



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

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 ۱۴۰۳ھ

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
۴۰	متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۱۵
۴۰	مشخصات کتاب
۴۲	اشاره
۴۶	مرجّحات در دلالت
۴۶	اشاره
۴۷	مرجّحات در دلالت:
۴۷	اظهاریت شخصیه:
۴۷	اظهاریت نوعیه در دوران بین الدلیلین:
۴۷	اظهاریت نوعیه در دوران بین الاحتمالین:
۴۸	تشریح المسائل
۴۸	*مراد شیخ از فلنرجع الی ما کتا فیه... الخ چیست؟
۴۸	*مقدمه بفرمائید که اظهاریت و ظاهریت و قوت و ضعف دلالی برحسب چه امری است؟
۵۰	*در تبیین مطلب مورد بحث بفرمائید که:
۵۳	مرجّحات نوعیه برای ظهور یکی از دو دلیل متعارض:
۵۳	اشاره
۵۵	پاسخ اول به توهم اخیر:
۵۵	پاسخ دوم به توهم مزبور:
۵۵	استثنای از یتعین:
۵۷	تشریح المسائل
۵۷	*مراد شیخ از و لنشر الی جمله من هذه المرجحات النوعیه... الخ چیست؟
۵۷	*قبل از ورود به بحث مقدمه بفرمائید وقتی که دلیل عام را با دلیل خاص به لحاظ تاریخ صدورشان
۵۷	*نکته قابل توجه در اینجا چیست؟
۵۷	*حکم هریک از این موارد به لحاظ تقدم و تأخر چیست؟

- ۵۹ ..... \*به عنوان یک نکته مقدماتی دیگر بفرمائید که تخصیص یا تقیید در حقیقت چیست؟
- ۵۹ ..... \*نزاع و اختلاف در کدامیک از اقسام چهارگانه مذکور است؟
- ۶۱ ..... \*به عنوان نکته مقدماتی، جهت یادآوری بفرمائید که مراد از تخصیص و نسخ چیست؟
- ۶۱ ..... \*انما الکلام در اینجا در چیست؟
- ۶۱ ..... \*به عنوان چهارمین نکته مقدماتی بفرمائید هر خطایی که از جانب شارع بما هو شارع صادر .....
- ۶۳ ..... \*با توجه به مقدمات چهارگانه فوق مراد از منها: لا اشکال فی تقدیم ظهور الحکم الملقى من .....
- ۶۵ ..... \*چه دلائلی بر این اولویت وجود دارد؟
- ۶۵ ..... \*مراد ایشان از من غیر فرق بین ان یکون احتمال المنسوخیه فی العام او فی الخاص... چیست؟
- ۶۵ ..... \*مراد از و قد وقع الخلاف فی بعض الصور... الخ چیست؟
- ۶۵ ..... \*مراد از و کیف کان... الخ چیست؟
- ۶۵ ..... \*مراد از و اما ارتکاب کون الخاص کاشفا عن قرینه... الخ چیست؟
- ۶۷ ..... \*مراد از نعم، لو کان هناك دلیل علی امتناع التسخ و جب المصیر الی التخصیص... الخ چیست؟
- ۶۸ ..... اشکال در تخصیص عمومات متقدمه بوسیله خصوصیات متأخره: .....
- ۶۸ ..... اشاره .....
- ۷۰ ..... اشکال اول: .....
- ۷۰ ..... اشکال دوم: .....
- ۷۰ ..... دفع اشکال دوم: .....
- ۷۰ ..... بطلان توجیه فوق و بازگشت اشکال: .....
- ۷۰ ..... تشریح المسائل .....
- ۷۰ ..... اشاره .....
- ۷۲ ..... \*با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از و من هنا يقع الاشکال فی تخصیص العمومات المتقدمه... ..
- ۷۲ ..... \*قبل از بررسی احتمال اول و مقدمه بفرمائید نسخ بر چند قسم است؟
- ۷۴ ..... \*با حفظ مقدمه فوق مراد شیخ از و من هنا يقع الاشکال فی تخصیص العمومات المتقدمه... الخ .....
- ۷۵ ..... \*پس غرض از الان ان یفرض المتقدم ظاهراً فی الاستمرار... الخ چیست؟
- ۷۶ ..... \*حاصل مطلب در و اما اختفاء المخصصات... الخ چیست؟
- ۷۷ ..... \*موجه ترین احتمال در دفع اشکال مذکور: .....

- اشکال قائل به نسخ به قیاس فوق و پاسخ شیخنا به آن: ..... ۷۸
- پاسخ اول: ..... ۷۸
- پاسخ دوم: ..... ۷۸
- پاسخ سوم: نقضی: ..... ۷۸
- تکرار توجیه سوم: ..... ۷۸
- تشریح المسائل ..... ۸۰
- \* حاصل مطلب شیخ در فالوجه هو احتمال الثالث... الخ چیست؟ ..... ۸۰
- \* انما الکلام در چیست؟ ..... ۸۲
- \* حاصل اشکال مستشکل در و دعوی: الفرق بین اخفاء التکلیف الفعلى... الخ چیست؟ ..... ۸۲
- \* حاصل پاسخ شیخنا به اشکال فوق چیست؟ ..... ۸۳
- \* پس مراد از بل يجوز ان يكون مضمون العموم و الاطلاق هو الحكم الالزامی... الخ چیست؟ ..... ۸۴
- \* حاصل مطلب در فالحاصل:.... الخ چیست؟ ..... ۸۶
- اشکال: ..... ۸۷
- پاسخ: ..... ۸۷
- تشریح المسائل ..... ۸۸
- \* حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟ ..... ۸۸
- \* پس مراد مستشکل از بناء چیست؟ ..... ۸۸
- \* حاصل پاسخ شیخنا در المستند فی اثبات اصله الحقیقه... الخ چیست؟ ..... ۹۰
- ترجیح تقیید بر تخصیص در صورت تعارض آن دو: ..... ۹۳
- اشاره ..... ۹۳
- یک استثناء در مطالب فوق الذکر: ..... ۹۴
- تشریح المسائل ..... ۹۴
- \* موضوع بحث در این قسمت چیست؟ ..... ۹۴
- \* مراد از و منها: تعارض الاطلاق و العموم، فیتعارض تقیید المطلق و تخصیص العام. چیست؟ ..... ۹۵
- \* اولین نکته و یا بحث مقدماتی در اینجا چیست؟ ..... ۹۶
- \* دومین نکته و یا بحث مقدماتی مورد نیاز در اینجا چیست؟ ..... ۹۸

- ۹۸ ..... \*سومین نکته و یا بحث مقدماتی مورد نیاز در اینجا چیست؟
- ۹۹ ..... \*با توجه به نکات مقدماتی فوق پاسخ به سؤال صدر مطلب چیست؟
- ۱۰۲ ..... \*مراد شیخنا از و اما علی القول بگونه مجازا... الخ چیست؟
- ۱۰۲ ..... \*پس مراد ایشان از نعم... الخ چیست؟
- ۱۰۲ ..... \*حاصل مطلب در و مما ذکرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات چیست؟
- ۱۰۳ ..... تعارض عام با غیر مطلق از سایر ظواهر: .....
- ۱۰۳ ..... اشاره .....
- ۱۰۳ ..... تقدیم مفهوم جمله غایبه بر مفهوم جمله شرطیه، و مفهوم جمله شرطیه بر مفهوم .....
- ۱۰۳ ..... تشریح المسائل .....
- ۱۰۴ ..... \*مراد از و منها: تعارض العموم مع غیر الاطلاق من الظواهر... الخ چیست؟
- ۱۰۵ ..... \*پس مراد از و قد يتأمل فی بعضها... الخ چیست؟
- ۱۰۷ ..... \*مراد شیخ از فتأمل در پایان متن چیست؟
- ۱۰۷ ..... \*نظر شما در اینجا چیست؟
- ۱۰۷ ..... \*مراد از و منها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض... چیست؟
- ۱۱۱ ..... ترجیح داشتن تمامی احتمالات و تصرفات بر نسخ: .....
- ۱۱۱ ..... اشاره .....
- ۱۱۳ ..... اشکال شیخ در استدلال فوق: .....
- ۱۱۴ ..... تشریح المسائل .....
- ۱۱۴ ..... \*مراد از و منها: تعارض ظهور الکلام فی استمرار الحكم مع غیره من ظهورات... الخ چیست؟
- ۱۱۶ ..... \*پس مراد از و قد يستدلّ علی ذلك بقولهم علیه السلام... الخ چیست؟
- ۱۱۶ ..... \*مراد شیخ در و فيه... الخ چیست؟
- ۱۱۷ ..... \*پس مراد از و اضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم التسخ في المقام... الخ چیست؟
- ۱۱۸ ..... \*حاصل مطلب در نعم، لا یجری فی مثل العالم... الخ چیست؟
- ۱۱۹ ..... بالوضع بودن معنای یرمی برای تیراندازی: .....
- ۱۲۱ ..... تعارض دو صنف مختلف از یک نوع واحد: .....
- ۱۲۱ ..... تنظیر در مسأله .....



- تمثیل در مسأله: ..... ۱۲۱
- تشریح المسائل ..... ۱۲۳
- \*مراد از و منها: ظهور اللفظ فی المعنی الحقیقی مع ظهوره مع القرینه فی المعنی المجازی؛... الخ ..... ۱۲۳
- \*مراد شیخ از و ان ارادوا به معنی اخر فلا بدّ من التأمل فیہ چیست؟ ..... ۱۲۷
- \*مراد از هذا بعض الکلام فی تعارض التوعین المختلفین من الظهور چیست؟ ..... ۱۲۷
- \*مراد از و اما الصنفان المختلفان من نوع واحد... الخ چیست؟ ..... ۱۲۹
- تلخیص المطالب: ..... ۱۳۲
- اشاره ..... ۱۳۲
- \*جناب شیخ بسیار گفته آمد که اگر نص و ظاهر با یکدیگر تعارض کردند، نص رجحان دارد بر ظاهر، ..... ۱۳۲
- \*جناب شیخ مراد از اینکه گفته می شود این دلیل اظهر از آن یکی دلیل است چیست؟ ..... ۱۳۴
- \*این اظهاریت را در اینجا چگونه باید به دست آورد؟ ..... ۱۳۴
- \*مگر قرار نشد که در متعارضین دیگر صحبتی از نص و ظاهر نشود و به دنبال اظهر و ظاهر برویم؟ ..... ۱۳۶
- \*چه تفاوتی بین تعارض دو دلیل که در بالا ذکر شد با تعارض بین دو احتمال که ذیلا مورد بحث ..... ۱۳۶
- \*قبل از ورود به مطلب بعد جهت یادآوری بفرمائید چه تفاوتی بین نسخ و تخصیص وجود دارد؟ ..... ۱۳۷
- \*انما الکلام در کجاست؟ ..... ۱۳۸
- \*وظیفه چیست؟ ..... ۱۳۸
- \*جناب شیخ تعارض نوعی بین تخصیص و تقیید را با ذکر مثال تبیین کنید. .... ۱۳۸
- \*جناب شیخ مراد از اظهاریت صنفی چیست؟ ..... ۱۴۰
- \*جناب شیخ مثال قبل از صنف عام معلّل بود، مثال عام دیگری از صنف دیگری در ذیل این بحث ..... ۱۴۲
- \*جناب شیخ قبل از ورود به بحث اظهاریت های نوعی و اظهاریتهای صنفی، نکات مقدماتی مورد نیاز ..... ۱۴۴
- \*مقدمه و جهت یادآوری برای هریک از عموماتی که در کلام خدا، پیامبر صلی الله علیه و آله، امیر مؤمنان و ائمه ..... ۱۴۶
- \*انما الکلام در چیست؟ ..... ۱۴۶
- \*حال سؤال و یا اشکال در اینستکه: با این خصوصیتی که دهها سال پس از زمان عمل به عام وارد ..... ۱۴۶
- \*جناب شیخ توجیه سوّم در این رابطه چیست و چگونه است؟ ..... ۱۵۰
- \*جناب شیخ چه اشکالی بر این توجیه وارد شده است؟ ..... ۱۵۰
- \*پاسخ جنابعالی به این اشکال چیست؟ ..... ۱۵۱

- ۱۵۲ ----- \*جناب شیخ مقدمه بفرمائید که چگونه می شود که شیء به مقتضای اصل حلال باشد، لکن به مجرد -----
- ۱۵۴ ----- \*قبل از طرح اشکال مستشکل، مقدمه بفرمائید مراد از ابقاء ما کان در اصاله البرائه چیست؟ با ذکر -----
- ۱۵۴ ----- \*جناب شیخ با توجه به مقدمه فوق بفرمائید اشکال مدعی تعیین نسخ، به قیاس مذکور از شما -----
- ۱۵۴ ----- \*جناب شیخ پاسخ شما چیست؟ -----
- ۱۵۷ ----- \*انما الکلام در چیست؟ -----
- ۱۵۷ ----- \*جناب شیخ دومین مورد از مواردی که دارای اظهاریت نوعیه است در کجاست؟ -----
- ۱۵۹ ----- \*نظر مرحوم آخوند خراسانی در این مسأله چیست؟ -----
- ۱۵۹ ----- \*قبل از بررسی ادله مرحوم آخوند در این مسأله، مقدمه بفرمائید که وجه اشتراک مطلق و عام در -----
- ۱۶۰ ----- \*وجوه افتراق و یا تفاوت های مطلق و عام در چیست؟ -----
- ۱۶۱ ----- \*مراد از مقدمات حکمت هم اینستکه متکلم: -----
- ۱۶۱ ----- \*مراد از اینکه قدر متیقن در مقام مخاطب در بین نباشد چیست؟ -----
- ۱۶۳ ----- \*با توجه به مقدمات فوق دلیل مرحوم آخوند بر اینکه در تعارض مطلق با عام باید اطلاق مطلق را -----
- ۱۶۵ ----- \*جناب شیخ سومین مورد از موارد تعارض اظهار و ظاهر در کجاست؟ -----
- ۱۶۵ ----- \*جناب شیخ آیا تخصیص عام در اینجا با سخن شما در مورد قبل که فرمودید عام را تخصیص -----
- ۱۶۷ ----- \*جناب شیخ بفرمائید که تفاوت این مورد با مورد قبل در چیست؟ -----
- ۱۶۷ ----- \*جناب شیخ جهت یادآوری بفرمائید چه جملاتی دارای مفهوم اند و مفهوم آنها معتبر است؟ -----
- ۱۶۹ ----- \*انما الکلام در چیست؟ -----
- ۱۷۱ ----- \*جناب شیخ در تعارض ظاهر در عموم زمانی با دیگر ظهورات مثل عموم افرادی و یا اطلاق -----
- ۱۷۳ ----- \*جناب شیخ جهت یادآوری بفرمائید که قضایا در رابطه با احکام بر چند قسم اند؟ -----
- ۱۷۳ ----- \*با توجه به مطلب اخیر چه تفاوتی در نگاه شیخنا با مستدل مذکور، در احکام شرعیه وجود دارد؟ -----
- ۱۷۴ ----- \*جناب شیخ مقدمه بفرمائید نظر اخباریین در رابطه با استحباب چیست؟ -----
- ۱۷۵ ----- \*انما الکلام در چیست؟ -----
- ۱۷۶ ----- \*قبل از ورود به بحث بعد جهت یادآوری برای قرینه منفصله و قرینه حالیه مثال بزنید. -----
- ۱۷۷ ----- \*انما الکلام در چیست؟ -----
- ۱۷۷ ----- \*جناب شیخ آخرین مورد از موارد تعارض نوعیه چیست؟ -----
- ۱۷۹ ----- \*جناب شیخ نظر تان در رابطه با کار این حضرات چیست؟ -----

- ۱۸۰ ----- \*به نظر شما آیا اصل این مثال یعنی رأیت اسدا یرمی، در محل بحث درست است؟
- ۱۸۱ ----- \*جناب شیخ بحث بعدی در رابطه با چه امری است؟
- ۱۸۴ ----- بیان انقلاب نسبت
- ۱۸۴ ----- تعارض بین بیشتر از دو دلیل:
- ۱۸۴ ----- اشاره
- ۱۸۶ ----- تشریح المسائل
- ۱۸۶ ----- \*مراد از و هو أن ما ذكرنا من حكم التعارض... الخ چیست؟
- ۱۸۸ ----- \*مراد از و اما اذا كان التعارض بين ازید من الدلیلین... الخ چیست؟
- ۱۸۸ ----- \*حاصل مطلب در فنقول توضیحا لذلك... الخ چیست؟
- ۱۸۹ ----- \*فعلا بحث در کدام یک از این دو قسم است؟
- ۱۹۰ ----- \*انما الكلام در چیست؟
- ۱۹۵ ----- آنچه برخی از معاصرین ما در این رابطه توهم کرده اند
- ۱۹۵ ----- اشاره
- ۱۹۶ ----- تشریح المسائل
- ۱۹۶ ----- \*حاصل توهم مزبور چیست؟
- ۲۰۰ ----- \*دلیل مرحوم فاضل بر این مطلب چیست؟
- ۲۰۱ ----- دفع توهم مذکور توسط شیخنا
- ۲۰۱ ----- اشاره
- ۲۰۳ ----- تشریح المسائل
- ۲۰۳ ----- \*مراد شیخ از و یندفع... الخ چیست؟
- ۲۰۷ ----- ششمین صورت از صور مورد بررسی در محل نزاع با نراقی
- ۲۰۷ ----- اشاره
- ۲۰۸ ----- تشریح المسائل
- ۲۰۸ ----- \*حاصل مطلب در نعم، لو كان المخصص متصلا بالعام بالعام من قبيل: الصفه، و الشرط و بدل البعض..
- ۲۱۱ ----- تخصیص به استثناء مطلقا از قبیل مخصصات متصله است:
- ۲۱۱ ----- اشاره

- تشریح المسائل ..... ۲۱۳
- \*جهت یادآوری بفرمائید مخصّص در تقسیم اولیّه بر چند قسم است؟ ..... ۲۱۳
- \*انما الکلام در چیست؟ ..... ۲۱۳
- \*با توجه به مقدمه فوق مراد شیخنا از و الظاهر أنّ التّخصیص بالاستثناء من قبیل المتّصل:..... ۲۱۴
- \*پس مراد از و لذا یفید الحصر... الخ چیست؟ ..... ۲۱۵
- \*پس غرض از فاذا قال:.... الخ چیست؟ ..... ۲۱۵
- \*حاصل مطلب در و من هنا یصحّ ان یقال:.... الخ چیست؟ ..... ۲۱۷
- \*کدامیک از این چهار دسته روایت محل بحث ماست؟ ..... ۲۱۷
- \*انما الکلام در چیست؟ ..... ۲۱۷
- بیان دومین نظریه در مسأله از محقق ثانی:..... ۲۲۰
- بیان سومین نظریه در مسأله از بعض اصحاب: ..... ۲۲۱
- اشاره ..... ۲۲۱
- تشریح المسائل ..... ۲۲۱
- \*پس مراد از خلافا لما ذکره بعضهم:.... الخ چیست؟ ..... ۲۲۱
- \*حاصل مطلب در و ذکره صاحب المسالک... الخ چیست؟ ..... ۲۲۳
- \*مراد از فمن الاصحاب من نظر... الخ چیست؟ ..... ۲۲۵
- رأی شهید ثانی رحمه الله در رابطه با حلّی مصوغه:..... ۲۲۶
- اشاره ..... ۲۲۶
- تشریح المسائل ..... ۲۲۸
- \*مراد مرحوم شهید ثانی از و التّحقیق فی ذلک ان نقول:.... الخ چیست؟ ..... ۲۲۸
- اشکال: از ناحیه فخر الدین: ..... ۲۳۱
- پاسخ اول شهید ثانی به اشکال مزبور: ..... ۲۳۱
- چرا باید عام دوتا تخصیص بخورد؟ ..... ۲۳۲
- پاسخ دوم شهید ثانی به اشکال مزبور: ..... ۲۳۲
- اشاره ..... ۲۳۲
- تشریح المسائل ..... ۲۳۲

- ۲۳۲ ..... \*حاصل قول قیل در اینجا چیست؟
- ۲۳۲ ..... \*حاصل پاسخ شهید ثانی از اشکال مزبور چیست؟
- ۲۳۶ ..... اعتراض فخر الدین به پاسخ دوم شهید ثانی: .....
- ۲۳۶ ..... پاسخ شهید ثانی به اعتراض فوق: .....
- ۲۳۷ ..... اعتراض فخر الدین از پاسخ اول شهید ثانی: .....
- ۲۳۷ ..... پاسخ شهید ثانی به اعتراض و اشکال فوق: .....
- ۲۳۷ ..... اشاره .....
- ۲۳۹ ..... تشریح المسائل .....
- ۲۳۹ ..... \*حاصل دومین اشکال مستشکل در اینجا چیست؟
- ۲۳۹ ..... \*حاصل پاسخ شهید ثانی رحمه الله در قلنا: هذا ايضا... الخ چیست؟
- ۲۴۱ ..... \*حاصل اشکال دیگر مستشکل در فان قیل: اخراج الدرهم و الذنایر خاضه ینافی اخراج جمله .....
- ۲۴۱ ..... \*حاصل کلام شهید ثانی رحمه الله در قلنا هذا ايضا لا یمنع قصور کل واحد من الدلاله... الخ چیست؟
- ۲۴۴ ..... پاسخ و یا اشکال فخر الدین به مطلب قبل: .....
- ۲۴۵ ..... پاسخ شهید ثانی رحمه الله به اشکال فوق: .....
- ۲۴۷ ..... تشریح المسائل .....
- ۲۴۷ ..... اشاره .....
- ۲۴۷ ..... \*با توجه به مقدمه فوق حاصل اشکال مستشکل در فان قیل: اذا کان التخصیص یوجب المجاز .....
- ۲۴۷ ..... \*حاصل پاسخ شهید ثانی رحمه الله به این اشکال چیست؟
- ۲۴۹ ..... شیخنا و عدم ضمان در حلی مصوغه بنا بر اینکه نسبت میان دو خاص عموم و .....
- ۲۵۰ ..... بازگشت شیخنا و اثبات حقانیت سخن شهید ثانی رحمه الله: .....
- ۲۵۰ ..... اشاره .....
- ۲۵۰ ..... تشریح المسائل .....
- ۲۵۰ ..... \*مقدمه بفرمائید که نتیجه نهایی نقل کلمات شهید ثانی رحمه الله چه شد؟
- ۲۵۰ ..... \*حاصل مطلب شیخنا در اقول:.... الخ چیست؟
- ۲۵۲ ..... \*پس مراد از الآ ان یقال:.... الخ چیست؟
- ۲۵۲ ..... \*پس مراد شیخ از و معاً ذکرنا:.... الخ چیست؟

- ۲۵۳ ----- موردی که دلایلهای متعارض دارای نسبتهای متفاوت هستند
- ۲۵۴ ----- انقلاب نسبت در نسبتهای متفاوت: -----
- ۲۵۴ ----- عدم انقلاب نسبت در نسبتهای متحد: -----
- ۲۵۶ ----- و اما ماده اجتماع: -----
- ۲۵۶ ----- اشاره -----
- ۲۵۶ ----- تشریح المسائل -----
- ۲۵۶ ----- \*بحث در این قسمت راجع به چه امری است؟ -----
- ۲۵۷ ----- \*مراد شیخنا از و ان كانت التَّسْبِبه بین المتعارضات مختلفه... الخ چیست؟ -----
- ۲۵۸ ----- \*پس مراد از ثم لوحظ التَّسْبِبه مع باقی المعارضات... الخ چیست؟ -----
- ۲۶۲ ----- \*غرض شیخنا از وقس علی ما ذکرنا، صوره وجود المرجح من غیر جهة الدلاله لبعضها علی بعض -----
- ۲۶۴ ----- تلخیص المطالب -----
- ۲۶۴ ----- \*جناب شیخ انقلاب نسبت چیست؟ -----
- ۲۶۴ ----- \*انما الکلام در چیست؟ -----
- ۲۶۶ ----- \*انما الکلام در چیست؟ -----
- ۲۶۸ ----- \*جناب شیخ در تبیین مطلب اخیر بفرمائید ماده افتراق این سه حدیث چیست؟ -----
- ۲۶۸ ----- \*انما الکلام در کجاست؟ -----
- ۲۷۰ ----- \*انما الکلام در کجاست؟ -----
- ۲۷۰ ----- \*جناب شیخ نظر جنابعالی چیست؟ -----
- ۲۷۴ ----- \*جناب شیخ نظر جنابعالی در این رابطه چیست؟ -----
- ۲۷۴ ----- \*انما الکلام در چیست؟ -----
- ۲۷۴ ----- \*پاسخ جنابعالی به این توهم چیست؟ -----
- ۲۷۶ ----- \*جناب شیخ بطور خلاصه اختلاف شما با آقای نراقی در مسأله انقلاب نسبت بر سر چیست؟ -----
- ۲۷۶ ----- \*موارد مختلف برخورد دو خاص مطلق با یک عام در چه مواردی است؟ -----
- ۲۷۸ ----- \*در کدامیک از این موارد نزاع و اختلاف وجود دارد؟ -----
- ۲۸۰ ----- \*انما الکلام در چیست؟ -----
- ۲۸۲ ----- \*جناب شیخ چگونه می توان از بحث های مذکور به یکی از فروع فقہیه وارد شده و آن را بر اصلی -----

- ۲۸۲ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۲۸۲ ..... \*جناب شیخ نظر جنابعالی در این رابطه چیست؟
- ۲۸۴ ..... \*پس انما الکلام در چیست؟
- ۲۸۴ ..... \*اختلاف در کجاست؟
- ۲۸۶ ..... \*تحقیق شهید ثانی در این مسأله چیست؟
- ۲۸۶ ..... \*جناب شیخ اگر توسط فخر الدین اشکال شود به اینکه: .....
- ۲۸۸ ..... \*شهید ثانی چه پاسخ می دهد؟
- ۲۸۸ ..... \*اعتراض فخر الدین به پاسخ دوم شهید ثانی چیست؟
- ۲۹۰ ..... \*پاسخ جناب محقق به این اعتراض فخر چیست؟
- ۲۹۲ ..... \*پاسخ فخر الدین به این پاسخ مرحوم شهید چیست؟
- ۲۹۴ ..... \*پاسخ مرحوم شهید ثانی به این سخن فخر الدین چیست؟
- ۲۹۴ ..... \*جناب شیخنا به نظر شما حق با کدامیک از این دو بزرگوار است؟
- ۲۹۵ ..... \*جناب شیخ سه نظریه در رابطه با جمع میان آن دو دسته روایت با دسته چهارم مطرح شد
- ۲۹۶ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۳۰۰ ..... \*جناب شیخ در اینجا که عام را با خاص اولی تخصیص زده و بعد نسبتش را با خاص دوم
- ۳۰۲ ..... \*در کجا این نسبت منقلب نمی شود؟
- ۳۰۴ ..... \*پس: انما الکلام در چیست؟
- ۳۰۴ ..... \*حاصل نظر شیخ انصاری در رابطه با اصول و امارات:
- ۳۰۸ ..... تازه ها
- ۳۰۸ ..... دیدگاه امام خمینی رحمه الله در رابطه با حکم واقعی و حکم ظاهری
- ۳۱۰ ..... \*و اما نسبت میان اماره و اصول:
- ۳۱۲ ..... \*دیدگاه امام خمینی رحمه الله در رابطه با این مسأله:
- ۳۱۶ ..... مرجحات غیر دلالتیه
- ۳۱۶ ..... اشاره
- ۳۱۸ ..... بیان تقسیم بندی مرجحات توسط مشهور تا قبل از زمان شیخ
- ۳۱۸ ..... تشریح المسائل

- ۳۱۸ ----- \*مقدمه بفرمائید مرجحات بطور کلی بر چند قسم اند؟
- ۳۱۸ ----- \*با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از فلشعر فی مرجحات الزوایه من الجهات الاخر... الخ
- ۳۲۲ ----- \*با توجه به نکته اخیر مراد شیخ از و اما تقسیم الاصولیین المرجحات... الخ چیست؟
- ۳۲۲ ----- \*نظر شیخ در این رابطه چیست؟
- ۳۲۳ ----- \*مراد شیخ از بل یدکرون المنطوق و المفهوم... الخ چیست؟
- ۳۲۴ ----- \*وجه عدول شیخنا از تقسیم مشهور تا زمان خودش چیست؟
- ۳۲۴ ----- \*حاصل سخن شیخنا از و نحن نذکر ان شاء الله تعالی نبذا من القسمین... الخ چیست؟
- ۳۲۵ ----- مرجحات سندیه
- ۳۲۵ ----- اشاره
- ۳۲۵ ----- ۱ - عدالت:
- ۳۲۵ ----- ۲ - اعدلیت:
- ۳۲۵ ----- ۳ - اصدقیت:
- ۳۲۷ ----- ۴ - عالی بودن سند:
- ۳۲۷ ----- اشاره
- ۳۲۷ ----- تشریح المسائل
- ۳۲۷ ----- \*حاصل مطلب در اما التّرجیح بالتّسند فبامور... الخ چیست؟
- ۳۲۸ ----- \*اعدلیت راوی چگونه دانسته می شود، یعنی از کجا بفهمیم فلان راوی عادل و دیگری اعدل است؟
- ۳۲۹ ----- \*پس مراد از و یلحق بذلك... الخ چیست؟
- ۳۳۲ ----- ۵ - مسندیت:
- ۳۳۲ ----- ۶ - تعدّد راوی:
- ۳۳۴ ----- ۷ - اعلا نبودن طریق تحمّل:
- ۳۳۴ ----- اشاره
- ۳۳۴ ----- تشریح المسائل
- ۳۳۴ ----- اشاره
- ۳۳۶ ----- \*حاصل مطلب در و حکى عن بعض العامه عدم التّرجیح قیاسا على الشّهاده و الفتوى... الخ
- ۳۳۶ ----- \*دلیشان بر این مطلب چیست؟



- ۳۳۷ ..... \*مراد شیخنا از و لازم هذا القول عدم الترجیح بسائر المرجّحات ایضا... الخ چیست؟
- ۳۴۰ ..... مراد از تطویل کلام پاسخ به یک شبهه است .
- ۳۴۰ ..... دفع تخیل مذکور:
- ۳۴۰ ..... اشاره
- ۳۴۲ ..... تشریح المسائل
- ۳۴۲ ..... \*حاصل مطلب در هذه نبذه من المرجّحات السندیة... الخ چیست؟
- ۳۴۲ ..... \*معنای ترجیح صدور حدیث چیست؟
- ۳۴۲ ..... \*قوت صدور به چه معناست؟
- ۳۴۲ ..... \*آما الکلام در چیست؟
- ۳۴۲ ..... \*برای تقریب مطلب به ذهن، آن را با ذکر مثال تبیین کنید.
- ۳۴۴ ..... \*پس مراد از و الآ فقد لا یوجب المرجّح الظّنّ بکذب الخبر المرجوح من جهة احتمال صدق کلا
- ۳۴۶ ..... \*حاصل مطلب در و الغرض من اطاله الکلام هنا أنّ بعضهم تخیل:... الخ چیست؟
- ۳۴۷ ..... \*مراد شیخ از و انت خیر:... الخ چیست؟
- ۳۴۷ ..... \*مراد از و لو فرض ان شیئا منها کان فی نفسه موجبا للظّنّ بکذب الاخر... چیست؟
- ۳۵۰ ..... مرجّحات متنیّه
- ۳۵۰ ..... ۱ - فصاحت:
- ۳۵۰ ..... ۲ - افصحیت:
- ۳۵۰ ..... ۳ - اضطراب متن:
- ۳۵۰ ..... اشاره
- ۳۵۰ ..... پاسخ شیخنا به این خلط مبحث
- ۳۵۲ ..... تشریح المسائل
- ۳۵۲ ..... \*حاصل مطلب در و اما ما یرجع الی المتن، فهی امور:... چیست؟
- ۳۵۲ ..... \*مراد از منها: الفصاحه... الخ چیست؟
- ۳۵۴ ..... \*مراد از و منها: الافصحیه... الخ چیست؟
- ۳۵۴ ..... \*مقدمه بفرمائید به چه حدیثی مضطرب گفته می شود؟
- ۳۵۴ ..... \*با توجه به مقدمه فوق مراد از و منها: اضطراب المتن... الخ چیست؟

- ۳۵۴ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۳۵۴ ..... \*غرض از و مرجع التّرجیح بهذه... الخ چیست؟
- ۳۵۶ ..... \*مراد از و علّل بعض المعاصرين، التّرجیح بمرجّحات المتن... الخ چیست؟
- ۳۵۶ ..... \*نظر شیخنا در این رابطه چیست؟
- ۳۵۷ ..... مرجّحات جهتیّه
- ۳۵۷ ..... اشاره
- ۳۵۷ ..... تقیّه و غیر آن از مصالح مختلفه:
- ۳۵۹ ..... به نظر شیخ طوسی، مخالفت با عامّه یک مرجح است:
- ۳۵۹ ..... اشکال مرحوم محقق به این کار شیخ طوسی:
- ۳۶۰ ..... تشریح المسائل
- ۳۶۰ ..... \*موضوع سخن در اینجا پیرامون چه امری است؟
- ۳۶۰ ..... \*با توجه به مطلب فوق مراد از فبأنّ یکون احد الخبرین... الخ چیست؟
- ۳۶۰ ..... \*آتما الکلام در چیست؟
- ۳۶۲ ..... \*مراد شیخنا از قال فی العده... الخ چیست؟
- ۳۶۲ ..... \*نظر جناب محقق در این رابطه چیست؟
- ۳۶۴ ..... \*مراد مرحوم محقق در فان احتجّ بانّ الابد لا یحتمل إلاّ الفتوی... الخ چیست؟
- ۳۶۵ ..... \*پس مراد جناب محقق در فان قال: إنّ ذلك سدّ باب العمل بالحديث... چیست؟
- ۳۶۷ ..... وجوه یا احتمالات چهارگانه در ترجیح مخالف عامه بر موافق عامه:
- ۳۶۷ ..... موضوعی بودن مخالفت با عامه در خیرین متعارضین:
- ۳۶۹ ..... طریقی بودن مخالفت با عامّه
- ۳۷۰ ..... موضوعی بودن مخالفت با عامّه در تمام امور:
- ۳۷۰ ..... مؤیدی بر وجه سوّم:
- ۳۷۲ ..... طریقی بودن عمل به مخالف با عامه
- ۳۷۲ ..... تشریح المسائل
- ۳۷۲ ..... \*حاصل سخن شیخنا آنّ ترجیح احد الخبرین بمخالفه العامه یمكن ان یکون بوجه... چیست؟
- ۳۷۴ ..... \*فإنّ الحقّ فی خلافهم، فإنّ الرشد فی خلافهم و...

- ۳۷۸ ----- \*مقدمه بفرمائید که فرق سنت محکیه با سنت حاکیه در چیست؟
- ۳۷۸ ----- \*مراد شیخ از بناء علی ان المحکی عنه علیه السلام مع عداله الحاکی کالمسموع منه... الخ چیست؟
- ۳۸۰ ----- و اما ضعف وجه اول: .....
- ۳۸۱ ----- ضعف وجه سوم .....
- ۳۸۱ ----- ذکر مؤید بر ضعف قول اول و سوم: .....
- ۳۸۱ ----- تعین یافتن وجه دوم یا چهارم: .....
- ۳۸۱ ----- اشکال بر وجه دوم: .....
- ۳۸۳ ----- پاسخ به یک اشکال مقدر: .....
- ۳۸۳ ----- اشکال بر وجه چهارم: .....
- ۳۸۳ ----- تشریح المسائل .....
- ۳۸۳ ----- \*تا به اینجا بحث در مقام تصوّر بود که چهار احتمال ذکر گردید و تفاوت ها و نسبت ها هم بیان
- ۳۸۳ ----- \*مراد از اما الوجه الاول... الخ چیست؟
- ۳۸۵ ----- \*مراد از و منه يظهر ضعف الوجه الثالث... است. ..
- ۳۸۵ ----- \*مراد از فتعین الوجه الثانی... الخ چیست؟
- ۳۸۷ ----- \*پس عرض جناب شیخ از الآ أنه يشكل الوجه الثانی:.... الخ چیست؟
- ۳۸۷ ----- \*حاصل مطلب در نعم، ینفع فی الابعدیّه عن الباطل... الخ چیست؟
- ۳۸۹ ----- \*حاصل مطلب در و روايه ابی بصیر المتقدمه... الخ چیست؟
- ۳۸۹ ----- \*پس مراد از فیرجع الامر الی التّعبّد بعلمه الحکم و هو... الخ چیست؟
- ۳۹۱ ----- \*حاصل مطلب در و الوجه الرابع: بأنّ دلاله الخبر المذكور علیه لا یخلو عن خفاء... الخ چیست؟
- ۳۹۳ ----- \*انما الکلام در چیست؟
- ۳۹۳ ----- \*مراد شیخ از و قد اطلق الشّباهه علی هذا المعنی فی بعض اخبار العرض علی الکتاب و السنّه... الخ
- ۳۹۶ ----- رفع اشکال از وجه دوم و توجیه آن: .....
- ۳۹۶ ----- صورت اول: .....
- ۳۹۶ ----- صورت دوم: .....
- ۳۹۶ ----- صورت سوم: .....
- ۳۹۶ ----- غلبه صورت دوم بر سوم: .....

- تشریح المسائل - ..... ۳۹۸
- ۳۹۸ ..... \*مقدمه جهت یادآوری بفرمائید که اشکال وجه ثانی چه بود؟
- ۳۹۸ ..... \*مراد شیخ از و يمكن دفع الاشكال فى الوجه الثانى عن التعليل فى الاخبار... الخ چیست؟
- ۴۰۰ ..... \*پس مراد شیخ از و يمكن ايضا الالتزام بما ذكرنا سابقا: من غلبه الباطل فى اقوالهم، على ما صرح
- ۴۰۰ ..... \*دلیلتان بر این التزام به غلبه چیست؟
- ۴۰۳ ..... رفع اشکال از وجه چهارم و توجیه آن: .....
- ۴۰۳ ..... اشاره .....
- ۴۰۳ ..... تشریح المسائل - .....
- ۴۰۳ ..... \*حاصل مطلب در و يمكن توجيه الوجه الرابع... الخ چیست؟
- ۴۰۵ ..... \*مراد از بل الوجه فيه، هو ما تقرّر فى باب التراجيح... الخ چیست؟
- ۴۰۶ ..... پاسخ شیخنا به ایراد وارده از ناحیه محقق ثانی به شیخ طوسی: .....
- ۴۰۶ ..... پاسخ صاحب معالم به ایراد مرحوم محقق: .....
- ۴۰۸ ..... تشریح المسائل .....
- ۴۰۸ ..... \*حاصل سخن مرحوم محقق اول در ما آورده المحقق:.... الخ چه بود؟
- ۴۰۸ ..... \*قبل از پاسخ شیخنا به مطلب فوق بفرمائید که احتمال تأویل در کجا دارای ارزش است و در کجا
- ۴۰۸ ..... \*با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخنا در فیه:.... الخ به سخن جناب محقق چیست؟
- ۴۱۰ ..... \*حاصل مطلب در کیف، و لو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأویل... الخ چیست؟
- ۴۱۰ ..... \*پس: انما الكلام در کجاست؟
- ۴۱۲ ..... \*حاصل پاسخ صاحب معالم به اشکال مرحوم محقق اول چیست؟
- ۴۱۲ ..... \*حاصل سخن شیخنا رحمه الله در فیه، مع اشعاره بتسليم ما ذكره المحقق... الخ چیست؟
- ۴۱۳ ..... یک بحث اضافی و غیر لازم: .....
- ۴۱۳ ..... مردّد شدن عام و خاص بین دو چیز: .....
- ۴۱۳ ..... مخالف عامه: .....
- ۴۱۵ ..... موافق عامه: .....
- ۴۱۵ ..... نزاع در ماده اجتماع این دو یعنی طیر غیر مأکول است مثل کلاغ: .....
- ۴۱۶ ..... خلاصه آنچه گفتیم: .....

- تشریح المسائل ..... ۴۱۶
- \* حاصل سخن شیخنا در و من هنا يظهر أنّ ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختصّ ..... ۴۱۶
- \* نظر شیخنا در رابطه با پاسخ صاحب معالم چیست؟ ..... ۴۲۰
- \* حاصل سخن شیخنا در فتلّخصّ ممّا ذكرنا... الخ چیست؟ ..... ۴۲۰
- تلخیص المطالب ..... ۴۲۲
- \* جهت یادآوری بفرمائید که مرجّحات غیر دلالتیه بر چند قسم اند؟ ..... ۴۲۲
- \* انما الكلام در چیست؟ ..... ۴۲۲
- \* پس فرق بین این دو نحو از تقسیم چیست؟ ..... ۴۲۲
- \* مراد از مورد المرجّح چیست؟ ..... ۴۲۲
- \* مراد از مورد الزّجّان چیست؟ ..... ۴۲۲
- \* مورد الرجّان این مرجح خارجی که جایگاهش خارج است چیست؟ ..... ۴۲۶
- \* چه تفاوتی بین مرجّح صدوری با مرجّح مضمونی وجود دارد؟ ..... ۴۲۶
- \* تفاوت این دو مرجّح را واضح تر بیان کنید. .... ۴۲۶
- \* جناب شیخ مراد از اینکه مرجّح صدوری، حدیث را اقرب به صدور می کند چیست؟ آیا اینستکه: با ..... ۴۲۶
- \* پس معنای اقرب الی الصدق چیست؟ ..... ۴۲۷
- \* انما الكلام فعلا در چیست؟ ..... ۴۲۸
- \* جناب شیخ غرض از اینکه کلام را در معنای اقرب به صدور طول دادید چیست؟ ..... ۴۲۸
- \* مشکل آن از چه جهت است؟ ..... ۴۳۰
- \* جناب شیخ پاسخ جنابعالی با آن تطویل کلام به این متوهم چیست؟ ..... ۴۳۰
- \* ویژگی مرجّحات متنیّه چیست؟ ..... ۴۳۲
- \* جناب شیخ نظر جنابعالی در رابطه با مرجح بودن این امر چیست؟ ..... ۴۳۲
- \* اگر آن حدیثی که رکیک است منقول بالمعنی باشد و نه باللفظ چه؟ ..... ۴۳۲
- \* جناب شیخ نکته قابل توجه در رابطه با مرجّحات متنیّه چیست؟ ..... ۴۳۴
- \* جناب شیخ مراد از مرجّحات جهتیه چیست؟ ..... ۴۳۴
- \* انما الكلام در چیست؟ ..... ۴۳۵
- \* وجه اول چه بود؟ ..... ۴۳۶

- ۴۳۶ ..... \*جناب شیخ نظر جنابعالی در این رابطه چیست؟
- ۴۳۶ ..... \*وجه حجیت خبر چیست؟
- ۴۳۶ ..... \*وجه دؤم چه بود؟
- ۴۳۶ ..... \*وجه این ترجیح و یا مناط این تقدّم چیست؟
- ۴۳۶ ..... \*جناب شیخ نظر جنابعالی در رابطه با وجه دؤم چیست؟
- ۴۴۲ ..... \*جناب شیخ اگر کسی بگوید چشم خود را روی هم گذاشته و بدون محاسبه می گوئیم: لآن فیه
- ۴۴۲ ..... \*حجب تعجب شما در اینجا بخاطر چیست؟
- ۴۴۲ ..... \*وجه چهارم چه بود؟
- ۴۴۵ ..... \*با چه بیانی؟
- ۴۴۶ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۴۴۷ ..... \*این دو احتمال در کجاست؟
- ۴۴۷ ..... \*وجه یا دلیل قول چهارم چه بود؟
- ۴۴۷ ..... \*جناب شیخ چگونه از این قول رفع اشکال کرده، آن را توجیه می کنید؟
- ۴۴۹ ..... \*جهت یادآوری بفرمائید که شیخ طوسی رحمه الله در رابطه با خبرینی که یکی مخالف عامه و دیگری
- ۴۴۹ ..... \*مرحوم محقق ثانی چه پاسخی به ایشان داد؟
- ۴۵۱ ..... \*جناب شیخنا نظر جنابعالی در رابطه با این ایراد محقق ثانی از شیخ طوسی چیست؟
- ۴۵۱ ..... \*پاسخ صاحب معالم به ایراد مرحوم محقق چیست؟
- ۴۵۱ ..... \*جناب شیخ نظر شما در رابطه با این پاسخ صاحب معالم چیست؟
- ۴۵۲ ..... امور باقی مانده در این مقام:
- ۴۵۲ ..... - امر اول: اینکه خبر صادره از روی تقیه:
- ۴۵۲ ..... اشاره
- ۴۵۲ ..... تشریح المسائل
- ۴۵۲ ..... \*موضوع بحث در تنبیه اول چیست؟
- ۴۵۲ ..... \*مقدمه سه اصطلاح صدق، کذب و توریه را تعریف کنید.
- ۴۵۴ ..... \*انما الکلام در مطلب اخیر در چیست؟
- ۴۵۴ ..... \*با توجه به مطالب فوق، چه احتمالاتی در حدیثی که از روی تقیه از امام علیه السلام صادر می شود وجود

- ۴۵۶ ----- \*با توجه به مطالب فوق مراد شیخنا از و هذا اليق بالامام عليه السلام... الخ چیست؟
- ۴۵۶ ----- \*این کلام شیخ بر چه مبنائی است؟
- ۴۵۷ ----- امر دوّم: اینکه بعضی از محدثین در تقیه موافقت خبر با عامه را شرط نکرده
- ۴۵۷ ----- اشاره
- ۴۵۸ ----- توجیه شیخنا از کلام مرحوم محدث:-----
- ۴۵۸ ----- شبهه بر صاحب حدائق:-----
- ۴۵۸ ----- پاسخ صاحب حدائق به این شبهه:-----
- ۴۵۸ ----- مناقشه شیخنا در کلام صاحب حدائق:-----
- ۴۶۰ ----- تشریح المسائل
- ۴۶۰ ----- \*حاصل مطلب در ان بعض المحدثین... الخ چیست؟
- ۴۶۰ ----- \*دلیل صاحب حدائق بر این مدّعا چیست؟
- ۴۶۲ ----- \*اشکال مرحوم وحید بهبهانی به مرحوم محدث بحرانی در این رابطه چیست؟
- ۴۶۲ ----- \*مراد شیخ از فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التّقیه مع عدم الموافقه فی مقام الترجیح
- ۴۶۲ ----- \*مراد شیخنا از بل المحدث المذكور... الخ چیست؟
- ۴۶۴ ----- \*انما الکلام در رابطه با این سخن مرحوم بحرانی چیست؟
- ۴۶۴ ----- \*غرض از فبین فی المقدمه الثانيه... الخ چیست؟
- ۴۶۴ ----- \*حاصل سخن شیخنا در و هذا الکلام ضعيف... الخ چیست؟
- ۴۶۷ ----- پاسخ شیخنا به سوال مورد بحث:-----
- ۴۶۹ ----- تشریح المسائل
- ۴۶۹ ----- \*حاصل سخن شیخنا در فالذی یقتغیه النظر... الخ در رابطه با اختلاف و تعارض اخبار چیست؟
- ۴۷۰ ----- \*مراد از انّ عمدہ الاختلاف أنّها هی کثره اراده خلاف الظواهر... الخ چیست؟
- ۴۷۴ ----- شیخنا و آوردن مؤیدی از شیخ طوسی بر گفتار خودشان:-----
- ۴۷۴ ----- شاهد اول:-----
- ۴۷۶ ----- شاهد دوّم:-----
- ۴۷۶ ----- شاهد سوّم:-----
- ۴۷۶ ----- شاهد چهارم:-----

- ۴۷۶ ..... شیخنا و مؤیدی برخلاف مطلب صاحب حدائق:
- ۴۷۷ ..... تشریح المسائل
- ۴۷۷ ..... \*موضوع بحث در این قسمت چیست؟
- ۴۷۸ ..... \*حاصل مطلب در و الی ما ذکرنا ينظر ما فعله الشيخ فی الستبصار... الخ چیست؟
- ۴۷۸ ..... \*پس مراد شیخنا از و ربما يظهر من الاخبار محامل و تأویلات... الخ چیست؟
- ۴۸۲ ..... \*حاصل مطلب در و يؤید ما ذکرنا... الخ چیست؟
- ۴۸۲ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۴۸۲ ..... \*وجه التأيید در اینجا چیست؟
- ۴۸۳ ..... تنبیه سوّم در انواع تقیه:
- ۴۸۳ ..... اشاره
- ۴۸۵ ..... تشریح المسائل
- ۴۸۵ ..... \*موضوع بحث در تنبیه سوّم چیست؟
- ۴۸۵ ..... \*جناب شیخ آیا مطابق فتوی بودن با موافق روایات عامّه بودن فرق دارد؟ مگر منشاء فتوی همین
- ۴۸۶ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۴۸۷ ..... \*دلیل بر مطلب اخیر چیست؟
- ۴۸۷ ..... \*غرض جناب شیخ از لکن لظاهر أنّ ذلك محمول علی الطالب... الخ چیست؟
- ۴۸۸ ..... \*مستند این نوع از رجحان چیست؟
- ۴۸۹ ..... \*مستند و مدرک این وجه چهارم چیست؟
- ۴۸۹ ..... \*چه فرقی بین سه صورت قبلی با این صورت چهارمی وجود دارد؟
- ۴۹۱ ..... \*دلیل بر عمومیت نسبت به فرض نبود معارض چیست؟
- ۴۹۲ ..... تنبیه چهارم: معیار در مرجحیت تقیه
- ۴۹۲ ..... مرجح منصوبه:
- ۴۹۲ ..... غیرمنصوبه بودن مرجح در صورت ذیل:
- ۴۹۲ ..... وجود قرینه بر منصوبه بودن مرجح مذکور در قول دیگر:
- ۴۹۴ ..... صورتی که هر یک از دو خبر متعارض موافق با بعض عامّه باشد:
- ۴۹۴ ..... تشریح المسائل



- ۴۹۴ ..... \*موضوع بحث در تنبیه چهارم چیست؟
- ۴۹۴ ..... \*حاصل مطلب در ان ظاهر الاخبار... الخ چیست؟
- ۴۹۶ ..... \*مراد شیخنا از فالترجیح به... الخ در این رابطه چیست؟
- ۴۹۶ ..... \*حاصل مطلب در و ربّما یستفاد من قول السائل فی المقبوله... الخ چیست؟
- ۴۹۶ ..... \*گواهان بر این مطلب چیست؟
- ۴۹۸ ..... \*نظر جناب شیخ در یرده... در این رابطه چیست؟
- ۴۹۹ ..... \*نظر شیخنا در این رابطه چیست؟
- ۵۰۰ ..... ذکر عواملی که به نظر مجتهد سبب رجحان در چهارمین صورت از صور اول متن می شوند
- ۵۰۰ ..... عامل اول:
- ۵۰۰ ..... راههای بدست آوردن شهریت فتاوی اهل سنت:
- ۵۰۰ ..... نقل حکایت بواسطه مرحوم بهبهانی از استادش سید صدر:
- ۵۰۲ ..... تشریح المسائل
- ۵۰۲ ..... \*موضوع بحث در این بخش از متن چیست؟
- ۵۰۲ ..... \*مراد از استفاد من شهریه فتوی احد البعضین... الخ چیست؟
- ۵۰۳ ..... \*از چه راهی می توان فهمید که در فلان زمان و مکان فتاوی فلان فقیه شهر و رائج بوده است؟
- ۵۰۴ ..... \*مراد از و قد یستفاد ذلك من الامارات الخاصه... الخ چیست؟
- ۵۰۴ ..... \*مراد از و قد یستفاد من ملاحظه اخبارهم المرویه فی کتبهم... چیست؟
- ۵۰۶ ..... تنبیه پنجم:
- ۵۰۶ ..... اشاره
- ۵۰۷ ..... ردّ نظر مرحوم بهبهانی
- ۵۰۷ ..... دلیل بر تقدیم مرجح صدوری بر ترجیح جهت صدوری:
- ۵۰۷ ..... اشکال از ناحیه مرحوم بهبهانی:
- ۵۰۷ ..... قیاس متفاضلین به متکافئین:
- ۵۰۷ ..... قیاس مرجحات جهتی به مرجحات دلالی:
- ۵۰۹ ..... پاسخ شیخنا به اشکال مذکور:
- ۵۰۹ ..... تشریح المسائل

- ۵۰۹ ..... \*موضوع بحث در تنبیه پنجم چیست؟
- ۵۰۹ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۵۱۰ ..... \*حاصل مطلب در قد عرفت انّ الرجحان بحسب الدلاله لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور...
- ۵۱۱ ..... \*مفاصله میان سایر مرجحات چگونه است؟
- ۵۱۱ ..... \*انما الکلام در کجاست؟
- ۵۱۳ ..... \*حاصل اشکال مستشکل در انّ الاصل فی الخبرین، الصدور... الخ چیست؟
- ۵۱۵ ..... \*مراد از و لذا لو تعین حمل خبر غیر معارض علی التّقیه... الخ چیست؟
- ۵۱۷ ..... \*تائید کلام وحید بهبهانی در متعارضین متواترین:
- ۵۱۷ ..... \*عدم صحت کلام مرحوم بهبهانی در واحدین متعارضین:
- ۵۱۷ ..... \*صحت کلام بهبهانی در واحدین متکافئین:
- ۵۱۹ ..... \*محلّ نزاع:
- ۵۱۹ ..... \*تفصیل قلت در متن قبل و مع الفارق بودن قیاس دوّم مرحوم وحید:
- ۵۲۰ ..... \*تشریح المسائل
- ۵۲۰ ..... \*مفاد تبصره نعم، لو علم بصدور الخبرین لم یکن بدّ من حمل الموافق علی التّقیه و الفائه... الخ
- ۵۲۱ ..... \*چه عواملی باعث می شود تا دست ما از مرجح صدوری کوتاه شود؟
- ۵۲۱ ..... \*آیا خلط مبحثی بین صدور و جهت صدور با مرجح صدوری رخ نداده است؟
- ۵۲۱ ..... \*تلخیص المسائل
- ۵۲۱ ..... \*امر اول از امور پنجگانه مربوط به مباحث گذشته چیست؟
- ۵۲۳ ..... \*دومین امر از امور پنجگانه باقیمانده از مباحث گذشته در رابطه با چه مطلبی است؟
- ۵۲۳ ..... \*مطلب صاحب حدائق چیست؟
- ۵۲۵ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۵۲۵ ..... \*جناب شیخ نظر جنابعالی در رابطه با این مطلب صاحب حدائق چیست؟
- ۵۲۶ ..... \*پاسخ مشهور به این سؤال که تکلیف ما در اخبار متعارضه چیست چه می باشد؟
- ۵۲۷ ..... \*جناب شیخ پاسخ جنابعالی به سوال مذکور چیست؟
- ۵۲۷ ..... \*و اما اینکه ائمه علیهم السلام سخنی را می گفتند و خلاف ظاهر آن را اراده می کردند:
- ۵۲۹ ..... \*جناب شیخ آیا مؤیدی بر این پاسخ خود دارید؟

- ۵۳۱ ----- \*جناب شیخ مرادتان از روایاتی که در این مبحث به عنوان مؤید گفتارتان آوردید چیست؟
- ۵۳۴ ----- \*جناب شیخ مؤید شما بر مدعیان چیست؟
- ۵۳۵ ----- نکته: سه پاسخ از ناحیه صاحب حدائق، مشهور، و شیخنا به این سوال که در متعارضات چه باید
- ۵۳۷ ----- \*موضوع بحث در تنبیه سؤم از مرجحات داخلیه چیست؟
- ۵۳۷ ----- \*جناب شیخ موضوع بحث در تنبیه چهارم از مرجحات داخلیه چیست؟
- ۵۳۸ ----- \*معنای عام و یا قوم که در اخبار علاجیه آمده اند چیست؟
- ۵۳۹ ----- \*با توجه به مقدمه فوق در چه صورت احد المتعارضین منصوص و در چه صورت غیرمنصوص
- ۵۳۹ ----- \*بطور خلاصه بفرمائید که در رابطه با کلمه عامه در اخبار علاجیه چند قول وجود دارد؟
- ۵۴۱ ----- \*جناب شیخ ما از کجا بفهمیم که در صدور فلان خبر ملاحظه تقیه شده است یا نه؟
- ۵۴۱ ----- \*جناب شیخ موضوع بحث در آخرین تنبیه از مرجحات داخلیه چیست؟
- ۵۴۲ ----- \*جناب شیخ رأی صائب و مذهب حق کدام است؟
- ۵۴۳ ----- \*جناب شیخ نظر شما در این رابطه چیست؟
- ۵۴۵ ----- \*جناب شیخ پس در کجا نوبت به اعمال مرجح جهت صدور می رسد؟
- ۵۴۵ ----- \*تفاوت این دو خبر واحد با آن دو خبر متواتر در چیست؟
- ۵۴۵ ----- \*انما الکلام در چیست؟
- ۵۴۶ ----- \*پس محلّ نزاع در کجاست؟
- ۵۴۷ ----- \*چرا مرحوم بهبهانی دست به چنین اعمال ترجیحی زده است؟ مشکل کار او در چیست؟
- ۵۴۷ ----- \*جناب شیخ نظر جنابعالی چیست؟
- ۵۵۰ ----- مرجحات خارجیه:
- ۵۵۰ ----- اشاره
- ۵۵۱ ----- قسم اول: مرجحات مستقله ای که بنفسه معتبر نیستند
- ۵۵۱ ----- شهرت احد الخبرین:
- ۵۵۲ ----- افقه بودن راوی احد الخبرین:
- ۵۵۲ ----- مخالفت احد الخبرین با عامه:
- ۵۵۲ ----- غیرمعتبر بودن امارات مستقله:
- ۵۵۲ ----- تشریح المسائل

- ۵۵۲ ..... \*این مقام ثالث مربوط به کدامیک از تقسیماتی است که گذشت؟
- ۵۵۴ ..... \*منظور از مرجّحات خارجیّه چیست؟
- ۵۵۴ ..... \*با توجه به مقدمه فوق مراد از و قد اشرنا آنها علی قسمین... چیست؟
- ۵۵۴ ..... \*انما الکلام فعلا در کجاست؟
- ۵۵۵ ..... \*چرا اینگونه مرجّحات را غیرمعتبرمی دانند؟
- ۵۵۶ ..... \*بحث ما فعلا راجع به کدامیک از این دو قسم است؟
- ۵۵۶ ..... \*جهت یادآوری بفرمائید شهرت بر چند نوع است؟
- ۵۵۶ ..... \*کدام یک از این سه نوع شهرت از جمله مرجّحات داخلیّه و کدامیک از جمله مرجّحات خارجیّه
- ۵۵۶ ..... \*از چه راهی می توان شهرت عملیّه را به دست آورد؟
- ۵۵۷ ..... \*مراد از و منه: کون الزاوی له افقه من راوی الاخر... الخ چیست؟
- ۵۵۸ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۵۵۸ ..... \*عمل الافقه به احد الحدیثین از چه راهی به دست می آید؟
- ۵۵۸ ..... \*مراد از و منه: مخالفه احد الخبرین للعاقه... الخ چیست؟
- ۵۵۸ ..... \*مراد از و منه: کلّ اماره مستقلّه غیر معتبره... الخ چیست؟
- ۵۶۰ ..... مرجّحی که بنفسه فاقد اعتبار است و بالعرض معتبرمی شود
- ۵۶۰ ..... ۱ - راه تنقیح مناط:
- ۵۶۲ ..... پاسخ به یک اشکال مقدّر:
- ۵۶۲ ..... نقش اول:
- ۵۶۲ ..... نقش دوّم:
- ۵۶۲ ..... تفاوت مرجّحات خارجیّه مثل شهرت فتوائیه با مرجّحات داخلیّه قسم دوّم:
- ۵۶۳ ..... لکن این استدلال تمام نیست، چرا؟
- ۵۶۴ ..... نتیجه این عدم شمول:
- ۵۶۴ ..... تشریح المسائل
- ۵۶۴ ..... \*پس از ذکر امثله ای که گذشت بفرمائید که بحث در چه مسأله ای است؟
- ۵۶۴ ..... \*پس انما الکلام در چیست؟
- ۵۶۴ ..... \*مراد از ما يستفاد من الاخبار: من التّرجیح... الخ چیست؟

- ۵۶۶ ..... \*پس غرض از بل يرجع هذ النوع الى المرجح الداخلي... الخ چیست؟
- ۵۶۶ ..... \*مراد از و قد عرفت ان المزيه الداخليه قد تكون موجبه لانتفاء احتمال في ذيهما موجود في الاخر...
- ۵۶۸ ..... \*انما الكلام در چیست؟
- ۵۶۸ ..... \*حاصل مطلب در بل ذو المزيه داخل في الاوثق... الخ چیست؟
- ۵۷۰ ..... \*مراد از و من هنا يمكن ان يستدل على المطلب... الخ چیست؟
- ۵۷۱ ..... اشكال به شيخنا و انكار قول اول ايشان: -
- ۵۷۱ ..... اشكال دوم به شيخنا: -
- ۵۷۲ ..... پاسخ به اشكال مزبور: -
- ۵۷۳ ..... مؤيد اول: -
- ۵۷۳ ..... مؤيد دوم: -
- ۵۷۳ ..... مؤيد سوم: -
- ۵۷۳ ..... مؤيد چهارم: -
- ۵۷۴ ..... بهترين مؤيد: موضوعيت نداشتن مرجحات: -
- ۵۷۵ ..... تشریح المسائل .
- ۵۷۵ ..... \*موضوع بحث در اين قسمت چیست؟
- ۵۷۵ ..... \*حاصل اشكال مزبور چیست و مستشكل چه می گوید؟ -
- ۵۷۷ ..... \*حاصل پاسخ شيخنا به اشكال مزبور چیست؟
- ۵۷۷ ..... \*نصوص چه هستند؟
- ۵۷۷ ..... \*آتما الكلام در چیست؟
- ۵۷۹ ..... \*مراد شيخ از و اما معقد الاجماع... الخ چیست؟
- ۵۸۰ ..... \*مراد از و لو بقرينه ما يظهر من العلماء... الخ چیست؟
- ۵۸۱ ..... \*مراد از و مثل الاستدلال على الترجيح بموافقه الاصل... الخ چیست؟
- ۵۸۱ ..... \*مراد از و على الترجيح بمخالفه الاصل... الخ چیست؟
- ۵۸۱ ..... \*مراد از و استدلال المحقق على ترجيح احد المتعارضين بعمل اكثر الطائفه... الخ چیست؟
- ۵۸۳ ..... \*حاصل مطلب در مع انه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع... الخ چیست؟
- ۵۸۳ ..... \*مراد شيخنا از فتأمل در پايان متن چیست؟

- ۵۸۴ ----- ترجیح به اماره ای که دلیل بر منع از عمل به آن وارد شده است:
- ۵۸۶ ----- پاسخ مرحوم اسکافی به یک اشکال مقدّر:
- ۵۸۶ ----- اشکال مرحوم محقق به این پاسخ ابن جنید:
- ۵۸۷ ----- تمایل سید مجاهد به رأی ابن جنید:
- ۵۸۷ ----- پاسخ نقضی شیخنا به اسکافی:
- ۵۸۷ ----- پاسخ حلی شیخنا به آقای اسکافی:
- ۵۸۹ ----- تشریح المسائل
- ۵۸۹ ----- \*موضوع بحث در خاتمه قسم اول از دو قسم مرجّحات خارجیه چیست؟
- ۵۸۹ ----- \*حاصل مطلب در احدهما:... الخ چیست؟
- ۵۹۳ ----- \*پس مراد شیخنا از و یمن ان یحتج لذلك:... الخ چیست؟
- ۵۹۴ ----- \*پس مراد مستدل از لا یقال: اجمعنا علی ان القیاس مطروح فی الشریفه... چیست؟
- ۵۹۵ ----- \*مراد شیخنا از و مال الی ذلك بعض ساده... الخ چیست؟
- ۵۹۶ ----- \*پس غرض شیخنا از لرفع العمل بالخیر التلیم عن المعارض به... الخ چیست؟
- ۵۹۷ ----- \*مراد ایشان از ثم ان الممنوع هو الاعتناء بالقیاس مطلقا... الخ چیست؟
- ۵۹۸ ----- رتبه مرجّحات خارجیه ای مثل شهرت فتوائیه که بنفسه معتبر نیستند
- ۵۹۸ ----- یک استثنا
- ۵۹۸ ----- نسبت این مرجّح خارجی یعنی شهرت فتوائیه به دیگر مرجّحات:
- ۶۰۰ ----- تشریح المسائل
- ۶۰۰ ----- \*تا به اینجا در رابطه با رتبه مرجّحات چه گذشت؟
- ۶۰۰ ----- \*پس غرض شیخنا از الثانی:... الخ در اینجا چیست؟
- ۶۰۲ ----- \*پس غرض شیخ از لکن الظاهر ان الامر بالعکس... الخ چیست؟
- ۶۰۳ ----- \*چرا امام در مقبوله ترجیح به صفات را مقدم آورد؟
- ۶۰۴ ----- \*در مقایسه مرجّحات جهتی با مرجّحات مضموتیه یا خارجیه غیرمعتبره کدامیک مقدم اند؟
- ۶۰۴ ----- تلخیص المطالب
- ۶۰۴ ----- \*جناب شیخ مختصرا بفرمائید مرجّح خارجی چه ویژگیهایی دارد؟
- ۶۰۶ ----- \*مرجّحات خارجیه بر دو قسم اند:

- ۶۰۶ ----- \*مرحّحات خارجیه مستقلّه غیرمعتبره خود بر پنج نوع اند:-----
- ۶۰۶ ----- \*جناب شیخ اگر دلیلی بر اعتبار شهرت فتوائیه ندارید چگونه از آن استفاده می کنید؟-----
- ۶۰۸ ----- \*جناب شیخ به چه حسابی شما یک مرّححات خارجی مستقل را داخل می کنید در مرّححات داخلیه؟-----
- ۶۰۸ ----- \*جناب شیخ جهت یادآوری و نیز تبیین مطلب فوق الذکر، بفرمائید که نقش اولی این مرّححات -----
- ۶۰۸ ----- \*جناب شیخ نقش دوّم مرّححات داخلیه چیست و مربوط به کدامیک از این مرّححات است؟-----
- ۶۰۹ ----- \*آئما الکلام در چیست؟-----
- ۶۱۰ ----- \*جناب شیخ حرف مستشکل در طریق معتبر کردن مرّحج خارجی یعنی شهرت فتوائیه چیست؟-----
- ۶۱۰ ----- \*جناب شیخ پاسخ شما به این اشکال چیست؟-----
- ۶۱۱ ----- \*جناب شیخ آیا شاهدهی هم بر این مدّعی دارید؟-----
- ۶۱۴ ----- \*جناب شیخ مقدمه بفرمائید چه تفاوتی میان طریقت و سببیت وجود دارد؟-----
- ۶۱۴ ----- \*مراد شیخنا از فتأمل در پایان متن مربوط به مسأله مورد بحث چیست؟-----
- ۶۱۶ ----- \*انما الکلام در همین جا است که ملاک یا مرّحج در ترجیح یکی از دو متزاحم چیست؟-----
- ۶۱۶ ----- \*دوّمین اشکال مستشکل به مدّعی شیخ چیست؟-----
- ۶۱۸ ----- \*جناب شیخ غیر از مطالبی که تا به اینجا در رابطه با مرّحج خارجی غیرمعتبر فرمودید آیا مطالب -----
- ۶۲۰ ----- \*چه اشکالی به آقای اسکافی شده است؟-----
- ۶۲۰ ----- \*پاسخ اسکافی به این اشکال چیست؟-----
- ۶۲۰ ----- \*نظر محقق در این رابطه چیست؟-----
- ۶۲۰ ----- \*نظر سید مجاهد در این رابطه چیست؟-----
- ۶۲۰ ----- \*جناب شیخ قول حق کدام است؟-----
- ۶۲۱ ----- \*جناب شیخ در رابطه با ابطال این نحوه از عمل به قیاس مثال بزنید.-----
- ۶۲۲ ----- \*جناب شیخ دوّمین مطلب باقیمانده مربوط به مرّحج خارجی غیرمعتبر چیست؟-----
- ۶۲۴ ----- \*جناب شیخ نزاع شما با آقای اسکافی چگونه نزاعی است؟-----
- ۶۲۴ ----- \*حاصل و نتیجه بحث چه شد؟-----
- ۶۲۵ ----- \*پس ترجیح مشهور بر مخالف عامه در کجاست؟-----
- ۶۲۶ ----- قسم دوّم: مرّحج خارجی مستقلّ بنفسه معتبر -----
- ۶۲۶ ----- اشاره -----

- ۶۲۶ ..... ترجیح به موافقت کتاب و سنت و دلیل بر آن:
- ۶۲۸ ..... پاسخ به یک اشکال مقدر:
- ۶۲۸ ..... تشریح المسائل
- ۶۲۸ ..... \*موضوع بحث در اینجا چیست؟
- ۶۲۸ ..... \*حاصل مطلب در فقد اشرنا الی انه علی قسمین... الخ چیست؟
- ۶۲۸ ..... \*انما الکلام در کدام قسم است؟
- ۶۲۹ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۶۳۰ ..... \*پس مراد شیخ از و غرض الاستدلال علی طرح الخبر المنافی چیست؟
- ۶۳۱ ..... تجزیه و تحلیل صور مخالفت صوری احد المتعارضین با ظاهر کتاب:
- ۶۳۱ ..... صور مختلف ظاهر کتاب:
- ۶۳۳ ..... صورت اول: عام و خاص مطلق
- ۶۳۳ ..... اشاره
- ۶۳۵ ..... تشریح المسائل
- ۶۳۵ ..... \*حاصل سخن شیخنا در تم انّ توضیح الامر فی هذا المقام... الخ چیست؟
- ۶۳۷ ..... \*حاصل مطلب در فان وجد شیء منها رجح المخالف به و خصص به الكتاب... الخ چیست؟
- ۶۳۸ ..... \*حاصل مطلب در و لو لم یکن هناك مرجح... الخ چیست؟
- ۶۳۹ ..... \*پس مراد شیخنا از من ان موافقه احد الخبرین لاصل لا یوجب رفع التّخیر چیست؟
- ۶۴۱ ..... صورت دوم: تباین کلی
- ۶۴۱ ..... اشاره
- ۶۴۱ ..... تشریح المسائل
- ۶۴۱ ..... \*حاصل مطلب در التّانیه: ان یشکل علی وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضه لکان مطروحا...
- ۶۴۳ ..... \*فرض و یا صورت مزبور در چه موردی است؟
- ۶۴۳ ..... \*سر مطلب چیست؟
- ۶۴۵ ..... صورت سوم: تباین جزئی
- ۶۴۵ ..... اشاره
- ۶۴۵ ..... عموم و خصوص من وجه



- رتبه این مرّجیح یعنی موافقت کتابی: ----- ۶۴۷
- یک استثناء: ----- ۶۴۷
- تشریح المسائل ----- ۶۴۹
- \*حاصل سخن شیخنا در الثالثه: ان يكون على وجه... الخ چیست؟ ----- ۶۴۹
- \*جناب شیخ بالاخره بفرماید که حکم این صورت ثالثه چیست؟ ----- ۶۵۱
- \*پس مراد شیخنا از لکن هذا التّرجیح مقّم:... چیست؟ ----- ۶۵۱
- \*مراد از علی التّرجیح بالسّند... الخ چیست؟ ----- ۶۵۱
- \*مراد از و علی التّرجیح بمخالفه العاقه... الخ چیست؟ ----- ۶۵۲
- \*مراد از و علی المرّجحات الخارجیه... الخ چیست؟ ----- ۶۵۳
- \*پس مراد از و لو فرضنا الاماره المذكوره مسقطه لدلاله الخبر و الكتاب المخالفين لها عن الحجّیه... ----- ۶۵۳
- اشکال اول: مطلب شما برخلاف مقبوله است: ----- ۶۵۵
- پاسخ به اشکال دوّم: ----- ۶۵۶
- پاسخ به اشکال اول: ----- ۶۵۶
- اشاره ----- ۶۵۷
- تشریح المسائل ----- ۶۵۸
- \*حاصل سخن در بحث قبل چه شد؟ ----- ۶۵۸
- \*انما الکلام در این قسمت چیست؟ ----- ۶۵۸
- \*مراد شیخنا از اذا عرفت ما ذکرنا... الخ چیست؟ ----- ۶۵۸
- \*مراد از فلا یتوهم حمل تلك الاخبار علیها و ان لم تکن من باب التّرجیح... الخ چیست؟ ----- ۶۶۰
- \*ما وافق الكتاب و السنّه فخذوه و ما خالف فدعوه. ----- ۶۶۰
- \*پس غرض ایشان از و يمكن التزام دخول الصوره الأولى فی الاخبار التي اطلق فيها التّرجیح ----- ۶۶۲
- \*جناب شیخ مگر شما قبلاً نگفتید که صورت اولی از موارد جمع عرفی است و در هیچیک از مراحل ----- ۶۶۲
- \*آن شواهد چیست؟ ----- ۶۶۲
- \*حاصل سخن شیخنا در ثم انّ الدلیل المستقلّ المعاضد لاحد الخبرین حکمه حکم الكتاب و السنه ----- ۶۶۴
- تلخیص المطالب ----- ۶۶۶
- \*مرّجیح خارجی مستقلّ معتبر خود بر چند قسم است؟ ----- ۶۶۶

- ۶۶۶ ..... \*کدامیک از این دو قسم مرجّح مذکور محلّ بحث است؟
- ۶۶۶ ..... \*نظر صاحب معارج در اینجا چیست؟
- ۶۶۷ ..... \*دلیل اول ایشان چیست؟
- ۶۶۸ ..... \*دلیل دوم ایشان چیست؟
- ۶۶۸ ..... \*چه اشکالی در اینجا به مرحوم محقق وارد شده است؟
- ۶۶۸ ..... \*جناب شیخ نظر جنابعالی در این رابطه چیست؟
- ۶۶۸ ..... \*جناب شیخ مخالفت ظاهری کتاب با احد الدلیلین بر چند قسم است؟
- ۶۶۹ ..... \*مخالفت ظاهر کتاب با احد الخبرین به نحو عموم و خصوص مطلق چگونه است؟
- ۶۷۲ ..... \*مقداری در تبیین اصول صحبت کنید.
- ۶۷۴ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۶۷۴ ..... \*در رأیت اسدا و یا رأیت اسدا یرمی، هیچ ثمره ای ندارد. چرا؟ زیرا:
- ۶۷۴ ..... \*پس ثمره نزع در کجاست؟
- ۶۷۴ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۶۷۶ ..... \*اگر در میان اکرم زیدا العالم و لا تکرم زیدا مرجّحی نباشد چه؟
- ۶۷۶ ..... \*قبل از پرداختن به تباین به نحو جزئی، مقدّمه بفرمائید که چه تفاوتی بین تباین به نحو کلی با
- ۶۷۸ ..... \*جناب شیخ انما الکلام در چیست؟
- ۶۸۰ ..... \*جناب شیخ اولین اشکال وارده به دو مطلب اخیر چیست؟
- ۶۸۲ ..... \*جناب شیخ دومین اشکال وارده به دو مطلب اخیر شما چیست؟
- ۶۸۴ ..... \*جناب شیخ چه پاسخی به این اشکال دوم می دهید؟
- ۶۸۴ ..... \*آیا شاهدی بر این قرینه دارید؟
- ۶۸۵ ..... \*انما الکلام در چیست؟
- ۶۸۶ ..... \*جناب شیخ در پاسخ به اشکال اول چه می فرمائید؟
- ۶۸۶ ..... \*پس چطور مقدّم بر آنها است؟
- ۶۸۶ ..... \*جناب شیخ نظرتان در رابطه با اجماع در این مسأله چیست؟ فی المثل:
- ۶۸۷ ..... ترجیح به مرجّح خارجی مستقلّ معتبری که موید احد الخبرین نیست
- ۶۸۷ ..... اشاره

- ۶۸۷ ----- ترجیح به موافقت با اصل: -----
- ۶۸۷ ----- اشاره -----
- ۶۸۷ ----- اشکال در ترجیح به اصول عملیه: -----
- ۶۸۹ ----- اسقاط اصل عملیه از مرجعیت: -----
- ۶۸۹ ----- پاسخ از یک اشکال مقدر: -----
- ۶۸۹ ----- تشریح المسائل -----
- ۶۸۹ ----- \*جهت یادآوری بفرمائید که مرجحات خارجیه بطور کلی بر چند قسم شدند؟-----
- ۶۹۰ ----- \*حاصل مطلب در منها: الاصل، بناء علی کون مضمونه حکم اللّٰه الظاهری؛... الخ چیست؟-----
- ۶۹۱ ----- \*انما الکلام در چیست؟-----
- ۶۹۳ ----- \*چرا اصل عملی مرجح نیستند؟-----
- ۶۹۳ ----- \*چرا اصل عملی مرجع نیست؟-----
- ۶۹۳ ----- \*پس غرض شیخنا از و ان الفقهاء اّتما رجّحوا باصالة البرائه و لا... الخ چیست؟-----
- ۶۹۵ ----- توهّم سید مجاهد در مسأله: -----
- ۶۹۵ ----- پاسخ اول به توهم سید مجاهد: -----
- ۶۹۷ ----- پاسخ دوّم به توهم سید مجاهد: -----
- ۶۹۷ ----- پاسخ سوّم به توهم سید مجاهد: -----
- ۶۹۹ ----- تشریح المسائل -----
- ۶۹۹ ----- \*حاصل سخن شیخنا در و قد یتوهم... الخ چیست؟-----
- ۷۰۱ ----- \*انما الکلام در چیست؟-----
- ۷۰۱ ----- \*حاصل سخن شیخنا در و یندفع... الخ چیست؟-----
- ۷۰۳ ----- \*انما الکلام در چیست؟-----
- ۷۰۳ ----- \*مراد از مع أنّه لو فرض التّعارض المتوهم... الخ چیست؟-----
- ۷۰۳ ----- \*مراد شیخ از مع أنّ التّخصیص فی اخبار التّخییر یوجب اخراج کثیر من مواردھا بل اکثرھا... الخ -----
- ۷۰۴ ----- \*مراد از مع ان بعض اخبار التّخییر ورد فی مورد جریان الاصول، مثل... الخ چیست؟-----
- ۷۰۵ ----- \*کیفیت استشهاد در اینجا چگونه است؟-----
- ۷۰۵ ----- \*کیفیت استشهاد در این مورد چگونه است؟-----

- ۷۰۷ ..... ادلة سيد مجاهد بر تقديم خبر موافق با اصل و مناقشه شيخ در آن
- ۷۰۷ ..... دوران امر میان دو تخصیص و یک تخصیص:
- ۷۰۷ ..... ایجاد مرجعیت:
- ۷۰۷ ..... ایجاد مرجعیت:
- ۷۰۸ ..... ایجاد مرجعیت:
- ۷۰۹ ..... تشریح المسائل
- ۷۰۹ ..... \*مراد شیخنا از و ممّا ذکرنا ظهر فساد ما ذکره بعض ما عاصرناه... الخ چیست؟
- ۷۰۹ ..... \*پاسخ شیخ به این مدعا چیست؟
- ۷۱۱ ..... تعارض مقرر و ناقل:
- ۷۱۱ ..... اشکال:
- ۷۱۳ ..... تشریح المسائل
- ۷۱۳ ..... \*موضوع بحث در این بخش پایانی کتاب چیست؟
- ۷۱۳ ..... \*مطلب اول در رابطه با چه مسأله ای است؟
- ۷۱۳ ..... \*حاصل مطلب در و هو آتهم اختلفوا فی تقديم المقرّر... الخ چیست؟
- ۷۱۴ ..... \*غرض از معلّلین ذلك: بأنّ الغالب فیما یدور من الشارع... الخ چیست؟
- ۷۱۴ ..... \*نظر خود شیخ در این رابطه چیست؟
- ۷۱۶ ..... تعارض حاضر و مبیح در شبهة تحریمیه:
- ۷۱۷ ..... ادله حضرات بر این تقدیم:
- ۷۱۷ ..... اشکال بر وجه مذکور:
- ۷۱۷ ..... در اینکه ترجیح مزبور مبتنی بر اصالة الحظر است یا اصالة الحرمة؟
- ۷۱۸ ..... کلام شیخ طوسی رحمه الله در مسأله:
- ۷۱۹ ..... استدلال شیخنا بر ترجیح حظر و اشکال به شیخ طوسی:
- ۷۱۹ ..... تشریح المسائل
- ۷۱۹ ..... \*موضوع بحث در این قسمت پیرامون چه امری است؟
- ۷۲۰ ..... \*پس مراد از و ذکرنا فی وجهه ما لا یبلغ حدّ الوجوب... الخ چیست؟
- ۷۲۱ ..... \*دلیشان بر این مطلب چیست؟

- ۷۲۱ ..... \*پاسخ شیخنا در و فیه... الخ به این اخبار چیست؟
- ۷۲۱ ..... \*مراد از فالمتجه ما ذكره الشيخ رحمه الله في العده... الخ چیست؟
- ۷۲۳ ..... \*مراد از و يمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الاخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين... چیست؟
- ۷۲۳ ..... \*انما الكلام در چیست؟
- ۷۲۴ ..... رجوع به كلام شيخ طوسی:
- ۷۲۴ ..... اشكال اول:
- ۷۲۶ ..... اشكال دوم:
- ۷۲۶ ..... اشكال سوم:
- ۷۲۶ ..... اشكال چهارم:
- ۷۲۶ ..... اشكال شیخنا بر فرق گذاری بین مسأله ناقل و مقزّر و مسأله حاضر و مبیح:
- ۷۲۶ ..... پاسخ شیخنا بر اشكال فوق:
- ۷۲۷ ..... دو اشكال به پاسخ فوق:
- ۷۲۸ ..... تشریح المسائل
- ۷۲۸ ..... \*حاصل سخن شیخنا در و ما ذكره الشيخ رحمه الله آتما... الخ چیست؟
- ۷۳۰ ..... \*مراد شیخ از ثم انه يشكل الفرق بين ما ذكره... الخ چیست؟
- ۷۳۱ ..... \*مقصود شیخنا از و يمكن الفرق بتخصيص المسأله الاولى... الخ چیست؟
- ۷۳۳ ..... تعارض دليل حرمت با دليل وجوب و حكم آن:
- ۷۳۳ ..... حقّ در این مورد تخییر است:
- ۷۳۴ ..... پاسخ به یک اشكال مقدر:
- ۷۳۴ ..... تشریح المسائل
- ۷۳۴ ..... \*موضوع بحث در و من جمله هذه المرجحات... پیرامون چه امری است؟
- ۷۳۴ ..... \*دلیلشان بر این مطلب چیست؟
- ۷۳۵ ..... \*حاصل سخن شیخنا در و الحقّ هنا... الخ چیست؟
- ۷۳۷ ..... تعارض غیر خبرین از ادلّه ظنّیه:
- ۷۳۸ ..... اعمال ترجیح در اجماعین متعارضین:
- ۷۴۰ ..... پس چطور اعمال ترجیح می کنید؟

- تشریح المسائل ..... ۷۴۰
- \*حاصل سخن شیخ در نعم، يجب الرجوع إليها فی تعارض الخبرین من الأدلّه الظنیّه... الخ ..... ۷۴۰
- \*انما الکلام در چیست؟ ..... ۷۴۲
- تلخیص المطالب ..... ۷۴۴
- \*جناب شیخ موضوع بحث در این قسم دوم چیست؟ ..... ۷۴۴
- \*جناب شیخ انما الکلام در چیست؟ ..... ۷۴۴
- \*چرا در اینجا اصله التّخیر مطرح نشده است؟ ..... ۷۴۶
- \*پس انما الکلام در چیست؟ ..... ۷۴۶
- \*پس اصل چکاره است؟ ..... ۷۴۶
- \*آیا واقعا اصل در تعارض خبرین مرجعیت دارد؟ ..... ۷۴۶
- \*جناب شیخ اگر کسی اشکال کند به اینکه در کلمات علماء زیاد دیده ایم که مثلا لا بأس ببيع العذره ..... ۷۴۷
- \*حرف سید مجاهد در این مسأله چیست؟ ..... ۷۴۸
- \*جناب شیخ قبل از پاسخ به توهم سید مجاهد جهت یادآوری بفرمائید تخیر بر چند قسم است؟ ..... ۷۴۸
- \*انما الکلام در چیست؟ ..... ۷۴۹
- \*جناب شیخ جهت یادآوری و به عنوان مقدمه برای پاسخ به توهم سید مجاهد، مقداری در شک ..... ۷۵۰
- \*وظیفه در اینجا چیست؟ ..... ۷۵۰
- \*جناب شیخ با توجه به دو مقدمه فوق پاسخ شما به توهم سید مجاهد چیست؟ ..... ۷۵۱
- \*وظیفه در اینجا چیست؟ ..... ۷۵۲
- \*جناب شیخ حاصل و خلاصه ادله ای که سید مجاهد در تقدیم خبر موافق یا اصل بر خبر مخالف با ..... ۷۵۴
- \*جناب شیخ در رابطه با مقرر و ناقل بفرمائید که آیا مقرر مقدم است یا ناقل؟ ..... ۷۵۶
- \*حال در پاسخ به این سؤال شما که آیا مقرر مقدم بر ناقل است یا ناقل مقدم بر مقرر است ..... ۷۵۸
- \*نظر شیخ طوسی در این مسأله چیست؟ ..... ۷۵۹
- \*جناب شیخنا نظر جنابعالی در مسأله چیست؟ ..... ۷۶۰
- \*اگر اشکال شود به اینکه مرفوعه ضعیف السند است چه؟ ..... ۷۶۰
- \*نتیجه چیست؟ ..... ۷۶۰
- \*جناب شیخ پس با شیخ طوسی چه می کنید که ترجیح را رد نمود؟ ..... ۷۶۱

- ۷۶۲ ----- \*جناب شیخ یک عنوان این بود که آیا ناقل مقدم است یا مقزّر؟ که گفته شد اکثر گفته اند ناقل،
- ۷۶۲ ----- \*جناب شیخ نظر جنابعالی در این رابطه چیست؟
- ۷۶۲ ----- \*جناب شیخ پاسخ خود جنابعالی به این اشکال چیست؟
- ۷۶۴ ----- \*جناب شیخ آیا این پاسخ شما درست است؟
- ۷۶۴ ----- \*جناب شیخ جهت روشن شدن موضوع بحث در اینجا فهرستی از مطالب مقام رابع را ترسیم
- ۷۶۶ ----- \*انما الکلام در چیست؟
- ۷۶۶ ----- \*جناب شیخ چه تفاوتی بین شک در تکلیف مثل دوران الامر بین المحذورین با شک در مکلف به
- ۷۶۸ ----- \*انما الکلام در چیست؟
- ۷۶۸ ----- \*اگر ما علم اجمالی داشته باشیم به اینکه دفن میت کافر یا واجب است یا حرام آیا بخاطر داشتن
- ۷۶۸ ----- \*جناب شیخ تا به اینجا سه مطلب را مورد بررسی قرار دادیم:
- ۷۶۹ ----- \*اقا در این دوران امر بین دو محذور برخی معتقد بودند که باید جانب حرمت را بر جانب وجوب
- ۷۷۰ ----- \*جناب شیخ نظر جنابعالی در این مسأله چیست؟
- ۷۷۰ ----- \*جناب شیخ اگر کسی به شما اشکال کرده بگوید که این تخییر شما معارض دارد:
- ۷۷۲ ----- \*جناب شیخ چرا مشهور اجماع منقول به خبر واحد را حجّت می دانند؟
- ۷۷۲ ----- \*نظر جنابعالی در این رابطه چیست؟
- ۷۷۴ ----- \*انما الکلام در چیست؟
- ۷۷۴ ----- \*جناب شیخ اگر از سید مجاهد پرسیم به فرض که ما همه متعارضین را ملحق کنیم به خبرین چه
- ۷۷۵ ----- \*قبل از توضیح و تبیین مطلب اخیر بفرمائید ظنّ بر چند نوع است؟
- ۷۷۶ ----- \*با روشن شدن این مطلب، انما الکلام در چیست؟
- ۷۷۸ ----- \*چرا در اجماعین متعارضین مثل خبرین متعارضین اعمال ترجیح می شود؟
- ۷۷۸ ----- \*انما الکلام در چیست؟
- ۷۸۰ ----- \*تکلیف تعارض بینتین چه می شود؟
- ۷۸۰ ----- \*تکلیف تعارض خبر با اجماع چه می شود؟
- ۷۸۲ ----- فهرست مطالب
- ۷۹۲ ----- درباره مرکز

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

(تعادل و تراجیح)

جلد ۱۵

استاد سمیعی

انتشارات خاتم الانبیاء

۱۳۹۴

ص: ۳

بلغ العلى بكماه كشف الدجى بجماله

حسنت جمىع خصاله صلوا عليه و آله

ص: ٤



متن فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة، و مرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر.

و الأظهرية قد تكون بملاحظه خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصيه، و هذا إلا يدخل تحت ضابطه.

و قد تكون بملاحظه نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهرا في العموم و الآخر جمله شرطيه ظاهره في المفهوم، فيتعارضان فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم. و كتعارض التخصيص و النسخ في بعض أفراد العام و الخاص، و التخصيص و التقييد.

و قد تكون باعتبار الصنف، كترجیح أحد العامین أو المطلقين على الآخر لبعده التخصيص أو التقييد فيه.

ترجمه

### مرجحات در دلالت:

- پس بازمی گردیم به اصل بحث یعنی مرجحات خارجیه یا بیان مرجحات دلالتیه، در حالیکه برگشت آن به ترجیح اظهر بر ظاهر است.

### اظهریت شخصیه:

۱ - گاهی اظهریت با توجه به خصوصیت هریک از دو دلیل متعارض است، منتهی از جهت قرائن شخصیه و (خصوصیات مقامیه) است.

### اظهریت نوعیه در دوران بین الدلین:

۲ - و گاهی اظهریت به لحاظ (و یا برحسب) نوع دو دلیل متعارض است، مثل اینکه یکی از دو دلیل ظاهر در عام می باشد و دلیل دیگر جمله شرطیه ای است که ظاهر در مفهوم است، در نتیجه این دو دلیل با هم تعارض می کنند.

- (مثل تعارض مفهوم الماء اذا بلغ قدر كثر لا ینجسه شیء، با منطوق خلق الله الماء طهورا لا ینجسه شیء)

- پس: کلام واقع می شود در ترجیح مفهوم جمله شرطیه (که خاص ناص است) بر منطوق آن عموم.

### اظهریت نوعیه در دوران بین الاحتمالین:

۱ - مثل: تعارض میان تخصیص با نسخ در بعضی از افراد عام و خاص (یعنی در جایی که تاریخ ورود دلیل خاص مجهول است و ما باید که آن را حمل بر تخصیص کنیم، چرا که اگر آن را حمل بر نسخ کنیم عموم ازمانی احکام به هم می خورد).

۲- و مثل تعارض میان تخصیص و تقیید (مثل اکرم عالما که مطلق است و لا تکرم العالم الفاسق که عام است، و ما مطلق را تقیید می‌زنیم و لکن عام را تخصیص نمی‌زنیم، چونکه دلالت عام بر عموم تنجیزی و غیرقابل تصرّف است و لکن دلالت آن مطلق تعلیقی است.

۳- و گاهی اظهریت به اعتبار صنف است، مثل ترجیح داشتن یکی از دو عام بر دیگری (مثل اکرم العلماء لعلمهم و لا تکرم الفساق، که ما عام معلل را مقدّم می‌داریم بر آن دیگری) و یا مثل ترجیح داشتن یکی از دو مطلق بر دیگری (مثل اکرم عالما لعلمه و لا تکرم الفاسق، که مطلق معلل را مقدّم می‌داریم بر آن دیگری) به دلیل بعد تخصیص یا تقیید در آن.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*مراد شیخ از فلنرجع الی ما کنا فیه... الخ چیست؟\*

- ورود ایشان به بحث اصلی در باب ترجیح دلالی، یعنی باب اظهر و ظاهر است که دلیل اظهر در اثر قوت دلالی اش بر ظاهر مقدّم می‌شود.

### \*مقدمه بفرمائید که اظهریت و ظاهریت و قوت و ضعف دلالی برحسب چه امری است؟\*

۱- گاهی برحسب قرائن شخصیّه و خصوصیات مقامیه است و لکن این قسم دارای یک ضابطه کلی نیست که آیا شامل همه مصادیقش می‌شود یا نه؟

بلکه اصلا امکان ندارد که برای آن یک ضابطه و معیار کلی تعیین نمود بلکه مورد به مورد تفاوت می‌کند و تشخیص آن موکول به رأی فقیه است و ای چه بسا در مورد خاصی عام اظهر از خاص باشد، مطلق اظهر از مقید باشد، مفهوم اظهر از منطوق باشد، گرچه برحسب نوع قضیه مطلب بالعکس است یعنی که خاص، مقید و منطوق اقوی و اقدم اند.

- و ای چه بسا که لفظ و کلامی برحسب نوع اصلا دارای ظهور نباشد و لکن برحسب خصوصیات، مقام ظهور داشته باشد و یا بالعکس.

۲- گاهی هم اظهریت برحسب نوع موارد متعارضین یعنی که نوعا احدهما اظهر از دیگری است، گرچه در برخی موارد خاص قضیه برعکس می‌شود.

\* در تبیین این مطلب بفرمائید در تعارض منطوق با مفهوم کدام اظهر است، فی المثل فرض کنید که:

۱- یک عامی داریم که به دلالت منطوقی و به عمومه بر مطلبی دلالت دارد، مثلا: کلّ ماء طاهر، شامل آب قلیل، آب کثیر، ملاقی و غیرملاقی همه می‌شود.



۲ - يك قضيه شرطيه ای هم داریم که ظهور در مفهوم دارد مثل: الماء اذا بلغ قدر كثر لا ینجسه

ص: ۷

شیء، که مفهومش اینستکه:

- فاذا لم يبلغ الماء قدر كثر يتنجس بالملاقات.

- حال این مفهوم خاص با آن منطوق عام تعارض می کنند بفرمائید که در اینگونه موارد کدام مقدم است، آیا مفهوم را باید مقدم داشت و یا منطوق را؟

- البته منطوق و مفهوم متعارضان:

۱ - گاهی متباینان اند ۲ - گاهی عموم و خصوص من وجه اند ۳ - گاهی عام و خاص مطلق اند.

- اما آن صورتی که مراد شیخنا است و برای آن مثال آورده شد و محل سؤال است به این شکل است که:

- گاهی منطوق اخص مطلق است و مفهوم اعم مطلق، و گاهی بالعکس یعنی که مفهوم اخص مطلق است و منطوق اعم مطلق، چه باید کرد؟

\* برخی جانب عام را ترجیح داده اند. چرا؟

- به لحاظ اینکه عام منطوقی است و خاص مفهومی و منطوقی اقوی است، و یقدم القوی علی الضعیف.

\* برخی جانب مفهوم را ترجیح داده اند؟ چرا؟

- به لحاظ اینکه مفهوم، اخص مطلق است و خاص اقوای از عام است و یقدم القوی علی الضعیف.

\* برخی گفته اند که هر یک از عام منطوقی و خاص مفهومی دارای جهت قوت و جهت ضعفی است.

فی المثل: عام از حیث عمومیت اضعف و از حیث منطوقی بودن اقوی است و مفهوم بالعکس آن است و لذا از باب جمع بینهما مفهوم خاص را مقدم می داریم، چرا که الجمع مهما امکن اولی من الطرح.

\* برخی هم می گویند ما کاری به این جهات نداریم بلکه از آنجا که خاص قرینه بر عام است مقدم می شود چونکه یقدم القرینه علی ذی القرینه و لو اضعف باشد و هكذا نظرات مختلف دیگر.

### \*در تبیین مطلب مورد بحث بفرمائید که:

۱ - مثلا: در دوران بین التخصیص و التسخ کدام یک مقدم است، تخصیص و یا نسخ؟

فی المثل: عامی وارد شده است و سپس خاصی که ما نمی دانیم که قبل از زمان حاجت صادر شده است تا معینا مخصیص باشد یا که پس از حاجت صادر شده است تا که معینا ناسخ باشد و لذا هر دو محتمل است، بفرمائید کدام رجحان دارد؟

\* نوعاً فرموده اند که تخصیص مقدم است، که دلایل آن در مسأله اولی خواهد آمد.

۲- و یا مثلاً: در دوران بین تخصیص عام و یا تقیید مطلق، کدام مقدم است؟

فی المثل: فرض کنید یک عامی با یک مطلق تعارض کرده است، مثلاً عام می گوید: اکرم العلماء

ص: ۸

که ظهور در عموم دارد و شامل عالم فاسق هم می شود و مطلق می گوید: لا یجب اکرام الفاسق که به اطلاقش قابل صدق بر عالم فاسق نیز می شود.

- آنگاه مادهٔ اجتماع آن دو، عالم فاسق است که عام به عمومش به وجوب اکرام حکم می کند و مطلق به اطلاقش عدم وجوب اکرام آن را می رساند که این دو در تعارض اند.

- بفرمائید که کدامیک از این دو مقدم اند؟

\* مشهور اصولیین از قدیم الایام الی یومنا هذا، تقیید را بر تخصیص مقدم داشته می گویند از خیر مطلق باید گذشت و آن را تقیید نمود و اصاله العموم را به حال خود ابقاء کرد.

- مشهور بر این مطلب خود دلالتی دارند که در مسألهٔ ثانیه خواهد آمد.

- البته، نظائر اینگونه موارد نیز وجود دارد که در بحث های بعد در تحت عنوان مرجحات نوعیة اظهر و ظاهر، بیان خواهد شد.

متن و نشر إلى جمله من هذه المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل:

منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة، على ظهور العام في العموم الأفرادي، و يعتبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام أو في الخاص. و المعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندره النسخ.

و قد وقع الخلاف في بعض الصور، و تمام ذلك في بحث العام و الخاص من مباحث الألفاظ.

و كيف كان، فلا إشكال في أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، كما أن احتمال النسخ مشروط بورود النسخ بعد الحضور.

فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ، و أما ارتكاب كون الخاص كاشفا عن قرينه كانت مع العام و اختلفت فهو خلاف الأصل. و الكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما.

نعم، لو كان هناك دليل على امتناع النسخ و جب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينه حين العمل، أو جواز إرادته خلاف الظاهر من المخاطبين واقعا مع مخاطبتهم بالظاهر الموجه لعملهم بظهوره، و بعبارة أخرى: تكليفهم ظاهرا هو العمل بالعموم.

ترجمه

## مرجحات نوعیه برای ظهور یکی از دو دلیل متعارض:

### اشاره

- و اینک به برخی از مرجحات (اعم از) نوعیه (و صنفیه) برای ظهور یکی از دو دلیل متعارض در مسائل مختلف اشاره می کنیم:

- از جمله مرجحات نوعیه اینستکه: در تقدیم ظهور استمراری (و یا عموم ازمانی) حکمی (مثل اکرم العلماء) که از ناحیه شارع مقدس در مقام تشریح القاء شده به سبب استمرار شریعت، بر ظهور عامی (مثل):

لا تکرم العالم الفاسق) در عموم افرادی، اشکال وجود ندارد (یعنی عام ظاهر در عموم ازمانی اظهر است از عام ظاهر در عموم افرادی).

- و از این تقدیم ازمانی بر عموم افرادی تعبیر می شود به اینکه تخصیص اولای از نسخ است بدون اینکه تفاوتی کند در اینکه احتمال منسوخیت در عام باشد (یعنی که عام اکرم العلماء منسوخ و خاص لا تکرم العالم الفاسق ناسخ باشد) یا که در خاص باشد (یعنی لا تکرم العالم الفاسق، منسوخ و یا مخصص برای اکرم العلماء باشد).



- و معروف اینستکه: این اولویت تخصیص بر نسخ، به سبب شیوع تخصیص و قلت و ندرت نسخ است.

- و گاهی در بعض از صور (مثل لا تکرم العالم الفاسق و اکرم العلماء) اختلاف واقع می شود.

(و کسی می گوید: بله در مثال اول که اول عام آمده و دوم خاص می توان گفت که تخصیص اظهر است و لکن در مثال دوم که خاص اول آمده نمی توان گفت که این خاص مقدم مخصّص عام مؤخر است، بلکه آن عام ناسخ این خاص است.)

- و تمام این مطالب در بحث عام و خاص از مباحث الفاظ است (که در مطارح الانظار کلاتر که تقریرات درس ماست آمده است).

- به هر حال (اشکال مذکور درست باشد یا نه) در اینکه احتمال تخصیص مشروط به عدم ورود خاص پس از زمان عمل به عام اشکالی وجود ندارد، چنانکه احتمال نسخ مشروط است به ورود ناسخ پس از حضور وقت عمل به عام.

- پس: خاصی که پس از حضور وقت عمل به عام وارد شود، نسخ در آن تعیین می یابد (البته برخی گفته اند که خاص وارد پس از وقت عمل به عام را هم می شود مخصّص گرفت).

### پاسخ اول به توهم اخیر:

- و اما التزام به اینکه خاص (وارد پس از زمان عمل به عام) کاشف است از یک قرینه ای که آن قرینه در کنار عام (مثل اکرم العلماء) بوده (و دلالت داشته بر اینکه مراد از علماء، علمای عدول است و لذا خاص می تواند که علاوه بر ناسخ بودن مخصّص هم باشد) و لکن این قرینه مخفی مانده، خلاف اصل است.

(چرا که اصل عدم قرینه است).

### پاسخ دوم به توهم مزبور:

- از آن گذشته کلام ما در علاج تعارض بین متعارضین است، بدون التزام به وجود یک شیء زائد (یعنی قرینه) بر آن دو.

### استثنای از تعیین:

- بله، اگر در اینجا (یعنی در احکام شرعیّه) دلیلی قطعی بر ممتنع بودن نسخ باشد واجب می شود که ما نیز معتقد به تخصیص شویم (با دو احتمال):

۱ - با التزام به اختفاء آن قرینه به هنگام عمل.

۲ - یا با امکان اراده خلاف ظاهر.

- به عبارت دیگر: تکلیف این مکلفین، ظاهراً، عمل به عموم علماء است (و لکن در واقع مکلف بوده اند به وجوب اکرام

علمای عدول).

ص: ۱۱



**\*مراد شیخ از و نشر الی جمله من هذه المرجحات النوعیه... الخ چیست؟\***

- تشکیل دو مقام از بحث و صحبت پیرامون مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر و مرجحات صنفیه آن است که برای هر کدام در طی چند مسأله مواردی را ذکر می فرماید.

**\*قبل از ورود به بحث مقدمه بفرمائید وقتی که دلیل عام را با دلیل خاص به لحاظ تاریخ صدورشان\***

مقایسه می کنیم چند حالت در آن متصور است؟

- سه حالت:

۱ - اینکه هر دو معلوم التاريخ باشند یعنی که هم تاریخ صدور عام مشخص باشد، هم تاریخ صدور خاص.

۲ - اینکه هر دو مجهول التاريخ باشند یعنی که تاریخ صدور هیچکدام مشخص نباشد.

۳ - اینکه احدهما معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ باشد.

**\*نکته قابل توجه در اینجا چیست؟\***

اینستکه: از این سه صورت، صورت اول خود دارای سه شعبه است:

۱ - اینکه تاریخ صدور عام و خاص مقرون به یکدیگر و همزمان باهم باشد.

۲ - اینکه تاریخ صدور عام مقدم بر تاریخ صدور خاص و تاریخ صدور خاص متأخر از عام باشد، که این باز خود دو شعبه دارد:

الف: اینکه خاص قبل از وقت عمل به عام صادر شده باشد.

ب: اینکه خاص پس از فرا رسیدن زمان حاجت و عمل به عام صادر شده باشد.

۳ - اینکه تاریخ صدور خاص مقدم بر عام و تاریخ صدور عام متأخر از خاص باشد که این نیز خود دارای دو شعبه است:

**\*حکم هریک از این موارد به لحاظ تقدم و تأخر چیست؟\***

- عند المشهور، دلیل خاص:

۱- در برخی از موارد معینا حمل بر تخصیص شده و مخصّص عام می گردد و این در فرضی است که یقینا خاص پس از عام و قبل از زمان حاجت صادر شده باشد.

۲- و در برخی از موارد معینا حمل بر نسخ می شود و این در فرضی است که خاص متأخر از عام و پس از حضور وقت عمل صادر شده باشد.

- در اینجا خاص فقط ناسخ عام است. و اگر عام، پس از وقت عمل به خاص فرا رسیده باشد، در آن صورت دلیل خاص منسوخ عام می گردد.

ص: ۱۲

۳- در برخی از موارد هم مسأله اختلافی است که آیا تخصیص را بگیریم و یا نسخ را؟

- و این در فرضی است که خاص قبل از عام و عام بعد از خاص و قبل از وقت عمل به خاص فرا رسیده باشد.

- برخی می گویند عام ناسخ است، چون خاص قبلی نمی تواند بیان و تخصیص باشد چونکه بیان بر ذو البیان مقدم نمی شود.

- برخی هم معتقدند که خاص، مختص عام می شود و تقدیم بیان مانعی ندارد چونکه ذات البیان مقدم است و الا بیانیت بیان مقرون به عام و از لحظه ورود عام شروع می شود.

- و در بعضی از موارد هم هر دو محتمل است و آن در فرضی است که هر دو مجهول التاريخ باشند و یا که احدهما معلوم و دیگری مجهول التاريخ باشد و یا هر دو معلوم التاريخ هستند و خاص هم پس از عام وارد شده باشد و لکن ما ندانیم که پیش از زمان عمل است و یا پس از آن که قابل حمل بر نسخ و تخصیص هر دو می باشد.

### **\*به عنوان یک نکته مقدماتی دیگر بفرمائید که تخصیص یا تقیید در حقیقت چیست؟\***

- عبارتست از بیان و کشف از اینکه در واقع عموم و اطلاق مراد نبوده است. بلکه ماعدا الخاص مراد بوده است، منتهی بیان به چهار نحو متصور است:

۱- اینکه بیان مقدم بر ذو البیان باشد که در نکته اولی به آن اشاره و دو نظریه در آن ابراز شد.

۲- اینکه بیان همراه و همزمان با ذو البیان باشد، که قدر متیقن از بیانیت همین است.

۳- اینکه بیان متأخر از ذو البیان باشد منتهی این تأخیر بیان، تأخیر از وقت خطاب است و نه از وقت حاجت.

- اما در اینکه آیا چنین تأخیر بیانی جایز است یا نه؟ چهار قول وجود دارد که در مباحث مجمل و مبین آمده است.

۴- اینکه بیان متأخر از ذو البیان باشد و لکن پس از آنکه حضور وقت عمل فرا رسیده باشد، که از آن تعبیر به تأخیر بیان از وقت حاجت و عمل می شود.

### **\*نزاع و اختلاف در کدامیک از اقسام چهارگانه مذکور است؟\***

- در همین قسم اخیر یعنی تأخیر بیان از وقت حاجت و عمل است.

۱- جمهور عامه از جمله اشاعره معتقد به امکان و جواز هستند.

۲- جمهور امامیه و عدلیه معتقد به امتناع آن هستند چونکه تأخیر بیان را قبیح می دانند و معتقدند که کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود.

۳- برخی از متأخرین از جمله مرحوم شیخ انصاری معتقد به این هستند که بدون مجوّز و مصلحت

ص: ۱۳

قیح است و لکن گاهی مصلحت اهم، ایجاب می کند که جایز باشد.

- تفصیل این بحث خواهد آمد.

### **\*به عنوان نکته مقدماتی، جهت یادآوری بفرمائید که مراد از تخصیص و نسخ چیست؟\***

\* تخصیص عبارتست از اینکه: حکم صادره از جانب مولی در واقع از همان آغاز صدور مخصوص بعضی افراد بوده است و نه همه افراد.

- مثلاً: وجوب اکرام مخصوص علماء عادل بوده، لکن خطاب را در ظاهر به جهت مصالحی، عام و کلی آورده است، منتهی پس از مدتی که مخصّص وارد می شود، تخصیص کاشف مراد واقعی مولی از آن عام اولی می باشد.

- به عبارت دیگر: تخصیص یکشف از اینکه: این حکم از اول امر، در رابطه با بعضی افراد بوده است.

فالتخصیص رفع بالنسبه الی ظاهر الخطاب و دفع بالنسبه الی الواقع.

\* و اما نسخ عبارتست از اینکه حکم صادره از جانب مولی از روز اول ظاهراً و باطنا عام و یا مطلق بوده است یعنی که در واقع عند المولی اکرام تمام علماء مثلاً مصلحت داشته است و لذا بصورت عام فرموده: اکرم العلماء، لکن پس از مدتی، مدّت مصلحت حکم مذکور نسبت به افراد فاسق از علماء به پایان می رسد و لذا دلیل خاص می آید آن را نسخ می کند. فالتسخ رفع بالنسبه الی الظاهر و الباطن.

### **\*انما الکلام در اینجا در چیست؟\***

در اینستکه: عند المشهور ۱ - شرط تخصیص اینستکه: حتماً باید دلیل خاص قبل از حضور وقت عمل به عام صادر شده باشد و الاً احتمال تخصیص منتفی شده و حمل بر نسخ متعین می شود مگر اینکه مانعی پیش آید، کما سیأتی.

۲ - و شرط نسخ اینستکه: حتماً باید دلیل خاص پس از حضور وقت عمل به عام صادر شود و الاً احتمال نسخ منتفی خواهد بود و باید که حمل بر تخصیص می شود.

### **\*به عنوان چهارمین نکته مقدماتی بفرمائید هر خطابی که از جانب شارع بما هو شارع صادر**

می شود چند ظهور دارد؟

- دو ظهور دارد:

۱ - یک ظهور در عموم افرادی، یعنی که هر فردی از افراد عام را دربرمی گیرد، فی المثل: اکرم العلماء، فردفرد و یا به تعبیر دیگر همه افراد از علما را شامل می شود.

۲ - یک ظهور هم در عموم ازمسانی، یعنی حکم صادره همانطور که برای تمام افراد است به حسب ظاهر خطاب برای تمام ازمه ای که یک شریعت استمرار دارد نیز هست.

- فی المثل: خطاب صادره در شریعت موسوی ظهور در استمرارش تا زمان ظهور آئین عیسوی

ص: ۱۴

است و حکم صادره در شریعت عیسوی ظهور در استمرارش تا زمان بعثت پیامبر اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و آله است، و خطابات صادره در شریعت اسلام از قبیل: اقیمو الصلوه و اتو الزکاه... و یا لله علی الناس حج البيت... و... به سبب استمرار شریعت اسلام تا آخر الزمان، مستمراند.

- یعنی اینکه خطابات و احکام اسلام تا قیام قیامت استمرار دارند مگر اینکه احیانا دلیلی بیاید و بعضی از افراد را از تحت عام افرادی خارج کند که از آن تعبیر به تخصیص می شود. و این کاشف از اینستکه: فلان حکم از اول امر برای این دسته نبوده است، و لذا اگر جلو ظهور در استمرار و یا عام ازمانی را بگیرد و دلالت کند که فلان حکم پس از این تاریخ استمرار ندارد. اسمش نسخ است که معنایش گذشت.

### **\*با توجه به مقدمات چهارگانه فوق مراد از منها: لا اشکال فی تقدیم ظهور الحکم الملقى من**

الشارع فی مقام التشریح... الخ) چیست؟

اینستکه:

۱ - یک عامی از جانب مولا صادر شده است فی المثل به نام اکرم العلماء، که هم ظهور در عموم افرادی دارد و هم ظهور در عموم ازمانی.

- به عبارت دیگر: دلالت دارد بر وجوب اکرام تمام علماء در تمام ازمنه تا زمان استمرار آن شریعت.

۲ - پس از مدتی، یک خاصی هم وارد شده است. حال:

\* اگر ما یقین به ورود آن خاص، در قبل از زمان حاجت کنیم، معینا حمل بر تخصیص می شود، یعنی که جلوی عموم افرادی را می گیرد و کشف می کند که آن حکم از اول در رابطه با جمیع الافراد نبوده است، و لکن برای آن عده ای هم که بوده، همچنان استمرار دارد.

\* و اگر یقین حاصل کنیم که آن خاص پس از زمان حاجت صادر شده تنها حمل بر نسخ می شود، یعنی که کاری به عموم افرادی ندارد بلکه حکم تا به حال برای همه افراد ثابت بود و لکن از حالا به بعد چنین نیست و لذا جلوی عموم ازمانی را می گیرد.

- و اما اگر ما ندانیم که خاص کی صادر شده است، آیا قبل از وقت حاجت صادر شده است یا پس از آن چه باید بکنیم؟

- به عبارت دیگر: اگر هریک از تخصیص و نسخ محتمل باشد و ما ندانیم که کدامیک از آن دو رجحان دارند آیا تخصیص رجحان دارد تا کلام را بدان حمل کرده و از خیر عموم افرادی بگذریم یا که نسخ رجحان دارد تا کلام را بدان حمل کرده و از خیر عموم ازمانی بگذریم، وظیفه چیست؟

- مشهور بر آن اند که ظهور عام در عموم ازمانی قویتر است و لذا بر ظهور عام در عموم افرادی مقدم می شود، پس باید از خیر عموم افرادی گذشت و از آن تعبیر می کنند به اینکه: التخصیص اولی من النسخ.

ص: ۱۵



## \*چه دلایلی بر این اولویت وجود دارد؟\*

- ادله فراوانی از جانب قدام و متأخرین در جهت این اولویت ذکر شده است که به صورت اختصار به برخی از آنها اشاره می شود:

۱ - التخصیص شایع و النسخ نادر، و الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب.

۲ - التخصیص دفع و النسخ رفع، و الدفع اسهل من الرفع فیرتکب.

۳ - التخصیص خیر من المجاز، و المجاز خیر من النسخ، و خیر الخیر خیر، فالتخصیص خیر من النسخ.

## \*مراد ایشان از من غیر فرق بین ان یکون احتمال المنسوخیه فی العام او فی الخاص... چیست؟\*

- در ضمن نکته اول مورد بحث قرار گرفته و تبیین گردید و لذا از تکرار مطلب خودداری می شود.

## \*مراد از و قد وقع الخلاف فی بعض الصور... الخ چیست؟\*

- این نیز در ضمن نکته اول بیان گردید فراجع.

## \*مراد از و کیف کان،... الخ چیست؟\*

- این نیز در ضمن نکته سوم بیان گردید فراجع.

## \*مراد از و اما ارتکاب کون الخاص کاشفا عن قرینه... الخ چیست؟\*

- دفع یک دخل و به تعبیر دیگر پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- چه مانعی دارد که بگوئیم: خاص وارد شده پس از زمان حاجت نیز حمل بر تخصیص می شود و نه نسخ، منتهی به این شکل که ملتزم شویم به اینکه: در واقع از همان روز اول که خطاب عام از مولی صادر شد، قرینه بر تخصیص به همراه داشت و اهل عصر نزول و صدور خطاب، به آن قرینه بر تخصیص به همراه داشت و اهل عصر نزول و صدور خطاب، به آن قرینه مطلع شده و بر طبق آن عمل نمودند و لکن پس از مدتی آن قرینه ناپدید شد و افراد اعصار متأخره گمان کردند که در واقع قرینه ای نبوده است و هر آنچه که از ظاهر خطاب به ذهن می آید مراد واقعی است. و لکن با آمدن مخصیص منفصل این گمانها باطل گردیده و کشف شد که در واقع قرینه ای بوده است.

- پس: باز هم حمل بر تخصیص می شود و نه نسخ، چه می فرمائید؟

- شیخنا در پاسخ به این مطلب می فرماید:

- اولاً: این احتمال خلاف اصل است چرا که اصل، عدم القرینه است.

- ثانیاً: بحث ما در متعارضین، در فرضی است که چنین احتمالی وجود نداشته باشد بلکه ما باشیم و همین ظواهر، و الا با وجود این احتمال از مفروض خود جدا شده ایم.

ثالثاً: اشکال دیگری در آن وجود دارد که در قالب متن بعدی بیان خواهد شد.

ص: ۱۶

## \*مراد از نعم، لو کان هناک دلیل علی امتناع النسخ وجب المصیر الی التخصیص... الخ چیست؟\*

- گفته شد که هرگاه خاصی پس از حضور وقت عمل به عام صادر شود حتما باید حمل بر نسخ شود و نه تخصیص، و لذا مراد شیخ در اینجا اینست که: بله، اگر در موردی با اینکه خاص، پس از وقت عمل وارد شده است و لکن امکان حمل بر نسخ نباشد و چنین حملی تالی فاسد داشته باشد، البته، چاره ای جز حمل بر تخصیص آن هم با التزام به یکی از دو امر ذیل نخواهیم داشت:

۱ - ملترم شویم به اینکه از اول امر، قرینه بوده است و لکن به هنگام عمل به دست ما نرسیده است، و اکنون پس از مدتی بیان گردید.

- اگرچه این امر را رد نمودیم لکن عند الاضطرار ناچار از التزام به آن هستیم.

۲ - ملترم شویم به اینکه عام صادره از همان اول مجرد از قرینه بوده است و از همان اول هم در واقع خصوص مراد بوده است و عموم دارای مصلحت واقعیه نبوده است و لکن به جهت مصالح مهمتری در ظاهر بصورت عام خطاب صادر شد.

- آیا پس از مدتی که بستر فراهم آمد، مخصیص آن عام وارد شد که این مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است، منتهی چنانکه خواهد آمد گاهی چنین تأخیری بخاطر مصالح مهمتری جایز و بلکه واجب می شود.

متن و من هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمه في كلام النبي أو الوصي أو بعض الأئمه عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدّه عن باقي الأئمه عليهم السلام؛ فإنه لا بدّ أن يرتكب فيها النسخ، أو كشف الخاص عن قرينه مع العامّ مختلفيه، أو كون المخاطبين بالعامّ تكليفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا.

أمّا النسخ - فبعد توجيه وقوعه بعد النبي صلى الله عليه وآله بإرادته كشف ما بينه النبي صلى الله عليه وآله للوصي عليه السلام عن غايه الحكم الأول و ابتداء الحكم الثاني - مدفوع: بأنّ غلبه هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك، مع أنّ الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونهما حكما مستمرا من أول الشريعة إلى آخرها، إلاّ أن يفرض المتقدّم ظاهرا في الاستمرار، و المتأخّر غير ظاهر بالنسبه إلى ما قبل صدوره، فحينئذ يوجب طرح ظهور المتقدّم لا المتأخّر، كما لا يخفى و هذا لم يحصل في كثير من الموارد بل أكثرها.

و أمّا اختفاء المخصّصات، فيبغده بل يحيله - عادة - عموم البلوى بها من حيث العلم و العمل، مع إمكان دعوى العلم بعدم علم أهل العصر المتقدّم و عملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها.

ترجمه

## اشكال در تخصيص عمومات متقدمه بوسيله خصوصيات متأخره:

### اشاره

- و از اینجا که (برخی بر ابطال نسخ دلیل اقامه کرده اند)، در تخصيص عمومات متقدمه در کلام (خدا مثل: خلق لکم ما فی الارض جميعا) و در کلام نبی صلی الله علیه و آله (مثل: ما من شیء یقرّبکم الی الجنّه و یبعّدکم من النار و قد امرتکم به) و در کلام امام علی علیه السلام (مثل: اسکتوا اما سکت الله) و در کلام بعضی از ائمه علیهم السلام (مثل: کلّ شیء لک حلال) بوسيله خصوصيات (واجبات و محرمات) و اراده از ائمه آخر، پس مدّت طولانی از آن عمومات (مثل: یحرم عصیر العنبی اذا غلا و...) اشکال واقع می شود.

به اینکه:

۱ - یا ناگزیریم از اینکه در آن خصوصيات مرتکب نسخ شده (چرا که این خصوصيات پس از زمان عمل به عام وارد شده اند.

۲ - یا که خاص کاشف از قرینه متّصله و یا مقامیه ای (از همان ابتدا) با عامّ است (که بیان کننده آن عام بوده و مسلمین صدر اسلام نیز می فهمیده اند که ظاهر آن عام مراد نیست و عصیر عنبی مثلا حرام است)

۳ - یا که مخاطبین به عام (یعنی مسلمانهای صدر اول که مخاطب بودند به خلق لکم ما فی الارض جميعا) تکلیفشان، ظاهرا عمل به عموم بوده است، در حالیکه مراد از آن عموم، خصوص بوده است واقعا.



- اما نسخ: پس بعد از توجیه وقوع آن پس از نبی اکرم صلی الله علیه و آله به اراده کشف آنچه که حضرت صلی الله علیه و آله برای وصی خود بیان فرموده است از غایت و پایان حکم اول و ابتدای حکم دوم (یعنی نسخ جایز و ممکن الوقوع) دفع می شود به اینکه:

### اشکال اول:

اولاً: غلبه و کثرت اینگونه خصوصیات، ابا دارد از حمل آنها بر نسخ (چرا که حتی نسخ جایز هم در نهایت ندرت و خصوصیات در غایت کثرت اند).

### اشکال دوم:

ثانیا: حمل بر نسخ (به این معنا که لا تکرم العالم الفاسق را ناسخ اکرام العلماء قرار بدهید) مستلزم طرح و کنار گذاشتن ظهور هر دو خبر است که مضمون هریک از این دو خبر، حکمی مستمر است از اول شریعت تا به آخر (چرا که وقتی شما لا تکرم العالم الفاسق را ناسخ قرار دهید، اکرام العلماء منقطع الاخر می شود و خود ناسخ هم که تازه پیدا شده منقطع الاول می شود).

### دفع اشکال دوم:

- مگر اینکه فرض شود که آن اولی (اکرم العلماء) ظهور در استمرار (و عموم ازمسانی) دارد و آن دومی (لا تکرم العالم الفاسق) نسبت به ما قبل صدورش فاقد ظهور است، و لذا در اینصورت که (دومی ظهور در ماقبل ندارد) نسخ موجب طرح ظهور اولی (یعنی منقطع الاخر شدن) آن عام می شود و نه دومی.

### بطلان توجیه فوق و بازگشت اشکال:

۱ - این توجیه ما (که گفتیم ایراد دوم وارد نیست) در بسیاری از موارد عام و خاص (یعنی در روایات) بلکه در اکثر آنها تمام نمی باشد (چرا که در روایات اگر امام علیه السلام بگوید عصیر عنبی حرام است، کاشف از اینستکه: از اول حرام بوده است و لذا اگر نسخ باشد می شود منقطع الاول، بلکه این توجیه در عام و خاص های صادر شده از موالی ظاهریه تمام است).

۲ - و امّا اختفاء آن قرائن (مورد ادعا)، عام البلوی بودن مسأله از جهت علم و عمل، این مسأله مورد ادعا را بعید، بلکه محال می کند، علاوه بر امکان ادعای علم بر اینکه مسلمانان آن عصر نه به این خصوصیات علم داشته اند و نه به آن ها عمل می کرده اند، بلکه آنچه معلوم است جهل آنها به آن مخصصات بوده.

- پس: (احتمال اول و دوم باطل شد).

### تشریح المسائل

### اشاره

\*مقدمه بفرومائید که نسخ در هر زمانی ممکن است؟

- خیر، مشهور بر آن اند که نسخ منحصر به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و است و لذا پس از رحلت پیامبر

ص: ۱۹

اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَسْخَ امْكَانِ نَدَارِد. چَرَا؟

- بخاطر اینکه ائمه علیهم السَّلام شارح نیستند بلکه حافظ و مبین شریعت پیامبر اسلام هستند و لذا نسبت به کلمات معصومین علیهم السَّلام امکان حمل بر نسخ نیست.

**\*با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از و من هنا يقع الاشكال في تخصيص العمومات المتقدمه...\***

الخ) چیست؟

- اینستکه: از یکطرف قبول کردیم که هر خاصّی و یا مقیّدی که پس از حضور زمان حاجت و عمل به عام و یا مطلق وارد شود، به ناچار باید که حمل بر نسخ شود و نه تخصیص.

- از طرف دیگر نسبت به کلمات ائمه علیهم السَّلام حمل بر نسخ تالی فاسد دارد و لذا در اینجا یک اشکال اساسی پیدا می شود و آن اینستکه:

- در اینکه عمومات زیادی در قرآن و کلام نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَصِيَ عَلَيْهِ السَّلام وارد شده است و مخصصات آنها در کلمات ائمه علیهم السَّلام بعدی با یک فاصله زمانی نسبتاً زیادی و خلاصه پس از حضور زمان عمل صادر شده است، شکی نیست و همکذا نسبت به کلمات امام سابق و لاحق که فرضاً عامی در کلام امام صادق علیه السَّلام و خاصّی در کلام امام عسگری وارد شده که سالها باهم فاصله دارد، حال سؤال اینستکه: این خصوصیات را باید حمل بر نسخ کنیم و یا حمل بر تخصیص؟

- می فرماید: سه احتمال در آن متصوّر است:

۱ - اینکه آن را حمل بر نسخ کنیم لکن به آن معنایی که به زودی خواهد آمد.

۲ - اینکه آن را حمل بر تخصیص کنیم لکن به این معنا که از اوّل امر قرینه همراه عام بوده ولی مخفی شده است، و این حدیث خاصّی که از لسان مبارک امام صادق علیه السَّلام صادر می شود کاشف از قرینه آن عام کتابی و نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَصِيَ عَلَيْهِ السَّلام است.

۳ - اینکه آن را حمل بر تخصیص کنیم لکن به این معنا که عام یقیناً از اوّل، عام صادر شده است و مراد یقیناً خصوص بوده است و یقیناً هم از اوّل قرینه نبوده است و به خاطر مصالحی عام و کلی گفته است و اکنون که سالها می گذرد مخصّص می آید.

**\*قبل از بررسی احتمال اوّل و مقدمه بفرمائید نسخ بر چند قسم است؟\***

- بر دو قسم است:



۱ - نسخ مصطلح و آن عبارتست از بیان الانتهاء عند الانتهاء یعنی که مدّت یک حکم به سر آمده است و لذا در لحظه ای که مناط آن به پایان می رسد حکم جدید صادر می شود.

۲ - نسخ غیر مصطلح و آن عبارتست از بیان الانتهاء قبل الانتهاء، که این خود به دو نحو متصوّر است:

ص: ۲۰

۱ - اینکه خود پیامبر پیشاپیش از پایان و آمد یک حکمی به مسلمانان خبر دهد که چنین فرضی در میان احکام بعید است.

۲ - اینکه چون عمر شرف نبوی صلی الله علیه و آله وافی نبوده است که بماند و در جای خود پایان فلان حکم و آغاز حکم جدید را ابلاغ کند، پیشاپیش زمان و مدت این عمومات و مطلقات را برای اوصیای خود بیان کرده است و لذا آنان در فرصتهای مناسب آنها را برای مردم بیان می کنند.

### **\* با حفظ مقدمه فوق مراد شیخ از و من هنا يقع الاشکال فی تخصیص العمومات المقدمه... الخ**

چیست؟

اینستکه: احتمال نسخ سه اشکال دارد:

۱ - اینکه نیاز دارد که ما نسخ را توجیه کرده و به معنای غیر مصطلح آن حمل نمائیم، که توجیه هم خلاف ظاهر است.

۲ - اینکه چون این نحوه از تخصیصات و تقیدات بسیار فراوان بوده و هزاران مورد دارد، نمی توان همه آنها را حمل بر نسخ مصطلح نمود. چرا؟

- بخاطر اینکه دینی که این همه از احکامش مبتلای به نسخ شود، دینی متزلزل بوده و نمی تواند سعادت بخش برای جامعه بشری باشد.

۳ - اینکه اگر خاص بعدی را حمل بر نسخ کنیم لازم می آید که ظهور هر دو دلیل را به لحاظ زمانی طرح کرده و کنار بگذاریم. توضیح ذلک اینک:

- خطابات صادره در هر شریعتی چه از روز اول صادر شود و چه سالها بعد، کاشف از اینستکه: عند الله و درواقع، چنین حکمی از اول بوده است و تا آخر شریعت هم استمرار دارد. و لذا با محاسبه مذکور:

\* اگر ما خاص را ناسخ بگیریم لازم می آید که:

الف: خطاب عام به لحاظ ظهور در استمرار، منقطع الاخر شود، یعنی که تنها تا لحظه ورود خاص استمرار داشته باشد و نه بیشتر.

ب: و خطاب خاص هم به لحاظ ظهور در استمرار منقطع الاول باشد یعنی تا این لحظه که مثلا سالها می گذرد چنین حکمی نبوده است و از اکنون به بعد شروع می شود.

- پس: هر دو ظهور زمانی طرح شد.

\* و اما اگر خاص را حمل بر تخصیص کنیم، هر دو ظهور از لحاظ استمرار و ازمان حفظ شده و تنها ظهور افرادی عام مبتلای

به تخصیص شده است که آن هم اشکال ندارد چونکه تخصیص شایع است.

- پس: حمل بر تخصیص اولی است.

**\*پس غرض از الآن یفرض المتقدّم ظاهراً فی الاستمرار... الخ چیست؟\***

ص: ۲۱

اینستکه: در یک صورت، اشکال سوّم، از اشکالات مذکور قابل دفع است و آن اینستکه: فرض کنیم که:

۱ - دلیل متقدّم یعنی عامّی که در اوّل شریعت صادر شده است ظهور در استمرار دارد و لکن ظهورش نسبت به ما قبل است، تنها در این صورت است که اگر ما دلیل خاص را ناسخ عام بگیریم یک ظهور طرح می شود و آن ظهور دلیل متقدم است.

۲ - امّا دلیل متأخر یعنی خاص علی الفرض ظهوری ندارد، لکن چنین چیزی خلاف واقع است، چونکه در اغلب موارد دلیل بعدی هم ظهور در استمرار از اوّل شریعت دارد و خیلی کم اتفاق می افتد و یا شاید اصلاً واقع نشده باشد که دلیل بعدی فاقد استمرار باشد.

- پس: اعتراض سوّم نیز بجای خود وارد بوده و قابل دفاع نمی باشد.

### **\*حاصل مطلب در و اما اختفاء المخصّصات... الخ چیست؟\***

در رابطه با احتمال دوّم است که خاص بعدی را مخصّص عام قبلی قرار دهیم. آن هم به این نحو که بگوئیم:

- از روز اوّل به همراه عام، قرینه بر تخصیص وجود داشته است و بعدها پنهان شده است و لکن با آمدن خاص، مجدداً آن قرینه برای ما یکشف می شود.

- اما در این احتمال نیز چند اشکال وجود دارد:

۱ - اینکه مخالف اصل است، چرا که اصل، عدم القرینه است مگر اینکه وجود قرینه با دلیل ثابت شود.

۲ - اینکه خلاف فرض است، چونکه فرض بحث ما در موردی است که خطاب خالی از قرینه باشد.

۳ - اینکه مخالف با حکم عقل و سیره مسلمین است، چونکه مسلمین با ولع وصف ناشدنی تمام نکات و دقائق را حفظ کرده و به آیندگان رسانیده اند، چرا که تمام مقتضیات و عوامل برای رسیدن این قرائن به دست ما موجود بوده است و تمام موانع هم مفقود، معدلک باز هم به دست آیندگان نرسیده است، نه در حد تواتر و نه در حد خبر واحد.

- بنابراین کشف می کنیم که از اوّل چنین قرینه ای نبوده و مسلمین صدر اوّل از آن اطلاعی نداشته اند.

متن فالأوجه هو الاحتمال الثالث، فكما أن رفع مقتضى البراءة العقلية بيان التكليف كان على التدرّج - كما يظهر من الأخبار و الآثار - مع اشتراك الكلّ في الأحكام الواقعيّة، فكذلك ورود التقييد و التخصيص للعمومات و المطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهريّ للسابقين للتخصيص في ترك بعض الواجبات و فعل بعض المحرّمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات، وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

و دعوى: الفرق بين إخفاء التكليف الفعليّ و إبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل و التّرك بمقتضى البراءة العقلية، و بين إنشاء الرّخصة له في فعل الحرام و ترك الواجب، ممنوعه.

غايه الأمر أن الأول من قبيل عدم البيان، و الثاني من قبيل بيان العدم، و لا قبح فيه بعد فرض المصلحه، مع أن بيان العدم قد يدعى وجوده في الكلّ، بمثل قوله صلّى الله عليه و آله في خطبه الغدير في حجّه الوداع:

«معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنّة و يباعدكم عن النّار إلّا و قد أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم من النّار و يباعدكم من الجنّة إلّا و قد نهيتكم عنه».

بل يجوز أن يكون مضمون العموم و الإطلاق هو الحكم الإلزامي و إخفاء القرينه المتضمّنه لنفي الإلزام، فيكون التكليف حينئذ لمصلحه فيه لا في المكلف به.

فالحاصل: أن الاستفادة من التّبع في الأخبار و الظاهر من خلوّ العمومات و المطلقات عن القرينه، أن النبيّ صلّى الله عليه و آله جعل الوصيّ عليه السّلام مبيّنا لجميع ما أطلقه و اطلق في كتاب الله، و أودعه علم ذلك و غيره.

و كذلك الوصيّ بالنّسبه إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين، فيبّينوا ما رأوا فيه المصلحه، و أخفوا ما رأوا المصلحه في إخفائه.

ترجمه

### موجّه ترین احتمال در دفع اشكال مذکور:

- بهترین وجه (برای حمل آن خصوصیات) احتمال سوّم (یعنی تخصیص به بیان دیگر) است. و لذا همانطور که رفع مقتضی (یا موضوع) برائت عقلیّه (که عدم الیّان باشد) به بیان تکلیف است به نحو تدریج، كما اینکه (این بیان تکلیف علی سبیل تدریج) از اخبار و آثار (مثل: انّ القرآن نزل نجوما) روشن می شود و حال آنکه همه مکلفین در احکام واقعی مشترک اند، همینطور است ورود تقييد (مثل: رقبه مؤمنه) نسبت به مطلقات (يجب عليه الرّقبه) و ورود تخصیص (مثل: يحرم عصير العنبی...) نسبت به عمومات (احلّ لكم ما فی الارض جميعا).

- پس: جایز (بلکه ممکن) است که حکم ظاهری (احلّ لکم...) برای سابقین (یعنی مسلمین صدر اوّل) ترخیص بوده باشد در ترک برخی از واجبات (مثل: خمس، زکات، نماز و...) و انجام بعضی از محرمات (مثل عصیر عنبی و...)، آن ترخیصی که عمل به عمومات آن را اقتضاء می کرده است، گرچه مراد از آن عمومات، همان خصوصی بوده که همان حکم مشترک است.

### اشکال قائل به نسخ به قیاس فوق و پاسخ شیخنا به آن:

- و ادعای فرق گذاری بین اخفاء تکلیف فعلی (یعنی عدم علم مکلف به حرمت تن مثلا و این عدم العلم یعنی) ابقاء مکلف بر همان ما کان علیه (در گذشته) از انجام (واجب) و ترک (حرام) ممنوع است.

چرا؟

### پاسخ اوّل:

۱ - نهایت فرق اینستکه: آن اوّلی (یعنی اصاله البرائة عقلیه یا ابقاء ما کان) از قبیل عدم البیان است و آن دوّمی (یعنی احلّ لکم ما فی الارض جمیعا) از قبیل بیان العدم (یعنی بیان می کند که عصیر عنبی حرام نیست) و لذا پس از فرض مصلحت مهمّه قبیحی در آن نیست (که هر دوی اینها یکسان باشند).

### پاسخ دوّم:

ثانیا: ادعای وجود این بیان العدم در کل (یعنی همه عمومات) شده است، به مثل این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله در حجّه الوداع که فرمود:

- ای مردم به تحقیق هر آنچه که شما را به بهشت نزدیک و از آتش جهنم دور کند، شما را بدان امر کردم، و هر آنچه که شما را به آتش نزدیک و از بهشت دور کند، نهی کردم.

### پاسخ سوّم: نقضی:

۳ - بلکه ممکن است که مضمون عموم و اطلاق، حکم الزامی (تکلیف وجوبی) باشد و نه اباحی (مثل: اکرم العلماء که عام است و شامل عموم علماء می شود) و اختفاء آن قرینه متضمّنه (یا خصوص صادره از امام) برای نفی الزام باشد.

- در نتیجه: تکلیف در اینصورت به جهت مصلحتی است که در امر مولی است و نه در مأموریه.

### تکرار توجیه سوّم:

- پس: حاصل توجیه سوّم (نسبت به خصوصیات صادره از معصومین علیهم السّلام) اینستکه:

- مستفاد از تتبع و تحقیق در اخبار، و ظاهر آن عمومات (احلّ لکم ما فی الارض) و مطلقاتی (مثل اعتق رقبه) که خالی از

قرینه (تخصیص و تقیید) اند اینستکه:

- پیامبر صلی الله علیه و آله وصی خودش را مبین تمام آن چه که در حجه الوداع آنها را مطلق گذاشته بود و آنچه در کتاب خدا مطلق گذاشته شده قرار داد و علم تخصیص و تقیید و غیر آن (از احکامی که جنبه تخصیصی

ص: ۲۴

ندارند) را به او یاد داد.

- و اینچنین است وصی پیامبر نسبت به اوصیای پس از خودش که درود خدا بر آنان باد.

پس: اوصیاء نیز آنچه را که در آن مصلحت دیده اند بیان کرده اند و آنچه را که مصلحت در آنها اخفاء بوده است، اخفاء کرده اند.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \* حاصل مطلب شیخ در فالوجه هو احتمال الثالث... الخ چیست؟

اینستکه: با توجه به محاسباتی که شد، می توان گفت که احتمال سوم از میان احتمالات مذکوره از همه بهتر است و با تدریجی بودن بیان احکام نیز کاملاً سازگار می باشد و آن اینستکه:

- از روز اول، خطابات صادره به نحو عموماًت و مطلقات و کلیات صادر شده است و در واقع نیز از همان اول امر، خصوص مراد بوده است و لکن قرینه بر تخصیص به جهت مصالح مهمه ای در آغاز بیان نشد و به تدریج در خود سالهای نزول قرآن، در لسان قرآن و یا نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و بعدها در لسان حضرات ائمه علیهم السلام یکی پس از دیگری بیان گردیده است.

- سپس در تنظیم مطلب می فرماید:

- همه می دانیم که در صدر اول و روزهای آغازین دین مبین اسلام که مردم مکه و اطراف آن یکی یکی و یا گروه گروه، ایمان می آوردند اینگونه نبود که همه احکامی که امروز در اختیار ما است، برای آنها بیان شده باشد و اصلاً چنین چیزی ممکن نبود و براساس برخی از روایات مسلمانان تا ده سال تنها مکلف به شهادتین بودند و صحبت از حرمت شرب خمر، حرمت ربا، وجوب صوم، حج، زکات و... نبود بلکه این احکام تدریجاً بیان گردید.

- فی المثل: در رابطه با شرب خمر، حکم حرمت آن به تدریج و در طی سه مرحله بیان شده است.

- و یا در رابطه با حرمت ربا، باز هم، در طی چند مرحله در قرآن بیان شده است و هكذا در بسیاری از موارد دیگر.

- حال با اینکه یقیناً این واجبات و محرمات از روز اول بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله عند الله و عند الرسول صلی الله علیه و آله بوده اند، معذکک ابلاغ نمی شدند. چرا که:

- اولاً: تالی فاسدهای زیادی دربر داشته است، مضافاً بر اینکه امکان داشت که عدّه ای که ضعیف الایمان بودند از اسلام برگشته و مرتد شوند.



ثانیا: برای انسانهای تسلیم و قوی الایمان نیز حفظ این همه احکام با این وسعت ممکن نبود.

ثالثا: برای شخص نبی اکرم صلی الله علیه و آله هم بیان این همه جزئیات میسر نبود، چرا که مشکلات عدیده ای

ص: ۲۵

فرا راه ایشان قرار داشت و...

حال: اگر سؤال شود که مسلمانان صدر اسلام در رابطه با واجبات و محرمات چه می کردند؟

- می گوئیم: بلاشک هر کجا که احتمال وجوب و یا حرمت می دادند از اصل برائت عقلی مدد می گرفتند به این معنا که:

- بیانی نرسیده است، عقاب بلا بیان هم که قبیح است، پس: عقابی نیست.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: جریان ورود تخصیصات و تقییدات و بیان آنها نیز از همین قرار است، یعنی:

- روز اول، عمومات و کلیاتی ابلاغ می گردید و مدّت زمانی مسلمانان، براساس مصالحی مأمور به عمل به ظواهر بودند.

- البته مانعی ندارد که مسلمین بخاطر مصالح مهمتری برخی از واجبات را برای مدّت زمانی ترک و برخی محرمات را که هنوز برای آنها فعلی نشده بود مرتکب شوند.

- فی المثل: یک عام گفته: اکرام علماء حلال است، که ظهور در عموم دارد و فاسق و عادل را در بر می گیرد، مضافاً بر اینکه ظهور در حلیت و اباحه دارد و مسلمانان نیز عالم عادل را اکرام نکرده و مثلاً عام فاسق را اکرام می کردند و... و حال آنکه در واقع از همان اول اکرام علماء عدول واجب و اکرام فاسق حرام بوده است و لکن بیان نگردید و موجب القاء در مفسده و تقویت مصلحت شد و لکن برای دست یابی به مصالح مهمتری ارتکاب به این تالی فاسدها موقتا ممکن بود و...

الحاصل: وجه سوّم اوجه الوجوه و کاملاً منطقی و طبیعی است.

### **\*حاصل اشکال مستشکل در و دعوی: الفرق بین اخفاء التکلیف الفعلی... الخ چیست؟\***

اینستکه: قیاس مسأله مورد بحث ما به مسأله صدر اول، مع الفارق است.

- به عبارت دیگر: نسبت به مسلمین روزهای اولیه اسلام، مطلب از قبیل اخفاء التکلیف الفعلی و ابقاء المکلف علی ما کان علیه بحکم العقل من الفعل و الترك، است.

- و این مانعی ندارد که برای مصالح مهمتری فعلاً بیان نشود و موجب ترک واجب و یا فعل حرامی هم بشود.

- اما نسبت به ازمینه بعدی یعنی زمان حضرات ائمه علیهم السّلام تکالیف بصورت عمومات و کلیات بیان شده است و مثلاً فرموده: (احلّ لكم ما فی الارض جميعاً، و براساس آن انسان خیال می کند که همه چیز حلال است و واجب یا حرامی در بین نیست و چنین چیزی موهم است و لذا این قبیح است و لکن اولی خیر، پس: قیاس مع الفارق است.

\* حاصل پاسخ شیخنا به اشکال فوق چیست؟

ص: ۲۶

اینستکه:

- اولاً: این فرق گذاری ممنوع است، چرا که ما از شما خواهیم پرسید که چرا از روز اول، واجبات و محرمات بیان نشد تا که مسلمین به برائت عقلیه مراجعه نکرده و در واقع تقویت واجب و القاء در مفسده ای پیش نیاید؟

- خواهید گفت که بخاطر مصلحت مهمه تدرج احکام و...

- خوب ما نیز مطلب شما را عیناً در رابطه با ازمنه بعدی آورده می گوئیم که مانعی ندارد که اول بصورت عام آورده و در واقع خصوص مراد باشد و سالها بعد قرینه آن را ابلاغ نماید.

- البته در این بین بطور موقتی القاء در مفسده و تقویت مصلحت نیز رخ می دهد و لکن بخاطر مصالح مهمتری بلا اشکال بوده، قانون تراحم هم ایجاب می کند که اهم بر مهم مقدم شود.

- غایه الامر اینستکه: آن اولی یعنی خطاب عام، لمصلحه از قبیل عدم البیان باشد و این دو می یعنی قرینه آن از قبیل بیان العدم.

- پس: قیاس مع الفارق نیست، بلکه از باب تنقیح مناط است.

- ثانیاً: می توان گفت که هر دو یعنی هم اولی و هم دو می از قبیل بیان العدم است منتهی:

\* دو می به برکت عمومات و اطلاقات از قبیل احلّ لکم ما فی الارض و... از قبیل بیان العدم است.

\* و اولی به برکت خطبه شریفه رسول الله صلی الله علیه و آله در حجه الوداع که فرمود: (معاشر الناس ما من شیء یقرّبکم الی الجنّه الا و قد امرتکم به، و ما من شیء یباعدکم عن النار الا و قد نهیتکم عنه).

- یعنی که همه احکام از واجب و حرام تبیین شده است و چیزی نمانده که ابلاغ نکرده باشد.

- حال: اگر موضوعی را یافتیم که در میان آن واجبات و محرمات نبود چه؟

- می گوئیم: آنچه را که فرموده است، نسبت به این موضوع بیان العدم است یعنی که اگر این نیز واجب یا حرام بود، بیان می شد و لکن نشده است و...

نکته: آنچه تا به حال گفته شد در رابطه با عمومات و مطلقاتی بود که بیانگر حکم تخصیص و اباحه و غیر الزام هستند.

**\*پس مراد از بل يجوز ان يكون مضمون العموم و الاطلاق هو الحكم الالزامی... الخ چیست؟\***

بیان سوّمین نکته در پاسخ مزبور است و لذا می فرماید:

- بلکه نسبت به عموماتی هم که مبین حکم الزامی هستند مثل مثلاً اکرم العلماء و... و لکن در واقع خصوص از آن مراد است

باز مانعی ندارد که آن بیان عام از این باب باشد که در خود امر کردن و خطاب نیز مصلحت وجود داشته است و لذا بصورت عام و کلی فرموده است، ولو در مکلف به و عمل مصلحتی نباشد.

ص: ۲۷

## \*حاصل مطلب در فالحاصل: ... الخ چیست؟\*

اینستکه: حاصل سخن از (و من هنا، تا به اینجا این شد که: از مجموعهٔ عمومات و مطلقات و خطابات وارد و سیرهٔ حضرات معصومین علیهم السّلام استفاده می شود که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، کلیات و عموماتی را بیان فرموده است و تا آنجا که مصلحت بوده، جزئیاتی را نیز بیان فرموده است.

- اما باقیمانده را به دست وصی خود حضرت امیر علیه السّلام سپرده است تا که حضرتش تفسیرکنندهٔ آن مطلقات و عمومات باشد.

- حضرات امیر علیه السّلام نیز تا آنجا که زمینه فراهم بود و مصلحت ایجاب می کرد، بیان فرمودند و سپس این مسئولیت خطیر را به دست امامان بعدی سپردند.

- اوصیای بعدی هم آنچه را که مصلحت دانستند بیان فرمودند و آنچه را که صلاح نبود ابلاغ نکردند و در اختیار ولی الله الاعظم گذاشتند که پس از ظهور، بیان خواهند کرد.

- پس: تأخیر بیان از وقت حاجت بخاطر مصالح مهمتر، هیچ مانعی ندارد بلکه گاهی ضروری هم هست و بیان کردن خلاف حکمت است.

متن فیان قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات - بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين أو فرض الخطاب في غير الكتاب - إذ لا يلزم من عدم المخصيص لها في الواقع إرادته العموم؛ لأن المفروض حينئذ جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينه قبح الخطاب بالظاهر المجرد وإرادته خلافه، بضميمة أن الأصل الذي استقر عليه طريقه التخاطب هو أن المتكلم لا يلقي الكلام إلا لأجل إرادته تفهيم معناه الحقيقي أو المجازي، فإذا لم ينصب قرينه على إرادته تفهيم المجاز تعين إرادته الحقيقة فعلا، وحينئذ فإن أطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفا عن مخالفته المتكلم لهذا الأصل لنكته، و أمّا إذا لم نطلع عليه و نفيناه بالأصل فاللازم الحكم بإرادته تفهيم الظاهر فعلا- من المخاطبين، فيشترك الغائبون معهم.

ترجمه

### اشكال:

- لازمة (این جواز تأخیر بیان از وقت حاجت و...) عدم جواز (یعنی لغویت) تمسک به اصالت عدم تخصیص در عمومات است (البته بنابر مبنای میرزای قمی که معتقد است خطابات قرآن اختصاص به متشافهین دارد). چرا؟

- زیرا از عدم وجود مخصص برای آن عمومات (فی الحال)، اراده عموم و شمول در واقع، لازم نمی آید. چرا؟

- زیرا فرض ما در اینصورت (که مخصصی در کنار عام نیست) جواز تأخیر بیان از وقت عمل به خطاب است (و لذا امکان دارد که ۱۰۰ سال بعد یک مخصص برای آن پیدا شود).

### پاسخ:

- می گوئیم: مستند در اثبات اصالة الحقيقة، به اصالت عدم القرينه، قبح خطاب به ظاهری است (مثل: اکرم العلماء) که مجرد از قرينه است و اراده خلاف ظاهر (یعنی علمای عدول) از آن بشود، به ضمیمه یک اصل عقلانی که طریقه تخاطب بر آن استقرار یافته و آن اینستکه:

- متکلم عاقل القاء کلام نمی کند مگر بخاطر اراده تفهیم معنای مورد نظرش، چه حقیقی و چه مجازی.

- پس: اگر فعلا بر اراده تفهیم معنای مجازی نصب قرينه نکند، اراده معنای حقیقی تعین می یابد.

- و حال که تعین لفظ بر اراده الحقيقة شد:

- اگر ما مطلع شدیم بر یک تخصیص متأخر (توسط معصوم)، این کاشف است از مخالفت متکلم با این اصل، بخاطر یک مصلحت.

- اما اگر مطلع بر تخصیص نشدیم و بوسیله اصل مزبور تخصیص را نفی کردیم، لازمه آن حکم به اراده تفهیم ظاهر است برای مخاطبین حاضر در جلسه خطاب.

- پس: غائبین هم که ما باشیم در اراده عمومی ظاهری با آنها شریک هستیم.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟\*

- می گوید: اینکه شما گفتید که تأخیر بیان از وقت حاجت بلامانع است دارای یک تالی فاسد بزرگ است و آن اینستکه: لازم می آید که باب تمسک به عمومات و مطلقات و کلیه ظواهر مسدود شود و ما در هیچ موردی نتوانیم از اصاله العموم، اصاله الاطلاق و اصاله الظهور استفاده کنیم.

- چرا؟

- چونکه به هر عامی که دست بزیم احتمال می دهیم که مخصیص و مقید و قرینه برخلافی وجود داشته باشد و لکن بنابر مصالحی بیان نشده است و لذا جای تمسک به ظواهر نیست.

- این لازم، لازمی است که احدی به آن ملتزم نیست.

- در نتیجه این لازم باطل است، فالملزوم مثله. یعنی که جواز تأخیر بیان از وقت حاجت نیز باطل است.

### \*پس مراد مستشکل از بناء چیست؟\*

- قبل از بیان مراد مستشکل، مقدمه باید بگوئیم که: ۱ - خطابات وارده در سنت و روایات معصومین علیهم السلام بالاجماع از قبیل خطابات شفاهیه است و مخاطبین این خطابات نیز همان کسانی هستند که امام علیه السلام مستقیماً با آنها گفتگو می کرده است و لذا از قبیل نوشته جات و سخنان مصنفین و مؤلفین نیست که آیندگان هم مخاطب او باشند بلکه مضامین این خطابات از راههای دیگری برای آیندگان ثابت است.

۲ - و اما نسبت به خطابات قرآن از قبیل: یا ایها الناس و یا ایها الذین آمنوا و... محل بحث است که کدام یک از این دو قسم اند؟



\* جمهور امامیه معتقدند که این خطابات نیز از قبیل خطابات شفاهیه است و برای معدومین یعنی آیندگان با اجماع و ضرورت دین ثابت است.

\* جمهور عامه معتقدند که خطابات قرآن از قبیل خطابات مصنفین است که حاضرین و غائبین و یا

ص: ۳۰

به تعبیر دیگر موجودین و معدومین همگی مخاطب آن هستند.

- با حفظ این مقدمه مستشکل می گوید که: اشکال من بر مبنای اینک:

- خطابات قرآن از قبیل خطابات شفاهی باشد، و اساسا اگر خطاب عام در سنت وارد شده باشد، حتما شفاهی است، وارد است و لذا می گوئیم:

- مخاطبین مشافهی حق تمسک به این عمومات را نداشته اند، چرا که:

۱ - احتمال می دادند که پای مخصّص در بین باشد و لکن بیان نشده باشد.

۲ - تأخیر بیان هم که به قول شما بلامانع است.

۳ - وقتی آنها چنین حقی نداشته اند ما نیز که می خواهیم خود را جای آنها گذاشته و از راه اشتراک در احکام به نتیجه برسیم، حق چنین تمسکی را نداریم.

- پس: قول شما مستلزم سدّ باب تمسک به ظواهر است.

### **\*حاصل پاسخ شیخنا در المستند فی اثبات اصاله الحقیقه... الخ چیست؟\***

اینستکه: بله، اگر ماجرای تمسک به عمومات و ظواهر و اجراء اصاله الظهور و الحقیقه و العموم و...

دائر مدار جواز و عدم جواز تأخیر بیان از وقت حاجت می بود و ما می گفتیم که با عدم جواز تأخیر بیان، این تمسک به ظواهر صحیح است و با جواز تأخیر این تمسک باطل است، البته جای آن اشکال بود که اللازم من ذلک سدّ باب التمسک بالظواهر.

- اما باید بدانید که مستند اصاله الظهور دو اصل دیگر است:

۱ - یکی اینستکه: هر متکلمی که در مقام سخن گفتن و افاده و استفاده مطلبی برمی آید از نظر عقلاء عالم او جادّ و قاصد دانسته می شود و در رابطه با کلام او اصاله القصد و اصاله الجدّ جاری می کنند، و به احتمال لاغی بودن و یا هازل بودن او اعتنائی نمی کنند.

\* البته اینکه آیا مراد جدی با مراد واقعی منطبق هست یا نه مطلب دیگری است و لکن هرچه که هست اینستکه: او همین ظاهر کلام را جدّا اراده کرده است، نه اینکه از روی لغویت و هرز آن را گفته باشد.

۲ - اصل دیگر اینستکه: به حکم عقل و عقلا قییح است که متکلم، در مقام افاده مقاصدش کلماتی را به کار بگیرد که ظهور در معنائی دارد و لکن وی خلاف آن ظاهر را اراده کرده و درصدد تفهیم آن برآمده باشد ولی معذک خطایش را مجرّد و

خالی از قرینه بیاورد.

- حال: از انضمام این دو اصل به یکدیگر به این نتیجه می‌رسیم که اگر متکلمی، کلامی را گفت و لکن قرینه، برخلاف ظاهر آن نیاورد، فعلا و تا زمانی که کشف خلاف نشود، ما مأمور به همین ظاهر بوده و قاطعانه می‌گوئیم که همین ظاهر مراد جدی و استعمالی متکلم است، و در آینده نیز اگر هیچگاه

ص: ۳۱

قرینه ای برخلاف ظاهر اولی، نصب نشد قاطع می شویم به اینکه مراد واقعی متکلم همین است.

- و اما اگر قرینه ای برخلاف آورد، کاشف از این خواهد بود که متکلم از اول با این ظاهر مخالفت داشته است و لکن بخاطر مصلحتی آن ظاهر را گفته بود.

- آنگاه در فرض اول هم تا کشف خلاف نشده می گوئیم که مشافهین مأمور به همین ظواهر بوده اند، احتمال قرینه هم که قبلاً منتفی شد.

- پس: ما غائبین و معدومین هم که با آنها در تکالیف مشترک هستیم همین ظهورات در حق ما نیز حجّت اند تا روزگاری که کشف خلاف نشود.

- الحاصل: تخصیص بر نسخ مقدم است.

ص: ۳۲

متن و منها: تعارض الإطلاق و العموم، فيتعارض تقييد المطلق و تخصيص العام.

و لا إشكال في ترجيح التقييد، على ما حَقَّقه سلطان العلماء<sup>(١)</sup> من كونه حقيقه؛ لأنَّ الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، و العام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق، و البيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، و المفروض وجود المقتضى له، ثبت بيان التقييد و ارتفع المقتضى للإطلاق، فالمطلق دليل تعلقي و العام دليل تنجيزي، و العمل بالتعلقي موقوف على طرح التنجيزي؛ لتوقف موضوعه على عدمه، فلو كان طرح التنجيزي متوقفا على العمل بالتعلقي و مسببا عنه لزم الدور، بل هو يتوقف على حجه اخرى راجحه عليه.

و أمّا على القول بكونه مجازا، فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص. و فيه تأمل<sup>(٢)</sup>.

نعم، لو استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمه كانت الإفاده غير مستنده إلى الوضع، كمذهب السلطان في العموم البدلي. و ممّا ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات.

ترجمه

## ترجیح تقييد بر تخصيص در صورت تعارض آن دو:

اشاره

- و از جمله آن اظهر و ظاهريهای نوعی: تعارض مطلق (مثل: اکرم عالما که اطلاقش اقتضای وجوب هر عالمی را دارد) با عام (مثل لا تکرم الفساق که جمع محلاي به ال بوده و عمومش اقتضای حرمت اکرام هر فاسقی را دارد).

- پس تقييد آن مطلق با تخصيص اين عام تعارض می کنند.

- در ترجیح تقييد (بر مطلق و تحفظ عموم عام) اشکالی وجود ندارد، البته بنا بر مذهب سلطان العلماء که مطلق (و لو) مقيد بشود حقيقت است (يعنی که معنای حقيقي خودش را از دست نمی دهد و حال آنکه اگر عام تخصيص بخورد می شود مجازی). چرا؟

- زیرا حکم به اطلاق (مثلا عالما) به شرط نبود بیان (برای آن) است، و حال آنکه این عام (يعنی

ص: ۳۳

۱- (۱) - حَقَّقه سلطان العلماء في حاشيته على المعالم في مباحث المطلق و المقيد، انظر معالم الاصول (الطبعة الحجرية) الصفحة ۱۵۵، الحاشية المبدؤه بقوله: الجمع بين الدليلين... الخ.

۲- (۲) - في أوثق الوسائل: ۶۱۵، و حاشيه نسخه (خ) زياده من المصنّف، و هي كما يلي: «وجه التأمل: أن الكلام في التقييد بالمنفصل، و لا نسلم كونه أغلب. نعم، دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق و لو قلنا إنها بالوضع.»

لا- تکرم الفساق در اینجا) بیان (و مقید برای) آن است، و لذا نبود بیان برای تقييد (مطلق) جزئی از (ذات) و مقتضای اطلاق است، در حالی که بیان (یا آمدن مخصّص قطعی) برای تخصیص عام، مانع از اقتضاء (و دلالت) عام بر عمومیت است. و لذا:

- اگر مانع را بوسیله اصل عدم مانعیت از عموم (لا تکرم الفساق) برداریم، در حالیکه فرض بر اینستکه مقتضای عموم برای آن وجود دارد (لا- تکرم الفساق می شود یک عام بلامانع و مقید برای آن مطلق یعنی عالما و اطلاق آن را برمی دارد و در نتیجه تقييد ثابت می شود).

- پس: مطلق دلیلی است تعلیقی و عام دلیلی است تنجیزی و عمل به (اطلاق) دلیل تعلیقی (یعنی عالما) متوقّف است بر نبود دلیل تنجیزی (یعنی لا تکرم الفساق). چرا؟

- بخاطر توقف موضوع دلیل تعلیقی بر نبود دلیل تنجیزی. و لذا:

- اگر (به عکس) طرح دلیل تنجیزی هم متوقّف بر عمل به دلیل تعلیقی و مسبب از آن باشد، دور لازم می آید، بلکه طرح دلیل تنجیزی متوقّف است بر یک حجّیت مسلم (یا مخصّص قطعی) دیگری که آن مخصّص قطعی رجحان دارد بر آن تنجیزی.

- و اما بنابر قول (مشهور که قائل اند به اینکه) مطلق تقييد خورده هم مجاز است، معروف در وجه ترجیح تقييد اینستکه: تقييد اغلب از تخصیص است.

- پس: در این مطلب تأمل کن (چرا که قضیه به عکس است و تخصیص در بین احکام بیشتر است).

- در نتیجه: (در موارد معارضه تقييد و تخصیص، تقييد رجحان دارد بر تخصیص، منتهی بنابر قول سلطان چون حقیقتش باقی و مجازی نمی شود، لکن بنابر مشهور هم که قائل به مجازی شدن آن هستند روی قاعده اغلیت است)

### یک استثناء در مطالب فوق الذکر:

- بله، اگر عموم شمولی (که همان عام باشد) افاده عمومش از مقدّمات حکمت استفاده شود، این افاده عموم مستند به وضع نخواهد بود، مثل مذهب سلطان در عموم بدلی (مثل عالما که مطلق است چون قید ندارد، و بدلی است چون علی البدل دلالت بر وجوب اکرام همه علماء دارد).

\*\*\*

### تشریح المسائل

#### \*موضوع بحث در این قسمت چیست؟\*

- بحث در مسأله ثانیه از مسائل مرجّحات نوعیه اظهر بر ظاهر است.

**\*مراد از و منها: تعارض الاطلاق و العموم، فيتعارض تقييد المطلق و تخصيص العام. چیست؟**

- پاسخ به يك سؤال مقدر است كه تقدیرش چنین است:

ص: ۳۴

- اذا دار الامر بين التخصيص و التقييد، کدامیک اولویت دارد؟ تخصیص عام و یا تقييد مطلق؟

- فی المثل: فرض کنید که: یک دلیل عامی با یک دلیل مطلق تعارض کرده اند:

\* دلیل عام می گوید: (لا تفعل کلّ غصب)، که غصب به عمومش، اکوان صلوتیه را هم شامل می شود.

\* دلیل مطلق می گوید: صلّ، که امر به طبیعت صلوات است و طبیعت بر هر فردی از افراد قابل صدق است و لذا به اطلاقش، شامل صلوه در دار غصبی هم می شود.

- پس: آن عام با این مطلق در ماده اجتماع یعنی صلاه در دار غصبی تعارض می کنند.

- حال سؤال اینستکه: کدامیک از این دو مقدم است؟ آیا عام را تخصیص زده و بر ماده افتراق حمل کنیم تا که اطلاق مطلق محفوظ بماند یا که مطلق را تقييد زده و بر غیر ماده اجتماع حمل کنیم تا که عموم عام حفظ شود؟

- نکته: قبل از ورود به پاسخ شیخنا به سؤال مذکور، لازم است چند نکته را به عنوان مقدمات مورد لزوم بحث عنوان کنیم:

### **\*اولین نکته و یا بحث مقدماتی در اینجا چیست؟\***

اینستکه: دلالت عام بر عمومیت و شمول:

۱ - غالباً و نوعاً توسط دالّ لفظی و به ظهور وضعی است، یعنی که واضح لفظ کلّ و جمیع و... و نیز جمع با الف و لام و... را برای عمومیت و شمول جمیع الافراد وضع کرده است.

۲ - گاهی هم این دلالت به حکم عقل است، در مثل نکره در سیاق نهی و یا نفی.

۳ - گاهی هم این عمومیت، از طریق قرینه حکمت بدست می آید که به زودی و در ذیل کلمه نعم از عبارت شیخ توضیح داده خواهد شد.

- اما در حالت مطلق بر اطلاق و شیوع و ارسال و قابلیت صدق بر هر فردی از افراد طبیعت اختلاف است، که مجموعاً دو نظریه در این ارتباط مطرح است.

\* مشهور متأخرین از زمان سلطان العلماء به این طرف بر آن اند که الفاظ مطلقه از قبیل اسماء اجناس، اسماء نكرات، اسماء معرف به الف و لام جنس وضع شده اند برای دلالت بر اصل طبیعت و ماهیت به نحو لا- بشرط، حتی لا- بشرط از قید لا بشرطی.

- و اطلاق یعنی که واضح لفظ انسان را مثلاً وضع کرده است برای حیوان ناطق بدون هیچ قید و پسوندی حتی قید مطلق و مرسل بودن.



- آنگاه قید مطلق بودن و قابل صدق بودن بر هر فردی از افراد ماهیت از خارج از وضع واضح و بواسطه مقدمات حکمت است که در هر خطابی این مقدمات فراهم باشد، کلام حمل بر اطلاق می شود و

ص: ۳۵

در هر خطابی که فراهم نباشد کلام مجمل می شود و لذا:

- اگر دارای قدر متیقنی باشد، به حکم عقل بدان حمل می شود و در مازاد مشکوک، اصل برائت جاری می شود و الا بکلی دست ما از اطلاق کوتاه شده و باید به اصول عملیه رجوع نمود.

حال: بر طبق این مبنا استعمال مطلق در مقتید حقیقت است نه مجاز، چه وقتی که می گوئیم: اعتق رقبه و چه آنجا که می گوئیم اعتق رقبه مؤمنه.

- در هر حال: کلمه رقبه در معنای خودش یعنی ذات ثبت له الرقبه استعمال شده است، منتهی به هنگام تقييد آن خصوصیت زائده یعنی قید ایمان مثلاً از کلمه مؤمنه استفاده می شود و نه از کلمه رقبه.

- این را تعدد دال و مدلول گویند یعنی که دو دال و لفظ داریم و دو مدلول و معنا که هر لفظی بر یکی از آن دو معنا دلالت دارد و هیچکدام در خلاف موضوع له خود استعمال نشده است.

\* و امّا مشهور متقدمین تا زمان سلطان العلماء رحمه الله بر حسب ظاهر تعبیراتشان معتقد بودند که اسماء اجناس و... برای ماهیت مطلقه به قید اطلاق و ارسال وضع شده اند یعنی که قید مطلق بودن و قابل صدق بر کثیرین بودن در معنای حقیقی آنها اخذ شده است، فی المثل:

- واضع، کلمه انسان را وضع کرده است برای حیوان ناطق، و اطلاق نیز مثل عمومیت از راه وضع دانسته می شود، نه از خارج و به توسط مقدمات حکمت، حال:

- بر طبق این مبنا، استعمال مطلق در مقتید مجاز خواهد بود چرا که قید اطلاقیت و شیوع از آن گرفته شده است، و لذا لفظ در تمام معنای خود استعمال نشده است. پس مجاز است.

### **\*دومین نکته و یا بحث مقدماتی مورد نیاز در اینجا چیست؟\***

اینستکه: بر مبنای مشهور متأخرین دلیل عام یک دلیل تنجیزی است و فی حدّ نفسه مقتضی دارد که همان وضع واضع باشد.

- اما دلیل مطلق یک دلیل تعلیقی است، یعنی که معلق است بر اینکه مقدمات حکمت فراهم باشد و از جمله مقدمات حکمت هم، همان نبودن قرینه و یا ما یصلح للقربیه است.

- بلاشک دلیل تنجیزی مقدم بر دلیل تعلیقی است.

### **\*سومین نکته و یا بحث مقدماتی مورد نیاز در اینجا چیست؟\***

- اینستکه: به عقیده مشهور استعمال عام در ما عند الخاص مجازی است و لکن به نظر جماعتی از متأخرین، محل مورد بحث

ما در اینجا همچون استعمال مطلق، یک استعمال حقیقی است و از باب تعدّد دالّ و مدلول است.

**\*با توجه به نکات مقدماتی فوق پاسخ به سؤال صدر مطلب چیست؟\***

۱ - بر مبنای سلطان العلماء و مشهور متأخرین در تعارض عام با مطلق که اطلاق را از راه مقدمات

ص: ۳۶

حکمت می دانند و استعمال مطلق را در مقید، حقیقت می دانند جای شک نیست که تقیید بر تخصیص و اصاله العموم بر اصاله الاطلاق مقدم است و باید که مطلق را مقید کنیم. چرا؟

- بخاطر اینکه عموم عام بالوضع است و لذا مقتضی از برای عموم موجود است، شک در مانع را با اصل عدم مانع برمی داریم و لذا عام می شود یک دلیل تنجیزی.

اما مطلق دلالتش بر اطلاق باید که از راه مقدمات حکمت درست شود. یکی از آنها عدم البیان بر خلاف است.

- و اما در اینکه عام صلاحیت بیانیت دارد و جلو اصل اطلاق را می گیرد شکی وجود ندارد، پس دلیل مطلق، برخلاف عام، اصلا مقتضی ندارد.

- و لا ریب در اینکه تعارض دلیل تنجیزی با دلیل تعلیقی، دلیل تنجیزی مقدم است و لذا باید که عموم عام را گرفت و لکن اطلاق مطلق را تقیید نمود.

بلکه باید گفت که اصلا اطلاقی وجود ندارد و از روی مسامحه گفته می شود که تقیید مقدم است.

و اما اینکه گفته می شود، تقیید مقدم است، بخاطر اینستکه: تقدیم تعلیقی مستلزم دور است. چرا؟

بخاطر اینکه عمل به تقیید تعلیقی متوقف است بر طرح و کنار گذاشتن تنجیزی و طرح و کنار گذاشتن تنجیزی نیز متوقف است بر عمل به تعلیقی.

- پس عمل به تعلیقی متوقف است بر عمل به تعلیقی. و هو دور و الدور باطل و لذا باید گفت:

- عمل به تقیید تعلیقی متوقف است بر طرح تنجیزی و لکن عمل به تنجیزی متوقف نیست بر طرح و کنار گذاشتن تعلیقی، بلکه متوقف است بر یک حجت دیگری که بر عام رجحان پیدا کند و آن دلیل خاص است و نه مطلق.

- پس: عام نسبت به خاص تعلیقی است.

نکته: مطالبی که گذشت همه بر مبنای سلطان العلماء و متأخرین بود.

۲- و اما بر مبنای مشهور قدهاء که اطلاق را مثل عموم وضعی می دانند و معتقدند که استعمال مطلق در مقید، مجاز است، از راه تعلیقی و تنجیزی نمی توانیم حرکت کنیم بلکه هردو تعلیقی می باشند. چرا؟

- بخاطر اینکه در هر دو مقتضی شمول نسبت به ماده اجتماع هست و هو وضع الواضع و هر کدام هم صلاحیت دارند که قرینه برخلاف دیگری بوده و از آن ممانعت کنند، و لذا هیچکدام اولویت به ترجیح ندارند.

- در نتیجه کار مشکل می شود که کدامیک باید اظهر باشد؟

- معذلك، مشهور قداما صرفا به دليل اينكه تقيد، بيشتر از تخصيص است، تقيد را بر تخصيص مقدم داشته اند.

ص: ۳۷

### \*مراد شیخنا از و اما علی القول بگونه مجازا... الخ چیست؟\*

- اینستکه: پاسخ مذکور بر مبنای مشهور قدماء را نمی پذیرد و معتقد است که تخصیص نیز خیلی زیاد است تا آنجا که گفته اند ما من عامّ الا و قد خصّ و لذا بر این مبنا کار دشوار می شود.

### \*پس مراد ایشان از نعم،... الخ چیست؟\*

اینستکه: بر مبنای سلطان و مشهور متأخرین هم در یک فرض تقدیم عام بر مطلق مشکل می شود و آن در فرضی است که:

- عموم عام نیز همچون اطلاق مطلق از راه مقدمات حکمت درست شود در مثل: احلّ الله البيع و حرّم الربوا، و در مثل: الماء اذا بلغ قدر كز

- در اینجا نیز هر کدام صلاحیت بیانیت بر دیگری را دارد و جلو مقدمات حکمت را در دیگری سدّ می کند و لذا تقدیم مشکل می شود.

### \*حاصل مطلب در و ممّا ذکرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات چیست؟\*

اینستکه: از مباحثی که در رابطه با تخصیص و تقييد گذشت، حکم دوران بین تقييد و سایر مجازات روشن می شود و آن اینستکه:

\* التّقييد مقدّم علی التّخصیص و هو مقدّم علی سائر المجازات.

\* و المقدّم علی المقدّم، مقدّم.

- فالتّقييد مقدّم علی سایر المجازات.

- فی المثل: در مثل: اعتق رقبه و لا- تعتق الرّقبه الكافره، اگر اطلاق را قید بزینم کار تمام است و لکن در صورتی که آن را مقید نکنیم باید که در کلام بعدی تصرّف کرده و آن را حمل بر کراهت و امثال آن بکنیم.

- اما مجاز اول اولی می باشد چرا که اغلب و اکثر است.

متن و منها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر. و الظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبته و شيوعه.

و قد يتأمل في بعضها، مثل ظهور الصيغه في الوجوب؛ فإن استعمالها في الاستحباب شائع أيضا، بل قيل بكونه مجازا مشهورا(1) ، و لم يقل ذلك في العامّ المخصّص، فتأمل.

و منها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض.

و الظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطيّة، و الشرطيّة على الوصفيّة.

ترجمه

### تعارض عام با غير مطلق از ساير ظواهر:

#### اشاره

- و از جمله مرجحات نوعيه (يا اظهر و ظاهراى نوعيه)، تعارض عموم (مثل: اكرم العلماء) با غير مطلق از ديگر ظواهر (مثل: ينبغي اكرام زيد العالم) هست.

- آنچه كه ظاهرا معروف است، مقدّم داشتن تخصيص بر عام (يعنى اكرم العلماء) است به دليل غلبه تخصيص (چون كه التخصيص اولى من المجاز) و شيوع آن.

- گاهى هم در بعض از اين ظواهر تأمل مى شود مثل ظهور صيغه (اكرم العدول) در وجوب، چرا كه استعمال صيغه افعال در استحباب نيز شايع است، بلكه گفته شده است كه (ظهور افعال) در استحباب، مجاز مشهور است، لكن كسى نگفته است كه تخصيص عام مجاز مشهور است.

- پس: تأمل كن (و بگو مثال دوّم نيز مثل مثال اوّل است، چونكه ما من عامّ الا و قد خصّ) و لذا عام مخصّص هم مجاز مشهور است.

### تقديم مفهوم جمله غائيه بر مفهوم جمله شرطيه، و مفهوم جمله شرطيه بر مفهوم

جمله وصفيه:

- و از جمله مرجحات نوعيه، تعارض ظهور (و يا مفهوم) بعضى از جملات داراى مفهوم از جمل است با مفهوم بعضى ديگر.

- ظاهر، تقديم (مفهوم) جمله غائيه بر (مفهوم) جمله شرعيّه، و شرطيّه به وصفيه است.

\*\*\*

**\*مراد از و منها: تعارض العموم مع غير الاطلاق من الظواهر... الخ چیست؟**

- بحث در مسأله ثالثه از مسائل مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر است و لذا می فرماید:

ص: ۳۹

---

۱- (۱) - انظر المعالم: ۵۳، و هدايه المسترشدين: ۱۵۲.



- در این مسأله راجع به تعارض عموم با غیر اطلاق از سایر ظواهر است، فی المثل:

\* عامی داریم به عنوان: لا یجب اکرام الطوال، یعنی که هر انسان قدبلندی واجب الاکرام نیست.

\* خاصی داریم به عنوان: یجب اکرام زیدا الطویل، یعنی که اکرام زید قدبلند واجب است.

- در اینجا دوران امر است بین اینکه:

۱- از عموم عام صرف نظر کرده و ظهور خاص را حفظ نموده و در نتیجه قائل به تخصیص شویم یعنی بگوئیم که: لا یجب اکرام الطوال الا زید.

۲- و یا که عموم عام را حفظ کرده و از ظهور یجب در وجوب صرف نظر نموده آن را حمل بر استحباب کنیم.

- از هر کدام که رفع ید کنیم تنافی مرتفع می شود، حال سؤال اینستکه: کدام ظهور مقدم است تا که حفظ شود؟

- مشهور بر آن اند که ظهور یجب در وجوب را حفظ کرده از ظهور عام صرف نظر می کنیم و این همان معنای تخصیص است.

- پس: توجیه عام و تخصیص آن اولای از رفع ید از سایر ظواهر است. چرا؟

- بخاطر اینکه: هر دلیلی که ظهورش زیاده از حدّ برخلاف حمل شده باشد موهون می گردد و ظهور دیگری که اصلا و یا کمتر برخلاف ظاهر حمل شده است اقوی می شود و دلیل عام چنین است. چرا؟

- چونکه نوع عمومات مبتلای به تخصیص شده اند تا آنجا که گفته شده است ما من عام الا و قد خص.

- و ما احتمال قوی می دهیم که این عام نیز از آن عمومات باشد و لذا ظهورش موهون شده و از باب تقدیم قوی بر ضعیف حمل بر تخصیص شود.

- خلاصه اینکه: التّخصیص شایع و الظنّ یلحق الشیء بالاعمّ الاغلب.

### **\*پس مراد از و قد یتأمل فی بعضها... الخ چیست؟\***

اینستکه: در برخی از موارد سایر ظهورات نیز از ظهور عام بالاتر نیستند یعنی:

- همانطور که استعمال عام در خاص و تخصیص عام شایع است، حمل آن ظهورات نیز برخلاف ظاهر، شایع و فراوان است، و دوران امر بین دو مجاز شایع می باشد و لذا در اینگونه موارد نیز کار مشکل می شود، فی المثل:

- دلیل عام می گوید: لا یجب اکرام العلماء، و دلیل خاص می گوید: اکرم الفقهاء که صیغه امر است و ظهور در وجوب دارد.

- حال: همانطور که حمل عام بر خاص شیوع دارد، حمل صیغۀ افعال بر استحباب نیز شایع است و

ص: ۴۰

بلکه رتبه اش بالاتر از تخصیص است. چرا؟

- چونکه در مورد استعمال امر در استحباب گفته شده است که این از مجازات مشهوره است و حال آنکه در رابطه با تخصیص عام چنین ادعائی نشده است.

### **\*مراد شیخ از فتأمل در پایان متن چیست؟\***

اشاره به اینستکه: از حیث مشهوریت دلیل عام و صیغهٔ افعال فرقی ندارند بلکه هر دو شایع بوده و مشهورند و از این جهت هم رتبه هستند و لذا ترجیح دلالی در اینجا مشکل است.

- یعنی نمی دانیم که از خیر ظهور عام در عموم صرف نظر کرده و آن را تخصیص بزنیم تا که ظهور صیغهٔ افعال حفظ شود یا که از ظهور امر در وجوب رفع ید کنیم تا که ظهور عام حفظ شود؟

- و یا فی المثل: یک عامی داریم به عنوان لا یحرم اکرام الفساق و یک خاصی داریم با عنوان لا تکرّم الفساق من الجّاهل.

- آیا باید از عموم عام رفع ید کنیم و آن را تخصیص بزنیم یا که از ظهور صیغهٔ لا تفعل در حرمت رفع ید کرده و آن را حمل بر کراهت بکنیم؟

- در اینجا هم تخصیص شایع است و هم استعمال نهی در کراهت و تنزیه در لسان اخبار بسیار است و لذا در اینگونه موارد تشخیص مشکل است.

### **\*نظر شما در اینجا چیست؟\***

- باید گفت:

- اگر کسی معتقد باشد که تقدیم خاص بر عام از باب قوت دلالت است در اینگونه موارد باید به سراغ مرجّحات و قواعد تعارض برود.

- و اگر کسی معتقد باشد که تقدیم خاص بر عام از باب قرینیت است که عرفاً خاص قرینهٔ بر عام است، البته می گوید که خاص از باب تقدیم القرینه علی ذی القرینه مقدم است، چه اقوی باشد یا نه.

### **\*مراد از و منها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض... چیست؟\***

- بحث در چهارمین مسأله از مسائل مرجّحات نوعیّه اظهر بر ظاهر است و لذا می فرماید:

- یک سلسله جملات دارای مفهوم مخالف هستند از جمله، جملهٔ حصریه، غائیّه، شرطیه، وصفیه علی قول و... حال سؤال اینستکه:

- اگر برخی از این جملات ذوات المفهوم با برخی دیگر تعارض کنند کدامیک از حیث دلالت بر مفهوم، اقوی و اظهر و مقدم بر دیگری است؟

فی المثل:

\* یک جمله شرطیه ای داریم که می گوید: یحرم اکرام الفساق ان كانوا جهّالا.

ص: ۴۱

- مفهومش اینستکه: اگر فاسقی جاهل نبود یعنی که عالم بود اکرامش حرام نیست.

\* یک جمله حصریه ای هم داریم که می گوید: اِنما یجوز اکرام العالم العادل.

- مفهومش اینستکه: پس اکرام العالم الفاسق لا یجوز یعنی یحرم.

در اینجا: مفهوم حصر با مفهوم شرط تنافی دارند.

- و یا فی المثل:

\* یک جمله غائییه ای داریم که می گوید: یجوز اکرام العالم مادام عادلا.

- مفهومش اینستکه: وقتی فاسق شد اکرامش حرام است.

- باز این مفهوم با مفهوم آن جمله شرطیه در تعارض است.

- و یا فی المثل:

\* یک جمله وصفیه ای داریم که می گوید: یجوز اکرام العالم العادل.

- مفهومش اینستکه: اکرام عالم فاسق حرام است.

- باز این مفهوم با مفهوم آن جمله شرطیه در تنافی است.

- حال: سؤال اینستکه کدامیک از این مفاهیم اقوی و اظهر است؟

- مشهور بر آن اند که در مرتبه نخست مفهوم الحصر از دیگر مفاهیم اظهر است و لذا برخی از آنها مدعی شده اند که دلالت ادوات حصر بر معنای مذکور بالمنطوق است.

- به عبارت دیگر: آنقدر ظهور مفهوم الحصر قوی است که امر بر بعضی مشتبه شده گمان کرده اند که این دلالت بیش از آنکه مفهومی باشد، منطوقی است.

- و اما در مرتبه دوّم گفته اند که مفهوم غایت اظهر است.

- و اما در مرتبه سوّم گفته اند که مفهوم شرط اقوی و اظهر از مفهوم وصف و بر آن مقدم است. البته:

\* از آنجا که ظهور الشّروط در اینکه شرط الحکم باشد و حکم شرعی دائر مدار آن باشد در این معنا اقوی از ظهور وصف است.

\* و چون احتمال اینکه وصف قید الموضوع باشد و نه قید الحکم قویتر است.

- نوعا برای وصف مفهوم قائل نبوده و می گویند: اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند.

ص: ۴۲

متن و منها: تعارض ظهور الکلام فی استمرار الحکم مع غیره من الظهورات، فیدور الأمر بین النسخ و ارتکاب خلاف ظاهر آخر.

و المعروف ترجیح الكلّ علی النسخ؛ لغلبتها بالنسبه إلیه.

و قد يستدلّ علی ذلك بقوله علیهم السّلام «حلال محمد صلّی الله علیه و آله حلال إلی یوم القیامه، و حرامه حرام إلی یوم القیامه» (۱).

و فیه: أنّ الظاهر سوجه لبيان استمرار أحكام محمد صلّی الله علیه و آله نوعاً من قبل الله جلّ ذكره إلی یوم القیامه فی مقابل نسخها بدين آخر، لا لبيان استمرار أحكامه الشّخصیّه إلاّ ما خرج بالدلیل، فالمراد أنّ حلاله صلّی الله علیه و آله حلال من قبل الله جلّ ذكره إلی یوم القیامه، لا أنّ الحلال من قبله صلّی الله علیه و آله حلال من قبله إلی یوم القیامه، لیكون المراد استمرار حلّيته.

و أضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ فی المقام؛ لأنّ الکلام فی قوه أحد الظاهرين و ضعف الآخر، فلا وجه لملاحظه الاصول العمليّه فی هذا المقام، مع أنا إذا فرضنا عامّاً متقدّماً و خاصّاً متأخراً، فالشكّ فی تکلیف المتقدّمين بالعامّ و عدم تکلیفهم، فاستصحاب الحکم السابق لا معنی له، فبقی ظهور الکلام فی عدم النسخ معارضاً بظهوره فی العموم.

ثمّ إنّ هذا التعارض انما هو مع عدم ظهور الخاصّ فی ثبوت حکمه فی الشّریعه ابتداءً، و إلاّ تعین التخصیص.

نعم، لا یجری فی مثل العامّ المتأخّر عن الخاصّ.

ترجمه - و از جمله مرّجات نوعیه اظهر و ظاهر: تعارض سخنی (مثل: اغتسل یوم الجمعة است) که ظهور در استمرار و ابدیت حکم دارد با غیر آن از دیگر ظهورات (مثل: ینبغی غسل الجمعة) که در نتیجه امر دائر می شود بین نسخ و ارتکاب خلاف ظاهر آن دیگری (یعنی: اغتسل...).

### ترجیح داشتن تمامی احتمالات و تصرفات بر نسخ:

#### اشاره

- و اما معروف، ترجیح تمام تصرفات است بر نسخ، به دلیل غلبه تصرفات نسبت به نسخ.

- و گاهی هم استدلال شده است بر بطلان نصّ بوسیله این قول امام صادق علیه السّلام که می فرماید:

حلال محمد، حلال است ابداً تا روز قیامت و حرام ایشان نیز حرام است ابداً تا روز قیامت.

١- (١) الكافي ٥٨:١، الحديث ١٩، و الوسائل ١٨:١٢٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.



- در این استدلال (و حمل روایت امام صادق علیه السلام بر بطلان نسخ در احکام جزئیة، اشکال وجود دارد. زیرا: ظاهر اینستکه: سوق این حدیث برای بیان استمرار احکام نوعی (و یا کلی) حضرت محمد صلی الله علیه و آله است که از جانب خدایتعالی آورده و الی یوم القیامه جاری هستند و (مثل شرایع قبلی) بوسیله دین دیگری نسخ نمی شوند، و نه برای بیان استمرار احکام جزئیة الا ما خرج بالدلیل.

- پس: مراد اینستکه: حلال او حلال است از ناحیه خدایتعالی جل ذکره تا روز قیامت، نه اینکه حلال من قبل پیامبر (یعنی احکام جزئیة) از جانب خدایتعالی حلال است تا روز قیامت تا که مراد استمرار حلیت (احکام جزئیة) باشد (خیر بیان احکام کلی و استمرار اصل شریعت است).

- پس: (تمسک به حدیث مزبور برای ابطال نسخ ضعیف است).

- و امّا ضعیف تر از آن استدلال به روایت، تمسک به استصحاب عدم نسخ است در این مقام، چرا که بحث ما در قوت و ضعف احد الدلیلین است، نسبت به دیگری (مثل: اغتسل... و ینبغی...) و لذا:

اولاً: (با توجه به اینکه استصحاب از اصول تعبدیه بوده و در طول ادله است) وجهی برای استفاده از اصول عملیه در این مقام (که محل ظواهر است و ما به دنبال اظهریت یا قوی تر بودن یکی از دو دلیل هستیم) وجود ندارد.

ثانیاً: اگر ما فرض کنیم که عامی (مثل أحلّ لکم ما فی الارض جمیعاً) متقدّم (یعنی جلوتر صادر شده) و خاصّی (مثل یحرم عصیر العنبی) متأخّر (یعنی بعداً آمده است، لکن) شک ما در تکلیف داشتن مسلمانان صدر اول است، نسبت به عام (یعنی أحلّ لکم...) و عدم تکلیفشان نسبت به آن (چونکه نمی دانیم خاص مزبور، مخصّص عام است یا ناسخ آن).

- پس: استصحاب بقاء حکم سابق معنا ندارد (چونکه نسبت به خصوص عصیر العنبی، از اول تکلیف محرز نشده است تا که شما بخواهید بقاء آن را استصحاب کنید)

- در نتیجه: ظهور کلام در عدم نسخ (یعنی تخصیص) معارض با ظهور کلام در عموم (یعنی نسخ) باقی می ماند.

- سپس اینکه: این تعارض یا تساوی احتمالی (که احتمال نسخ و احتمال تخصیص باشد در یحرم عصیر العنبی) در جایی مورد دارد که خاص قرینه نباشد بر اینکه ظاهر عام از اول مراد نبوده است، و الاّ اگر خاص قرینه باشد، تخصیص تعین می یابد. (یعنی ما متوجه می شویم که عصیر عنبی از اول حرام بوده است).

- بله، این تعین تخصیص (در مسأله تعارض دو ظهور)، در جایی که عام، متأخّر از تخصیص باشد، جاری نیست.

**\*مراد از و منها: تعارض ظهور الکلام فی استمرار الحکم مع غیره من ظهورات... الخ چیست؟\***

- بحث در پنجمین مسأله از مسائل مرجحات نوعیه اظهر و ظاهر یعنی دوران امر بین ظهور کلام در استمرار الحکم من اول الشریعه الی اخرها و یا ظهور در عموم ازمانی و بین سایر ظهورات از قبیل عموم افرادی، اطلاق افرادی، ظهور در وجوب، ظهور در حرمت و... می باشد، فی المثل:

\* یک دلیل می گوید: اکرم الفقهاء که خاص است و ظهور در وجوب دارد.

\* دلیل دیگری نیز بعدا وارد شده است که ما نمی دانیم که پیش از وقت عمل صادر شده است و یا پس از آن.

- این دلیل می گوید: لا تکرم العلماء که عام بوده و ظهور در تحریم دارد.

- حال دوران امر است بین اینکه:

۱ - خاص قبلی را مخصّص عام بعدی قرار داده و قائل به تخصیص شویم تا که عموم افرادی از بین برود و لکن عموم ازمانی بحال خود باقی باشد.

۲ - یا اینکه عام بعدی را ناسخ قبلی قرار دهیم تا که ظهور خاص در استمرار از بین برود؟

- در اینجا گفته می شود که تخصیص بر نسخ مقدم است چرا که تخصیص شایع و نسخ نادر است و الظنّ یلحق و الظنّ یلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب.

- و یا فی المثل:

\* یک دلیل می گوید: لا یجب اکرام العلماء، که ظهور در عموم افرادی و ازمانی دارد و نصّ در عدم وجوب است.

\* پس از مدّتی دلیل دیگری وارد شده که می گوید: اکرم العلماء، که این نیز ظهور در عموم افرادی و ازمانی دارد و ظهور در وجوب.

- در اینجا دوران امر است بین اینکه:

۱ - از دلیل قبلی رفع ید کرده و ظهور دلیل بعدی را حفظ کنیم و این را ناسخ آن قرار دهیم.

۲ - یا اینکه ظهور استمراری دلیل اول محفوظ بماند و از ظهور امر در وجوب رفع ید کرده و آن را حمل بر مستحق مؤکد کنیم که البته با لا یجب تنافی نخواهند داشت؟

- در اینجا نیز می گویند: حمل صیغه افعال بر ندب شایع است و حمل بر نسخ نادر است و الظنّ يلحق الشيء بالاعم الاغلب.

- همین محاسبه را نسبت به لا يحرم اکرام العلماء با لا تكرم العلماء که ظهور در تحریم دارد، انجام بدهید.

ص: ۴۵

- و هکذا در دوران بین نسخ و تقیید در مثل اکرم الفقهاء و لا تکرّم العالم، که آیا ظهور مطلق را حفظ کرده آن را ناسخ دلیل قبلی قرار دهیم یا که از ظهور مطلق رفع ید کرده و آن را بر غیر فقیه حمل کنیم؟

- علی ایحال: در همه این موارد حضرات می گویند:

- اذا دار الامر بين النسخ و التخصیص و التقیید و سایر المجازات، التخصیص اولی، التقیید اولی، الحمل علی النّدب اولی و... لكونها شایعا و النسخ نادرا.

### **\*پس مراد از و قد یتدلّ علی ذلك بقولهم علیه السلام... الخ چیست؟\***

اینستکه: برخی که در مدّعی با ما موافق اند و تخصیص و... را بر نسخ مقدم می دارند برای ترجیح عموم ازمانی و ظهور استمراری بر سایر ظهورات استدلال کرده اند به یک سلسله عمومات اجتهادیه از قبیل: حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه، و از قبیل: شرع محمد صلی الله علیه و آله مستمرّ الی یوم القیامه و... -

گفته اند که این عمومات خارجیه پشتوانه ظهور استمراری شده.

### **\*مراد شیخ در و فیه:... الخ چیست؟\***

اینستکه: این سری از عمومات در مقام بیان این نیستند که تک تک حلالها و حرامهای حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله تا روز قیامت مستمر است، بلکه مواردی وجود دارد که فلان حکم خاص هم نسخ شده است، مثل امر قبله و مثل آیه حبس در مورد زنان که اگر مرتکب فحشائی بشوند، فرموده است:

- و اللاتی یأتین الفاحشه من نسائکم فاستشهدوا علیهنّ اربعه منکم فان شهدوا فامسکوهنّ فی البیوت حتّی یتوفیهنّ الموت او یجعل الله لهنّ سبیلا.

که این آیه با آیه حدّ، یعنی الزّانیه و الزّانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائة جلد، نسخ شده است.

- بنابراین: منظور آن احادیث اینستکه: دین اسلام و شریعت محمدی صلی الله علیه و آله با سایر شرایع قابل قیاس نیست. چرا؟

- زیرا که سایر شرایع نوعا دارای عمر محدود پانصد و یا هزار و یا... ساله بوده و سپس نسخ شده اند.

- اما شریعت اسلام عمر ابدی داشته و تا دامنۀ قیامت تداوم دارد و لذا نوع واجبات و محرّماتش مستمر و ابدی است، ولو شخص الحکمی در مورد خاصّی این ویژگی را نداشته باشد و حال آنکه بحث ما در مورد شخص فلان حکم است که آیا نسخ شده است یا نه؟

- و این احادیث از مورد بحث ما بیگانه اند.

**\*پس مراد از و اضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام... الخ چیست؟**

- رد يك استدلالی است كه از جانب برخی از تقویت کنندگان ظهور استمراری در اثبات مطلبشان آورده و گفته اند:

ص: ۴۶

- یک زمانی آن حکم اولی ثابت شد، اکنون که معارض پیدا کرده ما شک می کنیم که آیا نسخ شده است یا باقی است؟

- استصحاب بقاء و عدم نسخ جاری می شود.

- شیخ رحمه الله می فرماید: این استدلال به مراتب از استدلال قبلی سست تر است. چرا که:

- اولاً: آن استدلال قبلی از عمومات اجتهادیّه و اصول لفظیّه عقلائیّه یعنی اصاله العموم روایات مزبور پیش آمده بود که این اصول ظهور درست کن هستند، و حال آنکه شما از راه استصحاب جلو آمدید که یک اصل عملی صرف است و کاری به ظواهر و اظهر درست کردن ندارد.

ثانیاً: گاهی اصلاً استصحاب بقاء حکم سابق معقول نمی باشد و آن در موردی است که عامی مثل اکرم العلماء جلوتر صادر شده است و خاصی مثل لا تکرم فساقهم بعداً آمده است که نمی دانیم این خاص مخصّص آن عام هست تا که صدور عام از اوّل و در واقع شامل آن فساق نباشد، یا که ناسخ آن است تا که از اوّل شمول بوده باشد و لکن از حالا به بعد نباشد.

- در اینجا نسبت به خصوص فساق، از اوّل تکلیف محرز نشده است و تا استصحاب بقاء آن را در عموم ازمانی حفظ کنیم و یا در عموم افرادی؟

- به عبارت دیگر: آیا خاص بعدی را مخصّص آن قرار دهیم و یا ناسخ آن؟

- می فرماید: از این حیث با استصحاب نمی توان جانب تخصیص را اختیار کرد چونکه اصلاً جاری نمی باشد.

بله، با قانون شیوع تخصیص و ندرت نسخ که ما گفتیم قابل تقدیم است.

### **\*حاصل مطلب در نعم، لا یجری فی مثل العالم... الخ چیست؟\***

اینستکه: بله مسأله تعارض دو ظهور در مثل خاص متقدّم و عام متأخّر از قبیل اکرم الفقهاء و لا تکرم العلماء متصور نیست. چرا؟

- بخاطر اینکه دوران امر است:

۱ - بین ناسخ قرار دادن عام برای خاص و احتمال منسوخیت در خاص.

۲ - و بین مخصّص قرار دادن خاص برای عام و احتمال تخصیص در عام.

پس: احتمال نسخ مال خاص است و احتمال تخصیص مال عام است و هر دو احتمال مربوط به یک کلام نمی باشد.

- در همه این موارد گفته شد که تخصیص رجحان دارد لکنه شایعاً و النسخ نادر.

متن و منها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينه في المعنى المجازي؛ و عبّروا عنه بتقديم الحقيقه على المجاز، و رجّحوها عليه.

فإن أرادوا أنه إذا دار الامر بين طرح اللفظي بإرادة المعنى المجازي و بين طرح مقتضى القرينه في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي، فلا أعرف له وجهاً؛ لأنّ ظهور اللفظ في المعنى المجازي إنّ كان مستنداً إلى قرينه لفظيه فظهوره مستند إلى الوضع، و ان استند إلى حال أو قرينه منفصله قطعياً فلا يقصر عن الوضع، و إن كان ظناً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض، كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به، إلاّ أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه، ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر.

و إن أرادوا به معنى آخر فلا بدّ من التأمل فيه.

هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

ترجمه - و از جمله مرجّحات نوعیه اظهر بر ظاهر: تعارض ظهور يك لفظ (مثل: رأيت اسدا) در معنای حقیقی (حيوان مفترس) است، با ظهور همان لفظ به همراه قرينه (یرمی) در معنای مجازي (رجل شجاع)، در حالیکه بعض از اصحاب (یعنی سید مرتضی) از این مطلب تعبیر کرده اند به مقدّم بودن حقیقت بر مجاز (به این دلیل که ظهور لفظ اسد بر معنایش بالوضع است، لکن ظهور یرمی در معنایش بالقرينه است) و لذا ترجیح داده اند معنای حقیقی را بر معنای مجازي (یعنی رأيت اسدا یرمی همان معنایی را می دهد که رأيت اسدا می دهد و لکن چون بالوضع است مقدّم می شود).

### بالوضع بودن معنای یرمی برای تیراندازی:

- شیخنا در پاسخ می فرماید:

- اگر مراد مشهور اینستکه: امر دائر است بین طرح و کنار گذاشتن موضوع له (یعنی معنای حقیقی) لفظ اسد (که حیوان مفترس باشد) به سبب اراده معنای مجازي، و بین طرح و کنار گذاشتن مقتضای قرينه (یعنی یرمی که تیراندازی باشد) در ظهور مجازي (یعنی رجل شجاع) با اراده معنای حقیقی از آن.

- پس: ما برای این ترجیح حقیقت بر مجاز وجهی نمی شناسیم. چرا؟

- زیرا ظهور (لفظ اسد) در آن معنای مجازي (رجل شجاع):

۱- اگر مستند به قرينه لفظیه متّصله (یرمی) باشد، خوب ظهور آن معنای مجازي نیز مستند به وضع است.

۲- و اگر مستند به قرينه حائیه، یا قرينه منفصله قطعیه لفظیه باشد، باز (گرچه بالوضع نیست، لکن)

کمتر از وضع هم نیست.

- پس: تقدیم آن معنای مجازی (یعنی رجل شجاع از اسد) بهتر است از آن ظهور لفظی معارض (اسد در معنای حقیقی اش که حیوان مفترس باشد)، چنانکه این معنای مجازی مقدم می شود بر ظهور لفظ مقرون به آن کلام (یرمی) مگر اینکه فرض شود که ظهور آن ظنّ (به معنای مجازی) ضعیف است و ظهور آن دلیل معارض قویتر از آن است.

- پس: (اگر ظهور لفظ در معنای مجازی مستند به ظنّ معتبر باشد)، امر دائر می شود بین دو ظنّ و یا دو ظاهری که یکی قویتر از دیگری است. (و لذا این دوری که شما درست کردید درست نیست).

- و اگر مراد شما مشهور از مطالب فوق، معنای دیگری باشد، که باید در صحّت و سقم آن نیز تأمل کنیم.

- این مطالبی که در ضمن شش مسأله عنوان شد، شمه ای بود از بیان مرجحات نوعیّه اظهر بر ظاهر.

\*\*\*

ص: ۴۹



متن و أمّا الصّيفان المختلفان من نوع واحد، فالمجاز الرَّاجح الشّائع مقدّم على غيره؛ و لذا يحمل الأسد في «أسد يرمى» على الرجل الشّجاع دون الرّجل الأبخري، و يحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحه.

و أمّا تقديم بعض أفراد التّخصيص على بعض:

فقد يكون بقوّه عموم أحد العامين على الآخر، إمّا بنفسه كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرّف و نحو ذلك، و إمّا بملاحظه المقام، فإنّ العامّ المسوق لبيان الضّابط أقوى من غيره، و نحو ذلك.

و قد يكون لقرب أحد التّخصيصين و بعد الآخر، كما يقال: إنّ الأقلّ أفرادا مقدّم على غيره، فإنّز العرف يقدّم عموم «يجوز أكل كلّ رمان» على عموم التّهي عن أكل كلّ حامض؛ لأنّه أقلّ أفرادا، فيكون أشبه بالتّصّص. و كما إذا كان التّخصيص في أحدهما تخصيصا لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر.

ترجمه

## تعارض دو صنف مختلف از يك نوع واحد:

### تنظير در مسأله

- و امّا در برخورد با دو صنف مختلف از يك نوع واحد، آن معنای مجازی (مثل شجاعت) که راجح و شایع است، مقدّم است بر غیر آن (یعنی ابخریت و محمولیت).

و لذا:

۱ - لفظ اسد در رأیت اسدا یرمی، حمل می شود بر رجل شجاع که صفت شایع است (برای شیر) و نه بر رجل ابخر و محمول (که دو صفت غیر شایع برای شیراند)

۲ - و لفظ امری (مثل: اشرب) که (بواسطه قرینه منفصله اجماع از معنای حقیقی اش که ظهور در وجوب است) منصرف شده، حمل می شود بر استحباب (که مجاز مشهور است) و نه بر اباحه (که مجاز غیر مشهور است).

### تمثيل در مسأله:

- و امّا تقديم بعضی از افراد تخصيص بر بعض دیگر:

۱ - گاهی به سبب قوّت دلالت یکی از دو عام (مثل اکرم العلماء) بر عموم است، نسبت به آن دیگری (مثل: لا تکرّم الشاعر):

\* یا بنفسه (یعنی بالذات) است، مثل تقديم جمع محلاّی به ال (یعنی اکرم العلماء) بر مفرد محلاّی به ال (مثل لا تکرّم الشاعر، که مراد از آن شاعر غیر عالم است)، و نحو این محلاّی به ال (مثل: اکرم کلّ



عالم و لا تکرّم الشاعر).

\* و یا به ملاحظه مقام (یعنی بالعرض) است (مثل: اکرم العلماء لعلمهم، که عام معلل است، و لا تکرّم الفسّاق که عام غیر معلل است و مراد از آن فسّاق غیر عالم است). چرا؟

- زیرا: عامی (مثل اکرم العلماء بعلمهم) که سیاقش برای بیان ضابط (یعنی علّت) است، قوی تر از عام غیرمعلل است، و نحو عام ضابطه دار عام برای امتنان است.

۲- و گاهی به سبب قرب و نزدیکی فهم عرفی یکی از دو تخصیص و بعد و دوری آن دیگری از فهم عرف، چنانکه گفته می شود: عامی (مثل یجوز اکل کلّ رمان) که به لحاظ افراد اقل است، مقدّم است بر عامی (مثل: لا تأکل کلّ حامض) که به لحاظ افراد اکثر است، و لذا:

- عرف عموم عام (یجوز اکل کلّ رمان) را بر عموم نهی از اکل (یعنی لا- تأکل) کلّ حامض (که بیش از بیست فرد دارد) مقدّم می دارند (و این دوّمی را تخصیص می زنند). چرا؟

- زیرا (یجوز کلّ رمان) به لحاظ افراد اقل است (یعنی دو فرد شیرین و ترش بیشتر ندارد).

- پس: یجوز اکل رمان، (در جواز خوردن انار ترش) شبیه تر به نصّ است.

چنانکه اگر تخصیص در یکی از دو عام، مستلزم تخصیص اکثر و یا کثیر باشد باز هم اولی اولای به تقدیم است از دوّمی، بخلاف آن دیگری (که اگر آن را تخصیص بزنیم مستلزم تخصیص قلیل یا اقل است).

\*\*\*

## تشریح المسائل

**\* مراد از و منها: ظهور اللفظ فی المعنی الحقیقی مع ظهوره مع القرینه فی المعنی المجازی؛... الخ**

چیست؟

- بحث در رابطه با مسأله ششم از مسائل مرجّحات نوعیّه اظهر بر ظاهر است و آن عبارتست از:

دوران امر میان حقیقت و مجاز، فی المثل:

\* یک خطاب داریم که ظهور در معنای حقیقی دارد مثل جثنی باسد که ظاهرش حیوان مفترس است.

\* خطاب دیگری داریم که ظهور در معنای مجازی دارد مثل جثنی باسد رام.

- این دو خطاب متعارض اند یعنی ظاهر خطاب اولی اینستکه: مطلوب مولی آوردن یک حیوان مفترس است و ظاهر خطاب دوم اینستکه: مطلوب او اتیان رجل شجاع است، حال سؤال اینستکه: کدام یک از این دو مقدم است؟

- مشهور بطور سربسته گفته اند اذا دار الامر بین الحقیقه و المجاز، حقیقت مقدم است و راجح.

ص: ۵۱

- مرحوم شیخ می فرماید مراد شما از ترجیح حقیقت بر مجاز چیست؟

- اگر مرادتان اینستکه: اذا دار الامر ما بین طرح ظهور وضعی خطاب و اخذ به ظهور مجازی آن و یا اخذ به ظهور وضعی و طرح ظهور مجازی و توجیه آن، یقَدِّم الظهور الوضعی علی الظهور بالقرینه، ما این مطلب را قبول نداریم.

- چرا؟

بخاطر اینکه ظهور لفظ در معنای مجازی:

۱ - گاهی مستند به قرینه لفظیه است، مثل کلمه یرمی در رأیت اسدا یرمی که در این صورت همانطور که ظهور لفظ در معنای حقیقی اش مستند به وضع است همچنین ظهور یک لفظ و خطاب دیگر نیز در معنای مجازی مستند به وضع است و لذا هر دو ظهور وضعی هستند.

- حال سؤال اینستکه: شما به چه دلیل یک ظهور وضعی را فدای ظهور وضعی دیگر می کنید؟

- بنابراین: در این فرض وجهی برای ترجیح و تقدیم احد الظهورین الوضعین نیست.

۲ - و گاهی این ظهور مستند به قرائن حالیه و مقامیه است، فی المثل:

\* در یکجا مولی فرموده: اکرم العلماء که ظهور در وجوب دارد و عند المشهور ظهورش بالوضع است.

\* در جای دیگر، در مقام بیان مستحبات، از جمله همین اکرام علماء را بیان فرمود حال با این قرینه مقامیه از خیر آن ظهور وضعی می گذریم و امر را حمل بر ندب می کنیم.

- پس: در این فرض هم ترجیح و تقدیم با ظهور مجازی است، و گاهی این ظهور مستند به قرائن خارجیه و منفصله قطعیه است، فی المثل:

- در یکجا مولائی به عبدش فرمود: اکرم زیدا، که ظهور وضعی در وجوب دارد و لکن عبد با یک محاسبه عقلیه قطعیه به این نتیجه می رسد که مولی از زید متنفر است و قطعا اکرام او را نمی خواهد.

- این حکم عقل قطعیه، قرینه می شود بر اینکه از خیر آن ظهور گذشته و آن را حمل بر تهدید کند و....

- پس: باز هم ظهور مجازی در اینجا مقدم شد.

۳ - و گاهی این ظهور مستند به یک امر ظنی معتبر مثل مثلا شهرت فتوائیه است، فی المثل فرض کنید:

\* یکجا فرموده: اغتسل للجمعه، که ظهور در وجوب دارد و لکن از خارج شهرت فتوائیه بر استحباب آن قائم گردید و ما نیز به حسب فرض شهرت را حجت می دانیم.

- باز به برکت این قرینهٔ ظنیّه معتبره از خیر آن ظهور وضعی گذشته و آن را حمل بر استحباب می کنیم.

ص: ۵۲

- پس: باز هم ظهور مجازی در اینجا مقدم شد، همانطور که این امر ظنی مقدم می شود بر ظهور لفظ مقرون به آن یعنی در عداد چند امر که بدان ها امر کرده است، از جمله فرموده: اغتسل للجمعه، و سایر امرها ندبی هستند.

- حال این یکی امر هم که در ضمن آنهاست به قرینه وحدت سیاق حمل بر استحباب کنند.

- البته، گاهی هم ظهور وضعی اقوی است و ظهور مجازی اضعف، در چنین صورتی ظهور در معنای حقیقی مقدم می شود، فی المثل:

\* در یکجا فرموده: اغتسل للجمعه، که ظهور در وجوب دارد.

\* در جای دیگر فرموده: ینبغی غسل الجمعة، که ظهور در استحباب دارد و لکن ظهور اغتسل در وجوب از ظهور ینبغی در ندب قوی تر است و لذا حمل بر که مجاز باشد نمی شود.

- در اینجا فرقی نمی کند که ظهور حقیقی و مجازی مربوط به یک لفظ باشد یا دو خطاب.

- در نتیجه: عنوان حقیقت و مجاز بودن موضوعیتی ندارد تا که ما بگوئیم: ظهور حقیقی بما آنه حقیقی نسبت به ظهور مجازی بما هو مجازی مقدم است، خیر، بلکه گاهی مساوی شدند، گاهی ظهور در معنای حقیقی قویتر شد و گاهی ظهور در معنای مجاز و هر کدام که اظهر و اقوی بود همان مقدم شد.

- پس: عنوان اظهریت و ظاهریت ملاک است و نه عنوان حقیقی بودن و مجازی بودن.

نکته: آنچه که از ظاهر تعبیر مشهور به ترجیح حقیقت بر مجاز فهمیدیم این بود که گفته آمد و رد شد.

### **\*مراد شیخ از و ان ارادوا به معنی اخر فلا بد من التأمل فیہ چیست؟\***

اینستکه: اگر غیر از مطالب مذکور، مطلب دیگری مراد مشهور است باید بیان کنند تا بتوان از آن تصویری داشته، بتوانیم تصدیق کنیم یا نه.

### **\*مراد از هذا بعض الکلام فی تعارض النوعین المختلفین من الظهور چیست؟\***

اینستکه: آنچه گفته شد شمه ای بود از بیان مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر در ضمن شش مسأله.

- البته مسائل دیگری نیز وجود دارد که تحت عنوان تعارض احوال در کتب مطوله آمده است که در اینجا به فهرست آن مطالب اشاره می شود و لذا کسانی که به دنبال آن مسائل هستند می توانند به کتاب مفاتیح الاصول مرحوم طباطبائی و بدایع الافکار مرحوم رشتی مراجعه کنند.

۷- در دوران امر بین مجاز و اشتراک لفظی کدام مقدم است؟

۸- در دوران امر بین مجاز و نقل کدام مقدم است؟

۹- در دوران امر بین مجازیّت و اشتراک معنوی کدام مقدم است؟

۱۰- در دوران امر بین اشتراک لفظی و معنوی کدام مقدم است؟

ص: ۵۳



۱۱ - در دوران امر بین اشتراک لفظی و نقل کدام مقدم است؟

۱۲ - در دوران امر بین تخصیص و اضمار کدام مقدم است؟

۱۳ - در دوران بین تخصیص و اشتراک لفظی کدام مقدم است؟

۱۴ - در دوران بین تخصیص و نقل کدام مقدم است؟

۱۵ - در دوران بین اضمار و مجاز، اضمار و نقل و... کدام مقدم است؟

نکته: مقام اول از بحث پیرامون مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر بود.

### **\*مراد از و اما الصنفان المختلفان من نوع واحد... الخ چیست؟\***

اینستکه: بحث در مقام دوم در بیان مرجحات صنفیه اظهر بر ظاهر است چرا که در اصناف یک نوع خاصی جاری می شود و نه در دو نوع مختلف.

- البته، مرجحات صنفیه نیز فراوان اند و در کتب مفصله آمده اند و لکن در اینجا فقط به چند مورد اشاره می شود:

۱ - یک وقت فلان لفظ مثلا اسد، یقینا در معنای حقیقی خود بکار نرفته است، بلکه در یک معنای مجازی به کار رفته است، منتهی این لفظ دو معنای مجازی دارد که یکی از آن دو معنا، مجاز راجح و شایع بوده و استعمال لفظ در آن کثیر است و آن معنای دیگر مجاز غیرشایع است که گاهی و به ندرت کلام در آن بکار می رود، فی المثل:

- معنای مجازی شایع کلمه اسد، رجل شجاع است و در همه جا از رجل شجاع به اسد تعبیر می شود.

- و اما معنای مجازی غیرشایع آن رجل ابخر است، یعنی کسی که دهانش بدبوست.

- البته، هر دو نفر در جهت خاصیه با اسد مشابهت دارند و لکن اسد در رجل شجاع اظهر است از رجل ابخر و یقدم الاظهر علی الظاهر.

- ضمنا این یک مرجح صنفی است، یعنی که صنفی از نوع مجاز را بر صنف دیگر آن ترجیح داده اند.

۲ - یک وقت هم فلان لفظ مثلا صیغه افعال، یقینا در موضوع له خود استعمال نشده است، بلکه در یک معنای مجازی بکار رفته است، منتهی باز این لفظ دارای دو صنف معنای مجازی است.

- یکی از این دو معنا مجاز قریب است، یعنی که به معنای حقیقی آن نزدیکتر است.

- و معنای دیگر مجاز بعید است، یعنی که در اباحه بکار رفته است.

- فی المثل: صیغۀ افعال یقینا در وجوب استعمال نشده است و لکن ما نمی دانیم که آیا در ندب که مجاز قریب است بکار رفته و یا در اباحه که مجاز بعید است؟

- برخی گفته اند: اذا تعذرت الحقیقه، فاقرب المجازات اولی باراده من الکلام.

- برخی گفته اند: هیچ مجازی بر مجاز دیگر رجحان ندارد و لذا کلام در اینجا مجمل می شود و لکن

ص: ۵۴

نوعاً حمل بر استحباب اختیار شده است.

۳- در باب ادوات دالّۀ بر عموم نوعاً فرموده اند عمومی که با لفظ کَلّ و اخوات آن دانسته شود، اظهر و اقوای از عمومی است که با جمع محلّای با الف و لام، دانسته می شود و لذا دلالت آن دسته بر عموم اجماعی است، برخلاف جمع با الف و لام.

- همچنین در تعارض جمع محلی به الف و لام با مفرد محلی به الف و لام در مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الفاسق، نسبت به ماده اجتماعشان، جمع با الف و لام را مقدّم داشته و از خیر مطلق گذشته، آن را تقیید کرده اند. چرا؟

- بخاطر اینکه جمع دلالتش نوعاً بالوضع است و لکن مفرد دلالتش با مقدمات حکمت است و هکذا نسبت به سایر ادوات عموم.

۴- اگر دو عام، در ماده اجتماع باهم تعارض کنند و لکن احد العامین من وجه، در مقام اعطاء یک ضابطه کلیه باشد ولی آن دیگری نه، آن عام اولی تقدّم دارد، چونکه چنین عموماتی آبی از تخصیص اند.

- و نیز اگر احد العامین من وجه، در مقام امتنان صادر شده باشد و لکن آن دیگری در غیر مقام امتنان وارد شده باشد، عام اولی تقدّم دارد چرا که چنین عامی آبی از تخصیص است.

- و نیز اگر احد العامین من وجه فی حدّ ذاته قلیل الافراد باشد و عام دیگر کثیر الافراد، باز هم نسبت به ماده اجتماع قلیل الافراد مقدّم است. چرا؟

- چون که هرچه افراد عام کمتر باشند دلالتش قویتر و شبیه به نص می شود و القویّ مقدّم علی الضعیف.

- همچنین اگر احد العامین من وجه معلّل باشد و آن دیگری بلا تعلیل، عام معلّل در ماده اجتماع مقدّم می شود. چرا؟

- چون تعلیل به منزله تنصیص به حکم عام نسبت به ماده اجتماع است.

- و نیز اگر احد العامین من وجه که هر دو هم ذاتاً کثیر الافراد هستند، و اکثر افرادش داخل در ماده اجتماع داخل اند، دون الاخر، در صورتی که بخواهیم اولی را تخصیص بزینم مستلزم تخصیص اکثر و یا کثیر است و لکن دیگری را بخواهیم تخصیص بزینم، تخصیص قلیل و یا اقلّ می شود، باز هم اولی، اولای به تقدیم است از دوّمی.

- همچنین اگر احد العامین من وجه، قبل از معارضه چندین نوبت مبتلای به تخصیص شده باشد و لکن دوّمی هرگز مبتلا نشده باشد باز هم نسبت به ماده اجتماع، تخصیص دوّمی مقدّم است. چرا؟

- چونکه تخصیص اولی موجب استهجان عموم آن می شود و لذا به عموم آن اخذ می شود و هکذا...

\* جناب شیخ در ابتدای این مقام یعنی مقام چهارم از کتاب تعادل و ترجیح فرمودید که مرجحات بر دو قسم اند: ۱ - مرجحات داخلیه ۲ - مرجحات خارجیه  
- مرجحات داخلیه خود بر سه قسم شد:

۱ - مرجحات صدوری ۲ - مرجحات جهت صدوری ۳ - مرجحات مضمونی

- اگر روایتی مزین به ویژگی هایی مثل اعدلیت، افقهیت و اوثقیت باشد، ترجیح صدوری دارد بر روایت دیگر.

- اگر روایتی مخالف عامه باشد ترجیح جهت صدوری دارد بر روایتی که موافق عامه است.

- اگر روایتی اشهر باشد، ترجیح مضمونی دارد نسبت به دیگری.

- این سه قسم از مرجحات رتبه مؤخراند از مرجحات خارجیه یا به تعبیر دیگر مرجحات دلایله.

- فی المثل:

- اگر دو روایت به دست ما برسد در حالیکه دلالت یکی از آن دو قویتر از آن دیگری باشد باید روایتی را اخذ کنیم که

دلالتش قویتر است ولو به لحاظ مرجحات داخلیه یعنی اعدلیت یا اشهریت، مثل آن دیگری نباشد. چرا؟

- زیرا که در نصّ و ظاهر جای اعمال ترجیح نیست.

- حال بفرمائید که بحث اصلی ما در چیست؟

- بحث اصلی ما در بیان مرجحات دلایله و به تعبیر دیگر خارجیه است.

**\* جناب شیخ بسیار گفته آمد که اگر نص و ظاهر با یکدیگر تعارض کردند، نص رجحان دارد بر ظاهر،**

و حال آنکه نصّ و ظاهر اصلا تعارضی ندارند؟

- بله، این تعبیر یک تعبیر مسامحی است، چرا که ترجیح فرع بر تعارض است درحالی که ظاهر مثل مثلا- اکرم العلما توان

معارضه با نصّ مثل مثلا یحرم اکرام العالم الفاسق را ندارد.

- پس: باید بدانیم که ترجیح دلالتی در ظاهر و اظهر است، فی المثل:

- يك دليل مي گويد: اغتسل يوم الجمعة، كه ظهور اوليه اش در وجوب غسل جمعه است يعني كه يجب غسل الجمعة.

- دليل ديگر مي گويد: ينبغي غسل الجمعة، كه ظهورش در استحباب است.

- اين دو روايت باهم تعارض مي كنند، بدينصورت كه:

- اغتسل مي گويد به ظاهر من عمل کرده بگو غسل جمعه واجب است، (چنانكه شيخ صدوق مي گويد).

ص: ۵۶

- ینبغی می گوید: به ظاهر من عمل کرده بگو غسل جمعه مستحب است، (چنانکه مشهور می گوید).

- آیا از آنجا که ظهور و دلالت ینبغی در استحباب قویتر است از ظهور و دلالت اغتسل در وجوب، و لذا دلالت ینبغی اظهر است از دلالت اغتسل، ما راجح را بر مرجوح مقدم می داریم، گرچه راوی اغتسل اعدل باشد از راوی ینبغی، و به لحاظ روایت هم اشهر باشد از روایت ینبغی.

- پس در اینگونه موارد است که گفته می شود با بودن ترجیح دلالتی نوبت به دیگر مرجحات نمی رسد.

### \*جناب شیخ مراد از اینکه گفته می شود این دلیل اظهر از آن یکی دلیل است چیست؟\*

- آیا خود روایت به خودی خود، اظهریت دارد چنانکه در مثال فوق گفته شد که ینبغی اظهریت دارد از اغتسل؟

- خیر، بلکه مراد از اظهریت دلیل در اینجا:

۱ - گاهی مربوط به قرائن شخصیه است، مثل اینکه:

- مولایی در هفته های قبل به عبدش گفته: اکرم العلماء، که عمومیت دارد و اکرام همه علماء را چه شاعر باشند و چه غیر شاعر، بر او واجب می کند.

- پس از چند هفته به همان عبد می گوید: لا تکرّم الشعراء، که این نیز عمومیت دارد بدین معنا که هیچ شاعری را اکرام نکن چه عالم باشد و چه غیرعالم.

- در اینجا دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع وجود دارد:

- یک ماده افتراق عالم غیر شاعر است، که در آن نزاعی وجود ندارد، مولا می گوید اکرام او واجب است، عبد هم به وظیفه اش عمل می کند.

- یک ماده افتراق، شاعر غیر عالم است، که در آن هم نزاعی وجود ندارد، مولا می گوید اکرام او حرام است، عبد هم از اکرام او خودداری می کند.

- نزاع در ماده اجتماع یعنی عالم شاعر است، که عبد نمی داند که آیا به اکرام العلماء عمل کرده بگوید این نیز واجب الاکرام است یا که به لا تکرّم الشعراء عمل کرده بگوید این محرم الاکرام است؟

- پس هیچیک از این دو دلیل در اینجا نسبت به یکدیگر اظهریت ندارند.

### \*این اظهریت را در اینجا چگونه باید به دست آورد؟\*

- از طریق قرائن شخصیه، یعنی که عبد بخاطر مصاحبت طولانی اش با مولایش با مذاق او آشنا است، یعنی که می داند که

مولایش به علماء ارادت دارد.

- این آشنایی با مذاق مولی قرینه می شود بر اینکه باید همه علماء را اکرام کند ولو بعضا شاعر باشند، و لذا اگر به عالم شاعری برخورد کند آن تحت عموم اکرم العلماء قرار می دهد.

ص: ۵۷

- و یا بالعکس، عید می داند که مولایش با شعراء خیلی بد است و لذا اگر به یک شاعر عالم برخورد کند، او را تحت عموم لا تکرم الشعراء قرار می دهد.

۲ - گاهی مربوط به نوع دلالت مواردی است که باهم تعارض می کنند و ما برای سه مورد از موارد این اظهریت نوعیه مثال می زنیم:

\* مورد اول در جایی است که یکی از دو دلیل متعارض ظهور در عموم و دلیل دیگر جمله شرطیه ای است که ظهور در مفهوم دارد. فی المثل:

- یک دلیل می گوید: خلق الله الماء طهورا لا ینجسه شیء، که ظهور در عموم دارد، بدین معنا که آب پاک است و با ملاقات نجس، نجس نمی شود ولو کثر نباشد.

- دلیل دیگر می گوید: اذا كان الماء قدر کثر لا ینجسه شیء.

- مفهوم این دلیل هم اینستکه: اگر آبی کثر نباشد با ملاقات نجس، نجس می شود.

- خوب منطوق دلیل اول مغایر با مفهوم دلیل دوم است، لکن دلالت مفهوم دلیل دوم اقوی از دلالت منطوق دلیل اول است. چرا که:

- روایت اول ظهور دارد در اینکه اگر آب کثر نباشد در اثر ملاقات با نجس، نجس نمی شود.

- روایت دوم نص است در اینکه اگر آب کثر نباشد با ملاقات نجس، نجس می شود.

- در اینجا که دو نوع از دلالت باهم در تعارض قرار گرفته اند، یا به تعبیر دیگر تعارض، تعارض نوعیه بین دو دلیل است، باید که نص را اخذ کرده، ظاهر را حمل بر آن نص کنیم.

### **\*مگر قرار نشد که در متعارضین دیگر صحبتی از نص و ظاهر نشود و به دنبال اظهر و ظاهر برویم؟\***

- بله، بنابراین: روایتی را که مفهومش اینستکه: اگر آب به قدر کثر نباشد با ملاقات نجس، نجس می شود، اظهر و آن روایت دیگر را ظاهر بحساب آورد، و در نتیجه اظهر را بر ظاهر مقدم می داریم.

### **\*چه تفاوتی بین تعارض دو دلیل که در بالا ذکر شد با تعارض بین دو احتمال که ذیلا مورد بحث\***

واقع می شود وجود دارد؟

- در تعارض بین الدلیلین، تعارض بین دو چیز است، لکن در تعارض بین الاحتمالین، یک چیز وجود دارد لکن امرش بین دو احتمال است.



**\*قبل از ورود به مطلب بعد جهت یادآوری بفرمائید چه تفاوتی بین نسخ و تخصیص وجود دارد؟\***

۱ - تخصیص، محدود کردن افراد است، چنانکه لا تکرم العالم الفاسق دایره افراد اکرم العلماء را به علمای عدول محدود می کند.

- نسخ، محدود کردن ازمان است، مثل: اکرم العلماء حتی يوم الجمعة.

۲ - شرط تخصیص اینستکه: قبل از حضور وقت عمل به عام بیاید، فی المثل:

ص: ۵۸

- مولی به عبدش می گوید: اکرم العلماء یوم الجمعة، که زمان اکرام علماء روز جمعه است.

- حال:

- اگر شب جمعه یعنی قبل از حضور وقت عمل به عام فوق، دلیلی بیاید که: لا تکرم العالم الفاسق، به این دلیل مخصّص گفته می شود.

- لکن اگر این دلیل صبح جمعه و پس از حضور و فرارسیدن زمان عمل به عام بیاید به آن ناسخ گفته می شود.

### **\*انما الکلام در کجاست؟\***

- در دوران بین الاحتمالین است، یعنی جایی که تاریخ آمدن دلیل خاص برای ما مجهول است، یعنی نمی دانیم که لا تکرم العالم الفاسق، قبل از فرارسیدن زمان عمل به عام آمده، یا پس از آن؟

- در نتیجه: یک شیء واحد که دلیل خاص باشد مردّد بین دو احتمال است، یعنی ما نمی دانیم که این دلیل خاص را حمل بر نسخ کنیم یا حمل بر تخصیص؟

### **\*وظیفه چیست؟\***

- در اینجا و یا در هر جای دیگری که دوران امر بین تخصیص و نسخ باشد، باید که دلیل خاص را حمل بر تخصیص کرد و نه نسخ. چرا؟

- زیرا که نسخ موجب محدودیت زمانی می شود و حال آنکه احکام شرعیّه محدودیت زمانی نداشته بلکه برای همیشه استمرار دارند.

- مضافاً بر اینکه نسخ در سه یا چهار مورد بیشتر اتفاق نیفتاده که برای اهل فن روشن است:

- یکی قضیه قبله است که پس از تقریباً ۱۳ سال بعد از نزول قرآن، نماز خواندن رو به بیت المقدس نسخ و دستور بر ایستادن رو به کعبه صادر شد.

- یکی زن متوفی زوجها است در ابتدای اسلام مطاعاً الی الحول بود، یعنی که باید یک سال عدّه نگه می داشت، آیه شریفه آمد که یتربصن اربعه اشهر، یعنی که از این به بعد باید که چهار ماه و ده روز عدّه نگه دارید.

و هکذا...

### **\*جناب شیخ تعارض نوعی بین تخصیص و تقیید را با ذکر مثال تبیین کنید.\***

۱ - یک دلیل می گوید: اکرم عالماً، که مطلق است و نه عام، یعنی که وضع نشده است برای اینکه افاده عموم کند، و لذا ما

از طریق مقدمات حکمت متوجه می شویم که افاده عموم می کند و لذا معنایش این می شود که: هر عالمی اکرامش واجب است.

۲- دلیل دیگر می گوید: لا تکرم الفساق، که الفساق بالوضع افاده عموم می کند. یعنی که اکرام هر

ص: ۵۹

فاسقی حرام است.

- حال: یک عالم فاسقی وجود دارد و ما نمی دانیم که با او چه کنیم، زیرا که:

- از آن طرف که عالم است، اطلاق اکرم عالما می گوید: اکرام او واجب است.

- از آنطرف که فاسق است، عموم لا تکرم الفساق می گوید: اکرام او حرام است.

- در اینجا چه باید کرد؟

- آیا باید عموم عام را تحفظ و آن مطلق را قید بزیم یا که اطلاق مطلق را تحفظ کرده و عموم عام را تخصیص بزیم؟

- به عبارت دیگر: آیا عموم اکرم عالما را به قرینه لا- تکرم الفساق تقيید زده بگوئیم: اکرم عالما یعنی عالم عادل که در اینصورت ما عام را مقتید این مطلق قرار داده ایم و خود عام به عموم خودش باقی است.

- یا اینکه عموم عام را تخصیص زده بگوئیم: اکرم عالما، لا تکرم الفساق را تخصیص می زند و لذا معنایش این می شود که: فساق را اکرام نکن مگر فاسق عالم را، یعنی که فاسق عالم را اکرام کن.

- پاسخ اینستکه: در اینجا باید که عموم عام را تحفظ نمود، یعنی عموم عام را که می گوید فساق را اکرام نکن حفظ کرده بگوئیم: اکرام هر فاسقی حرام است، چه عالم و چه جاهل.

- بعد آن مطلق یعنی اکرم عالما را بوسیله لا تکرم الفساق تقيید کرده بگوئیم مراد از آن عالم عادل است.

- الحاصل: اطلاق آن یکی می گوید: این عالم فاسق را اکرام کن، و عموم آن دیگری می گوید: او را اکرام نکن.

- در اینجا ما به لا تکرم عمل می کنیم، چرا که اظهر از آن اکرم عالما است. چرا؟

- بخاطر اینکه الفساق بالوضع دلالت بر عموم دارد و لذا دلالتش بر عموم تنجیزی است یعنی که لا تکرم الفساق یک حکم تنجیزی بر حرمت اکرام علمای فاسق می کند، و حال آنکه، مطلق دلالتش تعلیقی است، یعنی در صورتی دلالت بر عموم می کند که بیان برخلافش نباشد، در حالیکه در اینجا لا تکرم الفساق بیانی است که برخلاف آن آمده است. و لذا:

- دلالت تنجیزی اظهر از دلالت تعلیقی و بالنتیجه حکم تنجیزی مقدم بر حکم تعلیقی است.

### \*جناب شیخ مراد از اظهریت صنفی چیست؟\*

- اینستکه: هر دو دلیل عام اند لکن یکی از یک صنف و یکی از صنف دیگر. فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اکرم العلماء لعلمهم، این یک عام معلل است، یعنی اکرام کن علماء را بخاطر علمشان.

- دلیل دیگر می گوید: لا تکرّم الفسّاق، که عامّی غیر معلل است.

ص: ۶۰

- حال یک عالم فاسق در این میان وجود دارد و ما نمی دانیم که با او چه کنیم؟ زیرا:

- اکرم العلماء می گوید: بخاطر علمش اکرامش کن و لا تکرم الفساق می گوید بخاطر فسقش اکرامش نکن. چه باید کرد؟

- در اینجا وظیفه ما اینستکه: به عام اولی عمل کنیم چرا که صنفش از صنف عام معلل است.

- به عبارت دیگر: عام معلل اظهر دلالت است از عام غیرمعلل و لذا آن را مقدم داشته می گوئیم: اکرام این عالم فاسق واجب است.

### \*جناب شیخ مثال قبل از صنف عام معلل بود، مثال عام دیگری از صنف دیگری در ذیل این بحث

بزنید.

- اگر از دو عام متعارض، یکی در مورد امتنان باشد و دیگری ربطی به امتنان نداشته باشد مثل اینکه:

- یک دلیل بگوید: کتب علیکم الصیام... که ظهور و عموم آیه می فرماید: همه باید روزه بگیرند چه حرجی باشد، چه ضرری باشد و چه...

- دلیل دیگری بگوید: ما جعل علیکم فی الدین من حرج، یعنی که ما حکم حرجی از کسی نمی خواهیم نه در نماز، نه در روزه، نه در حج و نه در...

- حال: روزه برای کسی مثل من حرجی شده است، و لذا:

- اگر به کتب علیکم الصیام مراجعه کنم، عموم آن به من می گوید: روزه بگیر، چه حرجی باشد چه ضرری.

- اگر به ما جعل علیکم فی الدین من حرج، مراجعه کنم، می فرماید: ما حکم حرجی نداریم، نه در نماز، نه در روزه و نه در... یعنی هرگاه که حکمی از ما حرجی شود، از عهده شما ساقط است.

- این دو دلیل عام که یکی می گوید: روزه بر تو واجب است و دیگری می گوید: خیر، روزه بر تو واجب نیست باهم در تعارض اند، چه باید کرد؟

- وظیفه ما اینستکه: این عام (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) را بر عام (کتب علیکم الصیام) مقدم کنیم. چرا؟

- زیرا که عام اولی در مورد امتنان بود، و خدا در حال منت گذاری است، یعنی که من بر شما منت گذاشته و روزه های حرجی را از عهده شما برداشتم.

- خوب با برداشته شدن روزه حرجی، دیگر روزه بر مثل منی که در حرج هستم واجب نیست، چرا که اگر واجب باشد، دیگر منت نیست.

- الحاصل: در مثال قبل، عام معلل دارای مزیت بود و مقدّم می شد، در این مثال عامی که در مورد

ص: ۶۱

امتنان است دارای مزیت است و مقدم می شود.

### \*جناب شیخ قبل از ورود به بحث اظهریت های نوعی و اظهریتهای صنفی، نکات مقدماتی مورد نیاز

در آن را بفرمائید.

۱ - اینکه احکام شرعیّه دارای استمرار بوده و عموم ازمانی دارند، یعنی که وقتی شارع می گوید خمر حرام است، این حکم تا زمانی که دین اسلام هست وجود دارد، و هکذا...

۲ - اگر عامی مثل: اکرم العلماء به دست ما برسد که دارای دو ظهور است:

- یک ظهور افرادی، بدین معنا که همه علماء را اکرام کن، چه عادل و چه غیر عادل.

- یک ظهور ازمانی، بدین معنا که اکرام همه علماء واجب است، چه امروز، چه فردا...

- پس: براساس این عام، همه علماء، در همه زمانها واجب الاکرام اند، تعارضی هم در کار نیست.

- حال: اگر خاصی مثل: لا تکرّم العالم الفاسق، پس از عام مذکور بیاید، خود دارای دو صورت است:

- اگر این خاص معلوم التاریخ باشد، یعنی که ورودش قبل از زمان عمل به عام باشد، باز هم تعارضی در کار نیست و خاص مزبور، مخصّص این عام است.

- و اگر ورود این خاص پس از زمان عمل به عام باشد، باز هم تعارضی در کار نیست و خاص ناسخ عام خواهد بود.

- لکن اگر این خاص مجهول التاریخ باشد، یعنی ما ندانیم که زمان ورود آن قبل از زمان عمل به عام بوده یا پس از آن، با احتمال تعارض بین نسخ و تخصیص روبرو می شویم. چه باید کرد؟

- در اینجا وظیفه اینستکه: ما خاص را حمل بر تخصیص کرده بگوئیم این خاص، مخصّص آن عام است. چرا؟

- زیرا حمل آن بر تخصیص، موجب حفظ عموم ازمانی می شود، گرچه عموم افرادی آن به هم می خورد.

- در حالیکه اگر خاص را حمل بر نسخ کنیم، عموم ازمانی به هم می خورد، در حالیکه احکام شرعیّه دارای عموم ازمانی هستند. فی المثل:

- دلیلی می گوید: اکرم العلماء يوم الجمعة، و لذا روز جمعه زمان عمل به این عام است.

حال: اگر شب جمعه یعنی قبل از حضور زمان عمل به عام برسد که: لا تکرّم العالم الفاسق و ما آن را حمل بر تخصیص کنیم، کاشف از اینستکه: مراد از علماء، از همان روز اول، علمای عدول بوده است.



- به عبارت دیگر: همهٔ علمای عدول از روز اوّل تا انقراض عالم واجب الاکرام بوده و هستند و لذا عموم ازماني عام باقی است، گرچه عموم افرادی آن به هم خورده و علمای غیر عدول از آن خارج شده اند.

ص: ۶۲

- لکن اگر این خاص صبح جمعه و پس از زمان عمل به عام به دست ما برسد و ما آن را حمل بر نسخ کرده بگوئیم ناسخ است، معنایش اینستکه: علماء اعم از عادل و فاسق تا به امروز واجب الاکرام بودند، لکن پس از ورود این خاص، دیگر علمای فاسق قابل اکرام نیستند.

پس: در این صورت عموم ازمانی و جوب اکرام نسبت به علمای فاسق از بین می رود.

### **\*مقدمه و جهت یادآوری برای هریک از عموماتی که در کلام خدا، پیامبر صلی الله علیه و آله، امیر مؤمنان و ائمه**

اول، مثالی ذکر کنید.

- و اما در کلام خدا یعنی قرآن اینکه می فرماید: خلق لکم ما فی الارض جمیعا. یعنی غیر از خمر، خنزیر، میت، دم، زنا، لواط، ربا و... یعنی هرچه که در قرآن حرمتش به اطلاع شما رسیده، هرچه که هست برای شما حلال است.

- و اما عام در کلام پیامبر، مثل اینکه در روز حجه الوداع فرمود: ما من شیء یقرّبکم الی الجنّه و یبعّدکم من النار الا و قد امرتکم به.

- خوب ما من شیء نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می کند، یعنی: هرچه از محرّمات بود گفتیم و لذا غیر از این محرّماتی که برشمردیم، هرچه که هست برای شما حلال است.

- و اما عامی که در کلام امیر بیان است، اینکه می گوید: اسکتوا اما سکه الله. یعنی که هرچه را که خدا فرموده حرام است، بگوئید حرام و در غیر آنها ساکت شوید.

- و یا در کلام امامان اولین دیگر آمده است که: کلّ شیء لکم حلال.

- اینها عموماتی است که غیر از محرّمات برشمرده شده، تمام اشیاء عالم را برای ما حلال می کنند.

### **\*انما الکلام در چیست؟**

- در خصوصیات ائمه بعدی است فی المثل:

۱ - امام عسکری علیه السلام فرموده اند: یحرم عصیر العنبی اذا غلا.

۲ - یا فرموده اند: دنبلان حرام است.

۳ - و یا فرموده اند: گوشت خرگوش حرام است.

### **\*حال سؤال و یا اشکال در اینستکه: با این خصوصیتی که دهها سال پس از زمان عمل به عام وارد**

شده اند چه باید کرد؟

۱ - آیا این خصوصیات که از ائمه بعدی رسیده است، ناسخ آن عمومات قبلی هستند یا نه؟

۲ - آیا این خصوصیات بعدی کاشف اند از اینکه یک قرینه ای در کنار آن عمومات بوده که مسلمانهای صدر اول از طریق آن قرینه می فهمیده اند که آن عمومی که می گوید همه چیز حلال است، مرادش عصیر عنبی و یا دنبلان و... نمی باشد؟

ص: ۶۳

۳- یا اینکه کاشف از آن قرینه متصّله نیستند، بلکه پس از آنکه خاص به دست ما رسیده ما کشف می کنیم که از اوّل از آن عام برای مسلمانها اراده خاص شده بوده است و لکن تا مدّتی در ظاهر آنها مکلف به عام بوده اند؟

- پاسخ به سؤالات فوق بدین صورت است که:

- اوّل: نسخ به معنای حقیقی اش که رفع حکم واقعی فعلی باشد نسبت به خدا باطل است چرا که مستلزم جهل است، و حال آنکه جهل در خدا و رسولش راه ندارد.

- و اما بطلان نسخ نسبت به ائمه علیهم السّلام بخاطر اینستکه: موضوع نسخ در زمان ائمه علیهم السّلام، منتفی است چرا که دیگر حکم جدیدی توسط امین وحی نازل نمی شود.

- در نتیجه: اگر ما به ائمه علیهم السّلام و خصوصیات صادره از آنها نسبت نسخ بدهیم، مجازی است.

- معنای مجازی نسخ هم اینستکه: خود پیامبری که فرمودند: همه چیز حلال است، به ائمه علیهم السّلام دستور داده اند که در فلان تاریخ، حرمت فلان شیء را اعلام کنید.

- و اما نسخ مجازی هم که غیر محال است باز با دو اشکال روبرو است:

۱- یکی اینکه تعداد این خصوصیات بسیار زیاد است و حال آنکه تعداد نسخ بسیار کم و در حد سه یا چهار مورد است که برای اهل فن معلوم اند.

- پس: نمی شود که این همه خصوصیات را حمل بر نسخ نمود.

۲- اگر گفته شود که این یحرم عصیر العنبی اذا غلا فی المثل: ناسخ کلّ شیء حلال لک است، مستلزم طرح ظهور دو دلیل یعنی ابدیت اوّل و ازلیت دوّم است. چرا؟

- زیرا در ابتدا گفته شد که حکم ملغی از ناحیه شارع ظهور در ابدیت دارد، یعنی وقتی فرمود: کلّ شیء لک حلال یا احلّ لکم ما فی الارض جمیعا، ظهور در ابدیت دارد.

- حال اگر بگوئیم یحرم عصیر العنبی به عنوان خصوص بعدی آمده و آن عموم را نسخ کرده لازم می آید که ابدیت آن عام و ازلیت این حکم جدید منقطع شود.

چرا؟

- زیرا که ما معتقدیم که این احکام شرعیّه کاشف از یک سری مصالح و مفاسد واقعی است، یعنی وقتی امام می فرماید: یحرم عصیر العنبی اذا غلا... کشف می کنیم که عصیر عنبی از اوّل حرام بوده است، منتهی زمان اعلامش زمان مثلا امام حسن عسکری علیه السّلام بوده است.

- لکن اگر بگوئیم که این خصوص نسخ است معنایش اینستکه: عصیر عنبی از هم اکنون حرام شده است و لذا ازلیت آن از بین می رود.

- در نتیجه نمی توان قائل به نسخ شد ولو به نحو مجاز.

ص: ۶۴

\* ثانیاً: کسی که قائل به سؤال و یا توجیه دوّم است یعنی معتقد است که باید این خصوصیات را حمل بر تخصیص کند و بگوید این مخصصات مثل یحرم عصیر... کاشف اند از اینکه در کنار آن عام یعنی احلّ لکم ما فی الارض جمیعاً، یک قرینه متصله ای بوده است که مسلمین صدر اوّل از طریق آن قرینه متوجه می شدند که اراده خلاف ظاهر از آن عام شده است، باید بدانند که این توجیه هم با سه اشکال روبرو است:

۱ - یک اشکال اینستکه: اصل در اینجا عدم قرینه است.

۲ - اشکال دیگر اینستکه: اگر قرائنی در کار می بود حتماً به دست ما می رسید چرا که انگیزه اطلاع از حلال و حرام زیاد بود.

- به عبارت دیگر: مسأله عام البلوی بوده و در عام البلوی گفته می شود که: عدم الدلیل دلیل علی العدم، و لذا همینقدر که مسأله عام الابتلاء بوده و لکن اکنون دلیل و یا این قرائن مورد ادعا در دست ما نیست، دلیل است بر اینکه از اوّل قرینه ای در کار نبوده است.

۳ - اشکال سوّم اینکه: نه تنها این حرف بعید است، بلکه ما یقین داریم که مسلمین صدر اوّل علم به چنین قرینه ای نداشته و عمل به چنین قرینه ای نمی کرده اند.

- پس: این تخصیص نیز با این بیان باطل است.

### **\*جناب شیخ توجیه سوّم در این رابطه چیست و چگونه است؟\***

- توجیه سوّم هم تخصیص است لکن با یک بیان دیگر به این معنا که:

- این خصوصی که امروز از امام عسکری علیه السّلام به دست ما رسیده و می گوید:

یحرم عصیر العنبی... بیان است برای آن عام یعنی احلّ لکم ما فی الارض جمیعاً و نه کاشف از قرینه متصله... یعنی:

- اگر خدای تعالی در صدر کار فرمود: همه چیز حلال است، امروز از طریق این خاص روشن می شود که مراد غیر از عصیر عنبی و یا دنبلان و یا... امور دیگری است که بعداً بیان شده است.

- الحاصل: خصوص و یا خصوصیات بعدی مبین عمومات صادره قبلی هستند، به این معنا که ظاهر آن عمومات مراد نیست.

### **\*جناب شیخ چه اشکالی بر این توجیه وارد شده است؟\***

- اینکه: این توجیه با تأخیر بیان از وقت حاجت روبرو است، یعنی چطور می شود که این خصوصیات پس از ۲۵۰ سال که زمان نیاز مردم به آنها بوده وارد شوند.

- آیا این القاء مردم در امور حرام نیست؟

**\*پاسخ جنابعالی به این اشکال چیست؟\***

ص: ۶۵

- اینستکه: بله، این تأخیر بیان است، لکن تأخیرش به دلیل مصلحت اهمی است که آن را اقتضاء می کرده است، و این رافع آن قیح تأخیر است.

### \*جناب شیخ مقدّمه بفرمائید که چگونه می شود که شیء به مقتضای اصل حلال باشد، لکن به مجرد

ورود دلیل بر حرمتش، حلیتش را از دست بدهد؟

- از دو راه:

- یکی از راه برائت شرعیّه که موضوعش جهل است و شک.

- یکی از راه برائت عقلیه ای که موضوعش عدم البیان است.

- فی المثل: ما نمی دانیم که شرب تنن حلال است یا حرام؟

۱ - بر طبق کُلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه بعینه حرام، می گوئیم: حلال است.

- یعنی کسی که در حرمت حکم شرب تنن شک دارد، مشمول برائت شرعیّه می شود، چرا که موضوع این اصل، جهل و شک است.

۲ - از طریق برائت عقلیه نیز که موضوعش عدم البیان است می گوئیم:

- عقل می گوید: شما که نمی دانید که مثلاً شرب تنن حرام است، بیانی هم که به شما نرسیده است، پس مرتکب بشو.

- اگر روز قیامت معلوم شود که شرب تنن حرام شود، من نمی گذارم که شما را عقاب کنند. چرا؟

- چون عقاب بلا بیان قبیح است، کار قبیح هم از شارع سرنمی زند.

- پس: تا وقتی بیان نرسیده شرب تنن برای شما حلال است، لکن به مجرد رسیدن یک روایت، ولو ظنی باشد، مجال از اصاله البرائت عقلی گرفته می شود. چرا؟

- زیرا با آمدن بیان، موضوع اصاله البرائت که عدم البیان است از بین می رود.

- البته ورود دلیل در اینجا کاشف از اینستکه: شرب تنن از اوّل حرام بوده است، لکن به لحاظ مصالح مهمّه ای تاریخ اعلان حرمتش مدّتی بعد تعیین شده است، و لذا با ورود دلیل، آن حلیت از بین می رود.

- بله، در ما نحن فیه نیز ما با مسأله تأخیر بیان از وقت حاجت روبرو می شویم لکن هرچه شما در رابطه با شرب تنن و استفاده از اصل آوردید، ما نیز در ما نحن فیه همان را می گوئیم.



- شما چطور براساس براهت عقلیه مرتکب تنن می شوی و لکن پس از رسیدن دلیل، شرب تنن را محکوم به حرمت می کنید.
- ما نیز در اینجا براساس اصاله العموم، می گوئیم: عصیر العنبی در احلّ لکم ما فی الارض جمیعا حلال است، لکن به مجرد اینکه به دست ما رسید که یحرم عصیر العنبی اذا غلا، آن را محکوم به حرمت می کنیم.

## \*قبل از طرح اشکال مستشکل، مقدمه بفرمائید مراد از ابقاء ما کان در اصاله البرائنه چیست؟ با ذکر

مثال بیان کنید.

- فی المثل: کسی می گوید من که تا دیروز مکلف نبودم، حرام هم که در مورد فرد غیر مکلف وجود ندارد.
- امروز بالغ شده ام، در حالیکه مطلع می شوم که خمر، خنزیر، میت، دم و... همه حرام اند.
- اما شك می کنم که شرب تنن هم حرام شده است یا نه؟
- استصحاب می کنم برائت اصلیه را، یعنی برائتی که در دیروز و در حال صغر ثابت بود.
- امروز که بالغ شدم، ابقاء می کنم آن برائت اصلیه را.

## \*جناب شیخ با توجه به مقدمه فوق بفرمائید اشکال مدعی تعیین نسخ، به قیاس مذکور از شما

چیست؟

می گوید:

- ۱ - مفاد مقیس شما که اصالت برائت عقلیه باشد، ابقاء ما کان علیه است، بدین معنا که دیروز شما تکلیفی نداشتی، امروز هم تکلیفی نداری.
- پس: مفاد آن الحرمت است و نه اثبات حلیت.
- ۲ - اما مفاد مقیس علیه که احلّ لکم فی الارض جمیعا باشد، اینستکه: عصیر عنبی حلال است.
- پس: مفاد مقیس، یعنی نفی الحرمه، مغایر است با مفاد مقیس علیه، که اثبات حلیت است، و لذا نمی توان احدهما را به دیگری قیاس نمود.
- به عبارت دیگر: آن اصاله البرائنه، ابقاء ما کان است و نفی حرمت می کند و لذا نمی گوید چیزی برای شما حلال است.
- لکن این یکی رخصت در فعل است و عموم اباحی دارد، یعنی که همه چیز مباح است.
- در نتیجه: این دو، دارای دو مفاد و یا دو مناط متغایر باهم دارند، و لذا باید که قائل به نسخ شد تا با اشکالات تخصیص روبرو نشویم.

\*جناب شیخ پاسخ شما چیست؟\*

۱ - اینستکه: بله من نیز می دانم که وقتی می گوئیم این تخصیص است، معنایش اینستکه:

- فلان شیء مثلا عصیر عنبی و یا دنبلان و... از اول حرام بوده است لکن شارع آن را بیان نکرده و این مستلزم القاء مردم در حرام و قبیح است.

- ایا گفتیم که در کنار آن یک مصلحت اهمی وجود داشته که اقتضاء می کرده است که شارع آن حکم حرمت را بعدها اعلام کند.

ص: ۶۷

۲ - اینکه این اشکال شما یعنی القاء مردم در مفسده، منحصر به عمومات کتابی نیست، بلکه در عمومات مربوط به پیامبر نیز این مسأله وجود دارد. چنانکه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث حجه الوداع فرمود:

- من هر آنچه که برای شما حرام بود گفتم، و حال آنکه پس از دهها سال، محرمات دیگری از جانب ائمه آخرین مطرح شده است که قبلا خبری از آنها نبود.

۳ - اینکه به فرض که اشکال شما به ما تمام باشد و در صورت قول به تخصیص و اینکه این خصوصیات مخصیص آن عمومات اند، اشکال مذکور هم پیش می آید، لکن این در جایی است که عموم آن اباحی است. فی المثل:

- در احل لکم ما فی الارض جمیعا.. عموم عام اباحی است، یعنی که همه چیز مباح است، و لکن خاص آن یعنی یحرم عصیر العنبی اثباتی و الزامی است.

- بله، در اینجا ما با آن اشکال روبرو هستیم، لکن می توانیم مثال را به گونه ای مطرح کنیم که در صورت قول به تخصیص با اشکالات مذکور روبرو نشویم و لذا همان مثال مورد بحث را به عکس می کنیم، یعنی:

- عام را الزامی و خاص را نافی آن الزام قرار می دهیم. فی المثل:

- اکرم العلماء که عمومش اقتضاء می کند که علمای فاسق نیز اکرامشان واجب باشد، الزامی.

- و لا یجب اکرام العالم الفاسق را که دهها سال بعد آمده نافی آن الزام قرار می دهیم.

- این نشان می دهد که مراد از علماء از همان اول، علمای عدول بوده است ولو من فاسق را اکرام کرده باشم، در نتیجه مرتکب گناه نشده ام، چرا که حرمتش اعلام نشده بود.

- الحاصل: در این مورد ما خصوصیات صادره از ائمه بعدی را حمل بر تخصیص می کنیم و دیگر آن اشکال القاء در مفسده و رخصت در فصل حرام، روبرو نخواهیم شد.

\* جناب شیخ شما در پاسخ به منکر تخصیص فرمودید که: ما خصوصیات صادره از ائمه آخرین را مخصیص می دانیم، تأخیر بیان از وقت حاجت نیز به دلیل مصالح مهمه ای که وجود داشته، اشکالی ندارد، لکن مستشکل به شما می گوید:

- اصاله العموم از اصول لفظیّه معتبره است و ما در هر لفظی که شک کنیم که آیا معنای عمومش مراد است یا نه؟

- از این اصاله العموم استفاده کرده می گوئیم: بله، ظاهر یعنی معنای عمومش مراد است.

- اما لازمه جواز تأخیر بیان از وقت حاجت و لازمه جواز اراده خلاف، از کار افتادن اصاله العموم و اصاله الاطلاق است. چرا؟

- زیرا در اینصورت ما به هر عامی که برخورد کنیم، اعتمادی به عموم آن نخواهیم داشت چرا که احتمال می دهیم که از آن عموماً باشد که دهها سال بعد تخصیص می خورد.

- پس: لازمه حرف شما، از بین رفتن حجیت اصل اصاله العموم است؟

- در پاسخ به این اشکال می گوئیم: اشکال مذکور روی مبنای شما پیش می آید و نه روی مبنای ما، چرا که:

۱ - مستند اثبات اصاله الحقیقه از نظر شما قبح تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۲ - لکن مستند اثبات اصاله الحقیقه از نظر ما قبح القاء کلام و اراده خلاف ظاهر از کلام آن هم بدون نصب قرینه است. فی المثل:

- کسی می گوید: رأیت اسدا، و ما نمی دانیم که آیا معنای حقیقی اسد را که حیوان مفترس باشد اراده کرده است، منتهی قرینه ای که در کنار آن بوده و دلالت بر آن معنای مجازی داشته از بین رفته است؟

- پاسخ ما اینستکه: اصل عدم قرینه است و لذا معنای حقیقی همین ظاهر مراد است چرا که نمی شود که متکلم اسد را بگوید و بدون نصب قرینه معنای مجازی یعنی رجل شجاع را از آن اراده کند.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: در ما نحن فیه نیز مطلب از همین قرار است، فی المثل:

- عامی مثل: اکرم العلماء به دست ما رسیده است که ظهور حقیقی آن عموم و شمول است یعنی که همه علماء اعم از عادل و فاسق واجب الاکرام اند.

- حال نمی شود که متکلم العلماء را بگوید و بدون نصب قرینه، اراده معنای علمای عدول را از آن بکند.

- و لذا چون قبیح است که کسی عامی را بگوید و بدون نصب قرینه اراده خلاف ظاهر از آن بکند ثابت می شود که مراد متکلم از عام مذکور معنای حقیقی آن است.

- پس: روی مبنای ما اشکالی رخ نمی دهد.

### **\*جناب شیخ دومین مورد از مواردی که دارای اظهریت نوعیه است در کجاست؟\***

- در تعارض مطلق با عام است، فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اکرم عالما، که عالما مطلق است و اطلاقش اقتضاء می کند که هر عالمی اکرام شود، چه عادل باشد و چه فاسق.

- خوب اگر ما باشیم و اکرم عالما، نزاعی در بین نخواهد بود چرا که بر اساس اطلاق این مطلق هر عالمی را اعم از اینکه عادل باشد یا فاسق اکرام خواهیم کرد.

- لکن اگر پس از آن دلیل دیگری بیاید و بگوید: لا تکرم الفساق، که جمع محلاى به ال بوده و

ص: ۶۹

بالوضع دلالت بر عموم دارد، معنایش اینستکه: هر فاسقی محرم الاکرام است، یعنی هیچ فاسقی را اکرام نکن.

- نسبت بین این دو دلیل عام و خاص من وجه است و لذا دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع اند.

\* در دو ماده افتراق نزاع و اختلافی وجود ندارد، لکن در ماده اجتماع نزاع و اختلاف است. فی المثل:

۱- اگر یک عالم غیر فاسق وجود داشته باشد، بر طبق اکرم عالما او را اکرام کرده، کسی هم معترض نمی شود.

۲- یا اگر یک فاسق غیر عالم وجود داشته باشد، بر طبق لا تکرم الفساق از اکرام او خودداری می کنیم کسی هم اعتراضی نمی کند، چونکه عالم نیست.

\* اما در ماده اجتماع آنها یعنی عالم فاسق، نزاع و اختلاف وجود دارد، چرا که:

۱- چون عالم است، اطلاق (اکرم عالما) می گوید: اکرامش واجب است.

۲- چون فاسق است، عموم لا تکرم الفساق می گوید: اکرامش حرام است.

حال سؤال اینستکه: در این تعارض عموم و اطلاق و یا دوران امر بین دو دلیل چه باید کرد؟

- آیا عموم آن عام را تحفظ کرده، آن را تخصیص نزنیم تا که محل نزاع بشود محرم الاکرام؟

- یا اینکه اطلاق مطلق را تحفظ کرده قیدی به آن نزنیم تا که محل نزاع بشود واجب الاکرام؟

- به نظر ما باید که عموم عام را حفظ کرده و آن را مقید آن مطلق یعنی اکرم عالما قرار بدهیم، آن وقت نتیجه این می شود که این عالم فاسق محرم الاکرام است.

- به عبارت دیگر: روشن می شود که مراد در اکرم عالما، عالم غیر فاسق است و نه مطلق علماء.

### **\*نظر مرحوم آخوند خراسانی در این مسأله چیست؟\***

- اینستکه: بالعکس باید که اطلاق مطلق را تحفظ کرده و عام را تقیید نمود که در نتیجه این عالم فاسق می شود واجب الاکرام.

### **\*قبل از بررسی ادله مرحوم آخوند در این مسأله، مقدمه بفرمائید که وجه اشتراک مطلق و عام در**

چیست؟

- در توسعه و شمول حکم است، یعنی که هر دو در این توسعه مشترک اند، فی المثل:

- یکی می گوید: اکرم عالما، دیگری می گوید: اکرم العلماء، که یکی مطلق و دیگری عام است، لکن هر دو دلالت دارند بر اینکه عالم واجب الاکرام است، چه عادل، چه غیر عادل.

### **\*وجوه افتراق و یا تفاوت‌های مطلق و عام در چیست؟\***

۱ - دلالت عام بر شمول و توسعه، بالوضع است، و حال آنکه دلالت مطلق بر عموم و شمول به

ص: ۷۰



مقدمات حکمت است. فی المثل:

- مولا گفته: اکرم عالما، معنای عالما در توسعه است، یعنی هریک از علما چه عادل، چه فاسق واجب الاکرام اند.

- اما این دلالت بر این شمول و توسعه بواسطه وضع نیست، بلکه بواسطه مقدمات حکمت است.

### **\*مراد از مقدمات حکمت هم اینستکه متکلم:**

\* حکیم باشد، یعنی که از روی عقل و حکمت حرف بزند و نه از روی زور.

\* در مقام بیان باشد، یعنی که از روی مزاح و یا براساس هزل و بیهودگی سخن نگوید.

\* اینکه: قدر متیقن در مقام مخاطب هم در بین نباشد.

### **\*مراد از اینکه قدر متیقن در مقام مخاطب در بین نباشد چیست؟**

اینستکه: چون گوینده اکرم العلماء مثلا- فرد حکیمی است و نه زورگو و در مقام بیان است و نه هزل و شوخی، مطلب قدر متیقن ندارد، بدین معنا که ما نمی توانیم بگوئیم، قدر متیقن علماء، آن علمائی است که فاسق نباشند، چرا که عالم یعنی کسی که می داند ولو فاسق هم باشد.

۲- اینکه اگر عام را تخصیص بزین معنایش مجازی می شود، و حال آنکه تقييد مطلق معنای آن را مجازی نمی کند، چونکه موضوع له مطلق، طبیعت لا بشرط است، لا بشرط هم با صدها شرط قابل اجتماع است.

- یعنی اگر عالما را مقید کرده بگوئیم: مراد از اکرم عالما، عالم غیر فاسق است، معنایش مجازی نمی شود، بلکه به حقیقت خودش باقی می ماند و لذا مطلق را تقييد زده و حقیقت عام را تحفظ می کنیم.

- این فرق دوم بر اساس مذهب سلطان العلماء است و الا مشهور می گوید:

- موضوع له مطلق، طبیعت و یا ماهیت به شرط شیء است، یعنی ماهیت به شرط خلوق از قیود، و لذا اگر یک قید به مطلق بزنی، ماهیت او به هم خورده، می شود مجاز.

۳- دلالت مطلق بر عموم و شمول تعلیقی است و حال آنکه دلالت عام بر عموم و شمول تنجیزی است. یعنی:

- اکرم عالما، به عنوان یک مطلق دلالت بر شمول و توسعه دارد، لکن تا وقتی که برای آن بیان نیاید، بلکه ما باشیم و مثلا عالما.

- اما اگر لا تکرم الفساق در کنار آن قرار بگیرد، احتمال دارد که بیان برای عالما باشد.

- همین احتمال، موضوع مطلق را که عموم و شمول باشد از بین می برد، چرا که دلالت آن بر شمول اگری بود و به شرط عدم البیان است. و لذا:

- وقتی لا تکرم الفساق در کنار عالما قرار می گیرد، موضوعش که عدم البیان باشد از بین رفته،

ص: ۷۱

جلوی اقتضای آن گرفته می شود و از اطلاق می افتد.

الحاصل: اقتضای اطلاق در مطلق یعنی عالما وجود ندارد مگر اینکه بیان برای آن نباشد.

لکن عام یعنی لا تکرم الفساق، اقتضای عموم در وجودش دارد، مگر مانعی این اقتضا را از او بگیرد.

- انما الکلام در اینستکه: ما نمی دانیم که آیا این اکرم عالما می تواند مانع از اقتضای لا تکرم الفساق در عموم شود یا نه؟

- اصل: عدم مانعیت است.

- الحاصل: مقتضی یا اقتضای عموم در لا تکرم الفساق بالوجدان موجود است، مانع هم بالاصل مفقود است.

- پس ثبت که عموم لا- تکرم الفساق به جای خودش محفوظ است، و لذا می شود مقید اکرم عالما، که در اینصورت عالما دیگر دلالت بر اطلاق ندارد.

### **\*با توجه به مقدمات فوق دلیل مرحوم آخوند بر اینکه در تعارض مطلق با عام باید اطلاق مطلق را**

تحفظ کرده و عام را تقیید نمود چیست؟

۱ - یکی اینستکه: اگر عام را تخصیص بزیم معنای حقیقی اش را از دست داده می شود مجاز و حال آنکه اگر مطلق را قید زده بگوئیم: مراد از عالما، عالم غیر فاسق است، مجاز نمی شود بلکه به حقیقت خودش باقی می ماند.

پس: عموم عام را تحفظ کرده و مطلق را قید می زنیم تا هر دو به حقیقت خودشان باقی بمانند.

- نتیجه این می شود که آن عالم فاسق در ماده اجتماع می شود، واجب الاکرام، چرا؟

- زیرا مطلق، اقتضای اطلاق دارد.

۲ - دیگر اینکه: مطلق، تعمیم و توسعه اش را از مقدمات حکمت استفاده می کند و لذا هرچه به آن قید زده شود، مجاز نمی شود، برخلاف عام که توسعه و تعمیم در آن بالوضع است، و لذا در صورتی که تخصیص بخورد، موضوع له آن که تعمیم باشد از بین می رود.

- به عبارت دیگر: اقتضای مطلق، اطلاق را، تعلیقی است، و لکن اقتضای عام، عموم را تنجیزی است، یعنی:

۱ - لا تکرم الفساق منجزا به شما می گوید: اکرم فساق حرام است ولو عالم باشد.

۲ - لکن اکرم عالما اگر بخواهد چنین کسی را واجب الاکرام کند، مقید به این است که برای آن بیان نباشد. چرا؟

- زیرا که عدم البیان جزء موضوع و یا جزء ذاتی مطلق است، که با آمدن لا تکرم الفساق، این عدم البیان از بین رفته و دارای

بیان می شود و لذا موضوعش که اطلاق و تعمیم باشد از بین می رود.

ص: ۷۲

## \*جناب شیخ سؤمین مورد از موارد تعارض اظهر و ظاهر در کجاست؟\*

- در جمع عام با یکی دیگر از ظواهر غیر از مطلق است، فی المثل:

\* یک دلیل می گوید: اکرم العلماء، که اکرم فعل امر است و ظهور در وجوب دارد و العلماء هم که جمع محلائی به ال است و افاده عموم می کند، یعنی که تمام علماء واجب الاکرام اند چه زید عالم و چه غیر زید و....

\* دلیل دیگر می گوید: ینبغی اکرام زید العالم، که ینبغی ظهور در استحباب دارد، یعنی که اکرام زید عالم مستحب است.

- در اینجا: باید که در عموم عام یعنی اکرم العلماء تصرف کرده آن را تخصیص زده و ینبغی را به حال خودش باقی گذاشته، بگوئیم: اکرام علماء به غیر از زید واجب است، و اکرام زید عالم مستحب است.

چرا؟

- زیرا: التخصیص اولی من المجاز.

- به عبارت دیگر: در اینجا نیز عام را تخصیص بزن گرچه یک مجازمائی پیش می آید، لکن جلوی مجاز در کلمه گرفته می شود، یعنی که تجوّز در معنای کلمه ینبغی پیش نمی آید، بلکه معنای ینبغی که ظهور در استحباب باشد، به حال خود باقی است.

## \*جناب شیخ آیا تخصیص عام در اینجا با سخن شما در مورد قبل که فرمودید عام را تخصیص

نزنید، تنافی ندارد؟

- خیر، چونکه آن در موردی بود که عام با مطلق جمع می شد، و حال آنکه در اینجا برای فرار از تجوّز در معنای ینبغی است.

\* جناب شیخ در درس قبل گفته آمد که اگر عام با مطلق اجتماع نمود، عموم عام را تحفظ کرده و آن دیگری را تخصیص نزن، در ما نحن فیه می فرمائید اگر عام با غیر مطلق اجتماع نمود، عام را تخصیص بزن و معنای اصلی آن دیگری یعنی ینبغی... را تحفظ کن.

- حال اگر کسی بگوید: اگر عام با غیر مطلق جمع شود، بله، در بعضی از ظواهر حکمش تحفظ عموم عام است.

- لکن در بعضی از ظواهر که ذیلاً مثالش خواهد آمد، حکمش مثل مورد قبل است که عام با مطلق جمع شده بود، یعنی که نباید عموم عام را تحفظ کرده مرتکب تجوز شویم. فی المثل:

- یک دلیل می گوید: ینبغی اکرام العلماء که ظهورش در اینستکه: همه علماء مستحب الاکرام اند.

- دلیل دیگر می گوید: اکرم العدول، که اکرم ظهور در وجوب دارد، عدول هم که ظهور در عموم دارد، یعنی که هر عادل

اکرامش واجب است چه عالم باشد و چه غیرعالم.

ص: ۷۳

به عبارت دیگر:

- دلیل اول می گوید: علماء ولو عدول هم باشند، اکرامشان مستحب است.

- دلیل دوم می گوید: عدول اکرامشان واجب است، چه عالم، چه غیرعالم.

- وظیفه چیست؟

- در اینجا نیز عین مورد قبل عموم عام یعنی اکرم العلماء را تحفظ کرده بگو همه علماء مستحب الاکرام اند و اکرام در اکرم العدول را حمل بر استحباب کن، یعنی که عالم عادل اکرامش مستحب است، تا که با دلیل اول جمع شود.

- الحاصل: در اینجا نیز ما عموم عام را حفظ کرده، آن را تخصیص نمی زنیم بلکه مرتکب تجوز می شویم، چرا که اکرم را که ظهور در وجوب دارد، حمل بر استحباب می نمائیم.

### **\*جناب شیخ بفرمائید که تفاوت این مورد با مورد قبل در چیست؟\***

- در اینستکه: در مورد قبل او می خواست که ینبغی را وجوبی معنا کند و حال آنکه ما ینبغی وجوبی نداریم.

- لکن در این مورد ما مرتکب مجاز مشهور شدیم یعنی افعال را که ظهور در وجوب دارد حمل بر استحباب نمودیم که حملی بسیار شایع است.

### **\*جناب شیخ جهت یادآوری بفرمائید چه جملاتی دارای مفهوم اند و مفهوم آنها معتبر است؟\***

- پنج نوع از جملات دارای مفهوم اند که مفهوم بعضی به نظر مشهور معتبر است و به نظر برخی غیرمعتبر است.

- به عبارت دیگر: دو مورد از این پنج مورد مفهومشان حجت نیست: یکی مفهوم لقب است، دیگری مفهوم عدد. چرا که:

۱- اگر مفهوم لقب حجت باشد، لازمی خواهد داشت که باطل است. به عبارت دیگر: اگر مفهوم لقب حجت باشد، به محض اینکه بگوئید: «عیسی رسول الله»، می شوید کافر. چرا؟ زیرا رسول الله لقب است، حال اگر لقب مفهوم داشته باشد، وقتی گفته می شود عیسی رسول الله است، مفهومش اینستکه: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، رسول الله نیست، و این کفر است.

۲- و اگر مفهوم عدد حجت باشد، لازمه اش انحصار در برخی صفات است و حال آنکه چنین انحصاری وجود ندارد، فی المثل:

- روایت می گوید: علائم المؤمن خمس: التَّخْتُمُ بِالْيَمِينِ، و تعفیر الجبین، و زیاره الاربعین، و صلاه احدی و خمسین، و جهر بسم الله الرحمن الرحیم.

- حال اگر مفهوم عدد حجت می بود، علائم ایمان منحصر می شد به همین پنج صفت، و حال آنکه





علائم بسیاری برای مؤمن وجود دارد.

۳- و اما حجیت مفهوم جمله شرطیه اتفاقی است، فی المثل:

- جمله ان جاء زيد فاکرمه، مفهومش اینستکه: ان لم یجىء زيد فلا تکرمه.

- مفهوم مذکور حجّت است.

- و یا جمله اکرم العلماء ان كانوا عدولا، مفهومش اینستکه: اگر علماء عادل نباشند، ممنوع الاکرام اند.

- این مفهوم نیز حجّت است.

۴- لکن در حجیت مفهوم وصف و مفهوم غایت اختلاف نظر وجود دارد:

\* مثال برای جمله وصفیه مثل اینکه مولا به عبدش بگوید: لا تکرّم الجاهل الفاسق.

- مفهومش اینستکه: اکرم العالم الفاسق.

- ما این مفهوم را نیز معتبر می دانیم گرچه برخی آن را معتبر نمی دانند.

\* مثال برای جمله غائیّه مثل اینکه مولا به عبدش بگوید:

- لا تکرّم الفسّاق من النّاس الی ان یكونوا عالمین، مفهومش اینستکه: وقتی فساق عالم شدند اکرامشان کن.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه:

۱- اگر مفهوم جمله شرطیه با مفهوم جمله وصفیه تعارض کنند چه باید کرد؟ فی المثل:

\* اکرم العلماء ان كانوا عدولا، یک جمله شرطیه است و مفهومش اینستکه:

- اگر علماء عادل نباشند اکرامشان ممنوع است.

\* لا تکرّم الجاهل الفاسق، یک جمله وصفیه است و مفهومش اینستکه:

- جاهل فاسق اکرامش واجب است.

- این دو مفهوم باهم تعارض و تنافی دارند، چه باید کرد؟ آیا باید به مفهوم شرط عمل نمود یا که به مفهوم وصف؟

- باید که به مفهوم شرط عمل نمود و گفت که علماء فاسق اکرام ندارند.

- به عبارت دیگر: در تعارض مفهوم شرط با مفهوم وصف، باید به مفهوم شرط عمل نمود و نه به مفهوم وصف، گرچه مفهوم وصف نیز حجّت است.

۲- یا اگر مفهوم شرط با مفهوم غایت تعارض کند وظیفه ما چیست؟ فی المثل:

۱- جمله شرطیه می گوید: اکرم العلماء ان كانوا عدولا، مفهومش اینستکه:

- علمای غیرعادل یعنی فاسق را اکرام نکن.

ص: ۷۵

۲ - جمله غائیة می گوید: لا تکرّم الفسّاق من الناس الی ان یكونوا عالمین، مفهومش اینستکه:

- علمای فاسق را اکرم نکن.

- در تعارض این دو مفهوم، یعنی مفهوم شرط و مفهوم غایت چه باید کرد؟

- باید که به مفهوم غایت عمل نمود، گرچه مفهوم شرط نیز حجت است. چرا؟ زیرا:

- مفهوم غایت مقدم بر مفهوم شرط است.

- مفهوم شرط هم مقدم بر مفهوم وصف است.

- مقدم المقدم، مقدم، یعنی که مفهوم غایت مقدم بر مفهوم وصف است.

### \*جناب شیخ در تعارض ظاهر در عموم ازمانی با دیگر ظهورات مثل عموم افرادی و یا اطلاق

افرادی و یا ظهور در وجوب و یا ظهور در حرمت چه باید کرد؟ فی المثل:

\* یک روایت می گوید: اغتسل یوم الجمعة، که اغتسل فعل امر و ظهور در وجوب غسل جمعه دارد.

\* روایت دیگر می گوید: ینبغی غسل الجمعة، که ظهور در استحباب غسل جمعه دارد.

- آیا در اینجا باید ظهور اغتسل را حفظ نمود یا که ظهور ینبغی را؟ آیا می توان گفت که ینبغی... نسخ است یا نه؟

- خیر، بلکه باید که اغتسل را حمل بر استحباب نمود تا در نتیجه با ینبغی جمع شود که قول مشهور است بدین معنا که غسل جمعه مستحب است. چرا؟ زیرا:

- اگر بگوئید ینبغی ناسخ اغتسل است، این خلاف آن قاعده است که گفته شد:

- احکام ملغی من الشّارع دارای ابدیت اند. چرا؟

- زیرا ابدیت حکم شارع از دست می رود، بدین معنا که غسل جمعه تا امروز واجب بود و از امروز به بعد دیگر وجوب ندارد، و حال آنکه این احکام ابدی هستند.

الحاصل: ما نسخ نداریم (یا که اگر داریم بسیار کم است) الا ما خرج بالدلیل.

\* یکی زن متوفی زوجها بود که عدّه اش یک سال بوده و پس از چند وقت شد اربعه اشهر و عشا، که آیه دوّم ناسخ آیه اوّل

است. (۱)

\* یکی هم قضیه صدقه دادن به فقیر است برای ملاقات با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، یعنی شریفه بین یدی نجواکم صدقه، که پس از سه روز آمد که لازم نیست.

\* یکی هم قبله بود که مسلمین حدود ۱۶ یا ۱۷ سال رو به بیت المقدس نماز می گزارند و لکن پس از سه سال از استقرارشان در مدینه حکم قبله عوض شد.

- بنابراین، در هر جا که ما شک کنیم که آیا ناسخ است یا نه؟ نباید که آن را حمل بر نسخ کنیم.

ص: ۷۶

بلکه باید که تصرفات دیگری را در آن انجام بدهیم.

\* جناب شیخ اگر کسی استدلال کند بر بطلان نسخ به آن روایتی که می گوید: حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه ابدا حرام الی یوم القیامه لایجیء غیره. بدین معنا که این روایت یک قاعده کلی به دست ما داده است به اینکه: هرگاه پیامبر صلی الله علیه و آله یک چیز معینی را بالخصوص تعیین کرده فرمودند حلال است، و شما شک کردی که آیا این حکم خاص نسخ شده است یا نه؟ بگو: خیر، نسخ نشده است.

- آیا این استدلال بر بطلان نسخ صحیح است یا نه؟

- خیر، در این استدلال، اشکال وجود دارد چونکه حدیث مذکور مبطل نسخ مورد بحث ما نیست.

چرا؟

- زیرا که ما دو گونه نسخ داریم:

- یک وقت هست که احکام جزئیة شخصیة نسخ می شود، مثل مواردی که قبلا ذکر شد، که روایت مورد استدلال این مستدل، اینگونه موارد را نسخ نمی کند، بلکه نسخ اصل شریعت و یا احکام کلی را نسخ می کند.

### \* جناب شیخ جهت یادآوری بفرمائید که قضایا در رابطه با احکام بر چند قسم اند؟

- بر دو قسم اند: ۱ - قضایای خارجیة ۲ - قضایای حقیقیة

- قضایای خارجیة به قضایایی گفته می شود که حکم روی افراد رفته است، مثل: ... أنه لا یفلح المجرمون و مثل: تری المجرمین یومئذ مقرنین فی الاصفاد و...

- قضایای حقیقیة به قضایایی گفته می شود که حکم روی کلی و طبیعت رفته است. مثل:

إنّ الانسان لفی خسرة، یا إنّ الانسان لیطغی ان راه استغنی... یعنی که طبیعت انسان در خسران است چه انسان دیروز باشد و چه انسان امروز و...

### \* با توجه به مطلب اخیر چه تفاوتی در نگاه شیخنا با مستدل مذکور، در احکام شرعیة وجود دارد؟

- این مستدل احکام شرعیة را از قبیل قضایای خارجیة بحساب آورده، چرا که می گوید: چیزی را که پیامبر صلی الله علیه و آله حرام کرده، نسخ نمی شود، این یعنی که احکام جزئیة را برده است روی قضایای خارجیة.

- اما شیخنا احکام شرعیة را از قبیل قضایای حقیقیة بحساب آورده است و لذا می گوید: کلی احکام و لذا هریک نسخ را به گونه ای معنا کرده اند.

**\*جناب شیخ مقدمه بفرمائید نظر اخباریین در رابطه با استصحاب چیست؟\***

- اخباریین، استصحاب را تنها در طهارت حدیثیه و خبثیه یعنی تنها در باب وضوء حجّت می دانند، آن هم بخاطر اینکه امام علیه السّلام استصحاب را در رابطه با وضوء مطرح کرده اند.

ص: ۷۷

- لکن از نظر ما هر چیزی که حالت سابقه داشته باشد، در صورت شک در بقاء حالت سابقه اش، بنا را بر بقاء حالت سابقه می گذاریم که یکی از آنها وضوء است.

- اما همین حضرات اخباری که مخالف استصحاب اند در یکی دو مورد است که نه تنها استصحاب را جاری می دانند بلکه آن را ضروری دین می خوانند.

- یکی استصحاب عدم نسخ است، بدین معنا که اگر فی المثل در صدر اسلام حکمی بود به نام حرمت ربا و ما اکنون شک نمودیم که آیا آن حکم حرمت هنوز به قوت خودش باقی هست یا نه؟

- با استفاده از استصحاب عدم نسخ می گوئیم که بله آن حکم حرمت هنوز به حال خود باقی است.

### \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اضعف بودن استدلال ذیل است از یک مستدل در ابطال نسخ، بدینصورت که می گوید:

- یک روایت می گوید: اغتسل یوم الجمعة، یعنی که روز جمعه، غسل جمعه واجب است.

- روایت دیگری می گوید: ینبغی غسل الجمعة، یعنی غسل روز جمعه مستحب است.

- در اینجا ما نمی دانیم که ینبغی نسخ اغتسل هست یا نه؟

- استصحاب می کنیم عدم نسخ را.

- این استدلال از آن استدلال قبل ضعیف تر است.

- به عبارت دیگر: درست است که استصحاب عدم نسخ معتبر است، لکن بحث ما در جایی است که دو دلیل وجود دارد:

- یکی مثل اغتسل که دلالت بر وجوب دارد، یکی هم ینبغی که دلالت بر استحباب دارد.

- بحث ما در اینجا اینستکه: آیا دلالت اغتسل بر وجوب قویتر است یا دلالت ینبغی بر استحباب؟

- حال شما نمی توانید که با استصحاب عدم نسخ، قوت دلالتی یکی از این دو را ثابت کنید.

- چرا؟

- زیرا استصحاب اصل است و تعبدی و در طول ادله قرار دارد و نه در عرض ادله و حال آنکه این دو، دلیل هستند.

- الحاصل: شما نمی توانید با استصحاب عدم نسخ بگوئید چون اغتسل نسخ نشده است. پس دلالتش قوی تر است.

**\*قبل از ورود به بحث بعد جهت یادآوری برای قرینه منفصله و قرینه حالیه مثال بزنید.**

۱ - مثال برای قرینه منفصله مثل اینکه فی المثل:

- در روایت آمده است که: لا- تأکل جنبا، که لا- تأکل فعل نهی است و ظهور در حرمت دارد، یعنی که معنای حقیقی اش حرمت است.

ص: ۷۸



- خوب اگر ما بودیم ظاهر این عبارت می گوئیم: غذا خوردن در حال جنابت حرام است.

- لکن از خارج اجماع وجود دارد بر اینکه غذا خوردن در حال جنابت حرام نیست.

- این اجماع یک قرینه منفصله است و لذا:

- لا- تأکل که ظهور اولی آن نهی تحریمی است، به سبب وجود این قرینه می شود نهی تنزیهی، یعنی آن معنای حرمت را از دست داده می شود مجازی.

۲- و اما مثال برای قرینه حائیه مثل اینکه بگوئیم:

- اگر لا تأکل جنبا مثلاً در یک روایت و در کنار چند نهی دیگر واقع شده باشد در حالیکه نهی های دیگر ظهور در حرمت ندارند، این لا تأکل هم ظهور در حرمت نخواهد داشت، فی المثل:

- در یک روایت آمده است که: لا تشرب فی الاناء المکسور، لا تلبس لباس الغدر، لا توفّر شعر بدنک، لا تأکل جنبا.

- خوب سه (لای) دیگر قرینه حائیه اند بر اینکه لا تأکل جنبا هم ظهور در حرمت نداشته و معنای حقیقی آن مراد نمی باشد، چرا که آنها یقیناً ظهور در حرمت ندارند.

۳- و اما مثال برای قرینه متصله لفظیه مثل:

- رأیت اسدا یرمی، که یرمی قرینه لفظیّه متصله است لکن برای معنای مجازی.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: نمی توان در این سه مورد، دوران درست کرد، بلکه در جایی می توان دوران درست نمود که پای ظنّ قوی در بین باشد.

- یعنی اگر ظهور معنای مجازی هستند به ظنّ قوی باشد، در آنجا می توان دوران درست کرده بگوئیم: این ظنّ چنین می گوید، و آن ظنّ چنان می گوید، و یکی را بر دیگری مقدم نمود.

### **\*جناب شیخ آخرین مورد از موارد تعارض نوعیه چیست؟\***

- تعارض نوع دو دلیل باهم است، فی المثل:

- یکی می گوید: رأیت اسدا. در حالیکه موضوع له حقیقی اسد حیوان مفترس است.

- اگر ما باشیم و رأیت اسدا، باید که اسد را حمل بر معنای حقیقی اش بکنیم.

- لکن در صورتی که بگوید: رأیت اسدا یرمی، مسأله دوتا می شود:

- از یکطرف موضوع له اسد، یعنی معنای حقیقی اش، حیوان مفترس است.

- از طرف دیگر با یرمی آمده و یرمی ظهور دارد در اینکه ظاهر اسد مراد نمی باشد، چونکه رمی یعنی تیراندازی اختصاص به انسان دارد.

ص: ۷۹

- پس: یرمی ظاهر در اینستکه: مراد از اسد، معنای مجازی آن یعنی رجل شجاع است.

- حال انما الکلام در اینستکه: در اینجا چه باید کرد؟

- آیا باید ظهور حقیقی اسد را اراده کرده بگوئیم معنای آن اینستکه: متکلم واقعا حیوان مفترس دیده است یا که نه ظهور مجازی آن را رعایت کرده بگوئیم مراد از اسد، رجل تیرانداز است؟

- جمعی از اصحاب، آن را حمل بر معنای حقیقی اش کرده، گفته اند که مراد از اسد حیوان مفترس است، یرمی را هم غیر حقیقی و به معنای حمله کردن گرفته اند.

- پس از نظر این بعض، رأیت اسدا یرمی، عین رأیت اسدا می باشد یعنی که معنایش حیوان مفترس است. چرا؟

- زیرا: ظهور اسد بر حیوان مفترس وضعی است و حال آنکه ظهور یرمی در رجل شجاع قرینی است. و ظهور وضعی مقدم است بر ظهور قرینی مجازی.

- به عبارت دیگر می گویند: دوران امر است بین ظهور وضعی و ظهور قرینی یک جمله، که باید ظهور وضعی یعنی معنای حقیقی آن را مقدم کرد بر ظهور قرینی یعنی معنای مجازی اش.

### **\*جناب شیخ نظران در رابطه با کار این حضرات چیست؟\***

- به نظر ما کار درستی نیست، و برای روشن شدن مطلب از آنها می پرسیم اینکه شما می گوئید: اسدا یرمی ظهور دارد در معنای مجازی، این ظهور مجازی مستند به چیست؟

۱- اگر مستند به قرینه لفظیه متصله یعنی یرمی است و شما بخاطر یرمی می گوئید چنین ظهوری دارد، به شما می گوئیم خود یرمی هم ظهورش وضعی است.

- یعنی همانطور که اسد وضع شده است برای حیوان مفترس، یرمی هم وضع شده است برای تیراندازی که اختصاص به انسان دارد.

۲-۳- و اگر این ظهور در معنای مجازی مستند به قرینه لفظیه منفصله و یا مستند به قرینه حالیه است، که این نیز کالوضع است، یعنی که کمتر از وضع نیست.

- الحاصل: دوران درست کردن در هر یک از این سه صورت باطل است.

- بله، در یکجا دوران درست است و آن در جایی است که آن ظهور در معنای مجازی مستند به ظن معتبر باشد.

- یعنی شما که می گوئید: رأیت اسدا یرمی، ظهور در معنای مجازی دارد، چنین ظهوری باید که از راه ظن معتبر درست

شود، مثل اینکه یک عادل‌ی به شما خبر دهد که مراد گوینده از این اسدا یرمی، ررل شجاع است.

**\*به نظر شما آیا اصل این مثال یعنی رأیت اسدا یرمی، در محل بحث درست است؟\***

ص: ۸۰

- خیر، این مثال را از سر ناچاری آورده اند، چرا که این جمله فاقد دو ظهور است و لذا بحث های پیرامون آن نادرست است.

- بله، مورد این نزاع که آیا ظهور حقیقی لفظ را باید گرفت یا ظهور مجازی آن را؟

در جایی است که کلام محفوف باشد به چیزی که صلاحیت برای قرینیت داشته باشد و حال آنکه یرمی مقطوع القرینه است و هر جا که بیاید حتما معنای مجازی کلام مطرح است.

- بنابراین: اینکه مشهور آمده اند و ظهور حقیقی را بر معنای مجازی مقدم کرده اند، مربوط به یک مثال دیگری مثل: رأیت اسدا فی الحمام است. چرا؟

- زیرا احدی پیدا نمی شود که بگوید: معنای اسد با معنای اسدا یرمی یکی است بلکه هرکسی اسد را با توجه به یرمی حمل بر معنای مجازی یعنی رجل شجاع می کند.

- الحاصل: وقتی کسی می گوید: شیری در حمام دیدم، ممکن است مرادش یک رجل شجاع باشد چنانکه ممکن است که یک شیر واقعی باشد.

- پس: فی الحمام این صلاحیت را دارد که اسد را رجل شجاع و یا حیوان مفترس کند.

- در اینجاست که برخی گفته اند: باید این رأیت اسدا فی الحمام را حمل بر معنای حقیقی آن یعنی حیوان مفترس نمود و حال آنکه در اسدا یرمی کسی چنین احتمالی را نمی دهد.

### **\*جناب شیخ بحث بعدی در رابطه با چه امری است؟\***

در رابطه با تعارض دو صنف از یک نوع واحد است و تنظیم آن اینستکه:

- در یک روایت داریم که: اشرب الماء فی اللیل قاعدا، یعنی واجب است که به هنگام شب نشسته آب بخورید.

- اما قرینه منفصله ای هم در دست داریم مبنی بر اینکه خوردن آب در شب بصورت نشسته واجب نیست.

- در اینجا اشرب از معنای حقیقی خودش که ظهور در وجوب باشد منصرف می شود به معنای مجازی استحباب و نه اباحه.

و اما در تمثیل مطلب باید گفت:

- یک روایت می گوید: اکرم العلماء لعلمهم، که العلماء جمع محلای به ال است و افاده عموم می کند و لذا عموم آن می گوید: علماء را اکرام کن ولو فاسق باشند.

- روایت دیگر می گوید: لا تکرّم الفسّاق، که باز جمع است و افاده عموم دارد و لذا عمومش می گوید:

فساق را اکرام نکن ولو عالم باشند.

- نسبت بین این دو دلیل عموم و خصوص من وجه است، و لذا دو ماده افتراق دارند و یک ماده

ص: ۸۱

اجتماع. و لذا:

۱ - در عالم غیر فاسق، نزاع وجود ندارد.

۲ - در فاسق غیر عالم هم، نزاع وجود ندارد.

- لکن در مادّه اجتماع که عالم فاسق باشد نزاع وجود دارد. چرا؟ زیرا:

- چون عالم است، عموم اکرم العلماء می گوید اکرامش واجب است ولو فاسق باشد.

- چون فاسق است، عموم لا تکرم الفسّاق می گوید اکرامش حرام است ولو عالم باشد.

پس: دو صنف از یک نوع واحد باهم تعارض کرده اند.

- به عبارت دیگر: هر دو عام از یک نوع اند، لکن یکی از دو عام معلل است و آن دیگری غیر معلل و لذا می شوند دو صنف.

- در اینجا باید:

۱ - عموم عام یعنی اکرم العلماء را تحفظ کرده بگوئیم اکرام علماء واجب است ولو فاسق باشند. چرا؟

- زیرا اکرم العلماء کلام و یا عام ضابطه دار است چرا که در آن ذکر علت شده است.

۲ - اینکه لا تکرم الفسّاق را تخصیص زده بگوئیم مراد فساق غیر عالم است.

پس: در اینجا دو عام داریم که به لحاظ عام بودن یک نوع اند، لکن به جهت ضابطه دار بودن یا نبودن، دو صنف اند، که

صنف ضابطه دار بر آن دیگری مقدّم می شود.

ص: ۸۲

بقی فی المقام شیء:

و هو أنّ ما ذكرنا من حکم التعارض - من أنّ النَّصَّ يحكّم على الظاهر، و الأظهر على الظاهر - لا إشكال فی تحصيله فی المتعارضین، و أمّا إذا كان التعارض بین أزيد من دليّین، فقد يصعب تحصيل ذلك؛

إذ قد يختلف حال التعارض بین اثین منها بملاحظه أحدهما مع الثالث.

مثلا: قد يكون النسبه بین الاثنین العموم و الخصوص من وجه، و ينقلب بعد تلك الملاحظه الى العموم المطلق أو بالعکس أو الى التباين. و قد وقع التوهم فی بعض المقامات، فنقول توضیحا لذلك:

إنّ النسبه بین المتعارضات المذكوره:

إن كانت نسبه واحده فحکمها حکم المتعارضین:

فإن كانت النسبه العموم من وجه و جب الرجوع إلى المرجّحات، مثل قوله: «يجب إکرام العلماء» و «يحرم إکرام الفسّاق» و «يستحبّ إکرام الشّعراء» فيتعارض الكلّ فی مادّه الاجتماع.

و إن كانت النسبه عموما مطلقا، فإن لم يلزم محذور من تخصیص العامّ بهما خصیص بهما، مثل المثال الآتی. و إن لزم محذور، مثل قوله:

«يجب إکرام العلماء» و «يحرم إکرام فسّاق العلماء» و «يكره إکرام عدول العلماء» فإنّ اللازم من تخصیص العامّ بهما بقاؤه بلا مورد، فحکم ذلك كالمباینین، لأنّ مجموع الخاصین مباین للعامّ.

ترجمه

## بیان انقلاب نسبت

- در این مقام مطلب لطیفی باقی مانده است و آن عبارتست از اینکه:

- آنچه ما در رابطه با حکم تعارض گفتیم این بود که نص حکومت می کند بر ظاهر، و اشکالی هم در تحویل این حکومت (و اینکه کدام نص است و کدام ظاهر و یا کدام اظهر است و کدام ظاهر) در متعارضین وجود ندارد.

**تعارض بین بیشتر از دو دلیل:**

اشاره



- و اما اگر تعارض بین بیشتر از دو دلیل (مثلا سه و یا چهار دلیل باشد)، گاهی تحصیل حکومت (و اینکه کدام نص است و کدام ظاهر و...) مشکل می شود. چرا؟

- بخاطر اینکه گاهی حال و نسبت تعارض میان دو دلیل از این سه دلیل به سبب ملاحظه (و یا

ص: ۸۳

معالجه) یکی از آن دو با دلیل سوم مختلف و متفاوت می شود (و لذا می مانیم که معالجه را براساس نسبت اولیه انجام دهیم یا براساس نسبت حادثه یعنی ثانویه؟). فی المثل:

- گاهی نسبت (اولیه) بین دو دلیل (مثل: اکرم العلماء و يستحب اکرام العدول) عموم و خصوص من وجه می باشد، و لکن پس از ملاحظه دلیل اول با دلیل سوم (یعنی لا تکرم فساق النحاه و کنار زدن فساق از علماء) نسبتش با حدیث دوم منقلب می شود به عموم و خصوص مطلق و یا بالعکس عموم و خصوص مطلق تبدیل می شود به من وجه و یا به تباین.

- و گاهی در بعضی از مقامات این توهم پیش می آید (که کدامیک از دو نسبت اولیه و ثانویه را باید ملاک قرار داد؟) و لذا در توضیح بیشتر مطلب می گوئیم:

- اگر نسبت بین متعارضات مذکور، یک نسبت باشد (یعنی همه اش عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه و یا متباینات باشد، حکمش، همان حکم متعارضین است.

- بنابراین اگر نسبت (بین سه دلیل) عموم و خصوص من وجه باشد، رجوع به مرجحات واجب است مثل این سخن مولی که: اکرام علماء واجب است، و اکرام فساق حرام است و اکرام شعراء مستحب است، که هر سه دلیل در ماده اجتماع یعنی عالم فاسق شاعر تعارض می کنند (که آیا اکرامش واجب است، حرام است یا مستحب؟)

- و اگر نسبت (بین سه دلیل) عام و خاص مطلق باشد (یعنی یک عام مطلق و دو خاص مطلق باشد، در صورتی که بخواهیم این عام مطلق را بوسیله آن دو تا خاص) دو صورت دارد:

۱- اگر از تخصیص این عام بوسیله آن دو تا خاص محذوری پیش نمی آید، عام بوسیله آن دو تا خاص، تخصیص زده می شود مثل مثالی که خواهد آمد.

۲- و اگر از چنین تخصیصی محذوری لازم می آید، مثل این سخن مولی که می گوید:

۱- اکرام علماء واجب است. ۲- اکرام علمای فساق حرام است. ۳- اکرام علمای عادل مکروه است، که از تخصیص عام یعنی (یجب اکرام العلماء بوسیله آن دو خاص لازم می آید که عام بدون مورد باقی بماند.

- پس: حکم آن مثل متباینین است، زیرا که مجموع دو تا خاص (یعنی لا- یجب اکرام العلماء) مباین با آن عام (یعنی یجب اکرام العلماء) هستند.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\*مراد از و هو أن ما ذکرنا من حکم التعارض... الخ چیست؟

- اینستکه: بحث تاکنون پیرامون معالجه و اصلاح متعارضین بود که دو دلیل با یکدیگر تعارض

ص: ۸۴

می کنند و لذا به ذکر معیارها پرداخته و گفتیم که:

- اگر احدهما نص و دیگری ظاهر باشد، نص بر ظاهر مقدم است.

- و اگر احدهما ظاهر و دیگری ظاهر باشد، باز ظاهر مقدم است و میزان در اظهاریت برحسب نوع و یا صنف چه می باشد را بیان کردیم و لذا مشکلی در رابطه با تشخیص نص و ظاهر و اظهار و ظاهر تعیین نسبت بینهما که عموم و خصوص مطلق است یا من وجه و یا تباین کلی نداریم. چرا؟

- چون دو دلیل متعارض دارای نسبت ثابتی هستند و انقلابی هم در نسبت پیش نمی آید تا که ایجاد محذور کند.

### **\*مراد از و اما اذا كان التعارض بين ازید من الدلیلین... الخ چیست؟\***

- اینستکه: اما تعارض منحصر به دلیلین نیست بلکه این حداقل کار است و لذا گاهی سه دلیل و گاهی هم بیشتر از سه دلیل با یکدیگر تعارض می کنند.

- در اینگونه موارد است که تشخیص اظهار از ظاهر و تعیین نسبت ها کار دشواری است. چرا که:

- ای چه بسا وقتی دو دلیل از آن سه دلیل را پیدا کرده و باهم نسبت سنجی می کنیم، نسبت میان آن دو از نسب اربع، عموم و خصوص مطلق است.

- اما وقتی که یکی از آن دو مثلا اعم مطلق را با دلیل سوم معالجه می کنیم و سپس برمی گردیم به دو دلیل قبلی می بینیم که نسبت ها فرق کرد.

- ای چه بسا قبل از این مرحله نسبت آن دو عموم و خصوص من وجه بود و لکن اکنون عام و خاص مطلق شده است و یا بالعکس و گاهی هم متباین شده اند.

- بنابراین: در این رابطه باید که بحث دقیقی را دنبال کرده و معیارهای معالجه را در این باب نیز معین کنیم، که از آن تحت عنوان انقلاب نسبت یاد می کنیم.

### **\*حاصل مطلب در فنقول توضیحا لذلك... الخ چیست؟\***

- اینستکه: وقتی سه و یا چند دلیل متعارض را با یکدیگر مقایسه می کنیم از دو حال خارج نیستند:

۱ - یا اینستکه: هر سه با هم دارای نسبت واحده هستند.

۲ - و یا اینستکه: هر کدام با دیگری نسبتی دارد متفاوت با نسبت دو دلیل دیگر.

**\*فعلا بحث در کدام یک از این دو قسم است؟\***

- فعلا بحث در رابطه با قسم اول از این دو قسم است و لذا می گوئیم آنجا که نسبت بین سه دلیل، نسبت واحده باشد دارای سه صورت است:

۱ - یا نسبت هر سه دلیل باهم تباین کلی است، یعنی که:

- اولی با دومی متباین هستند، هکذا دومی با سومی و هکذا اولی با سومی و خلاصه همه باهم

ص: ۸۵

تباین دارند یعنی که هیچیک با دیگری قابل تصادق نمی باشند. البته؛ خود این صورت دارای دو فرض است:

\* فرض اوّل اینستکه: یکی از این ادلّه متعارضه دارای رجحان دلّالی و قوّت دلالت است فی المثل:

- یک دلیل گفته اکرم العلماء، دلیل دیگر گفته: يجوز اکرام العلماء، و دلیل سوّم گفته: يستحبّ اکرام العلماء.

- ظهور اوّلی در وجوب است و دوّمی در اباحه، و سوّمی در استحباب.

### \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: امر نسبت به وجوب ظاهر است، جواز نیز نسبت به اباحه ظاهر است، و لکن يستحبّ نسبت به استحباب اظهر بوده و شبه نص است.

- فیقدّم الاظهر علی الظاهر، آن گاه دست به توجیه بقیّه زده، اکرم را حمل بر مستحبّ مؤکّد کرده و يجوز را حمل بر جواز بالمعنی الاعم می کنیم تا که با استحباب تنافی نداشته باشند.

\* فرض دوّم اینستکه: هیچیک از سه دلیل نسبت به یکدیگر اقوی دلّاله نیستند، بلکه همه از حیث ظهور مساوی هستند، فی المثل:

- یک دلیل گفته: يجب اکرام العلماء، دلیل دیگر گفته: يستحبّ اکرام العلماء و دلیل سوّم گفته: يحرم اکرام العلماء.

- در اینجا ظهور يجب در وجوب و يستحبّ در استحباب و يحرم در حرمت برابر است.

- در چنین فرضی باید به سراغ قواعد تعارض رفت و چنانچه یکی از آن سه معینا راجح بود و بقیّه مرجوح، راجح را اخذ کرده و بقیّه را طرح می کنیم.

- و اگر دوتا از ادلّه راجح و یکی مرجوح باشد، آن یکی را طرح کرده و نسبت به آن دوتای دیگر مخیر هستیم.

- و اگر هر سه دلیل از حیث قوّت دلالت و رجحان سندی برابر بودند، براساس اخبار علاجیه نوبت به تخییر می رسد.

۲- یا نسبت هر سه دلیل باهم تباین جزئی یعنی عموم و خصوص من وجه است، یعنی که نسبت دلیل اوّل با دلیل دوّم، عموم و خصوص من وجه است، نسبت دلیل دوّم با دلیل سوّم نیز عموم و خصوص من وجه است و هکذا نسبت دلیل اوّل با سوّم هم عموم و خصوص من وجه است.

- این قسم نیز خود دارای دو فرض است:

\* فرض اوّل اینستکه: یکی از متعارضات دارای قوّت دلّالی است، فی المثل:

- دلیل اولی گفته: اکرم العلماء، که ظهور در وجوب اکرام جمیع علماء دارد چه عادل، چه فاسق، چه

ص: ۸۶

شاعر، چه غیرشاعر و...

- دلیل دوّم گفته: يستحبّ اکرام الشعراء که باز عام است، چه عالم چه جاهل، چه فاسق، چه عادل، همه شعرا را دربرمی گیرد.

- دلیل سوّم گفته: لا تکرّم الفسّاق، که ظهور در حرمت اکرام فساق دارد چه عالم چه جاهل، چه شاعر و چه غیرشاعر.

- مادّه افتراق دلیل اوّل، عالم عادل است، مادّه افتراق دلیل دوّم شاعر عامی عادل است و مادّه افتراق دلیل سوّم، جاهل غیرشاعر فاسق است.

- اما مادّه اجتماع هر سه دلیل باهم عالم فاسق شاعر است، که:

مستحبّ الاکرام است و دلیل سوّم می گوید: محرم الاکرام است.

- منتهی چون ظهور مادّه يستحبّ در استحباب اقوی و اظهر از ظهور امر در وجوب و نهی در تحریم است، یقدم الاظهر علی الظاهر، و لذا مادّه اجتماع را به دلیل دوّم می دهیم.

\* فرض دوّم هم اینستکه: هر سه دلیل از حیث ظهور مساوی بوده و هیچیک بر دیگری رجحان نداشته باشند، مثل:

- یجب اکرام العلماء، یحرم اکرام الفسّاق و يستحبّ اکرام الشعراء.

- حکم این صورت اینستکه: نسبت به مادّه اجتماع، هر سه دلیل در تعارض با یکدیگرند و لذا پای قواعد تعارض به میان می آید که عبارتست از اخذ به راجح و طرح مرجوح و در قدم بعدی التّخیر بین المتعارضات.

۳- یا که نسبت ها عموم و خصوص مطلق است یعنی که یکی از سه دلیل اعم مطلق و دو دلیل دیگر نسبت به اوّلی اخصّ مطلق می باشند و خودشان هم با یکدیگر تعارضی ندارند که این صورت نیز خود دارای دو فرض است:

\* فرض اوّل اینکه: از تخصیص عام به هریک از این دو دلیل خاص هیچ محذوری لازم نمی آید نه تخصیص کثیر و نه اکثر، نه خروج مورد و نه استهجان عام و... فی المثل:

- دلیل اوّل گفته: اکرم العلماء، دلیل دوّم گفته: لا تکرّم زیدا العالم و دلیل سوّم گفته: لا تکرّم بکرا العالم.

حال اگر ما هر دو دلیل دوّم و سوّم را مخصّص عام قرار دهیم لطمه ای به قاعده ای نمی خورد و تخصیص اوّل خیلی شایع است.

- اینجا جای جمع دلالتی و تقدیم خاص بر عام است.

\* فرض دوّم اینستکه: اگر بخواهیم یکی از دو دلیل دوّم و سوّم را مخصّص عام قرار دهیم دون





الآخر، ترجیح بلامرّجح لازم آید.

- و اگر هر دو را مخصّص عام قرار دهیم با محذور روبرو می شویم و آن اینکه یلزم بقاء العام بلامورد و بلامصدق، فی المثل:

- دلیل عام می گوید: اکرم العلماء، دلیل خاصّی هم گفته: لا تکرّم الفسّاق من العلماء، دلیل خاص دیگری گفته: یکره اکرام العدول من العلماء.

- اگر ما با خاص اوّل فسّاق را و با خاصّ دوّم عدول را از العلماء اخراج کنیم، دیگر فردی برای عام یعنی العلماء باقی نمی ماند و این همان محذور چنین تخصیصی است و لذا به عقیده شیخنا حکم این سه دلیل حکم دو دلیل متباین است.

- چرا؟

چونکه مجموع دو دلیل خاص که باهم تعارضی ندارند یکطرف قرار می گیرند، و آن دلیل عام در طرف دیگر که کاملاً متنافیان به تنافی کلی هستند.

- اینجا جای اخذ به راجح و طرح مرجوح و یا تخییر است.

ص: ۸۸

متن و قد توهم بعض من عاصرناه(۱)، فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع و نحوه مع الخاص المطلق الآخر، فإذا ورد «أكرم العلماء»، و دلّ من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، و ورد أيضا «لا تكرم النحويين» كانت النسبة على هذا بينه و بين العام - بعد إخراج الفساق - عموما من وجه.

و لا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين؛ إذ لا وجه لسبق ملاحظه العام مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر.

و إنّما يتوهم ذلك في العام المخصّص بالإجماع أو العقل؛ لزعم أنّ المخصّص المذكور يكون كالمتمّصل، فكأنّ العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، و التّعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كلّ من الدليلين، لا بين ما وضع له اللفظ و إن علم عدم استعماله فيه، فكأنّ المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم، و النسبة بينه و بين النحويين عموم من وجه.

ترجمه

### آنچه برخی از معاصرین ما در این رابطه توهم کرده اند

#### اشاره

- برخی از معاصرین ما دچار توهم شده، در نتیجه، عام را پس از تخصیصش با یک مخصّص مثلا با اجماع و نحو آن (مثل لا تکرم فسّاقهم) با یک خاص مطلق دیگری مورد ملاحظه قرار داده است (یعنی اوّل اکرم العلماء را با لا تکرم فسّاقهم به بهانه اینکه یک مخصّص لثبی است تخصیص زده و گفته این شد مثل مخصّص متصل و لذا عام ظهور دارد در ما بقی، آن وقت نسبت آن را با یک خاص مطلق دیگر سنجیده و دیده است که نسبتشان عام و خاص من وجه است).

- پس اگر وارد شود (اکرم العلماء) و دلیلی لثبی از خارج دلالت کند بر عدم وجوب اکرام علمای فاسق و نیز وارد شود (لا تکرم النحویین)، نسبت بین خاص اخیر و عام اوّل، پس از اخراج فساق، بنابراین (عمل متوهم) عام من وجه است (یعنی نسبت عالم عادل با نحوی، عموم و خصوص من وجه است).

- شیخ می فرماید: گمان نمی کنم (که این متوهم) در جایی که در دو خاص، دلیل لفظی باشند ملتزم این معنا بشود، چونکه وجهی برای مقدّم داشتن ملاحظه عام با احدهما الخاصین، بر ملاحظه عام با خاص دیگر وجود ندارد (و باید که هر دو را یکباره و دفعه واحده بر عام وارد نمود).

- البته، این معنا در عامی توهم می شود که با اجماع و یا عقل (یعنی با دلیل لثبی) تخصیص خورده است به گمان اینکه مخصّص مذکور (لثبی) مثل مخصّص متصل است و لذا کأنّ عام استعمال شده است در ما بقی (چنانکه در مخصّص متصل اینگونه است) چرا؟

ص: ۸۹

- زیرا که تعارض بین معنایی است که لفظ هر یک از دو دلیل در آن استعمال شده است (یعنی مستعمل فیہ العلماء) نه بین (موضوع له و یا) معنایی که لفظ علماء برای آن وضع شده است، گرچه عدم استعمال آن در مجموع علماء روشن است.

- متوهم سپس می گوید:

- گویا مراد از علماء در آن مثالی که ذکر شد (ما بقی) یعنی عدول آنهاست و لذا نسبت بین عدول و بین نحوین، عموم و خصوص من وجه است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \* حاصل توهم مزبور چیست؟

- مطلبی است از مرحوم فاضل نراقی در خصوص متعارضاتی که اعم و اخص مطلق هستند، که مورد قبول شیخنا نمی باشد.

- برای روشن شدن محل نزاع و اینکه کجاها مد نظر مرحوم فاضل در کتاب عوائد است و کجاها مد نظرش نیست، باید که تمامی صور مسأله را بررسی و بیان نمود و لذا می گوئیم:

۱ - گاهی دو دلیل خاص، هر دو مخصّص لفظی هستند، فی المثل:

- مولی فرموده: اکرم العلماء الا زیدا و الا بکرا.

- این فرض اصولاً از محل بحث ما خارج است ولی در عین حال می گوئیم:

- اگر از تخصیص هر دو محذوری لازم نیاید چنانکه در مثال مذکور چنین است، هر دو را مخصّص قرار می دهیم.

- اما اگر از تخصیص هر دو محذوری پیش آید چنانکه در اکرم العلماء الا الفسّاق منهم و الا عدولهم، چنین است در آنصورت تخصیص لغو است و یا به تعبیر دیگر عام لغو می شود و صدور آن از مولای حکیم قبیح است.

۲ - گاهی هر دو دلیل، مخصّص لفظی منفصل هستند، مثل اینکه:

- اول بفرماید: اکرم العلماء، سپس بفرماید: لا تکرم زیدا، و بار دیگر بفرماید و لا تکرم خالد.

- در اینجا حکم این نیست که اول عام را با احد الخاصین ملاحظه کنیم و سپس عام مخصّص را با خاص دیگر ملاحظه کرده تا ببینیم چه نسبتی دارند.

- چرا؟

- چونکه ترجیح بلامرّجّح است بخاطر اینکه هر دو مخصّص در عرض هم هستند.

- پس: اگر از تخصیص عام به هر دو مخصّص محذوری پیش نیاید با هر دو آن را تخصیص

ص: ۹۰

می زنیم چنانکه در مثال مذکور چنین است.

- و الا اگر با محذور روبرو شویم پای قواعد متعارضین به میان می آید و مطلب همان است که مرحوم شیخ آن را با مثال بیان فرمودند.

۳ - گاهی هردو مخصّص لبی یعنی اجماع، سیره و یا حکم عقل هستند یعنی:

- مولی اوّل فرموده: اکرم العلماء سپس اجماع قائم شد و یا عقل حکم نمود به اینکه اکرام زید عالم واجب نیست، پس از آن دوباره یک دلیل لّبی دیگری یک فرد دیگری را از عموم عام اخراج نمود.

- در این فرض هم، حکم اینستکه: هردو دلیل خاص، در عرض هم هستند و لذا هیچکدام اولویت ندارد که اوّل عام را با او تخصیص بزنیم، و سپس عام مخصّص را با آن دیگری نسبت سنجی کنیم. چرا؟

- زیرا که این ترجیح بلامرّح است، و لذا اگر تخصیص عام به هردو مخصّص محذوری نداشته باشد، هردو را مخصّص آن قرار می دهیم و الا قواعد تعارض را پیاده می کنیم.

نکته: در هر سه صورت فوق الذکر، مطلب همان است که مرحوم شیخنا ذکر نمودند.

۴ - گاهی یکی از دو مخصّص لّبی و دیگری لفظی متصل است فی المثل:

- مولی فرمود: اکرم العلماء الا زیدا، سپس اجماع قائم شد بر اخراج بکر.

- در اینجا نیز به عقیده مرحوم فاضل فرقی میان مخصّص لّبی و لفظی نیست چرا که لّبی را به منزله لفظی متصل می داند، چنانکه در صورت محل بحث خواهد آمد.

- باز اگر تخصیص به هردو محذوری نداشته باشد، تخصیص مقدّم است و الا الکلام الکلام.

۵ - گاهی هم یکی از دو مخصّص لّبی و آن دیگری لفظی منفصل است که محل بحث فاضل نراقی در همین جاست و آن اینکه ایشان مدعی شده اند که:

- اوّل نسبت میان عام با مخصّص لّبی سنجیده می شود و سپس که عام مخصّص را با خاص منفصل می سنجیم، انقلاب نسبت پیدا می شود و ای چه بسا که نسبتها عامین من وجه می شود و پای قواعد متعارضین به میان می آید و نه قانون جمع، فی المثل:

- اوّل فرموده: اکرم العلماء، سپس از خارج اجماع قائم شده بر اینکه اکرام فسّاق از علماء واجب نمی باشد.

- عام را با این خاص تخصیص می زنیم که پس از تخصیص معنای کلام این می شود که اکرام علمای عدول واجب است.

- سپس يك دليل سومي منفصلا مي رسد كه لا تكرم النحويين، كه نسبت آن با عام اولي يعني اكرم العلماء، قبل از تخصيص به مخصيص لبي عموم و خصوص مطلق بود و لكن پس از تخصيص و اراده كردن عالم عادل، عموم من وجه است كه در اينجا:

ص: ۹۱

- مادهٔ افتراق عام عبارتست از: عالم عادل غیر نحوی.

- مادهٔ افتراق لا تکرم عبارتست از: عالم فاسق نحوی.

- و امّا مادهٔ اجتماع آنها عبارتست از: عالم عادل نحوی، که عام می گوید واجب الاکرام است، و خاص می گوید: محرم الاکرام است.

- در چنین موردی پای قواعد تعارض به میان می آید که اخذ به راجح و طرح مرجوح و یا تخییر باشد.

### \*دلیل مرحوم فاضل بر این مطلب چیست؟\*

اینستکه: به گمان ایشان مخصّص لثبی به منزلهٔ مخصّص متصل است و میان مخصّص متصل و منفصل تفاوت وجود دارد:

- ویژگی مخصّص متصل اینستکه: مانع انعقاد اصل ظهور می شود گرچه یک ظهور بدوی در عموم محقق می شود و لکن به مجرد اتصال و الحاق خاص، این ظهور می رود و عام پس از تخصیص در باقی مانده ظهور ثانوی پیدا می کند.

- البته؛ این در صورتی است که مخصّص لفظی متصل، مبین باشد و الا اگر خود مجمل باشد جلو ظهور اولی را گرفته، ظهور ثانوی هم پیدا نخواهد شد.

- ویژگی مخصّص منفصل اینستکه: از اول جلو اصل ظهور را نمی گیرد بلکه ظهور عام در عموم منعقد و مستقرّ می شود و مراد استعمال هم همان عموم است.

- پس از آن که خاص می آید، در حقیقت با حجّیت عام و مراد واقعی بودن آن ظهور تعارض می کند و نه با اصل ظهور. چرا؟

- زیرا تعارض به ملاحظهٔ مستعمل فیه است و نه موضوع لهی که اصلاً مراد متکلم نباشد.

- آنگاه مخصّص لثبی به منزلهٔ مخصّص متصل است که از اول جلو ظهور عام در عموم را می گیرد و موجب تخصیص می شود و عام مخصّص را با خاص بعدی که مستقلاً می آید و با ظهور مستقر قبلی تعارض می کند من وجه قرار می دهد و نسبت ها عوض می شود. این بود مراد و مقصود مرحوم نراقی.



متن و یندفع: بأنّ التّنافی فی المتعارضین إنّما یکون بین ظاهری الدلیلین، و ظهور الظاهر إمّا أن ینتد إلى وضعه، و إمّا أن ینتد إلى قرینه المراد. و کیف کان، فلا- بدّ من إحراره حین التّعارض و قبل علاجه؛ إذ العلاج راجع إلى دفع المانع، لا إلى إحرار المقتضى. و العامّ المذكور - بعد ملاحظه تخصیصه بذلك الدلیل العقليّ - إن لوحظ بالنّسبه إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصیصه بذلك الدلیل، فالدلیل المذكور و المخصّص اللفظیّ سواء فی المانعیه عن ظهوره فی العموم، فیرفع الید عن الموضوع له بهما، و إن لوحظ بالنّسبه إلى المراد منه بعد التّخصیص بذلك الدلیل، فلا ظهور له فی إرادته العموم باستثناء ما خرج بذلك الدلیل، إلّا بعد إثبات كونه تمام الباقي، و هو غیر معلوم، إلّا بعد نفی احتمال مخصّص آخر و لو بأصالة عدمه، و إلّا- فهو مجمل مردّد بین تمام الباقي و بعضه؛ لأنّ الدلیل المذكور قرینه صارفه عن العموم لا معینه لتمام الباقي. و أصالة عدم المخصّص ص الآخر فی المقام غیر جاریه مع وجود المخصّص اللفظیّ، فلا ظهور له فی تمام الباقي حتّى یکون النسبه بینة و بین المخصّص اللفظیّ عموماً من وجه.

و بعبارة أوضح: تعارض «العلماء» بعد إخراج «فسّاقهم» مع «النحویین»، إن كان قبل علاج دلیل «النحویین» و رفع ما نعّيته، فلا ظهور له حتّى یلاحظ التّسبه بین ظاهریین؛ لأنّ ظهوره یتوقّف على علاجه و رفع تخصیصه ب «لا تكرم النحویین»، و إن كان بعد علاجه و دفعه فلا دافع له، بل هو كالدلیل الخارجیّ المذكور دافع عن مقتضى وضع العموم.

ترجمه

## دفع توهم مذکور توسط شیخنا

### اشاره

- توهم مذکور، دفع می شود به اینکه: تنافی در دو دلیل متعارض (مادامی که ظاهر، ظهورش را از دست نداده) بین ظاهر دو دلیل می باشد (فی المثل اکرم العلماء ظهور در عموم دارد و مخصّص لیبی به راحتی نمی تواند ظهور آن را به هم بزند)، و ظهور (هر) ظاهر:

- یا مستند به وضع آن است (چنانکه اسد به حسب وضع ظهور در حیوان مفترس دارد).

- و یا مستند به قرینه موردنظر است (چنانکه اسدا یرمی ظهور در رجل شجاع دارد).

- در هر صورت:

- به هنگام تعارض و قبل از معالجه آن ناگزیر از احراز این ظهور هستیم. چرا؟

- زیرا معالجه راجع است به دفع مانع و نه به احراز مقتضى (یعنی ظهور).

- و عام مذکور (یعنی اکرم العلماء) پس از تخصیص خوردنش با آن دلیل عقلی (یعنی مخصّص لیبی که قدر متیقّن است و عبارت بود از لا تكرم فسّاقهم)، اگر نسبت به وضع (اؤلش) برای عموم با قطع نظر از



تخصیص خوردنش بوسیله این دلیل (و حفظ همان ظهور قبلی اش) ملاحظه شود، پس دلیل مذکور (یعنی مخصّص لثبی) و مخصّص لفظی هر دو در مانعیت از ظهور آن در عموم مساوی اند، در نتیجه رفع ید می شود از موضوع له اکرم العلماء با هر دو مخصّص (چه لثبی و چه لفظی).

- و اگر این عام ملاحظه شود نسبت به آنچه که پس از تخصیص بوسیله آن دلیل مراد است (یعنی ظهور اکرم العلماء در ما بقی)، پس ظهوری برای اکرم العلماء در اراده عموم به استثنای آنچه که به وسیله آن دلیل لثبی وجود ندارد مگر پس از اثبات اینکه آن تمام الباقی است و این هنوز معلوم نیست (که آیا تمام المراد همان ما بقی است یا نه؟) مگر پس از نفی مخصّص دیگری ولو با اجرای اصالت عدم آن و الا (اگر نه یقین داشته باشی به عدم مخصّص و نه بتوانی فعلا اصاله العدم جاری بکنی) این عام مجمل و مردّد می شود بین اینکه (ما بقی) تمام المراد است و یا (اینکه باز هم تخصیص دارد و این) بعض المراد است. چرا؟ زیرا: دلیل مذکور (یعنی مخصّص لثبی) قرینه صارفه از عموم است (که می توان لفظ را از موضوع له اش بیرون بیاورد و دچار اجمال بکند) و نه قرینه معینه (که لفظ را از معنای حقیقی اش بیرون می آورد و معنای ثانوی یعنی ما بقی را تعیین می کند).

- و اما با وجود یک مخصّص لفظی (دیگر به نام لا تکرّم النّحاه)، اصالت عدم یک مخصّص دیگر در این مقام جاری نیست و لذا ظهور (ثانوی) برای عام در تمام الباقی وجود ندارد تا اینکه نسبت بین این ظهور ثانوی و بین آن مخصّص لفظی، عامین من وجه باشد.

- به عبارت واضحتر (اگر مجمل باشد): تعارض (العلماء) پس از اخراج فسّاقشان با نحوین:

۱- اگر قبل از علاج دلیل نحوی ها و رفع مانعیت آن باشد، پس ظهوری برای اکرم العلماء وجود ندارد تا که نسبت بین دو ظاهر مورد لحاظ (و سنجش) واقع شود، چونکه ظهور عام متوقّف است بر علاج آن و رفع و برداشتن تخصیصش بوسیله لا تکرّم النحوین.

۲- و اگر پس از معالجه آن و دفع این تخصیص باشد، پس دافعی برای آن نیست (یعنی که دافعی ندارد و چاره اش تنها تخصیص است) بلکه این مخصّص دوّم مثل همان دلیل خارجی مذکور (مخصّص لثبی) دافع و جلوگیر از مقتضای وضع عموم است (پس چاره ای نیست جز اینکه آن عام را با این دو دلیل بسنجید و آنها را مخصّص عام قرار دهید).

## تشریح المسائل

### \*مراد شیخ از و یندفع... الخ چیست؟

- دفع توهم مذکور است و لذا می فرماید: مخصّص لثبی را با مخصّص لفظی قیاس نکنید.

- توضیح ذلک اینکه:

۱- تنافی در متعارضین، همیشه بین دو ظهور است، چرا که بین دو نصّ قطعی تنافی وجود ندارد و یا



بین یک نص و یک ظاهر تنافی واقعی وجود ندارد و نص بر ظاهر مقدم است و هكذا اظهر نسبت به ظاهر، و یا یک مجمل و ساکت با یک مبین تنافی ندارند بلکه مبین مقدم است.

۲ - آنکه از باب تعارض است، غالباً تنافی ظهورین است، چرا که تنافی نصین ظنی السند به ندرت اتفاق می افتد.

۳ - ظهورین هم:

- گاهی هر دو مستند به وضع واضح اند.

- گاهی هر دو مستند به قرینه و مجازی هستند.

- گاهی هم احدهما وضعی و دیگری بالقرینه است.

- البته؛ تقسیم فوق نقشی در محل بحث ما ندارد، آنچه مهم است اینستکه: اصل ظهور دو دلیل متعارض احراز شود تا اینکه نوبت به معالجه و رفع تعارض برسد چونکه در حقیقت علاج و معالجه، رفع مانع کردن است و نه احراز مقتضی کردن.

- با توجه به نکته اخیر، در رابطه با ما نحن فیه می گوئیم:

\* اگر عام مخصّص به دلیلی لثبی را با قطع نظر از این تخصیص ملاحظه کرده و نسبت آن را با خاص در نظر بگیرید حق اینستکه: هر دو خاص وضعشان یکسان بوده و هر دو از حیث مانعیت نسبت به ظهور عام در عموم، مساوی هستند.

- بنابراین: ۱ - اگر محذوری در کار نیست باید که توسط هر دو دلیل خاص از عام رفع ید شود که در مثال مذکور به نظر ما محذوری وجود ندارد.

۲ - و اگر محذوری در کار است، قوانین تعارض پیاده شود.

\* و اگر عام را پس از تخصیص به مخصّص لثبی ملاحظه کنید می گوئیم:

- عام قبلی وقتی با مخصّص لثبی تخصیص خورد، البته ظهور اولیه اش در عموم از بین رفت، حال اگر بخواهد در باقیمانده ظهور ثانوی پیدا کند و بتوان گفت که تمام الباقی مراد است، باید که از اصاله عدم المخصّص استفاده کنیم و حال آنکه ما نحن فیه جای این اصل نیست. چرا؟

- چون فرض اینستکه: یک مخصّص منفصلی هم داریم و لذا تا زمانی که مطمئن نشویم که هیچ مخصّص دیگری وجود ندارد از ظهور ثانوی محروم خواهیم بود.

- در نتیجه: عام مخصّص به دلیل لثبی مثل عام تخصیص خورده به مخصّص لفظی متصل مجمل، از این حیث که آیا تمام الباقی مراد است یا بعض الباقی، مجمل می شود.

- و اما خاص منفصل مبین است، و حال آنکه بین مجمل و مبین، نسبت معنا ندارد بلکه حتما مبین مقدم بوده و مفسر مجمل می باشد.

ص: ۹۵

متن نعم، لو كان المخَصِّص متصلًا بالعامّ من قبيل: الصفه، و الشرط، و بدل البعض - كما في: «أكرم العلماء العدول»، أو «إن كانوا عدولاً».

أو «عدولهم» - صحّت ملاحظه النسبه بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي و بين المخَصِّص اللفظي المذكور و إن قلنا بكون العامّ المخَصِّص بالمتصل مجازاً، إلاّ أنّه يصير حينئذ من قبيل «أسد يرمى»، فلو ورد مخَصِّص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

و هذا بخلاف العامّ المخَصِّص بالمنفصل، فإنّه لا يحكم بمجرّد وجدان مخَصِّص منفصل بظهوره في تمام الباقي، إلاّ بعد إحراز عدم مخَصِّص آخر.

فالعامّ المخَصِّص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه، بل هو قبل احراز جميع المخَصِّصات مجمل مردّد بين تمام الباقي و بعضه، و بعده يتعيّن إرادته الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

أمّا المخَصِّص بالمتصل، فلما كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقه، أو وضع لفظ القرينه بناء على كون لفظ العامّ مجازاً، صحّ اتّصاف الكلام بالظهور، لاحتمال إرادته خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينه.

ترجمه

## ششمین صورت از صور مورد بررسی در محل نزاع با نراقی

### اشاره

- بله، اگر مخَصِّص، متصل به عام باشد، از قبیل: صفت، شرط، بدل بعض، همانطور که (عدول) در اکرم العلماء العدول (که صفت است) و عدولا در ان كانوا عدولا (که شرط است) یا (عدولهم) در اکرم العلماء عدولهم (که بدل بعض است)، صحیح است ملاحظه و سنجشی بین این ترکیبی که ظهور در تمام الباقي دارد و بین مخَصِّص لفظی مذکور (یعنی لا تکرّم النّحاه که ماده اجتماع در آنها نحوی عادل است و نسبتشان عموم و خصوص من وجه است چونکه دلیل اول می گوید اکرام بکن و دلیل دوم یعنی لا- تکرّم النّحاه می گوید اکرام نکن)، و لو ما قائل شویم به اینکه وقتی عام با مخَصِّص متصل تخصیص می خورد مجاز می شود، جز اینکه عام در اینصورت از قبیل (اسد یرمى) می شود (که دارای ظهور است) و لذا اگر (در مقابل مخَصِّص متصل) یک مخَصِّص منفصل دیگری (مثل لا تکرّم النّحاه) وارد شود، مانع از این ظهور است.

- و این برخلاف عام تخصیص خورده با دوتا مخَصِّص منفصل است، چرا که به مجرد یافتن یک مخَصِّص منفصل (و یک بار تخصیص زدن عالم) حکم به ظهور عام در تمام الباقي نمی شود مگر پس از احراز اینکه مخَصِّص دیگری وجود ندارد.

- پس: برای عام تخصیص خورده با یک مخصّص منفصل، ظهوری در اینکه مراد از آن چیست ندارد، بلکه قبل از احراز تمام مخصّصات مجمل و مردّد بین تمام الباقی و بعض آن است و (اما) پس از فحص از مخصّص (و پیدا نمودن آن)، و پس از تمام آنچه که تخصیص بر آن وارد شده است، اراده الباقی تعین می یابد.

- اما عام تخصیص خورنده با مخصّص متّصل از آنجا که ظهورش در تمام الباقی:

۱ - یا مستند است به وضع کلام ترکیبی (مثل اکرم العلماء الّـ الفسّاق) است بنابراین قول که ظهور این عام در تمام الباقی حقیقت است.

۲ - و یا مستند است به وضع لفظ قرینه (مثل اسدا یرمی)، بنابراینکه لفظ عام (با متصل که تخصیص می خورد) باز هم مجاز است، اتّصاف (در لفظی متصل) به ظهور ثانوی (یعنی تمام الباقی) صحیح است (و مجمل نیست و لذا می توانید آن را با مخصّص بعدی بسنجید. (چرا ظهور؟ چرا نمی شود گفت نصّ؟)

- به دلیل احتمال اراده معنای برخلاف آنچه که این ترکیب یا لفظ قرینه برای آن وضع شده است الّا عدولهم) مخالف است.

- و از اینجاست که صحیح است که گفته شود: نسبت بین این سخن او که می گوید: در عاریه ضمان نیست مگر دینار و درهم و بین آنچه دلالت دارد بر این سخن او که می گوید: فی العاریه ضمان الذّهب و الفضة، عموم و خصوص من وجه است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

**\*حاصل مطلب در نعم، لو كان المخصّص متصلا بالعام بالعام من قبيل: الصفه، و الشرط و بدل البعض..\***

الخ) چیست؟

- ششمین صورت از صور مورد بررسی در محل نزاع با مرحوم فاضل نراقی است و لذا شیخنا می فرماید:

- بله؛ گاهی از دو مخصّص؛ یکی لفظی متصل مبین است و دیگری لفظی منفصل است و لذا فرمایش مرحوم فاضل نراقی در صورتی صحیح است که:

- اوّل عام را با خاص متصل ملاحظه کنیم که در اینصورت مخصّص از اصل جلوی ظهور عام در عموم را گرفته و عام ظهور در ما عند الخاص پیدا می کند یعنی که ظهور بدوی می رود و ظهور جدید مستقرّ می شود.

- حال اگر عام مخصّص با خاص منفصل محاسبه شود، چه بسا که نسبت بینهما عموم و خصوص





من وجه شده و در نتیجه قوانین تعارض اجراء شود.

\* در اینجا فرقی نمی کند که مخصّص متّصل:

- از قبیل صفت باشد، مثل اکرم العلماء العدوّل با لا تکرّم النحویین.

- یا از قبیل شرط باشد، مثل اکرم العلماء ان كانوا عدولا با لا تکرّم النحویین.

- و یا از قبیل غایت باشد، مثل اکرم العلماء ماداموا عدولا با لا تکرّم النحویین.

- و یا از قبیل بدل جزء از کل باشد، مثل اکرم العلماء عدولهم با لا تکرّم النحویین.

- و یا حتّی از قبیل استثناء باشد، مثل اکرم العلماء الاّ الفساق منهم با لا تکرّم النحاء.

\* و نیز فرقی نمی کند که عام مخصّص به مخصّص متّصل را در باقیمانده حقیقت بدانیم و برای این هیئت ترکیبیه وضعی قائل بشویم و یا که آن را مجاز بدانیم.

- مهم اینستکه: این هیئت ترکیبیه ظهور در ما عدا الخاص دارد و لذا با ظهور خاص منفصل تنافی پیدا می کند و لذا پای قوانین تعارض به میان می آید.

- اما این فرض مدنظر مرحوم فاضل نراقی نیست.

- بنابراین: آن صورتی که ایشان مورد بحث قرار داد و فرمود که مخصّص لّبی باشد، صورتی ناتمام است.

- و اما آن صورتی که انقلاب نسبت در آن تمام است و مخصّص در آن متصل لفظی است، مدنظر ایشان نیست.

- فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

متن و الظاهر أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل؛ لأنّ مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي؛ و لذا يفيد الحصر. فإذا قال: «لا تكرم العلماء إلاّ العدول»، ثمّ قال: «أكرم النحويين» فالنسبه عموم من وجه؛ لأنّ إخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الأوّل.

و من هنا يصحّ أن يقال: إنّ النسبه بين قوله: «ليس في العاربه ضمان إلاّ الدينار و الدرهم»، و بين ما دلّ على «ضمان الذهب و الفضه» عموم من وجه - كما قوّاه غير واحد من متأخري المتأخرين (1) - فيرجح الأوّل؛ لأنّ دلالتّه بالعموم و دلاله الثاني بالإطلاق، أو يرجع إلى عمومات نفى الضمان.

ترجمه

**تخصيص به استثناء مطلقاً از قبیل مخصّصات متصله است:**

**اشاره**

- پس: ظاهر اینستکه: تخصیص به استثناء متصل (مثل: اکرم العلماء الاّ الفسّاق)، از قبیل وصف متصل (مثل: اکرم العلماء العدول) است. چرا؟

- زیرا که مجموع این کلام (یعنی مستثنی و مستثنی منه) نیز، ظهور در تمام الباقی (یعنی علمای عدول) دارد و کذا (مثل وصف) افاده حصر می کند.

- پس: اگر مولی بگوید: علماء را اکرام نکن مگر عدول را (چه نحوی باشد و چه غیر نحوی)، سپس بگوید:

نحویین را اکرام کن (چه عادل و چه غیر عادل)، بین آن دو عموم و خصوص من وجه است.

- زیرا: اخراج (و یا تخصیص) غیر عادل نحوی (که ماده اجتماع آن دو است) با ظاهر کلام اوّل (یعنی لا- تکرم العلماء الاّ عدولهم، که می گفت علمای عدول را اکرام کن) مخالف است.

- و از این جهت که (استثنای متصل مفید حصر است) صحیح است که گفته شود:

- نسبت بین این سخن امام علیه السّلام که می گوید: ليس في العاربه ضمان الاّ الدينار و الدرهم (که عام مخصّص به متصل لفظی است) و بین آنچه دلالت بر این سخن امام علیه السّلام دارد که می گوید: في العاربه ضمان الذهب و الفضه، عموم و خصوص من وجه است (چرا که روایت اوّل مفید حصر بوده می گوید تنها طلا و نقره سکه دار ضمان دارد و لکن روایت دوّم می گوید طلا و نقره ضمان دارند ولو سکه دار نباشند).

- چنانکه بسیاری از متأخرین، نسبت مذکور را تقویت کرده اند.

- پس (وقتی نسبت بین آن دو عموم و خصوص من وجه است)، روایت اوّل (که می گوید: حلّی مصوغه یعنی طلای زرگری

شده) ضمان ندارد، ترجیح پیدا می کند. چرا؟

ص: ۹۹

---

۱- (۱) - مثل المحقق السبزواری فی کفایه الاحکام: ۱۳۵.

- زیرا: دلالت روایت اوّل بالعموم است و دلالت دوّمی بالاطلاق است (و لذا عموم اوّلی را تحفظ کرده و دوّمی را تقيید می کنیم).

- یا اینکه (تعارضاً، تساقطاً)، به عمومات نفی ضمان رجوع می شود (که می گویند: لیس فی العاریه ضمان، پس این حلّی مصوغه هم ضمان ندارد).

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \* جهت یادآوری بفرمائید مخصّص در تقسیم اوّلیّه بر چند قسم است؟

- بر دو قسم است: ۱ - متصل ۲ - منفصل

\* مخصّص متصل آن است که: مستقل در افاده نباشد بلکه از توابع و ملحقات کلام دیگر است.

- به عبارت دیگر: به تنهایی دارای معنایی نمی باشد که یصحّ السکوت علیها باشد. مثل: شرط، وصف، غایت و...

\* مخصّص منفصل آن است که مستقل در افاده باشد، یعنی بدون ضمیمه شدن و الحاق به غیر دارای معنای تام باشد اعم از اینکه:

۱ - جدای از عام و در یک زمان دیگری با فاصله بیان شود مثل اینکه:

- امروز بفرماید: اکرم العلماء و فردا بگوید: لا تکرم زیدا.

۲ - و یا که متصلاً و بلافاصله پس از عام بگوید لا تکرم زیدا.

### \* انما الکلام در چیست؟

در خصوص استثناء است در اینجا که آیا از جمله مخصّصات متّصله است و یا از مخصّصات منفصله؟

- سه وجه در این رابطه محتمل و متصوّر است:

۱ - اینکه از مخصّصات متصله باشد مطلقاً یعنی که چه استثناء به حرف باشد مثل الّا، و چه به اسم باشد مثل: سوی و غیر،... چه به فعل باشد مثل حاشا، خلا، عدا و...

۲ - اینکه از مخصّصات منفصله باشد مطلقاً.

۳- اینکه میان دو قسم اوّل با قسم دوّم قائل به تفصیل شویم و...

**\*با توجه به مقدمه فوق مراد شیخنا از و الظاهر أنّ التّخصیص بالاستثناء من قبیل المتّصل:...**

چیست؟

- اینستکه: تخصیص به استثناء مطلقاً از قبیل مخصّصات متّصله است چه به ادات استثناء از قبیل الّا باشد و یا به اسم و یا به فعل.

- دلیل بر این مدعی هم ظهور و تفاهم عرفی است یعنی که عند العرف:

ص: ۱۰۰

- همانطور که مجموع وصف و موصوف را یک جمله حساب کرده و یکجا معنا کرده و می گویند: عام موصوف به یک وصف ظهور در عموم بدون وصف ندارد بلکه ظهور در افراد موصوف به آن وصف دارد، هکذا در استثناء نیز عرف و اهل محاوره می گویند: مجموع کلام یعنی مستثنی منه و ادات استثناء و مستثنی، ظهور در تمام الباقی دارند.

- فی المثل: معنای اکرم العلماء الا زيدا اينستکه: غير از زيد تمام علماء و دانشمندان واجب الاکرام اند.

### **\*پس مراد از و لذا يفيد الحصر... الخ چیست؟\***

- شاهدهی بر مدعای فوق است و آن اینستکه: اگر استثناء از مخصصات متصله نبود هر آینه استثناء از کلام منفی، مفید حصر نمی بود، فی المثل:

- گفته: اکرم العلماء، پس از آن فرموده: استثنی زيدا، اما این دلالت ندارد بر اینکه منحصرًا زيد از این عموم خارج شده است و غیر زيد کسی خارج نشده و بقیه همه واجب الاکرام هستند. چرا؟

- چونکه ممکن است فرد دیگر هم خارج شده باشد چونکه اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند و حال آنکه از استثناء از کلام منفی، مثل: لا تکرّم العلماء الا زيدا.

هر عاقلی حصر می فهمد، یعنی آن که منحصرًا اکرامش حرام نیست، زيد است.

### **\*پس غرض از فاذا قال:... الخ چیست؟\***

اینستکه: متفرّع بر این مطالب که استثناء نیز از مخصّصات متصله است و باعث می شود که از همان اوّل ظهور عام در عموم مستقر نشده و در باقیمانده بعد الاستثناء ظهور پیدا کند: اگر مولى:

\* در یک کلام، متصلًا بفرماید که: لا تکرّم العلماء الا العدول.

\* و در کلام دیگری منفصلًا بفرماید که: اکرم التّحویین.

- نسبت بین این دو خطاب عموم و خصوص من وجه خواهد بود که:

- مادّة افتراق دلیل اوّل، غیر عادل غیر نحوی و یا فاسقین از نحویین است که اکرامشان حرام است.

- و مادّة افتراق دلیل دوّم، عادل نحوی است که لا- تکرّم کاری ندارد، چونکه وجوب اکرام از فاسقین را بالمطابقه نفی می کند.

- و اما مادّة اجتماع دو خطاب، غیر عادل نحوی می باشد که:

- لا تکرّم می گوید: اکرامش حرام است و اکرم می گوید: اکرامش واجب است.

در اینجا: ظاهر خطاب دوّم با ظاهر خطاب اوّل مخالف بوده و باهم تنافی و تعارض دارند و غیرقابل جمع می باشند، و حال آنکه اگر استثناء از مخصّصات منفصله بود، هر دو دلیل نسبت به لا تکرّم العلماء اخصّ بوده و با هر کدام آن را تخصیص می زدیم.

نکته: این مطالبی که در رابطه با استثناء بیان شد و ما آن را از قبیل مخصّص متّصل بحساب آوردیم

ص: ۱۰۱



و... همه زمینه سازی و فراهم کننده بستری بود برای طرح یک مسأله فقهیه ای که مورد اختلاف آراء در میان فقهاء شده است و آن مسأله عاریه است.

### **\*حاصل مطلب در و من هنا یصح ان یقال:... الخ چیست؟\***

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

- آیا عاریه در اسلام موجب ضمانت می شود یا خیر؟

- قبل از پرداختن به نظریات مختلف و پاسخ شیخ در این زمینه باید بگوئیم که در رابطه با عاریه طلا و نقره بطور کلی چهار دسته روایت وجود دارد:

۱ - روایاتی که بصورت عموم یا اطلاق از عاریه نفی ضمان کرده و می گویند: لا ضمان فی العاریه، لیس علی المستعیر شیء، المستعیر و الودعی مؤتمن و...

۲ - روایاتی که در خصوص دینار وارد شده می گویند: لا ضمان فی العاریه الا الدینار

۳ - روایاتی که در خصوص درهم وارد شده می گویند: لا ضمان فی العاریه الا الدرهم.

۴ - روایاتی که در مطلق طلا و نقره وارد شده می گویند: لا ضمان فی العاریه الا الذهب و الفضة و یا به تعبیر دیگر: فی عاریه الذهب و الفضة ضمان.

### **\*کدامیک از این چهار دسته روایت محل بحث ماست؟\***

دسته دوم و سوم و چهارم و لذا دسته اول فعلا از محل بحث ما خارج است چرا که اختصاص به عاریه طلا و نقره ندارد بلکه مربوط به عاریه مطلق اشیاء است مثل: لباس و فرش، ظرف و طلا و نقره و...

- و اما: دسته دوم و دسته سوم، چنانکه تفصیلا هم بیان خواهد شد به منزله یک دلیل خواهند بود.

- بنابراین: می ماند دسته دوم و سوم از یکطرف و دسته چهارم از طرف دیگر.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در رابطه با جمع بین این دو دسته از روایات است که اقوال مختلفی در این رابطه وجود دارد از جمله:

۱ - به نظر شیخنا، نسبت بین لا ضمان فی العاریه الا الدینار و الدرهم با حدیث فی عاریه الذهب و الفضة ضمان، از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است.

- ماده افتراق حدیث درهم و دینار عبارتست از: عاریه سایر اشیاء غیر از طلا و نقره.

که این روایات از آن نفی ضمان کرده اند و لکن روایت ذهب و فضه موضوعا کاری با سایر اشیاء ندارد نه نفیا و نه اثباتا.

- و ماده افتراق حدیث فی عاریه الذهب و الفضه ضمان، عبارتست از: خصوص درهم و دینار که این

ص: ۱۰۲

حدیث بالمطابقه و بالمنطوق در آن اثبات ضمان می کند.

و لکن حدیث اول بالمنطوق در مقام اثبات نیست بلکه نفی ضمان از غیر کرده است.

- و اما ماده اجتماع دو حدیث، ذهب و فضه ای است که غیر از نقدین اند کلحلی المصوغه. در اینجا:

۱ - حدیث اول به عمومش چون نکره در سیاق نفی مفید عموم است، و به حصری که دارد، دلالت دارد بر اینکه در غیر درهم و دینار ضمان نیست.

۲ - حدیث دوم نیز با اطلاقش، در مقام اثبات ضمان است، چونکه مفرد معرف به ال و لام جنس از اسماء مطلقه است.

- در مباحث قبل گذشت که اگر عامی با مطلق در ماده اجتماع تعارض کنند و امر دائر شود بین تخصیص عام و تقیید مطلق، از خیر اطلاق گذشته و آن را مقید می کنیم و لکن از عموم عام صرف نظر نمی کنیم. چرا؟

- زیرا ظهور عام وضعی است و ظهور مطلق به مقدمات حکمت است و...

- البته؛ اگر کسی معنای فوق را نپذیرد مدعی شود که مفرد معرف به الف و لام نیز از الفاظ عموم است چنانکه جماعتی بر آن اند، و یا که قبول کرد که از مطلقات است و لکن مدعی شد که ظهور مطلق در اطلاق نیز وضعی است و لذا عام بر آن رجحان ندارد. و لذا این فرد باید بگوید:

- این دو دلیل نسبت به ماده اجتماع تعارض و تساقطا، (البته در صورتی که رجحان سندی هم نداشته باشیم). و لذا نوبت می رسد به مراجعه به عمومات اولیه باب عاریه که سالم از معارض بوده و دلالت می کنند بر عدم ضمان در عاریه مطلقا.

- البته، خصوص درهم و دینار لایرب فیه است که تخصیص خورده و مطلب در آنجا اجماعی است و لکن در سایر اشیاء حکم به عدم ضمان می شود.

متن خلافا لما ذكره بعضهم (١): من أن تخص العموم بالدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه أيضا بمطلق الذهب والفضة.

و ذكره صاحب المسالك، و أطال الكلام في توضيح ذلك، فقال ما لفظه:

لا خلاف في ضمانهما - يعنى الدراهم و الدينار - عندنا، و إنما الخلاف في غيرهما من الذهب و الفضة كالحلى المصوغه، فإن مقتضى الخبر الأول (٢) و نحوه دخولها، و مقتضى تخصيص الثانى (٣) بالدراهم و الدينار خروجها.

فمن الأصحاب (٤) من نظر إلى أن الذهب و الفضة مخصّصان من عدم الضمان مطلقا، و لا منافاه بينهما و بين الدراهم و الدينار؛ لأنهما بعض أفرادهما، و يستثنى الجميع، و يثبت الضمان في مطلق الجنسين.

و منهم (٥) من التفت إلى أن الذهب و الفضة مطلقان أو عامان - بحسب إفاده الجنس المعرف العموم و عدمه - و الدراهم و الدينار مقتيدان أو مخصّصان، فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد أو العام على الخاص.

ترجمه

### بيان دوّمین نظریه در مسأله از محقق ثانی:

- برخلاف آنچه که بعضی از علمای متقدم (یعنی محقق ثانی در جامع المقاصد) ذکر کرده است مبنی بر اینکه:

- تخصیص عموم (لیس فی العاریه ضمان) بوسیله درهم و دینار (به این معنا که درهم و دینار ضمان دارد) منافاتی با تخصیص دوباره آن بوسیله مطلق طلا و نقره (به این معنا که طلا و نقره هم ضمان دارد) ندارد.

- این مطلب را شهید ثانی صاحب مسالك نیز ذکر کرده و در توضیح آن، کلام را به درازا کشیده

ص: ١٠٤

١- (١) - ذکره المحقق الثانی فی جامع المقاصد ٦، ٧٨-٨٠، و أوضحه صاحب المسالك كما سیأتی، و تبعهما السيد العاملى فی مفتاح الکرامه ٦: ٧٠-٧٢، و صاحب الجواهر فی الجواهر ٢٧: ١٨٤-١٨٧.

٢- (٢) - و هو ما رواه زراره فی الحسن عن الصادق علیه السلام: «قال: قلت له: العاریه مضمونه؟ فقال: جميع ما استعرتة فتوى فلا یلزمک تواه، إلا الذهب و الفضة فإنّهما یلزمان...» الوسائل ١٣: ٢٣٩، الباب ٣ من أحكام العاریه، الحدیث ٢.

٣- (٣) - و هو روايه ابن مسكان فی الصحيح عن الصادق علیه السلام: «لا تضمن العاریه إلا أن یكون قد اشترط فیها ضمان، إلا الدنانیر فإنّھا مضمونه و إن لم یشرط فیها ضمانا»، و حسنه عبد الملك عنه علیه السلام: «لیس على صاحب العاریه ضمان إلا أن یشرط صاحبها، إلا الدارهم فإنّھا مضمونه، اشترط صاحبها أو لم یشرط». الوسائل ١٣: ٢٣٩-٢٤٠، الباب ٣ من أحكام العاریه، الحدیث ١ و ٣.

٤- (٤) - هو المحقق الثانی، كما تقدّم فی الصفحه السابقه.

٥- (٥) هو فخر الدین فی الإیضاح ٢: ١٢٩-١٣٠.

می گوید:

- از نظر ما در ضمان داشتن این دو یعنی دراهم و دنانیر، اختلافی وجود ندارد، بلکه نزاع و اختلاف در غیر این دو از طلا و نقره غیر مسکوک مثل حلی مصوغه (یعنی زیورآلات زرگری شده) است، چرا؟ زیرا:

۱ - مقتضای خبر اول (که می گوید ذهب و فضه ضمان دارد) و نحو آن، دخول مصوغه در روایت اول و داشتن ضمان است.

۲ - و مقتضای تخصیص خبر دوم (که مربوط به ضمان در درهم و دینار است) خروج مصوغه از روایت دوم و نداشتن ضمان است.

### بیان سومین نظریه در مسأله از بعضی اصحاب:

#### اشاره

- پس از بعضی از اصحاب کسانی (مثل محقق ثانی) نظر کرده اند به اینکه طلا و نقره (یعنی حلی مصوغه) مخصیص یا خارج اند از عدم ضمان مطلق (در روایت لیس فی العاریه ضمان، یعنی که عاریه آنها ضمان دارد)، و لذا منافاتی بین این طلا و نقره (در تخصیص آن عام) و بین آن دراهم و دنانیر (و تخصیص دوباره آن عام بوسیله اینها) وجود ندارد (پس هر دو ضمان دارند). چرا؟

- زیرا که دراهم و دنانیر، بعضی از افراد ذهب و فضه هستند و لذا هر دو تا خاص (که یکی می گوید طلا و نقره ضمان دارد و دیگری می گوید درهم و دینار ضمان دارد) از عام، اخراج و استثناء شده (و عام بوسیله آن دو تخصیص می خورد) و ضمان در مطلق جنسین (یعنی طلا و نقره غیر مسکوک) ثابت می شود.

- و از جمله این افراد، مرحوم فخر الدین است که التفات کرده به اینکه الذهب و الفضه به حسب اینکه جنس معرف (یعنی مفرد محلائی به ال) افاده عموم و یا عدم آن یعنی اطلاق می کند، یا هر دو مطلق اند یا هر دو عام اند.

- و لذا روایت دراهم و دنانیر تقییدکننده آن دو هستند (در صورتی که بگوئیم آن دو مطلق اند) یا که تخصیص زننده آن دو هستند (اگر بگوئیم که آن دو عام هستند).

- پس: به سبب حمل مطلق بر مقید و یا حمل عام بر خاص، بین نصوص جمع می شود (در نتیجه عموماتی که می گفت عاریه ضمان ندارد با درهم و دینار تخصیص می خورد).

\*\*\*

#### تشریح المسائل

\*پس مراد از خلافا لما ذکره بعضهم... الخ چیست؟\*

- بیان دوّمین نظریه یعنی نظر مرحوم محقق ثانی صاحب جامع المقاصد است که فرموده است: در

ص: ۱۰۵

اینجا سه دلیل متعارض وجود دارد:

- یکی از آنها یعنی: لا ضمان فی العاریه، اعم مطلق است.

- دو حدیث دیگر یعنی: لا ضمان الا فی الدینار و الدرهم، و لا ضمان الا فی الذهب و الفضة، اخص مطلق اند.

- و اما قانون در اینجا اینستکه: یقدم الخاص علی العام.

- سپس می فرماید: در این مقام ما آن عمومات اولیه را با هر دو دلیل تخصیص می زنیم که نتیجه آن این می شود که مطلق ذهب و فضه مستثنا است.

- قبلا هم گذشت که تا زمانی که محذوری از قبیل تخصیص کثیر، اکثر، خروج مورد و... پیش نیاید، مانعی ندارد که عام را با هر دو و یا هر چند تا دلیل خاص که وارد شده است، تخصیص بزنیم.

- در ما نحن فیه نیز از این تخصیص، محذوری پیش نمی آید و لذا جای تخصیص است و نه جای عامین من وجه...

### \*حاصل مطلب در و ذکره صاحب المسالك... الخ چیست؟\*

اینستکه: مرحوم شهید ثانی نیز در مسالك همین سخن محقق ثانی را آورده می فرماید: ضمانت دراهم و دنانیر جای بحث نیست و قدر متیقن اینستکه: عمومات لا ضمان فی العاریه به نقدین تخصیص خورده است.

- انما الکلام در ضمانت غیر نقدین از همین دو جنس یعنی ذهب و فضه است، مثل طلا و نقره ای که جهت زینت آلات ریخته شده است که آیا اینها نیز از عمومات نفی ضمان، تخصیص خورده اند یا نه؟

- مقتضای خبر اول یعنی حدیث فی عاریه الذهب و الفضة ضمان اینستکه: اینها نیز از عمومات خارج و در ما یضمن داخل هستند.

- مقتضای خبر دوم یعنی حدیث درهم و دینار اینستکه: اینها از عمومات خارج نشده و داخل در لا ضمان هستند. چرا؟

- چونکه حدیث درهم و دینار حضر می کند خارج شده را در نقدین و لا غیر و لذا این دو خبر با یکدیگر تنافی و تعارض دارند.

- حال: بعضی الاصحاب یعنی محقق ثانی در این رابطه از این زاویه به این دو دسته خبر نگاه کرده است که:

- بر طبق حدیث ذهب و فضه، این دو جنس مطلقا اخراج و استثناء شده اند چه مسکوکین باشند یا نه، و روایات درهم و دینار هم خصوص نقدین را استثناء کرده و لکن منافاتی بین این دو تخصص و دو استثناء نمی باشد تا که مجبور به جمع بینهما و رفع تنافی شویم، بلکه دراهم و دنانیر هم بخشی از افراد





ذهب و فضه هستند و لذا مانعی ندارد که ما بگوئیم تمام افراد ذهب و فضه استثنا شده و ضمانت در عاریه مطلق الجنسین است، چه نقدین باشند که مسکوک است و چه غیر نقدین باشند مثل حلّی.

### **\*مراد از فمن الاصحاب من نظر... الخ چیست؟\***

بیان سوّمین نظریه است و لذا مرحوم شهید ثانی رحمه الله می فرماید: و برخی دیگر از جمله فخر الاسلام، از این زاویه به روایات مذکور نگاه کرده اند که با قطع نظر از عمومات اوّلیه خود، این دو دسته روایات که در باب طلا و نقره وارد شده اند نسبتشان با یکدیگر عام و خاص و یا مطلق و مقید هستند. یعنی:

\* روایات ذهب و فضّه، به قولی که (مفرد محلی به الف و لام را از مطلقات می داند) مطلق هستند و به قولی که (معرف به الف و لام جنس را از الفاظ عموم می داند) عام هستند.

\* و در مقابل روایات درهم و دینار که با مفهوم حصر دلالت دارند بر اینکه فقط درهم و دینار ضمان دارد و لا غیر نسبت به روایات دسته اوّل خاص یا مقید هستند.

- و در اینجا قانون اینستکه: مطلق را بر مقید و عام را بر خاص حمل کرده و بینهما را جمع کرده و در نتیجه بگوئیم:

- خصوص عاریه درهم و دینار ضمان دارد و نه مطلق جنس ذهب و فضّه، و بالمال روایات ذهب و فضه از صحنه خارج شده و باقی می ماند آن عمومات اوّلیه نفی الضمان عن العاریه با این خصوصیتی که مثبت ضمان برای درهم و دینارند.

حال: با این خاص آن عام را تخصیص زده و فتوی می دهیم به ضمانت خصوص نقدین و لا غیر.

نکته: نتیجه این طریق با طریقه اوّل که شیخ بیان نمود عملاً یکی است و لکن از لحاظ مقدمات و بحثهای عملی شیخ از راه عامین من وجه و... پیش آمد و لکن فخر الدین از راه عام و خاص مطلق و...

متن و التحقيق في ذلك أن نقول: إن هنا نصوصا على ثلاثة أضرب:

أحدها: عام في عدم الضمان من غير تقييد، كصحيحه الحلبي عن الصادق عليه السلام: «ليس على مستعير عاربه ضمان، و صاحب العاربه و الوديعة مؤتمن» (١)، و قريب منها صحيحه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام (٢).

و ثانيها: بحكمها إلا أنه

استثنى مطلق الذهب و الفضة.

و ثالثها: بحكمها إلا أنه استثنى الدنانير أو الدراهم.

و حينئذ فلا بد من الجمع، فأخراج الدراهم و الدنانير لازم؛ لخروجهما على الوجهين الأخيرين، فإذا خرجا من العموم بقى العموم في ما عدهما بحاله، و قد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين، فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

ترجمه

## رأى شهيد ثانی رحمه الله در رابطه با حلّی مصوغه:

### اشاره

- تحقیق در مسأله اینستکه بگوئیم: در اینجا (یعنی مسأله ضمانت عاربه در جنسین) سه دسته روایت وجود دارد:

\* یک دسته از این روایات: عام است در عدم ضمان آنها بدون هرگونه قیدی، مثل صحیحہ حلبی از امام صادق علیه السلام که می فرماید: بر عاربه کننده عاربه ضمانی نیست و گیرنده عاربه و ودیعه، مورد اطمینان است.

- و نزدیک به این طائفة از روایات، صحیحہ محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام است که می فرماید:

- المستعير اذا كان امينا فلا غرم.

\* دسته دوم از این روایات: به حکم همان طائفة اول است (یعنی که در ابتدا بصورت عام می گوید: لا ضمان فی العاربه)، و سپس مطلق ذهب و فضة را استثناء می کند.

\* و دسته سوم از این روایات هم: به حکم همان طائفة اول است (که در آغاز می گوید: لا ضمان فی العاربه) و سپس درهم و دینار را از آن استثناء می کند.

- در این حال، ما ناگزیر از جمع (بین این عام و آن دوتا خاص) هستیم (بدینصورت که آن دوتا خاص را مخصیص عام قرار داده، یک بار بگوئیم طلا و نقره ضمان دارد، یک بار هم بگوئیم درهم و دنانیر

---

١- (١) - الوسائل ١٣: ٢٣٧، الباب ١ من أحكام العاربه، الحديث ٦.

٢- (٢) - الوسائل ١٣: ٢٣٧، الباب ١ من أحكام العاربه، الحديث ٧.

ضمان دارد.)

- پس: اخراج درهم و دنانیر از آن عمومات (که می گوید عاریه ضمان ندارد) لازم است، به دلیل خروج آن دو بنابر دسته دوّم و سوّم از آن روایات) چرا؟ زیرا:

- (درهم و دینار به اعتبار اینکه طلا و نقره اند، روایت دوّم می گوید: ضمان دارند، و به اعتبار اینکه مسکوک اند روایت اوّل می گوید: ضمان دارند).

- پس: وقتی که درهم و دینار از عموم (نفی ضمان) خارج شدند، عموم در ماعدای درهم و دینار به حال خودش باقی می ماند (یعنی که غیر آنها ضمان ندارند).

- و گاهی معارضه می کند با آن عام، تخصیص به مطلق جنسین ولو غیر مسکوک باشند، (یعنی که روایت ذهب و فضّه نیز یک مخصّص دیگری برای عام است) و لذا ناگزیریم از جمع بین آن دو با حمل عام بر این خاص.

- (خلاصه عموماتی که می گوید: عاریه ضمان ندارد، دو تخصیص می خورد، یکی با درهم و دینار که ضمان دارد، یکی هم با مطلق جنسین که ذهب و فضّه باشد ولو سکه نداشته باشد، پس حلّی مصوغه هم عین درهم و دینار ضمان ندارد)

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*مراد مرحوم شهید ثانی از و التّحقیق فی ذلک ان نقول:... الخ چیست؟\*

- اینستکه: در رابطه با ضمانت عاریه جنسین سه دسته روایت داریم:

\* یکی همان عمومات اوّلیه عدم الضّمان فی العاریه است که مقید به هیچ قیدی نیستند مثل صحیحّه حلبی و محمد بن مسلم ... و

\* روایاتی که اوّل بصورت عام گفته لا ضمان فی العاریه و لکن ذیلا مطلق ذهب و فضّه را استثناء کرده اند.

\* روایاتی که باز در آغاز گفته: لا ضمان فی العاریه و لکن ذیلا خصوص درهم و دینار را استثناء کرده اند.

- سپس می فرماید: در مقام جمع بین این سه دسته روایت می گوئیم:

۱ - استثناء خصوص درهم و دنانیر، لازم و حتمی است و علی جمیع الاقوال شکی درش نیست. چرا که:

- اگر در واقع مطلق جنس ذهب و فضّه هم استثناء شده باشد نقدین در ضمن آن هست.

- و اگر در واقع خصوص درهم و دینار هم مستثنی باشد که باز واضح است تخصیص بخورد، عام

ص: ۱۰۹

مخصّص، ظهور در تمام الباقي بعد التخصيص پیدا می کند ولو لا المانع حجت هم می باشد.

- اما پس از مقدار بیشتری از فحوص، به مخصّص دیگری برخوردیم که مطلق ذهب و فضه را استثناء می کند و این نیز با عموم عام تنافی دارد.

- بنابراین: روی همان اصل تقدیم خاص بر عام، این روایات را نیز بر آن عمومات اوّلیه مقدّم می داریم.

- در نتیجه: مطلق جنسین از تحت لا ضمان فی العاریه خارج شده اند و این همان است که محقّق ثانی هم ذکر نمود.

- نکته: مرحوم شهید پس از طرح نظریه خود یک سلسله اشکالاتی را طرح کرده و جواب می دهد.

ص: ۱۱۰

متن فإن قيل: لما كان الدرهم و الدنانير أخص من الذهب و الفضة و جب تخصيصهما بهما عملا بالقاعده، فلا تبقى المعارضه إلا بين العام الأول و الخاص الأخير.

قلنا: لا- شك أن كلا منهما مخصيص لذلك العام؛ لأن كلا منهما مستثنى، و ليس هنا إلا أن أحد المخصّصين أعم من الآخر مطلقا، و ذلك غير مانع، فيخصّ العام الأول بكلّ منهما أو يقيّد مطلقه، لا أن أحدهما يخصّص بالآخر؛ لعدم المنافاه بين إخراج الذهب و الفضة في لفظ، و الدرهم و الدنانير في لفظ، حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

و أيضا: فإنّ العمل بالخبرين الأخصّيين لا- يمكن؛ لأن أحدهما لم يخصّ إلا الدنانير و أبقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحا، و الآخر لم يستثن إلا الدرهم و أبقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك، فدلالتهما قاصره، و العمل بظاهر كلّ منهما لم يقل به أحد، بخلاف الخبر المخصّص بالذهب و الفضة.

ترجمه

### اشكال: از ناحیه فخر الدين:

- اگر گفته شود: چونکه درهم و دنانیر اخصّ از ذهب و فضه (و ذهب و فضه اعم از آن دو) هستند، تخصیص ذهب و فضه، بوسیله درهم و دینار، به دلیل عمل به قاعده (در عام و خاص) واجب می شود.

- پس: معارضه ای باقی نمی ماند مگر بین عام اول (یعنی لیس فی العاریه ضمان) و خاص دوم (یعنی درهم و دینار و نه خاص اول چونکه ذهب و فضه هم به معنای درهم و دیناراند، در نتیجه حلّی مصوغه ضمان ندارد، پس: عام ما یک تخصیص می خورد).

### پاسخ اول شهید ثانی به اشکال مزبور:

- ما می گوئیم: در اینکه هر یک از این دو خاص (روایت درهم و دینار و روایت ذهب و فضه) مخصّص برای آن عام هستند تردیدی وجود ندارد. چرا؟

- زیرا هر یک از این دو خاص، مستثنای (از آن عام اند، و از تحت عموم آن خارج می شوند) و لذا در اینجا حرفی باقی نمی ماند جز اینکه (بگوئید) یکی از این دو مخصّص (یعنی ذهب و فضه) اعم از آن دیگری (یعنی درهم و دینار) است (که اخص مطلق است). و لکن این نسبت میان آن دو خاص مانع از کار ما نیست.

- پس: عام اول (در صورتیکه ادله نفي ضمان را عام بگیریم) به هر یک از این دو خاص تخصیص زده می شود (و چنانچه آن ادله را به اعتبار قسمت دومشان مطلق بگیریم) مطلق آن بوسیله این دو تقييد می شود، نه اینکه یکی از آن دو خاص بوسیله خاص دیگر تخصیص زده شود. چرا؟

## چرا باید عام دوتا تخصیص بخورد؟

- به دلیل عدم منافات بین اخراج ذهب و فضه در یک روایت، و بین اخراج درهم و دینار در یک روایت دیگر تا اینکه موجب جمع میان آن دو خاص به تخصیص یا تقیید شود.

## پاسخ دوّم شهید ثانی به اشکال مزبور:

### اشاره

- و نیز عمل کردن به یکی از دو خبری که اخص هستند (یعنی لا- ضمان فی العاریه الآ- الدینار و لا- ضمان فی العاریه الآ- الدرهم) ممکن نیست. چرا؟

- زیرا: یکی از این دو (که روایت عبد الله سنان باشد) دنانیر را خارج کرده است و لذا الباقی (یعنی دراهم) باقی مانده است بر حکم عدم ضمان، و روایت دیگر (از جمیل بن صالح) دراهم را استثناء کرده است، و لذا الباقی (یعنی دنانیر هم) باقی می ماند بر حکم عدم ضمان.

- پس: دلالت این دو (درهم و دینار) قصور دارد (به این معنا که مفهوم آن یکی منطوق این را و مفهوم این منطوق آن را رد می کند) و لذا احدی قائل به عمل به ظاهر یکی از این دو حصر نشده است (بدین معنا که بگوید عاریه دراهم ضمان دارد لکن عاریه دنانیر ضمان ندارد و یا بالعکس).

- به خلاف آن خبر عامی که تخصیص زده می شود به یک خبر ذهب و فضّه.

\*\*\*

### تشریح المسائل

#### \* حاصل قول قبل در اینجا چیست؟

- تکرار همان سخنان فخر الدّین است که قبلاً ذکر گردید و لذا نیازی به اعاده ندارد.

#### \* حاصل پاسخ شهید ثانی از اشکال مزبور چیست؟

- دو پاسخ از این اشکال داده است:

\* پاسخ اول اینست که: شما نیز قبول دارید که هر کدام از روایات نقدین و جنسین نسبت به روایات اولیه و نفی ضمان، اخص هستند و هر دو دسته هم با الا امری را از آن عمومات، استثناء می کنند.

- قانون هم اینست که: تا محذوری پیش نیاید می توانیم که هر دو دلیل خاص را مخصّص عموم عام قرار دهیم.



- در ما نحن فیه هیچ محذوری پیش نمی آید جز اینکه خود این دو دلیل خاص نسبتشان با یکدیگر عموم و خصوص مطلق است، یعنی که یکی اخص از دیگری است.

- خوشبختانه مجرد این امر، مانع نمی باشد، زیرا ای چه بسا، عامی اصلاً فاقد مخصّص باشد و ای چه بسا عامی دارای یک تخصیص باشد و ای چه بسا عامی دارای دو و یا چند تخصیص باشد که خود اینها:

ص: ۱۱۲

۱ - گاهی با یکدیگر در تباین هستند مثل الآ زیدا و الآ بکرا.

۲ - و گاهی اعم و اخص مطلق هستند مثل ما نحن فيه یعنی مسأله مورد بحث ما.

- علی ایحال: عقلا و نقلا مانعی نیست از اینکه:

- عموماً نفی ضمان، هم با روایات درهم و دینار تخصیص بخورد و هم با مطلق ذهب و فضّه.

- و فرض ما هم بر اینستکه: هر دو نسبت به عام قبلی صلاحیت بیائیت دارند.

- پس چرا یکی بیان باشد و دیگری نباشد؟

نکته: این پاسخ تقریباً تفصیل همان مطلبی است که شیخ و خود شهید از محقق ثانی نقل نمودند.

\* پاسخ دوّم اینستکه: اصولاً روایات درهم و دینار صلاحیت تخصیص را نسبت به مطلقات ذهب و فضّه ندارند. چرا؟

- چونکه استثناء نقدین فقط در یک روایت نیست، بلکه در دو حدیث بطور جداگانه است، به نحوی که مفهوم آن روایت منطوق این یکی روایت را رد می کند و مفهوم این روایت، منطوق آن روایت را رد می کند، چرا که:

\* در یک حدیث آمده: لا ضمان فی العاریه الآ الدینار که مفهوم حصر آن اینستکه: پس منحصرآ دینار ضمان دارد.

- و اما منطوق اینستکه: غیر دینار حتّی درهم هم ضمان ندارد و این برخلاف اجماع است. چرا؟

- بخاطر اینکه اجماعی است که نقدین هر دو مستثنا هستند و ضمان دارند.

\* در حدیث دیگر آمده: لا ضمان فی العاریه الآ الدرهم، که ضمانت را منحصر کرده است به درهم و از جمیع ما سوی از جمله از دینار هم نفی ضمان کرده است که این نیز مخالف با اجماع است.

- بنابراین: خود این دو خبر اخصّ یعنی خبر درهم و خبر دینار به لحاظ دلالت (قصور داشته و مخالف اجماع هستند، و هیچکس به ظاهر احدهما قائل نشده است.

- برخلاف روایات ذهب و فضّه که از این جهت قصوری نداشته و بر طبق ظاهر آنها فتوی نیز داده شده است، از جمله خود محقق ثانی و شهید ثانی این فتوی را داده اند.

- در نتیجه: دلیل قابلی برای تخصیص عموماً یا مطلقات ذهب و فضّه پیدا نشد.

- پس به ظاهر آنها نیز عمل می شود و می گوئیم که مطلق جنسین ضمان دارند منتهی در خصوص نقدین، مطلب مؤکّد است



متن فإن قيل: التخصيص إنما جعلناه بهما معا، لا بكل واحد منهما، فلا يضّر عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا أيضا لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة؛ لأن كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر، وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين، فظهر أن إرادته الحصر من كل منهما غير مقصوده، وإنما المستثنى فيهما من جملة الافراد المستثناه. و على تقدير الجمع بينهما - بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما - لا يخرجان عن القصور في الدلالة على المطلوب؛ إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصورا على ما ذكر في كل واحد.

فإن قيل: إخراج الدرّاهم و الدنانير خاصّه ينافى إخراج جملة الذهب و الفضة، فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل الذهب و الفضة على الدرّاهم و الدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العاربه و الضمان لهذين النوعين؛ لتحقق المنافاه.

قلنا: منع المنافاه بين الأمرين؛ فإن استثناء الدرّاهم و الدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداهما، و قد عارضه الاستثناء الآخر، فوجب تخصيصه به أيضا، فلا وجه لتخصيص أحد المخصّصين بالآخر.

و أيضا: فإن حمل العامّ على الخاصّ استعمال مجازي، و إبقاءه على عمومه حقيقه، و لا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقه، و هو هنا ممكن في عموم الذهب و الفضة فيتعين، و إنما صرنا إلى التخصيص في الأول لتعيينه على كل تقدير.

ترجمه

### اعتراض فخر الدين به پاسخ دوّم شهيد ثانی:

- اگر گفته شود: ما تخصيص عام را (با نصوص) دو روایت باهم و به صورت یکجا یعنی (لا ضمان في العاربه الا الدنانير و الدرّاهم) قرار دادیم، نه با هریک از آن دو روایت بطور علیحده، و لذا عدم دلالت هریک از آن دو (بصورت تک تک) ضرری بر حکم مطلوب (که درهم و دینار کردن ذهب و فضّه باشد) ندارد (بدین معنا که تنها درهم و دینار ضمان آور است و نه ذهب و فضّه، در نتیجه حلّی مصوغه ضمان آور نیست.

### پاسخ شهيد ثانی به اعتراض فوق:

- ما در پاسخ به ایشان می گوئیم:

- این (فرض دو روایت به منزله یک روایت) نیز مانع از قصور هریک از این دلالتها نمی شود، چرا که:

- اولاً: هریک از این دو روایت (به تنهایی)، با قطع نظر از آن دیگری قاصر در دلالت هستند (وقتی هم که خودشان مشکل دلالتی دارند نمی توانند در دلالت آن عام تصرف کنند).

- ثانیاً: این دو روایت در دو زمان و در دو حالت مختلف واقع شده اند، و لذا:

- روشن می شود که اراده حصر از هریک از این دو روایت، مورد قصد نیست (یعنی احدی نگفته که عاریه دراهم ضمان دارد و نه دنانیر، یا کسی نگفته که عاریه دنانیر ضمان دارد و نه دراهم). و مستثنای (درهم و دینار) یکی از افراد مستثنیات است و نه تمام المستثنی.

- و بنابر فرض جمع میان درهم و دینار (آن هم) با مستثنی قرار دادن مجموع مستفاد از این درهم و دینار (در حالیکه ذهب و فضّه نیز یکی از مستثنیات است) آن دو خبر از قصور در دلالت بر مطلوب (یعنی تخصیص ذهب و فضّه) خارج نمی شوند.

- زیرا آنچه را که ما می دانیم اینستکه: استثناء و اخراج عاریه ضمان دار از آن دو روایت (نفی ضمان) منحصر نیست به آنچه در هریک از آن درهم و دینار ذکر می شود (بلکه مستثنای دیگری هم دارد که ذهب و فضّه باشد).

### اعتراض فخر الدین از پاسخ اول شهید ثانی:

- اگر گفته شود که: اخراج و استثناء دراهم و دنانیر بطور خاص (از عمومات نفی ضمان) تنافی دارد با اخراج و استثناء مطلق ذهب و فضّه، پس ناگزیریم از جمع میان درهم و دینار و ذهب و فضّه، با حمل ذهب و فضّه بر دراهم و دنانیر، چنانکه جمع بین عمومات عدم ضمان مطلق عاریه و بین ضمان این دو نوع (درهم و دینار) واجب است (یعنی همانطور که بین آن عمومات عدم ضمان و این درهم و دینار جمع می کردی، در اینجا نیز عملاً به قاعده، باید که یک جمع دیگر هم بکنی، یعنی بین این دو خاص نیز که یکی عام است و دیگری خاص، خاص یعنی درهم و دینار را مقدم کرده، بگوئی مراد از آن ذهب و فضّه، طلا و نقره سکه دار است. چرا؟

- به دلیل تحقق منافات در اینجا (یعنی مناط تخصیص یا تصرف در یکی از دو دلیل و تخصیص یکی از آن دو به دیگری که منافات دوتا دلیل به نحو عام و خاص مطلق باشد در اینجا هم محقق است).

### پاسخ شهید ثانی به اعتراض و اشکال فوق:

#### اشاره

- ما می گوئیم: منافاتی بین این دو امر وجود ندارد. چرا؟

- زیرا استثناء و اخراج دراهم و دنانیر (از عمومات نفی ضمان) اقتضاء می کند بقاء آن عموم (یعنی لیس فی العاریه ضمان) در حکم عدم ضمان ماعدای درهم و دینار یعنی ذهب و فضّه. و لذا:

- استثناء دیگر (که ذهب و فضّه باشد) با آن عام معارضه می کند، پس تخصیص آن عام بوسیله این استثنای دوم نیز واجب

می شود.

ص: ۱۱۵

- پس: تخصیص یکی از دو مخصّص (یعنی ذهب و فضّه) بوسیله مخصّص دیگر (یعنی بوسیله درهم و دینار) وجهی ندارد.

و اما پاسخ دیگر:

- و نیز حمل عام (یعنی ذهب و فضّه که مطلق طلا- و نقره است) بر خاص (یعنی درهم و دینار سکه دار) استعمالی مجازی است، درحالی که ابقاء عام (یعنی ذهب و فضّه) بر عمومش حقیقت است، و لذا عدول از آن به معنای مجازی در صورت امکان استعمال آن بر وجه حقیقت جایز نیست، درحالی که باقی گذاردن ذهب و فضّه به معنای حقیقی اش (که عموم طلا و نقره باشد اعم از سکه دار و بدون سکه) در اینجا ممکن است.

- پس حمل ذهب و فضّه بر معنای حقیقی (یعنی عمومش) متعین می شود.

- و قطعاً حرکت ما به طرف تخصیص عمومات نفی ضمان به دلیل تعین آن است (بالقرینه که عاریه های درهم و دینار ضمان دارد).

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*حاصل دوّمین اشکال مستشکل در اینجا چیست؟\*

- اینستکه: اگر ما هریک از روایات درهم و دینار را بطور علیحده یعنی جداگانه مخصّص روایات ذهب و فضّه قرار دهیم اشکال شما وارد است که به ظاهر هریک جداگانه عمل نشده است و حصر بر خلاف اجماع است و... و لذا صلاحیت مخصّص بودن را ندارند.

- لکن ما مجموع دو دسته روایات را روی هم ریخته، و هر دو را باهم مخصّص قرار داده می گوئیم:

- هر کدام از این دو روایت، نصّی دارند و ظاهری، یکی می گوید درهم ضمان دارد و ظهور در حصر دارد، دیگری هم می گوید دینار ضمان دارد و ظهور در حصر دارد.

- ما هم برطبق قانون یقَدّم النَّصّ علی الظّاهر توسط نصوص هریک از ظهور دیگری رفع ید کرده می گوئیم اینها در مقام انحصار نیستند و لذا هر دو باهم مخصّص هستند و من حیث المجموع صلاحیت تخصیص مطلقات جنسین را دارند، گرچه هریک بطور جداگانه دالّ بر مطلوب نباشند.

### \*حاصل پاسخ شهید ثانی رحمه الله در قلنا: هذا ايضا... الخ چیست؟\*

- اینستکه: این شیوه نیز از قصور دلالت آن دو حدیث کم نمی کند. چرا؟

- زیرا وقتی شما از ظهور حصر هریک از دو حدیث رفع ید نمودید نتیجه اش این می شود که اخراج درهم و دینار برخی از افراد مستثنی است و اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند و ظهور در حصری هم نمی باشد.

ص: ۱۱۶



- پس: منافاتی ندارد که در خطاب دیگر تخصیص دیگری وارد شود و آن را از مطلقات جنسین استفاده کرده می گوئیم:

- به حکم این اخبار مطلق ذهب و فضّه استثناء شده است و اختصاص به نقدین ندارد.

- بنابراین: راه حلی که مستشکل در اشکال دوّم مطرح نمود به ضرر خودش تمام شد.

### **\*حاصل اشکال دیگر مستشکل در فان قيل: اخراج الدرهم و الدنانیر خاصه ینافی اخراج جمله**

الذهب و الفضّه... چیست؟

- قبل از بیان اشکال مزبور مقدمه باید بدانیم که حصر بر دو قسم است:

۱ - حصر حقیقی، که عبارت باشد از نفی الحکم از جمیع ماعدا و اثبات برای خصوص موضوع مذکور است مثل لا اله الا الله.

۲ - حصر اضافی و آن عبارتست از: نفی الحکم از بعض ماسوی، مثل: و ما محمد الا رسول الله، در برابر اینکه برخی گمان می کردند که پیامبر صلی الله علیه و آله دارای عمر ابدی بوده و هرگز نمی میرد.

- با توجه به مقدمه فوق مستشکل می گوید: هر یک از دو روایت درهم و دینار ظهور در حصر حقیقی دارند.

- به عبارت دیگر: ظاهر هر یک از این دو روایت اینستکه: منحصرها همان یکی مستثناست و لا غیر و لکن این ظهور برخلاف اجماع است، و لذا ناگزیر از حمل آن بر حمل اضافی هستیم، یعنی که حصر به درهم در برابر دینار نیست و حصر به دینار نیز در برابر درهم نیست.

بلکه هر دو نفی ثالث می کنند و لذا حصر نسبت به ماعدای آن دو است بدین معنا که غیر از نقدین هیچ چیزی عاریه اش ضمان ندارد، چه جنسین و چه اشیاء دیگر.

- در نتیجه این دو روایت باهم تنافی پیدا می کنند با روایات اخراج الذهب و الفضّه.

- قانون برای رفع تنافی مزبور جمع بینهما است، و جمع هم به اینستکه:

- فضّه و ذهب را که مطلق یا عام اند بر درهم و دینار که مقید یا خاصّ اند، از باب یقَدّم الخاصّ او المقید علی العام او المطلق حمل نمود همانطور که روایات نقدین نسبت به عمومات نفی ضمان تنافی داشتند و از باب جمع بینهما تخصیص زده و خاص را مقدّم داشته، قائل شدیم که در عاریه هیچگاه ضمانت نیست، مگر در خصوص عاریه نقدین.

### **\*حاصل کلام شهید ثانی رحمه الله در قلنا هذا ایضا لا یمنع قصور کلّ واحد من الدّلاله... الخ چیست؟**

- دو پاسخ از اشکال مزبور است که پاسخ اولش صرف ادعا و تکرار حرفهای قبل است:

۱ - اینکه بین استثناء نقدین با استثناء جنسین تنافی وجود ندارد تا که ناچار از جمع بینهما باشیم، بلکه هر دو نسبت به عمومات اولیّه اخص هستند و لذا دلیلی ندارد که ما قانون تقدیم خاص بر عام را

ص: ۱۱۷

نسبت به یکی از دو خاص ملاحظه کرده و نسبت به خاص دیگر ملاحظه نکنیم.

- خلاصه، مطلب همان است که در پاسخ اول از اشکال اول داده شد و لذا این صرف ادعا بوده و خود اول الکلام است.

- و امّا قبل از ورود به پاسخ دوم یادآور می شویم که در مسأله ششم از مرجّحات نوعیّه اظهر بر ظاهر گفته شد که: اذا دار الامر میان اراده معنای حقیقی از کلام و حمل لفظ بر آن یا بر معنای مجازی مشهور؟ می گفتند: الحقیقه اولی بالاراده من الکلام عن المجاز.

۲ - پاسخ دوم از اشکال مزبور با توجه به مقدمه فوق اینستکه:

- ما یک عام و یا مطلق داریم که عبارتست از ذهب و فضّه که دلالت بر طبیعت دارد و نقدین و غیرهما را شامل می شود. حال امر دائر است بین اینکه:

۱ - روایات نقدین را مخصّص یا مقیّد این عمومات یا مطلقات قرار دهیم تا در نتیجه لفظ ذهب و فضّه در معنای مجازی استعمال شود و از آنها خصوص نقدین اراده گردد.

۲ - یا اینکه اخبار نقدین را مخصّص این عمومات یا مطلقات قرار ندهیم بلکه آنها را بر عمومشان ابقاء کرده و حمل بر معنای حقیقی کنیم.

- لاریب در اینکه تا زمانی که استعمال بر وجه حقیقت ممکن است نباید به سراغ مجاز رفت و الحقیقه اولی بالاراده.

- در ما نحن فیه، استعمال حقیقی ممکن است به اینکه از ذهب و فضّه مطلق جنسین را اراده کرده و آن را نیز مخصّص عمومات اولیه قرار دهیم.

- فتعیّن الحمل علی الحقیقه.

- حال شما بفرمائید چرا نسبت به عمومات اولیه این حرف را زده و نمی گوئید که آنها بر معنای حقیقی خود یعنی عموم باقی هستند؟

- ما خود پاسخ می دهیم به اینکه تخصیص آنها علی کلّ حال از مسلّمات است چه درواقع، نقدین مستثنی باشند و چه جنسین.

- بنابراین آنجا جای الحقیقه اولی، نمی باشد.

متن فإِنْ قِيلَ: إِذَا كَانَ التَّخْصِيسُ يُوجِبُ الْمَجَازَ وَجِبَ تَقْلِيلُهُ مَا أَمْكَنُ؛ لِأَنَّ كُلَّ فَرْدٍ يَخْرُجُ يُوجِبُ زِيَادَةَ الْمَجَازِ فِي الِاسْتِعْمَالِ، حَيْثُ كَانَ حَقُّهُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ، وَحَيْثُذُ فَنَقُولُ: قَدْ تَعَارَضَ هُنَا مَجَازَانِ، أَحَدُهُمَا: فِي تَخْصِيسِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ بِالذَّنَانِيرِ وَالذَّرَاهِمِ، وَالثَّانِي: فِي زِيَادَةِ تَخْصِيسِ الْعَامِّ الْأَوَّلِ بِمَطْلَقِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ تَخْصِيسِهِمَا بِالذَّنَانِيرِ وَالذَّرَاهِمِ، فَتَرْجِيحُ أَحَدِ الْمَجَازَيْنِ عَلَى الْآخَرِ تَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ، بَلْ يُمْكِنُ تَرْجِيحُ تَخْصِيسِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ؛ لِأَنَّ فِيهِ مَرَاعَاهُ قَوَانِينُ التَّعَارُضِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا هُوَ أَخْصَصَ مِنْهُ.

قلنا: لا نسلّم التّعارض بين الأمرين؛ لأنّ استعمال العامّ الأوّل على وجه المجاز حاصل على كلّ تقدير اجماعاً، وزياده التّجوّز في الاستعمال لا يعارض به أصل التّجوّز في المعنى الآخر، فإنّ إبقاء الذهب و الفضة على عمومهما استعمال حقيقيّ، فكيف يكافيه مجردّ تقليل التّجوّز مع ثبوت أصله؟! و بذلك يظهر بطلان التّرجيح بغير مرّجّح؛ لأنّ المرّجّح حاصل في جانب الحقيقة.

هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين، و بقي فيه مواضع تحتاج إلى تنقيح، (1) انتهى.

ترجمه

### پاسخ و یا اشکال فخر الدین به مطلب قبل:

- اگر فخر الدین بگوید: وقتی که تخصیص (ذهب و فضّه به درهم و دینار) موجب مجاز می شود، تقلیل تخصیص و مجاز نیز در صورت امکان واجب می شود. چرا؟

- زیرا هر فردی که از آن عمومات نفی زمان خارج می شود، موجب زیادت و کثرت مجاز در استعمال می شود. چرا؟

- بخاطر اینکه حق عام (یعنی روایاتی که می گوید هیچ عاریه ای ضمان ندارد) اینستکه: بر تمام افراد (عاریه) اطلاق بشود (یعنی هیچ عاریه ای ضمان ندارد مگر درهم و دینار و حال آنکه شما یک مگر دیگر به آن اضافه کرده و یک فرد دیگر از آن کم می کنید).

- حال که هر دو کار مجاز است ما می گوئیم: در اینجا امر دائر است بین دو مجاز:

- یکی از این دو مجاز: در تخصیص ذهب و فضّه با دنانیر و دراهم است (که من مرتکب شدم)

- و مجاز دوّم: در زیادی تخصیص عام اوّل (یعنی عمومات نفی ضمان است) به مطلق ذهب و فضّه، بنابراین فرض که آن دو بوسیله دنانیر و دراهم تخصیص نخورده اند، (یک تخصیص هم بوسیله درهم و دینار به آن زده اید).

ص: ۱۱۹

- پس: ترجیح یکی از این دو مجاز (یعنی مجاز شما بر مجاز من)، بدون مرجح است، بلکه ترجیح تخصیص ذهب و فضّه (بوسیله درهم و دینار توسط من) ممکن است. چرا؟

- زیرا در این تخصیص (من) مراعات قوانین تعارض میان تخصیص ذهب و فضّه و بین آنچه که اخص از آن است (یعنی درهم و دینار) وجود دارد.

### پاسخ شهید ثانی رحمه الله به اشکال فوق:

- می گوئیم: ما تعارض میان این دو امر (یعنی دو تجوّز) را مسلّم نمی دانیم. چرا؟

- زیرا استعمال عام اولی (یعنی عمومات نفی ضمان) علی وجه المجاز (به این معنا که گفتیم هیچ عاریه ای ضمان ندارد مگر درهم و دینار که شد مجاز و این مجاز) به هر تقدیر حاصل است بالاتفاق (و لذا وارد شدن یک مخصّص دیگر بر آن، ضرری نمی زند) و لکن اصل تجوّز (و احداث آن) در یک معنای دیگر معارضه ای با زیادی تجوز در استعمال ندارد (چرا که شما ذهب و فضّه عام را تخصیص زده و در غیر موضوع له استعمال می کنید و این ایجاد اصل تجوز در آن دیگری است، و حال آنکه کار ما زیاد کردن تجوّز است) چرا؟

- زیرا ابقاء ذهب و فضّه به همان معنای عامشان (که معنای حقیقی است) یک استعمال حقیقی است (نهایت اینکه یک تخصیص دیگر به آن می زنیم و این زیادی تجوّز است که خلاف قاعده هم نیست) و لذا طلا و نقره هم ضمان دارد (چه سکه دار چه بدون سکه).

- پس: با ثابت شدن اصل تجوّز (و به هم خوردن عوام) مجرد تقلیل تجوّز، معارضه نمی کند با اصل تجوّز (ی که شما مرتکب شدید).

- و لذا با این مطلبی که (شما آقای فخر الدین گفتید که پای دو تجوّز یا دو مجاز در میان است)، بطلان (این حرفتان که گفتید ترجیح دادن مجاز شما) ترجیح بلا مرجح است روشن می شود، چونکه مرجح در جانب حقیقت حاصل است (یعنی که نباید ذهب و فضّه را تخصیص بزیند بلکه باید معنای حقیقی آن را رعایت کنید و حال آنکه شما در اینجا استعمال حقیقی را از بین بردید چون احداث مجاز کردید).

- شهید ثانی سپس می فرماید:

- مطالبی که تا به اینجا گفتیم، اقتضاء می کند این مطالب را حال در کلام بر این دو وجه (که آیا حلی مصوغه ضمان دارد یا نه؟ که ما طرف محقق را گرفته، گفتیم ضمان دارد، یعنی ذهب و فضّه را یک مخصّص برای آن عمومات گرفتیم) و لکن مواضعی باقی ماند که نیاز به تنقیح دارد (ولی برای اثبات حرف آقای محقق و ابطال حرف شما آقای فخر الدین فعلا همین مقدار کافی است).



- قبل از بیان چهارمین اشکال مقدمه باید بدانیم که: تخصیص عام و استعمال آن در ماعدا الخاص، عند المشهور، مجاز است و لذا قانون اینستکه:

- هر چه مجاز کمتر بهتر یعنی که باید مجاز را کم کرد و حقیقت را شایع نمود.

- آنگاه اگر بنا باشد که فی المثل عامی تنها یک بار تخصیص بخورد یا دو و یا چندبار، یقیناً یک بار اولویت دارد چونکه موجب تقلیل مجازیت است.

### \*با توجه به مقدمه فوق حاصل اشکال مستشکل در فان قیل: اذا كان التخصیص یوجب المجاز

وجب تقليله ما امکن؟... الخ) چیست؟

- اینستکه: در ما نحن فیه دوران امر میان حقیقت و مجاز خالص نیست تا شما بگوئید: الحقیقه اولی، بلکه دوران امر بین احد المجازین است یعنی:

- یا باید در ذهب و فضّه مجاز گوئی کرده و آنها را بر خصوص نقدین حمل کنیم و یا باید که در عمومات اولیه مرتکب دو مجاز بشویم و حال آنکه تقلیل المجاز اولی چنانکه الحقیقه اولی.

- حال وقتی دوران امر میان احد المجازین شد، ترجیح احدهما بر دیگری و ارتکاب همان مجاز، ترجیح بلا مرجح است و هو محال.

-- در اینجا می توان گفت که ترجیح مجازیت در ناحیه ذهب و فضّه و حمل آن دو بر نقدین اولویت دارد و باید که همان را مرتکب شد. چرا؟ چون برطبق قاعده است و آن تقدیم خاص بر عام است که روایات نقدین باشد، نسبت به احادیث ذهب و فضّه. پس: ارتکاب این مجاز تعیین پیدا می کند.

- نکته: با اخبار ذهب و فضّه نیز عمومات اولیه را تخصیص زدن علی القاعده است و این موجب رجحان گردید و لکن همان سخن اول مستشکل که ترجیح بلا مرجح باشد وارد است.

### \*حاصل پاسخ شهید ثانی رحمه الله به این اشکال چیست؟

اینستکه: ما قبول نداریم که دوران امر بین دو مجاز باشد و هیچیک بر دیگری رجحان نداشته باشد بلکه ارتکاب مجازیت در ناحیه عمومات لا ضمان و تخصیص آنها با اخبار ذهب و فضّه و اخبار جنسین بر عموم یا اطلاقشان اولویت دارد. چرا؟ زیرا که نسبت به اولی ارتکاب مجاز از قبیل تکثیر المجاز است.

چرا؟ بخاطر اینکه قطعاً عام اولی به باب نقدین تخصیص خورده است، اکنون اگر به باب مطلق ذهب و فضّه نیز تخصیص بخورد، صرفاً باعث می شود که افراد بیشتری از تحت عام خارج شوند و لکن نسبت به دوّمی از قبیل احداث المجازیّه است، و لا ریب در اینکه تکثیر المجاز اولی از اصل تجوّز و احداث مجازیّت در معنای دیگر است.

- در نتیجه اینطرف رجحان دارد و ترجیح بلامرّجح هم نیست.

ص: ۱۲۱



متن آقول: الّذی یقتضیه النّظر، أنّ النّسبه بین روایتی الدّراهم و الدّنانیر بعد جعلهما کروایه واحده، و بین ما دلّ علی استثناء الذّهب و الفصّه، من قبیل العموم من وجه؛ لأنّ التّعارض بین العقد السّلبیّ من الاولی و العقد الإیجابیّ من الثّانیه، إلّا أنّ الأوّل عامّ و الثّانی مطلق، و التّقیید اولى من التّخصیص.

و بعباره اخرى: یدور الأمر بین رفع الید عن ظاهر الحصر فی الدّرهّم و الدّینار، و رفع الید عن إطلاق الذّهب و الفصّه، و تقيیدهما اولى.

إلّا أن یقال: إنّ الحصر فی کلّ من روایتی الدّرهّم و الدّینار موهون؛ من حیث اختصاصهما بأحدهما، فیجب إخراج الآخر من عمومّه، فإنّ ذلک یوجب الوهن فی الحصر و إن لم یکن الأمر کذلک فی مطلق العامّ. و یؤیّد ذلک أنّ تقيید الذّهب و الفصّه بالتّقدین مع غلبه استعاره المصوغ بعید جدّا.

و ممّا ذکرنا یتّضح النّظر فی مواضع ممّا ذکره صاحب المسالك فی تحریر وجهی المسأله.

ترجمه

### شیخنا و عدم ضمان در حلّی مصوغه بنا بر اینکه نسبت میان دو خاص عموم و

خصوص من وجه باشد).

- شیخنا می فرماید من می گویم:

- آن چیزی که دقت نظر آن را اقتضاء می کند اینستکه: نسبت بین دو روایت دراهم و دنانیر، البته پس از قرار دادن آنها به عنوان یک روایت، و بین آن روایت خاص دوّم که دلالت دارد بر استثناء ذهب و فصّه، از قبیل عموم و خصوص من وجه است. چرا؟

- زیرا تعارض بین عقد سلبي (یعنی لا ضمان فی العاریه الا الدّراهم و الدّنانیر) از روایت اوّل، و عقد ایجابی (یعنی فی الذّهب و الفصّه ضمان) از روایت دوّم است (و قانون عام و خاص من وجه هم در ماده اجتماع، تعارضاً و تساقطاً می باشد) جز اینکه روایت اوّل عام است (و شمولش بالوضع است) و روایت دوّم مطلق است (و شمولش به مقدمات حکمت است) و لذا تقيید روایت دوّم بهتر است از تخصیص روایت اوّل (بدین معنا که عموم عام را حفظ کرده می گوئیم: هیچ عاریه ای ضمان ندارد جز درهم و دینار و لذا حلّی مصوغه هم ضمان ندارد) و آن روایت دیگر دلالتش ضعیف تر است.

- به عبارت دیگر: امر دائر است بین رفع ید از ظاهر حصر ضمان در درهم و دینار (در روایت اوّل تا نتیجه اش این شود که حلّی مصوغه ضمان دارد) و بین رفع ید از اطلاق ذهب و فصّه (در روایت دوّم تا نتیجه اش این شود که حلّی مصوغه ضمان ندارد)؟

- تقیید ذهب و فضّه بهتر است (یعنی بهتر است که از ظهور ذهب و فضّه رفع ید کرده بگوئیم: حلّی مصوغه ضمان ندارد، چرا که روایت دیگر ضمان را منحصر کرده در درهم و دینار.

## بازگشت شیخنا و اثبات حقایق سخن شهید ثانی رحمه الله:

### اشاره

- مگر اینکه گفته شود که: این حصر ضمان در هریک از دو روایت درهم و دینار قاصر از دلالت اند از آن جهت که هریک از آن دو به یکی از درهم و دینار اختصاص دارند (یکی مربوط به درهم است و دیگری مربوط به دینار)، در نتیجه تنها اخراج آن دیگری (یعنی روایت ذهب و فضّه) از تحت آن عمومات نفی ضمان (که می گوید هیچ عاریه ای ضمان ندارد مگر ذهب و فضّه چه سکه دار و چه بدون سکه) واجب می شود (در نتیجه حلّی مصوغه ضمان دارد) چرا؟

- زیرا این (اختصاص احد الزّوایتین به احدی الدرهم و الدینار) موجب وهن در حصر است، گرچه این امر در مطلق عام (یعنی اکرم العلماء) اینچنین نیست.

- مؤید این سخن شهید ثانی (که حلّی مصوغه ضمان آور است) اینستکه: تقیید ذهب و فضّه به درهم و دینار توسط فخر الدین جدّا بعید است، چرا که غالباً عاریه ها روی حلّی مصوغه است و نه درهم و دینار.

\*\*\*

### تشریح المسائل

#### \*مقدمه بفرمائید که نتیجه نهایی نقل کلمات شهید ثانی رحمه الله چه شد؟\*

- این شد که هریک از اخبار نقدین و جنسین مخصّص عمومات عدم ضمان بوده و هیچکدام مانع از تخصیص به دیگری نیست.

#### \*حاصل مطلب شیخنا در اقول:... الخ چیست؟\*

- تکرار همان نظریه اول است از سه نظری که در رابطه با جمع بین آن دو دسته روایت با دسته چهارم مطرح شد، منتهی در اینجا با دو بیان آن را اثبات می کنند:

\* بیان اول اینکه: فعلا ما با احادیث عامّه نفی ضمان از عاریه کاری نداریم، حرف ما اینستکه: در رابطه با عاریه طلا و نقره دو دسته روایت وارد شده است که نسبت بینهما عموم و خصوص من وجه است.

- و اما در ماده اجتماع، روایات نقدین مقدّم است، که بیان آن قبلا گذشت.

\* بیان دوّم اینکه: از یکطرف روایات نقدین ظهور در انحصار دارند و ظاهرشان اینستکه: غیر از درهم و دینار، عاریه هیچ چیزی ضمان آور نیست.

- از طرف دیگر ظاهر روایات ذهب و فضّه اینستکه: مطلق الذهب و الفضّه، ضمان دارد. و لذا امر دائر است:

ص: ۱۲۳

۱ - بین اینکه رفع ید از ظهور در انحصار و ابقاء ظاهر ذهب و فضّه بحال خود.

۲ - و بین اینکه رفع ید از ظهور این دو و ابقاء انحصار.

\* لا ریب در اینکه تقیید این مطلقاً اولویت دارد از رفع ید از ظاهر آن اخبار در حصر. چرا؟

- چونکه انحصار به منزله نص است و اقوی از ظهور اطلاق است و یقدم القوی علی الضعیف.

- در نتیجه: بازهم منحصرأ عمومات اولیة با نقدین تخصیص خورده اند.

### **\*پس مراد از الا ان یقال:... الخ چیست؟\***

اینستکه: و لکن این ظهور در حصر دو موهن دارد که در نتیجه نمی توان بدان اخذ نمود:

- موهن اول اینکه: چون روایات نقدین در هر دسته مختلف بیان شده است یعنی یک دسته راجع به دینار است و دسته دیگر راجع به درهم و هر کدام هم ظهور در انحصار حقیقی دارد و اخذ به ظهور هر یک بطور جداگانه مخالف اجماع است و لذا به بیانی که در ضمن اشکالات و پاسخها در کلام شهید ثانی رحمه الله گفته آمد، ناگزیر از حمل بر حصر اضافی می شویم.

- موهن دوم اینکه: آنکه در خارج غالب است و غلبه وجودی دارد اینستکه: غالباً طلا و نقره غیرمسکوک را که برای زینت ریخته شده است خانمها جهت شرکت در مجالس و استفاده از آن عاریه می گیرند.

- اما استعاره نقدین به منظور اظهار تمول و تمکن مالی نزد دیگران و یا به قصد تزئین بسیار نادر است.

- آنگاه اگر اخبار ضمناً را بر خصوص نقدین حمل کنیم، حمل بر فرد نادر و یا معدوم لازم می آید و این از شأن معصوم به دور است، و انب اینستکه: کلام معصوم حمل بر فرد غالب و شایع شود و آن مطلق الذهب و الفضه است.

- الحاصل: با این بیان دوم نمی توان به مقصد رسید و لکن با بیان اول سخن شیخ درست و تمام است.

### **\*پس مراد شیخ از و ممّا ذکرنا:... الخ چیست؟\***

- اینستکه: از بیانات ما روشن شد که سخن شهید ثانی، مبتلای به اشکال است و آن اشکال اینستکه: مکرر گفتند و ما شنیدیم که روایات نقدین یا روایات جنسین از قبیل عام و خاص مطلق هستند، و حال آنکه بر طبق بیان ما عامین من وجه بودند.

نکته: آنچه تا به اینجا در باب انقلاب نسبت گفته شد پیرامون قسم اول بود یعنی در جایی که چند دلیل متعارض دارای نسبت واحده هستند.

متن و این كانت النسبه بين المتعارضات مختلفه، فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها، إما لأجل الدلاله كما في النصّ و الظاهر أو الظاهر والأظهر، و إما لأجل مرجح آخر، قدّم ما حقّه التّقديم، ثمّ لوحظ النسبه مع باقى المعارضات.

فقد تنقلب النسبه و قد يحدث التّرجيح، كما إذا ورد: «أكرم العلماء» و «لا تكرم فساقهم» و «يستحبّ إكرام العدول» فإنه إذا خصّ العلماء بعدولهم يصير أخصّ مطلقاً من العدول، فيخصّص العدول بغير علمائهم، و السرّ في ذلك واضح؛ إذ لو لا الترتيب فى العلاج لزم إلغاء النصّ أو طرح الظاهر المنافى له رأساً، و كلاهما باطل.

و قد لا تنقلب النسبه فيحدث التّرجيح فى المتعارضات بنسبه واحده، كما لو ورد: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» و «يستحبّ إكرام الشعراء» فإذا فرضنا أنّ الفساق أكثر فرداً من العلماء خصّ بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمه، و يبقى الفرد الشّاعر من العلماء و الفساق مردّداً بين الوجوب و الاستحباب.

ثمّ إذا فرض أنّ الفساق بعد إخراج العلماء أقلّ فرداً من الشعراء خصّ الشعراء به، فالفساق الشّاعر غير مستحبّ الإكرام. فإذا فرض صيروره الشعراء بعد التّخصيص بالفساق أقلّ مورداً من العلماء خصّ دليل العلماء بدليله، فيحكم بأنّ مادّه الاجتماع بين الكلّ - أعنى العالم الشّاعر الفاسق - مستحبّ الإكرام.

و قس على ما ذكرنا صورته وجود المرجح من غير جهه الدلاله لبعضها على بعض.

و الغرض من إطاله الكلام فى ذلك، التّنبيه على وجوب التأمل فى علاج الدلاله عند التّعارض؛ لأنّنا قد عثرنا فى كتب الاستدلال على بعض الزلات، و الله مقيل العثرات.

ترجمه

### موردی که دلیلهای متعارض دارای نسبتهای متفاوتة هستند

- اگر نسبت میان چند دلیل متعارض مختلفه یا متفاوتة باشد:

- در صورتی که در بعض از آنها (به لحاظ دلالت و یا از حیث سند) چیزی باشد که آن بعض مقدّم بر بعض دیگر آنها شود (در حالیکه این تقدّم رتبی):

\* یا بخاطر رجحان دلایلی است، چنانکه در نص و ظاهر یا اظهر و ظاهر چنین است (که نص بر ظاهر مقدّم است و اظهر بر ظاهر).

\* یا بخاطر وجود مرجح دیگری (مثل مرجح صدوری) است.

- آنکه حقیقت تقدّم است (و ارجحیت دارد) مقدّم می شود (یعنی که عام بوسیله او تخصیص خورده و

سپس نسبتش با دیگر معارضات سنجیده می شود). منتهی:

### انقلاب نسبت در نسبتهای متفاوت:

۱ - گاهی نسبت عام (یعنی اکرم العلماء که در رابطه با خاص دوّم یعنی يستحبّ اکرام العدول، عموم و خصوص من وجه است) منقلب شده، ترجیح (برای یکی نسبت به دیگری) نیز پیدا می شود، چنانکه اگر وارد شود به اینکه:

\* اکرم العلماء (که عام مطلق است و دلالت دارد بر اینکه همه علماء واجب الاکرام اند، چه عادل، چه فاسق)

\* ولا تکرم الفساقهم (که خاص اولی است و نسبتش به عام اول خاص مطلق است و شاهد بر این مطلب، ضمیر راجع هم) به العلماء است و لذا نسبتشان عام و خاص مطلق است).

\* و يستحبّ اکرام العدول (که خاص دوّم است و نسبتش با آن عام، عموم و خصوص من وجه است، چرا که فاقد آن ضمیر راجع است).

- پس: اگر العلماء (که عام است)، تخصیص بخورد بوسیله علمای عدول، نسبت به علمای عدول می شود اخصّ مطلق، در نتیجه، علمای عدول تخصیص می خورد، و سر این مطلب روشن است. چرا؟

- زیرا اگر این ترتیب در علاج نسبت نباشد، یا الغاء نص لازم می آید و یا طرح و کنار گذاشتن آن ظاهر منافی با آن، که هردو باطل است.

### عدم انقلاب نسبت در نسبتهای متحد:

۲ - و گاهی این نسبت (در جایی که نسبتها متحداند یعنی نسبت عام هم با خاص اول من وجه است، هم با خاص دوّم) منقلب نمی شود و لکن ترجیح در (یکی نسبت به دیگر) متعارضات پیدا می شود، چنانکه اگر وارد شود به اینکه:

\* اکرم العلماء (که عام است و نسبتش با هردو خاص عموم و خصوص من وجه است، و معنایش اینستکه: همه علماء واجب الاکرام اند چه فاسق و چه غیر فاسق و چه شاعر و چه غیر شاعر).

\* لا تکرم الفساق، که خاص اول است و نسبتش با آن عام، عموم و خصوص من وجه است یعنی که همه فساق محرم الاکرام اند چه شاعر چه غیر شاعر.

\* يستحبّ اکرام الشعراء که خاص دوّم است و نسبتش با عام، بازهم عموم و خصوص من وجه است، یعنی اکرام شعراء مستحب است، چه عالم چه جاهل، چه فاسق چه غیر فاسق.

حال:

- اگر فرض کنیم که فساق کثیر الافراد است، نسبت به علماء (و علماء قلیل الافرادند نسبت به فساق و لذا کالنَّصَّ است و باید عموم فساق حفظ شود، آن گاه)، آن فساق تخصیص می خورد با غیر علماء (یعنی

ص: ۱۲۶

فساق غیر عالم).

- در نتیجه (این تخصیص)، عالم فاسق از حرمت اکرام (یعنی از لا تکرّم الفسّاق) خارج (و واجب الاکرام) می شود.

## و اما مادهٔ اجتماع:

### اشاره

- یعنی فرد شاعر عالم فاسق مردد است بین وجوب و استحباب (که به مقتضای جمع اولی و دومی می شود واجب الاکرام و به اعتبار سومی می شود مستحب الاکرام).

- سپس اگر فرض شود که فاسق پس از اخراج علماء (فاسق) قلیل الافراد است نسبت به شعراء (و شعراء کثیر الافراد است نسبت به فاسق)، شعرا بوسیلهٔ آن تخصیص می خورد.

- پس: فرد فاسق شاعر مستحب الاکرام نیست (بلکه محرم الاکرام است).

- سپس اگر فرض شود که شعراء پس از تخصیص بوسیلهٔ فاسق، نسبت به علماء می شود قلیل الافراد (و علماء می شود کثیر الافراد)، دلیل العلماء (یعنی اکرم العلماء) تخصیص می خورد بوسیلهٔ دلیل الشعراء.

- در نتیجه حکم می شود به اینکه مادهٔ اجتماع بین کل یعنی عالم شاعر فاسق، مستحقّ الاکرام است (و لذا مراد از اکرم العلماء، علمای غیر شاعر است و مراد از فاسق، فاسق غیر شاعر).

- و قیاس کن با آنچه که ما (در مرجّح دلالتی) گفتیم، صورت مرجّح غیر دلالتی را که یکی از آن دو نسبت به بعض دیگر متعارضات، ترجیح دارد و لکن ترجیحش غیر دلالتی است.

- و امّا غرض از اطالۀ کلام در این انقلاب نسبت (یعنی باب متعارضات) تنبّه دادن به شما بر وجوب تأمل و تفکر در علاج دلالت است به هنگام تعارض، چرا که مطلع شدیم که در برخی از کتب استدلالی (مثل مناہج الاحکام یک صفحه مانده به آخر و عوائد ص ۷۸) بعضی لغزشها وجود دارد. و اللّٰه مقیل العثرات.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*بحث در این قسمت راجع به چه امری است؟\*

- راجع به بخش و یا قسم دوم از ادلّه متعارضه است یعنی موردیکه دلیلهای متعارض دارای نسبتهای متفاوت و مختلفه هستند، یعنی به حسب فرض اولی با دومی یک نسبت دارد، دومی با سومی یک نسبت دیگری دارد و اولی با سومی یک نسبت



دیگری دارد.

**\*مراد شیخنا از ان كانت النسبه بين المتعارضات مختلفه،... الخ چیست؟\***

- بیان حکم متعارضات مختلفه النسبه است و لذا می فرماید:

ص: ۱۲۷

\* اگر چنانچه یکی از ادله متعارضه از حیث دلالت و یا سند رجحان داشته باشد فی المثل:

- یکی نصّ باشد، بقیه ظاهر یا یکی اظهر باشد، بقیه ظاهر، یا یکی خاصّ باشد، بقیه عام، یا یکی دارای رجحان سندی باشد و بقیه مساوی.

- در تمام این موارد حکم اینستکه: نص یا اظهر یا خاص یا راجح مقدم بوده و حجت فعلی است و لذا نسبت به آن بقیه باید تدبیری اندیشید و راه علاجی پیدا نمود.

\* و اگر هیچیک از جهات مذکور رجحان نداشت ما بین همه باید قواعد تعارض را اجرا نمود که تخییر باشد.

### **\*پس مراد از تمّ لوحظ النسبه مع باقی المعارضات... الخ چیست؟**

اینستکه: نسبت به بقیه متعارضات هم که نسبتها را مورد لحاظ قرار دهیم مسأله اجمالاً چهار صورت پیدا می کند که هر صورتی حسابی علیحده خود دارد:

۱ - گاهی انقلاب نسبتی حادث نمی شود بلکه پس از ترجیح یکی از متعارضات، بقیه دارای نسبت واحده می باشند فی المثل:

- در اکرم الشعراء و لا تکرّم الشعراء و يستحبّ اکرام العدول، دو دلیل اوّل با یکدیگر متباین و هردو دلیل با دلیل سوّم عامّین من وجه هستند.

- اما از آن جهت که دلیل سوّم با ماده يستحبّ تعبیر آورده، اظهر و اقوی است و نسبت به ماده اجتماعشان یعنی شاعر عادل بر بقیه مقدّم می شود.

- و اما دلیل اوّل و دوّم منحصر می شوند به شاعر فاسق که یکی از آن دو حکم به وجوب اکرام او کرده و دلیل دیگر حکم به حرمت اکرام او نموده است.

- علی ایحال بازهم نسبتها در اینجا تباین کلی است.

۲ - گاهی انقلاب نسبت حادث می شود و لکن هیچیک بر دیگری ترجیح پیدا نمی کند، فی المثل:

- در اکرم العلماء و لا تکرّم الشعراء و يستحبّ اکرام العالم غیر الشّاعر و الشّاعر غیر العالم، دلیل سوّم که اخص از دلیل اوّل و دوّم و اظهر از آنهاست در خصوص عالم غیر شاعر بر دلیل اوّل مقدّم است و در شاعر غیر عالم بر دلیل دوّم مقدّم است و حکم آن دو را استجاب درست می کند.

- در نتیجه: اکرم العلماء منحصر می شود به عالم شاعر، و لا تکرّم الشعراء نیز منحصر می شود به شاعر عالم.

- نکته: در اینجا دیده می شود که قبل از ترجیح دلیل سوم دو دلیل اول و دوم نسبت به هم عامین من وجه بودند و لکن پس از ترجیح، نسبتها عوض شده و مبتاین شده اند و لکن رجحان برای احدهما بر دیگری نیست و لذا باید که به سراغ قوانین متعارضین متعادلین رفت.

ص: ۱۲۸

۳ - گاهی انقلاب نسبت حادث می شود، احدهما، هم بر دیگری ترجیح پیدا می کند لکن به نسبت متفاوت. فی المثل:

۱ - یک دلیل گفته: اکرم العلماء ۲ - دلیل دیگر گفته: لا تکرّم فساق العلماء ۳ - و دلیل سوّم گفته:

يستحبّ اکرام العدول.

- دلیل اوّل در اینجا با دلیل دوّم، عام و خاص مطلق اند، دلیل اوّل با دلیل سوّم عامین من وجه هستند. حال:

- ما بین دو دلیل اوّل و دوّم، قانون عام و خاص رعایت می شود و هو تقدیم الخاصّ علی العالم چونکه ترجیح دلالتی دارد.

- پس از تقدیم خاص بر عام، عام یعنی اکرم العلماء منحصر می شود به عالم عادل.

- همین دلیل عام یعنی اکرم العلماء، قبل از ترجیح خاص بر آن، نسبتش با دلیل سوّم عامین من وجه بود و لکن پس از ترجیح نسبتش به دلیل سوّم عام و خاص مطلق شده است.

- باز هم در اینجا قانون اینستکه: یقدّم الخاصّ علی العام.

- در نتیجه: اکرام فاسقین از علماء حرام، اکرام عادل از علماء واجب، و اکرام عادل از غیر علماء مستحب می باشد.

۴ - گاهی هم انقلاب نسبت حادث می شود، ترجیح نیز پیدا می شود لکن به نسبت واحده و نه متفاوت، فی المثل:

- در (یجب اکرام العلماء)، و (یحرم اکرام الفساق)، و (يستحبّ اکرام الشعراء)

۱ - دلیل اوّل با دلیل دوّم عامین من وجه بوده و مادّة اجتماعشان عالم فاسق است.

۲ - دلیل اوّل با دلیل سوّم باز عامین من وجه بوده و مادّة اجتماعشان عالم شاعر است.

۳ - دلیل دوّم با دلیل سوّم نیز عامین من وجه اند و مادّة اجتماعشان شاعر است.

۴ - هر سه دلیل نسبت به هم عام و خاص من وجه بوده و مادّة اجتماعشان عالم فاسق شاعر است.

- حال در مقام معالجه و رفع تعارض فرض کنید که:

- عام اوّل نسبت به عام دوّم، قلیل الافراد است که گفته آمد که قلیل الافراد بر کثیر الافراد رجحان دارد و لذا مادّة اجتماع را از دلیل دوّم گرفته به دلیل اوّل می دهد.

- سپس فرض کنید که:

- عام دوّم پس از تخصیص با اوّلی و خروج مادّة اجتماع از تحت آن، نسبت به دلیل سوّم، قلیل الافراد شده و مادّة اجتماع را از

سوّمى مى گيرد.

- سپس فرض كنيد كه:

ص: ۱۲۹

- سومی هم پس از خروج ماده اجتماعشان نسبت به اولی قلیل الافراد شده و در ماده اجتماع مقدم می شود.

- در نتیجه:

- ماده اجتماع یعنی عالم فاسق شاعر در تحت دلیل سوم داخل می شود و اکرامش مستحب می شود.

- آنگاه دلیل اول و دوم که قبل از این معالجه، عام و خاص من وجه بودند پس از معالجه، اکنون متباین هستند و انقلاب نسبت پیدا کرده اند.

**\*غرض شیخنا از وقس علی ما ذکرنا، صوره وجود المرجح من غیر جهه الدلاله لبعضها علی بعض**

چیست؟

نکته: آن چه تابحال گفته آمد از حیث ترتیب معالجات بر حسب دلالتها بود.

- شیخ می فرماید: همین قانون در ترجیح سند نیز قابل اعمال است.

- فی المثل فرض کنید:

- دلیل اکرم العلماء به لحاظ سندی اقوی بوده و روایانش هم عادل هستند.

- دلیل لا تکرم الفساق هم روایانش عادل هستند.

- دلیل يستحب اکرام الشعراء نیز روایانش ثقه هستند.

- در اینجا: دلیل اول مقدم بر دلیل دوم و مخصص آن می شود نسبت به ماده اجتماع.

- دلیل دوم هم بر دلیل سوم مقدم شده و مخصص آن می گردد.

\* نکته: تا به اینجا به بیان برخی از مرجحات دلالتیه اظهر بر ظاهر پرداخته شد، از اینجا به بعد وارد بیان تفصیلی تقسیم بندی کلی مرجحات در مقام چهارم می شود.

- به عبارت دیگر: تا به اینجا در بخش مرجحات یعنی مقام رابع در رابطه با مقام اول از سه مقام این باب یعنی مقام ترجیحات دلالی بحث شد و گفته آمد که ترجیحات دلالی بر سایر مرجحات مقدم بوده و با وجود مرجحات دلالتیه نوبت به مرجحات داخلی و خارجی و سندی و متنی نمی رسد.

- همچنین گفته شد که: محور ترجیح دلالی دو باب نص و ظاهر و اظهر و ظاهر است.

- برای ترجیح اظهار بر ظاهر هم یک سلسله مرجحات نوعیه، صنفیه و شخصیه ذکر گردید.

- سپس پیرامون انقلاب نسبت گفتگو کرده و مثالهایی هم ذکر گردید.

ص: ۱۳۰

\*جناب شیخ انقلاب نسبت چیست؟\*

- اینستکه: گاهی نسبت دو دلیل از چند دلیل را ابتدا مورد سنجش قرار می دهیم می بینیم که فی المثل نسبت میان آن دو عموم و خصوص مطلق است، لکن وقتی یکی از آن دو مثلا- اعمّ مطلق را با دلیل سوّم می سنجیم می بینیم که آن نسبت میان دلیل اوّل و دوّم تغییر کرده و شده است عموم و خصوص من وجه و یا بالعکس.

\*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: بر طبق کدام نسبت باید به معالجه این ادله دست بزنیم، اوّلیه یا ثانویه؟ فی المثل به سه دلیل ذیل توجه کنید:

۱- اکرم العلماء ۲- يستحبّ اکرام العدول ۳- لا تکرم الفسّاق العلماء.

- در نسبت سنجی اوّلیه میان این ادله به این نتیجه می رسیم که:

۱- نسبت میان دلیل دوّم با سوّم یعنی يستحبّ اکرام العدول با لا تکرم الفسّاق العلماء تباین است و لذا تعارضی باهم ندارند، چونکه یکی استحباب است و یکی حرمت و موضوع هم دوتاست.

۲- نسبت میان دلیل اوّل با دلیل سوّم یعنی اکرم العلماء با لا تکرم فسّاقهم، عموم و خصوص من وجه است.

۳- نسبت میان دلیل اوّل با دوّم یعنی اکرم العلماء با يستحبّ اکرام العدول عموم و خصوص من وجه است.

- پس از این نسبت سنجی اوّلیه، مقتضای قاعده اینستکه: دلیل اوّلی یعنی اکرم العلماء را با دلیل سوّمی تخصیص بزنیم چونکه عام و خاص مطلق اند و یخصّص العامّ بالخاصّ، یعنی که فسّاق را از علماء استثناء کنیم.

- اما در رابطه با دلیل اوّل و دوّم که عموم و خصوص من وجه هستند دو قول وجود داشت:

- یک قول این بود که یتوقّف و یرجع

- یک قول هم این بود که اینجا جای اخبار علاجیه است یعنی که راجح را اخذ و مرجوح را طرح کن.

- عقیده ما نیز در اینجا یعنی در ماده اجتماع که عالم عادل باشد که یا واجب است یا مستحبّ همین است یعنی که باید راجح را اخذ و مرجوح را طرح کرد.

- البته، اگر دو حدیث در ماده اجتماع مساوی باشند که اذن فتخیر.

- امّا: وقتی که ما حدیث اوّل یعنی اکرم العلماء را که عام است با حدیث سوّم که لا تکرم فسّاق العلماء باشد تخصیص می



زَنيم و فِساَق را از آن استثناء مي كنيم، اكرم العلماء مي شود اكرم عدول العلماء و يا به

ص: ۱۳۱

تعبیر دیگر یجب اکرام عدول العلماء.

\* حال سؤال اینستکه: چه نسبتی بین یجب اکرام عدول العلماء که خاص مطلق شده با یستحبّ اکرام العدول که عام مطلق شده است وجود دارد؟

\* خواهید گفت که اعم و اخصّ مطلق اند و حال آنکه در نسبت سنجی اولی نسبتشان عموم و خصوص مطلق بود.

### \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: آیا معالجه این ادله را بر اساس آن نسبت اولیه انجام داد یا براساس این نسبت ثانویه؟

- اگر بر طبق نسبت ثانویه باشد خوب مطلب راحت است چرا که دلیل سوّم می شود مخصّص دلیل اوّل و دلیل اوّل می شود مخصّص دلیل دوّم.

- و اما اگر بخواهیم نسبت اولیه را در نظر بگیریم متوجه می شویم که آن نسبت تغییر کرده است چرا که عموم و خصوص من وجه بود و حال تبدیل شده به عام مطلق.

- البته ممکن است که این تغییر و تبدیل بالعکس هم باشد یعنی که نسبت اولیه عام مطلق باشد و سپس تبدیل شود به عام من وجه، فی المثل به سه خبر:

- اکرم العلماء و لا تکرم فساق النّحاه و لا تکرم فساق العلماء توجه کنید.

۱ - نسبت بین دلیل اوّل یعنی اکرم العلماء با دلیل دوّم یعنی لا تکرم فساق النّحاه اعم و اخصّ مطلق است چونکه اولی اکرام تمام علماء را واجب می داند و دوّمی علمای نحوی را از آن استثناء کرده است.

۲ - نسبت میان دلیل اوّل یعنی اکرم العلماء با دلیل سوّم یعنی لا تکرم فساق العلماء نیز عموم و خصوص مطلق است.

- به عبارت ساده تر: حدیث اولی عام مطلق و لکن حدیث دوّم و سوّم هر دو خاص مطلق اند، منتهی دوّمی نسبت به سوّمی اخصّ است که گفته می شود اخصّ الخاصین.

حال:

- اگر ما اولی را با دوّمی تخصیص بزنیم یعنی که لا تکرم فساق النّحاه را مخصّص اکرام العلماء قرار دهیم، معنای اکرام العلماء تبدیل می شود به:

- یجب اکرام العلماء الا فساق النّحاه، یعنی که اکرام همه علماء واجب است بجز فاسق نحوی.

- حال نسبت یجب اکرام العلماء الا فساق النّحاه با لا تکرم فساقهم یعنی فساق از علماء، عموم و خصوص من وجه است و حال

آنکه در ابتدا عموم و خصوص مطلق بود. چرا؟

- بخاطر اینکه در اوّل کار بحث از وجوب اکرام عالم بجز فاسق نحوی بود چه عادل باشند و چه

ص: ۱۳۲

فاسق و لذا فقط یک قسمت کمی در آنجا استثناء شد و آن فاسق نحوی بود.

- و امّا حدیث سوّم یعنی لا- تکرم (و یا لا یجب) فسّاق العلماء مطلق است یعنی که چه نحوی باشد و چه غیرنحوی یعنی که اکرام عالم فاسق حرام است چه نحوی باشد و چه غیرنحوی.

- در اینجا ما عموم و خصوص مطلق را تبدیل کردیم به عموم و خصوص من وجه.

### \*جناب شیخ در تبیین مطلب اخیر بفرمائید مادّه افتراق این سه حدیث چیست؟\*

۱ - مادّه افتراق حدیث اول، العالم العادل است که اکرامش به مقتضای دلیل اول واجب است.

۲ - مادّه افتراق حدیث دوّم، نحوی فاسق است که تعارضی در آن نیست و قطعاً باید کنار برود چه به مقتضای دلیل اوّل و چه به مقتضای دلیل دوّم.

پس: عالم عادل از آن دلیل و یا حدیث اوّل، فاسق نحوی مال دلیل دوّم و فاسق غیرنحوی هم مادّه اجتماع هردو، چرا که:

- اکرم العلماء می گوید: یجب اکرامهم، لا تکرم فسّاقهم می گوید: لا یجب اکرامهم.

- خوب حدیث اوّل با سوّم در ابتدا نسبتشان عام و خاص مطلق بود و حال آنکه اکنون عموم و خصوص من وجه است و لذا:

\* اگر آنها را براساس نسبت اوّلیه محاسبه کنیم که یک عام است و دوتا خاص، خوب هردو را مخصّص عام قرار داده می گوئیم:

- اکرم العلماء عام است، یک مرتبه با فاسق نحوی آن را تخصیص می زنیم و یک مرتبه با مطلق فاسق چه نحوی و چه غیرنحوی آن را تخصیص می زنیم.

\* و اگر براساس نسبت ثانویه آنها را محاسبه کنیم می شوند عامین من وجه.

- در عامین من وجه هم راجح را اخذ و مرجوح را طرح می کنیم یا که اذن فتخیر.

### \*انما الکلام در کجاست؟\*

- در اینجا است که آیا در این معالجه باید که نسبت اوّلیه را ملاک قرار داد یا که نسبت ثانویه را؟

- گاهی هم نسبت اوّلیه در بین چند خبر پس از معالجه تبدیل می شود به تباین فی المثل به سه خبر ذیل توجه کنید:

۱ - مولا اوّل گفته: اکرم العلماء ۲ - پس از آن گفته: لا تکرم الفسّاق، نه فسّاقهم ۳ - بعد از آن گفته: لا تکرم عدول العلماء،

حال:

\* نسبت بین حدیث اول یعنی اکرم العلماء با حدیث دوّم یعنی لا تکرم الفسّاق، عامین من وجه است و لذا دو حدیث در عالم فاسق باهم تعارض دارند.

\* نسبت حدیث اول یعنی اکرم العلماء با حدیث سوّم یعنی لا تکرم عدول العلماء عام و خاص مطلق

ص: ۱۳۳

است. چرا که:

- اول می گوید: اکرام همه علماء واجب است، سوّمی می گوید: عالم عادل اکرامش واجب نیست.

- از آنجا که این دو خبر عام و خاص اند، قاعده اینستکه: یقَدّم الخاصّ علی العام یعنی که عام را با خاص تخصیص بزینم. حال:

- اگر عام اوّل یعنی اکرم العلماء را با عام دوّم یعنی لا تکرم الفسّاق تخصیص بزینم معنای اکرم العلماء می شود: یجب اکرام عدول العلماء چونکه فسّاق از دایره علماء کنار زده شد، و حال آنکه خبر سوّمی گفته است که: لا تکرم عدول العلماء.

- پس: نسبت میان خبر اوّل با خبر سوّم می شود تباین و در متباینین هم يرجع بالراجح و یطرح المرجوح او یتخیر. و حال آنکه خبر اوّل و سوّم در ابتدا عموم و خصوص مطلق بودند و سوّمی مخصّص اوّلی می شد.

### \*انما الکلام در کجاست؟\*

- در اینجاست که آیا برای محاسبه و علاج قضیه باید نسبت اوّلیه را مدنظر قرار داد یا که نسبت ثانویه را؟

### \*جناب شیخ نظر جنابعالی چیست؟\*

اینستکه: وقتی سه تا دلیل باهم تعارض می کنند:

\* گاهی به نسبه واحده باهم تعارض می کنند، منتهی ۱ - گاهی نسبت بین هر سه تباین است.

- فی المثل: موضوع در هر سه دلیل ذیل علماء است:

۱ - اکرم العلماء ۲ - یستحبّ اکرام العلماء ۳ - یکره اکرام العلماء.

- اما: یکی به نحو یجب، دیگری یستحبّ و سوّمی یکره است که نسبت به هم متباین هستند.

۲ - گاهی هم نسبت بین آن ها مساوی و به نحو عموم و خصوص من وجه است مثل:

۱ - اکرم العلماء ۲ - یستحبّ اکرام الشّعراء ۳ - یحرم اکرام الفسّاق.

- نسبت میان العلماء، الشّعراء و الفسّاق در این سه خبر عموم و خصوص من وجه است و لذا تعارضشان هم به نحو عموم و خصوص من وجه و همه به نسبه واحده است، ما نیز بر طبق همین نسبه واحده آنها را معالجه می کنیم.

\* گاهی هم به نسبه واحده نیستند بلکه متفاوت بوده باهم فرق دارند، مثلا- نسبتشان عموم و خصوص مطلق است، خوب تعارضشان نیز به نحو عموم و خصوص مطلق است که مثالش گذشت آنجا که یک عام داشتیم و دوتا خاص که بحث در

اینجا مفصل است و لذا می گوئیم:

- این عام با آن دوتا خاص چند جور متصوراند:

ص: ۱۳۴

۱ - یک دفعه اینستکه: اگر این دو تا خاص را مخصّص عام قرار دهیم، عام بدون مورد خواهد ماند یعنی که دیگر موردی برای آن باقی نمی ماند و لذا در اینجا نباید که هر دو خاص را مخصّص عام قرار داد فی المثل به خبرهای سه گانه ذیل توجه کنید:

۱ - یجب اکرام العلماء ۲ - لا یجب اکرام فسّاق العلماء ۳ - یستحبّ اکرام عدول العلماء.

- خبر اوّل در اینجا عام مطلق خبر دوّم و سوّم هر دو خاص مطلق هستند، حال:

- اگر این دو خاص را مخصّص آن عام قرار بدهیم چیزی برای عام باقی نمی ماند چونکه علماء، یا عدول اند و یا فسّاق اند.

- حدیث دوّم گفته: لا تکرّم فسّاق العلماء.

- حدیث سوّم گفته: یستحبّ اکرام عدول العلماء.

- وقتی این دو خاص روی هم ریخته شوند معنایشان می شود: لا- یجب اکرام العلماء و حال آنکه خبر اوّل گفته اکرام العلماء، یعنی که یجب اکرام العلماء.

پس: در اینجا هم نتیجه دو خبر دوّم و سوّم با خبر اوّل متباینین می شوند و هم عام بدون مورد می ماند و لذا باید فکر دیگری کرد و آن اینستکه:

- آن دو خاص را به صورت راجح و مرجوح گرفته یکی را اخذ و دیگری را طرح نمود و آن را که اخذ می کنیم مخصّص عام قرار دهیم.

۲ - یکدفعه هم هست که عام به قدری افراد دارد که اگر با دو تا خاص آن را تخصیص بزینم عیبی ندارد فی المثل:

- یکبار گفته: اکرم العلماء، که این عام مطلق است.

- بار دیگر گفته: لا تکرّم فسّاقهم، که این خاصّ مطلق است.

- بعد هم گفته: لا تکرّم النّحاه، که این نیز خاص مطلق است.

الحاصل: یک عام است و دو تا خاص مطلق و از این دو تا خاص منتهی:

\* گاهی یکی از آن دو مخصّص متصل است و یکی مخصّص منفصل، مثل اینکه گفته باشد: اکرم العلماء الاّ فسّاقهم، و سپس گفته باشد: لا تکرّم النّحاه، که الاّ فسّاقهم مخصّص متصل است و لا تکرّم النّحاه، مخصّص منفصل است.

- در اینجا همه اتفاق دارند که آن مخصّص متصل، عام را تخصیص می زند و عام ظهور پیدا می کند در ما بقی علماء یعنی عدول، یعنی اکرم العلماء العدول.



- وقتی عام ظهور پیدا کرد در ما بقی، لا تکرم النّحاه را به عنوان یک مخصّص دیگر بحساب می آوریم.

ص: ۱۳۵

حال: نسبت بین اکرم العلماء العدول با لا تکرّم النّحاه، عموم و خصوص من وجه است. چرا؟

- زیرا عدول علماء اعم است از اینکه نحوی باشد یا نحوی نباشد، نحوی هم اعم است از اینکه عادل باشد یا عادل نباشد.

- در اینجا: باید که قاعدهٔ عام و خاص من وجه را رعایت نمود.

\* گاهی هم هردو مخصّص منفصل اند، منتهی یکی لّبی است و یکی لفظی مثلاً:

- لا تکرّم الفسّاق، لّبی یعنی اجماعی است یعنی اجماع قائم شده است که نباید فسّاق علماء را اکرام نمود.

- اما لا تکرّم النّحاه، یک دلیل لفظی است.

\* گاهی هم هردو مخصّص دلیل لفظی هستند، هم لا تکرّم فسّاقهم و هم لا تکرّم النّحاه.

### **\*جناب شیخ نظر جناب عالی در این رابطه چیست؟\***

- اینستکه: وقتی شما یک عام مطلق دارید که در مقابل آن دو تا خاص مطلق قرار دارد، هردو خاص را یکبار بر عام وارد کنید، یعنی هم فسّاقشان را کنار بگذارید و هم نحّاتشان را، بدون اینکه فرقی باشد بین اینکه یکی لفظی است و یکی لّبی.

- به عبارت دیگر: یک بار فسّاق را بوسیله تخصیص از بین علماء خارج می کنیم و بار دیگر بوسیله تخصیص نحّات را از بین علماء خارج می کنیم.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

اینستکه: برخی خیال کرده اند که اگر هردو خاص، لفظی باشند تفاوت می کند با اینکه یکی لفظی و یکی لّبی باشد و لذا می گویند:

- اگر هردو مخصّص لفظی باشند، همینطور است که شمای شیخ فرمودید یعنی هردو خاص را یکبار وارد بر آن عام مطلق می کنیم.

- ایا اگر یکی لفظی باشد و یکی لّبی، مثل مخصّص متصل باید عمل کرد یعنی که اول اکرم العلماء را با مخصّص لّبی تخصیص می زنیم، در نتیجه عام ظهور پیدا می کند در ما بقی، سپس نسبت آن را با لا تکرّم النّحاه می سنجم.

### **\*پاسخ جناب عالی به این توهم چیست؟\***

اینستکه: وقتی دو مخصّص هردو منفصل هستند، ظهور همان مخصّص اولی را مدنظر گرفته و هر چندتا مخصّص که باشد به یکبار بر پیکر آن عام وارد می کنیم چه هردو لفظی باشند و چه یکی لفظی و یکی لّبی باشد.

- خلاصه مطلب اینکده:

ص: ۱۳۶

- وقتی با یک عام تنها مواجه می شوید، ظهور آن عام را به نام ظهور اولی در نظر بگیرید بدین معنا که در همه افرادش ظهور دارد.

- سپس ببینید که چند مخصّص می توانید برای آن پیدا کنید.

- اگر در بررسی اول خود یک مخصّص پیدا نمودید چه لثبی باشد و چه اخص الخاصین و... آن را مخصّص این عام قرار دهید.

- در اینجا وقتی عام را با این مخصّص تخصیص می زنید، عام در ما بقی ظهور پیدا نمی کند بلکه هنوز ظهور اولیش محفوظ است.

- چنانچه در بررسی دوم خود به مخصّص دیگری دست پیدا کردید، باز هم ظهور اولی عام را با این مخصّص دوم بسنجید و به دنبال انقلاب نسبت نروید.

بلکه برای بار سوم به دنبال یافتن مخصّص بروید.

- اگر در مرحله سوم از پیدا شدن مخصّص مایوس شدید، آنگاه است که عام ظهور پیدا می کند در ما بقی و الا عام به این زودی ظهور در ما بقی پیدا نمی کند.

- به عبارت دیگر: مادامی که شما از مخصّص مایوس نشده اید، عام ظهور ثانوی پیدا نمی کند بلکه بر همان ظهور اولیش باقی بوده و منتظر مخصّص است.

### **\*جناب شیخ بطور خلاصه اختلاف شما با آقای نراقی در مسأله انقلاب نسبت بر سر چیست؟\***

- بر سر اینستکه: اگر ما یک عام داشته باشیم، و دو خاص مطلق در برابر آن قرار بگیرد چه باید کرد؟

- مشهور بر آن اند که باید دوتا خاص را مقدم بر آن عام کرده در آن واحد دو تخصیص بر آن عام می زنیم همانطور که اگر یک خاص در برابر عام قرار می گرفت، آن خاص را مقدم بر آن عام می کردیم و عام را تخصیص می زدیم.

- مرحوم نراقی می فرماید که نه، بلکه اول عام را بوسیله آن خاص اولی تخصیص می زنیم، بعد نسبت آن را با خاص دوم می مورد سنجش قرار می دهیم، هر نسبتی که وجود داشت بر طبق آن عمل می کنیم.

### **\*موارد مختلف برخورد دو خاص مطلق با یک عام در چه مواردی است؟\***

- در سه مورد است:

۱- در جایی است که خاص اول، مخصّص منفصل لفظی است، و خاص دوم هم مخصّص منفصل لفظی است (مثل: لا تکرّم

۲- در جایی است که خاص اوّل، مخصّص منفصل لثبی است، و خاص دوّم هم مخصّص منفصل لفظی است.

۳- در جایی که خاص اول، مخصّص متصل لفظی است، و خاص دوم هم مخصّص منفصل لفظی است.

### \*در کدامیک از این موارد نزاع و اختلاف وجود دارد؟\*

- در آن موردی که خاص اولی منفصل لثبی است. و لذا:

۱- در آن موردی که هر دو خاص وارده منفصل لفظی هستند، نزاعی وجود ندارد یعنی که نراقی نیز مثل مشهور هر دو خاص را بطور یکجا مخصّص آن عام قرار می دهد.

۲- در آن موردی هم که خاص اول متصل لفظی است، باز نزاعی وجود ندارد، یعنی نراقی هم مثل مشهور، عام را بوسیله آن خاص متصل لفظی تخصیص می زند، سپس تخصیص خورده آن را با آن خاص دوم که منفصل لفظی است مورد سنجش قرار می دهد.

- پس: نزاع در آنجایی است که خاص اولی منفصل لثبی است، یعنی:

- یک دلیل عام لفظی می گوید: اکرم العلماء

- پس از چندی یک دلیل خاص لثبی قائم شده است بر اینکه: اکرام علمای فاسق واجب نیست.

- دوباره یک دلیل خاص منفصل لفظی هم آمده که: لا تکرّم النحویّین، نحویّین را اکرام نکن.

- در اینجا مرحوم نراقی به دنبال اینستکه: این مورد را ملحق کند به آن موردی که مخصّص اولی متصل لفظی است و لذا می گوید:

- همانطور که در آن موردی که خاص اولی منفصل لفظی است، همه قبول دارند که باید عام را به آن مخصّص منفصل لفظی تخصیص زد و سپس آن را با خاص دوم مورد سنجش قرار داد.

- در این مواردی هم که خاص اولی لثبی است، باید عام را بوسیله آن تخصیص زد و سپس عام تخصیص خورده را با خاص دوم مورد سنجش قرار داد.

- مشهور در پاسخ به این سخن نراقی می گویند:

- خیر این مورد هم ملحق به آن موردی است که خاص اولی منفصل لفظی است یعنی که باید عام را بطور یکجا با این دو خاصی که منفصل لفظی هستند تخصیص زد.

- به عبارت دیگر مشهور می گوید:

۱- درست است که این خاص منفصل لثبی است، لکن بفرمائید که کی آمده است؟

- خواهید گفت که پس از مدتها که برای آن عام ظهور در عمومیت پیدا شده بود.

- بنابراین با آمدن این مخصّص لثبی هم، عام همچنان به ظهور اولیّه خودش باقی است در نتیجه نسبتش با این مخصّص عوض نمی شود. بلکه بطور قهری نسبتش با آن محفوظ و عام و خاص مطلق است.

ص: ۱۳۸

پس: نباید که عام را تنها با این خاص اولی تخصیص زد، بلکه باید آن را با هر دو مخصص به طور یکجا تخصیص زد.

۲- به فرض که عام را با این خاص منفصل لثبی تخصیص بزنید، تنها کاری که این تخصیص می کند آن ظهور را برمی دارد.

- به عبارت دیگر: تخصیصی که بوسیله این خاص لثبی وارد می شود، می گوید: مراد از العلماء، همه علماء نیست، بلکه مراد علمای عدول است، اما باز هم نمی گوید که مراد همه علمای عدول است، و حال آنکه شما زمانی به مقصود خود می رسید که ثابت کنید مراد از علمای عدول، همه علمای عدول است.

- به عبارت دیگر ثابت کنید که مراد از آن عام، تمام الباقی بعد از تخصیص است.

- به عبارت دیگر: اگر بخواهید که این خاص لثبی را مخصیص آن عام قرار دهید، در صورتی سخن شما درست است و نسبت عام با این مخصیص، عموم و خصوص من وجه است که مراد از آن تمام الباقی بعد از تخصیص باشد، یعنی که تمام علمای عدول واجب الاکرام باشند چه نحوی و چه غیرنحوی. و لکن شما نمی توانید این مطلب را ثابت کنید.

- بله، در عام متصل لفظی مثل: اکرم العلماء الا الفساق حرف شما را قبول داریم. چرا؟

- زیرا در اینجا این خاص یعنی (الا الفساق)، از قبیل صفت است.

- یعنی: همانطور که مولا می گوید: اکرم العلماء العدول، یا می گوید: اکرم العلماء ان كانوا عدولا، و معنایش اینستکه: تمام علمای عدول را اکرام کن، در مستثنای متصل مثل: اکرم العلماء الا الفساق نیز همانطور است یعنی که تمام علمای عدول را اکرام کن.

- حال: وقتی شد اکرم تمام علمای عدول، نسبتش با آن لا تکریم النحویین عام و خاص من وجه است.

- بله، در مخصیص متصل لفظی ما نیز با شما آقای نراقی موافقیم لکن این دخلی به مخصیص منفصل لثبی ندارد. چرا؟

- زیرا در اینجا اصلا ظهوری برای العلماء شکل نمی گیرد تا بعد مخصیصی بیاید و آن ظهور را بردارد، بلکه از اول مراد اکرام علمای عدول است و لذا نسبتش با آن عوض می شود.

### \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: ظهور مزبور در این تمام الباقی یعنی علمای عدول بالوضع است یا بالقرینه؟

- پاسخ را روی دو مبنا باید بدست آورد:

۱- مشهور می گفت: چه عام تخصیص بخورد و چه مطلق می شود مجاز. چرا؟

- زیرا موضوع له یا معنای حقیقی عام، عموم است، وقتی تخصیص بخورد می شود مجاز. موضوع له





یا معنای حقیقی مطلق هم اطلاق است، وقتی تقييد شود. می شود مجاز.

۲ - مرحوم آخوند می فرمود که خیر، نه عام با تخصیص خوردن مجاز می شود و نه مطلق در اثر تقييد مجاز می گردد، بلکه عام را چه در عموم استعمال کنیم و چه آن را تخصیص بزیم حقیقت در عموم است، چنانکه مطلق را نیز چه در اطلاق استعمال کنیم و چه آن را تقييد کنیم حقیقت است.

۳ - سلطان العلماء می گفت: اگر عام را تخصیص بزیم می شود مجاز لکن مطلق در اثر تقييد، مجاز نمی شود.

حال: روی مبنای آخوند، معنای اکرم العلماء الا الفساق می شود: اکرم العلماء العدل یعنی که این العلماء ظهور در تمام الباقی دارد که همه علمای عدول باشد. منتهی این ظهور در تمام الباقی:

۱ - بالوضع است در صورتیکه بگوئیم عام مخصّص حقیقت است.

۲ - بالقرینه است اگر بگوئیم، عام مخصّص مجاز است.

### **\*جناب شیخ چگونه می توان از بحث های مذکور به یکی از فروع فقیه وارد شده و آن را بر اصلی**

که در اینجا آمد تطبیق نمود؟

- با طرح این سؤال که آیا عاریه در اسلام موجب ضمان می شود یا نه؟

- و لذا قبل از ورود به بحث باید گفت در اینجا چند دسته روایت در این رابطه وجود دارد.

۱ - عموماتی مثل: لیس فی العاریه ضمان و یا لا ضمان فی العاریه، که بصورت عموم یا اطلاق از عاریه نفی ضمان کرده اند.

۲ - روایاتی که در خصوص دینار وارد شده مثل: لا ضمان فی العاریه الا الدینار.

۳ - روایاتی که در خصوص درهم وارد شده مثل: لا ضمان فی العاریه الا الدرهم.

۴ - روایاتی که در مطلق طلا و نقره وارد شده مثل: لا ضمان فی العاریه الا الذهب و الفضة.

### **\*انما الکلام در چیست؟**

- در رابطه با جمع میان دسته دوم و سوم از یکطرف و دسته چهارم از طرف دیگر است.

### **\*جناب شیخ نظر جناب عالی در این رابطه چیست؟**

- اینستکه: چون مستثنا متصل مفید حصر است، درست است که بگوئیم:

- نسبت بین این سخن امام علیه السّلام که می فرماید: لیس فی العاریه ضمان الّا الدّینار و الدرهم و بین این سخن ایشان که می فرماید: فی عاریه الذهب و الفضه ضمان، عموم و خصوص من وجه است. چرا؟

- زیرا: در اینجا دو مادّه افتراق وجود دارد و یک مادّه اجتماع، یعنی:

۱ - یک مادّه افتراق در میان آن دو لباس عاریه ای است، که در این رابطه:

- روایت اوّل افاده حصر کرده می گوید در صورت تلف ضمان ندارد چون منحصر این درهم و دینار

ص: ۱۴۰

است که در صورت تلف ضمان دارد.

- روایت دوّم هم که می گوید فقط طلا و نقره است که ضمان دارد.

- مادّة افتراق دیگر درهم و دینار است، چرا که روایت اوّل می گوید که در هیچ شیء عاریه ای ضمان نیست مگر درهم و دینار.

- این حدیث بالمنطوق در مقام اثبات ضمان برای درهم و دینار نیست بلکه نفی ضمان از غیر می کند.

- اما روایت فی عاریه الذهب و الفضة بالمطابقه و بالمنطوق در آن اثبات ضمان می کند، چونکه درهم و دینار هم طلا و نقره اند.

پس: نزاع در مادّة اجتماع آن دو یعنی حلی مصوغه است که در اصطلاح بازار به آن طلای زرگری شده می گویند مثل: دستبند، گردنبند، گوشواره و... چرا؟ زیرا:

- از آنجهت که طلا و نقره اند، دلیل دوّم می گوید: ضمان دارند، لکن از آن جهت که سکه دار نبوده و درهم و دینار نیستند، روایت اوّل می گوید: ضمان ندارند چونکه منحصرأ سکه دار ضمان دارد.

- در اینجا روایت اوّل که دلالتش بالعموم است ترجیح پیدا می کند، و لذا عموم آن را تحفظ کرده می گوئیم که حلی مصوغه ضمان ندارد و لذا روایت دو را که دلالتش بر عموم بالاطلاق است تقیید می کنیم.

- یا اینکه هر دو روایت را کنار گذاشته به عموماتی رجوع می کنیم که می گویند: لیس فی العاریه ضمان، و حلی مصوغه را تحت آن قرار داده می گوئیم ضمان ندارد.

- الحاصل: شیخنا و نیز مرحوم سبزواری در کفایه الاحکام و سید علی صاحب ریاض و... نظرشان اینستکه: در حلی مصوغه ضمان وجود ندارد، چرا که مستعیر افراط و تفریط نکرده است.

### \*پس انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: محقق ثانی در جامع المقاصد ج ۶ گفته است که: حلی مصوغه ضمان دارد. یعنی:

- اگر خانمی گردنبندی را عاریه کرد ولو بدون تفریط در دست او تلف شود، ضامن قیمت آن است.

- شهید ثانی در مسالک، صاحب مفتاح الکرامه در عناوین، صاحب جواهر در ج ۲۷ جواهر، از این نظر مرحوم محقق تبعیت کرده اند.

### \*اختلاف در کجاست؟\*

- در آنجاست که محقق ثانی برخلاف نظر متأخرین می گوید: عموم عمومات نفی ضمان را که می گویند در عاریه ضمان نیست، دوبار باید تخصیص زد بدینصورت که:

ص: ۱۴۱

- لیس فی العاریه ضمان می گوید: در عاریه ضمان نیست مگر در درهم و دینار، و مگر در طلا و نقره.

- به عبارت دیگر: ایشان مخصّص متّصل و مخصّص منفصل را هم عرض مقدّم بر عام می کند.

- الحاصل: با اینکه یکی از دو خاص یعنی الّا الدنانیر و الدرهم متّصل است، هر دو را بر عام مقدّم کرده می گوید: یسّثنی الجمیع، یعنی که هم درهم و دینار و هم طلا و نقره همه استثناء شده و دارای ضمان هستند.

- و اما شهید ثانی این مطلب را در مسالک ذکر کرده می فرماید:

- از نظر ما اختلافی در ضمان دار بودن درهم و دینار وجود ندارد، بلکه اختلاف در غیر درهم و دینار، یعنی در حلی مصوغه از طلا و نقره است چونکه دو مذهب در آن وجود دارد.

- یک مذهب، از محقّق ثانی است که می گوید: حلی مصوغه ضمان دارد.

- یک مذهب، از فخر الدین شاگرد علامه در ایضاح است که می گوید: حلی مصوغه ضمان ندارد.

### **\*تحقیق شهید ثانی در این مسأله چیست؟\***

- اینستکه: در این رابطه سه طایفه از روایات وجود دارد:

- یک دسته، عموماتی هستند که بطور کلی می گوید: در عاریه ضمان وجود ندارد.

- دو دسته دیگر هم می گویند، عاریه ضمان ندارد، مگر درهم و دینار، مگر طلا و نقره.

- ما این دو دسته روایات را مخصّص آن عمومات قرار می دهیم.

- در نتیجه اذهب و فضّه ولو سکه دار هم نباشند، ضمان دارند، پس حلی مصوغه نیز ضمان دارد.

### **\*جناب شیخ اگر توسط فخر الدین اشکال شود به اینکه:**

- قاعده عام و خاص مطلق اینستکه: خاص را بر عام مقدّم کرده، در عام تصرّف کنیم.

- حال عین همین مطلب در میان دو تا خاص وجود دارد، یعنی:

- همانطور که ذهب و فضّه نسبت به عمومات نفی ضمان، خاص است، نسبت به درهم و دینار عام است، یعنی: شما عمومات نفی ضمان را با این روایت درهم و دینار تخصیص زده می گوئید: درهم و دینار ضمان دارد.

- حال: نسبت ذهب و فضّه با این درهم و دینار، عام و خاص مطلق است.

به عبارت دیگر:

- یک خاص می گوید: ذهب و فضّه، ضمان دارد، یک خاص هم می گوید: درهم و دینار ضمان دارد.

- اما همین ذهب و فضّه که نسبت به عمومات نفی ضمان خاص است، نسبت به درهم و دینار عام است.

ص: ۱۴۲

- پس: باید که برطبق قاعدهٔ عام و خاص در آن تصرّف کرده حملش کنیم بر درهم و دینار و بگوئیم که این ذهب و فضّه به معنای درهم و دینار است.

- پس نتیجهٔ استثنای از آن عمومات نفی ضمان یک چیز است و آن درهم و دینار است.

- الحاصل: عام، یعنی روایتی که می گوید: لیس فی العاریه ضمان، یک تخصیص می خورد و آن درهم و دینار است، یعنی تنها درهم و دینار است که ضمان دارد و لکن غیر از درهم و دینار، یعنی طلاهای زرگری شده و یا به تعبیر دیگر حلی مصوغه ضمان ندارد.

### \*شهید ثانی چه پاسخ می دهد؟\*

- پاسخ اول ایشان اینستکه: آنچه که در بالا ذکر شد منافاتی با گفته های ما ندارد چرا؟

- زیرا ما در اینجا یک عام داریم و دو خاص، و باید که این دو خاص را مخصّص آن عام قرار دهیم، منتهی ما دیگر کاری به این نداریم که نسبت میان خود این دو خاص چیست.

- عامی که می گوید: لیس فی العاریه ضمان، باید دو تخصیص بخورد:

- یکی با روایت درهم و دینار، یکی هم با روایت ذهب و فضّه، چونکه منافاتی بین اخراج ذهب و فضّه در یک روایت و بین اخراج درهم و دینار در یک روایت دیگر وجود ندارد تا اینکه موجب جمع میان آن دو خاص به تخصیص یا تقیید شود.

- پاسخ دوّم ایشان اینستکه: عمل کردن به یکی از دو خبری که اخص می باشند یعنی لا ضمان فی العاریه الا الدینار، و لا ضمان فی العاریه الا الدرهم، ممکن نیست.

چرا؟

به عبارت دیگر: چون استثناء نقدین در یک روایت نیست، بلکه در دو حدیث علیحده است، به نحوی که مفهوم یکی منطوق دیگری را رد می کند و مفهوم آن دیگری منطوق این یکی را رد می کند، صلاحیت تخصیص را نسبت به مطلقات ذهب و فضّه را ندارد.

- بنابراین احدی به ظاهر یکی از این دو قائل نشده است، برخلاف روایات ذهب و فضّه که از این جهت قصوری نداشته و بر طبق ظاهر آنها فتوی هم داده شده است.

- پس: دلیل قابلی برای تخصیص عمومات یا مطلقات ذهب و فضّه پیدا نشد و لذا به ظاهر آنها نیز عمل کرده می گوئیم:

- مطلق جنسین ضمان دارند، لکن در خصوص درهم و دینار، مطلب مؤکد است.

### \*اعتراض فخر الدین به پاسخ دوّم شهید ثانی چیست؟\*



- اینستکه: بله، چنانکه شما گفتید این دو تا روایت است و مفهوم یکی منطوق دیگری را رد می کند، لکن ما مفهوم هر دو را که مشکل درست کرده کنار گذاشته و دو روایت را یکی کرده، منطوق و یا به تعبیر

ص: ۱۴۳

دیگر دلالت اصلی آن دو را می گیریم می شود: لا ضمان فی عاریه الا الدنانیر و الدرهم...

- پس: کأن این دو روایت به منزله یک روایت اند، وقتی به منزله یک روایت شدند، صلاحیت دارد که بیاید و آن عام را تخصیص بزند، یعنی که ذهب و فضه را بکند درهم و دینار.

- وقتی شد درهم و دینار دیگر حلی مصوغه ضمان ندارد.

### \*پاسخ جناب محقق به این اعتراض فخر چیست؟\*

اینستکه:

اولاً: فرض دو روایت در یک روایت معنا ندارد.

ثانیاً: این دو روایت در دو تاریخ صادر شده اند، یعنی یک روزی عبد الله بن سنان از امام صادق علیه السلام پرسید که آیا عاریه ضمان دارد یا نه؟

حضرت فرمود: دنانیر ضمان دارد.

- سالها بعد جمیل بن صالح آمده و همین مسأله را از امام علیه السلام پرسیده است؟

حضرت فرموده اند که: عاریه ای که درهم باشد ضمان دارد.

- این فاصله زمانی زیاد است، یعنی که سالها مفهوم این روایت با منطوق آن روایت و مفهوم آن روایت با منطوق این یکی معارضه می کرده اند.

\* جناب شیخ اگر مرحوم فخر الدین در اعتراض به پاسخ شهید اول بگوید: وقتی شما می گوئید هیچ عاریه ای ضمان ندارد مگر درهم و دینار، عام تخصیص می خورد، و وقتی عام تخصیص خورد دیگر مجالی نمی ماند تا که شما یک تخصیص دیگر بزنید و ذهب و فضه را نیز مخصّص دیگری برای آن قرار دهید.

- به عبارت دیگر: اگر دوتا دلیل به نحو عام و خاص مطلق باهم تنافی داشته باشند قاعده اقتضاء می کند که در آنجا تصرّف کرده خاص را بر عام مقدّم کرده، آن تنافی را از بین ببریم. خوب همین مناط در ما نحن فیه نیز وجود دارد.

- به عبارت دیگر: در اینجا دو مناط وجود دارد:

۱ - یک عامی داریم که نفی ضمان می کند که آن را با درهم و دینار جمع می کنیم.

۲ - یک تنافی هم بین درهم و دینار و فضه و ذهب وجود دارد، چرا که ذهب و فضه نسبت به درهم و دینار عام است، گرچه نسبت به عمومات نفی ضمان خاص است و لذا بر طبق قاعده او عمل به آن باید که ذهب و فضه را نیز بوسیله درهم و دینار

تخصیص بزنیم. مرحوم شهید چه پاسخ می دهند؟

- می فرماید که خیر:

ص: ۱۴۴

- اولاً: هیچگونه منافاتی میان این دو یعنی درهم و دینار و ذهب و فضّه وجود ندارد، چرا که هر یک از دو روایت نقدین و جنسین نسبت به عمومات نفی ضمان اخص مطلق اند و هر دو هم با الا، نقدین و یا جنسین را از تحت آن عمومات جدا کرده اند.

- بله نسبت میان خود این دو دلیل عموم و خصوص است، لکن صرف این امر مانعی از دوبار تخصیص خوردن عام نمی شود.

- الحاصل: عام ما هم در تخصیص اول محفوظ است، هم در تخصیص دوم چرا که می گوید:

- هیچ عاریه ای ضمان ندارد مگر درهم و دینار، و هیچ عاریه ای غیر از درهم و دینار ضمان ندارد مگر طلا و نقره.

پس: هیچ منافاتی ندارد که ما اول این عمومات را بوسیله درهم و دینار تخصیص بزیم و سپس یک بار دیگر آنها را بوسیله ذهب و فضّه تخصیص بزیم.

ثانیا: تخصیص شما تجوّز است. چرا؟

زیرا معنای موضوع له عام، عموم است و حال آنکه:

۱ - استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له، آن را مجاز می کند.

۲ - شما بدون جهت ذهب و فضّه ای را که عام است و معنای موضوع له آن مطلق ذهب و فضّه است اعم از سکه دار و بدون سکه می گوئید طلا و نقره سکه دار.

- این به هم زدن معنای موضوع له عام و تخصیص آن به سکه دار، مستلزم تجوّز است، و تجوّز از معنای موضوع له در اینجا درست نیست.

- پس: باید عموم عام را که ذهب و فضّه باشد تحفظ کرده بگوئید طلا و نقره ضمان آور است، در نتیجه حلی مصوغه نیز ضمان آور است.

### **\*پاسخ فخر الدین به این پاسخ مرحوم شهید چیست؟\***

- اینستکه: اگر ما مرتکب مجاز می شویم، شما نیز مرتکب مجاز می شوید. چرا؟

- زیرا تخصیص خلاف قاعده است چون عموم عام را به هم زده آن را مجاز می کنید، لذا اگر قرار است که از تخصیص پرهیز کنیم، از زیادی تخصیص هم باید پرهیز کنیم.

- به عبارت دیگر: کاری که من کردم تخصیص است، لکن کاری که شما می کنید زیادی تخصیص است.

- چرا؟

زیرا: من عمومات نفی ضمان را یکبار تخصیص زدم چون ذهب و فضّه را نیز درهم و دینار معنا کردم، و حال آنکه شما عمومات نفی ضمان را دوبار تخصیص زدید.

ص: ۱۴۵

- الحاصل: مطلب از دو حال خارج نیست:

- یا باید این ذهب و فضّه را به حال خود باقی گذاشت یا نه:

- اگر به حال خودش باقی بگذاریم می شود مخصّص دوم برای عمومات نفی ضمان و این تخصیص زائد است و تخصیص زائد درست نیست.

- اگر آن را به حال خودش باقی نگذاشته و به درهم و دینار معنایش کنیم می شود مجاز.

- پس امر دائر است بین دو مجاز، مجازی که من مرتکب شدم و مجازی که شما مرتکب شدید.

- در اینجا حق با من است و مجاز من درست است چرا که عملاً بالقاعده این کار را کردم.

- زیرا قاعده می گوید: هر عام و خاصّی ولو اینکه دوتا خاص باشند که نسبتشان عموم و خصوص مطلق است، اقتضاء می کند که ما در یکی از آن دو تصرّف کنیم.

- به عبارت دیگر: اگر من در ذهب و فضّه تصرّف کردم و آن را به درهم و دینار تخصیص زدم، گرچه مجاز است و لکن دارای مرجّح است و آن قاعده مذکور در رابطه با عام و خاص است.

### **\*پاسخ مرحوم شهید ثانی به این سخن فخر الدین چیست؟\***

اینستکه: جناب فخر الدین قبول داریم که عام با آن تخصیص اولی که می زنیم می شود مجاز، یک تخصیص دیگر هم بعد به آن اضافه می کنیم.

- لکن کار ما ابقاء مجاز است و حال آنکه کار شما احداث مجاز است.

- به عبارت دیگر شما در ذهب و فضّه ای که مطلق طلا و نقره است اعم از سکه دار و بی سکه احداث مجاز نمودید، چرا که ذهب و فضّه عام را خاص معنا نمودید.

- به عبارت دیگر: شما احداث مجاز می کنید و ما ابقاء مجاز، چرا که ما آن عمومات نفی ضمان را با درهم و دینار تخصیص می زنیم و سپس یک تخصیص دیگر به آن عام تخصیص خورده وارد می کنیم، که این تخصیص جدید و یا احداث مجاز جدید نیست.

### **\*جناب شیخنا به نظر شما حق با کدامیک از این دو بزرگوار است؟\***

- از آنجا که یک سری اشکالات در سخنان مرحوم شهید رحمه الله وجود دارد باید گفت حق با مرحوم فخر الدین است.  
چرا؟

- زیرا همانطور که تخصیص خلاف قاعده است، زیادی تخصیص هم خودش مجاز بوده و خلاف قاعده است.

**\*جناب شیخ سه نظریه در رابطه با جمع میان آن دو دسته روایت با دسته چهارم مطرح شد**

بفرمائید کدامیک از این سه نظر مورد قبول شما است؟

- نظر ما همان رأی و نظر اول است، و لذا دوباره با ذکر مثال به اثبات آن پرداخته می گوئیم: یک عام

ص: ۱۴۶

داریم که دو خاص پس از آن قرار گرفته اند:

۱- اگر هر دو خاص منفصل باشند، هر دو را مخصّص آن عام قرار می دهیم.

۲- اگر خاص اولی متصل باشد، عام خودبه خود بوسیله این خاص متصل تخصیص می خورد و لذا ظهوری برای آن باقی نمی ماند.

- وقتی ظهوری در عموم برایش باقی نماند، نسبتش با آن خاص دیگر عوض می شود.

فی المثل در تنظیر مسأله داریم:

۱- اکرم العلماء الاّ الفساق، که العلماء عام و الاّ الفساق خاص متصل است.

۲- لا تکرّم النحویین، که این خاص منفصل است.

- پس: یک عام داریم و دو خاص، منتهی خاص اولی متصل لفظی است و خاص دوّم منفصل لفظی.

- و اما معنای متصل لفظی، ظهور عام در تمام الباقی، یعنی علمای عدول است. چرا؟

- زیرا: معنای اکرم العلماء الاّ الفساق اینستکه: لا تکرّم العلماء الاّ العدول

- آن خاص منفصل دوّم یعنی لا تکرّم النحویین هم می گوید: نحویین را اکرام نکن. چه عادل و چه غیرعادل.

- خوب نسبت بین این دو می شود عام و خاص من وجه.

### \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: در ما نحن فیه نیز مطلب از همین قرار است. یعنی:

- وقتی: لیس فی العاریه ضمان الاّ الدرّاهم و الدّنانیر، با محصل متصل تخصیص خورده است، بدین معنا که هیچ عاریه ای ضمان ندارد مگر درهم و دینار.

معنایش اینستکه:

- عام ظهور دارد در تمام الباقی، بدین معنا که هیچ عاریه ای ضمان ندارد غیر از درهم و دینار.

- پس: تمام الباقی می شود، هرآنچه غیر از درهم و دینار است، یعنی غیر از درهم و دینار هیچ عاریه ای ضمان ندارد.

- حلی مصوغه نیز داخل در این تمام الباقی است.



- پس: حلی مصوغه نیز ضمان ندارد.

- از طرف دیگر: آن روایت دیگر می گوید: الذهب و الفضة فيه ضمان، یعنی که حلی مصوغه ضمان دارد.

- در نتیجه حلی مصوغه ماده اجتماع این دو روایت و محل نزاع است.

ص: ۱۴۷

- قانون مادهٔ اجتماع هم اینستکه: تعارضاً و تساقطاً، مگر مرجحی برای یکی از دو دلیل وجود داشته باشد. یعنی اگر مرجح وجود داشته باشد، مادهٔ اجتماع را داخل در آن می‌کنیم که در ما نحن فیه این مرجح وجود دارد و آن عموم عام است چرا که دلالتش بالوضع است و لذا اگرچه اطلاق مطلق نیز اقتضای شمول دارد لکن عموم عام می‌گوید این ضمان ندارد.

\* جناب شیخ قبل از ورود به انقلاب نسبت بحث ما در متعارضین مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الفساق بود.

- تشخیص اظهر و ظاهر در متعارضین راحت بود و لذا... لا- تکرم الفساق را بر اکرم العلماء مقدم کرده و در علما تصرّف نموده، می‌گفتیم مراد از علماء علمای عدول است.

- لکن پس از آن وارد انقلاب نسبت شدیم، یعنی انقلاب نسبت در متعارضات، جایی که یک عام وجود دارد با دو یا سه تا خاص.

- گفته شد که نسبت بین متعارضات بر دو گونه است:

- یک وقت نسبت این متعارضات متحده است، بدین معنا که یک عام داریم که دو خاص منفصل پس از آن واقع می‌شود. مثل:

۱- اکرم العلماء ۲- لا تکرم الفساق من العلماء ۳- لا تکرم النحویین من العلماء

- نسبت عام یعنی اکرم العلماء، هم با خاص اول عموم و خصوص مطلق است و هم با خاص دوم.

پس: نسبت اکرم العلماء با هر یک از این دو خاص، عموم و خصوص مطلق است.

- در اینجا که نسبت عام با آن دو خاص، نسبت واحده است، باید که هر دو خاص را بر عام مقدم نمود، بدین معنا که عام را دو تا تخصیص زد و گفت:

- اکرم العلماء، یعنی علمای عدول غیرنحوی.

- پس: به نظر شما در متعارضات با نسبت واحده، باید که هر دو خاص را مخصّص عام قرار داد.

- اما مرحوم نراقی ابتداء عام را با خاص اولی تخصیص می‌زد، بعد عام را با خاص دوم می‌سنجید و لذا نسبت عوض می‌شد.

- شما به مرحوم نراقی فرمودید که کار شما درست نیست و وجهی ندارد.

- پس تا به اینجا بحث در متعارضاتی بود که عام با هر یک از دو خاص یک نسبت داشت، بفرمائید که اکنون بحث ما در کجاست؟

\* بحث ما اکنون نیز در متعارضات است لکن نسبت عام با خاص اول یک نسبت است و با خاص دوم نسبت دیگر است.



- به عبارت دیگر: نسبت عام با خاص اولی، عموم و خصوص مطلق است و با خاص دومی، عموم و خصوص من وجه است. فی المثل:

- اگر ما یک عام داشته باشیم مثل: اکرم العلماء، با دو خاص مثل: لا- تکریم الفساق منهم، که خاص مطلق است، و مثل: يستحبّ اکرام العدول لکن از میان این دو خاص یکی رتبه مقدّم بر دیگری بوده و بر آن رجحان داشته باشد، اعم از اینکه ارجح دلالی باشد مثل اظهر و ظاهر یا نص و ظاهر یا ارجح صدوری مثل اعدل بودن راوی یکی از دو خاص یا اشهر بودن یکی از آن دو روایت، باید که عام را با آن ارجح تخصیص بزنیم و بعد نسبتش را با آن یکی خاص مورد سنجش قرار دهیم.

### **\*جناب شیخ در اینجا که عام را با خاص اولی تخصیص زده و بعد نسبتش را با خاص دوم**

می سنجیم چند صورت وجود دارد؟

- چهار صورت:

۱ - یک وقت پس از تخصیص عام با خاص اولی، نسبت عام به آن خاص دومی منقلب شده، علاوه بر انقلاب نسبت، ترجیح نیز حادث می شود.

۲ - در مقابل گاهی پس از تخصیص عام با خاص اولی، نه انقلاب در نسبت پیدا می شود و نه ترجیح.

۳ - و گاهی پس از تخصیص عام با خاص اولی، انقلاب نسبت پیدا نمی شود لکن ترجیح حادث می شود.

۴ - گاهی هم پس از تخصیص عام با خاص اولی، انقلاب نسبت پیدا می شود، لکن ترجیح حادث نمی شود.

\* حال در رابطه با صورت اول که نسبت عام با خاص اولی، عموم و خصوص مطلق است و با خاص دوم، عموم و خصوص من وجه است، ما حرف آقای نراقی را که در بحث قبل نپذیرفتیم، قبول کرده، عام را با خاص اولی تخصیص زده و سپس نسبت آن را با خاص دوم می سنجیم. چرا؟

- چونکه خاص اولی، خاص مطلق است و خاص مطلق ارجح دلاله است و لذا نسبت به خاص دیگر رجحان دارد.

- پس از تخصیص عام با خاص مطلق، آن را با خاص دوم یعنی يستحبّ اکرام العدول مورد سنجش قرار می دهیم، که در اینصورت نسبت عام با این خاص دوم عوض می شود.

- چرا؟

- زیرا: نسبت این عام قبل از تخصیص با خاص اولی، نسبت به خاص دوم، عموم و خصوص من وجه بود، لکن پس از تخصیص با خاص اولی، نسبتش با خاص دومی می شود. عموم و خصوص مطلق.



چرا که:

- وقتی عام، یعنی: اکرم العلماء را با خاص اولی یعنی لا تکرم الفساق منهم، تخصیص زدیم، معنایش این می شود که: اکرم العلماء العدول.

- این اکرم العلماء العدول، نسبت به آن يستحبّ اکرام العدول که خود عام مطلق است می شود خاص مطلق.

- یعنی این عامی که قبل از تخصیص، نسبتش با خاص دوّم، عام و خاص من وجه بود، پس از تخصیص نسبتش با آن می شود عام و خاص مطلق.

### \*در کجا این نسبت منقلب نمی شود؟\*

- در جایی که نسبت میان عام با خاص اولی و با خاص دوّمی واحده است، یعنی:

- اگر ما عام را با خاص اولی تخصیص بزنیم، نسبت عام با خاص دوّم عوض نمی شود.

فی المثل آمده است که:

۱ - اکرم العلماء، که عام است و معنایش اینستکه: همه علماء واجب الاکرام اند، چه عادل چه فاسق، چه شاعر و چه غیر شاعر.

۲ - لا تکرم الفساق، که خاص اول است و نسبتش با عام، عموم و خصوص من وجه است به این معنا که فساق را اکرام نکن، چه شاعر و چه غیر شاعر.

۳ - يستحبّ اکرام الشعراء، که خاص دوّم است و باز نسبتش با عام، عموم و خصوص من وجه است.

یعنی اکرام شعراء مستحب است چه عالم چه جاهل چه فاسق و چه غیر فاسق.

پس: نسبت عام به هر یک این دو خاص، عموم و خصوص من وجه، یعنی یکی است.

- نکته: گفته شد که عام قلیل الافراد، شبهه به نصّ است.

- در اینجا: عام ما یعنی العلماء قلیل الافراد و خاص ما یعنی فساق که خود عام است، کثیر الافراد است.

حال:

۱ - در رابطه با اکرم العلماء می گوئیم: اگر یک عالمی باشد که نه شاعر باشد، نه فاسق باشد روشن است که اکرامش واجب است.

۲ - در رابطه با لا تکرم الفساق می گوئیم: اگر یک عالم فاسق وجود داشته باشد باز اکرامش واجب است. چرا؟

زیرا: عالم غیر فاسق که تکلیفش روشن است، چون بر اساس اکرم العلماء اکرامش واجب است. چرا؟

- زیرا مراد در لا تکرم الفساق که می گوید: اکرام فساق حرام است، فساق غیر عالم است. خوب:

ص: ۱۵۰

- هر دو عبارت عام اند، لکن ما در عام دوّم تصرّف کردیم. چرا؟

- زیرا العلماء عام قلیل الافراد است و لذا شبهه به نص است و حال آنکه دیگری کالظاهر است، و نص ترجیح دلّالی دارد بر ظاهر.

- در نتیجه: اکرم العلماء را مقدّم داشته، در لا تکرّم الفسّاق تصرّف کرده می گوئیم:

- علماء واجب الاکرام اند چه فسّاقشان و چه غیرفسّاقشان.

### **\*پس: انما الکلام در چیست؟\***

در اینستکه: اگر کسی باشد که هم عالم باشد، هم فاسق و هم شاعر، به مقتضای جمع میان اوّل و دوّم واجب الاکرام است و به مقتضای سوّمی مستحبّ الاکرام است.

### **\*حاصل نظر شیخ انصاری در رابطه با اصول و امارات:**

۱ - اصول و اماره را دو نوع از استدلال دانسته، آنها را کاملاً از یکدیگر جدا کرده و از نسبت میان آنها نیز صحبت فرموده است.

۲ - اماره ادله اجتهادی و اصول را ادله فقاهتی نامید و این دو اصطلاح را از اصطلاحات مرحوم وحید بهبهانی شمرده است که به مناسبت تعریف فقه و اجتهاد در عبارت ذیل آورده است:

\* المجتهد و الفقیه و المفتی و القاضی و حاکم الشّرع المنصوب عباره الاذن عن شخص واحد، لأنّه بالقیاس الی الاحکام الشّریعه الواقعيه یسمی مجتهداً؛ لما عرفت من انسداد باب العلم؛ و بالقیاس الی الاحکام الظاهریّه یسمی فقیهاً، عرفت من کونه عالماً بها علی سبیل الیقین. (۱)

۳ - به لحاظ اصولی، به ادله ای که ایجاد ظن به واقع می کند، (اماره)، گفته می شود، چرا که علامت برای واقع است.

۴ - از آن جا که اماره، افاده قطع و یقین به تحصیل واقع نمی کند، در تمسک به اماره برای تحصیل احکام شرعی، نیاز به مجوز شرعی دارد و لذا شیخ می فرماید:

- امکان دارد ظنّ در متعلّق خودش معتبر باشد؛ چونکه ظن، کشف ظنّی و آینه متعلّق خودش می باشد، لکن عمل به آن و اعتماد بر آن در امور شرع بستگی به وقوع تعبد به آن دارد.

۵ - اصول، مرجع تعیین وظیفه در زمان شک به واقع است، چرا که شک اصلاً کشف از متعلّق خودش نمی کند و معقول نیست که در متعلّق خودش معتبر شمرده شود.



- در نتیجه: اگر در مورد شك، حكم شرعى وارد شده باشد، مثل اينكه شارع بگويد:

فلان واقعه مشكوك، حكمش چنين است، آن حكم، ظاهرى مى باشد. چرا؟

- زيرا آن حكم در برابر حكم واقعى است كه فرضا مورد شك مكلف مى باشد. به اين حكم مذكور،

ص: ۱۵۱

---

۱- (۱) - الفوائد الحائريه، ص ۴۹۹.

حکم واقعی ثانوی نیز گفته می شود. چرا؟

- زیرا حکم واقعی، واقعه ای است که حکمش مورد شک قرار گرفته است و نسبت به آن حکمی که در واقع وجود دارد و مشکوک است، ثانوی است. چرا؟

- زیرا موضوع حکم ظاهری، که همان واقعه مشکوک الحکم می باشد، جز بعد از تصوّر حکم خود واقعه و شک در آن، تحقق پیدا نمی کند، (فی المثل سیگار کشیدن به خودی خود، حکمی دارد، ما در بحث خود فرض نمودیم که مکلف در آن حکم شک پیدا کرده است.

- پس: هرگاه فرض کردیم که برای این فعل مشکوک الحکم، حکم شرعی وارد شده است، این حکم شرعی طبعاً متأخر از آن حکم مشکوک است، بنابراین آن حکم مشکوک، حکم واقعی است و وقتی که بصورت مطلق گفته می شود که (حکم واقعی)، مراد همان است.

- و این حکمی که در این واقعه وارد شده حکم ظاهری است. چرا که در ظاهر به این حکم عمل می شود.

- و امّا واقعی ثانوی است، چونکه متأخر از آن حکم واقعی است، چرا که موضوع این حکم، از حکم واقعی در رتبه متأخر است.

- حال: دلیلی که دلالت بر این حکم ظاهری می کند اصل نامیده می شود.

- امّا آنچه بر حکم اول دلالت دارد، چه با دلالت علمی و قطعی، یا به دلالت ظنی که مراد ظن معتبر است، دلیل نامیده می شود.

۶ - دلیل را:

۱ - گاهی مقید به اجتهاد کرده می گویند دلیل اجتهادی، چنانکه اولی را نیز گاهی دلیل می نامند.

۲ - گاهی آن را مقید به فقاهتی کرده، می گویند دلیل فقاهتی.

نکته: علت نامگذاری اماره به ادلّه اجتهادی و اصول به ادلّه فقاهتی، به ماهیت و تعریف اجتهاد و فقه برمی گردد، و لذا:

- کسانی که اجتهاد را به (استفراغ و وسع در تحصیل فقط ظن به حکم شرعی دانسته اند) و فقه را به (علم به احکام شرعی فرعی) تعریف کرده اند، اماره را دلیل اجتهادی و اصول را دلیل فقاهتی نامیده اند.

چرا؟

- زیرا از اجتهاد، توقع علم و قطع به احکام ندارند و در اصول عملیه، فقیه علم به احکام ظاهر دارد؛ پس اصول، دلیل فقاهتی

است.

ص: ۱۵۲

## دیدگاه امام خمینی رحمه الله در رابطه با حکم واقعی و حکم ظاهری

امام خمینی رحمه الله نسبت به مفهوم اماره و اصل اختلافی با نظر شیخ انصاری نداشته و همچون شیخ معتقدند که: اماره طریقیّت به واقع بوده و در آن جهت کاشفیّت وجود دارد، لکن در اصول کاشفیّت وجود ندارد (۱)؛ و معتقدند که نداشتن جنبه کاشفیّت، ذاتی شک است؛ لذا امکان ندارد جهت طریقیّت و کاشفیّت به شک داده شود. (۲)

- سپس در رابطه با امکان حکم واقعی و ظاهری و اینکه چگونه ممکن است نسبت به یک واقعه، دو حکمی که از حیث رتبه مختلف هستند، جعل و انشاء شود؛ که یک نفر هم مکلف به حکم واقعی باشد و هم مکلف به حکم ظاهری؟

- و لذا: در توجیه این امکان فرموده اند:

- خطاب هایی که متوجه مکلفین می شود، به انگیزه برانگیختن آنها به سمت مأمور به و تحریک آن ها به انجام آن است.

- البته، نفس خطاب موجب تحریک نمی شود؛ بلکه خطاب موجب علم به تکلیف می شود، و علم است که سبب برانگیخته شدن و تحریک بابت انجام تکلیف می باشد.

- بنابراین: برانگیختن جاهل به تکلیف، محال است، و لذا اراده شامل جاهل نمی شود، و خطابهها در حق او انشائی است.

- به عبارت دیگر، فعلیّت تکلیف دو مرحله دارد:

۱ - فعلیّت در مقام جعل، که تمام جهات در مقام وضع کامل شده، و نقص از طرف مکلف است که اگر جهل او برطرف شود، فعلیّت آن تمام می شود و تکلیف منجز می گردد.

۲ - فعلیّت در مرحله دوّم، فعلیّت پس از علم مکلف است که تکلیف منجز می گردد.

- فعلیّت نخستین، عمومیت دارد و شامل تمام مکلفین، اعم از جاهل به تکلیف، و عالم به آن می شود، لکن مولی از برانگیختن جاهل، قاصر است، بدین خاطر منعی از صدور رخصت برخلاف آن تکلیف، وجود ندارد و اجتماع ضدّین، نقیضین، مثلین و امثال آن لازم نمی آید.

- البته، ایجاب تکلیف دیگر یا صدور رخصت با همان دلیلی که دلالت بر حکم واقعی می کند، ممکن نیست، با دلیل مستقلّ، احتیاط واجب می گردد. چرا که احتیاط مستلزم محذور سخت تر از رخصت است، یعنی مستلزم حرج و اختلال نظام می باشد، حکم به براءت، (رخصت عدم انجام تکلیف) می شود.

- با این بیان، جمع میان احکام واقعی و ظاهری محذوری از حیث ملاک و خطاب ندارد.

---

١- (١) - انوار الهدايه، ج ١، ص ١٩٧، امام خميني رحمه الله.

٢- (٢) - انوار الهدايه، ج ١، ص ٢٠٦..

- آنچه که معقول نیست، حکم به ترخیص و حکم به امر و نهی فعلی است؛

یعنی هر دو نوع حکم فعلیت داشته باشد؛ لکن اگر یکی فعلیت در عالم انشاء داشته باشد، و یکی در مقام انجام وظیفه، اصلاً امتناع ندارد. (۱)

- با این بیان روشن می شود که امام خمینی رحمه الله، نه تنها با پدیده جدیدی که در اصطلاح، حکم ظاهری نامیده می شود مخالفت نکرده، بلکه توجه دو حکم احتمالاً مخالف یکدیگر به شخص واحد را هم توجیه برهانی نموده است.

- این توجیه در اندیشه اصولی های پیشین سابقه نداشته است گرچه آن بزرگان نیز توجیحات دیگری داشته اند.

### \*و اما نسبت میان اماره و اصول:

- به نظر شیخ انصاری، تعارضی از نوع تضاد یا تناقض میان اماره و اصول وجود ندارد. چرا؟

- زیرا شرط تعارض، اتحاد موضوع است و حال آنکه بین این دو، اتحاد موضوع وجود ندارد. چرا؟

- زیرا: موضوع اصل، شیء با صفت مجهول الحکم بودن است، و موضوع اماره، شیء با صفت معلوم الحکم بودن است.

- و اما بنا بر اختلاف موضوع اماره و اصل، که با علم و جهل از یکدیگر تمییز داده می شوند، تحقق آنها در یک رتبه ممکن نیست، چرا که علم و جهل در یک رتبه نیستند، و لذا اماره و اصل نمی توانند که در عرض هم باشند و لذا ناچاراً در طول یکدیگر و رتبه اماره مقدم بر رتبه اصل است.

- و اما وجه تقدّم اماره بر اصل اینست که: اماره وارد بر اصل است یعنی که موضوع اصل را از بین می برد.

- یعنی: با وجود اماره، دیگر نسبت به واقعه از حیث حکم، شک و تردیدی وجود ندارد.

- به عبارت دیگر: شک با وجود دلیل از بین می رود.

- پس: امکان تعارض میان اماره و اصل وجود ندارد.

- اصل در زمانی به وجود می آید که وجود اماره منتفی باشد، فی المثل: سیگار کشیدنی که حکمش مشکوک است و براساس اصل، حکمش اباحه است، در صورتیکه در واقع و قطع نظر از شک، حکمش حرمت باشد، میان آنها تعارض بوجود نمی آید. چرا؟

- زیرا با علم به حرمت، دیگر مشکوک الحکم نیست، و وقتی هم که مشکوک الحکم باشد که علم به حرمت نیست.

- البته، موضوع یک دلیل، با دلیل علمی دیگر رفع می شود. لکن اگر دلیل علمی نباشد نمی تواند که

---

١- (١) - انوار الهدايه، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٠.

رافع موضوع دلیل دیگر باشد. چرا؟

- زیرا دلیل غیرعلمی افاده حکم ظاهری می کند، جز اینکه اماره در شرع به منزله علم شناخته شده و به منزله رافع و حاکم بر اصل می باشد.

### \*دیدگاه امام خمینی رحمه الله در رابطه با این مسأله:

- امام خمینی رحمه الله نیز مثل شیخ انصاری رحمه الله اماره را بر اصل مقدم می داند.

- آنچه از نظر امام خمینی رحمه الله مورد بحث است وجه تقدم اماره بر اصل می باشد.

- این وجه تقدم:

۱ - ممکن است از باب ترجیح یکی از متعارضین باشد چرا که هم اماره و هم اصل افاده حکم ظاهری می کنند، لکن اماره از حیث کاشفیتی که دارد بر اصل ترجیح دارد.

۲ - ممکن است از باب ورود باشد به این معنا که اماره حقیقتاً، موضوع اصل را رفع می کند.

۳ - ممکن است از باب حکومت باشد که با بقای موضوع اصل، حکم آن رفع بشود.

- امام خمینی رحمه الله برخلاف نائینی و موافق با عراقی معتقدند که شیخ انصاری وجه تقدم اماره بر اصول را از باب حکومت می داند. چرا؟

- زیرا حکومت میان اماره و اصول نمی باشد، بلکه میان ادله طرق و امارات، و ادله اصول می باشد.

- شارع مقدس احتمال مخالف ادله امارات را قابل اعتنا ندانسته است؛ چنانکه شیخ گفته اند: چون احتمال حلال بودن و حرام بودن وجود دارد، شارع مقدس حکم شرعی حلال بودن را انشاء فرمود؛ آنگاه حکم نمود که فلاں اماره، مثلاً خبر عادل، دلالت دارد بر حرمت، مثلاً آب انگور، و آن اماره حجت است، به این معنا که احتمال مخالف آن اماره، که دلالت بر واقع دارد، قابل اعتنا نیست.

- بنابراین احتمال حلال بودن آب انگور که مخالف با دلالت اماره است، به منزله نبود احتمال است، که حکم شرعی، یعنی حلال بودن آب انگور، بر آن احتمال مترتب می شود، مثل اینکه اگر این اماره، یعنی خبر عادل، نمی بود، آن حکم شرعی، یعنی حلال بودن آب انگور، بر آن احتمال مترتب می شد.

- آن حکم شرعی، همان چیزی است که ما آن را حکم به حلال بودن ظاهری دانستیم.

- پس: مؤدای امارات براساس حکم شارع، مثل معلوم است که حکم شرعی جعل شده برای مجهولات بر آن مؤدای اماره ها



مترتب نمی شود.

- و اما امام خمینی رحمه الله نیز وجه تقدّم امارات بر اصول را حکومت می دانند.

- البته، حکومت میان خود امارات و اصول نیست، بلکه میان دلیل آنها است. چرا؟

- زیرا لسان ادلّه طرق و امارات، لسان ازاله تعبّدی شک است؛ با این مفاد، اماره بر اصل، که در

ص: ۱۵۵

موضوعش وجود شک اخذ شده است، مقدم است. (۱)

- نه اینکه مفاد ادله اعتبار امارات و اصول متباین و متفاوت باشد، چون که مفاد ادله اعتبار امارات و اصول به صورت مطلق، همان ترتیب آثار و بنای تعیدی بر عمل طبق مفاد آن است، چنانکه مفاد دو اصل طهارت و حلیت، همان عمل تعیدی به طهارت و حلیت است؛ یعنی عملاً آثار طهارت و حلیت بر چیزی که از حیث حکم مشکوک است بار می شود.

- همچنین مفاد ادله فراغ و تجاوز، همان تعبد به ترتیب آثار انجام یافتن چیزی که از حیث انجام جزء یا شرط، مورد شک واقع شده باشد؛ یا تعبد به ترتیب آثار بوجود نیامدن مانع، بر چیزی که از حیث پیدایش مانع صحت، مورد شک قرار گرفته باشد.

- مفاد ادله براءت شرعی نیز همان ترتیب آثار عدم جزئیت، شرطیت و مانعیت، هنگام شک در جزئیت، شرطیت و مانعیت می باشد.

- همچنین مفاد ادله اعتبار طرق و امارات، همان تعبد عملی به ترتیب آثار واقع است؛ وقتی که خبر ثقه بر عدم جزئیت، شرطیت و مانعیت اقامه شد، معنای تصدیق آن اینستکه: آثار عدم جزئیت، شرطیت و مانعیت بر آن بار گردد؛ وقتی که بینه بر طهارت چیزی یا حلال بودن چیزی اقامه شود یا بر انجام دادن جزء هنگام شک در انجام آن جزء اقامه شود، وجوب تصدیق آن عبارت است از ترتیب آثار انجام دادن آن در عمل.

- تمام ادله اعتبار اماره ها و اصول، بدون آنکه اصلاً میان آنها از این حیثیت تفاوتی باشد، بر آن قیاس می شود.

- بله، اماره ها به خودی خود، دارای جهت کاشفیت و طریقیّت هستند؛ و اصول جنبه کاشفیت و طریقیّت ندارند. لکن حکومت دلیلی بر دلیلی به اعتبار زبان ادله اعتبار است، نه به اعتبار داشتن جنبه کاشفیت و یا نداشتن آن. چرا؟

- زیرا داشتن یا نداشتن جنبه کاشفیت، امری تکوینی است که حکومت و امثال آن نقشی در آن ندارد. (۲) چرا؟

- زیرا حکومت منحصر به چگونگی دلالت و زبان دلیل، قوام دارد، و منحصر در ادله عقلی نمی باشد.

- بله، گاهی یکی از دو دلیل عقلی وارد بر دلیل عقلی دیگر است؛ دلیل حاکم باید دلیل لفظی باشد، به گونه ای در دلیل محکوم تصرف نماید. (۳)

ص: ۱۵۶

۱- (۱) - انوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۹۸.

۲- (۲) - انوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۹۷، امام خمینی رحمه الله.

۳- (۳) - انوار الهدایه، ج ۲، ص ۱۵، امام خمینی رحمه الله.

- بنابراین که حکومت میان ادله و امارات و اصول است، ناچار باید ادله و چگونگی دلالت و زبان ادله مورد ملاحظه قرار گیرد، چه بسا به حسب دلیلی حکومت نباشد و به حسب دلیلی حکومت باشد و چه بسا دلیل اصل، حاکم بر دلیل اماره باشد. (۱)

- بنابراین: در مورد نسبت میان اماره و اصل، حکم کلی مطلق داده نمی شود.

- چرا؟

- زیرا ادله اعتبار امارات مختلف است؛ گاهی ادله اعتبار آن بنای عقلانی یا اجماع است، مثل اصالة الصیحه در فعل دیگران، بنابر اماره بودن آن اصل که دلیل آن سیره عقلاء یا اجماع است، نه دلیل لفظی، تقدیم اصل صحت بر استصحاب به صورت حکومت نمی باشد بلکه یا بصورت ورود است یا به صورت حکومت.

- و یا مثلاً ادله حجیت خبر ثقه، دارای وحدت سیاق نیستند و مختلف می باشند؛ اگر مستند آن مفهوم آیه نباء (بنابر اینکه آیه مفهوم دارد) باشد، بعید نیست تقدّم آن به صورت حکومت باشد. چرا؟

- زیرا مفهوم آیه بیان می کند که لازم است خبر فاسق مورد تبیین قرار گیرد.

- مفهوم آیه اینستکه: خبر عادل بیان شده است، و اقدام کردن بر طبق خبر عادل، اقدام از روی جهالت نیست؛ پس خبر ثقه بر ادله اصولی که موضوع آن نداشتن علم و جهالت است، مقدم است.

- و اگر مستند حجیت خبر ثقه، اخبار باشد، زبان بعضی ها به صورت حکومت است، گرچه زبان غالب آنها به این ماثبه نمی باشد.

- و اگر مستند آن بنای عقلا باشد، بعید نیست تقدیم آن بر اصول به صورت ورود باشد. (۲)

ص: ۱۵۷

---

۱- (۱) - انوار الهدایه، ج ۲، ص ۱۷، امام خمینی رحمه الله.

۲- (۲) - انوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۵، امام خمینی رحمه الله.

متن (المرجحات الاخرى) و حيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمه على غيرها، فلنشرع في مرجحات الروايه من الجهات الاخر، فنقول و من الله التوفيق للاهتداء:

قد عرفت أنّ الترجيح: أمّا من حيث الصّيدور؛ بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره و صدور غيره لحكمنا بصدوره. و مورد هذ المرجح قد يكون في السّند كأعدليه الرّاوى، و قد يكون في المتن ككونه أفصح.

و إمّا أن يكون من حيث جهه الصّيدور، فإنّ صدور الرّوايه قد يكون لجهه بيان الحكم الواقعي، و قد يكون لبيان خلافه؛ لتقيّه أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصّدور لأجل بيان الواقع.

و أمّا أن يكون من حيث المضمون، بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النّظر إلى الواقع.

و أما تقسيم الاصوليين المرجحات إلى السّنديّه و المتنيّه، فهو باعتبار مورد المرجح، لا باعتبار مورد الرّجحان، و لذا يذكرون في المرجحات المتنيّه مثل: الفصيح و الأفصح، و النقل باللفظ و المعنى، بل يذكرون المنطوق و المفهوم، و الخصوص و العموم، و أشباه ذلك. و نحن نذكر إن شاء الله تعالى نبدا من القسمين؛ لأنّ استيفاء الجميع تطويل لا حاجة إليه بعد معرفه أنّ المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصّدور عن الإمام عليه السّلام لبيان الحكم الواقعيّ.

ترجمه

## مرجحات غير دلاليّه

### اشاره

- اکنون که از برخی از کلام در رابطه با مرجحاتی که رتبه و از حيث دلالت بر دیگر مرجحات مقدم اند فارغ شدیم، جا دارد که کلام را در مرجحات روایت و از جهات دیگر شروع کنیم و لذا از خدای متعال برای هدایت خود طلب توفیق می کنیم.

- به تحقیق دانستید که ترجیح:

۱- یا از جهت صدور است، به این معنا که جعل و صدور یکی از دو خبر متعارض اقرب است از صدور آن دیگری، به نحوی که اگر امر دائر شود بین حکم (و تخمین) به صدور این یکی و یا صدور آن دیگری، حکم می کنیم (و تخمین می زنیم) به صدور این که (مرجح صدوری) دارد.

- و مورد (و جایگاه) این مرجح صدوری، گاهی در سند می باشد مثل اعدلیت راوی، و گاهی در متن می باشد مثل افصح بودن متن احد الخبرین.

۲- و یا از حيث جهت صدور می باشد، چرا که؛ گاهی صدور روایت (از جانب امام عليه السّلام) برای جهت



بیان حکم واقعی می باشد، و گاهی به منظور تقیه یا غیر آن از مصالح اظهار خلاف واقع، برای بیان خلاف واقع می باشد.

- پس: یکی از دو خبر به حسب آن مرجح (مثلا مخالفت با عامه)، اقرب به صدور است به جهت بیان واقع.

۳- و یا از حیث مضمون می باشد، به اینکه مضمون یکی از دو خبر، در نظر، اقرب به واقع است.

### بیان تقسیم بندی مرجحات توسط مشهور تا قبل از زمان شیخ

\* و اما تقسیم مرجحات توسط اصولیین به سندیه و متبیه و خارجیه نیز به اعتبار مورد مرجح است و نه به اعتبار مورد رجحان (که ما تقسیم نمودیم و فرقی هم ندارد)، و لذا در مرجحات متبیه، مثل فصیح بودن و افصح بودن (که در متن حدیث است و لکن مورد رجحانش صدور است) و نقل باللفظ و نقل بالمعنی را ذکر می کنند، بلکه (الدلاله به) منطوق و (الدلاله به) مفهوم، و (الدلاله به) خصوص و عموم و امثال آن را (در ردیف مرجحات متبیه) ذکر می کنند (در حالی که اینها مرجحات دلایه هستند یعنی مورد رجحانشان دلالت است) و ما انشاء الله مقصداری از دو قسم (مرجحات سندیه و متبیه که هر دو دسته هم صدوری هستند) ذکر می کنیم.

- چرا نبذ؟

- زیرا استیفاء تمام این مرجحات طولانی کردن بحث است، و حال آن که نیازی به آن نیست، پس از آنی که ملاک ترجیح احد الخبرین اقرب بودن یکی از خبرین از جهت صدور از ناحیه امام علیه السلام برای بیان حکم واقعی است.

\*\*\*

### تشریح المسائل

#### \*مقدمه بفرماید مرجحات بطور کلی بر چند قسم اند؟\*

- در یک تقسیم بندی بر سه قسم اند:

۱- مرجحات دلایه: یعنی عواملی که سبب قوت دلالت یک حدیث بر حدیث دیگر می شوند.

۲- مرجحات داخلیه: یعنی عواملی که داخل در سند و یا متن حدیث بوده و موجب اقریبیت احد الخبرین الی الواقع می شوند.

۳- مرجحات خارجیه: یعنی عواملی که خارج از سند و متن حدیث بوده و بطور مستقل در خارج موجود می باشند و ضمنا سبب ترجیح و اقریبیت الی الصدور و الصدق و الواقع نیز می شوند.

#### \*با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از فلنشرع فی مرجحات الروایه من الجهات الاخر... الخ

چیست؟



- بحث در مقام ثانی یعنی بخش مرّجّحات داخلیه است، گرچه شامل مرّجّحات خارجیه نیز می شود چونکه همه آنها مربوط به مرّجّح مضمونی می شوند ولی خوب بخش مزبور نیز طی مقام ثالث خواهد آمد، و لذا شیخ در این بخش دوّم می فرماید:

- در اوّل مقام رابع گفتیم که مرّجّحات احد الخبرین علی الاخر در یک تقسیم بر سه قسم اند:

۱ - مرّجّحات صدوریه ۲ - مرّجّحات جهتیّه ۳ - مرّجّحات مضمونیّه

\* مرّجّحات صدوریه عبارتند از: عواملی که اصل صدور یکی از دو حدیث را از جانب امام علیه السّلام تقویت کرده و سبب می شوند که صدور احد الخبرین که دارای مزیت است، از صدور خبر دیگر که فاقد مزیت است، اقرب باشد به نحوی که:

- اگر به فرض مثال علم اجمالی داشته باشیم به صدق یکی از دو خبر و کذب دیگری و امر دائر باشد میان اخذ به یکی و طرح آن دیگری و حکم به صدور احدهما و طرح دیگری، حتما و بطور قاطع حکم می کردیم که این خبر دارای امتیاز صادر شده است و آن دیگری صادر نشده است که البته توضیح این قسمت بزودی خواهد آمد.

- خود مرّجّح صدوری نیز در یک تقسیم به دو شعبه منقسم می شود:

الف: مرّجّحات سنّیّه: یعنی عواملی که موجب می شوند یکی از دو خبر به لحاظ سنّی اقرب الی الصّدور و الصّیّدق بشود مثل اینکه:

- راویان یکی از دو خبر، اعدل، اصدق و اوثق و... باشند و راویان حدیث دیگر به این درجه از عدالت و وثاقت نیستند، خوب البته حدیث اوّل اقرب الی الصّدور خواهد بود.

ب: مرّجّحات متنیّه؛ یعنی عواملی که سبب تقویت متن حدیث بوده و باعث می شوند که یکی از دو حدیث از حیث متن اقرب الی الصّدور باشند.

- فی المثل: یک حدیث فصیح است و حدیث دیگر افصح، خوب آنکه افصح و شیواتر است اقرب الی الصّدور است.

\* مرّجّحات جهتیّه: یعنی عواملی که جهت صدور یک حدیث را تقویت کرده و آن را به حق نزدیک تر و از باطل دورتر می گردانند.

نکته: حدیث صادره از معصوم علیه السّلام پس از فرض مسلمیت اصل صدور دارای دو احتمال است:

۱ - احتمال دارد که در مقام و جهت بیان حکم واقعی صادر شده باشد و آنچه را که حدیث متضمّن آن است همان حکم واقعی باشد.

۲ - و محتمل است که در جهت اظهار خلاف واقع باشد بخاطر مصلحتی مثل تقیّه که خوف بر جان شیعیان باشد و مثل خوف که نسبت به جان خود امام باشد و مثل مصلحت تدرّج احکام و...





- حال: هر حدیثی که از حیث بیان حکم واقعی اقوی باشد آن حدیث مقدم است، فی المثل:

- دو حدیث تعارض کرده اند که احدهما موافق عامه است و دیگری مخالف عامه، در اینجا حدیث مخالف از جهت صدور رجحان دارد. چرا؟

- زیرا در موافق عامه احتمال تقیه، قویاً موجود است و لکن در مخالف عامه این احتمال برابر با صفر است و لذا جهت بیان واقع قوت می گیرد که تعدّم القوی علی الضعیف.

- نکته: مرجّح صدور منحصراً به اخبار آحاد می باشد چه نبوی باشد و چه امامی، و لکن مرجّح جهت منحصراً به اخبار معصومین است و در خبرهای نبوی نیست چونکه پیامبر از کسی تقیه نداشت لکن اختصاص به خبر واحد هم ندارد چرا که این مطلب خبرهای متواتره صادره از معصومین علیه السلام را نیز دربر می گیرد.

\* و اما مرجّحات مضمونیه: عبارتند از: عواملی که سبب رجحان مضمون یک حدیث بر حدیث دیگر می شوند یعنی که یک حدیث را از حیث مضمون در نظر مجتهد اقرب الی الواقع می کنند. فی المثل:

- دو حدیث تعارض کرده اند در حالی که یکی از آن دو منقول به لفظ و دیگری منقول به معنا است، که البته در منقول به معنا احتمالاتی وجود دارد که در منقول به لفظ چنین احتمالاتی نیست. چرا؟

- چون شاید که ناقل به معنا و به اصطلاح مترجم نتوانسته باشد که به درستی مراد و مقصود گوینده را برساند و قصور یا تقصیری صورت پذیرفته باشد و لکن در نقل به لفظ این مسائل نیست و لذا اقرب الی الواقع است.

نکته: تقسیم بندی مذکور از مرحوم شیخ بود، در قسمت بعد به دنبال این هستیم که بینیم تقسیم بندی مشهور تا زمان شیخ چیست؟

### **\* با توجه به نکته اخیر مراد شیخ از و اما تقسیم الاصولیین المرجّحات... الخ چیست؟**

بیان تقسیم بندی مشهور است، تا قبل از زمان خود شیخ و آن اینستکه:

- مشهور مرجّحات را بطور کلی بر دو قسم می دانستند:

۱ - مرجّحات سندیه که موجب رجحان سند می شوند.

۲ - مرجّحات متنیّه که موجب رجحان متن یک حدیث بر دیگری.

### **\* نظر شیخ در این رابطه چیست؟**

اینستکه:

- تقسیم بندی مشهور به لحاظ مورد و محلّ مرجّح است که یا سند است و یا متن.

- تقسیم بندی ما به لحاظ و اعتبار مورد و محلّ رجحان است.

**\*مراد شیخ از بل یذکرون المنطوق و المفهوم... الخ چیست؟\***

ص: ۱۶۱

اینستکه: بلکه مشهور اصولیین در باب مرجّحات، حتی منطوق و مفهوم و خاص و عام و مطلق و مقید و... را نیز آورده اند که منطوق و خاص و مقید، اقوی است و یقَدَم القوی علی الضعیف با اینکه اینها از مرجّحات دلالتیه هستند و اصولاً از محلّ بحث ما خارج و داخل در جمع دلالتی هستند.

### **\*وجه عدول شیخنا از تقسیم مشهور تا زمان خودش چیست؟\***

- اینستکه: تقسیم مشهور ناقص بوده است چونکه شامل مرجّحات خارجیه مثل شهرت فتوائی، موافقت کتاب، موافقت سنت، موافقت اصل و... نمی شود چون این امور نه محلّشان سند روایت است و نه متن و مربوط به هیچیک از این دو نمی باشند.

- پس تقسیم مشهور جامع نمی باشد، لکن تقسیم شیخ جامع است بخاطر اینکه شامل مرجّح مضمونی همه امور مذکور می باشد چنانکه در اوّل مقام چهارم گذشت.

### **\*حاصل سخن شیخنا از و نحن نذکر ان شاء الله تعالی نبذا من القسمین... الخ چیست؟\***

اینستکه: در این مقام متعرّض برخی از مرجّحات سندی و متنی که مشهور متعرّض آنها شده، و آنها را بیان می کنیم.

- البته، به دنبال ذکر یک یک مرجّحات سندی و متنی که مشهور آورده اند نیستیم بلکه درصدد استقصاء و به نهایت رساندن بحث هستیم.

- اما قبل از ورود به بحث مرجّحات مزبور به ذکر یک میزان و ضابطه کلی می پردازیم که تمام موارد مذکور و غیرمذکور را دربربگیرد و آن اینستکه:

- هر عاملی که سبب اقریبیت احد الحدیثین الی الواقع و الصدق باشد، مرجّح است، چه منصوصه باشد و چه غیر منصوصه و چه از مواردی باشد که در کتب مفصّله ذکر شده باشد یا نه.

متن (المرجّحات السندیّه)

أما التّرجیح بالسّند، فبامور:

منها: كون أحد الزّوايين عدلا و الآخر غير عدل مع كونه مقبول الزّوايه من حيث كونه متحرّزا عن الكذب.

و منها: كونه أعدل. و تعرف الأعدليّه إمّا بالنّصّ عليها، و إمّا بذكر فضائل فيه لم تذكر في الآخر.

و منها: كونه أصدق مع عداله كليهما. و يدخل في ذلك كونه أضبّط.

و في حكم التّرجیح بهذه الامور، أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر و أقرب إلى الواقع؛ من جهه تعدّد المزكّي أو رجحان أحد المزكّيين على الآخر. و يلحق بذلك التباس اسم المزكّي بغيره من المجروحين، و ضعف ما يميّز المشترك به.

و منها: علوّ الإسناد؛ لأنّه كلّما قلّت الواسطه كان احتمال الكذب أقلّ. و قد (1) يعارض في بعض الموارد بندره ذلك، و استبعاد الإسناد لتباعد أزمنه الزّواه، فيكون مظنّه الإرسال. و الحواله على نظر المجتهد.

ترجمه

## مرجّحات سندیّه

### اشاره

- اما ترجیح بوسيله سند (به عنوان مقوی صدور) به سبب چند امر است:

#### ۱ - عدالت:

- از جمله این مرجّحات: عادل بودن یکی از دو راوی و غیرعادل بودن راوی دیگر است، و لکن از حیث اینکه ثقه و متحرّز از دروغ بوده، روایتش مورد قبول اصحاب است.

#### ۲ - اعدلیت:

- و از جمله این مرجّحات: عادل بودن (راوی یکی از دو خبر) است، که (این اعدلیت) یا به سبب ورود نصّ علمای رجال بر آن شناخته می شود و یا به سبب ذکر فضائلی است که در او بوده است و لکن در رابطه با آن دیگری ذکر نشده است.

#### ۳ - اصدقیّت:

- و از جمله این مرجّحات، اصدق بودن (یکی از دو) راوی است در صورتی که هر دو عادل هستند، و این مطلب، داخل است در محدوده اضبّط بودن (یعنی قوی الحافظه بودن) او.

- و در حکم ترجیح به این امور است، اینکه طریق ثبوت مناط قبول در یکی از آن دو، واضح تر از آن

ص: ۱۶۳

---

۱- (۱) - ذکره العلامه فی نهایه الوصول (مخطوط): ۴۵۵.

دیگری و اقرب الی الواقع باشد، یا از جهت متعدّد بودن ترکیه کنندگان یا از جهت رجحان یکی از دو ترکیه کننده بر دیگری.

- و به همان قسمت ملحق می شود اشتباه شدن اسم آقای (راوی) مزگی با (راوی) غیرمزگی از مجروحین و ضعف آن ممیز (یا قیدی) که مشترک بوسیله آن تمیز داده می شود.

#### ۴ - عالی بودن سند:

##### اشاره

- و از جمله این مرجّحات، عالی بودن اسناد است، چرا که هرچه (حدیث) قلیل الواسطه باشد احتمال کذب در آن کم تر است.

- و گاهی در بعضی از موارد این رجحان (یعنی عالی السند بودن) مورد تعارض واقع می شود که البته نادر است.

- و بعید بودن اینگونه اسناد (که فی المثل حدیث با دو واسطه از امام نقل شود) به دلیل دوری و فاصله زمانی زیاد بین روایت است.

- در نتیجه گمان بر ارسال و حذف مسائلی می رود، که دیگر بستگی به نظر مجتهد دارد.

\*\*\*

##### تشریح المسائل

#### \* حاصل مطلب در انا التّرجیح بالسند فبامور... الخ چیست؟

- اینستکه: ترجیح به سند به سبب اموری صورت می پذیرد که ما به هفت مورد از این موارد که اهم هستند می پردازیم:

۱ - از جمله این موارد، موردی است که دو حدیث تعارض می کنند در حالیکه راوی یکی از آن دو علاوه بر وثاقت دارای عدالت نیز هست، لکن در حدیث مقابل دو صورت محتمل است و آن اینستکه:

\* اگر راوی آن نه عادل باشد و نه ثقه، آن خبر حجّت نمی باشد و می دانیم که حجّت هرگز با لاجّبت تعارض نمی کند.

\* اگر راوی آن ثقه یعنی متحرّز عن الکذب باشد و لکن عادل هم نباشد، خبر ثقه حجّت است.

- در اینصورت دو حجّت باهم تعارض می کنند و لکن خبر عادل بر ثقه مقدّم می شود چرا که موجب اقریبیت الی الصّی دور و الصّدق می شود.

۲- از جمله این موارد، موردی است که دو حدیث تعارض می کنند در حالیکه راوی هر دو حدیث عادل اند، منتهی یکی از آن دو عادل و دیگری عادل است باز هم خیر اعدل ارجح از خیر عادل بوده و به مناط مذکور در مورد اول مقدم بر آن می شود.

**\*اعدلّیت راوی چگونه دانسته می شود، یعنی از کجا بفهمیم فلان راوی عادل و دیگری اعدل است؟\***

ص: ۱۶۴



- یکی از راه معاشرت به نحوی که ما با هردو راوی حشرونشر داشته و از لابلای امور به دست آوریم که فلانی مثلاً اعدل است.

- دیگر از راه نصّ اهل رجال، یعنی علماء رجال از قبیل: کشی، نجاشی، شیخ، علامه و... که از خبرگان این فن هستند، در کتب رجائیه خود بطور صریح نوشته و شهادت داده باشند به اینکه فلانی اعدل است، فی المثل:

- در رابطه با احدهما صفات و کمالات و فضائلی را آورده باشند که در حق آن دیگری نیآورده اند، مثل اینکه گفته باشند که فلانی حتی یک بار هم مرتکب صغیره نشده است و یا فلانی از شبهات نیز اجتناب دارد یا که فلانی تالی تلو معصوم است و هکذا....

۳- و از جمله این موارد، موردی است که هردو راوی عادل و بلکه اعدل هستند و لکن احدهما از دیگری اصدق و دقیق تر است که باز خبر فرد اصدق به همان مناطی که در مورد دوّم گفته شد، رجحان دارد.

- به عبارت دیگر: طریق معرفه الاصدقیه کمعرفه الاعدلیه اما بالنصّ او بذکرهم فیه فضائل لم یذکروها فی الاخر....

### **\*پس مراد از و یلحق بذلک... الخ چیست؟\***

اینستکه: چند امر است که یا داخل در موارد سه گانه مذکوراند و یا حکما ملحق به آنها می باشند، از جمله:

الف: آنجا که دو روایت باهم تعارض کرده اند در حالیکه راوی یکی از آن دو ضابط یعنی کثیر الحفظ و قلیل النسیان است و دیگری اضبط یعنی اکثری الحفظ و اقلی النسیان است که باز خبر اضبط رجحان دارد.

ب: اینکه مناط قبولی در متعارضین مثل مناط قبولی در اصل حجّیت است که گاهی علم به صدق و حجّیت خبر داریم و گاهی ظنّ معتبر بر حجّیت فلان امر قائم شده است.

- حال در متعارضین نیز گاهی طریق ثبوت مناط و معیار قبولی در احدهما از دیگری اوضح است و سبب می شود که احدهما اقرب الی الواقع و الصّدق شود، فی المثل:

- دو روایت باهم تعارض کرده در حالیکه راوی یکی از آن دو حدیث را یک نفر رجالی مثل علامه تعدیل و تزکیه نموده و او را عادل خوانده است و راوی دیگر را دو یا سه نفر تعدیل کرده اند.

- یا یکی از دو راوی را یک رجالی عادل و راوی دیگر را یک رجالی اعدل تزکیه کرده است.

- در اینجا روشن است که تعدّد تزکیه کنندگان و یا رجحان یکی از دو تعدیل کننده بر دیگری موجب اقریبت حدیث الی الواقع شده، همان راجح خواهد بود.



ج: و موردی که دو حدیث باهم تعارض کرده در حالیکه راوی هر دو تعدیل شده است و لکن یکی از دو راوی مشترک بین دو یا چند نفر نمی باشد و یا اگر مشترک است یک مشخصه ای برای او ذکر شده است که منحصر به فرد اوست و لکن راوی دیگر نامش مشترک میان دو یا چند نفر است مثل محمد بن قیس که هم فرد مجهول الحال دارد، هم فرد ثقه دارد، هم فرد ثقه تقه دارد و... و ما نمی دانیم که این محمد بن قیس که در سلسله سند آمده کدام محمّد است، آیا محمد مجهول است؟ یا محمد ثقه؟ و یا عدل است؟

- بنابراین: امر بر ما مشتبه می شود و در نتیجه، نتیجه تابع احسن مقدمات است. و لذا آن حدیث دیگر رجحان پیدا می کند.

۴- و از جمله این موارد، موردی است که دو حدیث تعارض کرده در حالیکه احدهما عالی السند یا اعلی سند می باشد یعنی که بسیار قلیل الواسطه است و از واسطه ای که به ما نقل کرده تا امام علیه السلام دو نفر بیشتر نیست.

- اما حدیث دیگر غیر عالی السند یعنی کثیر الواسطه می باشد و تا امام علیه السلام مثلاً ده نفر واسطه وجود دارد.

- در اینجا نیز حدیث قلیل الواسطه رجحان دارد چرا که احتمال خطاء و کذب و... در آن بسیار کمتر است از کثیر الواسطه.

- نکته: عالی السند بودن گرچه یک ارزش است و لکن مبتلای به دو اشکال می باشد:

۱- یکی ندرت عالی السند است، چرا که نوع احادیث ما کثیر الواسطه بوده و قلیل الواسطه نداریم.

۲- یکی هم استبعاد مسند بودن است، چون نوعاً روّاتی که در سلسله سند هستند از حیث تاریخ از یکدیگر فاصله داشته اند به طوری که گاهی این فاصله به ۱۰۰ سال هم می رسد و بعید است که این همه عمر کرده باشند.

- بنابراین: این گونه عوامل در نظر مجتهد، مرسل بودن را قوت می بخشد و لذا نمی توان به علوّ اسناد تکیه نمود.

متن و منها: أن يرسل أحد الراويين فيحذف الواسطه و يسند الآخر روايته؛ فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضا بجرح جارح، و هذا الاحتمال منفي في الآخر. و هذا إذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله، و إلا فلا يعارض المسند رأسا. و ظاهر الشيخ في العده تكافؤ المرسل المقبول و المسند (١)، و لم يعلم وجهه.

و منها: أن يكون الزاوي لإحدى الروايتين متعددا و راوي الاخرى واحدا، أو يكون رواه إحداهما أكثر فإن المتعدد يرجح على الواحد و الأكثر على الأقل، كما هو واضح. و حكى عن بعض العامه (٢) عدم الترجيح قياسا على الشهاده و الفتوى. و لازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات أيضا، و هو ضعيف.

و منها: أن يكون طريق تحمّل أحد الراويين أعلى من طريق تحمّل الآخر، كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ و الآخر بقراءة الشيخ عليه، و هكذا غيرهما من أنحاء التّحمّل.

ترجمه

## ٥ - مسندیت:

- و از جمله این مرجحات سندی اینستکه:

- یکی از دو راوی، حدیث را ارسال کرده است، که در نتیجه واسطه حذف شده است و دیگری آن را مسندا و نه مرسلا روایت کرده است.

- پس: آن فرد حذف شده از سلسله ممکن است مورد وثوق مرسل باشد و لکن احتمال دارد که این توثیق او معارض با جرح جارحی بشود و حال آنکه این احتمال در آن دیگری که مسند است وجود ندارد.

- و این (که گفته شد اسناد در مقابل ارسال از مرجحات محسوب می شود) در صورتی است که مرسل از کسانی باشد که مراسیلش مورد قبول است (مثل مراسیل ابن ابی عمیر) و الا (اگر مرسل چنین کسی نباشد) اصلا با مسند تعارض نمی کند چونکه مرسل در مقابل مسند، حجّیت ندارد.

- و ظاهر کلمات شیخ طوسی در عده نیز، متکافؤ بودن مرسل مقبول و مسند است (یعنی که هیچکدام راجح و مرجوح نیستند، و لکن وجه کلام جناب طوسی برای ما معلوم نیست.

## ٦ - تعدد راوی:

- و از جمله این مرجحات سندی اینستکه:

ص: ١٦٧

٢- (٢) - حكاة عن الكرخى العلامه فى نهايه الوصول (مخطوط): ٤٥٤، و حكاة عن بعض الحنفية الفاضل الجواد فى غايه المأمول (مخطوط): الورقه ٢١٨، و انظر الأحكام للآمدى ٢٥١:٤.

- راوی یکی از این دو روایت متعدّد و راوی روایت دیگر واحد است، یا که روایت هر دو روایت متعدّد است و لکن روایت یکی از آن دو بیشتر می باشد که در اینصورت متعدّد ترجیح داده می شود بر واحد و اکثر بر اقلّ چنانکه روشن است.

- و از برخی از علمای عامّه یعنی کرخی نقل شده است که کثرت نقل کننده گان نسبت به قَلت آنها ترجیح و یا به تعبیر دیگر مرجّح نیست.

- و این در قیاس با باب شهادت و فتوی (که بله، کسی شهادت چهار نفر را بر دو نفر ترجیح نداده است و یا کسی نگفته فتوایی که دو مفتی دارد ترجیح دارد بر آن فتوایی که یک مفتی دارد).

- و لازمه این قول، عدم ترجیح به دیگر مرجّحات است، و این قولی ضعیف است.

## ۷ - اعلای بودن طریق تحمّل:

### اشاره

- و از جمله این مرجّحات سندیه اینستکه:

- طریق تحمّل یکی از دو راوی، اعلای از طریق تحمّل راوی دیگر باشد، کانّ:

- یکی از این دو روایت به قرائت و خواندن راوی است در برابر شیخ و روایت دیگر قرائت و خواندن شیخ است بر راوی (که این عالی تر است).

- و هکذا، غیر این دو از نحوه های دیگر تحمّل (مثل اینکه یکی در حال تحمّل صغیر السن بوده و آن یکی در حین تحمّل کبیر السن بوده) که اعتبار کبیر السن بیشتر است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### اشاره

۵ - و از جمله این موارد، موردی است که دو حدیث باهم تعارض کرده درحالیکه احدهما مسند است، یعنی که راوی آن تمامی سلسله سند را تا امام علیه السلام ذکر کرده و ما آنها را می شناسیم.

- و اما آن دیگری مرسل است یعنی که راوی، بخشی از سلسله سند را حذف کرده است، منتهی این خود بر دو صورت است:

- اگر مرسله از مرسله هائی باشد که مرسل آنها مورد اعتماد نمی باشد و علماء مراسیل مثل ابن ابی جمهور احسائی که

مرفوعه زراره را نقل می نمود آن را قبول ندارند که هیچ یعنی که فقط مسند، حجّت و مرسله لاحجّت بوده و تعارضی هم در کار نیست.

- و اما اگر مرسل او مورد قبول باشد، مثل محمد بن ابی عمیر که گفته اند مراسیل او مثل مسانید دیگر است و مثل علی بن بابویه و... که مرسله هایشان مثل مسنده است چرا که اینها لایرسلون الا عن الثقات.

- در اینصورت شرائط حجّیت جمع است و لذا تعارض رخ می دهد لکن معذک حدیث مسنده رجحان

ص: ۱۶۸

دارد. چرا؟

- بخاطر اینکه در مرسله مقبول احتمالی وجود دارد که در مسنده وجود ندارد و آن احتمال اینستکه:

- ممکن است فردی را که مرسل حذف کرده و به عقیده او ثقه یا عدل بوده، در واقع تعدیل و توثیق او مبتلا و معارض باشد با جرح و قدح و تفسیق دیگران که آن برای ما ارزش دارد، و لذا با این احتمال نمی توان به مرسله اعتماد کرد.

- نکته: مرحوم شیخ طوسی در عده الاصول فرموده است که:

- مرسله های مقبوله اگر با مسنده تعارض کنند، رجحانی در کار نیست بلکه متکافئین هستند.

- لکن مرحوم شیخنا (ره) می فرماید: ما وجهی برای این سخن مرحوم شیخ طوسی نیافتیم. چرا که با وجود احتمالی که دادیم اینجا جای تکافؤ نیست مگر مراد شیخ از مقبوله مرسله آن مرسله ای باشد که مرسل آن لا یرسل الا عمّن هو مسلّم الوثاقه عند الكل که در اینصورت هم از محلّ بحث خارج است.

۶- و از جمله این موارد، موردی است که دو حدیث تعارض کرده اند در حالیکه یکی از آن دو از طرف متعدّد و مختلف برای ما نقل شده است فی المثل چهار نفر راوی معتبر آن را از امام علیه السّلام نقل می کنند که همه آن را از امام علیه السّلام شنیده اند.

- و اما حدیث دیگر از طریق واحد برای ما نقل می شود.

- البته ممکن است که هر دو حدیث متعدّد الطرق باشند و لکن یکی اکثر و دیگری اقلّ طریقاً است.

- در اینجا نیز باز آنکه از طرق متعدّد یا اکثر نقل شده است به همان مناط صدر بحث رجحان پیدا می کند. چرا؟

- لقوه الظنّ فی طرف الزیاده.

**\*حاصل مطلب در و حکى عن بعض العامة عدم الترجیح قیاسا علی الشّهادة و الفتوى... الخ**

چیست؟

اینستکه: برخی از حنفی ها عامل مذکور را قبول نکرده و گفته اند که تعدّد یا تکثر طرق سبب ترجیح نمی باشد.

**\*دلیشان بر این مطلب چیست؟**

- قیاس ما نحن فیه است به باب شهادت و فتوی، چنانکه در آن باب هم گذشت که شهادت چهار نفر بر دو نفر مقدم نیست و



نیز فتوای دو مفتی بر یک مفتی مقدم نیست و هكذا در ما نحن فیه.

**\*مراد شیخنا از و لازم هذا القول عدم الترجیح بسائر المرجّحات ایضا... الخ چیست؟\***

اینستکه: سخن مزبور لازم می دارد که خود مستدل هم بدان ملتزم نمی باشد و آن اینستکه: مستلزم عدم ترجیح بر سایر مرجّحات می شود، چرا؟

ص: ۱۶۹

- زیرا همان مناط ترجیح که در سایر موارد قبل بود در اینجا نیز هست و لذا:

- اگر این مناط دارای ارزش است پس در این صورت هم باید که مرجح باشد.

- و اگر این مناط ارزش ندارد، پس در صورت قبل هم نباید که مرجح باشد.

۷- و از جمله این موارد، موردی است که دو حدیث تعارض می کنند در حالیکه طریق تحمیل و تلقی احدهما نسبت به حدیث اعلی از طریق راوی بوده است مثلاً یکی از آن دو به قرائت تلمیذ بر استاد و شیخ بوده است و دیگری به قرائت استاد بر شاگرد که این دو می ارجح است.

ص: ۱۷۰

متن هذه نبذه من المرجّحات السندیّه التي توجب القوّه من حيث الصّيدور، و عرفت أنّ معنى القوّه كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزیه غير موجوده في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما و مخالفته للواقع كان احتمال مطابقه ذی المزیه للواقع أرجح و أقوى من مطابقه الآخر، و إلا فقد لا یوجب المرجّح الظنّ بكذب الخبر المرجوح؛ من جهة احتمال صدق كلا الخبرین، فإنّ الخبرین المتعارضین لا یعلم غالباً کذب أحدهما، و إنّما التجأنا إلى طرح أحدهما، بناء على تنافی ظاهريهما و عدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد، فیصیران فی حکمّ ما لو وجب طرح أحدهما لكونه کاذباً فیؤخذ بما هو أقرب إلى الصّدق من الآخر.

و الغرض من إطاله الكلام هنا أنّ بعضهم تخیل: أنّ المرجّحات المذكوره فی کلماتهم للخبر من حيث السّند أو المتن، بعضها یفید الظنّ القوی، و بعضها یفید الظنّ الضعیف، و بعضها لا یفید الظنّ أصلاً، فحکم بحجّیه الأوّلین و السّتشکل فی الثالث؛ من حيث إنّ الأحوط الأخذ بما فيه المرجّح، و من إطلاق أدلّه التّخیر، و قویّ ذلك بناء على أنّه لا- دلیل على التّرجیح بالامور التّعبديه فی مقابل إطلاق التّخیر.

و أنت خیر: بأنّ جمیع المرجّحات المذكوره مفیده للظنّ الشّانئی بالمعنی الذی ذکرنا، و هو: أنّه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرین كان احتمال کذب المرجوح أرجح من صدقه، و إذا لم یفرض العلم بكذب أحد الخبرین فلیس فی المرجّحات المذكوره ما یوجب الظنّ بكذب الآخر، و لو فرض أنّ شیئاً منها كان فی نفسه موجبا للظنّ بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر عن درجه الحجّیه، مخرجاً للمسأله عن التعارض، فیعدّ ذلك الشیء موهناً لا مرجّحاً؛ إذ فرق واضح عند التأمّل بین ما یوجب فی نفسه مرجوحیه الخبر، و بین ما یوجب مرجوحیته بملاحظه التعارض و فرض عدم الاجتماع.

ترجمه - آنچه گفته شد، مقداری از مرجّحات سندیّه است که موجب قوّت حدیث از جهت صدور است (و در مباحث قبل) دانستی که معنای قوّت نزدیک تر بودن یکی از دو حدیث به واقع است، بخاطر اشتمالش بر مزیتی که آن مزیت در دیگری موجود نیست، به نحوی اقرب الی الواقع است که اگر فی المثل فرض کنیم که علم به کذب یکی از این دو و مخالفتش با واقع می داشتیم (و در این فرض از ما تخمین می خواستند)، احتمال مطابقت ذی المزیه با واقع ارجح و اقوی است بر مطابقت آن دیگری که ذی المزیه نیست، و الا- (اگر اقرب الی الصدور اینگونه معنا نشود) گاهی اتفاق می افتد که مرجّح موجب ظنّ به کذب خبر مرجوح نمی شود چرا که انسان نوعاً احتمال می دهد صدق هر دو خبر را.

- و اما در خبرین متعارضین غالباً کذب یکی از دو خبر معلوم نیست و ما بنابر ناسازگاری ظاهر دو

حدیث و عدم امکان جمع بینهما به دلیل نبود گواه، به ناچار پناه بردیم به طرح یکی از آن دو (چون نصّ و یا اظهر و ظاهر نبودند).

- پس: خبرین متعارضین، نازل به منزله خبرینی هستند که طرح یکی از آنها بخاطر کاذب بودنش واجب است، در نتیجه آن خبری اخذ می شود که نسبت به دیگری اقرب الی الصدق است.

### مراد از تطویل کلام پاسخ به یک شبهه است

- و اما غرض از اطالۀ کلام در اینجا اینست که برخی (یعنی سید مجاهد) خیال کرده اند که مرجحاتی که از حیث سند و یا متن در کلمات علماء برای خبر ذکر شده است:

- بعضی شان مفید ظنّ قوی به صدق حدیث اند، و بعضی شان مفید ظنّ ضعیف به صدق حدیث اند، و بعضی از آنها اصلاً مفید ظنّ به صدق نیستند.

- در نتیجه حکم کرده است به حجّیت مرجح اول و دوم و در مرجح بودن سومی اشکال کرده است:

- یکی از حیث اینکه احوط، اخذ به خبری است که در آن مرجح وجود دارد.

- یکی هم از حیث مطلق بودن ادلّه تخیر، و تخیر را تقویت کرده است بنابراینکه دلیلی بر مرجح بودن امور تعبّدیه در مقابل اطلاعات تخیر وجود ندارد.

### دفع تخیل مذکور:

#### اشاره

- و تو دانائی به اینکه: تمامی مرجحاتی که ذکر شد مفید ظنّ شانی هستند به آن معنائی که ما (بطور دقیق) ذکر نمودیم و آن عبارت بود از اینکه:

- اگر فرض می شد که (ما) قطع به کذب یکی از دو خبر (داریم)، احتمال کذب خبر مرجوح ارجح از صدق آن می شد و اگر علم به کذب یکی از دو خبر فرض نشود، چیزی که موجب ظنّ به کذب دیگری بشود در مرجحات مذکوره نمی باشد.

- و اگر فرض شود که شیئی از این مرجحات فی نفسه (یعنی قطع نظر از تعارض) موجب ظنّ به کذب خبر بشود (مثل مرسل بودن یکی در مقابل مسند بودن دیگری که به فرض هم متعارض نبودند مرسل موهن بود)، ساقطکننده خبر از درجه حجّیت و خارج کننده مسأله از باب تعارض می شود، در نتیجه آن شیء موهن نامیده می شود، و نه مرجح، چرا؟

- زیرا که در صورت تأمیل تفاوتی روشن میان آن ارسالی که فی حدّ نفسه موجب مرجوحیت خبر می شود و بین آن اموری که به ملاحظه تعارض و فرض عدم امکان جمع، موجب مرجوحیت خبر می شوند.

\*\*\*

ص: ١٧٢

**\*حاصل مطلب در هذه نبذه من المرجحات السندیة... الخ چیست؟\***

اینستکه: تا به اینجا بعضی از مرجحات سندیة را آوردیم که:

۱ - مورد این مرجحات عبارتست از سند الحدیث.

۲ - مورد رجحان آنها عبارتست از: صدور الحدیث.

- یعنی اگر سوال شود که شما با این مرجحات سندیة چه چیز را ترجیح می دهید؟ در پاسخ می گوئیم:

صدور الحدیث را.

**\*معنای ترجیح صدور حدیث چیست؟\***

- عبارتست از تقویت صدور حدیث ذی المزیة است نسبت به حدیث مرجوح و فاقد مزیة.

**\*قوت صدور به چه معناست؟\***

- عبارتست از اینکه احد الحدیثین یعنی حدیث ذی المزیة در اثر اشتغال بر مزیت اقرب به سوی واقع است نسبت به حدیث فاقد ذی المزیة.

**\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: آیا معنای اقریبت الی الصدور و الصدق و الواقع اینستکه:

- در زیر سایه این مرجح و مزیت، بالفعل ظنّ به صدق و مطابق با واقع بودن حدیث ذی المزیة و ظنّ به کذب و خلاف واقع بودن حدیث فاقد المزیة، برای مجتهد حاصل می آید یا نه؟ آیا ظنّ فعلی ملاک است یا نه؟

- البته؛ برخی این معنا را گرفته اند و لکن شیخنا این معنا را قبول ندارد.

**\*برای تقریب مطلب به ذهن، آن را با ذکر مثال تبیین کنید.\***

- فرض کنید دو حدیث که یقیناً احدهما صدق و دیگری کذب است اکنون به یکدیگر مشتبه شده اند، و علم ما به آن اجمالی است.

- این مورد را از قبیل تعارض حجّین نمی دانند بلکه از باب اشتباه حجّت به لاجّت می دانند. حال در چنین موردی:

- اگر یکی از دو خبر اجمالا کذبش معلوم و دیگری صدق باشد و این صدق دارای مزیتی باشد که به سبب آن احتمال صدق و حقّانیت آن خبر، از احتمال مطابقت دیگری با واقع عندالعقل قوی تر بشود، روشن است که عقل می گوید: راجح را بگیر و مرجوح را کنار بگذار.

- به عبارت دیگر: احتمال صدق راجح است از احتمال صدق دیگری و بالعکس یعنی: احتمال کذب مرجوح، ارجح از احتمال کذب راجح است.

- این مربوط بود به باب علم اجمالی.

- و امّا در مانحن فیه که حجّین در تعارض اند در حالی که هردو جامع شرائط هستند، معنای اقربیت الی الواقع عبارتست از اینکه:

- اگر به فرض محال فرض کنیم که در واقع علم اجمالی داشته باشیم به صدق احدهما و کذب دیگری، گرچه بالفعل از این حرفها خبری نیست، هر آینه احتمال صدق و حَقّانیت صاحب المزیه اقوی از دیگری بود.

**\*پس مراد از و الا فقد لا یوجب المرجح الظنّ بکذب الخبر المرجوح من جهة احتمال صدق کلا**

الخبرین... الخ) چیست؟

پاسخ به دو سوال مقدّر است که تقدیر سوال اوّل چنین است:

\* چرا اقربیت الی الواقع را اینگونه معنا کردیم که: لو فرضنا...؟

- بخاطر اینکه اگر اینگونه معنا نکنیم و مثل برخی از علما بگوئیم که: ظنّ فعلی به صدق و... داریم که در مطلب قبل بدان اشاره شد و ذیلا هم خواهد آمد، تالی فاسد دارد.

- چرا؟

- چونکه در متعارضین که ما همیشه ظنّ فعلی به صدق و اقوای بودن راجح و کذب مرجوح داشته باشیم، بلکه ای چه بسا ظنّ فعلی به کذب هردو باشد و ای چه بسا ظنّ فعلی به صدق راجح و کذب مرجوح باشد و ای چه بسا بالعکس باشد، و ای چه بسا به هیچ طرف حاصل نشود.

- بنابراین: اینچنین نیست که در خبرین متعارضین علم یا ظنّ به صدق راجح و کذب مرجوح بالفعل داشته باشیم.

- پس: ملاک ظنّ فعلی نیست بلکه همان ظنّ شأنی غیرمصطلح ملاک است که گفته شد لو فرضنا....

\* امّا تقدیر سوال دوّم اینستکه: اگر در متعارضین چنین امکانی وجود دارد و یا به تعبیر دیگر چنین احتمالی هست که هردو صادق باشند، چرا احدهما را اخذ و دیگری را که مرجوح است، طرح می کنیم؟

- به این جهت که ظاهر دو حدیث با یکدیگر متنافیان بوده و به دلیل عدم وجود قرینه ای امکان جمع عرفی هم وجود ندارد و لذا باید که احدهما را طرح و آن دیگری را خذ نمائیم.

- عقل هم می گوید: آن را که دارای مزیت است اخذ کن چرا که حتما جایز العمل است.



- در اینصورت است که خبرین متعارضین همچون موارد علم اجمالی و اشتباه حجّت با لا حجّت می شود که طرح احد واجب و اخذ دیگری نیز واجب می شود و به حکم عقل آن را که اقرب الی الصّیّدق و ابعده عن الکذب است باید گرفت و آن ذو المزیّه است.

ص: ۱۷۴

## \*حاصل مطلب در و الغرض من اطاله الكلام هنا ان بعضهم تخيل: ... الخ چیست؟\*

- اینستکه: گویا کسی از مرحوم شیخ می پرسد جناب شیخ معنای مرجح سندی و صدوری را دانستیم لکن بفرمائید این همه طول و تفصیل دادن و بردن مطلب به باب علم اجمالی و... برای چه؟

- مرحوم شیخ می فرماید: بخاطر برملا ساختن اشتباه برخی از جمله سید محمد مجاهد صاحب مفاتیح الاصول است که در رابطه با مرجحات سندیّه و متنیّه ای که در کلام مشهور آمده است نظریّه بخصوصی دارد و آن اینستکه می فرماید:

۱ - برخی از این مرجحات که خیلی قوی هستند سبب ظنّ غالب و قوی (یعنی اطمینان) به صدق و صدور حدیث راجح می شوند. چرا؟

- چون ظنّ مراتبی دارد و امارات ظنیّه نیز مراتبی دارند و همه بطور یکسان مفید ظنّ نیستند، بلکه بعضی اطمینان آورند و ظنّ ۹۸/ می آورند و برخی متوسطانند یعنی که ظنّ مثلا ۸۰/، و برخی ضعیف یعنی ظنّ مثلا ۵۱/....

- چنین مرجحی حجّت بوده، ارزشمند است و مرجحیت دارد و باید راجح را اخذ و مرجوح را طرح کنیم.

۲ - برخی از آنها هم حداکثر مفید ظنّ ضعیف هستند و باز هم مناط قوّت را دارند و حجّت هستند و حدیثی که با این اماره رجحان یافته بر دیگری مقدّم می شود.

۳ - امّا برخی از این مرجحات سندی و یا متنی بالفعل مفید ظنّ به صدق نمی باشند در چنین مواردی اگر بخواهیم ترجیح دهیم، ترجیح به یک امر تعبدی می شود.

یعنی امری که مفید ظنّ نیست و چنین ترجیحی محلّ اشکال و ذات الوجیهین است یعنی:

\* از طرفی ممکن است بگوییم: ترجیح از باب احتیاط لازم است، چونکه اخذ به راجح علی کُلّ حال جایز و اخذ به مرجوح مشکوک است.

- و لذا وقتی امر در طریقیّت دائر شد بین تعیین و تخییر، احتیاطا باید جانب تعیین را گرفت چنانکه مکرّرا گفته آمد.

\* و از طرف دیگر اخبار التّخیر اطلاق دارند و بقول مطلق فرموده: اذن فتخیر... و از این اطلاقات خرج ما خرج یعنی موارد مرجحات منصوصه، چه ظنّ فعلی بیاورند چه نیاورند و نیز مواردی که مرجحات سندی و متنی غیرمنصوص اند و لکن ظنّ فعلی به صدق می آورند و بقی ما بقی یعنی مواردی که اصلا رجحانی در کار نیست یا که مرجحی هست و لکن ظنّ فعلی به صدق نمی آورد، به حکم اطلاقات باید که در اینجا حکم به تخییر کرد و جای ترجیح نیست. این بود و وجهی که ذکر شد.

- سپس سید وجه ثانی یعنی اطلاق ادلّه تخییر را تقویت می کند. چرا؟

- به این خاطر که ترجیح به امور مفید ظن در مقابل اطلاعات تخییر، ترجیح مع الدلیل است و لکن ترجیح به اموری که فعلا مفید ظن نباشد، ترجیح بلا دلیل است که جایز نیست.

### \*مراد شیخ از و انت خیر... الخ چیست؟\*

اینستکه: اگر مناط، ظن فعلی باشد، بله این تقسیم بندی شما صحیح است و لکن مناط ترجیح، افاده ظن شأنی به معنایی که ذکر شد می باشد و آن معنا این بود که لو فرض القطع بکذب... یعنی:

- اگر به فرض چنین قطعی و چنین علم اجمالی ای به صدق احدهما و کذب دیگری پیدا می شد، البته احتمال کذب مرجوح اقوی و ارجح بود از احتمال صدق آن که البته با وجود این علم نیز، مطلب از تعارض الحدیثین خارج و در اشتباه حجّت و لا حجّت داخل می گردید.

- و امّا اگر چنین علم به کذبی نیامد که غالباً هم در متعارضین علم و یا ظنّ. به کذب احدهما مطرح نیست، دیگر در میان مرجّحات، مرجّحی نخواهیم یافت که موجب ظنّ فعلی به کذب احدهما باشد.

- پس: ظنّ شأنی ملاک است و نه ظنّ فعلی.

### \*مراد از و لو فرض ان شیئا منها كان فی نفسه موجبا للظنّ بکذب الاخر... چیست؟\*

- اینستکه: برخی از مرجّحات مذکور فی حدّ نفسه و با قطع نظر از معارضه، سبب ظنّ به کذب خبر دیگر نمی شود.

- بله، با در نظر گرفتن تعارض و فرض عدم امکان اجتماع بینهما این معنا حاصل می شود.

- اما برخی از مرجّحات اموری هستند که فی نفسها موجب ظنّ به کذب خبر مقابل و موهون بودن آن می باشند، مثل شهرت عملیه که اگر مشهور فقهاء از حدیثی اعراض کنند از ارزش می افتد و چنانچه به حدیثی روی آورند ارزشمند می شود، یعنی: «کَلِمَا از داد صحّه از داد وهنا و کَلِمَا از داد وهنا از داد صحّه».

- بله چنین عاملی باعث می شود که حدیث مشهور عملا حجّت و حدیث معارض عنه لا حجّت شود که باز هم از محلّ بحث ما خارج است.

- الحاصل: اینکه باید میان عواملی که موجب تمیز حجّت از لا حجّت می شود با عواملی که سبب رجحان احد الحجّتين علی الاخری می شوند فرق گذاشت و در بخش مرجّحات ظنّ فعلی ملاک نیست.

و أمّا ما يرجع إلى المتن، فهي امور:

منها: الفصاحه، فيقدّم الفصيح على غيره؛ لأنّ الركيك أبعد من كلام المعصوم عليه السّلام، إلّا أن يكون منقولاً بالمعنى.

و منها: الأفضحيّه، ذكره جماعه(١) خلافاً لآخرين(٢). و فيه تأمل؛ لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام الإمام، و لا الأفضح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعيّه.

و منها: اضطراب المتن، كما في بعض روايات عمّار

و مرجع المترجّح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدورا من متن الآخر.

و علل بعض المعاصرين(٣) الترجيح بمرجّحات المتن - بعد أن عدّ هذه منها -: بأنّ مرجع ذلك إلى الظنّ بالدّلاله، هو ممّا لم يختلف فيه علماء الإسلام، و ليس مبتياً على حجّيه مطلق الظنّ المختلف فيه.

ثمّ ذكر في مرجّحات المتن النقل باللفظ، و الفصاحه، و الركاكه، و المسموع من الشيخ بالنسبه إلى المقروء عليه، و الجزم بالسّماع من المعصوم عليه السّلام على غيره، و كثيراً من أقسام مرجّحات الدلاله، كالمنطوق و المفهوم و الخصوص و العموم و نحو ذلك.

و أنت خبير: بأنّ مرجع التّرجيح بالفصاحه و التّقل باللفظ إلى رجحان صدور أحد المتنين بالنسبه إلى الآخر، فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور، و ليس راجعاً إلى الظنّ في الدلاله المتّفق عليه بين علماء الإسلام.

و أمّا مرجّحات الدلاله، فهي من هذا الظنّ المتّفق عليه، و قد عدّها من مرجّحات المتن جماعه كصاحب الزّبد(٤) و غيره(٥).

و الأولى ما عرفت: من أنّ هذه من قبيل النّصّ و الظّاهر، و الأظهر و الظّاهر، و لا تعارض بينهما، و لا ترجيح في الحقيقة، بل هي من موارد الجمع المقبول، فراجع.

ص: ١٧٧

١- (١) - مثل السيد العميدى في منيه اللبيب (مخطوط): الورقه ١٧٢، و المحقّق القمى في القوانين ٢: ٢٨٥، و السيد المجاهد في المفاتيح: ٦٩٩.

٢- (٢) - مثل العلامه في مبادئ الاصول: ٢٣٦، و نهايه الوصول (مخطوط): ٤٥٧، و صاحب المعالم في المعالم: ٢٥٢، و الفاضل الجواد في غايه المأمول (مخطوط): ٢٢٠، و الشيخ الجرجاني في غايه البادئ (مخطوط): ٢٨٧.

٣- (٣) - هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٩٩-٧٠٤.

٤- (٤) - زبده الأصول: ١٢٥-١٢٦.

٥- (٥) - مثل صاحب المعالم فى المعالم: ٢٥٢-٢٥٣، و السيد العميدى فى منيه اللبيب (مخطوط): الورقه ١٧٢، و الفاضل الجواد فى غايه المأمول (مخطوط): الورقه ٢١٩.

## مرجّحات متّیّه

### ۱ - فصاحت:

- و اما امور (و یا مرجّحاتی) که راجع به متن هستند، چند امرند:

- از جمله آنها: فصاحت است، پس فصیح بر غیر فصیح مقدّم می شود، زیرا که کلام رکیک ابعداً از کلام معصوم علیه السلام است، مگر آنکه کلام رکیک منقول به معنی باشد و آنکه فصیح است منقول به لفظ باشد، (آن وقت منقول به لفظ را بخاطر منقول به لفظ بودنش و نه بخاطر فصیح بودنش مقدّم می داریم که مرجّح مضمونی است).

### ۲ - افضحیت:

- و از جمله این مرجّحات: افضحیت است که جماعتی آن را برخلاف دیگران از مرجّحات ذکر کرده اند و باید که در آن تأمل نمود. چرا؟

- بخاطر اینکه در مقام بیان احکام معلوم نیست که افضح قرین تر از فصیح باشد.

### ۳ - اضطراب متن:

## اشاره

- و از جمله این مرجّحات: مشوّش بودن متن حدیث است چنانکه در بعضی از روایات عمّار مطلب چنین است.

- و برگشت ترجیح به این (مرجّحات متّیّه) به اینست که متن یکی از دو خبر اقرب الی الصدور است از متن خبر دیگر.

- و برخی از معاصرین (سید مجاهد)، پس از اینکه فصیح بودن و افضح بودن و... را از مرجّحات متّیّه برشمرده است الترجیح به مرجّحات متن را، علّت آورده است به اینکه: برگشت تمام مرجّحات متّیّه به ظنّ به قوّت دلالت است (یعنی که همه مرجّحات متّیّه دلالت را قوّت می بخشند) و این قوّت دلالت از جمله اموری است که احدی از علمای اسلام (در ترجیح به آن) اختلافی ندارند و حجّیت مرجّح دلالتی مبتنی بر حجّیت مطلق المرجّحات و یا مطلق الظنّ که اقوال در آن مختلف است، نمی باشد.

- سپس: برای مرجّحات متّیّه مثالهایی ذکر کرده است، من جمله منقول به لفظ بودن، فصاحت داشتن و رکاکت و آن چه که مسموع از شیخ است نسبت به آنچه برای او قرائت شده است و جزم به شنیدن از معصوم علیه السلام نسبت به غیر آن و تعداد زیادی از اقسام مرجّحات دلالتی مثل منطوق و مفهوم و خصوص و عموم و امثال ذلک.

- این در حالی است که تو دانائی به اینکه: برگشت ترجیح به فصاحت و برگشت نقل به لفظ، به

ص: ۱۷۸

رجحان صدور یکی از دو متن است نسبت به دیگری، و دلیل بر حجیت اینگونه مرجحات، همان دلیلی است که بر اعتبار و حجیت سایر مرجحات بر صدور است و لذا اینگونه مرجحات متبیه بر گشت کننده به ظنّ (و یا رجحان) دلالتی که بین علماء اسلام متفق علیه اند، نمی باشند.

- و اما مرجحات دلالت

- و اما مرجحات الدّلاله، از ظنون خاصّه هستند و جماعتی مثل شیخ بهائی رحمه الله صاحب زبده و شیخ محمد اصفهانی در الفصول، آنها را از مرجحات متبیه بر شمرده و بر آن ادعای اجماع کرده اند.

- اما اولی همان چیزی است که دانستی به اینکه: این قبیل از مرجحات مثل نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر... مثل سایر موارد عرفی بوده و در صورت بودن قرینه (همچون حاکم و محکوم و وارد و مورد، از محل بحث خارج اند، چرا که در حقیقت تعارضی در بین آن ها وجود ندارد تا نوبت به ترجیح برسد، بلکه در اینگونه موارد جمع عرفی ممکن و میسر است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \* حاصل مطلب در و اما ما يرجع الی المتن، فهی امور: ... چیست؟

سخن در رابطه با مرجحات متبیه و یا عواملی است که موجب ترجیح یکی از دو متن بر متن دیگر می شود.

- البته، مرجح متنی هم فراوان است که ایشان چند مورد آن را ذکر می نمایند از جمله:

۱ - فصاحت ۲ - افصحیه ۳ - اضطراب المتن

### \* مراد از منها: الفصاحه،... الخ چیست؟

- در رابطه با فصاحت حدیث است، فی المثل:

- اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه احدهما فصیح یعنی شیوا و دلپذیر است و دیگری رکیک و ناهنجار، گفته اند که حدیث فصیح رجحان دارد. چرا؟

- چونکه فصیح به کلام امام علیه السلام نزدیک تر و رکیک از کلام آنان دورتر است و لذا جانب صدور در فصیح تقویت می شود، البته مشروط به اینکه رکیک منقول به معنا نباشد که اصلش یعنی کلام صادره از امام فصیح بوده است، لکن مترجم و ناقل به معنا به اندازه فهم خودش و یا روی اغراض کلمات رکیک به کار برده است که در آن صورت حدیث فصیح از حیث فصاحت مقدم نمی شود. چرا؟



- چونکه هر دو بالاصاله فصیح بوده اند و لکن از حیث منقول به لفظ بودن بر منقول به معنا مقدّم می شود.

- در اینجا در حقیقت دو تا از مرجّحات متنیّه توسط شیخ بیان گردید.

ص: ۱۷۹

## \*مراد از و منها: الافصحیه،... الخ چیست؟\*

- در رابطه با افصحیت احد الحدیثین است، فی المثل:

- اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه احدهما فصیح و دیگری افصح باشد، برخی گفته اند که افصحیت سبب رجحان است و لکن عدّه ای با این نظر مخالفت کرده اند، چنانکه مرحوم شیخ نیز این مرجح را قبول ندارد. چرا؟

- زیرا در مقام بیان احکام شرعیّه، آنچه لازم است اینست که امام علیه السّلام حکم را به بیان فصیح بیان کند، لکن اینکه حتماً افصح هم باشد دلیلی بر آن وجود ندارد.

- بله، در بعضی از مقامات مثل مقام اعجاز و اظهار قدرت و توانمندی در فن خطابه و سخن گفتن، افصح سخن می گفته اند که خطب نهج البلاغه گواه بر این مطلب است، لکن در بیان حکم، نه فصیح بودن ابعداً از کلام امام علیه السّلام است و نه افصح بودن اقرب است.

## \*مقدمه بفرمائید به چه حدیثی مضطرب گفته می شود؟\*

- به حدیثی که از لحاظ متن و یا سند، مختلف نقل شده باشد، منتهی اگر این اختلاف در معنا یا وثاقت سلسله سند، خدشه وارد کند، از درجه صحت ساقط، و الاً مورد عمل است.

## \*با توجه به مقدمه فوق مراد از و منها: اضطراب المتن،... الخ چیست؟\*

- اینست که: نسخ یک حدیث مختلف است یعنی که مثلاً در کافی به گونه ای و در تهذیب به گونه دیگری آمده است و یا در بعضی نسخ به نحوی و در بعضی دیگر به نحو دیگری نقل شده است و موجب اضطراب یعنی درهم و برهم شدن حدیث شده است.

- مثل روایاتی که از عمّار نقل شده است من جمله در رابطه با مشتبّه شدن خون حیض به دم القروح و الجروح که:

- طبق یک روایت گفته: خونی که از جانب راست بدن خارج می شود زن باید که آن را حیض قرار دهد.

- و طبق روایت دیگر جانب چپ را بیان کرده که امر بر انسان مشتبّه می شود.

## \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینست که: اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند که یکی از آن دو مضطرب المتن باشد و دیگری مستقیم المتن، گفته اند که دوّمی یعنی مستقیم المتن بر اوّلی ترجیح دارد و لذا حکم به صدور این متن می شود.

## \*غرض از و مرجع التّرجیح بهذه... الخ چیست؟\*

- بیان یک نکته است و آن اینستکه: موارد مذکور، مورد مرّجات بود که متن باشد و لکن مورد

ص: ۱۸۰

رجحان در آنها و امثال آنها که ذیلاً هم خواهد آمد متفاوت است.

یعنی که:

\* برخی از این عوامل موجب رجحان صدوری است، مثل فصاحت و افضحیت و...

\* برخی هم موجب رجحان مضمون است مثل نقل به لفظ نسبت به نقل به معنی.

\* برخی هم موجب رجحان جهت صدوراند که پس از ذکر دو نکته خواهد آمد.

\* و برخی هم موجب رجحان دلالت است که با مرجحات متبیه خلط شده است.

### **\*مراد از و علل بعض المعاصرین، التّرجیح بمرجّحات المتن... الخ چیست؟\***

- بیان دومین نکته است مبنی بر اینکه: برخی از اصولیین از قبیل شیخ بهائی رحمه الله در زبده و شیخ محمّد اصفهانی در الفصول و... در بخش مرجّحات متبیه، امور مذکور و اموری از قبیل منطوق و مفهوم، عموم و خصوص، مطلق و مقید، اظهر و ظاهر، نصّ و ظاهر را هم اضافه کرده و سپس ادّعی اجماع کرده اند به اینکه تمامی مرجّحات متبیه از ظنون خاصّه هستند که دارای پشتوانه بوده و ترجیح بواسطه اینها حتمی است، و تمامی اینها موجب ظنّ به دلالت و قوّت دلالتی می شوند.

### **\*نظر شیخنا در این رابطه چیست؟\***

- اینستکه: این خلط مبحث است، چرا که مرجّحات متبیه موردنظر، مختلف فیه است مثل مرجّحات سندیه بدین معنا که آیا تنها منصوصه دارای ارزش است یا مطلقاً؟ آیا ملاک ظنّ فعلی به صدق است یا ظنّ شأنی؟ که ذکر گردید.

- و امّا مواردی از قبیل عام و خاص، اظهر و ظاهر، نصّ و ظاهر و... مثل سایر موارد جمع عرفی و مع القرینه مثل حاکم و محکوم و وارد و مورد، اصولاً از محلّ بحث ما خارج اند، چرا که در آنجاها، در حقیقت تعارضی وجود ندارد تا نوبت به ترجیح برسد، بلکه در آنجاها جمع عرفی ممکن و میسر است و الجمع مهمما ممکن، اولی من الطّرح، و تنها این بخش از ترجیح متنی متفق علیه بین المسلمین است که از محلّ بحث خارج است و اصولاً نباید نام آن را ترجیح نهاد چون که ترجیح و تخیر، فرع بر تعارض است، و در اینگونه موارد، در واقع تعارضی نیست.

نکته: تا به اینجا به تعبیر شیخ بخشی از مرجّحات صدوری و مضمونی و به تعبیر مشهور سندی و متنی بیان گردید.

و أما الترجيح من حيث وجه الصدور:

فبأن يكون أحد الخبرين بشيء يحتمل من أجله يكون الخبر صادرا على وجه المصلحه المقتضيه لبيان خلاف حكم الله الواقعي: من تقيته أو نحوها من المصالح. و هي و إن كانت غير محصوره في الواقع إلاّ إنّ اللّدى بأيدينا أماره التّقيته، و هي: مطابقه ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقيته عنهم عليه السلام احتمالا غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العده: إذا كان رواه الخبرين متساويين في العدد عمل بأبعدهما من قول العامه و ترك العمل بما يوافقها (1)، انتهى.

و قال المحقّق في المعارج - بعد نقل العبارة المتقدمه عن الشيخ :-

و الظاهر إنّ احتجاجه في ذلك بروايه رويت عن الصادق عليه السلام (2)، و هو إثبات مسأله علميه بخبر الواحد. و لا يخفى عليك ما فيه، مع أنّه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد و غيره (3).

فإنّ احتجاج بأنّ الأبعد لا يحتمل إلاّ الفتوى، و الموافق للعامه يحتمل التّقيه، فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنا: لا نسلم أنّه لا يحتمل إلاّ الفتوى؛ لأنّه كما جاز الفتوى لمصلحه يراها الإمام عليه السلام، و إن كُنّا لا نعلم ذلك.

فإنّ قال: إنّ ذلك يسدّ باب العمل بالحديث.

قلنا: إنّما تصير إلى ذلك على تقدير التعارض و حصول مانع يمنع من العمل (4) لا مطلقا، فلا يلزم سدّ باب العمل. انتهى كلامه، رفع مقامه.

ترجمه

## مرجحات جهتيه

### اشاره

- و اما ترجيح حديث از جهت صدور آن:

### تقيته و غير آن از مصالح مختلفه:

- به اينکه يکي از دو خبر، مقرون به چيزي (مثل موافقت با عامّه) باشد که بخاطر همين موافقت، احتمال داده می شود که آن خبر به جهت مصلحتی صادر شده باشد، مصلحتی که مقتضی برای دادن فتوی برخلاف حکم واقعی خداوند (بوده) است، بيان است از تقيته (برای حفظ نفسه الشريفة) یا نحو آن از

١- (١) - العده ١: ١٤٧.

٢- (٢) - لعل مقصود مقبوله ابن حنظله المتقدمه في الصفحه ٥٧.

٣- (٣) - انظر مبحث الظن ١: ٢٤٠.

٤- (٤) - المعارج: ١٥٦-١٥٧.

مصالح دیگر (یعنی حفظ نفوس شیعه).

- و آن مصالح مقتضیه، گرچه در واقع غیر محصوره و (عند الله) زیاداند، لکن آنچه (شناختش) در ید قدرت ما است، اماره (یا علامت) تقیّه است.

- اماره تقیّه هم عبارتست از: مطابقت ظاهر خبر با مذهب اهل خلاف، و لذا احتمال قوی داده می شود که صدور این خبر (موافق با عامه) از روی تقیّه از آنها باشد، احتمالی که در خبر مخالف عامه وجود ندارد.

### به نظر شیخ طوسی، مخالفت با عامه یک مرجح است:

- شیخ طوسی در عده فرموده: اگر روات دو خبر در عدد و عدالت متساوی باشند (و لکن در جهت صدور یکی ابعاد از قول عامه و دیگری مطابق با قول آنها باشد) به آن که ابعاد از قول عامه است، عمل می شود و عمل به آن دیگری که موافق با عامه است ترک می گردد. (در واقع ایشان با استناد به یک روایت دست به اثبات یک مسأله اصولیه زده است و آن حجّیت خبر مخالف با عامه است که همان ابعاد بودن باشد).

### اشکال مرحوم محقق به این کار شیخ طوسی:

- مرحوم محقق در کتاب معارج، پس از نقل عبارت قبلی شیخ می فرماید:

- ظاهر اینستکه: استدلال شیخ طوسی در وجوب عمل به ابعاد، به یک روایتی است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است و این احتجاج و استدلال، اثبات یک مسأله اصولیه است با استناد به یک خبر واحد، و حال آنکه اشکالی در این کار وجود دارد که بر شما پوشیده نیست.

- مضافاً بر اینکه فضلاء و بزرگان شیعه از جمله شیخ مفید و... خبر واحد را رد کرده اند (حتی در باب فروع، چه رسد به باب اصول).

- پس: اگر شیخ طوسی استدلال کند به اینکه ابعاد (چون مخالف عامه است حجّت است) چنین احتمالی نمی رود مگر از روی فتوای امام معصوم علیه السلام (بدین معنا که هر خبر مخالف با عامه ای مطابق با فتوای امام علیه السلام است) و لکن در خبر موافق با عامه احتمال تقیّه وجود دارد، در نتیجه رجوع به آن خبری که احتمال تقیّه در آن نمی رود واجب می شود.

- به ایشان پاسخ می دهیم: ما قبول نداریم که در هر ابعادی (یعنی هر مخالف عامه ای احتمال تقیّه وجود ندارد) و حتماً مطابق با فتوای امام علیه السلام است. چرا؟

- زیرا همانطور که دادن فتوی به دلیل مصلحتی که امام علیه السلام خودش می داند، جایز است، همانطور هم جایز است دادن فتوی به چیزی که احتمال تأویل دارد بخاطر مصلحتی که امام خودش می داند، گرچه ما ندانیم که آن مصلحت چیست.

- اگر شیخ طوسی بگوید: ظاهر این احتمال تأویل، باب عمل به خبر واحد را می بندد.

- در پاسخ به ایشان می گوئیم:

- بله، ما نیز به طرف این تأویل می رویم لکن در فرض تعارض دو خبر و حصول مانعی که مانع از عمل به ظاهر خبر می شود و نه در مطلق هر خبری که از امام صادر می شود.

- پس: سدّ باب عمل به خبر واحد لازم نمی آید.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*موضوع سخن در اینجا پیرامون چه امری است؟\*

- مرجّحات جهتیه است، یعنی سخن در رابطه با عواملی است که جهت صدور حدیث را تقویت می کنند، فی المثل مخالفت عامّه سبب می شود که صدور حدیث در مقام فتوی و در جهت بیان حکم واقعی قوّت پیدا کند، و حال آنکه در موافق عامه احتمال قوی می رود که حمل بر تقیّه شود.

- آنچه در اینجا محور بحث واقع می شود همین عامل مذکور است.

### \*با توجه به مطلب فوق مراد از فبأن یکون احد الخبرین... الخ چیست؟\*

اینستکه: گاهی ائمه علیه السلام بخاطر مصالح مهمّه ای، مطلبی را که خلاف واقع بود بر زبان جاری کرده و اظهار خلاف حق می نمودند.

### \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: آن مصالح واقعیّه کدام است؟ و لذا می فرماید:

- حدّ و حصری ندارد بلکه در واقع می تواند عوامل زیادی داشته باشد، از قبیل مصلحت خوف بر نفس خود امام علیه السلام و یا مصلحت تقیّه و خوف بر جان شیعیان و یا مصلحت القاء خلاف میان اصحاب تا که شیعیان شناخته نشده و مورد اذیت و آزار مخالفین قرار نگیرند، به نحوی که گاهی با اینکه خبری از روی تقیّه نبود و مجلس خالی از اغیار بود و عیون حکومت نیز از آن اطلاعی نداشتند، بلکه تنها امام علیه السلام بوده و یاران مخلص و وفادار به حضرت، معذکک امام علیه السلام حقّ و حکم واقعی را بیان نمی کردند و خلاف آن را می فرمودند تا که شیعیان یکپارچه نباشند و شناخته نشوند و الا آنها را قلع و قمع می کردند و یا به خاطر مصالح دیگری که از میان همه آنها مصلحت تقیّه برای ما قابل شناختن است.



- البته شناخت سایر مصالح که حتما امام در فلان مورد، فلان کلام را برای فلان مصلحت به زبان جاری ساخت کار آسانی نیست.

- و لکن اماره تقیّه قابل شناخت است به این صورت که وقتی:

- دو حدیث تعارض کرده که یکی از آن دو موافق عامّه بوده و احتمال تقیّه در آن قوّت دارد و آن

ص: ۱۸۴

دیگری مخالف عامه است و احتمال فتوی در آن قوی است و احتمال تقیه در آن نیست، کدام مقدم است؟

- آیا مخالف عامه بودن نیز از جمله مرجحات احد المتعارضین است یا نه؟

- می فرماید: در این مسأله دو قول وجود دارد:

۱ - مشهور اصولیین شیعه از شیخ طوسی تا صاحب معالم و تا شیخ انصاری و از متأخرین زمان شیخ تا به امروز معتقد به وجوب الترجیح به مخالفت عامه می باشند.

۲ - از کلمات محقق اول در کتاب معارج و بعض دیگر استفاده می شود که مخالف عامه بودن سبب رجحان نمی باشد.

### **\*مراد شیخنا از قال فی العده... الخ چیست؟\***

- اینستکه: شیخ طوسی رحمه الله در عده الاصول فرموده است که:

- اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه راویان هر دو خبر از حیث عدد و صفات راوی و...

مساوی هستند و از هیچ جهتی یکی بر دیگری رجحان و برتری نداشته باشد به آن حدیثی عمل می شود که از قول و رأی و فتوای عامه دورتر و در یک کلمه مخالف عامه باشد و آن که موافق عامه است رها می شود.

- از عبارت مزبور استفاده می شود که به نظر شیخ طوسی، مخالفت عامه یکی از مرجحات است.

### **\*نظر جناب محقق در این رابطه چیست؟\***

- ایشان نیز عبارت شیخ طوسی را در معارج الاصول آورده و می فرماید:

- به نظر می آید که مستند و مدرک شیخ طوسی بر عمل به ابعدا از عامه عبارت باشد از حدیثی که از امام صادق علیه السلام روایت شده است به اینکه: خذوا بابعدهما عن العامه.

- شیخ نیز متعبدا به این حدیث آن فتوی را داده است و نه به مناط اینکه مخالف عامه اقرب الی الواقع است و یا در موافق عامه احتمال تقیه وجود دارد و...

- سپس می فرماید: اگر شیخ تعبدا و به استناد خبر مذکور فتوای مزبور را داده باشد به او خواهیم گفت:

- اولاً: با خبر واحد یک مسأله اصلیه (اعم از اینکه از اصول دین باشد و یا اصول فقه) قابل اثبات نیست، چرا که مسأله اصلیه نیاز به پشتوانه علمی دارد و ما نحن فیه از همین قبیل است. چرا؟

- زیرا مسأله حجیت مخالفت عامه یک مسأله اصولیه است و خبر واحد در آنجا کارایی ندارد.

- ثانياً: خود این خبر واحد مورد طعن بعضی از بزرگان شیعه مثل شیخ مفید رحمه الله واقع شده است و بر سند آن خدشه وارد کرده اند و لذا ارزش مستند بودن را ندارد.

ص: ۱۸۵

## \*مراد مرحوم محقق در فان احتج بان الابد لا یحتمل إلا الفتنی... الخ چیست؟\*

- اینستکه: اگر مستند شیخ طوسی برای اثبات ترجیح به مخالفت عامه تعبّد نباشد بلکه این باشد که در حدیث عامه دو احتمال وجود دارد:

۱ - اینکه بیان واقع باشد یعنی که حکم واقعی مطابق عامه بوده و امام نیز همان را بیان کرده باشد نه اینکه از روی تقیه فرموده باشد.

۲ - اینکه بیان خلاف واقع و از روی تقیه باشد. و این احتمال در موافق عامه قوی است و لکن در حدیث مخالف با عامه تنها یک احتمال هست و آن احتمال فتوا و بیان واقع است. در نتیجه مخالف عامه اقرب الی الواقع است و موافق با آنها ابعد از حق است و لذا مخالف را مقدّم می داریم.

- در پاسخ به جناب محقق خواهیم گفت:

- همانطور که خبر موافق دارای دو احتمال است:

۱ - بیان واقع ۲ - تقیه

- هکذا در خبر مخالف نیز دو احتمال وجود دارد:

۱ - اینکه بیان فتوی و حکم واقعی باشد یعنی همین حکمی که از ظاهر حدیث مخالف مستناد است مثلاً وجوب از ظاهر فعل امر، حکم واقعی است و مراد امام علیه السلام نیز ظاهراً و باطنا بیان آن می باشد.

۲ - اینکه احتمال هم دارد که این ظاهر حدیث مخالف مراد نباشد بلکه خلاف ظاهر مثلاً استحباب مراد باشد.

- اما اینکه در ظاهر آن را بصورت افعال آورده در حالیکه باطنا مراد استحباب بوده و کلام مأول است، بخاطر مصلحتی است که در واقع وجود دارد و امام از آن با خبر است گرچه ما از آن آگاهی نداریم.

- پس احتمال دارد که ظاهر حدیث مخالف حکم واقعی باشد و حدیث موافق حمل بر تقیه شود و احتمال دارد که ظاهر حدیث مخالف مراد نباشد بلکه باطنا و تأویلاً معنای دیگری از آن مراد است که مطابق با عامه است.

- در نتیجه: حدیث موافق، در مقام تقیه نبوده است و حمل بر بیان حکم واقعی می شود و بالاخره ما دو اصل داریم:

۱ - اصالة الظهور ۲ - اصالة بیان الحکم الواقعی

- بنابراین: باید که از خیر احدهما بگذریم در حالیکه هیچیک از آن دو بر دیگری رجحان ندارد و لذا اینجا جای ترجیح نمی باشد و نوبت تغییر یا جمع است.

**\*پس مراد جناب محقق در فان قال: إِنَّ ذلِكَ سَدَّ باب العمل بالحديث... چیست؟**

اینستکه: اگر شیخ طوسی به ما بگوید که: با وجود این احتمال تأویل لازم می آید که باب عمل به خبر

ص: ۱۸۶

واحد مسدود شود بخاطر اینکه در هر خبر واحدی این احتمال داده می شود و نمی توان به ظاهر آن اخذ نمود و شما نیز به این لازم ملتزم نیستید، در پاسخ به او می گوئیم:

- این احتمالات را فقط در فرض تعارض کرده و برای آن ارزش قائل هستیم چونکه مانع از عمل به ظاهر داریم، لکن در غیر متعارضین مانعی از عمل به ظاهر نیست و لذا همان اصالة الظهور را گرفته به آن عمل می کنیم، سد باب عمل به خبر واحد هم لازم نمی آید.

ص: ۱۸۷

متن آقول: توضیح المرام فی هذا المقام، أنّ ترجیح أحد الخبرین بمخالفه العامّه يمكن أن يكون بوجه:

الأول: مجرد التّعبّد، كما هو ظاهر كثير من أخباره، و يظهر من المحقّق استظهاره من الشّیخ علیه السّلام.

الثانی: كون الرّشد فی خلافهم، كما صرّح به فی غیر واحد من الأخبار المتقدّمه (۱)، و روايه علی بن أسباط:

«قال: قلت للرّضا علیه السّلام: يحدث الأمر، لا أجد بدا من معرفته، و ليس فی البلد الذی أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك.

فقال: انت فقيه البلد و استفتته فی أمرک، فإذا أفتاک بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه» (۲).

و أصرح من ذلك كلّ خبر أبی إسحاق الأرجانی:

«قال: أبو عبد الله علیه السّلام: أتدری لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله (۳) العامّه؟

فقلت: لا أدری.

فقال: إنّ علیا صلوات الله علیه لم یکن یدین الله بشيء إلاّ خالف علیه الامّه (۴) إرادته لإبطال أمره، و كانوا یسألونه - صلوات الله

علیه - عن الشّیء الذی لا یعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عندهم لیلبسوا علی النّاس»

ترجمه

### وجه یا احتمالات چهار گانه در ترجیح مخالف عامه بر موافق عامه:

- من که شیخ انصاری هستم می گویم:

- در توضیح این مرام و مسلک در این مقام: یعنی در تقدیم و ترجیح یکی از دو خبر متعارض به سبب مخالفتش با عامه،

چهار وجه وجود دارد:

### موضوعی بودن مخالفت با عامه در خبرین متعارضین:

\* وجه اول: صرف تعبّد است (یعنی که مخالفت با عامه موضوعیت و مطلوبیت ذاتی دارد لکن فقط در دو خبر متعارض)،

چنانکه این تعبّد از بسیاری از اخباری که در آنها ذکر علت نشده است (و فقط گفته

ص: ۱۸۸

۱- (۱) - مثل مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره، المتقدّمین فی الصفحه ۵۷ و ۶۲.

۲- (۲) - الوسائل ۱۸: ۸۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۳.

۳- (۳) - فی المصدر: «خالف علیه الامّه إلى غیره».

٤-٤ (٤) - الوسائل ١٨:٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.



نماز صبح مثلاً دو رکعت است) بدست می آید.

- و از کلمات مرحوم محقق روشن می شود که او همین وجه اول را از کلمات شیخ طوسی استظهار کرده است.

### طریقی بودن مخالفت با عامه

\* وجه دوم: اینکه رشد و هدایت در مخالفت با آنها است (چرا که ذکر علت می کند و لذا مخالفت با عامه بالعرض و برای رسیدن به واقع است یعنی که مطلوبیت ذاتی ندارد).

چنانکه در بسیاری از اخبار متقدمه (مثل مقبوله) و روایت علی بن اسباط به این (علت) تصریح شده است به اینکه:

- می گوید: به حضرت رضا علیه السلام عرض کردم: امری پیش می آید که ناچار از شناخت حکم آن هستم.

- حضرت فرمودند: نزد فقیه شهر (از فقهای اهل سنت) برو و از او درباره امر خود استفتاء کن.

- پس: وقتی که به حکمی فتوی داد، برخلافش عمل کن چرا که حق در خلاف آنان است.

- و اما صریح تر از خبر مذکور، خبر ابی اسحاق ارجائی است که می گوید:

- امام صادق علیه السلام فرمود: آیا می دانی چرا شما شیعیان را امر می کنیم که برخلاف آنچه عامه می گویند عمل کنید؟  
گفتم نمی دانم.

- فرمود علیه السلام: اینستکه: امام علی علیه السلام که درود خدا بر او باد در هر مسأله ای که حضرت حکم خدا را بیان می کردند، امت با او مخالفت می نمودند، بخاطر اینکه حرف ایشان را ابطال کنند. و لذا در رابطه با اموری که حکم آن ها را نمی دانستند از ایشان سوال می کردند، پس وقتی که حضرت فتوی به حکمی می دادند از پیش خود ضدی برای آن می تراشیدند تا که حق را بر مردمان پوشانند.

- نکته: (این دو روایت نیز مؤید طریقی بودن مخالفت با عامه است.)

متن الثالث: حسن مجرّد المخالفه لهم، فمرجع هذا المرجح ليس الأقربيه إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمه على الوجوب، و دليل الحكم الأسهل على غيره.

و يشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات، مثل قوله عليه السلام في مرسله داود بن الحصين: «إنّ من وافقنا خالف عدونا، و من وافق عدونا في قول أو عمل فليس منا و لا نحن منه»<sup>(١)</sup>.

و روايه الحسين بن خالد: «شيعتنا: المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا»<sup>(٢)</sup>. فيكون حال اليهود الوارد فيهم قوله صلّى الله عليه و آله: «خالفوهم ما استطعتم»<sup>(٣)</sup>.

الرابع: الحكم بصدور الموافق تقيّه. و يدلّ عليه قوله عليه السلام في روايه: «ما سمعته منّي يشبه قول الناس فقيه التقيّه، و ما سمعته منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّه فيه»<sup>(٤)</sup>، بناء على أنّ المحكّي عنه عليه السلام مع عداله الحاكي كالمسموع منه، و أنّ الروايه مسوقه لحكم المتعارضين، و أنّ القضيّه غاليه؛ لكذب الدائميّه.

ترجمه

### موضوعی بودن مخالفت با عامّه در تمام امور:

\* وجه سوّم: اينکه صرف مخالفت با عامّه (شرعا) حسن دارد (يعنى که در اينجا خود مخالفت مطلوبيت ذاتي دارد لکن در تمام اقوال و افعال).

- پس: مرجع اين مخالفت، اقربيت الى الواقع نيست (يعنى که رجحان آن طريقي نمی باشد) بلکه اين نظير ترجيح دليل حرمت است بر وجوب (چونکه دفع المفسده اولی من جلب المنفعه)، و نظير ترجيح دليل حکم آسان تر است (مثل استحباب غسل جمعه) بر حکم مشکل تر (يعنى وجوب غسل جمعه) چرا که (شريعت سهله و سمحه با استحباب سازگارتر است).

### مؤيدى بر وجه سوّم:

- و شاهد بر اين احتمال بعض از روايات:

١ - مثل اين سخن امام عليه السلام در مرسله داود بن حصين است که می فرمايد:

- هر کس با ما موافق است حتما با دشمنان ما مخالف است، و هر کس در قول و عمل با دشمن ما

ص: ١٩٠

١- (١) - الوسائل ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

٢- (٢) - الوسائل ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٥.

٣- (٣) - لم نعثر عليه بعينه، نعم، ورد ما يقرب منه في كتر العمال ٧: ٥٣٢، الحديث ٢٠١١٤، و ٧٢٣: ١٥، الحديث ٤٢٨٨٣٠.

٤-٤ (٤) - الوسائل ١٥:٤٩٢، الباب ٣ من أبواب الخلع، الحديث ٧.

موافق است، از ما نیست و ما نیز از او نیستیم.

۲- و مثل روایت حسین بن خالد است که امام علیه السلام در آن می فرماید:

- شیعیان ما کسانی هستند که در برابر ما تسلیم اند و به سخن ما عمل می کنند و با دشمنان ما مخالف اند (یعنی که نفس مخالفت با آنان موضوعیت و مطلوبیت دارد).

### طریقی بودن عمل به مخالف با عامه

- وجه چهارم: اینکه حکم به صدور خبر موافق با عامه از روی تقیه بوده است و دلالت دارد بر چنین صدوری، این سخن امام علیه السلام در یک روایتی که می فرماید:

- هرچه از ما شنیدی که مشابه با قول این جماعت است، پس از روی تقیه است و آنچه از ما شنیدی که مشابه با قول این جماعت نیست، از روی تقیه صادر نشده است.

- البته (استدلال ما بر این روایت) مبتنی بر رعایت سه جهت است:

۱- اینکه آن چه از امام علیه السلام حکایت می شود در صورت عدالت حاکی مثل محکمی از خود امام است.

۲- اینکه این روایت (که می گوید اگر موافق آنها بود کنار بگذار و چنانچه مخالف آنها بود به آن عمل کن) مسوق (و مبین) حکم دو خبر متعارض است (نه مربوط به دو قاعده ای که مثلاً یکی مخالف با آنها و دیگری موافق با آنها).

۳- اینکه: این قضیه (که ما گفتیم قول موافق با عامه از روی تقیه است) غالبیه است و نه دائمیه (چونکه روایاتی وجود دارد که مطابق با قول عامه است و درست هم هستند).

\*\*\*

### تشریح المسائل

#### \*حاصل سخن شیخنا آن ترجیح احد الخبرین بمخالفة العامة یمکن ان یکون بوجه: ... چیست؟\*

اینستکه: برای تقدیم و ترجیح مخالف عامه بر موافق عامه به حسب مقام تصوّر چهار وجه و یا احتمال وجود دارد:

\* وجه اول اینکه: تقدیم خبر مخالف بر موافق، صرفاً از باب تعبّد باشد، یعنی چون امام علیه السلام فرموده:

خذ ما خالف العامة ودع ما وافقها، به این دستور متعبّد شده و به آن عمل می کنیم و به واقع کاری نداریم.

- یعنی: نه به مناط اقریبیت مخالف به واقع و ابعديت موافق از حق کاری داریم و نه به احتمال تقیه در موافق و عدم احتمال آن

در مخالف کاری داریم و لذا ترجیح نمی دهیم؛ بلکه به مناط امر مولوی تعبّدی است که ما در برابر آن تسلیم هستیم.

- از ظاهر برخی از اخبار علاجیّه یعنی حدیث چهارم، پنجم، ششم، هفتم و هشتم که تنها امر به ترجیح کرده و اخذ به راجح یعنی مخالف عامّه لکن متعرّض فلسفه ترجیح و مناط آن نشده است، همین

ص: ۱۹۱

وجه اول مستفاد است که ترجیح صرفاً یک حکم تعبّدی است که می‌خواهیم ببینیم چه کسی در برابر این دستور سر تسلیم فرود می‌آورد و چه کسانی چون و چرا می‌کنند؟

- مرحوم محقق اول، از ظاهر کلام شیخ طوسی در عدّه، همین وجه اول را استظهار کرده است چرا که فرمود: (و الظاهر أن احتجاجه فی ذلك بروایه رویت).

\* و امّا وجه دوم اینه ترجیح حدیثی که مخالف عامّه است صرفاً از باب تعبّد و قبول چشم بسته آن نیست بلکه به این مناط باشد که:

### **\*فإنّ الحقّ فی خلافهم، فإنّ الرّشد فی خلافهم و...\***

- یعنی که حدیث مخالف، اقرب الی الحقّ و الصّیّدق و الواقع است و حدیث موافق ابعده از واقع است و لذا مخالف ارجح است.

۱ - در بسیاری از اخبار علاجیه، از جمله در مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره و... به این مناط تصریح شده بود.

۲ - علاوه بر اخبار علاجیه، روایات عامّه و کلیه ای داریم که منحصر به باب خبرین متعارضین نبوده و دامنه آنها گسترده تر است و تعلیل مزبور در آنها آمده است که ملائک مخالفت با عامّه اینستکه: الحقّ و الرّشد فی خلافهم، از جمله روایت علی بن اسباط از امام هشتم علیه السّلام است که راوی می‌گوید:

\* به حضرت رضا علیه السّلام عرض کردم: گاهی در وطن که هستیم امری حادث می‌شود و مطلبی پیش می‌آید که چاره ای نداریم از شناخت آن و در آن بلد کسی یا کسانی از موالیان و اصحاب شما حضور ندارند تا که از آنان استفتاء کرده و حکم شرعی خود را بدست آوریم، در اینصورت وظیفه ما چیست؟

- حضرت علیه السّلام فرمودند: به نزد فقیه شهر (از فقهای اهل سنّت) رفته و از او درباره آن حادثه استفتاء کن.

- آنگاه وقتی که وی به حکمی مثلاً وجوب فتوی داد، آن را شنیده و خلاف آن را عمل کن.

- سپس حضرت علیه السّلام علّت آوردند به اینکه: فإنّ الحقّ فیّه (ای فی خلافهم).

- و اما از همه روایاتی که ذکر شد و یا ذکر نشد، صریح تر، روایت ابو اسحاق از جایی است؛ راوی می‌گوید:

- امام صادق علیه السّلام فرمودند: هیچ می‌دانی که چرا ما به شما شیعیان دستور داده ایم که مخالف عامّه را بگیری و موافق را رها سازی؟

- عرض کردم: نمی‌دانم، فرمودند: علّت اینستکه: علی علیه السّلام به هر امری از امور که خدای را می‌پرستید و هر حکمی از احکام که عمل می‌فرمود یا بیان می‌نمود، آنها از در مخالفت درآمده و خلاف آن را القاء می‌کردند بخاطر اینکه امر علی

عليه السلام و سخن ايشان را بشکنند و ابطال کنند و پيش می آمد

ص: ۱۹۲

موردی که حکم مسأله ای را نمی دانستند و به علی علیه السلام مراجعه می کردند، وقتی حضرت حکم را بیان می فرمودند، از پیش خود ضدّ و نقیض آن را تراشیده و به عنوان حکم شرعی به خورد مردم می دادند تا به این وسیله، حقّ، بر مردمان مشتبه گردد. یعنی:

- اینست فلسفه امر ائمه علیهم السلام به ترجیح مخالف عامّه.

\* و اما وجه سوّم اینکه: تقدیم و ترجیح مخالف عامّه بر موافق عامّه صرفاً بخاطر این باشد که اصل مخالفت با عامّه نزد شارع، حسن و مطلوب است و شارع نفس مخالفت با آنها را تعبدا دوست می دارد و نه به مناط اقریب الی الواقع.

- مثل آنچه در دوران بین وجوب و حرمت است که برخی دلیل حرمت را ترجیح داده اند، صرفاً بخاطر اینکه دفع مفسده، اولی است از جلب منفعت.

- اینها در حقیقت یک سلسله وجوه استحسانیه هستند و احکام شرعیّه دائرمدار آن نمی باشد.

- و یا فی المثل: دو دلیل با یکدیگر تعارض کرده اند در حالیکه یکی مبین حکم اسهل است و دیگری حکم سنگین تری را بیان کرده است.

- برخی گفته اند که دلیل اسهل مقدّم است از این باب که انّ دین الله سهله سمحه

- حال ما نحن فیه هم نظیر این موارد است که صرفاً موالی مخالفت با عامّه را می پسندد و کاری هم به واقع ندارد، و اتفاقاً از برخی احادیث نیز این وجه قابل استفاده است:

۱ - از جمله از مرسله داود بن حصین که حضرت طبق این روایت فرموده است:

- هر کس که موافق با ما است، حتماً مخالف دشمنان ما است، و هر کسی که با دشمنان ما در قول یا عملی موافقت کند او از ما نیست و ما نیز از او نیستیم.

- پس: شیعه واقعی کسی است که تعبداً با مخالفین مخالفت کند.

۲ - و از جمله از روایت حسین بن خالد است که طبق آن حضرت علیه السلام فرموده است:

- شیعیان ما کسانی هستند که: در برابر فرامین ما سر تسلیم فرود آورده و به گفتار ما اخذ و متمسک و عامل بوده و با دشمنان ما مخالف باشند.

- پس: هر کسی که این صفات را ندارد از ما نیست، سپس افزودند که: حال مخالفین با ما در میان مسلمین حال یهودیان است که رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره آنان فرموده: تا می توانید با یهودیان مخالفت کنید.



(یعنی که نفس مخالفت با آنها مطلوب بوده و تعبداً موضوعیت دارد).

\* و اما وجه چهارم اینکه: ترجیح و تقدیم مخالف عامّه به مناط اینستکه: در موافق عامّه احتمال تقیّه هست و لکن در مخالف عامّه این احتمال نیست.

- این وجه نیز از برخی روایات استنباط می شود مثل روایتی که امام علیه السلام طبق آن فرموده:

ص: ۱۹۳

- هر حدیثی را که از من می شنوی که مشابه قول عامه است، بدانکه از روی تقیه صادر شده است و آنکه موافق و مشابه نیست تقیه ندارد (بلکه برای بیان واقع است).

- در اینجا روشن است که باید حدیثی را گرفت و طریق به سوی واقع قرارداد که احتمال تقیه در آن نمی باشد.

### **\*مقدمه بفرمائید که فرق سنت محکمه با سنت حاکمه در چیست؟\***

- در اینستکه: سنت محکمه بطور مستقیم از زبان خود امام برای ما نقل می شود و ما خود می شنویم.

لکن سنت حاکمه را ما خود از زبان مبارک امام علیه السلام نشنیده ایم بلکه مع الواسطه برای ما حکایت می شود.

### **\*مراد شیخ از بناء علی ان المحکی عنه علیه السلام مع عداله الحاکمی کالمسموع منه... الخ چیست؟\***

- اینستکه: مستند کردن وجه چهارم به حدیث مزبور مبتنی بر سه مبنا است:

۱- اینکه ظاهر حدیث و متبادر به ذهن از کلمه (ما سمعته منی...) از نوع همان سنت محکمه است که انسان خودش آن خطاب را مستقیماً از امام علیه السلام شنیده است معذک به درد ما نحن فیه نمی خورد مگر اینکه بگوئیم: خبر مع الواسطه نیز اگر روائش عادل و ثقه باشند به منزله خبر بلاواسطه و کالمسموع من الامام علیه السلام است، از این باب که ادله حجیت آن را نازل منزله خبر قطعی کرده است.

- و هذا هو الاظهر والاقوی.

۲- اینکه: در حدیث مزبور دو احتمال وجود دارد:

\* یک احتمال اینکه این حدیث آورده شده است برای بیان حکم دو حدیث متعارض که یکی موافق با احکام فرعیه عامه و دیگری مخالف آن است.

- نکته: انما الکلام و مورد بحث ما در همین است.

\* احتمال دیگر اینکه: مراد از (یشبه) معنای دیگری باشد که در آن صورت ربطی به ما نحن فیه ندارد. اما استشهاد بر حدیث مزبور بنا بر احتمال اول است، گرچه احتمال دوم اقوی است. چنانکه خواهد آمد.

۳- اینکه: ظاهر قضیه ما سمعته منی... نفسه التقیه، یک قضیه دائمیه است بدین معنا که هرچه را که شنیدی و شبیه عامه بود، از روی تقیه صادر شده است و لکن این ظاهر مستلزم کذب است. چرا؟

- بخاطر اینکه بسیاری از احکام عامه صحیح و مطابق با واقع است یعنی که خاصه با عامه مشترکات زیادی دارند.

- پس: ناگزیریم از اینکه: قضیه را یک قضیه غالبیه بحساب آورده بگوئیم: غالباً سخنان مشابه عامه بوی تقیه دارد نه دائمه.

- به عبارت دیگر: موجب جزئی است و نه کلیه و سیاتی که غالباً هم مبتلای به اشکال است.

ص: ۱۹۴

متن أما الوجه الأول - فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي - ينافيه التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدمه (١).

و منه يظهر ضعف الوجه الثالث، مضافا إلى صريح روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«ما أنتم و الله على شيء ممتا هم فيه، و لا- هم على شيء أنتم فيه، فخالقوهم؛ فإنهم ليسوا من الحنيفيه على شيء» (٢). فقد فرغ الأمر بمخالفتهم على مخالفه أحكامهم للواقع، لا مجرد حسن المخالفه.

فتعين الوجه الثاني؛ لكثرة ما يدل عليه من الأخبار، أو الوجه الرابع؛ للخبر المذكور و ذهاب المشهور.

إلا أنه يشكل الوجه الثاني: بأن التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم؛ لأن خلافهم ليس حكما واحدا حتى يكون هو الحق و كون الحق و الرشد فيه بمعنى وجوده في احتمالاته لا- ينفع في الكشف عن الحق. نعم، ينفع في الأبعديه عن الباطل لو علم أو احتمال غلبه الباطل على أحكامهم و كون الحق فيها نادرا، لكنه خلاف الوجدان. و روايه أبي بصير المتقدمه و إن تأكد مضمونها بالحلف، لكن لا بد من توجيهها، فيرجع الأمر إلى التبعّد بعلة الحكم، و هو أبعد من التبعّد بنفس الحكم.

و الوجه الرابع: بأن دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء؛ لاحتمال أن يكون المراد من شباهه أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطله، مثل: تجوز الخطأ على المعصومين من الأنبياء و الأئمه عليه السلام - عمدا أو سهوا - و الجبر و التفويض، و نحو ذلك. و قد اطلق الشباهه على هذا المعنى في بعض أخبار العرض على الكتاب و السنه، حيث قال: «فإن أشبههما فهو حق، و إن لم يشبههما فهو باطل» (٣) و هذا لحمل أولى من حمل القضية على الغلبه لا الدوام بعد تسليم الغلبه.

ترجمه

## و اما ضعف وجه أول:

- اينكه: علاوه بر دور بودن و عدم تناسب اين وجه از مقام ترجيح احد الخبرين كه اساس اعتبار آنها به مناط كشف نوعي و غالبى (يعنى طريقت محضه به سوى واقع) است، تعليل مذکور (يعنى لأن الرشد

ص: ١٩٥

١- (١) - أى: «الأخبار العلاجيّه»، المتقدمه فى الصفحه ٥٧-٦٧.

٢- (٢) - الوسائل ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٢.

٣- (٣) - الوسائل ١٨: ٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ضمن الحديث ٤٨.

فی خلافهم) در اخبار مستفیضه ای که گذشت منافی با آن است.

### ضعف وجه سوّم

- از ضعف وجه اوّل، ضعف وجه سوّم نیز (که می گفت مخالفت با عامّه مطلوب ذاتی است) روشن می شود (چرا که مبتلای به همان دو اشکال وجه اوّل است).

### ذکر مؤید بر ضعف قول اوّل و سوّم:

- مضافا (بر روایاتی که در آنها ذکر تعلیل شده است) تصریح روایت ابی بصیر است از امام صادق علیه السّلام بر این مطلب، که می فرماید:

- بخدا قسم: شما شیعیان بر امور (یعنی احکامی) نیستید که آنها در آن اند، و آنان نیز بر این احکامی که شما در آن هستید، نیستند.

- پس: با آنها مخالفت کنید، چرا که آنها بر حکمی از حق نیستند.

- شیخنا می فرماید:

- سپس امام علیه السّلام امر به مخالفت با عامّه را متفرّع کردند بر مخالفت احکام آنان با واقع و نه به مجرد حسن مخالفت (که وجه سوّم باشد).

### تعیّن یافتن وجه دوّم یا چهارم:

- در نتیجه تعیّن می یابد:

۱ - وجه دوّم به دلیل فراوانی اخباری که دلالت بر این وجه دارند (که مخالفت با عامّه برای رسیدن به واقع است یعنی که خود مخالفت موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد).

۲ - و یا چهارم، بخاطر آن خبری که ذکر شد (یعنی ما سمعته منّی...) و بخاطر عقیده و روش مشهور.

### اشکال بر وجه دوّم:

- لکن وجه دوّم با این اشکال روبرو می شود که: ظاهر این تعلیل مذکور در اخبار درست نیست. چرا؟

- زیرا: مخالفت با عامّه یک حکم واحد نیست (و معیّن در دلیل حرمت یافت نمی شود) تا قول حرمتی را که شما گرفتید همان حق باشد (بلکه ممکن است اباحه باشد).

- و لذا اینکه حقّ و رشد در مخالفت با آنهاست، به این معنا که رشد و حق در محتملات (چهارگانه وجوب و حرمت و

استحباب و اباحت آنهاست، نفعی در کشف از حق ندارد.

- بله، این مخالفت با عامه در ابعديت (حرمتی که شما گرفتید) از باطل نافع است (لکن) به شرط اینکه احتمال غلبه بطلان بر احکام آنها مورد قبول واقع شود و اینکه بپذیریم که حق در بین احکام آنها نادر است، لکن (نادر بودن حق در بین احکام آنها) خلاف وجدان است.

ص: ۱۹۶

## پاسخ به یک اشکال مقدر:

- آن روایت ابی بصیر هم که نقل شد، گرچه مضمونش با قسم تأکید شده است، لکن ما ناگزیر از توجیه آن هستیم (به اینکه مراد حضرت از باطل بودن اغلب احکام آنها، احکام اختصاصی آنها می باشد).

- سپس این امر (یعنی قضیه عمل به مخالف عامه) بر می گردد به تعبّد، به علّت حکم، و این علّت تعبّدی، بعیدتر است از تعبّد به خود حکم (که در وجه اول بود چونکه بخاطر آن احتمالات ما این علّت را نمی فهمیم).

## اشکال بر وجه چهارم:

- به اینکه دلالت خبر مذکور (یعنی ما سمعته منی...) بر عمل به مخالف عامه خالی از خلاف نیست.

چرا؟

- به دلیل یک احتمال، و آن اینستکه: مراد از شباهت یکی از دو خبر به قول عامه، متفرّع بودن آن احد الخبرین است بر قواعد باطله آنها مثل تجویز خطا بر پیامبران و حضرات ائمه معصومین علیهم السلام چه عمدی و چه سهوی، و نحو ذلک (از تشبیه و تجسیم و...)

- و گاهی شباهت به این معنایی که ذکر شد (یعنی شباهت در مسائل اعتقادی) اطلاق می شود در برخی از روایات عرضه اخبار بر کتاب و سنت، آنجا که می فرماید:

- اگر (آن مطالب) شبیه کتاب و سنت بود حقّ است، و اگر شبیه به کتاب و سنت نبود، سپس باطل است.

- و این حمل بر دائمیه بهتر است از حمل قضیه بر غالبیه لکن پس از تسلیم و قبول غلبه (یعنی اگر غلبه را بپذیریم این حمل بهتر است).

\*\*\*

## تشریح المسائل

**\*تا به اینجا بحث در مقام تصوّر بود که چهار احتمال ذکر گردید و تفاوت ها و نسبت ها هم بیان**

گردید، حال بفرمائید که بحث در اینجا در چه مقامی است؟

- بحث در مقام تصدیق است، یعنی به دنبال این هستیم که بینیم کدامیک از این وجوه، وجه حقیقی ترجیح است؟

**\*مراد از اما الوجه الاول... الخ چیست؟**

- بیان ضعف وجه اوّل است و لذا می فرماید: که وجه مذکور مبتلای به دو اشکال است و لذا صلاحیت دلیلت برای ترجیح به مخالفت را ندارد، آن دو اشکال عبارتست از اینکه:

\* اوّل: وجه مزبور از مقام ترجیح احد الخبرین به دور بوده و تناسبی با آن ندارد. چرا؟

ص: ۱۹۷



- زیرا که حجیت خبر واحد از باب طریقیّت محضه به سوی واقع و به مناط کشف نوعی و غالبی از واقع است.

- این وجه صرف تعبّد است یعنی که کاری با واقع ندارد و لذا به طریقیّت محضه هم تناسبی ندارد.

- پس: امر تعبّدی، نمی تواند که مرجّح احد الطریقین بوده و طریقیّت آن را به سوی واقع اقرب و اقوی سازد، چنانکه اصل عملی تعبّدی نمی تواند مرجّح اماره ظنیّه باشد چونکه موضوع آنها دو تاست یعنی که هم رتبه نبوده و تناسبی باهم ندارد.

ثانیا: گرچه در برخی از روایات این حکم یعنی خذ بما خالف العامّه... معلّل نشده است به اینکه لآن الرّشد فی خلافهم... و لکن در اخبار مستفیضه معلّل شده است.

- بلاشک به برکت این اخباری که تصریح کرده اند به فلسفه حکم ترجیح، آن روایت مطلقه، تقیید و تفسیر می شود و عام معلّل بر عام بدون تعلیل تقدّم دارد، چرا که مثل نصّ است و آن دیگری مثل ظاهر است.

- در نتیجه: یقدّم النصّ علی الظاهر و یفسّر الظاهر بالنصّ.

### **\*مراد از و منه یظهر ضعف الوجه الثالث... است.**

بیان ضعف وجه سوّم است و لذا می فرماید: وجه ثالث نیز که مجرد تعبّد بود و اینکه مخالفت با آنها شرعا حسن و بایسته و مطلوب است نیز مبتلای به همان دو اشکال وجه اوّل است که از تکرار آنها خودداری می شود.

- مضافا بر اینکه وجه مزبور با اشکال دیگری نیز روبرو است و آن روایتی است از ابی بصیر از امام صادق علیه السّلام که حضرت، در آن امر به مخالفت با عامّه کرده است و این امر را نیز معلّل ساخته است، آنجا که فرموده:

- ما انتم و الله علی شیء ممّا هم فیه، و لا هم علی شیء ممّا انتم فیه.

- روشی که شما دارید با روش آنها فرق دارد، (یعنی که احکام شما با آنها فرق دارد) و روشی که آنها دارند با روش شما فرق دارد.

- پس: بر شما واجب است که با آنان مخالفت ورزید، چرا که آن ها از دین حنیف بهره ای نبرده اند و یا که در اثر حنفی بودن به حقّی نرسیده اند.

- از روایت مزبور استفاده می شود که مطلوبیّت مخالفت با آنان تعیّدی نیست بلکه به این ملاک است که احکام آن ها مخالف با واقع است.

### **\*مراد از فتعین الوجه الثانی... الخ چیست؟**

اینستکه: وقتی وجه اوّل و سوّم ابطال شد، وجه دوّم که ترجیح به مناط اقربیت مخالف الی الواقع



باشد تعین می یابد، و از اخبار متعدد هم همین استفاده می شد.

- و یا وجه چهارم نیز که ترجیح به مناط عدم احتمال تقیه است تعین می یابد که از خبر ما سمعته منی و نیز از فتوی مشهور نیز همین احتمال استفاده می شود و هر کدام می تواند که وجه ترجیح باشد.

### **\*پس غرض جناب شیخ از الّا أنه یشکل الوجه الثانی... الخ چیست؟\***

اینستکه: از این دو وجه باقی مانده یعنی وجه دوّم و چهارم نیز وجه دوّم مبتلای به اشکال است و با قطع نظر از توجیهاتی که ذیلاً بیان می شود ناتمام است. چرا؟

- زیرا که این دلیل اخصّ از مدّعا است. توضیح ذلک اینکه:

\* گاهی مسأله ذات القولین است یعنی که عامّه بالاتفاق مثلاً معتقد به وجوب فلان عمل و خاصّه طرفدار حرمت آن هستند، فی المثل:

- دو روایت تعارض کرده اند که احدهما دالّ بر وجوب و دیگری دلالت بر حرمت دارد.

- در اینجا می توان گفت که خبر مخالف عامّه اقرب الی الحقّ و فیه الرّشد است و مخالف عامّه ابعدهم از حقّ است.

\* گاهی هم مسأله ولو در بین عامّه مورد اتفاق است و لکن در بین خاصه ذات الاقوال است، فی المثل عامّه همگی معتقد به وجوب اند و لکن خاصّه چند قول در همان مسأله دارند.

- حال در اینجا مثلاً دو حدیث تعارض کرده اند که احدهما مخالف عامّه و دیگری موافق آنهاست.

- در اینجا نمی توان گفت که: مخالف عامّه رجحان دارد چونکه فیه الحقّ و الرّشد، بخاطر اینکه حقّ و رشد، معینا در دلیل حرمت وجود ندارد بلکه حق در میان چهار احتمال پوشیده شده است.

- آنچه که در اینجا می توان گفت اینستکه: این حدیث مخالف، ابعدهم از باطل است و لکن اقریبیت به حقّ هم ثابت نشد.

- پس: دلیل اخصّ از مدّعا بوده و شامل این مورد نمی شود.

### **\*حاصل مطلب در نعم، ینفع فی الابعدهم عن الباطل... الخ چیست؟\***

- پاسخ به یک سؤال و یا اشکال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

- گرچه در این مورد نمی توانیم بگوئیم حدیث مخالف اقرب الی الحقّ است چونکه مسأله ذات الاقوال است، لکن می توان گفت که این حدیث ابعدهم از باطل است.

- حال بفرمائید چه مانعی دارد که لاین الرشد فی خلافهم... را معنا کنیم به هو ابعده عن الباطل و نه اقرب الی الحقّ، که در اینصورت باز ابعديت مناط ترجیح می شود که در مخالف نیز این مناط هست.

- به عبارت دیگر: در موردی که در مسأله دو قول باشد، ابعده عن الباطل ملازمه دارد با اقرب الی الحق و لکن در موردی که ذات الاقوال باشد، ملازمه ای نیست.

ص: ۱۹۹

- و لذا جناب شیخ می فرماید: بله، سخن خوبی است و لکن تنها در یک فرض درست است و آن در جایی است که ما علم داشته باشیم و یا حداقل احتمال بدهیم که بیشتر فتاوی عامه باطل و اقلش حق است تا بتوانیم بگوئیم از متعارضین آنکه مطابق عامه است اقرب الی الباطل و احتمال باطل بودن آن قوی تر است و آنکه مخالف عامه است ابعد عن الباطل است.

- اما این خلاف وجدان است، یعنی نمی توان گفت که اکثر فتاوی عامه باطل است، بلکه بخشی قلیلی از احکام آنها مخالف احکام ما است.

- بنابراین: نمی توان گفت که موافق با عامه اقرب الی الباطل است چونکه احتمال قوی ای نیست، و هکذا این که مخالف ابعد عن الباطل است، احتمال ضعیفی است.

- پس: از راه ابعديت از باطل هم به جایی نرسیدیم.

### **\*حاصل مطلب در و روایه ابی بصیر المتقدمه... الخ چیست؟\***

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

- پس با روایت ابی بصیر چه می کنید که به ظاهرش بلکه به صراحت می گفت: ما انتم... مضافاً بر اینکه قسم هم داشت که خود سبب تأکید است، یعنی که هیچ حکمی از احکام آنها حق نبوده و از دین حنیف بوئی نبرده اند؟

- و لذا می فرماید: روایت مزبور به ظاهرش کذب و غیرقابل قبول است. چرا؟

- چونکه بسیاری از احکام آنها با ما مشترک است چه در اصول و چه در فروع.

- بنابراین باید که مراد حدیث را به تأویل برده بگوئیم منظور اینست که آنان در طول تاریخ پیروان طواغیت از بنی امیه و بنی عباس و... بوده اند و حال آنکه ما پیرو ائمه طاهرين عليهم السلام هستیم و لذا: ما انتم علی شیء مما هم فیه و....

### **\*پس مراد از فی رجع الامر الی التبعيد بعلة الحكم و هو... الخ چیست؟\***

پاسخ به یک سوال مقدر است مبنی بر اینکه: لانّ الرشد فی خلافهم یک علت تبعیدی است و ما موظفیم که مخالف را مقدم بداریم بر یک علت تبعیدی، و بگوئیم که رشد در خلاف عامه است.

- و لذا شیخ در پاسخ می فرماید: بعید است که خود حکم ترجیح مخالف، تبعیدی باشد، لکن بعیدتر از آن اینکه این حکم تبعیدی نبوده و دارای علت و مناط باشد منتهی علت یک امر تبعیدی صرف باشد. چرا؟

- زیرا که حق در تعلیل اینست که به یک امر ارتکازی عقلی و عقلانی از قبیل اقریبیت الی الواقع و...

باشد، نه به یک امر تبعیدی که در حقیقت علت نبوده و وجودش کالعدم است.

- بنابراین: از هر راهی که وارد شدیم، دلیلی برای موجه ساختن توجیه دوّم پیدا نکردیم و لذا این وجه نیز مبتلای به اشکال است.

ص: ۲۰۰

## \* حاصل مطلب در و الوجه الزايع: بأن دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء... الخ چیست؟

- بیان اشکالی است که بر وجه چهارم وارد است و لذا می فرماید: وجه چهارم نیز مبتلای به اشکال است، چرا؟
- چونکه مستند این وجه یعنی مستند ترجیح مخالف عامّه بر موافق بواسطه احتمال تقیه در موافق، حدیث شریف ما سمعته منی شبه قول... شد که دو احتمال در آن وجود دارد:
- \* احتمال اول اینکه معنای شبه قول الناس، عبارت باشد از: يطابق فتوى العامه، فى المثل: دو حدیث با یکدیگر تعارض می کنند:
- یکی می گوید: اغتسل للجمعه که ظهور وجوبی دارد.
- دیگری می گوید: ینبغى غسل الجمعة که ظهور استحبابی دارد.
- حال این دو می به حسب فرض موافق عامّه است، یعنی که فتوای عامّه نیز در این مسأله فرعیّه استحباب است.
- مراد حدیث ما سمعته منی شبه قول الناس، در اینجا اینستکه احتمال تقیه در آن حدیث دوّم وجود دارد و لکن در حدیث اول وجود ندارد.
- پس: باید که اولی را ترجیح دارد.
- بر پایه این احتمال حدیث مربوط به فتوی در مسأله فرعیّه عملیه است و لذا به بیانی که ذکر شد به درد خبرین متعارضین در مسأله فرعیّه می خورد.
- \* احتمال دوّم اینکه معنای شبه قول الناس، این باشد که: یتفرّع و یتنی علی قواعد هم الفاسده و الباطله. توضیح ذلک اینکه:
- عامّه چه در مسائل مربوط به اصول دین و چه در مسائل مربوط به اصول فقه یک سلسله مبانی نادرستی دارند، فی المثل برخی از فرق آنها قائل به جسمیت و برخی از آنها قائل به تشبیه، هستند و یا نوع اشاعره قائل به جبر بوده و معتزله نوعاً طرفدار تفویض می باشند، که به ترتیب مجسمه، مشبهه، مجبّره و مفوّضه نامیده می شوند.
- و یا اینکه منکر عدل و حکمت الهی بوده و قائل به تجویز خطأ بر پیامبران و حضرات معصومین علیه السّلام می باشند چه عمدی و چه سهوی و هکذا....
- حال: به حسب فرض دو حدیث با یکدیگر تعارض کرده اند یا که اصلاً تعارضی هم در میان نیست و لکن یک حدیثی به ما رسیده است که با اصول و مبانی عامّه سازگار است و لکن با قواعد ما سازگار نمی باشد، مثل حدیثی که مثلاً دالّ بر تشبیه و یا دالّ بر جسمیت و یا نهو النبی باشد.

- در اینجا صحیح است که گفته شود: این حدیث یشبه قول الناس، یعنی که مبتنی بر قواعد باطله

ص: ۲۰۱



آنان است.

- و یا فی المثل: در بخش اصول فقه، حضرات نوعاً برای اجتهاد به رأی با جمیع شعب آن از قیاسها و استحسانها و مصالح مرسله و سدّ ذرایع و... قائل به حجّیت بوده و آنها را دارای ارزش می دانند و حال آنکه اینگونه مبانی عندنا فاسد و غیرقابل ارزش هستند، یعنی که نمی توانند منبع برای احکام شرعیّه باشند.

- و هکذا در فقه قواعد باطله ای دارند که از نظر ما غیرقابل قبول اند.

- بر پایه ای احتمال، معنای حدیث (ما سمعته منی یشبه قول الناس)، اینستکه: هر حدیثی از قول ما برای شما نقل می کنند که مبتنی و متضرّع بر مبانی باطله آنهاست و قواعد آنها بر این مورد منطبق است، از روی تقیّه بوده و فاقد ارزش است و لذا ربطی به تعارض خبرین در خصوص مسائل فرعیّه ندارد.

- حال براساس احتمال اوّل، حدیث به درد ما نحن فیه می خورد و لکن برطبق احتمال دوّم از ما نحن فیه بیگانه است.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: اوّلاً: اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال، ثانیاً: وجه دوّم و یا احتمال دوّم مؤیداتی نیز دارد.

- متقابلاً احتمال اوّل مشکلات و موهناتی دارد که باعث تقویت وجه و یا احتمال دوّم می شود.

### **\*مراد شیخ از و قد اطلق الشّباهه علی هذا المعنی فی بعض اخبار العرّض علی الكتاب و السنّه... الخ\***

چیست؟

- بیان مؤیدات و موهناتی است که در دو احتمال مذکور بدان اشاره شد و مجموع آنها سه مطلب است:

۱ - اینکه: کلمه شباهت در دیگر اخبار نیز به همان معنای دوّمی بکار رفته باشد تا که مؤیّد احتمال دوّم و مبعید احتمال اوّل باشد و آن اخبار عرض بر کتاب و سنّت است که در خصوص متعارضین هم نمی باشد بلکه به صورت کلی می فرماید:

- هر حدیثی که به شما می رسد، میزان و معیار سنجش آن برای شما کتاب و سنّت باشد یعنی که آن حدیث را بر کتاب و سنّت عرضه کنید، در صورتیکه شبیه کتاب و سنّت بود حقّ است و الاً باطل است.

- پس: معنای شباهت، همان مبتنی و متضرّع بودن بر قواعد است، یعنی:

- یک سلسله معیارهای کلی در قرآن و سنّت وجود دارد از قبیل:

\* ما علی المحسنین من سبیل.

\* ما على الأمين الأيمن.

ص: ٢٠٢

\* و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا.

\* عبدا مملوكا لا يقدر على شيء و... هكذا...

- فی المثل: دو حدیث باهم تعارض کرده اند در حالیکه: یکی می گوید: عبد قدرت بر طلاق زوجه اش دارد و دیگری می گوید که خبر چنین قدرتی ندارد.

- حال: به حسب فرض یکی از آن دو مطابق با عامه است و یا اینکه هیچیک از آن دو مطابق با عامه نیستند و لکن حدیث دوم با آن عام قرآنی که فرمود: لا يقدر على شيء باشد منافات دارد لانّ الاطلاق شيء فهو لا يقدر، و لذا باید که کنار گذاشته شود.

- پس: یشبه به معنای دوم دارای مؤید است و لکن به معنای دوم خیر.

۲ - اینکه ظاهر حدیث ما سمعته منی یشبه قول الناس، این باشد که قضیه یک قضیه دائمه است، بدین معنا که هرچه شبیه فتوای عامه و مطابق با آن و یا که متفرع بر قواعد آنان بود، احتمال تقیه در صدور آن وجود دارد.

- این در حالی است که اگر یشبه را به معنای اول بگیریم باید که از این ظاهر رفع ید کرده و بگوئیم که قضیه غالبیه است و نه دائمیه، یعنی که غالباً در حدیث موافق عامه احتمال تقیه است و نه دائما.

- اما اگر یشبه را به معنای دوم بگیریم؛ ظهور مزبور برای حدیث باقی مانده و کلیت آن حفظ می شود.

- این نیز یک اولویت دیگر برای احتمال و یا معنای دوم است.

۳ - اینکه بر طبق معنای اول نیز غالبیه گرفتن قضیه، بعید است. چرا؟

- بخاطر اینکه: غالب، در برابر نادر است و مفاد آن اینستکه: غالباً حدیث موافق عامه احتمال تقیه دارد، در حالیکه غلبه، اول الکلام می باشد و لذا حداکثر می توان گفت که موارد زیادی اینگونه است، لکن غلبه مشکل است.

- الحاصل: هر چهار وجهی که برای ترجیح به مخالفت بر موافق بیان شد، مبتلای به اشکال است و لذا فعلا دست ما از وجه التّرجیح خالی است.

- نکته: تا به اینجا شیخنا نیز همچون مرحوم محقق چنین ترجیحی را بی وجه دانسته، محلّ بحث را جای تخییر می داند و نه ترجیح.

- اما با مقداری محاسبه اشکالات وجه دوم و وجه چهارم را دفع کرده و به یکی از این دو طریق طرفدار ترجیح می شود.

متن و يمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين؛ لأن الغالب أن الوجه في المسألة إذا كثرت كانت العامه مختلفين، و مع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجه متعدده.

و يمكن أيضا الالتزام بما ذكرنا سابقا: من غلبه الباطل في أقوالهم، على ما صرح به في روايه الأرجائي المتقدمه. و أصرح منها ما حكى عن أبي حنيفه من قوله: «خالفت جعفرًا في كل ما يقول، إلا- أنني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع و السجود أو يفتحهما»<sup>(1)</sup>. و حينئذ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

ترجمه

## رفع اشكال از وجه دوّم و توجيه آن:

### صورت اول:

- و امّا دفع اشكال از وجه دوّم از تعليل در اخبار ممكن است، به حمل آن تعليل بر غالب كه عبارت باشد از انحصار فتواي شيعه در مسأله (سلام به مصلى مثلا) بر دو قول (وجوب و حرمت). چرا كه:

### صورت دوّم:

- غالب اينستكه اگر رأى (شيعه) در يك مسأله (مثل مثلا جبهه)، بر چند قول باشد، عامه نيز مختلف الرأى و چند قولى هستند (كه در اينصورت مخالفت و موافقت معلوم نمى شود).

### صورت سوّم:

- و در صورت (چند قولى بودن شيعه) و اتفاق (و يك قولى بودن) عامه، وجوه متعدده اى در مسأله نمى باشد (تا كه هريك از اقوال شيعه در مقابل قول آنها واقع شود).

- در نتيجه: (بنابر صورت دوّم و سوّم كه علت تعبدى است اشكال پابرجا است، لكن بنابر صورت اوّل كه علت ارتكازى است اشكال برطرف مى شود).

### غلبه صورت دوّم بر سوّم:

- و نيز بنابر آنچه كه در روايت ارجائى بدان تصريح شده است، التزام به آنچه در گذشته گفتيم ممكن است، و آن غلبه بطلان در آراء و احكام ايشان است.

- و صريح تر از روايت ارجائى، مطلبى است كه از ابو حنيفه حكايت شده است به اينكه:

- من با جعفر بن محمد در هر آنچه مى فرمايد: مخالفت کرده و خلاف آن را گفتم، جز آنكه نمى دانم كه ايشان در ركوع و

سجده آیا چشمانش را می بندد یا باز می گذارد.

- در اینصورت مخالفت با آنها از باطل به دور است.

ص: ۲۰۴

---

۱- (۱) - حکاه المحدث الجزائری فی زهر الربیع: ۵۲۲.

**\*مقدمه جهت یادآوری بفرمائید که اشکال وجه ثانی چه بود؟\***

- این بود که تعلیل اخصّ از مدّعی بوده و کفایت نمی کند و....

**\*مراد شیخ از و یمکن دفع الاشکال فی الوجه الثانی عن التعلیل فی الاخبار... الخ چیست؟\***

- پاسخ شیخنا است از اشکال مزبور به دو بیانی که در واقع مکمل یکدیگر هستند، لکن این دو بیان نیاز به ذکر مقدمه ای دارد مبنی بر اینکه:

۱ - گاهی یک مسأله فرعیّه ای مورد اتفاق تمام مسلمانان است که در اینصورت جای بحث نداشته و دیگر نوبت به خبر واحد مع المعارض و یا بلامعارض نمی رسد چونکه اتفاق المسلمین خود یک دلیل قطعی است.

۲ - گاهی یک مسأله ای مورد اتفاق گروه حقه یعنی شیعه است که باز جای بحث ندارد چونکه اتفاق شیعه نیز یک دلیل قطعی است و لذا نیازی به خبر واحد نمی باشد، چنانکه عامّه نیز بر امر مقابل آن متفق بوده و رأی خود را دارند.

۳ - گاهی هم حکمی از احکام نزد عامّه مورد اختلاف است لکن نزد ما شیعیان مورد اختلاف است، در اینجا نیز ما تابع اجماع علمای شیعه بوده و اختلافات فیما بین عامّه به خودشان مربوط است.

۴ - اما گاهی حکمی در میان علمای عامّه مورد اتفاق است و عندنا یا مورد اتفاق است و مسأله دارای قول واحد است و یا که مشهور رأی است ولو بطور شاذ کسی مثل ابن جنید هم مثلا موافق با عامّه فتوی داده باشد که در اینصورت مسأله دارای دو قول است، فی المثل:

- دو حدیث با یکدیگر تعارض می کنند که یکی بر طبق عامّه و دیگری بر طبق خاصه و یا رأی مشهور از خاصه نظر داده است.

- انما الکلام در اینجاست یعنی که در چنین موردی، حدیث مخالف با عامّه ابعد از باطل و اقرب به حق است، چرا که حق معین بوده و ابهامی ندارد.

- آن تعلیل در احادیث نیز که لأنّ الرّشد و الحقّ فی خلافهم ناظر به همین فرض است، منتهی یک تعلیل تغلیبی است یعنی که وارد در مورد غالب است چرا که غالبا فتوای فقهاء در مسأله منحصر به دو وجه است:

- یکی مربوط به عامّه و یکی مربوط به خاصه، و دلیل انحصار غالبی هم اینستکه:

- اگر مسأله بین شیعه، ذات الاقوال باشد و حتما در میان عامه نیز اقوال و احتمالاتی وجود داشته و بسیار بعید بنماید که همگی آنان متفق باشند خوب، محلّ التّرجیح به سبب مخالفت عامه به مناط اقریبّیت الی الحقّ که در تعلیل آمد، چنین موردی است.

ص: ۲۰۵

## \*پس مراد شیخ از و یمن ایضا الالتزام بما ذکرنا سابقا: من غلبه الباطل فی اقوالهم، علی ما صرح

به فی روایه... الخ) چیست؟

اینستکه: گاهی هم پیش می آمد که فتوای عامه بر امری متفق بوده و همه مثلا طرفدار وجوب فلان مسأله باشند و لکن خاصه نسبت به آن مسأله دارای چند قول باشند، در عین حال دو حدیث در این رابطه با یکدیگر تعارض کرده که یکی دلالت بر وجوب دارد و دیگری دال بر حرمت است.

- در اینجا نمی توان گفت که حدیث موافق، اقرب به باطل و ابعد از حق، و حدیث مخالف اقرب به حق و ابعد از باطل است. چرا؟

- بخاطر اینکه حق معین و معلوم نیست بلکه میان چند احتمال مستور است.

- بله، حداکثر می توان گفت که حدیث موافق، اقرب الی الباطل، و حدیث مخالف ابعد عن الباطل است، لکن ابعديت از باطل ملازمه با اقربیت الی الحق ندارد.

- البته، همین اندازه هم، خود سبب مزیت می شود و به نظر ما به سبب هر مزیتی هم ترجیح حاصل می آید ولو ظن فعلی نیاورد. منتهی:

- در مقام اشکال به وجه دوم گفتیم که: ابعد از باطل بودن در صورتی است که علم داشته باشیم و یا که احتمال بدهیم که بیشتر اقوال و فتاوی عامه برخلاف واقع است.

- پس از آن می گفتیم که: لکنه خلاف الوجدان و... لکن اکنون این حرف ها را پس گرفته و ملتزم به همان غلبه شده می گوئیم که غالبا اقوال آنها باطل بوده و به دور از حق است و الظن يلحق الشیء بالاعم الاغلب.

- یعنی در متعارضین کذائی نیز احتمال قوی می دهیم که این موافق باطل و آن مخالف حق باشد.

## \*دللتان بر این التزام به غلبه چیست؟

- دو امر است:

\* یکی روایات است، از جمله حدیث ابی اسحاق ارجائی که صریح بود در اینکه اقوال آنها غالبا باطل است. چرا؟

- زیرا آنچه از امام علی علیه السلام می پرسیدند، می رفتند و بر ضد آن فتوی داده و عمل می کردند.



- پس: نوعا اقوال آنها باطل است به دلیل صدق گفتار امام علی علیه السلام و دروغ بودن ضدّ این صدق.

\* یکی هم حکایتی است از قول ابو حنیفه که با صراحت می گوید: من با جعفر بن محمد علیه السلام در هر آنچه می گوید و فتوی می دهد مخالفت کرده و خلاف آن را گفتم مگر در حال رکوع و سجود نماز که نمی دانم آیا او علیه السلام چشمانش را باز می گذارد یا می بندد و لذا برای اینکه مخالفت شده باشد من یک چشم

ص: ۲۰۶

را باز و دیگری را بسته نگه می دارم و....

- البته، همه فتاوی وی نیز مخالف نظرات امام صادق علیه السّلام بوده است، و لذا از آن جهت که فتاوی امام صادق علیه السلام، صدق است، فتاوی و نظرات ابو حنیفه کذب و باطل است.

- پس: حدیث مخالف آنها ابعد از باطل است.

- البته؛ گاهی نیز عامّه و خاصه هر دو در یک مسأله ذات الاقوال هستند درحالیکه دو حدیث تعارض کرده که هر یک با رأی یک دسته از عامّه می سازد و هکذا هر یک از دو حدیث با یک قول از اقوال خاصه سازگار است.

- در چنین مواردی جای ترجیح به مخالفت با عامّه نیست، نه به مناط اقریب الی الحق و نه به مناط ابعديت عن الباطل.

ص: ۲۰۷

متن و ممکن توجیه الوجه الرابع: بعدم انحصار دلیله فی الروایه المذكوره، بل الوجه فيه هو ما تقرّر فی باب التراجیح و استفید من النصوص و الفتاوی: من حصول التراجیح بکلّ مزیه فی أحد الخبرین یوجب کونه أقلّ أو أبعد احتمالا لمخالفه الواقع من الخبر الآخر، و معلوم أنّ الخبر المخالف لا یحتمل فيه التقیّه، كما یحتمل فی الموافق، علی ما تقدّم من المحقّق قدّس سرّه. فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق علی التقیّه لیس کون الموافق اماره علی صدور الخبر تقیّه، بل المراد أنّ الخبرین لما اشترکا فی جمیع الجهات المحتملہ لخلاف الواقع - عدا احتمال الصدور تقیّه المختصّ بالخبر الموافق - تعین العمل بالمخالف و انحصار محمل الخبر الموافق المطروح فی التقیّه.

ترجمه

## رفع اشکال از وجه چهارم و توجیه آن:

### اشاره

- توجیه وجه و یا قول چهارم، به عدم انحصار دلیل آن است به حدیث شباهت که ذکر شد، بلکه توجیه و علت این قول چهارم (که می گوید مخالف عامّه را اخذ و موافق عامّه را طرح کن)، چیزی است که در باب تراجیح مقرّر و ثابت و از روایات و جمهور استفاده شده است و آن حصول ترجیح است به هر مزیتی (مثل حافظه مثلا) که در یکی از دو خبر است و باعث می شود که آن خبر ذی المزیه، از مخالفت با واقع دورتر از آن خبر دیگر باشد.

- و معلوم است که احتمال تقیّه در خبر مخالف عامّه نمی رود، آنطور که احتمال آن در خبر موافق عامّه می رود، همانطور که قبلا نظر محقق نیز بر آن بود.

- پس: مراد مشهور از حمل خبر موافق عامّه بر تقیّه (و طرح آن)، تنها بخاطر اماره صدور تقیّه در آن نیست، بلکه مراد اینستکه: چون این دو خبر (که یکی مخالف عامّه و یکی موافق عامّه است) در تمام جهات محتمله (مثل متن، سند، دلالت و...) در خلاف واقع مشترک اند، بجز احتمال صدور از روی تقیّه که اختصاص به خبر موافق دارد (و نقطه ضعف آن است) عمل به خبر مخالف تعین پیدا می کند. و محمل آن خبر طرح شده توسط مشهور، منحصر می شود در احتمال تقیّه.

\*\*\*

### تشریح المسائل

#### \*حاصل مطلب در و ممکن توجیه الوجه الرابع... الخ چیست؟\*

پاسخ شیخنا به اشکالی است که به وجه چهارم وارد شد و آن اینستکه:

- دلیل ترجیح به مخالفت عامّه لبعده عن التقیّه، منحصر به حدیث یشبه قول الناس نیست تا با



احتمالاتی که در معنای حدیث ذکر گردید وجه مزبور باطل شود، بلکه به حکم ادله متعدد هر مزیتی که در یکی از دو حدیث متعارض باشد که حدیث دیگر فاقد آن و دارای منقصت باشد، ذو المزیه، راجح و مقدم است گرچه ظن فعلی هم نیاورد، چونکه این مطلب ملاک نمی باشد.

### **\*مراد از بل الوجه فيه، هو ما تقرّر فی باب التّراجیح... الخ چیست؟\***

اینستکه: وجه و دلیل التّرجیح بکلّ مزیه چند امر است از جمله:

- ۱ - اخبار علاجیه و استفادۀ این مطلب به واسطۀ تنقیح مناطهائی که در جای خود بیان گردید.
- ۲ - بناء عقلاء یعنی بناء عقلاء نیز بر اینستکه: تفاوتی بین مزایای منصوصه و غیرمنصوصه نمی باشد.
- ۳ - حکم عقل هم از باب احتیاط بر اینستکه: راجح را باید اخذ نمود و مرجوح را طرح نمود.
- ۴ - از آن گذشته، مرجح مزبور خود یک مرجح منصوصه است چراکه شرع می گوید آن را اخذ کن و...

- وقتی هم که ملاک، ترجیح به هر مزیتی شد می گوئیم: محلّ بحث ما متعارضین هستند که از تمام جهات برابر باشند مگر در احتمال تقیه که در یکی هست و آن همان موافق عامّه است و در دیگری نیست که همان مخالف عامّه است.
- بلاشک احتمال تقیه نقصی در حدیث و عدم احتمال تقیه و حتی تنها احتمال فتوی نیز مزیتی در حدیث است.
- ذی المزیه هم مقدم بر غیر ذی المزیه است.

متن و أمّا ما أورده المحقّق من معارضه احتمال التّقيّه باحتمال الفتوى على التّأويل.

ففيه: أنّ الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرّقه في السّند و المتن و الدّلاله، فاحتمال الفتوى على التّأويل مشترك. كيف، و لو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التّأويل في الخبر المخالف باحتمال التّأويل و عدم تطرّقه في الخبر الموافق، كان اللّازم ارتكاب التّأويل في الخبر المخالف؛ لما عرفت: من أنّ النّصّ و الظّاهر لا يرجع فيهما إلى المرجّحات.

و أمّا ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد: بأنّ احتمال التّقيّه في كلامهم أقرب و أغلب (1).

ففيه - مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقّق، من معارضه احتمال التّقيّه في الموافق باحتمال التّأويل، مع ما عرفت، من خروج ذلك عن محلّ الكلام - : منع أغلبيّه التّقيّه في الأخبار من التّأويل.

ترجمه

### پاسخ شیخنا به ایراد وارده از ناحیه محقق ثانی به شیخ طوسی:

- و أمّا در ایراد وارده بر شیخ طوسی از ناحیه مرحوم محقّق، مبنی بر معارضه احتمال تقيّه با احتمال فتوا بر تأویل، اشکالی است مبنی بر اینکه:

- محلّ بحث ما در موردی است که دو خبر در تمام احتمالاتی که، هم در سند راه پیدا کرده و هم در متن و هم در دلالت، مشترک بوده و یکسان اند.

- پس: احتمال فتوی بر تأویل نیز در آنها یعنی در خبر مخالف و خبر موافق مشترک است.

- چطور اینگونه نباشد و حال آنکه اگر فرض شود که احتمال تأویل اختصاص به خبر مخالف دارد و در خبر موافق راه ندارد، ارتکاب تأویل در خبر مخالف لازم می آید (و این باطل است)، چراکه دانستی:

- با بودن نصّ و ظاهر، به دیگر مرجّحات مراجعه نمی شود.

### پاسخ صاحب معالم به ایراد مرحوم محقّق:

- و أمّا پاسخی که مرحوم صاحب معالم از ایراد محقق داده است به اینکه احتمال تقيّه در کلمات ائمّه عليهم السّلام اقرب و اغلب است، با دو اشکال روبرو است:

- اولاً: اغلبيّت تقيّه در اخبار نسبت به تأویل منع شده است.

- ثانياً: پاسخ ایشان اشعار دارد به قبول آنچه مرحوم محقق فرمود به اینکه احتمال تقيّه در موافق معارض است با احتمال تأویل در مخالف و حال آنکه شما فهمیدی که این مطلب از محلّ بحث ما خارج است (چونکه بحث ما در متکافئین است).



**\*حاصل سخن مرحوم محقق اول در ما آورده المحقق:... الخ چه بود؟\***

- این بود که: اگر در جانب موافق عامه احتمال تقیه وجود دارد، در جانب مخالف عامه هم احتمال تأویل وجود دارد و لذا دوران امر بین احد الامرین است:

۱ - اینکه حدیث موافق را حمل بر تقیه کرده و به ظاهر حدیث مخالف اخذ کنیم.

۲ - اینکه حدیث مخالف به تأویل ببریم به نحوی که با حدیث موافق سازگار باشد، و جای حمل بر تقیه نباشد که در اینصورت هیچیک از دو حدیث اولویتی بر دیگری ندارد در نتیجه تقید سبب رجحان حدیث مخالف نمی شود.

**\*قبل از پاسخ شیخنا به مطلب فوق بفرمائید که احتمال تأویل در کجا دارای ارزش است و در کجا\***

فاقد ارزش است؟

۱ - در موارد جمع عرفی که وقتی احدهما المعین را به تأویل برده و برخلاف ظاهر حمل می کنیم و در نتیجه بینهما جمع می شود و تعارضی در کار نیست دارای ارزش است.

۲ - و لکن در مورد متباینینی که جمع بینهما نیازمند به توجیه و تأویل و حمل هر دو خبر برخلاف ظاهر بوده و چنین جمعی عقلایی نیست. فاقد ارزش است.

۳ - گاهی هم احتمال تأویل مورد اختلاف است که آیا باید تأویل برد یا نه؟ که در اینصورت نیز ارزشمند است و آن در مورد متباینین یا عامین من وجهی است که اگر احدهما لا علی التعمین توجیه شود، تعارض از بین می رود.

- البته، برخی هم این قسم را به موارد جمع ملحق کرده و برخی به باب متباینین از قسم دوّم، و می گویند که در اینجا قواعد باب تعارض اجراء می شود و جای جمع نمی باشد.

**\*با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخنا در فیه:... الخ به سخن جناب محقق چیست؟\***

- اینستکه: محلّ بحث ما در موردی است که دو حدیث متعارض:

۱ - من جميع الجهات مساوی هستند.

۲ - از جهت تمام احتمالاتی که ممکن است در سند یا متن و یا دلالت حدیث راه پیدا کرده و موجب مزیت یکطرف و نقص طرف دیگر می شوند برابر باشند:



\* از قبیل اعدل و اوثق و... بودن نسبت به عادل و صادق و مسند بودن نسبت به مرسل و... که مرجح سند یک حدیث هستند.

\* و از قبیل نقل به لفظ یا فصاحت و... که مربوط به متن حدیث می شوند و همچنین اضطراب متن در یکی از دو حدیث دون  
الآخر.

ص: ۲۱۱

\* و از قبیل اظهر و ظاهر و نصّ و ظاهر بودن و... که مربوط به دلالت حدیث است و....

- الحاصل: بحث ما در ظاهرین متباینین است از قبیل ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره که به حسب فرض حدیث دوّم موافق عامّه است و لکن دو حدیث از سایر جهات باهم مساوی هستند.

- وقتی فرض بحث ما این شد، به جناب محقق می گوئیم: احتمال تأویلی هم که شما آوردید منحصر به حدیث مخالف نیست، بلکه مشترک میان موافق و مخالف است و در مثال مذکور برای جمع بینهما نیازمند توجیه هر دو حدیث هستیم به اینکه اوّلی را بر عذره نجسه و یا غیر ماکول اللحم حمل کنیم و دوّمی را بر عذره طاهره و یا مؤکول اللحم.

- پس: از جهت احتمال تأویل هم باهم برابرند و تنها مزیت و منقصتی که در میان است اینستکه در حدیث مخالف فقط احتمال فتوی و بیان حکم واقعی است و در حدیث موافق علاوه بر آن احتمال تقیه نیز وجود دارد.

- حال اگر جمع عرفی در اینجا ممکن می بود دیگر نوبت به این ترجیحات نمی رسید و لکن چنانکه قبلاً گفته آمد اینجا جای جمع نبوده بلکه قواعد تعارض و تعادل و ترجیح اجراء می شود.

- همچنین گفته شد که بکلّ مزیه ترجیح حاصل می شود، در نتیجه تعیین می یابد که مخالف عامّه را اخذ کرده و مخالفی را که احتمال تقیه دارد و دارای منقصت است کنار بگذاریم.

- الحاصل: در این بخش تقیه آمد و لکن احتمال تأویل نیامد.

### **\*حاصل مطلب در کیف، و لو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأویل... الخ چیست؟\***

- در رابطه با موردی است که تأویل ارزشمند باشد، فی المثل:

- اگر حدیث مخالف عامّه ظاهر و حدیث موافق آنها نصّ یا اظهر باشد و یا حدیث مخالف عامّه، عام و یا مطلق باشد و حدیث موافق آن ها خاصّ و یا مقید باشد یا بالعکس چنین موردی معینا جای جمع است و با امکان جمع عرفی اصولا نوبت به ملاحظه مرجّحات و ترجیح و یا تخییر نمی رسد. چرا؟

- بخاطر اینکه اینگونه موارد فرع بر تعارض بوده و با امکان جمع در حقیقت تعارضی وجود ندارد.

- به عبارت دیگر: اصل که نباشد، فروع آن نیز نابود است و لذا اینگونه موارد از محلّ بحث خارج اند.

### **\*پس: انما الکلام در کجاست؟\***

- در مثل مورد قبل است که هر دو حدیث ظاهرین بوده و از تمام جهات مساوی هستند و در هر دو احتمال تأویل وجود دارد گرچه فاقد ارزش است، و الاّ اگر احتمال تأویل منحصر در مخالف باشد دون الموافق، معنایش اینستکه موافق نصّ و مخالف

ظاهر است و نصّ بر ظاهر مقدّم است، اعمّ از اینکه موافق با عامّه باشد و یا مخالف با عامّه و دیگر جای ملاحظه ترجیح نمی باشد.

ص: ۲۱۲

### \*حاصل پاسخ صاحب معالم به اشکال مرحوم محقق اول چیست؟\*

اینستکه: احتمال تقيّه نسبت به کلمات حضرات معصومین علیه السلام در مواردی که یکی از دو خبر موافق عامّه باشد یک احتمال اقرب به واقع و اغلب است تا احتمال تأویل در خبر دیگر و الظنّ يلحق الشيء بالاعمّ الاغلب.

- بنابراین ما احتمال تقيّه را تقویت کرده و خبر مخالف را بر موافق ترجیح داده و به احتمال تأویل در خبر مخالف اعتنا نمی‌کنیم.

### \*حاصل سخن شیخنا رحمه الله در فیه، مع اشعاره بتسلیم ما ذكره المحقق... الخ چیست؟\*

- اینستکه: پاسخ مرحوم صاحب معالم به ایراد مرحوم محقق خود مبتلای به دو ایراد است:

۱ - اینکه شما بطور غیر مستقیم احتمال تأویل در خبر مخالف را قبول نمودید منتهی احتمال تقيّه را در جانب دیگر تقویت کرده و غلبه دادید.

- این بیان شما مشعر بر اینستکه: هر دو احتمال وجود دارد و لکن یکی از آن دو اقوی و ارجح است، لکن شما خود ملاحظه فرمودید که:

\* در برخی از موارد احتمال تقيّه عقلانی بود و جای تأویل نبود.

\* در برخی از موارد هم که معینا احتمال تأویل منطقی بود، دیگر نوبت به احتمال تقيّه نمی‌رسید و موارد امکان تأویل از باب جمع عرفی بود که بر هر ترجیحی مقدم است.

۲ - اینکه شما فرمودید که احتمال تقيّه نسبت به احتمال تأویل اقرب و اغلب است، ما این اغلیت را قبول نداشته و آن را صرف ادعا می‌دانیم و موارد احتمال تأویل به مراتب بیشتر است.

متن و من هنا يظهر أنّ ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختصّ بالمتباينين، و أمّا في ما كان من قبيل العامين من وجه - بأن كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر - فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقيّه، و الحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر.

مثلاً: إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه (1)، و ورد: «كلّ شيء يطير لا بأس بخثره و بوله» (2)، فدار الأمر بين حمل الثاني على التقيّه، و بين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه، فلا وجه لترجيح التقيّه، لكونها في كلام الأئمّه عليه السّلام أغلب من التخصيص.

فالعمده في التّرجيح بمخالفه العامّه - بناء على ما تقدّم من جريان هذا المرجّح و شبهه في هذا القسم من المتعارضين -: هو ما تقدّم، من وجوب التّرجيح بكلّ مزّيّه في أحد المتعارضين، و هذا موجود فيما نحن فيه؛ لأنّ احتمال مخالفه الظاهر قائم في كلّ منهما، و المخالف للعامّه مختصّ بمزّيّه مفقوده في الآخر، و هو عدم احتمال الصدور تقيّه.

ترجمه

### يك بحث اضافی و غير لازم:

- و از اینجا که (اعمال ترجیح در عام و خاص مطلق راه ندارد) روشن می شود که:

۱ - آنچه ما در این وجه، در رجحان خبر مخالف گفتیم، اختصاص دارد به متباينين (یعنی اینکه ما گفتیم که خبر مخالف عامّه را رجحان بده بر خبر موافق آنها مربوط به خبرين متباينين مثل اکرم العلماء و لا تکرم العلماء) است.

۲ - و امّا در رابطه با دو خبری که نسبت بین آنها از قبیل عموم و خصوص من وجه است به اینکه:

- برای هر یک از آن دو خبر ظاهری باشد که جمع میان آن دو ممکن باشد، لکن با صرف (یا به تعبیر دیگر تأویل و یا رفع ید) آن واحد از ظاهرش، در حالیکه آن دیگری به حال خودش باقی است.

### مرّد شدن عام و خاص بين دو چیز:

- پس امر (این دو) دائر می شود:

۱ - بین حمل آن که از این دو، موافق با عامّه است بر تقيّه (یعنی که معامله متباينين با آن می کنیم).

۲ - و بین حکم به تأویل یکی از آن دو لا بعينه، تا که با آن دیگری جمع شود فی المثل:

### مخالف عامّه:

- اگر امر وارد شود: به شستن لباس از ابوال غیر مأکول اللحم (که ماده افتراقش غیر مأکول غیر پرنده

- 
- ١- (١) - وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٠٨، باب ٨، حديث ٣.  
٢- (٢) - وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠١٣، باب ١٠، حديث ١.

مثل کلب و خنزیر است) از یکطرف.

### موافق عامه:

- و امر وارد شود به اینکه: هر پرنده ای خرد، یعنی فضله و بولش پاک است (که ماده افتراش طيور مأكول اللحم مثل کبوتر و گنجشک است).

### نزاع در ماده اجتماع این دو یعنی طير غير مأكول است مثل کلاغ:

- پس: امر (این دو روایتی که عام و خاص من وجه اند) دائر می شود:

۱ - بین حمل آن روایت دوّم که موافق با عامه است بر تقیه (و طرح آن و اخذ به راجح).

۲ - و بین حکم به تأویل یکی از این دو روایت لابعینه، تا که جمع شود با آن دیگری.

- پس (جناب صاحب معالم) وجهی برای ترجیح تقیه به دلیل اینکه در کلام ائمه علیهم السّلام اغلب از تخصیص است وجود ندارد.

- بنابراین: عمده در ترجیح مخالفت عامه بر موافقت، بنابر آنچه گذشت که

- این مرجح (یعنی مرجح جهت صدور) و شبهه آن (یعنی صدور و مضمونی) که در این قسم از متعارضین (یعنی عام و خاص من وجه) جریان دارد، همان چیزی است که گذشت به اینکه ترجیح به هر مزیتی در یکی از دو خبر متعارض واجب است (که همان تنقیح مناط باشد).

- و این مزیت در احد الخبرین در ما نحن فیه (یعنی موافق عامه و مخالف آنها) موجود است. چرا؟

- زیرا احتمال مخالفت ظاهر (یعنی احتمال تأویل) در هریک از دو خبر مخالف عامه و موافق عامه وجود دارد (و هر دو یکسان اند) لکن مخالف با عامه دارای مزیتی است که این مزیت در آن موافق با عامه وجود ندارد و آن عدم احتمال صدور (خبر مخالف) از روی تقیه است.

متن فتلخص مما ذكرنا: أنّ الترجيح بالمخالفه من أحد وجهين - على ما يظهر من الأخبار -:

أحدهما: كونه أبعد من الباطل و أقرب إلى الواقع، فيكون مخالفه الجمهور نظير موافقه المشهور من المرجحات المضمونيه، على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب.

و الثاني: من جهه كون المخالف ذا مزيه: لعدم احتمال التقيّه. و يدلّ عليه ما دلّ على الترجيح بشهره الزوايه معللاً بأنّه لا ريب فيه، بالتقريب المتقدّم سابقاً.

و لعلّ الثمره بين هذين الوجهين تظهر لك في ما يأتي إن شاء الله تعالى.

ترجمه

### خلاصه آنچه گفتیم:

- پس آنچه را که ما (پس از قبول وجه دوم و چهارم) گفتیم خلاصه کن در اینکه:

- ترجیح به (سبب) مخالفت با عامّه، بنابر آنچه که از اخبار بدست می آید، از ناحیه یکی از دو وجه ذیل است:

\* وجه اول از دو وجه مذکور (که برابر با قول دوم است) اینکه ترجیح به مخالف، بخاطر اینستکه ابعداً از باطل و اقرباً به واقع است.

- پس: مخالفت با عامّه (که مرجح صدور دارد) مثل موافقت شهرت فتوائیه از مرجحات مضمونیه است، بنابر آنچه که از اکثر اخبار این باب بدست می آید (که مضمون و مفاد خبر مخالف عامّه قوی تر است از خبر موافق با عامّه و لذا به عنوان مرجح مضمونی، خبر مخالف را مقدم می داریم).

\* و اما وجه دوم (که برابر با قول چهارم است)، به جهت اینستکه: مخالف با عامّه بخاطر عدم احتمال عدم تقيّه در آن دارای مزیت است، (مضافاً بر اینکه ریش نسبت به خبر موافق عامّه کم تر است و لذا برگشت آن به مرجح صدور است) و لذا دلالت می کند بر این مرجح مخالف (یعنی مرجح جهت صدور) آن دلیلی که دلالت می کند بر ترجیح به شهرت روایت، در حالیکه آن مشهور معلل شده است به اینکه لا ريب فيه است.

- و باشد که ثمره میان این دو وجه در آنچه که در آینده می آید برای شما روش شود، ان شاء الله.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* حاصل سخن شیخنا در و من هنا يظهر أنّ ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختص



بالمتباينين... الخ) چيست؟

- اينستكه: از مطالبی كه در پاسخ به جناب محقق و مرحوم صاحب معالم داديم روشن شد كه بحث

ص: ۲۱۶

در ترجیح به مخالفت عامّه و اینکه اینجا جای احتمال نمی باشد بلکه منحصرآ جای احتمال تقیّه است، مربوط به حدیثین متباینی است که جمع بینهما نیازمند به تأویل هر دو است، مثل ثمن العذره....

- و امّا مواردی که یکی از دو خبر متعارض موافق عامّه و دیگری مخالف عامّه باشد و از جهت نسبت نیز بین آن دو، عام و خاص من وجه و یا متباین باشد و لکن جمع بینهما نیاز به تأویل هر دو نداشته باشد بلکه توجیه احدهما لا علی التعین کافی باشد، فی المثل:

\* در متباینین یک حدیث می گوید: اغتسل لجمعه، و حدیث دیگر می گوید: ینبغی غسل الجمعه.

۱ - به حسب فرض دوّمی مخالف با عامّه و اوّلی موافق با آنهاست.

۲ - هر یک از دو حدیث را هم که توجیه کنیم تعارض از بین می رود، یعنی:

- اگر اغتسل حمل بر استحباب شود کار تمام است و دیگر تعارضی با ینبغی نخواهد داشت.

- و هکذا اگر ینبغی غسل الجمعه حمل بر وجوب شود باز تعارضی با اغتسل للجمعه نخواهد داشت.

- حال: در اینجا که دوران امر است، بین احتمال تقیّه در جانب موافق تا که ترجیح حاصل شود و بین تأویل یکی از دو دلیل لا علی التعین تا تعارض از بین برود، وظیفه چیست و چه باید کرد؟

\* و یا در عامین من وجه، یک حدیث می گوید: اغسل ثوبک عن ابوال ما لا یؤکل لحمه، و حدیث دیگر می گوید: کلّ شیء یطیر لا بأس بخرئه و بوله.

- به عبارت دیگر:

- یک حدیث می گوید: بول حیوانات غیراً کول اللحم، اعم از پرندگان حرام گوشت و یا درندگان و...

نجس است و لذا اگر به لباس یا بدنت اصابت کرد باید بشوئی.

- حدیث دیگر می گوید: بول و مدفوع پرندگان عموماً چه مأکول اللحم باشد مثل کبک و چه غیراً کول اللحم باشد مثل عقاب، پاک است.

- از این دو حدیث، حدیث دوّم موافق با عامّه است چونکه آنها بول طیر را پاک می دانند.

- ماده افتراق حدیث اوّل، بول حیوانات حرام گوشت بجز پرندگان است مثل درندگان.

- ماده افتراق حدیث دوّم، بول پرندگان حلال گوشت است، مثل کبک و....

- و امّا ماده اجتماع دو حدیث، بول پرنده غیر مأکول اللحم است که حدیث اوّل به عمومها دلالت بر تنجّس آن می کند و حدیث دوّم نیز به عمومش دال بر طهارت آن است.

- حال هر یک از عامین من وجه را که نسبت به ماده اجتماع تخصیص بزنییم تعارض از بین می رود و لذا باز امر دائر است: بین اینکه حدیث دوّم را حمل بر تقیّه کنیم تا که حدیث اوّل به عمومش باقی بماند یا که در احدهما مرتکب تخصیص شویم، کدامیک اولویّت دارد؟

\* آنچه از کلام صاحب معالم برمی آید این بود که احتمال تقیّه در کلام ائمه علیهم السّلام اغلب است و لذا

ص: ۲۱۷

باید آن را گرفت.

### **\*نظر شیخنا در رابطه با پاسخ صاحب معالم چیست؟\***

اینستکه: هیچگاه احتمال تقیّه از احتمال تخصیص اغلب نمی باشد و لذا مطلب برمی گردد به آن دو مبنائی که در اوائل مقام رابع گفته آمد که برخی اینگونه موارد را به باب جمع ملحق کرده و گفته اند: اینجا جای جمع است و نه جای طرح.

- اما به نظر ما اینجا جای جمع نیست. چرا؟

- زیرا تأویل هر کدام بدون دیگری ترجیح بلامرجح است و لذا اینگونه موارد را به متباینین از قبیل ثمن العذره سحت... ملحق نمودیم که جای ترجیح است و نه جمع.

- اگر هم دستمان از تأویل کوتاه باشد و به حسب فرض از جهت دیگر هم رجحانی نباشد، بلکه هر دو برابر باشند، نوبت می رسد به اینکه راجح را گرفته و مرجوح را طرح کنیم.

- و اما مزیت در اینجا با مخالف عامّه است که احتمال تقیّه در آن نمی باشد پس باید که موافق را معینا طرح کنیم.

### **\*حاصل سخن شیخنا در فتلخص مّا ذکرنا... الخ چیست؟\***

اینستکه: بله مخالف عامّه بودن مرجحیت دارد لکن نه به مناط تعیّد که وجه اول و سوم از وجوه اربعه مذکور در مقام تصوّر بود، بلکه از یکی از دو وجه دوم و چهارم که هر دو مستند روائی داشتند. ۱ - یک وجه این بود که مخالف عامّه چون ابعداً باطل و اقرب به واقع و حق است مقدم می شود.

- بنابراین: مخالفت عامّه نظیر موافقت حدیث با شهرت فتوائیه است که هر دو از مرجحات مضمونیه هستند با این تفاوت که شهرت یک مرجح خارجی است و مخالفت با عامّه مرجح مضمونی داخلی است.

۲ - و امّا وجه دیگر این بود که مخالف عامّه از این جهت که احتمال تقیّه در آن نیست دارای مزیتی است و لکن موافق با عامّه دارای منقصت است و لذا راجح یعنی ذی المزیه بر مرجوح مقدم است.

- از این حیث مخالفت عامّه از مرجحات جهتیّه است که جهت الصدور را تقویت می کند، و اخبار علاجیه از قبیل: خذ بما اشتهر... که معلّل بود به اینکه:

- فَإِنَّ الْجَمْعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ، نیز دلالت بر آن دارد.

- و حدیث مخالف عامّه نیز نسبت به موافق به همان مناط لا ریب فیه است، لکن حدیث موافق عامّه، فیه ریب است، چونکه ذو احتمالین است.

پس: مخالف مقدم است.

- سپس شیخنا می فرماید: این دو وجه ثمره عملی هم دارند که در تنبیه پنجم از تنبیهات باب تقیّه خواهد آمد.

ص: ۲۱۸

**\* جهت یادآوری بفرمائید که مرجحات غیر دلالتیه بر چند قسم اند؟**

- بر سه قسم اند: ۱ - صدوری ۲ - وجه صدوری ۳ - مضمونی

به عبارت دیگر:

- بعضی از مرجحات صدور روایت را تقویت می کنند.

- بعضی از مرجحات وجه صدور روایت را تقویت می کنند.

- بعضی از مرجحات هم مضمون روایت را تقویت می کنند.

**\* انما الکلام در چیست؟**

در اینستکه: به دو نحو و یا دو جور می شود این مرجحات را تقسیم کرد:

\* یکی به نحو مذکور که گفته شد: صدوری، جهتی و مضمونی.

\* یکی هم به این نحو که بگوئیم: سندی، متنی و خارجی.

- منتهی همان مطالبی که در تقسیم بندی به نحو اول ذکر شد، عینا در تقسیم به نحو دوم هم می آید و بالعکس، و لذا فرقی ندارند.

**\* پس فرق بین این دو نحو از تقسیم چیست؟**

اینستکه: یک تقسیم به اعتبار مورد الرّجحان است، و تقسیم دیگر به اعتبار مورد المرجح است. یعنی مرجحات را:

- اگر به اعتبار مورد الرّجحان تقسیم کنید می شود تقسیم اول که همان صدوری جهتی و مضمونی باشد.

- و اگر به اعتبار مورد المرجح تقسیم کنید می شود تقسیم دوم یعنی سندی متنی و خارجی.

**\* مراد از مورد المرجح چیست؟**

اینستکه: هر مرجحی یک مقرّ و پایگاهی دارد که به آن مورد المرجح گویند منتهی باید دید که این مقرّ و پایگاه کجاست؟

**\* مراد از مورد الرّجحان چیست؟**

- اینستکه: مرّجّی که در مقرّ و پایگاه خودش قرار گرفته است، کدام جهت را هدف گرفته است و جهت ترجیحش کدام است.

- وسیله پیدا کردن مقرّ و جایگاه برخی مرّجّحات، سند است و لذا مورد المرّجّح در آنها سند است.

\* خوب وقتی جایگاه مرّجّی سند است، مورد الرّجّحانش هم صدور روایت است.

- فی المثل: جایگاه و مقرّ اعدلیت به عنوان یک مرّجّح، سند روایت است چرا که اعدلیت راوی را در

ص: ۲۱۹

سند روایت می توان پیدا نمود، چرا که با بررسی سند روایت است که متوجه می شویم که راوی آن اعدل است.

- وقتی هم که راوی اعدل شد، با اعدلیتش جهت صدور روایت قوت می گیرد.

پس: مورد المرجح سند است و مورد الرجحان صدور است.

\* البته؛ ممکن است که مورد المرجح متن باشد، مثل افضحیت، و لکن مورد الرجحان صدور.

- به عبارت دیگر: مقرّ و موطن افضحیت حدیث، متن حدیث است، یعنی وقتی متن حدیث بررسی می شود می بینیم که بسیار فصیح و عالی است.

پس در اینجا مورد المرجح متن حدیث است و اما مورد الرجحان در آن باز هم صدور است. چرا؟

- زیرا افضحیت روایت، صدور روایت را تقویت می کند.

\* البته ممکن است که مورد المرجح متن باشد و لکن مورد الرجحان جهت باشد و نه صدور، مثل مخالفت با عامّه.

- وقتی متن حدیث را در نظر می گیریم می بینیم که مخالف با عامّه است و جایگاه مخالفت با عامّه متن است و اما مورد رجحانش جهت صدور حدیث است به این معنا که این حدیث برای بیان واقع صادر شده است نه برای تقیّه یعنی مرجح.

- در این متن که برای مخالفت با عامّه صادر شده است جهت صدور حدیث است و لذا مرجح در اینجا جهتی است.

- اما در آن حدیثی که مطابق با عامّه است احتمال تقیّه وجود دارد.

\* ممکن است مورد المرجح متن باشد و لکن مورد الرجحان مضمون باشد، نه جهت و نه صدور، مثل منقول باللفظ و المنقول بالمعنی.

- فی المثل: دو حدیث باهم تعارض کرده اند در حالیکه یکی از آن دو منقول باللفظ است و یکی منقول بالمعنی. حال:

- منقول باللفظ بودن یکی از مرجحات است و مقرّش متن حدیث است.

- یعنی وقتی متن حدیث را مورد بررسی قرار می دهیم می بینیم که منقول باللفظ است.

- و اما مورد رجحانش، ترجیح مضمون حدیث است، یعنی این حکمی که از این حدیث برداشت می شود، قرین به صحت است.

- گاهی مورد المرجح خارج است، فی المثل: موافق کتاب و سنت بودن از مرجحات احد الخبرین است.



- خوب این مورد المرّح یعنی کتاب و سنّت، نه در متن حدیث است و نه در سند آن چرا که سنّت جداست و کتاب جدای از سنّت.

ص: ۲۲۰

- پس: کتاب و سنت مرجح خارجی است و لذا مورد المرجح خارج است. و یا احدهما مطابق با اصل است و جایگاه اصل هم خارج است یعنی که خارج از متن و سند روایت است.

### **\*مورد الرجحان این مرجح خارجی که جایگاهش خارج است چیست؟\***

مضمون است، یعنی که این مرجح، مضمون حدیث را رجحان می دهد.

### **\*چه تفاوتی بین مرجح صدور با مرجح مضمونی وجود دارد؟\***

- مرجح صدور، صدور روایت را قوت می بخشد و لکن مرجح مضمونی، مضمون روایت را قوت می بخشد.

### **\*تفاوت این دو مرجح را واضح تر بیان کنید.\***

مرجح مضمونی به مرجحی گفته می شود که حقیقت مطلب را برساند یعنی این مطلب قرین صحت است، منتهی در اینجا کاری نداریم که از معصوم صادر شده است یا نه؟

- فی المثل: ممکن است که یک حدیثی خودش کذب باشد بدین معنا که از سوی کذابی صادر شده باشد، فی المثل آدم کذابی به افتراء گفته باشد که امام صادق علیه السلام در فلان روز فرمود: کذا و کذا... و حال آنکه امام صادق علیه السلام چنین مطلبی را نفرموده است.

- اما تصادفاً مطلبی که این کذاب به امام نسبت داده و جعل نموده، حق بوده است، فی المثل گفته:

امام صادق علیه السلام فرمودند: تیمم به دو ضربت است و حال آنکه امام صادق علیه السلام این جمله را نفرموده و لکن در واقع و لوح محفوظ تیمم به دو ضربت بوده است.

- الحاصل: مرجح مضمونی تقویت کننده مضمون حکم است گرچه ممکن است خود خبر کذب باشد.

- اما مرجح صدور، صدور روایت را قوت می بخشد به اینکه: صدر هذه الروایه عن المعصوم علیه السلام.

- خلاصه اینکه مرجح صدور مربوط به صدق و کذب خبر است و لکن مرجح مضمونی با حقیقت مطلب کار دارد.

### **\*جناب شیخ مراد از اینکه مرجح صدور، حدیث را اقرب به صدور می کند چیست؟ آیا اینستکه: با\***

وجود مرجح صدور ما ظنّ پیدا می کنیم به اینکه این حدیث صدر عن الامام علیه السلام و در رابطه آنکه

مرجوح است ظنّ پیدا می کنیم که لم یصدر؟

**\*پس معنای اقرب الی الصدق چیست؟\***

اینستکه: گاهی خبرین متعارضین به نحوی هستند که اگر به حسب فرض ما علم اجمالی می داشتیم به صدق یکی از دو خبر و کذب آن دیگری و می خواستیم که با این علم اجمالی تخمین بزنیم که کدام صدق است و کدام کذب؟

ص: ۲۲۱

- و یا در این فرض از ما می خواستند که ما قضاوت کنیم که کدام یک به صدور نزدیک تر است و...؟ می توانستیم در آن که راجح است تخمین صدق و در آنکه مرجوح است تخمین کذب بزنیم، و الا- اینکه دو تا خبر به ما برسد ممکن است که نسبت به راجح ظنّ به صدور نداشته باشیم، لکن نسبت به مرجوح ظنّ به صدور داشته باشیم.

- از اینجا معلوم می شود که اگر کسی از ما پرسد که معنای اقرب الی الجبهه چیست؟

- فی المثل: دو حدیث تعارض کرده اند در حالیکه یکی مخالف عامّه است و دیگری مطابق عامّه؟

- می گوئیم آنی که مخالف با عامّه است، اقرب الی بیان الواقع و آنکه مطابق عامّه است ابعده عن بیان الواقع و فیه احتمال التقیه.

### **\*انما الکلام فعلا در چیست؟\***

- در اینستکه: در حال حاضر که ما آن علم اجمالی به صدق یا کذب احدهما را نداریم چه باید بکنیم؟

- چون علم اجمالی به صدق یا کذب احدهما نداریم، احتمال می دهیم که هر دو خبر صادق باشند و لکن قدرت عمل به هر دو خبر را نداریم چونکه متعارضین هستند.

- این عدم قدرت عمل به کلیهما نزل منزله العلم الاجمالی بکذب احدهما.

- به عبارت دیگر: اینکه قدرت عمل به هر دو خبر را نداریم فوقش اینستکه به احدهما حکم کنیم و این مثل اینستکه علم اجمالی به کذب احدهما داشته باشیم.

- اگر برسید در صورتیکه علم اجمالی داشتید به کذب احدهما و می خواستی که تخمین بزنی به صدق کدامیک از دو خبر تخمین می زدید؟

- می گوئیم به صدق آنکه راجح است، می گوئید: خوب اکنون هم نزل منزله ذلک یعنی که پس از تنزیل تخمین بزن به اینکه، آنکه راجح است اقرب به صدور است.

- اینست معنای اقرب الی الصدور.

### **\*جناب شیخ غرض از اینکه کلام را در معنای اقرب به صدور طول دادید چیست؟\***

- دفع شبهه ای است که برخی از بزرگان گرفتار آن شده اند و آن اینستکه:

- مرجحات صدوریه بر سه قسم اند:

۱ - برخی از مرجحات صدوریّه هستند که برای انسان ظنّ قوی تولید می کنند به اینکه هذا صدر و ذاک لم یصدر.

۲ - برخی از مرجحات صدوریّه هستند که مقداری ظنّ برای ما تولید می کنند بر اینکه هذا صدر و ذاک لم یصدر.

۳ - برخی از مرجحات صدوریّه نیز هستند که اصلاً تولید ظنّ نمی کنند که هذا صدر و ذاک لم یصدر

نه قویا و نه ضعیفا.

- حال آنجا که مرجح صدوری ظنّ قوی تولید کند که هذا صدر و ذاک لم یصدر، مرجح است و ما آن را اخذ می کنیم.

- لکن هرکجا که مرجح تولید ظنّ نکند، مشکل است که ما به آن مرجح اعتنا کرده و برای آن ارزش قائل شویم.

### **\*مشکل آن از چه جهت است؟\***

- از این جهت است که از یکطرف می بینیم که یکی از دو خبر مرجح دارد لکن آن دیگری ندارد و لذا این که دارد می شود قدر متیقن.

- از طرف دیگر اخبار اذن فتخیر، مطلق است، یعنی که این اخبار می گوید وقتی دو خبر در قوت مساوی شدند، شما در اخذ احدهما مخیر هستید.

- خوب، دو خبر داریم که در قوت مساوی اند ولو اینکه یکی مرجح صدوری دارد. لکن مرجحی است که ظنّ به صدق تولید نمی کند، و لذا جای ترجیح نیست و باید حکم به تخیر کرد.

### **\*جناب شیخ پاسخ جناب عالی با آن تطویل کلام به این متوهم چیست؟\***

- معنای مرجح صدوری این نیست که این مرجح نقدا در ما تولید ظنّ به صدور کند تا شما پای محاسبه رفته ببینید که تولید ظنّ قوی می کند یا ضعیف و یا که اصلا مفید ظنّ واقع نشده است تا بگوئید که بله در یک صورت برای مرجح ارزش قائل شده و بدان عمل می کنیم و در دو صورت دیگر کار مشکل است و لذا:

- اگر به دنبال ظنّ شخصی باشید امکان دارد که هیچیک از این مرجحات صدوریه ای که گفته شد، نقدا مولد ظنّ فعلی نباشد، نه اعدل بودن، نه اوثق بودن و....

- و اگر ملاک در مرجح، ظنّ صدوری یعنی ظنّ شأنی باشد به آن معنایی که به تفصیل گفته آمد که (لو فرض...)، اگر علم اجمالی داشتیم به صدق یکی و کذب دیگری تخمین می زدیم بله، این ظنّ شأنی در همه مرجحات سندیه هست.

- الحاصل: ما در باب مرجحات سندیه به دنبال این نیستیم که به کذب و یا به صدق کدامیک ظنّ داریم، چرا که ممکن است فعلا ظنّ به صدق و یا به کذب هیچکدام برای ما حاصل نشود و لذا ملاک در مرجح ظنّ نیست.

- بله، گاهی اتفاق می افتد که احد الخبرین در یک شرایطی است که ظنّ به کذب آن داریم و لکن آن هم از شرائط مخصوص خبر است و ربطی به تعارض خبر با دیگری ندارد، به نحوی که اگر معارضه هم نمی داشت باز ظنّ به کذب آن داشتیم که چنین خبری موهون از حجیت است و ربطی به مرجح ندارد.



- فی المثل: دوتا خبر باهم تعارض کرده اند در حالیکه یکی مسند است و یکی مرسل، مرسلش هم به ارسال کسی است که عادتش برای ما روشن نیست که وقتی خبر را مرسل نقل می کند در کسی مثل ابن عمیر است که مرسله هایش مثل مسندهای او هستند چرا که عادتش را می دانیم که او لا- یرسل الا- عن ثقه. یا در کسی است که ما به عادتش آشنا نیستیم که آیا این مرسل، سلسله ای را که در سند حذف کرده ثقه بوده اند یا نه؟ حال:

- اگر چنین مرسلی به فرض هم معارض نداشته باشد، باز هم ما ظنّ داریم به عدم صدورش. و اما اگر این مرسل تعارض کند با یک مسندی چه؟

- در اینجا گفته می شود که این حدیث موهن دارد، نه اینکه حدیث دیگر چون مسند است، اسنادش باعث بشود که ظنّ پیدا کنیم به صدورش، خیر، این نمی تواند مرجح آن حدیث مسند باشد، بلکه این حدیث مرسل است که موهن دارد به نحوی که اگر به فرض هم معارض نداشته باشد باز هم این وهن را با خود دارد که موجب سقوط آن از حجّیت می شود.

- خوب غرض چیست؟ - اینستکه: شما هیچگاه از مرجّحات سنّیه این توقع را نداشته باشید که فعلا موجب ظنّ به صدور راجح و عدم صدور مرجوح بشوند.

### **\*ویژگی مرجّحات متّیه چیست؟\***

- اینستکه: صدور روایت را به همان معنا که قبلا گفته آمد تقویت می کنند.

- این مرجّحات عبارتند از:

۱ - فصیح بودن و رکیک بودن، بدین معنا که احد الخبرین فصیح و دیگری رکیک و نازیباست.

### **\*جناب شیخ نظر جناب عالی در رابطه با مرجح بودن این امر چیست؟\***

- اینستکه: انصافا این در صورتی می تواند از مرجّحات بحساب آید که هر دو حدیث منقول من اللفظ باشند تا بشود گفت یکی فصیح و دیگری غیرفصیح است.

- آنکه فصیح است نسبت به آنکه رکیک است اقرب الی الصدور عن المعصوم است.

### **\*اگر آن حدیثی که رکیک است منقول بالمعنی باشد و نه باللفظ چه؟\***

- باید دید که کدامیک از این دو حدیث که یکی منقول باللفظ است و فصیح و دیگری که منقول بالمعنی است و رکیک دارای مرجّح بوده و نام مرجّحش چیست؟

- در اینجا منقول باللفظ بودن را مرجّح بحساب می آوریم و نه فصیح بودن را، چرا که تعرف الاشیاء باضدادها و لذا آن را



مقدم می داریم.

۲ - اضطراب و تشویش متن و سند، یعنی حافظه برخی از روایات به نحوی بوده است که متن اضطراب پیدا کرده بدین معنا که حدیث نسخه بدل های زیادی دارد، در یکجا یک جور نقل شده و در جای

ص: ۲۲۴

دیگر جور دیگر، فی المثل:

- دو حدیث تعارض کرده اند: یکی از آنها حدیثی است که به هر کتابی که مراجعه می کنیم به یک نسخه نقل شده است، لکن حدیث دیگر به نحوی است که در هر نسخه یک جور نقل شده است.

- مثلاً در اینکه آیا علامت دم الحیض من جانب الایمن است یا من جانب الایسر؟

- در یک نسخه دارد من جانب الایمن و در نسخه دیگر دارد من جانب الایسر

- این اضطراب متن است و لذا آن خبری که متش مضطرب نیست نسبت به آن خبری که متش مضطرب است، ترجیح داشته و مقدم است.

### **\*جناب شیخ نکته قابل توجه در رابطه با مرجحات متنی چیست؟\***

- اینستکه: مرجحات متنی غیر از مرجحات دلالتی هستند، و حال آنکه:

- برخی تمام مرجحاتی را که مربوط به متن هستند برده اند به باب رجحان و یا مرجحات دلالتی یعنی که تمام مرجحات متنی را از قبیل مرجحات دلالتی بحساب آورده اند چنانکه تمام مرجحات دلالتی را از مرجحات متنی بحساب کرده اند.

- بعد گفته اند که بله، مرجحات متنی مربوط به دلالت حدیث هستند و رجحان دلالتی قابل مقایسه با سایر مرجحات نیست و مجمع علیه است.

- بله این حضرات اشتباه بزرگی کرده اند چرا که مرجحات متنی بر چند قسم اند:

- برخی صدور روایت را تقویت می کنند مثل فصیح بودن، افصح بودن و....

- برخی مضمون روایت را تقویت می کند مثل منقول باللفظ بودن، منقول بالمعنی بودن و اینها ربطی به دلالت ندارد یعنی که دلالت حدیث را تقویت نمی کنند.

\* مرجحات دلالتی به آن مرجحاتی گفته می شود که یوجب الجمع بین الخبرین.

- به عبارت دیگر: فرق رجحان دلالتی با سایر مرجحات اینستکه:

- در سایر مرجحات وقتی مرجح بکار می رود، راجح اخذ و مرجوح طرح می شود.

- اما در مرجحات دلالتی سخن از طرح نیست بلکه صحبت از جمع بین الخبرین است یعنی کأن متعارضین نیستند.

### **\*جناب شیخ مراد از مرجحات جهتیه چیست؟\***

- عواملی است که جهت صدور حدیث را تقویت می کند، و از جمله این مرجحات مخالف عامه بودن است.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: در ترجیح خبر مخالف عامه چهار احتمال داده شده است به اینکه چرا و به چه جهت

ص: ۲۲۵

مخالف عامه را باید ترجیح داد؟

- و ما در تمامی این چهار وجه خدشه داریم، منتهی در آخر کار برمی گردیم و می گوئیم که می شود که وجه دوّم و چهارم از این وجوه را توجیه کرد.

### \*وجه اوّل چه بود؟\*

- این بود که: خبر مخالف عامه را مقدّم داشتن از باب تعیّد است و لذا علت ندارد یعنی که حضرات وجه ترجیح را تعبد دانسته می گویند که شارع چنین خواسته است.

### \*جناب شیخ نظر جناب عالی در این رابطه چیست؟\*

- آن را درست نمی دانم چرا که وجه ترجیح باید که با وجه حجّیت تناسب داشته باشند.

### \*وجه حجّیت خبر چیست؟\*

- افاده ظنّ نوعی است، یعنی که خبر طریق الی الواقع است.

- خوب وجه ترجیح خبر باید چیزی باشد که با وجه حجّیت آن تناسب داشته باشد، و حال آنکه شما می گوئید وجه ترجیح خبر تعبد است و این تناسبی با وجه حجّیت خبر ندارد چرا که در یک رتبه قرار ندارند.

- این شبیه به همان مطلبی است که گفته شد: اگر دو خبر باهم تعارض کنند و احدهما مطابق اصل باشد، نمی توان اصل را مرجح قرار داد چرا که خبر با اصل در یک رتبه نیستند، چون اصل تعبدا حجّت است و خبر از باب طریقیّت حجّت است.

پس: مرجحات باید به نحوی باشند که با وجه حجّیت خبر تناسب داشته باشند و حال آنکه تعبّدی بودن وجه ترجیح و طریق بودن وجه حجّیت در یک سطح نبوده و سازگار نیستند.

### \*وجه دوّم چه بود؟\*

این بود که: ترجیح حدیثی که مخالف عامه است، صرفاً از باب تعبد و قبول چشم بسته آن نیست.

### \*وجه این ترجیح و یا مناط این تقدّم چیست؟\*

- می گویند: فیه الزّشد است، لأنّ الحقّ فی خلافهم، یعنی که علت دارد و تعبّدی نیست.

### \*جناب شیخ نظر جناب عالی در رابطه با وجه دوّم چیست؟\*

- اینستکه: از این حضرات بپرسیم که شما (لأنّ فيه الرّشد) را چگونه معنا می کنید؟

- آیا رشد در اینجا به این معناست که خبر مخالف اقرب الی الحقّ است؟

- اگر اینگونه معنا کنید دلیل اخصّ از مدّعی خواهد بود، چرا؟

- زیرا: مدّعی شما اینستکه: هر کجا دو تا خبر باهم تعارض کنند در حالیکه یکی مخالف عامّه است و یکی موافق عامّه، مخالف عامّه را بر موافق عامّه مقدّم بدارید. یعنی در همه جا.

ص: ۲۲۶

- و حال آنکه، در بعضی جاها می شود گفت که فيه الرشد، نه در همه جا:

\* يك دفعه اینستکه: مسأله ذو قولین است یعنی که دو قول در مسأله وجود دارد که از آن دو قول یکی مطابق عامه و یکی مخالف عامه است، فی المثل:

- يك عدّه می گویند: جهر به بسم الله در نمازهای اخفاتیّه واجب است.

- يك عدّه می گویند: جهر به بسم الله در نمازهای اخفاتیّه حرام است.

- از طرفی عامه نیز مثلاً قائل اند به حرمت جهر به بسم الله.

- حال یکی از دو قول موافق این قول عامه و دیگر مخالف با آن است.

- دوتا حدیث هم داریم که یکی می گوید: جهرا بخوانید، دیگری می گوید: اخفاتا بخوانید.

- در نتیجه: یکی از دو خبر یعنی آنکه می گوید جهر به بسم الله حرام است موافق با عامه و آن خبر دیگر که می گوید: جهر به بسم الله واجب است، مخالف عامه است.

- در اینصورت آیا می توانید بگوئید: لأنّ فيه الرشد به معنای اقرب الى الحق است؟

- اگر بگوئید بله، می گوئیم پس دلیل اخصّ از مدعی است.

- به عبارت دیگر:

- در این فرض می توان اشاره به خبر مخالف کرده بگوئیم فيه حق، یعنی مخالف عامه را بگیریید چرا که این مخالف با عامه حقّ است.

- لکن در صورتی که سه یا چهار یا پنج قول در مسأله وجود داشته باشد چه؟

فی المثل: در رابطه با جهر به بسم الله می توان گفت که در بین خود امامیه اقوال زیاد است مثلاً ممکن است پنج قول وجود داشته باشد، وجوب، استحباب، کرامت اباحه و... که یکی از این اقوال موافق با عامه و بقیه مخالف عامه است.

- دو خبر معارض هم در این مسأله وجود دارد که يك خبر می گوید جهر به بسم الله واجب است، خبر دیگر می گوید جهر به بسم الله حرام است، یعنی که موافق عامه و یکی مخالف با عامه است و حال آنکه اقوال پنج قول است.

- حال آیا شما در اینجا می توانید بگوئید این خبر مخالف را بگیریید لأنّ فيه الرشد؟

- خیر، چرا؟

- بخاطر اینکه مخالف عامّه منحصر به این روایت نیست، بلکه علماء اقوال دیگری هم دارند که همه اش مخالف با عامّه است یعنی که می توان به هریک از آنها اشاره کرد و گفت: فیہ الرّشد،... فیہ الرّشد و....

- بنابراین: در بعضی از جاها می شود گفت که فیہ الحقّ و آن در جایی است که مطلب منحصر باشد

ص: ۲۲۷

به همان خبر مخالف.

- اما در بعضی از جاها نمی شود گفت که فیه الحق و آن در جایی است که اقوال زیاد است.

- جناب شیخ چه اشکال دارد که: ضمیر در کلمه (فیه) را به این خبر مخالف برنگردانیم بلکه بگوئیم:

فیهما الحق، یعنی که در هریک از این چهار خبر که مخالف با عامه است حق وجود دارد. یعنی که ابعده عن الباطل.

- پس: اگر مخالف منحصر در همان یک خبر باشد می توان گفت: فیه الرشد.

- و اگر اقوال مخالف چند قول باشد، نسبت به هریک از آنها می شود گفت که ابعده عن الباطل.

- به عبارت دیگر: در همه جا نمی شود گفت اقرب الی الحق و لکن در همه جا می شود گفت ابعده عن الباطل، حتی در خبر مخالف.

- خوب مگر شما به دنبال آوردن دیگر مرجح برای خبر مخالف نیستید؟ این هم مرجح، مگر چه فرق می کند که مرجح اقرب الی الحق باشد و یا ابعده عن الباطل.

- جناب شیخ چه اشکال دارد که لآن الرشد را به این نحو معنا کنیم اعم از اینکه در مسأله یک قول باشد و یا چند قول؟

- قلنا به اینکه: حتی اگر بگوئیم که: خبر موافق عامه اقرب الی الباطل و خبر مخالف ابعده عن الباطل درست نیست. چرا؟

- چون در صورتی می شود چنین گفت که فتاوی عامه مثلاً شصت درصد باطل و چهل درصد حق باشد تا که غلبه با باطل باشد.

- بله، اگر غلبه با باطل می شد، می توانستیم بگوئیم بله این خبر که مطابق با عامه است اقرب الی الواقع و آنکه مخالف با عامه است ابعده عن الباطل.

- اما از کجا می شود اثبات کرد که شصت یا هفتاد درصد احکام عامه باطل است؟ از کجا شصت درصد این احکام صحیح نباشد؟

- در اینصورت نمی توان گفت موافق با عامه اقرب الی الباطل و مخالف عامه ابعده عن الباطل، چرا که امکان دارد که مسأله به عکس باشد.

- الحاصل: اگر خبر مخالف را مقدم می داریم بخاطر اینکه: فیه الرشد، که وجه دوم بود، منتهی فیه الرشد را به هر معنایی که بگیرید ناتمام است چرا که:

- اگر آن را به معنای فیه الحق بگیرید، دلیل اخص از مدعی خواهد شد.



- اگر آن را به معنای ابعاد عن الباطل بگیرید در صورتی درست است که غلبه با بطلان اکثر احکام عامه باشد که اثباتش ممکن نیست.

ص: ۲۲۸

## \*جناب شیخ اگر کسی بگوید چشم خود را روی هم گذاشته و بدون محاسبه می گوئیم: لَانْ فِیْهِ

الرُّشْدُ تَعْبُدَا چِه می گوئید؟

- می گوئیم در آن صورت از وجه اوّل و سوّم بدتر می شود چونکه در آنجا نیز وجه ترجیح تعبّدیت بود که با وجه حجّیت که طریقیّت باشد ناسازگار بود.

- بدتر بودن این مطلب بخاطر اینستکه: در اینصورت علّت آن تعبّدی است نه وجه ترجیحش، چونکه وجه ترجیحش لَانْ فِیْهِ الرُّشْدُ است.

- یعنی اگر بگوئیم چطور فیه الرُّشْدُ می گوئید صدا نکنید که تعبّدی است و حال آنکه در آن دوتا ترجیح تعبّدی بود گرچه با وجه حجّیت سازگار نبود.

## \*حجّب تعجّب شما در اینجا بخاطر چیست؟

اینستکه: در هر کجا که برای چیزی علّت آورده می شود، علّت ارتکازی است و نه علّت تعبّدی

خلاصه اینکه: اگر در وجه دوّم یعنی لَانْ فِیْهِ الرُّشْدُ با محاسبه جلو برویم صحیح از آب در نمی آید، چشم بسته هم که وارد بشویم از وجه اوّل و سوّم بدتر است.

## \*وجه چهارم چه بود؟

- این بود که خبر مخالف عامّه را مقدّم می داریم اذ لیس فیه احتمال تقیّه و موافق را کنار می گذاریم چون احتمال تقیّه در آن وجود دارد. بله یک خبری عنوان شد و آن این بود که:

- ما سمعته منّی یشبه قول النّاس ففیه التّقیه، و ما سمعته منّی لا یشبه قول النّاس فلیس فیه التّقیه.

امّا: معلوم نیست که این خبر مربوط به خبرین متعارضین باشد و معلوم نیست که مراد از یشبه قول النّاس و فیه التّقیه، چیست، آیا یشبه را می شود یوافق و یا یخالف معنا کرد؟

- خیر، معنای یشبه، یوافق و یخالف نیست بلکه به معانی دیگر هم بکار رفته است مثلاً یشبه الکتاب یا یشبه السنّه و....

- شباهت معنایش اینستکه: آن حضرات در فقه قواعد باطله ای دارند که از نظر ما قابل قبول نیستند.

- پس: بر پایه این احتمال، معنای حدیث مذکور اینستکه: هر حدیثی را که از قول ما برای شما نقل می کنند که مبتنی و متفرّع بر مبانی باطله آنهاست و قواعد آنها بر این مورد منطبق است از روی تقیّه بوده و فاقد ارزش است و لذا ربطی به تعارض خبرین در خصوص مسائل فرعیّه ندارد.

- الحاصل: مراد از یشبه در اینجا اینستکه: بین خیر با کدام قاعده سازگار است یا قاعده عامه و یا با قاعده خاصه، فی المثل:

- دو خبر باهم تعارض کرده اند، در حالیکه در یکی از آن دو آمده است که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ در فلان محلّ و در فلان عمل سهو کرد، حدیث دیگر می گوید که خیر، رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ در فلان محلّ، فلان عمل

ص: ۲۲۹

را انجام داد و هیچ سهوی در ایشان رخ نداد.

- و یا که اصلاً یک حدیث است که در آن آمده است که رسول خدا در فلان جا سهو کرد.

- در اینجا ما باید که این خبر را مورد سنجش قرار داده ببینیم با قواعد عامه سازگار است یا با قواعد خاصه.

- متوجه می شویم که حدیث مزبور با قواعد عامه سازگار است چرا که آنها در اعتقاداتشان دارند که سهو در معصوم ممکن است، حتی خطای عمدی را هم بر معصوم جایز می دانند.

- اما با قواعد امامیه نمی سازد چرا که در اعتقادات امامیه، سهو و خطا در معصوم راه ندارد، در نتیجه حدیث مزبور را طرح می کنیم.

خلاصه اینکه: با بررسی هائی که شد نتوانستیم که هیچیک از چهار وجه مذکور را تصدیق کنیم چرا که هیچیک قابل تصدیق نبود.

\* جناب شیخ شما در مرحله اول برای تقدیم مخالف عامه بر موافق عامه چهار وجه آوردید، مضافاً بر اینکه برای هر یک هم یک مؤید آوردید.

- اما در مرحله دوم وجه اول و وجه سوم را که مخالفت با عامه در آنها جنبه استقلالی و مطلوبیت ذاتی داشت باطل نمودید.

- سپس قول دوم و چهارم را اختیار کرده، فرمودید: علت مخالفت با عامه رسیدن به واقع است، یعنی که مسأله جنبه طریقت دارد.

- پس از آن در همین قول دوم و چهارم تشکیک کرده فرمودید:

- تشکیک در وجه دوم این بود که چون مخالف عامه، یک حکم نیست بلکه با احتمالات اربعه روبرو است و لذا آن حکم حرمتی که ما انتخاب می کنیم یکی از آن چهار احتمال است، در نتیجه ما قادر به دست یابی به حق نیستیم. نهایت اینست که با آن حکم حرمتی که اختیار می کنیم از باطل دور می شویم.

- پس: تعلیل مذکور، تعلیل تعبیدی است و تعلیل تعبیدی معقول نیست برخلاف حکم تعبیدی که معقول است.

- و اما قول چهارم هم که مبتنی بود بر اینکه بگوئیم: (ما) در ما یشبه خبرین متعارفین، در فروع است.

- تشکیک شما در این وجه هم این بود که بله، احتمال دارد که این (ما) ی موصوله، اعتقادی باشد، یعنی آن مطالب اعتقادی که از ما می شنوید، چنانچه شباهت با قول عامه داشت تقیه صادر شده است و لذا ربطی به این خبرین یعنی فروع ندارد.

- در نتیجه: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

- بفرمائید که موضوع بحث در اینجا چیست؟

- برطرف کردن دو تشکیک فوق از وجه دوّم و چهارم است که در نتیجه آن تعلیل تعبدی بشود تعلیل ارتکازی.

### \*با چه بیانی؟\*

- با فرض سه صورت، که تصوّر دو صورت از آن سه صورت با اشکال روبرو می شود و لکن با فرض و تصویر یک صورت از آن صورت، تشکیک مذکور برطرف می شود و آن اینستکه:

- ما مسأله ای را در نظر می گیریم که در شیعه اختلافی باشد یعنی که یک قول نسبت به آن بالوجوب باشد و یک قول بالحرمه. فی المثل:

- شخصی وارد مسجد شده در حالیکه یک نفر مشغول به نماز است و چند نفر هم نشسته و باهم صحبت می کنند، به آن مصلی سلام می کند.

- آیا پاسخ این سلام بر مصلی واجب است یا نه؟

۱ - برخی گفته اند: بله، واجب، چرا که سلام کننده به او سلام کرده است.

۲ - دیگران گفته اند: خیر، واجب نیست، چرا که پاسخ سلام در اینجا یک واجب کفائی است و لذا لزومی ندارد که حتما او جواب بدهد.

- از طرف دیگر مصلی در بین نماز است و چنانچه بخواهد پاسخ او را بدهد، قطع نماز می شود که حرام است. پس:

۱ - امت در اینکه آیا پاسخ سلام این سلام کننده بر این مصلی واجب است یا حرام اختلاف کرده اند.

۲ - وقتی که اختلاف امت علی قولین شود، حتما قول معصوم در یکی از آن دو قول است چرا که اجماع کلّ است.

- و امّا وجوب در یکی از این دو قول مطابق نظر عامّه است و لذا باقی می ماند یک قول دیگر که مخالف عامّه است و آن حرمت است.

- پس: در این فرض است که خلاف قول آنها می شود قول واحد، چرا که فرض ما در مسأله یا وجوب است و یا حرمت.

- خوب از آنجا که وجوب در بین این دو مطابق با قول عامّه است، و بنا شد که قول آنها باطل باشد، پس یقینا حق قول حرمت است که ما گرفتیم، مضافا بر اینکه روایات هم شامل این احتمال می شوند.

در اینستکه: تشکیک قبل ما در آن دو صورتی است که احتمالات چهارگانه مطرح بود و لکن با فرض

ص: ۲۳۱

این صورت سؤم قول مخالف عامه یک قول می شود.

- بله، دو احتمال دیگر وجود دارد که اگر آن دو احتمال را بگیریم آن اشکال وارده درست است و لکن روایات شامل آن دو احتمال نمی شوند.

### **\*این دو احتمال در کجاست؟\***

\* یک صورت آن در جایی است که در رابطه با یک مسأله هم در میان شیعه چند قول وجود دارد و هم در میان عامه.

\* صورت دیگر آن در جایی است که در رابطه با یک مسأله، در میان شیعه چند قول وجود دارد و لکن در رابطه با همان مسأله در میان عامه یک قول وجود دارد با اینکه چهار مذهب اند.

- فی المثل: در حبوه، یعنی انگشتر و قران و البسه خصوصی و راحله میت:

- در میان شیعه سه قول وجود دارد:

برخی می گویند از آن اولاد بزرگ است، بجای آن نماز و روزه هایی که از پدر و مادر بر عهده او است.

- برخی می گویند بله، از آن اولاد بزرگ است لکن ورثه باید آن را امضاء کنند.

- برخی می گویند: خیر، این ها نیز ما ترک است و مال همه ورثه است.

- حال:

اگر عامه نیز در این مسأله چندقولی باشند، می شود یک صورت.

- و اگر آنها نیز در همین مسأله ای که ما چندقولی هستیم یک قولی باشند می شود یک صورت دیگر.

- این دو صورت است که بسیار کم است و مشمول روایات نمی شوند. چرا؟

- زیرا اقوال در مسأله زیاد است و چنانچه ما بخواهیم به یکی از این اقوال عمل کنیم آن شبهه وارده رخ می دهد.

### **\*وجه یا دلیل قول چهارم چه بود؟\***

- ما یشبه الناس، تقیه، بود. یعنی اگر چیزی از ما شنیدید که شبیه با عامه بود از روی تقیه آن را گفته ایم.

### **\*جناب شیخ چگونه از این قول رفع اشکال کرده، آن را توجیه می کنید؟\***

- می گوئیم دلیل قول چهارم منحصر در این روایت نمی شود تا که ما روی (ما) ی موصوله بحث کرده بگوئیم اگر (ما) را موصوله گرفتید چنین می شود و اگر آن را چنان می شود.

- این مرجحاتی که در این روایت وجود دارد، موضوعیت ندارند، بلکه برای رساندن به واقع اند. یعنی:

- اگر امام علیه السلام بفرماید: عدل و یا افقه و یا اشهر را بگیرید، این امور خصوصیت ندارند بلکه تو را بهتر

ص: ۲۳۲



به واقع می رسانند.

- ما از نصوص و روایات استفاده کرده فهمیدیم که هر مزیتی در هر خبری ولو مزیتی مختصر باشد مثل حافظه راوی، منطش دور شدن از باطل و نزدیک شدن به واقع است.

- الحاصل: اکنون که مناط مرجحات دوری از باطل و نزدیکی به حق است خوب خبر مخالف با عامه که دارای یک مزیت است و آن عدم احتمال تقیه در آن است ما را بهتر به واقع می رساند.

- پس: علت و یا دلیل وجه چهارم مناط است و نه آن حدیث شباهت.

- در نتیجه: وجه چهارم از راه تنقیح مناط درست شده و تشکیک قبلی از آن رفع می شود.

### **\*جهت یادآوری بفرمائید که شیخ طوسی رحمه الله در رابطه با خبرینی که یکی مخالف عامه و دیگری**

موافق آنهاست چه فرمود؟

- فرمود که باید مخالف عامه را گرفت و موافق آنها را طرح نمود. چرا؟

- زیرا آنکه مخالف عامه است با فتوای امام تطبیق می کند و لکن در آن موافق عامه احتمال تقیه وجود دارد.

### **\*مرحوم محقق ثانی چه پاسخی به ایشان داد؟**

- فرمود: بله، درست است که در موافق عامه احتمال تقیه وجود دارد و لکن در مخالف عامه نیز احتمال تأویل وجود دارد، بدین معنا که ظاهر روایت، مورد نظر امام علیه السلام نبوده است. فی المثل:

- امام علیه السلام فرمود که: انّ الله یبغض علی بیت فیہ اللحم، خدا غضبناک می شود از خانه ای که در آن گوشت است.

- برخی پرسیدند مراد از این سخن چیست؟

- امام علیه السلام فرمودند: مراد من غیبت است.

- و یا فی المثل: پیامبر فرمودند: الکذب یبطل الصّوم، یعنی دروغ روزه را باطل می کند.

- یکی از اصحاب گفت پی هلکنا، چرا که ما گاهی در روز دروغ می گوئیم.

- حضرت فرمودند که خیر، مقصود من و ابطال روزه و حال آنکه تأویل آن مراد می باشد. کذب بر خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله است.

- در اینجا ظاهر کذب دروغ است.

- پس جناب شیخ طوسی این حرفی که شما می زنید مبنی بر اینکه چون مخالف عامه منطبق با فتوی معصوم است، حجت است، درست نیست چراکه امکان دارد که معصوم آن فتوی را اراده نکرده باشد بلکه تأویل آن را اراده کرده باشد.

- در نتیجه مخالف عامه نیز از کار می افتد.

ص: ۲۳۳

### **\*جناب شیخنا نظر جنابعالی در رابطه با این ایراد محقق ثانی از شیخ طوسی چیست؟\***

- اینستکه: محلّ بحث ما در مورد خبرینی است که از هر جهت مساوی اند، یعنی که از حیث سند هر دو معتبراند، از حیث متن هر دو فصیح اند و از حیث دلالت هر دو ظاهراند.

- پس: این احتمال تأویل که می گوئید در مخالف هست، در موافق عامّه نیز وجود دارد. چرا؟

- زیرا اگر بگوئید این احتمال تأویل در آن موافق عامّه وجود ندارد، آن موافق عامّه می شود نصّ.

- در نتیجه: باید که خبر موافق را مقدّم کنیم بر خبر مخالف، چرا که نصّ مقدّم بر ظاهر است، ولو از نظر ترجیحات دیگر آن ظاهر مقدّم باشد.

- چطور اینگونه نباشد در حالیکه اگر احتمال تأویل اختصاص به خبر مخالف داشته باشد لازم می آید که ما تنها در خبر مخالف مرتکب تأویل شویم که در آن صورت موافق با عامّه می شود نصّ، که این باطل است.

### **\*پاسخ صاحب معالم به ایراد مرحوم محقق چیست؟\***

- معارضه را قبول کرده می گوید: درست است که در مخالف احتمال تأویل و در موافق احتمال تقیّه وجود دارد، لکن احتمال تأویل در روایات کم تر از احتمال تقیّه است، و لذا به احتمال تأویل اعتنا نکنید، یعنی که خبر مخالف را بر خبر موافق مقدّم کنید.

### **\*جناب شیخ نظر شما در رابطه با این پاسخ صاحب معالم چیست؟\***

- دو اشکال در آن وجود دارد:

\* یکی اینکه شما خود قبول کردید که احتمال تأویل فقط در خبر مخالف وجود دارد و این از محلّ بحث ما خارج است. چرا؟

- زیرا بحث ما در جایی است که دو خبر متکافئین و از هر جهت مشترک هستند.

- و لذا اگر شما قبول کنید که تنها در خبر مخالف احتمال تأویل وجود دارد از بحث ما که در خبرینی است که در همه چیز مشترک اند، خارج می شود.

- اشکال دیگر اینکه: ما اغلبت تقیّه از تأویل را قبول نداریم.

متن أنّ الخبر الصّیادر تقيّه، یحتمل أنّ یراد به ظاهره فیكون من الكذب المجوّز لمصلحه، و یحتمل أنّ یراد منه تأویل مختلف علی المخاطب فیكون من قبیل التّوریه، و هذا ألیق بالإمام علیه السّلام، بل هو اللّائق؛ إذا قلنا بحرمة الكذب مع التّمكّن من التّوریه.

ترجمه

## امور باقی مانده در این مقام:

– امر اول: اینکه خبر صادره از روی تقيّه:

### اشاره

۱ – احتمال دارد که ظاهرش اراده شده باشد که در آن صورت (چنین چیزی) در مقوله کذب مجوّز (و یا دروغ دارای جواز) است، به دلیل مصلحتی (مثل حفظ نفسه الشریفه و...)

۲ – و احتمال دارد که از آن حدیث، تأویل پنهان شده بر مخاطب اراده شده باشد که در آن صورت (چنین چیزی) از قبیل توریه است.

– و این توریه انبب به شأن امام علیه السّلام و بلکه، اگر ما با وجود تمكّن از توریه قائل به حرمت دروغ باشیم، لایق و مناسب با شأن امام علیه السّلام است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*موضوع بحث در تنبیه اول چیست؟\*

– حمل موارد تقيّه بر توریه است.

### \*مقدمه سه اصطلاح صدق، کذب و توریه را تعریف کنید.\*

\* صدق کلامی است که از ناحیه متکلم صادر شده و نصّ یا ظاهر در یک مطلب بوده و مطابق با واقع است، و متکلم نیز همان ظهور و مفاد را اراده می کند.

– فی المثل می گوید: هوا بارانی است، با اراده هم آن را بگویند، فی الواقع هم هوا بارانی باشد.

پس: الصدق، هو المطابقته.

\* کذب نیز کلامی است که نصّ و یا ظاهر است، متکلم هم همان ظاهر را اراده کرده است و لکن مطابق با واقع نیست.

- فی المثل می گوید: زید قائم، با اراده هم می گوید و لکن دروغ می گوید چرا که ما شاهد هستیم که زید نشسته است و یا خوابیده است و....

- پس: الکذب هو الّا مطابقته.

\* توریه، نیز کلامی است که از گوینده ای صادر می شود و ظهور در مطلبی دارد و لکن وی آن ظاهر را

ص: ۲۳۵

اراده نکرده است بلکه خلاف ظاهر مرادش می باشد، در عین حال شنونده را به اشتباه می اندازد و لذا می پندارد که همین ظاهر کلام مراد گوینده است.

- فی المثل: ساعتی قبل پیامبر و یا وصّی او را رؤیت کرده و لکن اکنون که از او سوال می کنند که آیا پیامبر صلی الله علیه و آله و یا امام علیه السّلام را دیده ای یا نه؟ می گوید: نه ندیده ام منتهی منظورش اینست که مثلاً یک دقیقه قبل ندیده ام، به این نحوّه از کلام و اراده، توریه گفته می شود.

- به عبارت دیگر: مخاطب خیال می کند که وی اصلاً پیامبر صلی الله علیه و آله و یا امام علیه السّلام را ندیده است و حال آنکه مراد و منظور گوینده غیر از آن است.

- بنابراین: صدق و راستی با حفظ شرائط لازمه در جای خود عقلاً حسن بوده و شرعاً راجح است و کذب و دروغ عقلاً قبیح و شرعاً حرام است مگر در مواردی که مجوّزی برای آن پیدا شود، از جمله اینکه پای مصلحتی در میان باشد و به اصطلاح دروغ مصلحتی باشد.

### **\*انما الکلام در مطلب اخیر در چیست؟\***

در اینستکه: آیا دروغ منحصر در زمانی جایز است که توریه ممکن نباشد بلکه برای فرد متعذّر و یا لااقل متعسّر باشد و خلاصه اینکه مضطّر به دروغ شده و راه چاره ای نداشته باشیم و یا اینکه دروغ مصلحتی مطلقاً جایز است، چه توریه ممکن باشد و چه ممکن نباشد؟

- در پاسخ به این سوال اقوالی وجود دارد از جمله:

۱- اینکه دروغ مطلقاً جایز است منتهی مع المصلحه.

۲- اینکه دروغ در صورت عدم تمکّن از توریه جایز است و لا غیر.

۳- اینکه برای کسی که توریه یسر دارد، خوب توریه مقدّم است و نوبت به دروغ نمی رسد و لکن برای کسی که عسر دارد بدین معنا که اگر بخواهد مدّتی فکر کند و خلاف ظاهری را اراده کند، مخاطب پی به منظور او خواهد برد، توریه واجب نبود، بلکه دروغ مصلحتی جایز است.

### **\*با توجه به مطالب فوق، چه احتمالاتی در حدیثی که از روی تقیه از امام علیه السلام صادر می شود وجود**

دارد؟

- اعمّ از اینکه معارض داشته باشد یا نه، دو احتمال در آن وجود دارد:

۱ - احتمال دارد که امام علیه السلام از ظاهر کلام خود، همان ظاهر را اراده کرده باشد.

فی المثل: عامه، متعه نساء را حرام می دانند، چرا که عمر گفت: متعتان محللتان فی عهد رسول الله و انا محرّمهما....

- امام علیه السلام در مقام تقیّه فرموده است: متعه النساء محرّمه، و همین ظاهر را اراده کرده است، یعنی که چیزی در تقدیر نمی باشد.

ص: ۲۳۶

- چنین صورتی داخل در مقوله کذب می شود، منتهی کذبی که مجوز است یعنی که تجویز شده است.

۲ - احتمال هم دارد که امام علیه السّلام توریه کرده باشد تا که خود را از شرّ دشمنان حفظ کرده باشد، فی المثل در مثال فوق از ظاهر حدیث خلاف آن را اراده کرده باشد و مراد واقعی ایشان این باشد که بدون شروط صحت، متعنه نساء حرام است و لکن این قید را نیاورده است و لذا امر بر مخاطب مشتبه شده باشد.

### **\*با توجه به مطالب فوق مراد شیخنا از و هذا الیق بالامام علیه السّلام... الخ چیست؟\***

- پاسخ به یک سوال مقدر است مبنی بر اینکه کدام یک از این دو احتمال با شأن امام علیه السّلام مناسب تر است؟ و لذا:

- در ابتدا می فرماید: احتمال ثانی که از قبیل توریه باشد الیق و انسب به شأن امام علیه السّلام است ولو احتمال اول هم که کذب است، روا و جایز باشد.

- اما بعد با کلمه ترقی می فرماید: بلکه منحصر همین دو می لایق و مناسب با شأن امام است و نه اولی.

### **\*این کلام شیخ بر چه مبنائی است؟\***

بر همان مبنائی است که در مقدمه آورده شد مبنی بر اینکه دروغ تنها در صورتی جایز است که توریه ممکن نباشد و الا در صورت امکان توریه، دروغ حرام است چونکه اضطرار کامل حاصل نشده است.

- حال فرض بر اینستکه: امام علیه السّلام همیشه متمکن از توریه است و توریه برای ایشان بسیار سهل الوصول است.

- پس: بر این مبنا دیگر نوبت به کذب نمی رسد و ما نیز همین را تقویت کرده می گوئیم که تقیه های امام علیه السّلام از این باب بوده است یعنی که معانی بعیده ای را از کلام اراده می کردند که مطابق با واقع است و لکن آن معانی از ظاهر کلام در نمی آید، مضافا بر اینکه دفع شرّ از ایشان هم شده است، چرا که معاندین گمان می کرده اند که امام همان مطالب آنها را فرموده است.



أَنَّ بعض المحدثين - كصاحب الحدائق - و ان لم يشترط في التقيته موافقه الخبر لمذهب العامه؛ لأخبار تخيلها داله على مدعاه، سليمه عمّا هو صريح في خلاف ما ادعاه، إلا أنّ الحمل على التقيته في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقه أحدهما؛ إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقيته إذا كانا مخالفين لهم.

فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقيته مع عدم موافقه في مقام الترجيح - كما أورده عليه بعض الأساطين (١) في جملة المطاعن على ما ذهب إليه من عدم اشتراط موافقه في الحمل على التقيته - بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمه الاولى من مقدمات الحدائق خلوق الأخبار عن الأخبار المكذوبه - لتقيحها و تصحيحها في الأزمنه المتأخره، بعد أن كانت مغشوشه مدسوسه - صحّ لقائل أن يقول: فما بال هذه الأخبار المتعارضه التي لا تكاد تجتمع؟! فيبين في المقدمه الثانيه دفع هذا السؤال، بأن معظم الاختلاف من جهه اختلاف الائمه عليهم السلام مع المخاطبين، و أنّ الاختلاف إنّما هو منهم عليهم السلام، و استشهد على ذلك بأخبار زعمها داله على أنّ التقيته كما تحصل ببيان ما يوافق العامه، كذلك تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعه؛ كيلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم (٢).

و هذا الكلام ضعيف؛ لأنّ الغالب اندفاع الخوف بإظهار موافقه مع الأعداء، و أمّا الاندفاع بمجرد رؤيه الشيعه مختلفين مع اتّفاقهم على مخالفتهم، فهو و إن أمكن حصوله أحيانا، لكنّه نادر جدّا، فلا يصار إليه في جلّ الأخبار المتخالفه، مضافا إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الروايه المتقدمه: «ما سمعت مني يشبه قول الناس فففيه التقيته، و ما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيته فيه».

ترجمه

**امر دوّم: اينکه بعضی از محدثین در تقيته موافقت خبر با عامه را شرط نکرده**

**اشاره**

- اينکه بعضی از محدثین مثل صاحب حدائق، گرچه در تقيته، (منحصرا) موافقت خبر با مذهب عامه را شرط نکرده است (و معتقد است که با غير موافق يعنى مخالف نیز تقيته حاصل می شود)، به خاطر اخباری که ایشان خیال کرده است، دال بر مدعای او بوده و سالم است که معارضه آن روایت (يعنى: ما يشبه قول الناس) که مخالفت صریح دارد با مورد ادعای ایشان.

ص: ۲۳۸

۱- (۱) - هو الوحيد البهبهانی فی الفوائد الحائریه: ۳۵۵. یا القوائد الجديده، فائده الثاني.

۲- (۲) الحدائق ۱: ۵-۸.

## توجیه شیخنا از کلام مرحوم محدث:

- الا- اینکه: حمل بر تقیه در مقام ترجیح (یعنی در مقام تعارض خبرین) وجود ندارد مگر با موافقت یکی از دو خبر با عامه (یعنی در مقام تعارض خبرین که پای ترجیح در میان است، قبول دارد که با موافقت است که ترجیح درست می شود). چرا؟

- زیرا: حمل یکی از دو خبر متعارض در صورتیکه هر دو مخالف عامه باشند، بالخصوص بر تقیه معقول نیست.

- پس: مراد محدث مذکور از (حمل بر تقیه با مخالفت)، حمل بر تقیه با مخالفت در مقام ترجیح نیست (یعنی قبول دارد که در بحث متعارضین، خبر موافق از روی تقیه صادر شده است)، چنانکه برخی از اساطین یعنی مرحوم وحید بهبهانی آن را در قالب طعنه هایی بر این سخن صاحب حدائق که فرموده:

موافقت با عامه در حمل بر تقیه شرط نیست، وارد کرده است.

- بلکه محدث مذکور وقتی در مقدمه اول از مقدمات حدائق، خالی بودن این اخبار را به دلیل تنقیح و تصحیحشان در زمانهای اخیر پس از مغشوشه و مدسوسه بودنشان، از اخبار دروغ اثبات کرده (و مدعی مقطوع الصدور بودنشان شده است)، برای یک گوینده صحیح است که به ایشان بگوید:

## شبهه بر صاحب حدائق:

- پس: وضعیّت این اخبار متعارضه ای که (فی المثل: یکی می گوید عرق جنب از حرام پاک است و دیگری می گوید نجس است و) قابل جمع نیستند چه می شود؟

## پاسخ صاحب حدائق به این شبهه:

- پس: صاحب حدائق در مقدمه دوم (که تنکابنی می گوید اول) از مقدمات حدائق دفع این شبهه را بیان می کند به اینکه:

- معظم این اختلافات و تعارضات از جهت اختلاف در فرمایشات ائمه علیهم السلام است به مخاطبین و پیروانشان، و اینکه این القاء اختلاف از ناحیه خود ایشان است، و استشهاد کرده است به اخباری (مثل:

هذا ابقی لنا و لکم...))، و گمان کرده این اخبار دلالت دارد بر اینکه تقیه، همانطور که تحصیل می شود با بیان آنچه موافق عامه است، هکذا تحصیل می شود به مجرد القاء اختلاف در شیعه بخاطر اینکه شناخته نشوند.

## مناقشه شیخنا در کلام صاحب حدائق:

- این کلام مرحوم محدث بحرانی ضعیف است. چرا؟

- زیرا غالباً دفع شرّ (یعنی تقیّه) با اظهار موافقت با دشمنان حاصل می آید.

- لکن اندفاع خوف تقیّه به صرف رؤیت اختلاف در میان شیعه، با وجود (علم به) اتفاق آنها بر

ص: ۲۳۹

مخالفت با عامه، گرچه احیانا ممکن است و لکن جَدًّا کم و غیرمتعارف است.

- پس: پاسخگوئی و حلّ مسألهٔ تعارض در بیشتر این اخبار متعارضه به طرف یک امر نادر بر نمی گردد. مضافا بر مخالفت و تعارض این حرف با ظاهر این سخن امام علیه السّلام در روایت متقدّمه که فرمود:

- هر سخنی از ما که با قول آنها شباهت دارد، در آن تقیّه است، و هر سخنی از ما که با آنها مخالف است فاقد تقیّه است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*حاصل مطلب در ان بعض المحدثین... الخ چیست؟\*

- اینستکه: برخی از محدّثین از جمله مرحوم صاحب حدائق، در مقدّمات کتاب حدائق فرموده است که:

- شرط حمل بر تقیّه و احتمال آن در کلام امام علیه السّلام این نیست که کلام ایشان حتما موافق با عامه و فتوای آنها باشد بلکه در فرض مخالفت با رأی عامه نیز احتمال تقیّه وجود دارد و لذا در صورتی که دو حدیث با یکدیگر تعارض می کنند:

۱- در صورتیکه یکی از آن دو موافق عامه و دیگری مخالف آنها باشد، معینا در موافق عامه احتمال تقیّه وجود دارد و لاغیر.

۲- و چنانچه هر دو حدیث موافق عامه باشد، در هر دو حدیث احتمال تقیّه وجود دارد.

۳- و اگر هر دو حدیث مخالف عامه باشد، باز در احدهما یا کلاهما احتمال تقیّه می رود.

الحاصل: شرط حمل بر تقیّه و احتمال آن در کلام امام علیه السّلام منحصر به فرض موافقت با عامه نیست.

### \*دلیل صاحب حدائق بر این مدّعا چیست؟\*

- تمسّک به اخباری است که به گمان خودش این اخبار دلیل بر مدّعی وی بوده و سالم از معارض هستند، فی المثل یکی از روایاتی که مستند ایشان واقع شده، روایتی است که مرحوم ملاّ رحمت الله کرمانی در حاشیه، صفحه ۴۶۷ رسائل تحت رقم (۱) بیان کرده است:

- ما رواه فی الکافی فی الموثّق عن زراره، عن ابی جعفر علیه السّلام قال: سألته عن مسأله فاجابنی عنها، ثمّ جاء رجل اخر فسئله عنها فاجابه عنها بخلاف ما اجابنی.

- ثمّ جاء اخر فاجابه بخلاف ما اجابنی و اجاب صاحبی فلمّا خرج الرّجلان قلت:

- يابن رسول الله صلى الله عليه وآله رجلا من اهل العراق من شيعتكم قد يسئلان فاجبت خلاف ما اجبت به صاحبه؟ فقال:

- يا زراره هذا خير لنا و لكم فلو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس علينا و لكان اقل لبئائنا و بقائكم

ص: ٢٤٠

قال: ثم قلت لابي عبد الله عليه السلام: شيعتكم لو حملتموهم على الالسنه او على النار عملوا و هم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني مثل جواب ابيه.

- جناب محدث فرموده است که این حدیث و امثال آن شاهد صدقی است مبنی بر اینکه در مقام تقیه و دفع شر از جانب اشرار می توان دو یا چند حدیث گفت که همه مخالف عامه باشند.

### **\* اشکال مرحوم وحید بهبهانی به مرحوم محدث بحرانی در این رابطه چیست؟**

اینستکه: از کجای حدیث مزبور درمی آید که آن چند نوع پاسخی که امام فرمودند همه مخالف عامه بوده است.

- سلمنا که همه موافق عامه بوده باشد و هریک از پاسخ ها با نظرات یکدسته از آنها موافق بوده و یا بعضی موافق و بعضی مخالف بوده باشد، باز هم این حدیث و امثال آن دلیل بر مدّعی شما نمی باشد.

### **\* مراد شیخ از فرماد المحدث المذكور لیس الحمل علی التقیه مع عدم الموافقه فی مقام الترجیح**

فی جمله المطاعن... الخ) چیست؟

- دفع شبهه مرحوم وحید بهبهانی رحمه الله است و لذا می فرماید: دو مقام از بحث در اینجا وجود دارد:

\* یکی اینکه آیا احتمال تقیه منحصر به موافقت با عامه است یا که نه در مخالف هم جاری است؟

- در این مقام مرحوم محدث منکر حصر شد.

\* دیگر اینکه ترجیح به این احتمال موردش کجاست؟

- جناب محدث نیز قبول دارد که الترجیح بمخالفه العامه، موردش منحصر آنجائی است که احدهما موافق عامه و دیگری مخالف آنها باشد، چرا که در احدهما المعین احتمال تقیه هست و لکن در آن دیگری نیست.

- اما آنجا که هر دو حدیث موافق و یا مخالف عامه باشند، دیگر جای ترجیح به سبب این احتمال نمی باشد و مرجح جهتی نیست.

- این در حالی است که مرحوم وحید بهبهانی در کتاب فوائد طعنه ها به سخنان مرحوم محدث زده و اشکال ها نموده است.

- و لذا شیخنا می فرماید: با روشن شدن مراد مرحوم محدث، اشکال مرحوم وحید وارد نمی باشد.

### **\* مراد شیخنا از بل المحدث المذكور... الخ چیست؟**

اینستکه: برخلاف برداشت مرحوم وحید، مراد محدث بحرانی این نیست که اگر هر دو حدیث مخالف با عامه بود باز جای ترجیح به خلاف است، بلکه این محدث بزرگوار در مقدمه اول از مقدمات کتاب حدائق فرموده است که:

- اخبار و روایاتی که فعلا در اختیار ما است، تنقیح و تصفیه گردید، و از آن وضعی که قبلا و تا زمان

ص: ۲۴۱

حضرت رضا علیه السلام داشته خارج شده است. چرا؟

- زیرا: با ارشادات ائمه علیهم السلام، بویژه از زمان امام رضا علیه السلام به بعد و در اثر تلاشهای فراوان بزرگان علم حدیث و رجال و فقه، نوعاً مشخص شده اند.

### **\*انما الکلام در رابطه با این سخن مرحوم بحرانی چیست؟\***

- اینستکه: اگر اخبار و احادیث از روایات جعلی پیراسته شده است، پس چرا این همه تعارض و تناقض و ضدونقیض گوئی در میان احادیث وجود دارد؟

### **\*غرض از فبین فی المقدمه الثانیه... الخ چیست؟\***

اینستکه: مرحوم محدث در مقدمه دوم از مقدمات حدائق در پاسخ به سوال و یا شبهه مذکور فرموده است:

- به عقیده من بخش عمده این تناقض گوئیها بواسطه خود ائمه علیهم السلام انجام گرفته است یعنی که آنها تعمیماً چنین احادیث متعارض و متناقضی را به پیروان خویش فرموده اند. چرا؟

- بخاطر مصلحت تقیه تا بدین وسیله در میان شیعیان القاء خلاف کرده و از مشهور شدن آنها جلوگیری نماید تا از اذیت و آزار دشمنان در امان بمانند.

- پس از آن در اثبات این مدعا به اخباری مثل حدیث زراره که در مطالب قبل نقل گردید تمسک کرده است.

- به نظر ایشان از این اخبار برمی آید که تقیه منحصر به اظهار موافقت با عامه نبوده است، بلکه دفع شر دشمنان همانطور که با بیان احادیث موافق با آنها حاصل می شود هکذا به مجرد القاء خلاف در میان شیعیان نیز حاصل می آید.

- بنابراین: ائمه علیه السلام گاهی در مقام تقیه احادیثی می گفتند که مخالف عامه بوده است و معذک غرض تقیه هم حاصل می گردیده.

- البته مسأله ترجیح به مخالفت عامه جدای از این مطلب است و اشکال مرحوم وحید هم وارد نمی باشد.

### **\*حاصل سخن شیخنا در و هذا الکلام ضعیف!... الخ چیست؟\***

- بیان دو ایراد به پاسخ مرحوم محدث بحرانی است از سوال مذکور:

۱ - شیوه متعارف و عقلانی در دفع شر دشمنان عبارتست از اظهار موافقت با آنان، یعنی که امام کلامی را بفرمایند که مطابق



فتوای عامه باشد تا بدین وسیله دفع خوب بر خود و پیروان خود کند.

- و حال آنکه دفع شر به صرف القاء خلاف در میان شیعیان، طریق غیرمتعارف و بسیار نادری است. چرا؟

ص: ۲۴۲

\*- بخاطر اینکه: در بخش عمده ای از اخبار که مبتلای به معارض هستند، نمی توان از این طریق پاسخ داده و حلّ تعارض نمود.

۲- اینکه شما فرمودید که بخش عمده این ضدونقیض گوئیها توسط خود ائمه علیهم السّلام و در مقام تقیّه بوده است با حصری که از حدیث شریف استفاده می شود سازگار نمی باشد. چرا؟

- چونکه حدیث شریف احتمال تقیّه را منحصر کرده است به روایات موافق عامّه و از غیرموافق یعنی خبر مخالف آنها نفی تقیّه کرده است. کجا؟

- آنجا که فرموده: ما سمعت منی یشبه قول الناس ففیه التّقیّه، یعنی تقیّه منحصر در کلماتی وجود دارد که شبیه و مطابق با رأی عامّه است.

- پس از آن فرمود: و ما سمعت منی لا- یشبه قول الناس فلا تقیّه فیه. و لذا جناب صاحب حدائق فرمایش حضرتعالی با این مطلب نیز تنافی دارد.

ص: ۲۴۳

متن فالمدی يقتضیه النظر - علی تقدیر القطع بصدور جمیع الأخبار التي بأیدینا، علی ما توهمه بعض الأخباریین (1)، أو الظن بصدور جميعها إلا قليلا في غايد القله، كما يقتضيه الإنصاف ممن أطلع على كیفیه تنقیح الأخبار و ضبطها فی الكتب - هو أن یقال: إن عمده الاختلاف إنما هی كثره إرادته خلاف الظواهر فی الأخبار أما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطیع الأخبار أو نقلها بالمعنی، أو منفصله مختفیه من جهة كونها حالیه معلومه للمخاطبین أو مقالیه اختفت بالانطماس، و أما بغير القرینه لمصلحه یراها الإمام علیه السلام من تقیه - علی ما اخترناه، من أن التقیه علی وجه التوریه - أو غیر التقیه من المصالح الاخر.

ترجمه

### پاسخ شیخنا به سوال مورد بحث:

- پس: آنچه که نظر و دقت اقتضای آن را دارد، بنابر فرض قطع به صدور تمام این اخباری که فعلا در دست ماست، بنابر قول بعض اخباریین (مثل صاحب حدائق، صاحب وسائل، آقای استرآبادی و...) و یا بنابر فرض ظن به صدور تمام این اخبار مگر تعداد بسیار کمی از آنها چنانکه این ظن به صدور را اقتضا می کند انصاف کسی که بر چگونگی تنقیح اخبار و ضبط آنها در کتب آگاهی دارد: اینستکه گفته شود که:

- عمده اختلاف و تعارضات در اخبار، آن کثرت اراده خلاف ظواهر (یعنی تأویلات) در اخبار است:

۱ - یا (با اعتماد بر) قرائن متصله بوده است (مثل قرینه استحباب در قصو الشوارب و اعفو اللحاء)، که این قرائن از دید ما مخفی مانده اند.

\* یا به جهت تقطیع (یعنی قطعه قطعه کردن) این اخبار.

\* یا به (سبب) نقل به معناست (مثل کسی که الناس کالبهائم، همهم علفهم را نقل به معنا کرده بگوید: قال علی علیه السلام الناس کالکلب و الخنزیر).

۲ - یا (با اعتماد بر) قرائن منفصله بوده است که از دید ما پنهان مانده اند:

\* یا بخاطر حالیه بودن قرینه که برای مخاطبین در مجلس معلوم بوده (مثل: ادع الدعا عند رؤیت الهلال، که امر عقیب توهم حظر و اجازه است و پس از نقل توسط دیگری و از بین رفتن قرینه، وجوبی شده و با ینبغی الدعا... تعارض می کند).

\* یا بخاطر مقالیه بودن قرینه منفصله بوده است (مثل: اذا افطرت بغير عذر فاعتق رقبه مؤمنه) که به سبب از بین رفتن (مؤمنه) از ما پنهان مانده است (و لذا با روایت لا تعتق الکافر تعارض می کند چونکه رقبه شامل مؤمنه و کافره هر دو می شود).

١- (١) - انظر الفوائد المديته: ٥٢-٥٣، هدايه الأبرار: ١٧، و الحقائق ١: ١٧ و ما بعدها.

۳- و یا (این اراده خلاف ظاهر) بدون تکیه بر قرینه بوده است به دلیل مصلحتی که امام علیه السلام از روی تقیه می دیده است، بنابر آنچه که ما اختیار کرده و گفتیم که تقیه امام بر وجه توریه است (و نه بر وجه کذب)، یا غیر تقیه از دیگر مصالح (مثل حفظ جان شیعیان).

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*حاصل سخن شیخنا در فالذی یقتغیه النظر... الخ در رابطه با اختلاف و تعارض اخبار چیست؟\*

- اینستکه: فی الحال ما به لحاظ سندی مشکلی نداشته و نوع احادیثی که در کتب اربعه وجود دارند، معتبراند، منتهی:

۱- به عقیده اخباریها از باب قطع به صدور حجت هستند.

۲- به عقیده انسدادیون از باب ظنّ مطلق حجت هستند.

۳- و به عقیده مشهور از باب ظنّ خاص حجت هستند یعنی که نوعا جامع شرائط حجیت بوده و مفید ظنّ به صدور آنها از ناحیه معصوم هستند مگر اقلّ قلیلی از احادیث.

- از بحث سند که بگذریم و بپذیریم که نوع احادیث موجود در کتب معتبره ما، مظنون و موثوق الصدور هستند، نوبت می رسد به اینکه پس این همه تعارضات و تناقضات چیست؟

- به نظر ما ائمه علیهم السلام نیز مثل دیگر متکلمین و به روش عقلاء عالم و اهل محاوره:

\* گاهی سخنی می فرمودند که نصّ در مطلوب بود و قابل تأویل نبود.

\* گاهی سخنی می فرمودند که ظهور در معنائی داشت و همان ظاهر را اراده می کردند.

\* گاهی سخنی می فرمودند که ظهور در معنائی داشت و لکن امام آن ظهور را اراده نکرده بلکه خلاف ظاهر آن کلام مرادشان بود، منتهی سخنان آنها همراه با یک سلسله قرائن لفظیه، مقالیه، حالیه و مقامیه، متصله و منفصله و... می بود به نحوی که مخاطبین به برکت آن قرائن مرادات ائمه علیهم السلام را می فهمیدند.

- ایا بعدها و در بستر زمان که احادیث مزبور برای ما نقل می شود، عوامل متعددی باعث می شود که آن قرائن محفوظه به کلام، به دست ما نرسد و حقیقت امر بر ما مشتبه شود و ما گمان کنیم که ائمه علیه السلام ضدّ و نقیض گفته اند و لذا مثل محدث بحرانی رحمه الله درصدد رفع و حلّ آن اقدام کنیم.

- خیر، تناقض گوئی در کار نبوده است بلکه عدم بلوغ قرائن مسأله ساز شده است و الا حقیقت امر هم همان است که گفته شد.

**\*مراد از ان عمده الاختلاف انما هی کثره اراده خلاف الظواهر... الخ چیست؟\***

- اشاره به برخی از عوامل از بین رفتن قرائن است از جمله:

ص: ۲۴۵

۱ - تقطیع اخبار، یعنی که قطعه قطعه کردن یک خبر و هر قطعه ای را در باب مربوطه ثبت و ضبط نمودن. چرا؟

- زیرا گاه می شد که یک حدیثی بصورت مفصل از امام علیه السّلام صادر می شد که هر فرازی از آن مربوط به کتابی از کتب فقهیه و یا بابی از ابواب آن کتاب بود، منتهی در صدر حدیث قرائنی بود که مراد امام را روشن می ساخت که آیا واجب است یا مستحبّ.

- لکن حضرات محدّثین بزرگوار از قبیل شیخ حرّ عاملی و... و نیز فقها عظام به تناسب احادیث را قطعه قطعه کرده و هر قطعه ای را متناسب با متعلّقش در باب مربوطه ثبت و ضبط می نمودند، فی المثل بخشی را در کتاب الطهاره و بخشی را در کتاب الصلاه و... قرار می دادند و لذا امر بر بیننده حدیث مشتبه می شد و یا می شود و لذا گمان می کند که مراد امام وجوب است و حال آنکه استحباب بوده است.

۲ - نقل به معنی: یعنی از آنجا که گاهی راوی کلام امام علیه السّلام را نقل به معنا کرده یعنی وقتی آن معنائی را که از خود کلام امام علیه السّلام فهمیده می شده است، نتوانسته است ادا کند و امام چیزی را ترجیح داده است که انجام آن بهتر است، راوی گفته امام فرمود: افعال کذا... و ما خیال می کنیم که امری از جانب امام صادر شده که دالّ بر وجوب بوده است و...

۳ - در بسیاری از موارد هم قرینه ای که دالّ بر مراد مقامیه و حالیه باشد وجود داشته است و لکن راوی در مقام نقل و حکایت، به خود کلام امام اکتفاء کرده است و قرائن حالیه و مقامیه را نیاورده است و لذا امر بر ما مشتبه شده است.

۴ - گاهی هم قرائن مقالیه و لفظیه ای به همراه کلام امام بوده است که مفهوم مراد بوده است و لکن آن قرائن در تاریخ به دست فراموشی سپرده شده است و لذا امروز امر بر ما مشتبه است.

۵ - گاهی هم مصلحت ایجاب می کرده است که امام علیه السّلام کلامی بفرماید و از کلامش خلاف ظاهر را اراده کند و لکن فعلا- قرینه اش را به همراه آن نیاورده است، اعمّ از اینکه آن مصلحت، مصلحت تقیّه بوده به نحو توریه و یا مصالح دیگری از قبیل مصلحت تدرج احکام و....

- این امور و امثال این امور خود از عوامل اختفاء قرائن هستند.

متن و إلى ما ذكرنا بنظر ما فعله الشيخ قدس سرّه - في الاستبصار(1) - من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار، بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد.

و ربّما يظهر من الأخبار محامل و تأويلات أبعد بمراتب ممّا ذكره الشيخ، تشهد بأنّ ما ذكره الشّيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السّلام، و إن بعدت عن ظاهر الكلام إن لم يظهر فيه قرينه عليها:

فمنها: ما روى عن بعضهم صلوات الله عليهم، لمّا سأله بعض أهل العراق و قال: «كم آيه تقرأ في صلاة الزّوال؟ فقال عليه السّلام: ثمانون.

و لم يعد السّائل، فقال عليه السّلام: هذا يظنّ أنّه من أهل الإدراك. فقيل له عليه السّلام: ما أردت بذلك و ما هذه الآيات؟ فقال: أردت منها ما يقرأ في نافله الزّوال، فإنّ الحمد و التّوحيد لا يزيد على عشر آيات، و نافله الزّوال ثمان ركعات»(2).

و منها: ما روى من: «أنّ الوتر واجب»، فلمّا فرغ السّائل و استفسر، قال ع: «إنّما عنيت وجوبها على النّبى صلّى الله عليه و آله»(3).

و منها: تفسير قولهم عليه السّلام: «لا يعيد الصّلاه فقيه» بخصوص الشكّ بين الثّلاث و الأربع(4).

و مثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليه السّلام: «لا تطوّع في وقت الفريضة» بزمان قول المؤذن:

«قد قامت الصلاه»(5)، إلى غير ذلك ممّا يطّلع عليه المتتبع(6).

و يؤيد ما ذكرنا - من أنّ عمدته تنافى الأخبار ليس لأجل التّقيه - ما ورد مستفيضا: من عدم

ص: ٢٤٧

١- (١) - فإنّه قدس سرّه جمع في الاستبصار بين الأخبار المتعارضة تبرّعا و إن لم يعتمد عليه حتّى يعمل به، و غرضه بيان إمكان الجمع بين الأخبار المتعارضة، حتّى لا يشنّع على الشيعة، كما صرّح به في أوّل التهذيب: ٢-٤، انظر القوانين ٢: ٢٧٨، و الفصول: ٤٤١، و مناهج الأحكام: ٣١٣، و راجع الاستبصار ١: ٣-٥.

٢- (٢) - الوسائل ٤: ٧٥٠، الباب ١٣ من أبواب القراءة، الحديث ٣، و الحديث منقول بالمعنى.

٣- (٣) - الوسائل ٣: ٤٩-٥٠، الباب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٦، و الحديث وارد في مطلق النوافل، و لعلّ مراد المصنّف حديث آخر لم نقف عليه.

٤- (٤) - الوسائل ٥: ٣٢٠، الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.

٥- (٥) - الوسائل ٣: ١٦٦، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

٦- (٦) - مثل ما رواه في الوسائل عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «قلت: عوره المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم، قلت: أعنى سفليه، فقال: ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعه سرّه». الوسائل ١: ٣٦٧، الباب ٨ من أبواب آداب الحّمّام، الحديث ٢. و ما



رواه فى الوسائل أيضا عن الرضا عليه السلام: «إنّ الله يبغض البيت اللحم و اللحم السمين، قال: فقيل له إنّنا لنحبّ اللحم، و ما تخلوا بيوتنا منه، فقال: ليس حيث تذهب، إنّما البيت اللحم الذى تؤكل فيه لحوم الناس بالغيبه، و أمّا اللحم السمين فهو المتبختر المتكبر المختال فى مشيه» الوسائل ٨: ٦٠١، الباب ١٥٢ من أحكام العشره، الحديث ١٧.

جواز ردّ الخبر و إن كان ممّا ينكر ظاهره (۱)، حتّى إذا قال للّهّار: إنّه لیل، و للیل: إنّه نهار (۲)، معللاً ذلك بأنّه یمكن أن یكون له محمل لم یفتن السّامع له فینكره فیکفر من حیث لا یشعر، فلو كان عمده التّنافی من جهة صدور الأخبار المنافیة بظواهرها لما فی أیدینا من الأدلّه تقیّه، لم یكن فی إنكار كونها من الإمام علیه السّلام مفسده، فضلاً عن كفر الرّادّ.

ترجمه

### شیخنا و آوردن مؤیدی از شیخ طوسی بر گفتار خودشان:

- و به آنچه که ما گفتیم (که منشأ این تعارضات، اراده خلاف ظاهر است) ناظر است کار شیخ طوسی رحمه الله در استبصار، از اظهار امکان جمع میان متعارضات اخبار:

۱ - با اخراج (و یا تصرّف و تأویل) یکی از دو خبر متعارض (مثل: اغتسل یوم الجمعة، و ینبغی غسل الجمعة).

۲ - یا با اخراج هر دو آنها (مثل: ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره)، از ظاهرش به یک معنای بعید (که در اولی در اغتسل تصرّف کرده و آن را حمل بر ینبغی یعنی استحباب کرده و در دوّمی در هر دو روایت تصرّف نموده است).

- و چه بسا از این اخبار توجیّهات و تأویلاتی آشکار می شود که به مراتب بعیدتراند از آنچه که شیخ طوسی ذکر کرده است (این توجیّهات) شهادت می دهد به اینکه آنچه شیخ طوسی از این محامل (توجیه و تأویلات) ذکر کرده، غیر بعید از مراد امام علیه السّلام است، گرچه اگر قرینه ای بر این توجیّهات در آنها پیدا نشود آن توجیّهات از ظاهر کلام بعید است.

### شاهد اول:

- از جمله این توجیّهات: اینکه از یکی از ائمه علیه السّلام که درود خدا بر آنان باد روایت شده است که وقتی یکی از جاسوسان اهل عراق از ایشان پرسید و گفت: در نماز زوال (یعنی ظهر) چند آیه می خوانید؟

- حضرت فرمودند: ۸۰ آیه. سائل دیگر سؤالش را اعاده نکرده (و رفت).

- حضرت فرمودند: گمان می رود که او اهل درک است.

- (اصحاب) به حضرت عرض کردند، مرادتان از آن نماز زوال و آن ۸۰ آیه چیست؟

- حضرت فرمودند: مراد من از این آیات، آیاتی است که در نافله ظهر خوانده می شود، چرا که دو سوره حمد و اخلاص در دو رکعت بیشتر از ۲۰ آیه نیست، و نافله ظهر است که ۸۰ رکعت است (چرا که ۸ رکعت است و در هر رکعت ۱۰ آیه خوانده می شود).

- 
- ١- (١) - انظر البحار ٢: ١٨٢، الباب ٢٦، باب أن حديثهم صعب مستصعب، أن كلامهم ذو وجوه كثيرة، وفضل التدبر في أخبارهم عليه السلام و التسليم لهم، و النهى عن رد أخبارهم.
- ٢- (٢) - انظر البحار ٢: ١٨٧، الحديث ١٤.

## شاهد دوم:

- و از جمله این توجیها: اینکه از معصوم علیه السّلام نقل شده است که به قول مطلق فرمودند:

- نافله شب واجب است.

- پس هنگامی که سائل به فرع افتاد و از آن استفسار نمود.

- حضرت فرمود: منظورم اینست که: بر پیامبر صلی الله علیه و آله واجب است.

## شاهد سوم:

و از جمله این توجیها: تفسیر این قولشان علیه السّلام است که: لا یعید الصلوه فقیه، اختصاص به شک بین ۳ و ۴ دارد (و نه همه رکعات).

## شاهد چهارم:

- و مثل تفسیر روایت مذکور است، تفسیر وقت نماز واجب، در این قولشان است علیه السّلام که:

- در وقت نماز واجب نباید نافله خوانده شود، به زمانی که مؤذن برای اقامه جماعت می گوید: قد قامت الصلوه، الی غیر ذلك از اراده خلاف ظاهرهایی که شخص محقق از آنها مطلع است (مثل: انّ الله بیغض بیت اللّحم، که مراد از این خلاف ظاهر، غیبت فرد مؤمن است... و مثل: اختلاف امّتی رحمه، که مراد از این خلاف ظاهر نیز رفت و آمد در جهت مسائل و مباحث علمی است، نه کشمکش).

## شیخنا و مؤیدی برخلاف مطلب صاحب حدائق:

- و مؤیدی آنچه ما گفتیم: که عمده تنافی و تعارض اخبار، بخاطر تقیه نیست. (برخلاف صاحب حدائق که می گوید بخاطر تقیه است)، اخبار مستفیضه ای است که وارد شده است مبنی بر اینکه:

- شما حق ندارید حدیثی را رد کرده و جعلی بخوانید ولو (از نظر شما) ظاهری غیرقابل قبول داشته باشد، حتی اگر امام علیه السّلام در آن روایت به روز بگوید شب است و به شب بگوید روز است. چرا؟

- به این علت که ممکن است برای آن خبر محمل (و توجیهی) باشد که شنونده آن تفضّن و توجّه بدان پیدا نکرده و در نتیجه منکر آن شده و بدون اینکه بفهمد کفر بورزد.

- پس: اگر عمده تنافی اخبار از جهت صدور اخباری (مثل آن دو پاسخی که امام به آن دو عراقی دادند) باشد که ظاهرشان منافی است با ادله ای که در دست ما است (مثل پاسخی که امام در کنار آن دو پاسخ به زراره دادند) تقیّه باشد، نباید که در انکار این اخبار از امام، مفسده ای باشد چه رسد به کفر ورزیدن.

### **تشریح المسائل**

#### **\*موضوع بحث در این قسمت چیست؟\***

ارائه دو شاهد و یا مؤید بر مطلب و مدّعی خود شیخ است:

ص: ۲۴۹

## \*حاصل مطلب در و الی ما ذکرنا ينظر ما فعله الشيخ فی الاستبصار... الخ چیست؟\*

اینستکه: شیخ الطائفه یعنی شیخ طوسی نیز در کتب فقهیه و استدلالیه خودش در رابطه با متعارضین، به روش مشهور مشی کرده است، یعنی وقتی به متعارضین رسیده، از قواعد ترجیح و تخییر استفاده کرده است یعنی که احدهما را اخذ و بدان فتوی داده است.

- ایا در کتاب استبصار که کتاب حدیثی ایشان است، پس از نقل احادیث به ظاهر متعارض در هر بابی با توجیهات قریبه و حتی بعیده تلاش کرده است که یک وجه الجمعی و به تعبیر دیگر جمعی تبرعی ولو بعید از ظاهر دو حدیث باشد، پیدا کند تا بدین وسیله بینهما را جمع نماید تا که کسی نگوید که ائمه علیهم السلام تناقض گویی کرده اند.

- خیر، هر کلامی از ائمه علیهم السلام صادر شده، روی حساب و کتاب صادر شده است لکن باید سخن شناس و آگاه به ضوابط باشیم تا که مراد از هر کلامی را بفهمیم و حتی اگر به نتیجه ای هم نرسیدیم بتوانیم یک توجیه بعیدی حتی داشته باشیم و اقدام به طرح نکنیم.

- الحاصل: این روش مرحوم شیخ طوسی در استبصار نیز مؤید و گواه بر مطلب ما است که گفتیم:

- تعارض میان اخبار از راه اراده خلاف ظاهر و اختفاء قرائن بوجود آمده است نه اینکه خود ائمه هدی علیهم السلام دچار تعارضات و تناقضات شده باشند.

## \*پس مراد شیخنا از و ربما يظهر من الاخبار محامل و تأویلات... الخ چیست؟\*

- ارائه یک مؤید و یا شاهد دیگر یعنی تأویلات حضرات ائمه علیهم السلام است بر مطلب خودشان و لذا می فرماید:

- در میان احادیث، انسان به احادیثی برمی خورد که ظهور در مطلبی دارند و لکن خود ائمه آنها علیهم السلام را به تأویل برده اند، آنهم به یک سلسله تأویلاتی که از ظاهر حدیث فاصله زیادی داشته و به کلی بیگانه اند، حتی از وجه الجمع های شیخ طوسی در استبصار نیز خیلی بعیدتراند ولی معذک حضرت ائمه علیهم السلام این تأویلات را داشته اند و لذا در اخذ یک حدیث و طرح حدیث دیگر نباید شتاب نمود بلکه باید دید که مراد ائمه علیهم السلام چیست؟

- برای نمونه به ذکر چند حدیث می پردازیم که خود ائمه علیهم السلام دست به توجیهات بسیار بعیده ای زده اند که از ظاهر احادیث بسیار فاصله دارند، گرچه قرینه ای هم بر آن توجیهات و تأویلات در این احادیث وجود ندارد:

۱ - روایت شده است که مردی از اهالی عراق از امام علیه السلام سوال کرد: چند آیه از قران در نماز ظهر تلاوت می فرمایید؟

- امام علیه السلام فرمودند: هشتاد آیه. و لکن سائل دیگر پرسید که منظورتان چیست؟



- امام علیه السلام فرمودند: به گمانم این شخص از اهل ادراک است یعنی که خوب می فهمد.

- اما دیگرانی در آنجا حضور داشتند که از امام علیه السلام پرسیدند، منظورتان چیست و هشتاد آیه از کدام آیات اند؟

- حضرت فرمودند: منظور من مجموعه آیاتی است که در نافله ظهر خوانده می شود. چرا؟

- زیرا که نافله ظهر هشت رکعت است چرا که چهارتا دورکعتی است و در هر رکعت یک حمد و یک سوره، قرائت می شود.

- سوره حمد و سوره اخلاص، روی هم رفته ده آیه است و لذا هشت رکعت را در ۵ آیه ضرب کنیم می شود، هشتاد آیه.

- نکته: اینجاست که اهل سنت بسم الله را از آیات سوره بحساب نمی آورند که این دو سوره روی هم رفته می شوند ده آیه و الا براساس محاسبات خود ما می شوند دوازده آیه.

- لابد سوال کنندۀ دوّم از عامّه بوده است و یا که در مجلس کسی بوده است که حضرت تقیّه فرموده و بر طبق عامّه حساب نموده است.

- ملاحظه می کنید که سوال از نماز ظهر است و لکن پاسخ امام علیه السلام با توجیهاتی که فرمود با ظاهر سوال و جواب تناسبی ندارد و از ظاهر چنین مطلبی به ذهن نمی آید و این یک توجیه بعید است.

۲ - در برخی از روایات از معصوم علیه السلام نقل شده است که بقول مطلق فرموده اند که: صلوه الوتر واجبه.

- ظاهر روایت اینستکه: بر هر مسلمانی یک رکعت وتر واجب است.

اما پس از استفسار سائل، حضرت فرمودند: منظورم اینستکه: بر پیامبر واجب بوده است.

- البته؛ این توجیه اصلا از ظاهر کلام به ذهن نمی آید و از توجیهات بعیده است.

۳ - امام علیه السلام در حدیثی فرمودند: (لا یعید الصلوه فقیه)، یعنی که هرکسی که به مسائل و احکام نمازش آگاه باشد، نماز را اعاده نمی کند بلکه معالجه می کند یعنی که با نماز احتیاط و سجده سهو و... آن را جبران می نماید.

- لکن امام علیه السلام کلام مذکور را تفسیر فرمودند به خصوص شک بین سه و چهار، یعنی فرمودند که منظورم شک بین سه و چهار است نه مطلق شک و سهو.

۴ - در روایتی امام علیه السلام فرموده است: (لا تطوّع فی وقت الفریضه)، یعنی در وقت نماز واجب نباید که نافله بخوانی، سپس تفسیر نمودند به اینکه مراد من از وقت فریضه، آن زمانی است که مؤذن برای اقامه جماعت می گوید: قد قامت الصلوه.

- الحاصل: کاملاً ممکن است که امام علیه السلام از روز اول خلاف ظاهر را اراده کرده باشند و به برکت قرائن مراد حضرت



دانسته شود و....

ص: ۲۵۱

### **\*حاصل مطلب در و یؤید ما ذکرنا... الخ چیست؟\***

اینستکه: اخبار مستفیضه ای وجود دارد مبنی بر اینکه: شما حق ندارید که حدیثی را رد کنید و جعلی بخوانید ولو ظاهری منکر و غیرقابل قبول داشته باشد، حتی اگر حدیثی از امام نقل شد که حضرت به روز اطلاق شب کرده و فرموده باشد، الان شب است یا به شب اطلاق روز کرده باشد شما حق طرح ندارید، چراکه ای چه بسا آن سخن یک توجیه و جیهی دارد که شما از آن خبر ندارید و ندانسته حدیث را طرح می کنید و مبتلا به ردّ قول امام و ناخواسته، کافر می شوید و....

نکته: فی المثل اینکه به روز فرموده: الان شب است یعنی که در زیر سایه حکومت‌های طاغوتی روز روشن هم شب تار است و هکذا....

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: اینگونه از اخبار نیز مؤید مطلب ما است که منشاء تعارضها را اراده خلاف ظاهر و اختفاء قرائن می دانیم.

### **\*وجه التّأیید در اینجا چیست؟\***

اینستکه: اگر به قول محدّث بحرانی عمده این تناقضات و تعارضات از روز اول بوده باشد و خود ائمه علیهم السّلام لمصلحه چنین فرموده باشند، خوب طرح چنین احادیثی و انکار آن و عدم ترتیب اثر به آنها که نباید موجب کفر شود بلکه نباید که کمترین مفسده ای به دنبال داشته باشد.

- بنابراین: وجه و دلیل بحرانی ناتمام و وجه و دلیل ما صحیح است.

متن الثالث أنّ التّقيّه قد تكون من فتوى العامّه، و هو الظّاهر من إطلاق موافقه العامّه فى الأخبار.

و اخرى: من حيث أخبارهم التى رووها، و هو المصرّح به فى بعض الأخبار(1). لكنّ الظّاهر أنّ ذلك محمول على الغالب، من كون الخبر مستندا للفتوى.

و ثالثه: من حيث عملهم، و يشير إليه قوله عليه السّلام فى المقبوله المتقدّمه: «ما هم إليه أميل قضائهم و حكمهم».

و رابعه: بكونه أشبه بقواعدهم و أصول دينهم و فروعهم، كما يدلّ عليه الخبر المتقدّم.

و عرفت سابقا قوّه احتمال إرادته التّفرّع على قواعدهم الفاسده، و يخرج الخبر حينئذ عن الحجّيه و لو مع عدم المعارض، كما يدلّ عليه عموم الموصول.

ترجمه

### تنبیه سوّم در انواع تقيّه:

#### اشاره

- تقيّه:

۱ - گاهى از فتاوى عامّه است. (يعنى كه امام عليه السّلام فى المثل مطابق با فتواى ابو حنيفه فتوى مى دهد و اين از اطلاق موافقت عامّه، در اخبار علاجيه (كه مى گويند: ما وافق العامّه فدعوها) روشن مى شود.

۲ - گاهى از حيث اخبارى است كه خودشان روايت کرده اند، و در بعض اخبار (مثل روايت قطب راوندى) به آن تصريح شده است.

- لكن ظاهر اينستكه: اين تقيّه در اخبار حمل بر غالب مى شود، و غالب اينستكه: خبر مستند بر فتوى است (يعنى آن خبر موافق عامّه مستند فتوى ابو حنيفه است و لذا تقيّه فقط در فتوى است).

۳ - گاهى از حيث عمل آنان است (يعنى كه عملا امام يك قضاوتى مى كند كه مطابق قاضى القضاة عامّه است)، و اين اشاره دارد به اين قول امام عليه السّلام در مقبوله عمر بن حنظله كه مى فرمايد:

- آن خبرى را كه قضات عامّه و حكام آنها به آن ماييل اند (كنار بگذار و به خبرى كه تمايلشان بدان كمتر است عمل كن).

۴ - گاهى هم (خبر موافق يعنى تقيّه) اشبه به قواعد آنان و اصول دين و فروع دينشان است، چنانكه دلالت بر آن خبر شباهت.

- و در گذشته (در جايى كه گفته شد احتمال دارد كه (ما) ي عام به معنای مسائل اعتقادى باشد) بر قوت آن احتمال اراده تفرّع بر قواعد فاسده آنان آگاه شدى و لذا خبرى (كه از ما شنیده مى شود و مطابق با

---

١- (١) - مثل الحديثين الرابع و السابع المتقدمين فى الصفحة ٦٤.

قواعد باطله آنان است، از حجیت خارج می شود ولو فاقد معارض باشد، چنانکه دلالت می کند بر این خروج خبر از حجیت، عموم (مای) موصوله.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*موضوع بحث در تنبیه سوم چیست؟\*

- انواع تقیه است و لذا می فرماید: مطابق با عامه بودن حدیث از یک نظر بر چهار قسم است:

۱ - گاهی یکی از دو خبر متعارض با فتاوی عامه و اهل سنت در فلان مسأله فرعیّه موافقت دارد.

- فی المثل: فتوای اهل سنت عموماً در حرمت متعه نساء است.

- حال: دو حدیث از ائمه هدی علیهم السلام به ما رسیده است که احدهما موافق با عامه است و دلالت بر حرمت متعه نساء دارد و آن دیگری مخالف عامه و دلالت بر جواز متعه نساء دارد.

- در اینجا باید که مخالف را اخذ و موافق را کنار گذاشت چنانکه از اطلاق اخبار علاجیه نیز همین معنا متبادر است.

- به عبارت دیگر: اخبار علاجیه به قول مطلق گفته: ما وافق العامه قدعوها، که آن چه از آن به ذهن تبادر می کند موافقت در فتوی است.

۲ - گاهی یکی از دو خبر متعارض ولو با فتاوی عامه موافق نیست و لکن با اخبار و روایات آنها موافق است.

### \*جناب شیخ آیا مطابق فتوی بودن با موافق روایات عامه بودن فرق دارد؟ مگر منشاء فتوی همین

روایات نیست؟

- بله؛ فی الجمله فرق دارد، چونکه همانطور که ما دو دسته احادیث داریم:

۱ - روایاتی که مفتی بها است و هو الاغلب و الاكثر.

۲ - روایات متروکه ای که احدی از فقهای ما بر طبق آنها فتوی نداده اند و اگر هم بر طبق آنها فتوایی داده شده باشند بسیار شاذ و نادر است.

- اهل سنت نیز دو دسته روایت دارند:

۱ - دسته اول احادیثی است که مطابق آن ها فتوی داده اند و کثیری از احادیث آنها را شکل می دهد.

۲ - دسته دوم احادیث متروکه ای است که بر طبق آنها فتوی نداده اند و بخش قلیلی از احادیث آنها را تشکیل می دهند.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: در این بخش است که ثمره وجه اول و دوم ظاهر می شود که حدیثی مطابق با اخبار

ص: ۲۵۴

آنها باشد و لکن مطابق با فتاوی آنها نباشد که در حقیقت بینهما عموم و خصوص من وجه است، حال:

\* ماده افتراق فتوی اینستکه: به حکمی فتوی بدهند بدون اینکه آیه و یا روایتی برای آن باشد، مثل فتوای آقای عمر به حرمت متعه نساء و حج تمتع و....

\* ماده افتراق روایت هم اینستکه: حدیثی باشد که در کتب روایی و صحاح آنها یعنی اهل سنت ثبت شده است و لکن احدی بر طبق آن فتوی نداده باشد.

\* و اما ماده اجتماع فتوی و روایت، اغلب فتاوی و اخبار آنها است که در کتب فقهی و روایی آنها مکتوب و مضبوط است.

حال: همانطور که اگر حدیثی موافق با فتاوی عامه باشد احتمال تقیه دارد و به برکت اخبار علاجیه، حمل بر تقیه می شود، همانطور هم اگر حدیثی موافق با روایات آنها باشد باز حمل بر تقیه شده و حدیث دیگر مقدم می شود.

### **\* دلیل بر مطلب اخیر چیست؟**

- چهارمین حدیث از احادیث علاجیه است که در آنجا حضرت فرموده بودند.

- فاعرضوهما علی اخبار العامه، فان وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه.

### **\* غرض جناب شیخ از لکن لظاهر ان ذلك محمول علی الطالب... الخ چیست؟**

اینستکه: امکان دارد که مطابقت با روایات به مطابقت با فتوای عامه برگردد و الا یکی بوده و ملاک همان مطابقت با فتوی باشد به این بیان که موافقت با روایات حمل بر غالب شده بگوئیم:

- مراد از مطابقت با اخبار عامه عبارتست از: موافقت با اغلب احادیث آنها و یا همان اخبار زنده و مفتی به آنها و نه موافقت با سایر اخبارشان که فاقد ارزش بوده و وجودشان کالعدم است.

- بنابراین: این وجه بازگشت به وجه قبل دارد.

۳ - گاهی هم یکی از دو خبر متعارض مطابق با عمل عامه است نه با روایات و یا فتاوی آنها.

توضیح ذلک اینکه:

- اهل سنت به دلیل اینکه سلاطین جور از قبیل بنی امیه، بنی عباس و... را اولوالامر و واجب الاطاعه می دانستند گاهی به عنوان حکم ثانوی بر طبق دستور آنها به چیزی عمل می کردند که ممکن بود بر طبق فتوای مفتی و روایات عامه نباشد.

- حال دو خبر باهم تعارض کرده اند که یکی از آنها موافق با عمل عامّه و دیگری مخالف آن است.

- در اینجا نیز، حدیث موافق احتمال تقیّه دارد و لذا حمل بر تقیّه می شود و حدیث مخالف راجح واقع می شود.

**\*مستند این نوع از رجحان چیست؟\***

ص: ۲۵۵



- فرازی از مقبوله عمر بن حنظله است که فرمود:

- ينظر الی ما هم امیل الیه حکامهم و قضاتهم فیترک و یؤخذ بالآخر

۴ - گاهی هم یکی از دو خبر مطابقت با قواعد باطله آنها از قبیل جبر، تفویض سهو النبی و... دارد.

حال:

- دو حدیث از ائمه علیهم السلام به ما رسیده است که یکی موافق با جبر است و دیگری با میزان امر بین الامرین و اختیار منطبق است.

- در اینجا نیز حدیث اولی حمل بر تقیه می شود و به دومی اخذ می گردد.

\* و یا فی المثل: در اصول فقه قواعد باطله ای مثل: قیاس، استحسان و... دارند.

- دو حدیث از طریق ائمه علیهم السلام از طریق معتبره به ما رسیده است که یکی از آن دو منطبق بر قیاس و مبتنی بر استحسان و... می باشد و دیگری مخالف با آن.

- باز هم اولی حمل بر تقیه و به دومی اخذ می شود.

\* و یا فی المثل: در فروع دین قواعد باطله ای دارند از جمله اینکه می گویند: شهادت شخصی که فاسق بالکفر است یعنی که هیچ گناهی نمی کند و دروغ هم نمی گوید، و تنها گناهش و فسقش بخاطر کفرش است، مورد قبول است. حال:

- از طریق امامیه دو حدیث به ما رسیده است که یکی از آن دو دلالت بر قبولی شهادت اهل کتاب دارد و دیگری دال بر عدم قبولی است.

- در اینجا نیز حدیث اول که موافق با قواعد عامه است حمل بر تقیه می شود و کنار گذاشته می شود و حدیث دوم اخذ می گردد.

**\*مستند و مدرک این وجه چهارم چیست؟\***

حدیثی است که قبلاً نقل شد به اینکه: ما سمعت منی یشبه قول الناس ففیه التقیه... که توضیحاتی هم پیرامون دو احتمالی که در آن وجود داشت داده شد.

**\*چه فرقی بین سه صورت قبلی با این صورت چهارمی وجود دارد؟\***

- سه فرض قبلی تنها در خبرین متعارضین ارزشمنداند که راجح را گرفته و مرجوح را طرح کرده و حمل بر تقیّه می کنیم.

- اما اگر خبر بلامعارض باشد ولو مطابق فتاوی عامّه باشد یا مطابق روایات آنها و یا مطابق عمل آنها باشد دیگر جای طرح و حمل بر تقیّه ندارد. چرا؟

زیرا که: الاصل، عدم التّقیّه، چونکه هر مطابق عامّه ای فاسد و باطل نیست.

- و اما در فرض چهارم، حدیثی که متفرع و مبتنی بر قواعد فاسده آنها باشد چه مع المعارض و چه

ص: ۲۵۶

بلامعارض مطلقاً طرح شده و به عدم حجیت آن می شود.

- و اگر معارضی داشت، معیناً آن حجّت است و حجّت با لاجحّت تعارض ندارند.

- بر طبق این معنا چنانکه قبلاً هم گفتیم حدیث از ما نحن فیه بیگانه است.

### **\*دلیل بر عمومیت نسبت به فرض نبود معارض چیست؟\***

- عبارتست از عموم موصول یعنی: ما سمعت منی، یعنی هرچه که از من شنیدی.

پس: حساب فرض چهارم چه است.

ص: ۲۵۷

متن آن ظاهر الأخبار کون المرجح موافقه جميع الموجودين في زمان الصدور أو معظمهم، على وجه يصدق الاستغراق العرفي. فلو وافق بعضهم بلا مخالفه الباقيين، فالترجيح به مستند إلى الكليّة المستفاده من الأخبار، من الترجيح بكلّ مزيه.

و ربّما يستفادّ من قول السائل في المقبوله: «قلت: يا سيدي، هما معا موافقان للعامّه»: أنّ المراد ب «ما وافق العامّه» أو «خالفهم» في المرجح السابق يعمّ ما وافق البعض أو خالفه.

و يردّه: أنّ ظهور فقره الاولى في اعتبار الكلّ أقوى من ظهور هذه الفقره في كفايه موافقه البعض، فيحمل على إرادته صورته عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما و تساويهما من هذه الجبهه، لا صورته وجود هذا المرجح في كليهما و تكافئهما من هذه الجبهه.

و كيف كان، فلو كان كلّ واحد موافقا لبعضهم مخالفا لآخرين منهم، وجب الرجوع إلى ما يرجح في النظر ملاحظه التقيّه منه.

ترجمه

### تنبیه چهارم: معیار در مرجحیت تقيّه

#### مرجح منصوصه:

۱ - ظاهر اخبار علاجیه (که کلمه عام یا قوم در آن است) اینستکه: (ملاک در) آن مرجح (یعنی خبر موافق)، ۱ - موافقت با کلّ یعنی تمام عامّه در زمان صدور باشد.

۲ - یا موافقت با (جلّ یعنی) معظم عامّه باشد، به نحوی که استغراق عرفی بر آن صدق کند.

#### غير منصوصه بودن مرجح در صورت ذیل:

پس: اگر یکی از دو خبر متعارض با بعض از علمای عامّه موافق باشد، بدون مخالفت با بقیه، ترجیح به آن (و اخذ مخالف) مستند است به آن کلیت (یا تنقیح مناطی که) از اخبار استفاده می شود، یعنی که از ترجیح به هر مزیتی (که خبر مخالف را لا ریب فیه می کند).

#### وجود قرینه بر منصوصه بودن مرجح مذکور در قول دیگر:

۱ - و چه بسا از قول سوال کننده (یعنی فقره دوم) در مقبول که گفت: یا سیدی: هر دو خبر موافق با عامّه هستند، استفاده می شود که مراد از (ما) در ما وافق العامّه او خالفهم، در مرجح سابق (یعنی فقره اول یا کلام امام) اعمّ از موافقت با کلّ یا بعض عام است (نه خصوص معظم یا جمیع عامّه).

۲ - نکته (قول دوم می خواهد بگوید: قرینه ای وجود دارد که مراد از آن عامی که در فقره اولی یا کلام امام است، بعض است،

و آن قرینه اینستکه: راوی در فقرهٔ دوّم گفت هر دو خبر موافق با عامّه است، یعنی که یکی موافق با بعض آنان و دیگری موافق با بعض دیگر است و این قرینه است بر اینکه آن عام

ص: ۲۵۸

نیز که در کلام امام است به معنای بعض است و لذا نتیجه می گیرد که اگر خبر موافق بعض هم باشد می شود منصوصه).

- و حال آنکه ردّ می کند این توهم را: اینکه ظهور فقره اولی (یا مرجّح سابق یا کلام امام)، در اعتبار کلّ، قوی تر از ظهور این فقره ثانیه (یا مرجّح لاحق که کلام سائل باشد) در موافقت بعض.

- در نتیجه: این قول سائل (که گفت هر دو خبر موافق قول عامّه است) حمل می شود بر صورت عدم وجود این مرجّح جهت صدور در هر یک از آن دو خبر و تساوی آن دو از این جهت، و نه بر صورت وجود این مرجّح جهت صدور در هر دو و تکافؤ هر دو در آن.

### **صورتی که هر یک از دو خبر متعارض موافق با بعض عامّه باشد:**

- شیخنا می فرماید: در هر صورت (چه این موافقت با بعض یا مخالفت با بعض منصوصه باشد چنانکه بهبهانی می گوید و چه غیر منصوصه باشد چنانکه ما می گوئیم):

- اگر هر یک از این دو خبر متعارض، موافق با بعض عامّه باشد و آن دیگری مخالف با بعض عامّه، رجوع به آن خبری که در آن رعایت تقیه نشده است واجب می شود.

- نکته: کلمه عدم در عبارت شیخ افتاده است.

\*\*\*

### **تشریح المسائل**

#### **\*موضوع بحث در تنبیه چهارم چیست؟\***

- ملاک و مناط در مرجحیت تقیه است.

#### **\*حاصل مطلب در ان ظاهر الاخبار... الخ چیست؟\***

اینستکه: مطابقت با عامّه در یک نگاه دیگر بر چند قسم می شود که این اقسام در رابطه با موافقت از حیث فتوی می باشد و ربطی به روایات و قواعد و... ندارد.

- بنابراین: صورت و یا فرض اول از صور چهارگانه تنبیه سوّم خود دارای صوری است، از جمله:

۱ - اینکه یکی از دو خبر متعارض، موافق با جمیع باشد، چرا که عامّه در مسأله مورد بحث دارای قول واحد هستند، و لکن

خبر دیگر مخالف با همه عامه.

- در اینجا نیز بلاشک، خبر مخالف را اخذ و موافق را کنار گذاشته، می گوئیم:

- خبر موافق از روی تقیه گفته شده است و قدر متیقن از اخذ به مخالف و کنار گذاشتن موافق، همین صورت است که جزء مرجحات منصوصه نیز می باشد. چرا؟

۱ - چونکه در اخبار آمده است: ما وافق العامه... و ما خالف العامه....

۲ - کلمه العامه، اسم جنس محلی به الف و لام است که مثل جمع با الف و لام، مفید عمومیت است

ص: ۲۵۹

به معنای جمیع العامه.

۲- اینکه یکی از دو خبر متعارض موافق با معظم عامه، و دیگری مخالف با معظم و موافق با شاذی از عامه است، که نزد خود عامه اعتباری به رأیشان نیست.

- این قسم نیز از روی مسامحه عرفیه از مرجحات منصوصه است. چرا؟

- بخاطر اینکه عرفاً با مقداری تسامح صادق است بدین معنا که کسی بگوید: این حدیث، از باب اینکه النادر کالمعدوم است موافق با عامه است.

- اینجا نیز بنابر تمام مبانی اعم از اصولی و اخباری، جای ترجیح و اخذ به راجح یعنی مخالف عامه است.

۳- اینکه یکی از دو خبر متعارض مخالف عامه و دیگری موافق با فتوای بعضی از عامه است و نه همه عامه.

### **\*مراد شیخنا از فالترجیح به... الخ در این رابطه چیست؟\***

- اینستکه: استفاده از این مرجح از باب کبرای کلی الترجیح بکل مزیه است و نه از باب مرجحات منصوصه. چرا؟

- بخاطر اینکه مرجح منصوص در روایات عبارت بود از: ما وافق العامه.

- آنچه از این عبارت به ذهن تبادر می کند موافقت با جمیع عامه و یا معظم است.

- بنابراین: موافقت با بعض عامه و مخالفت با بعض دیگر، منصوص نمی باشد و لذا داخل در بخش غیرمنصوصه می شود.

- در مرجح غیرمنصوص هم به عقیده اخباری ها ترجیح جایز نیست بلکه جای تخییر است و لکن به عقیده اصولی ها باز هم جای ترجیح است و نه جای تخییر.

- بر طبق این مبنا ثمره ای در بین نمی باشد چرا که چه منصوصه باشد و چه غیرمنصوصه جای ترجیح است.

### **\*حاصل مطلب در و ربما استفاد من قول السائل فی المقبوله... الخ چیست؟\***

- اینستکه: برخی مدعی شده اند که موافقت با بعض عامه نیز از جمله مرجحات منصوصه است و مراد امام از: ما وافق العامه، خصوص معظم و یا جمیع عامه نمی باشد بلکه، اعم از موافقت با کل یا بعض عامه است.

### **\*گواهشان بر این مطلب چیست؟\***



- اینستکه: به دنبال این پاسخ، سائل دوباره پرسید: اگر هر دو خبر متعارض موافق با عامه بود چه بکنیم؟ آیا معنای این سخن سائل که هر دو موافق باشند اینستکه: هر دو خبر با همه عامه موافق است؟

ص: ۲۶۰

خیر این نمی تواند معقول باشد.

- پس: مراد اینستکه اگر هر کدام با یکدسته از عامه موافق بود چه کنیم؟ بنابراین: موافقت العامه اعم است از موافقت کلّ یا بعض که هر دو از مرجّحات منصوصه و جای ترجیح است.

### **\*نظر جناب شیخ در یرده... در این رابطه چیست؟\***

اینستکه: ظهور فراز قبلی حدیث یعنی: ما وافق العامه در جمیع عامه اقوی است و ما همان ظهور را اخذ می کنیم، سپس می توانیم آن بخش بعدی را که سائل گفت: هما معا موافقان للعامه، دوجور معنا کنیم:

۱ - اینکه هر دو موافق عامه هستند، یعنی مرجّحی که امام فرمود در هر دو وجود دارد و لذا از آن مرجّح، اعمّ اراده شده است که در اینصورت نافع به حال این قائل است.

۲ - اینکه عبارت را بالعکس معنا کرده بگوئیم: این تعبیر کنایه از اینستکه: اگر هیچیک از دو خبر متعارض مرجّح نداشت چه کنیم؟

- به عبارت دیگر: - امام علیه السّلام فرمود: موافق با عامه را طرح و مخالف آنها را بگیر که مراد از عامه در اینجا جمیع عامه است، حال اگر هر دو خبر مطابق با عامه بود چه کنیم؟

- در اینجا مراد اینستکه: اگر مرجّحی که امام فرمود در هیچیک از دو خبر نبود چه کنیم؟ که در اینصورت نفعی به حال این قائل ندارد، چرا که اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

- الحاصل: برای ما مسلم نشد که مطابقت با بعض عامه نیز یکی از مرجّحات منصوصه باشد.

- بله، از مرجّحات غیرمنصوصه می باشد و مزیتی است که در احدهما وجود دارد.

۴ - اینکه دو حدیث با یکدیگر تعارض کرده اند در حالیکه ما به فتاوی عامه در مسأله آگاهیم.

- از طرفی هریک از دو حدیث مزبور، هم موافق با عامه است و هم مخالف با آنها.

- فی المثل: فتوای فقیه عامیه و یا فلان مذهب در رابطه با فلان مسأله وجوب است و فتوای آن دیگری حرمت است.

- از دو حدیث متعارض هم، یکی دال بر وجوب است که موافق با فتوای دسته اول و مخالف با دسته دوم است و دیگری دال بر حرمت است که با فتوای دسته اول مخالف و با فتوای دسته دوم موافق است.

وظیفه چیست؟ - آیا باید که هر دو حدیث را کنار بگذاریم یا که در این رابطه مخیر هستیم یا که باز هم امکان ترجیح وجود

**\*نظر شیخنا در این رابطه چیست؟\***

اینستکه: ما یک معیار و یا ضابطه کلی نداریم و لذا امر به نظر و سلیقه مجتهد واگذار می شود تا که شاید با دقت و لحاظ جهات ترجیح، بتواند یکی از دو حدیث را از جهتی بر حدیث دیگر ترجیح دهد.

- البته؛ این هم از باب الترجیح بکلّ مزیه می باشد و نه مرجّحات منصوصه.

متن و ربّما استفاد ذلك من أشهریه فتوی أحد البعضین فی زمان الصّی دور، و یعلم ذلك بمراجعہ أهل النّقل و التّاریخ، فقد حکى عن تواریخهم.

أنّ عامّه أهل الكوفه كان عملهم على فتاوى أبى حنیفه و سفیان الثّوری و رجل آخر، و أهل مکه على فتاوى ابن جریح، و أهل المدینة على فتاوى مالک و رجل آخر، و أهل البصره على فتاوى عثمان و سواده، و أهل الشّام على فتاوى الأوزاعیّ و الولید، و أهل مصر على فتاوى الّلیث بن سعید، و أهل خراسان على فتاوى عبد اللّٰه بن المبارک الزّهریّ، و كان فیهم أهل الفتوى من غیر هؤلاء کسعید بن المسیب، و عکرمه، و ربیعہ الرّأی، و محمّد بن شهاب الزّهریّ، إلى أن استقرّ رأیهم بحصر المذاهب فی الأربعه سنه خمس و ستین و ثلاثمائه، كما حکى (۱).

و قد استفاد ذلك من الأمارات الخاصّه، مثل: قول الصّادق علیه السّلام - حین حکى له فتوى ابن أبى لیلی فی بعض مسائل الوصیّه -: «أما قول ابن أبى لیلی فلا أستطیع ردّه» (۲).

و قد استفاد من ملاحظه أخبارهم المرویه فی کتبهم؛ و لذا انیط الحکم فی بعض الرّوايات (۳) بموافقه أخبارهم.

ترجمه

**ذکر عواملی که به نظر مجتهد سبب رجحان در چهارمین صورت از صور اوّل متن می شوند**

### **عامل اوّل:**

- و چه بسا استفاده می شود این ملاحظه تقیّه (در یکی از چند خبر متعارض) از مشهورتر بودن فتاوی یکی از این بعض (و موافقت خبری که مطابق با آن فتاوی است) در زمان صدور.

**راههای بدست آوردن شهریت فتاوی اهل سنت:**

- و اما شهریت نیز با مراجعه به اهل نقل و اهل تاریخ دانسته می شود.

**نقل حکایت بواسطه مرحوم بهبهانی از استادش سید صدر:**

- گاهی از تواریخ آنها حکایت شده است به اینک:

۱ - عوام اهل کوفه (عملشان) بر طبق فتاوی ابی حنیفه، سفیان ثوری و رجل دیگری بوده است.

۲ - و اهل مکه (عملشان) بر طبق فتاوی ابن جریح بوده است.

٣- و اهل مدينة (عملشان) بر طبق فتاوى مالك و رجل ديگرى (ابن ماجه) بوده است.

ص: ٢٦٢

- 
- ١- (١) - حكاه فى شرح الوافيه (مخطوط): ٤٩١-٤٩٢، و أصله من كتاب المواعظ و الاعتبار بذكر، الخفظ و الآثار، المعروف ب «الخطط القرينيه» ٢: ٣٣١-٣٤٤.
- ٢- (٢) - الوسائل ١٣: ٤٧٨، الباب ٩٢ من أحكام الوصايا، الحديث ٢.
- ٣- (٣) - مثل الحديثين الرابع و السابع المتقدمين فى الصفحه ٦٤.

۴- و اهل بصره (عملشان) بر طبق فتاوی عثمان بطی و سواده بوده است.

۵- و اهل شام (عملشان) بر طبق فتاوی اوزاعی و ولید بوده است.

۶- و اهل مصر (عملشان) بر طبق فتاوی لیث بن سعید بوده است.

۷- و اهل خراسان (عملشان) بر طبق فتاوی عبد الله بن زهری بوده است.

- و در میان این فقهای عامه غیر از افراد مذکور افراد دیگری مثل سعید بن مسیب، عکرمه، ربیعہ الرأی و محمد بن شهاب زهری نیز بوده اند تا اینکه رأی آنان در سال ۳۶۵ مستقر شد به حصر این مذاهب مختلف به چهار مذهب، چنانکه حکایت شده است.

- و گاهی این شهریت استفاده می شود از امارات خاصه، مثل این قول امام صادق علیه السلام؛ به هنگامی که فتاوی ابن ابی لیلی در بعض مسائل وصیت برای ایشان حکایت شد، فرمودند: چون این قول ابن ابی لیلی است، نمی توانم خلاف آن فتوی بدهم.

- و گاهی این شهریت استفاده می شود از اخبار روایت شده در کتب (ابو هریره) و دیگران. و لذا:

- حکم (ردّ کردن خبری) در برخی از اخبار علائجه (خبر چهارم و هفتم) منطوق شده است به موافقت آن با اخبار ایشان (بدین معنا که هر خبری که موافق با اخبار آنها بود رد کند).

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*موضوع بحث در این بخش از متن چیست؟\*

- ذکر سه نمونه و یا سه عامل از عواملی است که به نظر مجتهد ممکن است سبب رجحان در چهارمین صورت از صور قسمت اول متن باشند.

### \*مراد از استفاد من شهریه فتوی احد البعضین... الخ چیست؟\*

- ذکر نمونه اول از عوامل مذکور است و لذا می فرماید:

۱- تاریخ صدور حدیث را به درستی پیدا می کنیم.

۲ - فتاویٰ فقهاء عامّه در آن عصر را نیز مورد لحاظ قرار داده به دست آوریم که در آن زمان و یا مکان که امام علیه السّلام فلان حدیث را فرموده است، فتوای کدام فقیه سنّی اشهر بوده است؟

- از راه اشهریّت فتوای بعض و موافقت حدیث مزبور با آن می توان به نوع حدس ظنّی، حدس زد که به احتمال قوی، حدیث مزبور تقیّه ای بوده و آن حدیث دیگر که با فتوای اشهر آن روزگار مخالف است، احتمال تقیّه اش کمتر است و لذا رجحان پیدا می کند.

**\*از چه راهی می توان فهمید که در فلان زمان و مکان فتوای فلان فقیه اشهر و رائج بوده است؟\***

- از راه مراجعه به کتب تاریخ، چرا که فقهاء اهل سنت دو مرحله را در این باب پشت سر گذاشته اند:

ص: ۲۶۳

\* مرحله اول: زمان حضرات ائمه عليهم السلام و مقداری پس از آن است که در این زمان سنی ها بطور پراکنده عمل می کرده اند یعنی که هر کدام در هر شهری بر طبق فتوای فقیه آن شهر عمل می نموده اند، فی المثل:

۱ - سنی های اهل کوفه به فتوای ابو حنیفه، سفیان ثوری و یک فقیهی که نامش برده نشده.

۲ - اهل مکه به فتاوی ابن ابی جریح عمل می کرده اند.

۳ - اهل مدینه از فتاوی مالک بن انس استفاده می کرده اند.

۴ - اهالی بصره، به فتاوی عمّال و سواده عمل می نموده اند.

۵ - اهل شام به فتاوی اوزاعی و ولید عمل می کرده اند.

۶ - اهل مصر به فتاوی لیث بن سعید، عمل می نموده اند.

۷ - اهل خراسان از فتاوی عبد الله بن مبارک زهر متابعت می کرده اند.

- البته، فقهای دیگری از جمله سعید بن مسیب، عکرمه، ربیعہ الرّای، محمد بن شهاب زهری و....

\* مرحله دوم: طبق نقلی از سنه ۳۶۵ است که سنی ها مقداری از پراکندگی خود جلوگیری و مذاهب مختلف و پراکنده را در چهار مذهب معروف یعنی شافعی، حنفی مالکی و حنبلی خلاصه نمودند.

- حال وقتی که با تاریخ فتوای فقهاء هر عصر و در مذهب مربوط به خودش آشنا شدیم، به راحتی می توانیم تشخیص دهیم که در تاریخ صدور این حدیث کدام فتوی اشهر بوده است.

### **\*مراد از و قد استفاد ذلك من الامارات الخاصه... الخ چیست؟\***

- اشاره به دومین نمونه است و لذا می فرماید: گاهی از راه قرائن خاصه ای که مخصوص به مورد خاصی است می توان مطلب مورد نظر را فهمید، فی المثل:

- از امام صادق علیه السلام نقل شده است که وقتی در رابطه با برخی از مسائل وصیت فتوای ابن ابی لیلی را نزد ایشان نقل کردند، حضرت علیه السلام فرمودند: فلا استطيع رده.

### **\*مراد از و قد استفاد من ملاحظه اخبارهم المرويه فی کتبهم... چیست؟\***

اشاره به سومین نمونه است و آن اینکه از راه ملاحظه اخبار عامه که در کتابهایشان نقل شده است، می توان به مطلب مورد نظر



پی برد، فی المثل:

- اگر یکی با روایات مشهوره عامه موافق است و دیگری با روایات شاذه آنها اولی برای حمل بر تقیه اولویت دارد و احتمال تقیه در آن اقوی است. و...

الحاصل: راههائی برای ترجیح احدهما بر دیگری، برای مجتهد وجود دارد، لکن یک ضابطه و معیار کلی در اختیار او نیست و لذا تشخیص مسأله مقداری دشوار است و لذا:

اگر به مزیتی ولو ظنی دست پیدا کند، فهو المطلوب و الا به سراغ دیگر مرجحات و یا تخییر می رود.

ص: ۲۶۴

متن قد عرفت أنّ الرجحان بحسب الدّلاله لا يزاحمه الرجحان بحسب الصّدور، و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان، أي: الرجحان من حيث جهه الصّيه دور. فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعامه قدّم على الأضعف المخالف؛ لما عرفت: من أنّ الترجيح بقوّه الدّلاله من الجمع المقبول الّذى هو مقدّم على الطّرح.

أمّا لو زاحم الترجيح بالصّيه دور الترجيح من حيث جهه الصّدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامه، بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التّقيّه فى الموافق؛ لأنّ هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين، بعد فرض صدورهما قطعا كما فى المتواترين، أو تعبّدا كما فى الخبرين، بعد عدم إمكان التّعبّد بصدور أحدهما و ترك التّعبّد بصدور الآخر، و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلّه الترجيح من حيث الصّدور.

فإن قلت: إنّ الأصل فى الخبرين الصّيه دور، فإذا تعبّدا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظّاهر فى أضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجّح نظير الترجيح بحسب الدّلاله مقدّما على الترجيح بحسب الصّدور.

قلت: لا معنى للتّعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التّقيّه؛ لأنّه إلغاء لأحدهما فى الحقيقه؛ و لذا لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التّقيّه على تقدير الصّدور، لم تشمله أدلّه التّعبّد بخبر العادل.

ترجمه

تنبیه پنجم:

اشاره

(مرتبۀ مرجّح جهتی)

- (در مقام چهارم) دانستی که رجحان به حسب صدور (مثل اعدلیت، افقهیّت، اشهریت و...) مزاحم و معارض رجحان به حسب دلالت نمی شود (یعنی ولو راوی عام اعدل و افقه باشد به خاص عمل می شود ولو نسبت به عام مرجوح باشد).

- و نیز این رجحان یعنی رجحان جهت صدوری که مخالفت با عامه باشد، مزاحم رجحان به حسب دلالت نمی شود، و لذا:

- اگر خبری که به لحاظ دلالت قوی تر است (یعنی خبر خاص متعارض با عام) موافق با عامه باشد، مقدّم داشته می شود بر آن عام مخالف عامه ای که به لحاظ دلالتی ضعیف تر است (ولو مخالفتش با عامه مرجّحش می باشد). چرا؟

- زیرا دانستی که: ترجیح به قوّت دلالت از ناحیه جمع مقبول است که مقدّم بر طرح است.

## رد نظر مرحوم بهبهانی

(در تراحم مرجحات صدوریه با مرجحات جهتی)

- اما اگر ترجیح به صدوری، مزاحمت کند با ترجیح از جهت صدور به اینکه ارجح به لحاظ صدوری (که راوی اش عادل است) موافق با عامه باشد، ظاهر تقدیم ارجح صدورا است بر آن دیگری (یعنی جهت صدوری) ولو آن دیگری مخالف با عامه باشد. البته بنابر (قول چهارم که) ترجیح در عمل به مخالفت عامه، معطل است به احتمال تقیه در موافق با عامه. چرا؟

### دلیل بر تقدیم مرجح صدوری بر ترجیح جهت صدوری:

- زیرا: این ترجیح (یعنی ترجیح جهت صدوری که اعدلیت باشد) ملاحظه و اعمال می شود در خبرین متعارضین، آن هم:

۱ - پس از فرض صدور قطعی هر دو خبر چنانکه در خبرین متواترین متعارضین چنین است.

۲ - یا تعیداً چنانکه در خبرین واحدین متکافئین (که راوی هر دو عادل است) چنین است، آن هم پس از عدم امکان تعبد به صدور یکی از دو خبر (که عادل است) و ترک تعبد به دیگری (که عادل است)، و در ما نحن فیه متعبد شدن به صدور یکی و ترک دیگری به مقتضای (ادله ای که می گوید خذ باعدلهما یعنی) ادله ترجیح از جهت صدور ممکن است (یعنی که هر دو ظنی الصدوراند و لذا در اینجا نمی توان متعبد به صدور یکی و ترک صدور آن دیگری شد چونکه مستلزم ترجیح بلا مرجح است)

نکته: (این در حالی است که در سومی یعنی واحدین متفاضلین که یکی عادل و دیگری عادل است، ارجح صدورا را که مخالف با عامه باشد اخذ و مرجوح را کنار می گذاریم).

### اشکال از ناحیه مرحوم بهبهانی:

- اگر از ناحیه مرحوم بهبهانی گفته شود: اصل در خبرین (متفاضلین که یکی عادل و دیگری عادل است) صدور است (یعنی که هر دو خبر مشمول ادله حجیت خبر واحد هستند).

- پس:

### قیاس متفاضلین به متکافئین:

- اگر ما (بر طبق آیه نبأ) متعبد شویم به صدور هر دو خبر متفاضل، این تعبد به صدور اقتضاء می کند حکم به صدوری موافق را تقیه (یعنی که موافق را حمل بر تقیه کرده کنار بگذار) چنانکه در متکافئین چنین می کردید.

### قیاس مرجحات جهتی به مرجحات دلالی:

- چنانکه اقتضا می کند این تعیّد به صدور، حکم به اراده خلاف ظاهر در یکی از آن دو (یعنی خبر موافق) را که به لحاظ دلالت ضعیف تر است (و دیگری که مخالف است در دلالت بر بیان حکم الله واقعی

ص: ۲۶۶

قوی تر است).

- پس: این مرجح جهت صدور مثل ترجیح به حسب دلالت مقدم است بر ترجیح به حسب صدور (یعنی ولو آن یکی که موافق عامه است عادل است لکن باید به آنکه مخالف عامه است عمل نمود).

### پاسخ شیخنا به اشکال مذکور:

- می گویم: تعیّد به صدور دو خبر متعارض (عادل و عادل) با قول به وجوب حمل یکی از آن دو به نحو معین بر تقیّه و رد کردن آن (معنا ندارد. چرا؟

- زیرا حمل احدهما المعین علی التقیّه، در حقیقت الغاء یکی از دو خبر است، و لذا:

- اگر حمل خبر غیر معارض (امسح علی...) بنابر فرض صدور، بر تقیّه تعیین یابد، آنگاه ادلّه تعبد به خبر واحد عادل (یعنی آیه نبأ) شامل آن نمی شود.

\*\*\*

### تشریح المسائل

#### \*موضوع بحث در تنبیه پنجم چیست؟\*

- در حقیقت بیان مفاصله میان مرجحات است.

- به عبارت دیگر گفته شد که: مرجحات اقسامی دارد، از جمله: مرجح دلالتی و یا ترجیح به دلالت، مرجح صدور، مرجح جهتی و مرجح مضمونی.

- مرجح مضمونی خود دارای دو بخش است: مرجحات داخلیّه و مرجحات خارجیّه.

#### \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: اگر یک دسته از این مرجحات در خبرین متعارضین باشد و دسته جات بعدی نباشد، خوب مزاحمتی هم در کار نیست، مثل اینکه تنها ترجیح به دلالت مطرح باشد و یا تنها ترجیح به صدور مطرح باشد و....

- اما عند المزاحمه یعنی در صورتیکه دو دسته از مرجحات در خبرین متعارضین باشد مسأله فرق می کند و باید دید که کدامیک از مرجحات به لحاظ رتبه مقدم است؟

**\*حاصل مطلب در قد عرفت انّ الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور...\***

چیست؟

- جدا کردن حساب مرجّح دلّالی از دیگر مرجّحات است و لذا می فرماید:

- هم در اوائل بحث تعادل و تراجیح تحت عنوان قاعدة الجمع مهما امکن، و هم در مقام چهارم، به تفصیل از مرجّحات صحبت و رسیدیم به اینکه ترجیح به دلالت بر همه مرجّحات دیگر رجحان دارد و اصولاً- با وجود مرجّح دلّالی نوبت به ترجیحی که به معنای اخذ به راجح و طرح مرجوح است، نمی رسد.

ص: ۲۶۷

بلکه معینا جای جمع است و عمل به هر دو خبر.

- البته آن جمعی که در اینجا ارزشمند است جمع عرفی است چونکه پشتوانه اش بناء قطعی عقلاء است و الا- هر جمعی ارزشمند نیست. و لذا:

- اگر دو حدیث تعارض کنند در حالیکه یکی دارای مرجح دلالی است یعنی که مثلا نصّ و یا اظهر است و دیگری دارای مرجح صدوری یا جهتی و یا مضمونی، چه خارجی و یا داخلی و چه سندی و یا متنی، مثلا راویانش اعدل و اصدق هستند و یا که مضمونش مطابق با شهرت فتوائیه و یا مخالف با عامه است و... ترجیح دلالی مقدم است یعنی که یقدم النصّ علی الظاهر و الاظهر علی الظاهر و الخاصّ علی العام، اگرچه ظاهر یا عام مخالف عامه و خاصّ و نصّ و اظهر موافق با آنها باشند.

### **\*مفاصله میان سایر مرجحات چگونه است؟\***

فی المثل: اگر مرجح مضمونی با دیگر مرجحات در تراحم واقع شوند مثلا یکی از دو خبر دارای مرجح مضمونی باشد و دیگری دارای مرجح صدوری و یا جهتی باشد مرجح مضمونی مقدم است و لذا نوبت به دیگر مرجحات نمی رسد.

### **\*انما الکلام در کجاست؟\***

- در تراحم مرجحات صدوریّه با مرجحات جهتیّه است یعنی که اگر دو خبر واحد به حسب فرض تعارض کنند در حالیکه یکی از آن دو دارای مرجح صدوری است یعنی که راویانش اعدل و اصدق و...

هستند و لکن موافق عامه است و آن دیگری دارای مرجح جهتی است یعنی که مخالف عامه است کدامیک مقدم است؟

- می فرماید که: باید مطلب را براساس دو وجهی که در اثبات ترجیح به مخالفت عامه ذکر شد مطرح شود، یعنی:

۱- وجه ثانی که ترجیح به مناط اقریبت الی الحقّ و الرشد یعنی مرجح مضمونی باشد.

۲- وجه چهارم که ترجیح به مناط احتمال و عدم احتمال تقیه یعنی مرجح جهتی باشد.

\* بنابر وجه دوّم، مطلب از ما نحن فیه خارج و در مزاحمت مرجح مضمونی با مرجح صدوری داخل می شود که در آن صورت مرجح مضمونی مقدم است و لذا آنکه مخالف عامه است، مقدم می شود.

\* و امّا بنابر وجه چهارم از ما نحن فیه بوده و دوران امر بین مرجح صدوری و جهتی است، و این همان ثمره میان وجه دوّم و وجه چهارم است که در اخر بحث از مرجح جهتی بدان اشاره شد.

- در اینجا نیز به عقیده مشهور از جمله شیخنا مرجح صدوری مقدم است.

- توضیح ذلك اینکه: مرجیح جهتی فرع بر مرجیح صدوری و در رتبهٔ پس از آن قرار دارد چرا که تا خبری مفروض الصدور نباشد، نوبت به بحث از جهت صدور که آیا به منظور بیان واقع صادر شده است یا

ص: ۲۶۸



به منظور بیان تقیه، نمی رسد.

- زمانی نوبت به مرجح جهتی می رسد که اصل صدور خبرین مسلم باشد حال:

- یا از باب اینکه مقطوع الصدور هستند و بالوجدان صدور آنها برای ما مسلم است مثل متواترین.

- یا از باب اینکه به برکت ادله حجیت تعبدا صدور آنها مسلم شده باشد مثل دو خبر واحد جامع شرائط حجیت با نبود مرجح صدوری و به عبارت دیگر با عدم امکان تعبد به صدور احدهما و ترک تعبد به صدور دیگری.

- در اینجا: دست ما از مرجح صدوری کوتاه می شود و تنها راه ترجیح به مرجحات جهتی است.

- اما در فرض بحث که راوی احد الخبرین عدل و اصدق و اوثق و افقه از دیگری است و مرجح صدوری دارد و لذا امکان تعبد و سرسپردگی به احدهما و عدم تعبد به دیگری فراهم است.

- ادله ترجیح به مرجح صدوری می گوید این خبری را که راویش عدل است ترجیح بده چنانکه در مقبوله و مرفوعه گفته آمد که دیگر جایی برای مرجحات جهتی نیست و نوبت به آنها نمی رسد، چرا که در حقیقت موضوع ندارند.

### **\*حاصل اشکال مستشکل در ان الاصل فی الخبرین، الصدور... الخ چیست؟\***

اینستکه: همانطور که در موارد جمع عرفی که احد الدلیلین از حیث دلالت اقوی و دیگری اضعف بود مثل اظهر و ظاهر و مثل نص و ظاهر، گفته شد که باید سندها را گرفت در هر دو اصاله الصدور و السند را اجراء نمود و چون هر دو جامع الشرائط هستند به صدور هر دو متعبد شد، و چون نوبت به دلالت می رسد ناگزیر باید احدهما المعین را به تأویل ببریم یعنی که مثلا عام را بر خاص و ظاهر را بر اظهر و...

حمل کنیم تا جمع بینهما بشود.

- الحاصل: با وجود مرجحات دلالتیه به سراغ مرجحات صدوری و سندی نرفتیم.

\* حال چه اشکالی دارد که در ما نحن فیه نیز که دوران امر بین مرجح صدوری و مرجح جهتی است، همان حرف را زده بگوئیم:

- هر دو حدیث واجد شرائط حجیت هستند و مقتضای اصاله الصدور و السند عبارتست از: صدور هر دو حدیث.

- پس: بیائیم و به هر دو حدیث متعبد شویم که وقتی سندها را پذیرفتیم به ناچار نوبت می رسد به مرجحات جهتی و لذا آن حدیثی که موافق عامه است حمل بر تقیه می کنیم و در نتیجه مرجحات جهتی نیز مثل دلالتیه، مقدم بر صدوریه می شود؟ بفرمائید که این طریق چه اشکالی دارد؟

- مرحوم شیخ پاسخ می دهند به اینکه: قیاس مرجح جهتی به مرجح دلالی یک قیاس مع الفارغ است. چرا؟

ص: ۲۶۹

- چون که در باب جمع های دلالی التزام و تعبد به صدور هر دو خبر مفید فایده می باشد.

- فایده نیز عبارتست از جمع بینهما و عمل به هر دو خبر، منتهی با مختصری معالجه که صورت گرفته و عام مثلا- حمل بر خاص می شود و لکن هم به خاص در مدلول خودش عمل می شود و هم به عام در ما عدا الخاص.

- البته، این مختصر جراحی که از آن تعبیر به تخصیص می شود امری است رائج و بلا ایراد.

- مکرر هم گفته شد که با وجود امکان جمع و تعبد به صدور هر دو خبر، نوبت به هیچ مرجحی چه صدوری باشد و چه جهتی و چه مضمونی نمی رسد.

- این بود حکم مقیس علیه.

\* و اما در باب مرجح جهتی و صدوری که متعارض و متزاحم شده اند و مورد بحث ما می باشد، التزام و تعبد به صدور هر دو و سپس حمل یکی از آن دو که موافق عامه است بنابر تقیه هیچ فایده ای نداشته و اثری بر آن مترتب نمی باشد، و لذا کلا التزام است

- چرا؟

بخاطر اینکه چه فرقی است بین اینکه مرجح صدوری را مقدم بداریم و از اول بگوئیم که موافق عامه صادر نشده و آن را کنار بگذاریم و بین اینکه مرجح جهتی را مقدم داشته و حکم به صدور هر دو کنیم و لکن پس از آن موافق را حمل بر تقیه کرده و در مقام عمل الغاء کنیم؟

- تقدیم مرجح جهتی اولویتی ندارد بلکه تقدیم صدوری اولی است. چرا؟

- چونکه جهت صدور متفرع بر اصل صدور است، و هذا حکم المقیس ملخصا.

### **\*مراد از و لذا لو تعین حمل خبر غیر معارض علی التقیه... الخ چیست؟\***

ارائه شاهی است بر اینکه ما نحن فیه جای تعبد به صدور هر دو خبر و سپس الغاء احدهما نیست و آن اینکه:

- اگر خبر واحدی بلامعارض باشد، موافق عامه هم باشد و لکن مخالف اجماع شیعه باشد، آیا باید متعبد به آن خبر شده و آن را حجت دانسته و از جهت صدور در آن معالجه ای انجام می دهند و حمل بر تقیه می کنند یا که از اول آن را حجت نمی دانند؟

- بلاتردید عند المشهور این خبر لا حجت است و از اصل مشمول ادله تعبد به خبر عادل و حجیت خبر عادل نیست و هکذا در ما نحن فیه.



متن نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيّه و إلغائه، و أمّا إذا لم يعلم بصدورهما - كما في ما نحن فيه من المتعارضين - فيجب الرجوع إلى المرجّحات الصّيدوريّه، فإنّ أمكن ترجيح أحدهما و تعيينه من حيث التّعبد بالصدور دون الآخر تعيّن، و إن قصرت اليد عن هذا التّرجيح كان عدم احتمال التّقيّه في أحدهما مرّجّحا.

فمورد هذا المرّجّح تساوى الخبرين من حيث الصّيدور، إمّا علما كما في المتواترين، أو تعيّدا كما في المتكافئين من الأحاد. و أمّا ما وجب فيه التّعبد بصدور أحدهما المعيّن دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرّجّح فيه؛ لأنّ وجه الصّدر متفرّعه على أصل الصّدر.

و الفرق بين هذا التّرجيح و التّرجيح في الدّلاله المتقدّم على التّرجيح بالسّند، أنّ التّعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما و بتأويل الآخر بقريته ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل، بخلاف التّعبد بصدورهما ثمّ حمل أحدهما على التّقيّه الذى هو فى معنى إلغائه ترك التّعبد به.

هذا كلّ على تقدير توجيه التّرجيح بالمخالفه باحتمال التّقيّه. فى الموافق أمّا لو قلنا بأنّ الوجه فى ذلك كون المخالف أقرب إلى الحقّ و أبعد من الباطل - كما يدلّ عليه جمله من الأخبار (1) - فهى من المرجّحات المضموميّه، و سيّجىء حالها مع غيرها.

ترجمه

### **تأيد كلام وحيد بهباني در متعارضين متواترين:**

- بله، اگر صدور هر دو خبر مسلم و معلوم باشد (چنانکه در متواترين چنين است) چاره اى نيست جز حمل خبر موافق با عامه بر تقيّه و کنار گذاشتن آن.

- لکن اگر صدور آن دو معلوم نباشد چنانکه در ما نحن فيه (يعنى خبرين واحدین) متعارضين چنين است، رجوع به مرجّحات صدوريه واجب مى شود (و لذا بايد اعدل را گرفت).

### **عدم صحت كلام مرحوم بهباني در واحدین متعارضين:**

- پس اگر ترجيح يکى از آن دو خبر (يعنى اعدل در متفاضلين) و تعيين آن به جهت تعبد به صدورش نسبت به آن ديگرى ممکن باشد، (آن که ارجح صدورا است) تعيّن مى يابد (ولو موافق عامه باشد).

### **صحت كلام بهباني در واحدین متكافئين:**

- و اگر دست ما از اين ترجيح صدوري کوتاه باشد (چنانکه در متكافئين به دليل عادل بودن هر دو

١- (١) - مثل مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره و روايه على بن أسباط التي تقدّمت في الصفحه ٥٧، ٦٢ و ١٢١.

راوی چنین است)، عدم احتمال تقیه در یکی از آن دو (یعنی خبر مخالف عامه) مرجح است.

- پس: مورد و محلّ این مرجح جهت صدور، جایی است که خبرین از جهت صدور مساوی اند:

۱ - یا علما چنانکه در متواترین چنین است. ۲ - یا تعبدا چنانکه در خبرین واحدین متکافئین چنین است (که هر دو راوی عادل اند لکن یکی مخالف عامه و دیگری موافق است).

### محلّ نزاع:

- و اما در واحدین متفاضلین، که تعبّد به صدور یکی از آن دو (که راوی اش عادل است) واجب است و نه تعبّد به صدور آن دیگری (که راوی اش عادل است و صدورش نسبت به آن دیگری مشکوک است) دلیلی بر اعمال این مرجح یعنی مرجح جهت صدور در آن وجود ندارد (و لذا باید اعمال ترجیح صدور کرد یعنی که عادل را ولو موافق با عامه است مقدّم کن بر آنکه مخالف عامه است). چرا؟

- زیرا که جهت صدور فرع بر اصل صدور است.

### تفصیل قلت در متن قبل و مع الفارق بودن قیاس دوّم مرحوم وحید:

- و فرق بین این ترجیح جهت صدور با ترجیح دلّالی (که مقدم است بر ترجیح صدور) اینستکه:

- (در ترجیح دلّالی) تعبّد به صدور هر دو خبر (عام و خاص مثل اکرم العلماء و لا تکرّم العالم الفاسق) بنابراینکه عمل بشود به ظاهر یکی از دو خبر (که خاص باشد) و به تأویل آن دیگری (که عام باشد) به قرینه آن ظاهر (که خاص باشد) ممکن است به نحوی که موجب طرح دلیل یا قاعده ای نمی شود.

- به خلاف تعبّد به صدور واحدین متفاضلین (که یکی عادل و دیگری عادل است) و حمل احدهما المعین بر تقیه به معنای الغای آن خبر است و ترک تعبّد به آن.

- پس (مقیس یا مقیس علیه فرق دارد).

- اینکه ما گفتیم صدور مقدم است بر جهت صدور (بنابر قول چهارم است یعنی) بنابر توجیه یا تعلیل ترجیح به مخالفت، به سبب احتمال تقیه در موافق است (که در اینصورت مرجح جهت صدور می شود مرجح دلّالی).

- اما اگر ما قائل به (قول دوّم شویم یعنی به) اینکه علت ترجیح به مخالفت اقرب بودن مخالف به حق و ابعد بودن آن از باطل است، چنانکه برخی از اخبار بر آن دلالت دارند، آن (مخالفت) از مرجحات مضمویّه است. و به زودی حال مرجحات مضمویّه با غیرش خواهد آمد.

\*مفاد تبصره نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التّقيّه و الفائه... الخ

چيست؟

ص: ۲۷۲



- اینستکه: تا زمانی که صدور هر دو حدیث متعارض مسلّم نشده باشد، چنانکه ما نحن فیه از این قبیل است، نوبت به مرجّحات جهتیّه نمی رسد و ما وظیفه داریم که به مرجّحات صدوریّه مراجعه کرده و حکم به صدور احدیّهما المعین بکنیم که حدیث راجح به لحاظ صدوری باشد و دیگری را کنار بگذاریم.

- بله، اگر دست ما از مرجّح صدوری کوتاه شد و نتوانستیم از آن استفاده کنیم آن وقت نوبت به بهره برداری از مرجّح جهتی می رسد یعنی که به هر دو خبر متعبد شده و موافق را حمل بر تقیّه کنیم.

### **\*چه عواملی باعث می شود تا دست ما از مرجّح صدوری کوتاه شود؟\***

۱ - داشتن علم وجدانی به صدور هر دو حدیث موافق و مخالف، مثل اینکه خود ما هر دو حدیث را بطور مستقیم از امام علیه السلام شنیده باشیم و یا که در حدّ متواتر برای ما نقل شده باشد و ما علم به سند آنها داشته باشیم.

۲ - حصول علم تعیّدی به صدور کلاهما، مثل اینکه دو حدیث به لحاظ سند و صدور، هر دو برابر بوده و هیچکدام واجد مرجّحی از مرجّحات سندیه و صدوریّه نیستند.

- پس به ناچار باید به حکم ادلّه حجّیت خبر ثقه یا عدل به هر دو ملتزم شد، در اینصورت است که نوبت به مرجّح جهتی می رسد و الاّ با وجود اصل، نوبت به فرع نمی رسد.

### **\*آیا خلط مبحثی بین صدور و جهت صدور با مرجّح صدوری رخ نداده است؟\***

- چرا چنین خلط مبحثی در اینجا رخ داده است چرا که این جهت صدور است که متفرّع بر اصل صدور است، و حال آنکه مرجّح جهتی نیز متفرّع بر مرجّح صدوری باشد که اوّل کلام است.

### **تلخیص المسائل**

### **\*امر اوّل از امور پنجگانه مربوط به مباحث گذشته چیست؟\***

- اینستکه: آنچه تقیّه از امام علیه السلام صادر می شود یا در احکام شرعیّه است و یا در موضوعات خارجیه:

\* در احکام شرعیّه مثل اینکه:

- در یک روایت آمده: عرق جنب از حرام نجس است. و در روایت دیگر آمده: عرق جنب از حرام پاک است، که این دو می موافق با مذهب عامّه است.

\* در موضوعات خارجیه مثل اینکه:

- در روز آخر ماه رمضان روزه واجب است، در آن روز از طرف منصور خلیفه، مأموری آمد نزد حضرت علیه السّلام و گفت قاضی القضاة ما حکم کرده که امروز عید است، نظر شما چیست؟

- او به دنبال سوژه ای می گشت که ببیند امام آن روز را روز آخر ماه رمضان اعلام می کند یا نه؟

- امام علیه السّلام فرمودند: الامر الی امام المسلمین، ان صام صمنا، و ان افطر افطرننا.

ص: ۲۷۳

- وقتی مجلس خلوت شد، حضرت در برابر آن مأمور، روزه خود را خوردند.

- سپس در پاسخ به شخصی که گفت آقا شما می دانید که ماه رمضان است؟

- امام فرمودند: لان افطر یوما خیر من ان یزدوا عنقی. این بهتر است تا که بخاطر یک روز روزه گرفتن گردن من را بزنند.

- در اینجا امام علیه السلام تقیه در موضوع کرده است، چرا که منصور را به عنوان امام المسلمین نام برده است.

- حال: در هریک از این دو حکم: اگر حضرت ظاهر آن را اراده کرده باشد، می شود دروغ. چرا؟ زیرا:

- در یکی از این دو، که موضوع خارجیه باشد، ظاهر مطلب اینست که منصور امام المسلمین است و حال آنکه این دروغ است، چرا که او امام الفاسقین است.

- و در آن دیگری که حکم شرعی باشد و امام علیه السلام بر طبق قول عامه فرمودند که عرق جنب از حرام پاک است، و یا در جای دیگر فرمودند بول طیر پاک است.

- اگر حضرت ظاهر این دو حکم را اراده کرده باشند، کذب است. لکن این کذب، کذب مجوز است و جواز آن حفظ نفسه الشریفه و حفظ الشیعه است.

- اما در صورتیکه حضرت علیه السلام باطن هریک از این دو حکم را اراده کرده باشند، راست بوده که توریه است.

- فی المثل: مرادشان از پاک بودن بول، بول طیر محلل مثل کبوتر و گنجشک بوده باشد.

### **\*دومین امر از امور پنجگانه باقیمانده از مباحث گذشته در رابطه با چه مطلبی است؟\***

- در رابطه با مطلبی است که صاحب حدائق در ج اول حدائق صفحه ۶ نوشته است و مرحوم وحید بهبهانی چندین ایراد بر آن وارد کرده است.

- شیخنا هم گرچه رأی صاحب حدائق را در آن مطلب قبول ندارد لکن یک توجیه مایی از حرف صاحب حدائق کرده است تا مقداری از فشار اشکالهای مرحوم بهبهانی کاسته شود.

### **\*مطلب صاحب حدائق چیست؟\***

- اینستکه: تقیه منحصر به خبر موافق نیست، بلکه گاهی با خبر مخالف عامه نیز تقیه محقق می شود.

- استناد ایشان به آن داستانی است که از زراره نقل شده است.

- روزی زراره، صبح اول وقت به محضر حضرت رسیده، مسأله ای پرسید، و حضرت به او پاسخ دادند.

- ساعتی گذشت یک شیعه عراقی وارد شد و همان مطلب زراره را از حضرت پرسید، حضرت جواب

ص: ۲۷۴

دیگری به او دادند.

- ساعتی گذشت باز یک شیعه اهل عراق آمد و همان مطلب را پرسید، امام علیه السلام پاسخ دیگری به او دادند.

- زراره فهمید که حکمتی در میان است، و لذا با خلوت شدن مجلس پرسیده که اینها شیعه بودند، چرا پاسخ به فرد دوم برخلاف پاسخی بود که به من دادید و پاسخ به سوئی نیز برخلاف پاسخ به دومی بود؟

- حضرت فرمودند: هذا خیر لنا و لکم، هذا ابقی لنا و لکم.

- پس: این القاء خلاف به آنها برای شناخته نشدن آنها در محلشان بود، زیرا حضرت فرمود:

لو اجتمعتم علی امر واحد لاخذ برقابکم.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: صاحب حدائق می گوید:

- اگر بنا بود که فقط با موافقت عامه تقیه حاصل شود، حضرت در پاسخ به این افراد یک پاسخ و یا یک مطلبی می فرمودند که مطابق با میل دارودسته حکومت باشد، نه اینکه سه جواب مختلف بدهد که امکان دارد که هر سه مخالف با عامه باشد.

- پس: به صرف القاء خلاف در میان شیعیان نیز تقیه حاصل می آید، چرا که دشمن در آن صورت فکر می کند که آنها پایگاه واحدی نداشته و دستورات یگانه ای به آنها نمی رسد و خود دارای اختلاف اند.

بنابراین: نه تنها با صدور سخن موافق عامه می توان دماء مسلمین را حفظ کرد بلکه با مخالفت با عامه نیز می شود که دماء مسلمین را حفظ نمود.

### **\*جناب شیخ نظر جناب عالی در رابطه با این مطلب صاحب حدائق چیست؟\***

- اینستکه: به نظر ما تقیه عبارتست از حرف زدن مطابق میل دشمن و لذا اینکه ایشان می فرماید: با مخالفت نیز تقیه حاصل می شود باید گفت که بله و لکن احیاناً چنین باشد، و اینکه می فرماید: حدیث شباهت تعارضی با حرف من ندارد، باید گفت: برعکس آن حدیث کاملاً با حرف شما مخالف است و معارضه دارد. چرا؟

- زیرا می فرماید: اگر حرف ما شبیه قول عامه بود از روی تقیه است، لکن اگر شبیه قول آنها نبود، از روی تقیه نیست، یعنی که اگر مخالف بود از روی تقیه نیست.

- پس: پاسخ ایشان به اینکه در آن متعارضات چه باید کرد، پاسخی ضعیف و باید که چاره دیگری بیندیشد.

**\*پاسخ مشهور به این سؤال که تکلیف ما در اخبار متعارضه چیست چه می باشد؟**

- می گویند: علت این تعارضات جعل جعّالین و کذب کذّابین است.

ص: ۲۷۵

## \*جناب شیخ پاسخ جنابعالی به سوال مذکور چیست؟\*

- آنچه دقت نظر و تأمل اقتضا می کند اینستکه: عمده اختلافات و تعارضات در اخبار همان کثرت اراده خلاف ظاهر در آنهاست.

- به عبارت دیگر: علت این تعارضات اینستکه: ائمه علیهم السلام مطلبی را فرموده اند، لکن تأویل آن را اراده نموده اند.

## \*و اما اینکه ائمه علیهم السلام سخنی را می گفتند و خلاف ظاهر آن را اراده می کردند:

۱ - یا بخاطر اعتماد به قرائن متصله بوده است، که یا به جهت تقطیع یعنی قطعه قطعه کردن روایات و هر قطعه را در یک باب قرار دادن آنها و یا بخاطر نقل به معنا کردن آنها، این قرائن از دید ما مخفی مانده است.

- فی المثل: در روایتی آمده است که: قَصُّ الشَّوَارِبِ، و اَعْفَاوُ اللَّحَاءِ، یعنی: شوارب را کوتاه کنید و محاسن را بلند (البته تا جایی که استرصال نشود).

- کوتاه کردن شارب از مستحبات مؤکد است و کسی قائل به وجوب آن نشده است.

- وقتی کوتاه کردن شارب مستحب شد، به قرینه سیاق، بلند کردن محاسن هم مستحب است. چرا که باید بین معطوف و معطوف علیه وحدت سیاق محفوظ باشد.

- حال اگر در اینجا عمل تقطیع را انجام داده و قسمت دوم حدیث یعنی و اَعْفَاوُ اللَّحَاءِ را در باب دیگری قرار دهیم، مطلب متفاوت می شود. چرا؟

- زیرا اَعْفَاوُ، فعل امر است و ظهور در وجوب بلند کردن لحیه دارد، آن قرینه سیاق بر استحباب هم که وجود ندارد.

- در اینجاست که وجوب بلند کردن لحیه تعارض می کند با آن اخباری که می گوید محاسن بلندتر از یک قبضه نباشد.

۲ - یا بخاطر نقل به معنا کردن راوی است مثل اینکه:

- حضرت امیر علیه السلام فرموده اند که: النَّاسُ كَالْبَهَائِمِ، هَمَّهُمْ عِلْفُهُمْ، که مراد از این کلام این نیست که مردم چهارپای اند، بلکه مراد اینستکه بیشتر مردم دنیا طلب اند و دائم در فکر آب و نان خودشان اند.

- حال اگر کسی این کلام امام را نقل به معنا کرده بگوید: قَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: النَّاسُ كَالْكَلْبِ وَالْخَنزِيرِ.

- این کلام معارض خواهد شد با آن کلام امام که می فرماید: لَا تَشَبَّهُ الْمُؤْمِنَ بِالْكَلْبِ وَالْخَنزِيرِ، یعنی که مؤمن را با سگ و خوک تشبیه نکنید.

۳- یا بخاطر اعتماد به قرائن منفصله ای بوده است که به دلایلی از ما مخفی مانده است.

- منتهی قرینه منفصله، گاهی حائیه است و گاهی مقالیه.

ص: ۲۷۶



\* در تبیین قرینه منفصله باید مثال بز نیم به اینکه فی المثل:

- به ذهن یک مسلمان خطور کرده است که مبادی خواندن دعا به هنگام رؤیت هلال شرک و یا عبادت ماه باشد؟

- خدمت حضرت رسیده با ذهیتت حضر می پرسد که آیا می شود عند رؤیت الهلال دعا خواند یا نه؟

- حضرت علیه السلام می فرماید: ادع عند رؤیت الهلال، خوب ادع امر است و ظهور در وجوب دارد، لکن چون امر عقیب توهم حضر است، معنای وجوبی ندارد بلکه معنایش جواز و اباحه است.

- این قرینه، قرینه حالیه است، یعنی حضرت با توجه به حال سائل که در ذهنش حرمت دعا بوده است، فرمودند که ادع یعنی که منعی ندارد و جایز است.

- حال اگر یکی از حضار در مجلس این سخن امام را شنیده باشد و در جای دیگر برای مردم بگوید که: امام علیه السلام فرمودند: ادع عند رؤیت الهلال.

- در اینصورت ادع می شود وجوبی. چرا که فعل امر است و ظهور در وجوب دارد و آن قرینه حالیه در آنجا وجود ندارد.

- در اینجا نیز این روایت معارضه می کند با آن روایاتی که می گوید: ینبغی الدعاء عند رؤیت الهلال.

\* و نیز در تبیین قرینه منفصله مقالیه باید مثال بز نیم به اینکه فی المثل:

- حضرت علیه السلام به کسی فرمودند: اذا افطرت بغير عذر، فاعتق رقبه مؤمنه.

- لکن به مرور ایام، قید مؤمنه افتاد و در کتب حدیثی نوشته شد که: اعتق رقبه.

- از آنجا که رقبه، شامل مؤمنه و کافره هر دو می شود، معارضه می کند با روایتی که می گوید: لا تعتق الکافره.

- الحاصل: این تعارضات در اخبار بخاطر اینستکه: حضرت با استفاده از قرائن اراده خلاف ظاهر کرده اند، لکن در اثر تقطیع و یا از بین رفتن قرینه حالیه و یا نقل به معنا و یا از بین رفتن قیدها موجبات این تعارضات فراهم شده است.

### \*جناب شیخ آیا مؤیدی بر این پاسخ خود دارید؟\*

- بله، مؤید این رأی ما، مطلبی است که شیخ طوسی در استبصار آورده است، ایشان در آنجا دو روایت ذیل را ذکر می کند:

۱ - ثمن العذره سحت. یعنی که عذره فروشی حرام است.

۲ - لا بأس ببيع العذره، یعنی عذره فروشی حلال است.

- در حالیکه راویان هردو روایت عادل اند.

- حال شیخ طوسی رحمه الله می فرماید نمی شود که یک موضوع مثل عذرہ، دو حکم داشته باشد، در یکجا

ص: ۲۷۷

گفته شود بیعش حرام است و در جای دیگر گفته شود بیعش حلال است. و لذا بین این دو روایت را به صورت ذیل جمع کرده است:

- روایتی که می گوید: بیع عذر، حرام است، مرادش عذرۀ حیوانات حرام گوشت مثل کلب و خنزیر است.

- روایتی که می گوید: بیع عذر، حلال است، مرادش عذرۀ حیوانات حلال گوشت مثل گاو و گوسفند است.

- نکته: شیخنا قبلا- این جمع مرحوم شیخ طوسی را رد کرده فرمود یک جمع تبرعی است لکن در اینجا از آن به عنوان یک مؤید استفاده کرده است.

- یعنی که کار شیخ طوسی نیز ناظر است به آنچه که ما گفتیم به اینکه: منشاء تعارضات، اراده خلاف ظاهر است.

### **\*جناب شیخ مرادتان از روایاتی که در این مبحث به عنوان مؤید گفتارتان آوردید چیست؟\***

- اینستکه: شما تعجب نکنید که مرحوم شیخ طوسی نیز مرتکب چنین خلاف ظاهرهایی شده است چون که خود ائمه علیهم السلام نیز مرتکب چنین خلاف ظاهرهایی شده اند، بدین معنا که:

- مطلبی را فرموده اند که ظهور در یک معنا داشته و لکن آنها اراده خلاف ظاهر و یا تأویل آن را کرده اند. فی المثل:

- شخصی آمد محضر امام علیه السلام و پرسید که شما در نماز ظهر چند آیه می خوانید؟

- حضرت فرمودند که ۸۰ آیه، و حال آنکه باید می فرمودند که ۲۰ آیه.

- چرا که: سوره حمد دارای ۷ آیه و سوره اخلاص دارای ۳ آیه و جمع الجمع در هر رکعت می شود ۱۰ آیه.

- در هر نماز ۲ رکعت و در هر رکعت ۱۰ آیه خوانده می شود که می شود ۲۰ آیه لکن اگر حضرت به او پاسخ می داد که ۲۰ آیه خود یا شیعیانش دچار دردسر می شد چرا که از جواسیس بود و دنبال دردسر می گشت.

- امام که در پاسخ فرمود ۸۰ آیه، مرادش در نماز زوال یعنی ظهر نبود بلکه مرادش نافله ظهر بود که ۸ رکعت است و در هر رکعت آن ۱۰ آیه خوانده می شود که جمعا می شود ۸۰ آیه.

- الحاصل: حضرت آن زوالی که ظهورش در نماز ظهر است را حمل کردند بر نافله ظهر.

- این خود مؤید اینستکه: ائمه علیهم السلام نیز اراده خلاف ظاهر می کرده اند.

- شاهد دوم بر این مطلب، روایتی است در وسائل جلد ۳، ص ۴۳ حدیث ۶ و آن اینستکه:

- شخصی خدمت امام علیه السلام رسیده از نوافل از جمله نماز شب سوال کرد که چه حکمی دارد؟



- حضرت فرمودند: واجب است.

- سؤال کننده گان ناراحت شده گفتند که مدت زیادی است که نافله شب نخوانده ایم.

- حضرت فرمودند: خیر، اینکه می گویم واجب است، یعنی که بر رسول الله صلی الله علیه و آله واجب است.

- ظاهر پاسخ حضرت وجوب نافله بر آنها بود و حال آنکه مراد حضرت وجوب آن بر رسول خدا بود.

\* شاهد دیگر بر مدعی ما تفسیر این سخن حضرات ائمه علیهم السلام است که فرموده اند:

- شخص فقیه یعنی آشنای به احکام نمازش را اعاده نمی کند بلکه از طرق شرعی آن را معالجه می کند.

- فی المثل: کسی به هنگام نماز مغرب شک کرده است که آیا ۲ رکعت خوانده است یا ۳ رکعت؟

- حضرت فرمودند: باید که نمازت را اعاده کنی.

- شخص پرسید پس تکلیف الفقیه لا یعیده الصلاه چه می شود؟ مگر وظیفه ما در اینجا بنیانگذاری بر زیادتر و تمام کردن نماز و خواندن نماز احتیاط نیست؟

- حضرت فرمودند: خیر، آن مطلب مربوط به شک بین ۳ و چهار است یعنی که خلاف ظاهر است.

- به عبارت دیگر: لا یعید الصلاه فقیه، ظاهرش مربوط به تمام رکعات است، یعنی که هر کسی که در تعداد رکعات شک کند باید بنا را بر آن زیادی گذارده نمازش را تمام کرده، سلام دهد و سپس یک یا دو رکعت نماز احتیاط بخواند.

- در حالیکه این مطلب اختصاص به شک بین سه و چهار دارد.

- و اما شاهد دیگر بر این مدعا روایتی است بنابراینکه: لا تطوع فی وقت الفریضه، یعنی در وقت نماز واجب، نماز استحبابی وجود ندارد.

- به عبارت دیگر: کسی که داخل در وقت نماز ظهر می شود، در طول چند ساعتی که تا به هنگام نماز مغرب مانده تا نماز ظهرش را نخواند نمی تواند نماز مستحبی بخواند و هکذا تا زمانی که نماز مغرب و عشاء را نخوانده است حق ندارد که نماز مستحبی بخواند.

- حضرت می فرماید: خیر، مراد از وقت فریضه موقعی است که مؤذن می گوید قد قامت الصلاه.

- در این موقع است که شما حق ندارید که نماز مستحبی بخوانید، و لکن در صورتی که فی المثل به میزان نماز ظهر از دخول وقت نماز ظهر گذشت می توانید که نماز مستحبی بخوانید ولو هنوز نماز ظهرتان را نخوانده باشید.

- پس: این نیز یک شاهد است مبنی بر اینکه حضرت این لا تطوعی را که وقتش وسیع است، محدود کرده اند به آن لحظه ای که مردم مشغول نماز ظهر می شوند.

**\*جناب شیخ مؤید شما بر مدعایمان چیست؟\***

ص: ۲۷۹

- اخبار مستفیضه ای است که امام در آن می فرماید: اگر مطلبی را از ما شنیدید و به نظرتان منکر و عجیب و قریب آمد مثل اینکه در آنجا گفته باشیم که روز، شب است و شب، روز، آن را رد نکنید. چرا؟

- زیرا ممکن است که ما معنای دیگری را از ظاهر آن اراده کرده باشیم.

**\*نکته: سه پاسخ از ناحیه صاحب حدائق، مشهور، و شیخنا به این سوال که در متعارضات چه باید**

کرد داده شد که هریک هم به نحوی با اشکال روبرو است، به نظر شما آیا سخن صائب و پاسخ

مطلوب دیگری در اینجا وجود دارد؟

- بله، روایت از امیر مؤمنان است که جامع ترین پاسخ به سوال مذکور است و آن اینستکه: کسی نزد حضرت آمده سوال کرد که چرا در بین شیعیان شما این همه اختلاف در خبر وجود دارد؟

- حضرت علیه السلام فرمودند: و انما اتاک بالحديث اربعة رجال ليس لهم خامش:

۱ - رجل منافق مظهر للايمان، متصنّع بالاسلام... الخ

\* مرد دورویی که اظهار ایمان نموده، و خود را به آداب اسلام نمودار می سازد، در صورتیکه از گناه پرهیز نکرده و....

۲ - و رجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه - الخ.

\* مردی که از رسول خدا چیزی را شنیده در حالیکه آن را درست حفظ نکرده و در آن اشتباه و خطا کرده و لکن دانسته دروغ نگفته است، و....

۳ - و رجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه و آله شيئا يأمر به ثم انه نهى عنه و هو لا يعلم... الخ.

\* مردی که از رسول خدا صلى الله عليه و آله چیزی را شنیده که به آن امر می نموده است، پس از آن نهی فرموده و لکن او از نهی آن حضرت اطلاعی ندارد و....

۴ - و اخر رابع لم يكذب على الله و لا على رسوله، مبغض للكذب خوفا من الله، و تعظيما لرسول الله صلى الله عليه و آله و لم يههم... الخ.

\* مردی که بر خدا و رسول او دروغ نبسته و از ترس خدا و به احترام رسول خدا صلى الله عليه و آله دروغ را دشمن داشته، خطا و اشتباه هم نکرده است، بلکه آنچه شنیده به همان قسم حفظ کرده و آن را نقل نموده و به آن چیزی نیفزوده و از آن نکاسته. و ناسخ را از بر کرده به آن عمل نموده و منسوخ را در نظر داشته از آن دوری گزیده، و عام و خاص را شناخته، هر یک را در موضع خود قرار داده است و....

- نکته: علاوه بر این پاسخ روشنگر حضرت در ادامه همین مطالب به مطلبی اشاره می کند که مؤید سخن شیخنا نیز هست و آن اینستکه:

- وقد كان يكون من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله الكلام له و جهان: فكلام خاص، و كلام عام، فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله سبحانه به، و لا ما عنى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، فيحمله السامع... الخ.

ص: ۲۸۰



\* و از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (به مقتضای زمان) سخنی صادر می شد که دارای دو معنا بود، سخنی که به شیء و وقت معینی اختصاص داشته و سخنی که همه چیز و همه وقت را شامل بود (البته هر دو سخن بصورت یکی می نمود، ولی از قرینه مقام و جهات دیگر مراد آشکار و اشتباه مرتفع می گشت).

- پس: کسی که نمی دانست خدا و رسول او صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ از آن سخن چه خواسته اند، آن را می شنید و از روی نفهمی برخلاف واقع و بر ضد آنچه به آن قصد شده و به غیر آنچه برای آن بیان گشته، معنا و توجیه می نمود، و چنین نبود که همه اصحاب رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ از آن حضرت (مطلبی را) پرسیده و برای فهم آن کنجکاوی نمایند تا جائی که (نرسیدن و کنجکاوی نکردنشان به حدی بود) که دوست داشتند بادیه نشینی و غریبی از راه برسد و از آنحضرت بپرسد تا ایشان بشنوند.

- ولی در این باب چیزی بر من نگذشت مگر اینکه از آن حضرت پرسیده و آن را حفظ نمودم.

- پس این سببها باعث اختلاف مردم و پریشان ماندن آنان در روایاتشان است. (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۳)

### **\*موضوع بحث در تنبیه سوّم از مرجّحات داخلیّه چیست؟\***

- اینستکه: تقیه بر چهار نوع است:

۱ - یک وقت تقیّه امام از فتاوی آنهاست، فی المثل:

- ابو حنیفه فتوی می دهد به اینکه فلان عمل حرام است، امام نیز فتوی داده است به اینکه آن عمل حرام است و لذا:

- ما بر طبق دع ما وافق العامّه، و خذ ما خالف العامّه، روایتی را که مطابق فتوای ابو حنیفه است ردّ می کنیم.

۲ - یک وقت تقیّه امام علیه السّلام از اخبار آنهاست، فی المثل:

- امام علیه السّلام عین خبری را می فرماید که ابو هریره گفته است، که در واقع این به همان اولی برمی گردد.

۳ - یک وقت تقیّه امام علیه السّلام از اعمال آنهاست. فی المثل:

- امام علیه السّلام همان قضاوتی را می کند که ابو حنیفه کرده است.

۴ - یک وقت تقیّه امام علیه السّلام در اعتقادات است و....

### **\*جناب شیخ موضوع بحث در تنبیه چهارم از مرجّحات داخلیّه چیست؟\***

- ملائک و مناط در مرجّحات تقیّه است، منتهی انما الکلام در اینستکه:

- به خبر موافق عامه گفته می شود مرّجّح، و به خبر مخالف عامّه گفته می شود مرّجّح.

- وقتی هم که خبر مخالف عامه شد مرّجّح، معنایش اینستکه بر خبر موافق عامه ترجیح دارد.

**\*معنای عام و یا قوم که در اخبار علاجیه آمده اند چیست؟**

ص: ۲۸۱

- عام به معنای همه است که همان معنای بالوضع و اولی آن باشد، و یا با قدری مسامحه، به معنای معظم ناس است که استغراق عرفی باشد.

- حال: مراد از ما وافق العامه در این اخبار اینستکه: خبری را که با همه عامه موافق است رها کن و خبری را که با همه عامه مخالف است اخذ و به آن عمل کن.

### **\*با توجه به مقدمه فوق در چه صورت احد المتعارضین منصوص و در چه صورت غیر منصوص**

است؟

- اگر از دو خبر متعارض، خبری را که مخالف همه عامه است بر خبری که موافق همه عامه است، مقدم کردیم آن خبر مخالف می شود مرجح منصوصه.

- آیا اگر از دو خبر متعارض، یکی موافق با بعض عامه و دیگری مخالف با بعض عامه باشد، باز هم خبر مخالف مقدم می شود، لکن ترجیح آن دیگر منصوصه نیست، بلکه بر طبق آن تنقیح مناطی است که قبلا گذشت.

- در آنجا گفته شد که از روایات دانسته می شود که: خبر مخالف دارای مزیت از باب اینکه ریش نسبت به آن دیگری کمتر است باید مقدم داشته شود.

- چنانکه گفته شد که خبر مشهور باید مقدم داشته شود چونکه لا ریب فیه است.

- البته؛ این لا ریب فیه اضافی است و نه حقیقی.

### **\*بطور خلاصه بفرمائید که در رابطه با کلمه عامه در اخبار علاجیه چند قول وجود دارد؟**

- چهار قول وجود دارد:

۱ - شیخنا به پیروی از مرحوم نراقی می فرماید: بله، عام در این اخبار علاجیه به معنای کلّ است و لذا این موافقت کلّ و یا مخالفت کلّ است که مرجح است و لذا:

- زمانی می توانیم مخالف را بر موافق ترجیح دهیم که آن موافق، موافق همه عامه باشد و مخالف عامه هم، مخالف همه عامه باشد.

نکته: باید به شیخنا گفت: چون وحدتی میان عامه وجود ندارد و آنها دارای مذاهب مختلفی هستند، نمی توان فهمید که آیا فلان روایت با همه عامه موافق است و یا فلان روایت با همه عامه مخالف است.

۲ - قول دیگر اینستکه: موافق بودن خبر با بعض عامه نیز برای تقدیم مخالف بر آن کافی است یعنی که لازم نیست که خبر

موافق با همهٔ عامه در تعارض باشد.

- البته؛ قائلین به بعض، خودشان بر دو دسته اند:

- یک دسته می گویند: مراد از بعض حکام و قضات آنان است و لذا اگر خبر موافق، موافق با حکام و

ص: ۲۸۲

قضات آنها بود و خبر مخالف، مخالف با آنها باید که مخالف را بر موافق مقدم داشت.

۳- دسته دیگر می گویند: نه مخالفت با بعض مطلقاً است، یعنی همین قدر که خبر موافق با بعض آنها بود کافی است چه بعض، حکام و قضات باشند و چه اعم از آنها.

۴- برخی معتقدند که: موافقت و مخالفت با مشهور ملاک است، یعنی:

- اگر یکی از دو خبر متعارض موافق با مشهور عامه و آن دیگری مخالف با مشهور عامه باشد، مخالف مقدم داشته می شود.

- الحاصل: باید به خبری رجوع نمود که ملاحظه تقیه در آن نشده باشد.

### **\*جناب شیخ ما از کجا بفهمیم که در صدور فلان خبر ملاحظه تقیه شده است یا نه؟\***

ج: از شهرت فتوای احد البعضین باید فهمید، فی المثل:

- یک خبر مطابق با فتوای یکی از علمای اهل سنت است، خبر دیگر مطابق با فتوای ابو حنیفه است.

- از شهرت فتوای ابو حنیفه بفهم که در روایتی که مطابق با فتوای اوست ملاحظه تقیه شده است، گرچه هر دو خبر موافق عامه اند.

### **\*جناب شیخ موضوع بحث در آخرین تنبیه از مرجحات داخلی چیست؟\***

- قبل از ورود به پاسخ سوال، جهت یادآوری باید بگوئیم که: ما دو قاعده داریم:

۱- قاعده الجمع، یعنی الجمع مهما امکن اولی من الطرح.

۲- قاعده طرح، یعنی: راجح را بگیر و مرجوح را کنار بگذار.

- قبلاً گفته آمد که دو مذهب افراطی و تفریطی در رابطه با این دو قاعده وجود دارد:

- برخی افراط کرده و قانون جمع را در همه جا اجرا کرده اند، یعنی به محض اینکه به دو خبر متعارض برخورد می کنند، می گویند: الجمع مهما... اولی من الطرح، حتی در متباینین مثل: اکرم العلماء، که ظهور در وجوب اکرام همه علماء دارد و لا تکرم العلماء، که می گویند: همه علماء محرم الاکرام اند.

- این حضرات بین این دو متعارض متباین جمع کرده می گویند: مراد از اکرم العلماء علمای بلادی مثل علمای ایران و... و مراد از لا تکرم العلماء، علمای مثلاً هند و پاکستان می باشد.

- برخی تفریط کرده و قانون طرح را حتی در عام و خاص نیز اجرا کرده اند و حال آنکه قاعده مربوط به عام و خاص

اینستکه: خاص بر عام مقدم می شود و ارتباطی با مرجحات ندارد که کدامیک از دو راوی عدل و یا کدام اشهر است.

**\*جناب شیخ رأی صائب و مذهب حق کدام است؟\***

- اینستکه بگوئیم: وجود این دو قاعده مسلّم و اجرای هریک در جای خود درست است.

ص: ۲۸۳

- یعنی:

۱ - قانون الجمع... مربوط به عام و خاص است و نه هر متعارضینی، فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اکرم العلماء، دلیل دیگر می گوید: لا تکرم العالم الفاسق.

- ظاهر اکرم العلماء که می گوید: اکرام همه علماء واجب است اینستکه: اکرام علمای فاسق نیز واجب است.

- و ظاهر لا تکرم العالم الفاسق اینستکه: اکرام علمای فاسق حرام است.

- قاعده الجمع در اینجا می گوید: در اکرم العلماء تصرّف کرده بگوئید: مراد از العلماء در اینجا علمای عدول اند.

- وقتی شد علمای عدول با خبر دیگر که حرمت علمای فاسق باشد سازگار است و به هر دو خبر عمل کرده ایم.

- به عبارت دیگر: در اینجا بر طبق قاعده جمع به هر دو خبر عمل می شود، لکن یکی به ظاهرش و یکی به تأویلش.

۲ - اما قانون طرح مربوط به متباینین است، بدین معنا که باید به دنبال مرجحات رفته آنکه راجح است اخذ و مرجوح را طرح کنیم.

- حاصل و خلاصه مطلب اینکه: هیچ مرجّحی، نه مرجّح صدوری و نه مرجّح جهت صدوری نمی تواند برای ترجیح دلالی ایجاد مزاحمت کند، فی المثل:

- در دو خبری که رابطه شان عموم و خصوص است، مثل: اکرم العلماء و لا تکرم العالم الفاسق، چون دلالت خاص اقوای از دلالت عام است، گرچه روای روایت عام اعدل و روایتش اشهر باشد، خاص مقدّم بر عام می شود. چرا؟

- زیرا ظهور خاص یعنی لا تکرم العالم الفاسق در حرمت اکرام عالم فاسق قوی تر است از ظهور اکرم العلماء در وجوب اکرام عالم فاسق.

- نکته: مرحوم وحید بهبهانی معتقد است که ترجیح جهت صدوری مقدم است بر ترجیح صدوری، فی المثل:

- اگر راوی یکی از دو خبر متعارض اعدل باشد در حالیکه موافق با عامه است و راوی آن خبر دیگر عادل باشد و لکن مخالف عامه باشد، باید که به مخالف عامه عمل کرد، یعنی مرجّح جهت صدوری.

### \*جناب شیخ نظر شما در این رابطه چیست؟\*

- به نظر ما قضیه برعکس است، یعنی خبری که راوی اش اعدل است ولو موافق عامه باشد، مقدّم می شود بر خبر دیگر که راوی اش عادل است، گرچه مخالف عامه باشد. چرا؟





- زیرا به دلیل اعدل بودن راوی، روایت ارجح صدورا است، یعنی با بودن ترجیح صدوری، نوبت به ترجیح جهت صدوری نمی رسد.

### **\*جناب شیخ پس در کجا نوبت به اعمال مرجح جهت صدوری می رسد؟\***

- در دوجا، و آن دوجا، جایی است که صدورها ثابت اند:

۱ - یکی در خبرین متعارضین متواترین است، فی المثل:

- یک خبر متواتر می گوید: نماز جمعه ۱۰۰/ واجب نیست.

- هر دو خبر قطعی الصدورانند چرا که متواتراند.

- در اینجا نیز باید اعمال ترجیح بشود لکن اعمال ترجیح جهت صدوری، بدین معنا که باید بینیم که کدامیک از این دو روایت مخالف با عامه است آن را اخذ و آن را که موافق عامه است کنار بگذاریم. چرا؟

- زیرا جهت صدور خود مترتب بر صدور است و در اینجا هر دو روایت مقطوع الصدورانند.

۲ - یکی هم در خبرین واحدین متکافئین، فی المثل:

- یک خبر واحد می گوید: نماز جمعه واجب است.

- یک خبر واحد دیگر می گوید: نماز جمعه واجب نیست.

- این دو خبر متکافئین یعنی متساویین اند، چرا که صدور هر دو ثابت است، رای هر دو نیز عادل است.

### **\*تفاوت این دو خبر واحد با آن دو خبر متواتر در چیست؟\***

- در اینستکه: متواترین مقطوع الصدورانند، لکن صدور این دو خبر واحد تعبداً ثابت است، چرا؟

- زیرا: خبر عادل را تعبداً باید حمل بر صدور کرد نه علماً.

- الحاصل: اعمال ترجیح جهت صدوری مربوط به پس از ثبوت صدور است، اعم از اینکه قطعی الصدور باشند مثل متواترین و یا که ظنی الصدور باشند.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: ما در این دوجا با حضرات اختلافی نداریم یعنی ما نیز قبول داریم که در چنین مواردی خبر مخالف عامه را

مقدم کنیم چرا که صدورها ثابت اند و لذا نوبت می رسد به مرجحات جهت صدوری از جمله مخالف بودن خیر با عامه.

### **\*پس محل نزاع در کجاست؟\***

- در خبرین واحدین متعارضین متفاضلین است، نه در واحدین متعارضین متكافئین، یعنی: در جایی که راوی یک خبر واحد اعدل و راوی آن دیگری عادل است، حال:

- یک روایت، راوی اش اعدل است، لکن موافق با عامه است.

ص: ۲۸۵

- روایت دیگر، راوی اش عادل است، لکن مخالف عامه است.

- مرحوم وحید بهبهانی می گوید: مخالف با عامه را مقدم کن ولو راوی اش عادل است.

- ما می گوئیم: خیر، خبر موافق با عامه را مقدم کن، چرا؟

- زیرا صدور خبری که راوی اش عادل است ثابت شده است، لکن صدور آنکه راوی اش عادل است، ثابت نشده است.

- وقتی که صدور آن ثابت نباشد، نوبت به مرجح جهت صدور نمی رسد.

### **\*چرا مرحوم بهبهانی دست به چنین اعمال ترجیحی زده است؟ مشکل کار او در چیست؟\***

- در اینستکه: دست به دو قیاس مع الفارق زده است:

۱ - یکی اینکه خبرین واحدین متفاضلین را قیاس کرده است به خبرین واحدین متکافئین و گفته شما که در متکافئین اعمال ترجیح جهت صدور می کنید، خوب در متفاضلین هم آن را انجام دهید، گرچه راوی آن یکی مقداری عادل تر است.

۲ - دیگر اینکه ترجیح جهت صدور را برگردانده و یا به تعبیر دیگر قیاس کرده به ترجیح دلالی، چنانکه سید مجاهد در مباحث قبل ترجیح متنی را برگرداند به ترجیح دلالی، و ردّ شد.

- به عبارت دیگر: مرحوم بهبهانی می گوید: در اینجا که جهت صدور یکی مخالفت با عامه است، جهت صدورش قوی تر از آن دیگری است، و لذا باید که مقدم شود بر آن دیگری. چرا؟

- زیرا آنکه اقوی صدورا است، دلالتش بر بیان حکم الله واقعی قوی تر است از آن دیگری.

### **\*جناب شیخ نظر جنابعالی چیست؟\***

- سخن مرحوم بهبهانی در اینجا درست نیست و لکن مقدمه و در تنظیر مطلب باید گفت: صرف نظر از تعارض خبرین، فی المثل: یک خبر از زراره داریم که می گوید: قال الصادق علیه السلام: امسح علی الخفین، بر روی کفشهایتان مسح بکشید.

- این خبر موافق با عامه است، و حال آنکه زراره یک راوی عادل است.

- آیا در اینجا می شود گفت که این خبر حجّت است، چون راوی آن عادل است لکن چون موافق عامه است باید آن را کنار گذاشت؟

- خواهید گفت که خیر، چرا که این کار مستلزم لغو است. چرا؟

- زیرا تعبّد به صدور خبر، به معنای عمل به خبر است و لذا درست نیست که شارع در اینجا بگوید:

- چون راوی این حدیث زرارہ است و عادل است، این حدیث حجّت است، یعنی کہ عمل بہ این خبر حجّت است، بعد بگوید کہ خیر، چون موافق با عامہ است، حجّت نیست، بہ آن عمل نکرده، کنارش بگذارید؟

ص: ۲۸۶

- خیر، چونکه مستلزم لغویت است.

- به عبارت دیگر: همانطور که آیه نباء در حجیت خبر واحد، شامل خبر واحد فوق نمی شود، در ما نحن فیه به طریق اولی چنین خواهد بود.

- در اینجا: یکی از دو خبر متعارض که موافق عامه است می گوید: امسح علی الخفین، لکن آن دیگری که مخالف عامه است می گوید: امسح علی الرّجلین.

- الحاصل: همانطور که آن خبر واحد عادل مشمول ادله حجیت خبر واحد نمی شود، هکذا در اینجا نیز که شما متعبد به صدور هر دو خبر می شوید، نمی توانید بگوئید که: یکی از این دو خبر راوی اش عادل و راوی آن دیگری عادل است لکن عادل را که موافق با عامه است کنار بگذار. چرا؟

- زیرا مراد از تعبد به صدور، عمل به خبر است، و لذا با کنار گذاشتن یکی از آن دو، شما تعبد به صدور خودتان را از دست می دهید.

- به عبارت روشن تر، صدور آن خبری که راوی اش عادل است، نسبت به آن دیگری که راوی اش عادل است، مشکوک است.

- وقتی صدور خبری مشکوک شد، نوبت به جهت صدور و صرف مخالفت نمی رسد.

متن [المرجحات الخارجيه]

أما المرجحات الخارجيه

وقد أشرنا إلى أنها على قسمين:

الأول: ما يكون غير معتبر بنفسه.

و الثاني: ما يعتبر بنفسه، بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجح.

[القسم الأول]

فمن الأول: شهره أحد الخبرين:

إما من حيث الروايه، بأن اشتهر روايته بين الرواه، على كشفها عن شهره العمل.

أو اشتهار الفتوى به و لو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه.

و منه: كون الراوى له أفضقه من راوى الآخر فى جميع الطبقات أو فى بعضها، بناء على أن الظاهر عمل الأفضقه به.

و منه: مخالفه أحد الخبرين للعامه، بناء على ظاهر الأخبار المستفيضه الوارده فى وجه الترجيح بها.

و منه: كل أماره مستقله غير معتبره وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل على العدم، كالقياس.

ترجمه

## مرجحات خارجيه:

### اشاره

(أما مرجحات خارجيه):

- قبل ا اشاره كرديم كه مرجحات خارجيه بر دو قسم اند:

- اول: مرجحات خارجيه اى كه بنفسه و مستقلا معتبر نبوده و حجّت نمى باشند (مثل شهرت فتوائيه كه بالعرض معتبر است).

- دوم: مرجحات خارجيه اى كه بنفسه و مستقلا معتبر بوده و داراى حجّيت اند (مثل كتاب و سنت و اصل عملى....)، به نحوى كه اگر در اينجا دليلى (يعنى خبرى) در كار نباشد باز مرجح است.

قسم اول: مرجحات مستقله ای که بنفسه معتبر نیستند

شهرت احد الخبرین:

\* از موارد قسم اول: شهرت یکی از دو خبر است، (و این شهرت):

ص: ۲۸۸

۱ - یا از حیث روایت است بدین معنا که نقل آن بین روایات اشتهاار یافته است، البته بنابراینکه شهرت روایی کاشف از شهرت عملی و فتوای به آن خبر است.

۲ - یا از جهت اشتهاار فتوی به این خبر است (بدین معنا که احد الخبرین موافق است با فتوای مشهور) ولو ما علم به عدم استناد اهل فتوی به این خبر داشته باشیم (فی المثل: یکی از دو روایت می گوید عرق جنب از حرام پاک است و دیگری می گوید نجس است، خبر دوّم مطابق فتوای مشهور است و لکن ما علم داریم به اینکه مشهور به روایت استناد نکرده اند).

### **افقه بودن راوی احد الخبرین:**

\* و از موارد قسم اوّل: اینستکه راوی احد الخبرین افقه باشد از راوی خبر دیگر در تمام یا بعض طبقات روایات، البته بنابراینکه ظاهر، عمل افقه به احد الخبرین باشد.

### **مخالفت احد الخبرین با عامه:**

\* از موارد قسم اوّل: مخالفت یکی از دو خبر با عامه است، البته بنا بر (وجه ثانی از وجوه اربعه، یعنی) بنا بر ظاهر اخبار مستفیضه و آمده در علّت ترجیح به این مخالفت (اشاره دارد به مقبوله عمر بن حنظله که می گفت به مخالف عمل کن لانّ الرّشد فی خلافهم).

### **غیر معتبر بودن امارات مستقله:**

- و از موارد قسم اوّل: اینکه هر اماره ظنیّه مستقلّه غیر معتبره (مثل: دفع المفسده اولی من جلب المنفعه) موافق است با مضمون احد الخبرین (که می گوید دعا عند رؤیت الهلال حرام).

- البته زمانی که عدم اعتبار این امارات ظنیّه بخاطر نبود دلیل باشد و نه بخاطر وجود دلیل بر عدم اعتبار آنها مثل قیاس (چونکه اگر دلیل بر عدم اعتبار امارات ظنیّه باشد، اصلاً نمی توانند مرجّح احد الخبرین واقع شوند).

\*\*\*

### **تشریح المسائل**

#### **\* این مقام ثالث مربوط به کدامیک از تقسیماتی است که گذشت؟**

- مربوط به مقام رابع از چهار مقام باب تراجیح است، چرا که جناب شیخ مرجّحات را به دو دسته تقسیم نمود: ۱ - مرجّحات داخلیه ۲ - مرجّحات خارجیّه



- سپس فرمودند که نوع دیگری از مرّجیح داریم که بر همهٔ مرّجحات مذکور مقدّم است یعنی که با وجود آن نوبت به هیچ مرّجیحی نمی رسد، و آن عبارتست از ترجیح به دلالت که به تفصیل راجع به آن صحبت نمودند.

- پس از آن فرمودند که: فلنرجع الی ما کنا فیه که بحث مرّجحات باشد و لذا سه مقام عبارتند از:

ص: ۲۸۹

۱ - الترجیح بالدلاله و یا مرجّحات دلایه.

۲ - مرجّحات الداخلیه که خود بر سه قسم بود: صدوری، جهتی و مضمونی.

۳ - مرجّحات خارجیه که عموماً مرجّح مضمونی هستند و فعلاً مورد بحث ما هستند.

نکته: مرجّح مضمونی داخلی بطور علیحده و جدا مطرح نشد و لکن با روشن شدن وضع مرجّح خارجی مضمونی که روشن شود، وضع مرجّح مضمونی داخلی هم روشن می شود.

### **\*منظور از مرجّحات خارجیه چیست؟\***

- مرجّحات و مزایائی هستند که مستقلاً در خارج موجود هستند، چه متعارضینی در کار باشد یا نه، منتهی اگر تعارضی بین خبرین رخ دهد سبب ترجیح احدهما نیز می شوند.

### **\*با توجه به مقدمه فوق مراد از و قد اشرنا انّها علی قسمین: ... چیست؟\***

- اینستکه: مرجّحات خارجیه در یک مقام تقسیم خود بر دو قسم می شوند:

۱ - مرجّحات خارجیه ای که بنفسه و مستقلاً دارای ارزش نبوده و حجّیتی ندارند یعنی اگر خبر معارض داری که این امر خارجی می خواهد مرجّح او واقع شود در کار نباشد خود این عامل به تنهایی به درد استنباط حکم شرعی نمی خورد، و از جمله این مرجّحات قیاس، استحسان، شهرت فتوائیه و... می باشند.

۲ - مرجّحات خارجیه ای که مستقلاً دارای حجّیت هستند، یعنی اگر در فلان واقعه دلیلی وجود نداشته باشد، این عامل خارجی می تواند که مرجّح ما باشد و به تنهایی از عهده اثبات الحکم برآید، و از جمله این مرجّحات، کتاب، سنّت و اصل عملی می باشند.

- موافقت اماره با هریک از این عوامل سبب ترجیح بوده و خود اینها دلیل هستند.

### **\*انما الکلام فعلا در کجاست؟\***

- در مرجّحات قسم اوّل است که خود دارای دو شعبه است:

۱ - امارات ظنّیه ای که مشکوک الاعتباراند مثل شهرت فتوائیه، اجماع منقول و....

## \* چرا اینگونه مرجحات را غیر معتبر می دانند؟

- از باب اینکه شک در حجیت مساوی است با علم به عدم حجیت. چرا؟

- بخاطر اینکه: قوام حجیت به علم است در حالیکه اینها معلوم الاعتبار نبوده و دلایل خاصی بر اعتبار آنها اقامه نشده است.

- البته، دلیل خاصی هم در ردّ و ابطال آنها اقامه نشده است و لذا در تحت اصل اولی حرمت عمل به ظنی باقی هستند، از جمله شهرت فتوائیه و عمل الافقه و....

۲ - امارات ظنیّه خارجیه ای مثل قیاس، استحسان و مطلق اجتهاد به رأی که سبب رجحان و اقریبت

ص: ۲۹۰

یکی از دو خبر متعارض می شوند.

- البته، نه تنها دلیلی بر اعتبار و حجیت اینها وجود ندارد بلکه دلیلی قطعی بر عدم اعتبار و بطلان نشان وجود دارد.

### **\*بحث ما فعلا راجع به کدامیک از این دو قسم است؟\***

راجع به قسم اول است یعنی شهرت فتوائیه، اجماع منقول و....

### **\*جهت یادآوری بفرمائید شهرت بر چند نوع است؟\***

بر سه نوع است: ۱- عملی ۲- فتوائی ۳- روائی

\* منظور از اصطلاح شهرت روائی، زمانی است که روایتی را راویان متعددی و محدّثین مشهوری نقل کنند مشروط بر اینکه به سرحدّ تواتر نرسیده باشد، اعمّ از اینکه مشهور علماء و فقهاء بر طبق آن عمل کرده باشند یا نه.

نکته: چنین حدیث و روایتی را، خبر واحد مشهور و یا خبر واحد مستفیض می گویند.

\* منظور از اصطلاح شهرت فتوائی اینستکه: تعداد زیادی از فقهاء به یک حکم فتوی دهند و لکن به حدّ اجماع نرسد و ما نیز مستند و مدرک فتوای آنها را نشناسیم.

\* منظور از اصطلاح شهرت عملی در اصطلاح فقهاء، زمانی است که بدانیم فقهاء در فتوای خود به خبر خاص و یا بر مفاد یک خبر و یا بر طبق حدیثی عمل کرده اند اعمّ از اینکه مشهور محدّثین آن حدیث را نقل کرده باشند یا نه.

### **\*کدام یک از این سه نوع شهرت از جمله مرجّحات داخلیه و کدامیک از جمله مرجّحات خارجیه**

هستند؟

\* شهرت روائی که منصوص هم هست از جمله مرجّحات داخلیه صدوریه است، که مفصل روی آن بحث شد.

\* شهرت عملی و یا شهرت فتوائی، از جمله مرجّحات خارجیه هستند که مستقلاً و جدای از خبر در خارج موجود بوده و ضمناً سبب ترجیح هم می شوند.

### **\*از چه راهی می توان شهرت عملیه را به دست آورد؟\***

- یکی از راه تفحص در کتب فقهاء و فتوای آنها و استنادشان به فلان حدیث.

- یکی هم از راه نقل روایت بدین معنا که همه آن روایت را نقل کرده باشند، البته بنابراینکه بین نقل حدیث و عمل به آن همیشه ملازمه وجود دارد.

**\*مراد از و منه: کون الراوی له افقه من راوی الاخر... الخ چیست؟\***

- در رابطه با این مطلب است که آیا عمل الافقه، مستقلاً حجت است یا نه؟ و لذا می فرماید:

ص: ۲۹۱

- اگر دو حدیث تعارض کنند در حالیکه به یکی از آن دو افقه الفقیهین عمل کرده و به دیگری یک فقیه عمل نموده است.

- در اینجا نیز عمل الافقه، مستقلاً حجت نیست و هر مجتهدی باید برای استنباط خودش ارزش قائل بشود.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در مرجحیت افقه بودن نسبت به یکی از دو خبر است که مورد بحث است.

- البته اگر هم مرجحیت داشته باشد از مرجحات خارجیه است که تقویت کننده مضمون خبر یعنی وجوب یا حرمت یا... می باشد که مدلول خبر است.

### **\*عمل الافقه به احد الحدیثین از چه راهی به دست می آید؟\***

- یا از راه وجدان بدین معنا که خود دیده ایم که وی به آن حدیث استناد کرده و بر طبق آن فتوی داد.

- یا از راه نقل و روایت آن حدیث، البته بنابراینکه غالباً نقل حدیث ملازم با عمل به آن است.

- علی ای حال: اگر مجرّد نقل باشد داخل در بخش مرجحات صدوریه و ترجیح به صفات راوی می شود. و اما اگر همراه با عمل باشد، از این جهت داخل در مرجح مضمونی خارجی می شود.

### **\*مراد از و منه: مخالفه احد الخبرین للعامة... الخ چیست؟\***

بیان سؤمین مثال در رابطه با مسأله مورد بحث است و لذا می فرماید:

- گفته شد که اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه یکی از آن دو موافق عامّه و دیگری مخالف آنها باشد، مخالف عامّه رجحان دارد و لکن به یکی از دو وجه:

- یا به وجه ثانی که به مناط اقریبت الی الحقّ و الرشد باشد.

- یا به وجه رابع که به مناط عدم احتمال تقیه و احتمال بیان واقع شد.

امّا: بنابر وجه رابع ترجیح به مخالفت با عامّه از جمله مرجحات جهتیه داخلیه خواهد بود. و بنابر وجه ثانی از مرجحات مضمونیه می باشد. علی ای حال: هر کدام که باشد از نظر ما فرقی ندارد بلکه مهم اینستکه تقویت کننده مضمون حدیث است.

### **\*مراد از و منه: کلّ اماره مستقلّه غیر معتبره... الخ چیست؟\***

- بیان چهارمین مثال و در رابطه با اماره مستقله غیر معتبره است و لذا می فرماید: دو حدیث تعارض می کنند در حالیکه مضمون یکی از آن دو موافق با اجماع منقول به خبر واحد است.

- اجماع هم مستقلاً در خارج موجود است و ضمناً سبب رجحان نیز می شود.

- البته، بنابر عدم حجیت آن و گرنه بنابر حجیتش داخل در مباحث قسم ثانی می شود چنانکه خواهد آمد.

ص: ۲۹۲

متن ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح، ما يستفاد من الأخبار: من الترجيح بكل ما يوجب أقربيه أحدهما إلى الواقع وإن كان خارجا عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي؛ فإن أحد الخبرين إذا طابق أماره ظنيته فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر، إما من حيث الصي دور أو من حيث جهه الصي دور، فيدخل الرّاجح فيما لا ريب فيه و المرجوح فيما فيه الرّيب. وقد عرفت أنّ المزيه الداخليه قد تكون موجب لانتفاء احتمال في ذيهما موجود في الآخر، كقله الوسائط، و مخالفه العامه بناء على الوجه السابق، وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيهما بالنسبه إلى الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدليه و الأوثقيه. و المرجح الخارجيّ من هذا القبيل، غايه الأمر عدم العلم تفصيلا بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر، بل ذو المزيه داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار.

و من هنا، يمكن أن يستدلّ على المطلوب: بالإجماع المدعى في كلام جماعه(1) على وجوب العمل بأقوى الدليلين، بناء على عدم شموله للمقام؛ من حيث إنّ الظاهر من الأقوى أقواهما في نفسه و من حيث هو، لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقه أماره خارجيه. فيقال في تقريب الاستدلال: إنّ الأماره موجب لظن خلل في المرجوح مفقود في الرّاجح، فيكون الرّاجح أقوى احتمالا من حيث نفسه.

ترجمه

**مرجّحی که بنفسه فاقد اعتبار است و بالعرض معتبر می شود**

#### **۱ - راه تنقیح مناط:**

- پس: دلیل ما بر ترجیح به این نحو از مرجّح (یعنی مرجّح مستقلّه غیر معتبره)، آن چیزی است که از روایات استفاده می شود به اینک:

- ترجیح به هر مزیتی است که موجب اقریبیت یکی از دو خبر متعارض به واقع می شود، گرچه آن مزیت خارج از هر دو خبر باشد (مثل ضابطه و یا مثل شهرت احد الخبرین و...).

- بلکه این نوع از مرجّح (یعنی شهرت فتوائیه) برمی گردد به مرجّح داخلی، چرا؟

- زیرا اگر یکی از دو خبر متعارض (که می گوید عرق جنب از حرام نجس است) مطابق نشود با یک اماره ظنیه ای (مثل شهوت فتوائیه) لازمه اش ظنّ به وجود خلل در آن خبر دیگر است. اجمالا (یعنی این خلل) یا از ناحیه صدور است یا از ناحیه جهت صدور.

ص: ۲۹۳



(مخطوط): الورقه ٢١٨، و مفاتيح الأصول: ٦٨٦.

- پس: این راجح (یعنی خبری که مطابق با فتوای مشهور است) داخل می شود در آنچه که لا ریب فیه است و مرجوح (که مخالف فتوای مشهور است) داخل می شود در آنچه که ریب در آن است.

### پاسخ به یک اشکال مقدر:

- به تحقیق دانستی که مزیت و یا مرجح داخلی (دارای دو نقش است):

### نقش اول:

۱ - گاهی موجب انتفاء احتمالی است در آن خبری که دارای مزیت است، که آن احتمال در آن خبر دیگر موجود است، مثل کمی وسائط (در احد الخبرین) و مخالفت عامه (در احد الخبرین).

### نقش دوم:

۲ - و گاهی موجب بعد و دوری احتمال موجود (یعنی عدم صدور) در ذی المزیه است، نسبت به همان احتمال موجود در دیگری (مثل اعدلیت و...).

\* و این مرجح خارجی (یعنی شهرت فتوائیه) از قبیل همین مرجح دوم است (چرا که می گوید در خبر مخالف مشهور احتمالی مثل عدم صدور وجود دارد که در آن موافق مشهور وجود ندارد).

### تفاوت مرجحات خارجی مثل شهرت فتوائیه با مرجحات داخلی قسم دوم:

- نهایت امر اینکه ما در (این مرجحات خارجی مثل مخالفت با عامه) علم تفصیل به احتمال قریبی (که در آن مخالف عامه است) و بعید است در آن دیگری (که موافق با عامه است) نداریم (و حال آنکه در اعدلیت علم تفصیل داریم به اینکه روایتی که راوی اش عادل است، عیب صدوری دارد).

- بلکه خبر دارای مزیت (یعنی خبر موافق مشهور) داخل است در عنوان اوثقیت که در اخبار علاجیه (مرفوعه) بر آن تصریح شده است.

- و از اینکه ما مرجح غیر معتبر را معتبر کردیم، ممکن است استدلال شود بر همین مطلب، به اجماع مورد ادعا در کلام جماعتی بر وجوب عمل به یکی از دو خبری که قوی تر است (یعنی که اگر ما دوتا دلیل مثل عام و خاص داشته باشیم باید به آنکه قوی تر است یعنی خاص عمل کنیم و لذا ممکن است برخی از اجماع مزبور استفاده کرده بگویند این خبری که موافق با فتوای مشهور است، دلالتش بر نجاست عرق جنب از حرام قوی تر است از دلالت آن دیگری بر طهارت آن) لکنه لا یتّم.

## لكن اين استدلال تمام نيست، چرا؟

- بخاطراينكه آن اجماع شامل اين مقام يعنى ترجيح به مرجح خارجى نمى شود. چرا؟

- به اين جهت كه ظاهر از اقوى، اقوائيت يكي از دو دليل فى نفسه است از آن جهت كه دليل است (مثل عام و خاص)، نه صرف اينكه مضمون و مفاد آن يكي خبر كه بخاطر موافقت با يك اماره خارجيه (كه شهرت فتوائيه باشد) نزديك تر به واقع است.

ص: ۲۹۴

## نتیجه این عدم شمول:

- پس: در تقریب استدلال قبل (بر اعتبار مرجح خارجی) گفته می شود:

- اماره ظنیّه (یا شهرت فتوائیه) موجب ظنّ به خلل است در مرجوح (که خبر مخالف مذهب مشهور باشد) که آن خلل (اعم از اینکه صدوری باشد یا جهت صدوری) در راجح (که خبر موافق مذهب مشهور باشد) مفقود است.

- پس: خبر راجح (یعنی موافق مشهور) اقوی می باشد اجمالاً من حیث نفسه (یعنی شهرت فتوائیه ای که بنفسه فاقد اعتبار بود به دلیل ارجاعش به مرجحات داخلیه شد معتبر).

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*پس از ذکر امثله ای که گذشت بفرمائید که بحث در چه مسأله ای است؟\*

- در اینستکه: هیچیک از امارات ظنیّه خارجیّه مذکور، استقلالاً حجّیت نداشته و به درد استنباط حکم نمی خورند.

### \*پس انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: آیا این امارات ظنیّه خارجیّه ای که ذکر شد، ارزش مرجحیت دارند و می توان بواسطه این امارات یکی از دو خبر متعارض را بر دیگری ترجیح داد یا نه؟

- و لذا می فرماید دو قول در پاسخ به این سوال وجود دارد:

۱ - برخی معتقدند که این امور نه حجّیت دارند و نه مرجحیت، و ادلّه این حضرات در ضمن یک اشکال ذیلاً مطرح خواهد شد.

۲ - مشهور و از جمله شیخنا معتقدند که این امور ولو حجّت هم نباشند و لکن مرجح هستند.

### \*مراد از ما یتفاد من الاخبار: من التّرجیح... الخ چیست؟\*

اولین دلیل حضرات مشهور و شیخنا بر اثبات مدّعی مذکور است و لذا می فرماید:

- از خود اخبار علاجیه استفاده کردیم که ملاک و مناط مرجحیت عبارتست از:

- التّرجیح بکُلّ مزیه یوجب اقربیه احد الخبرین الی الواقع، چه عامل آن مزیتها چه داخلیّه باشد و چه خارجیّه.

- فی المثل: در فراز دوّم آمده است که: خذ بما اشتهر... لأنّ المجمع علیه لا ریب فیّه، که گفته شد:

العلّه تعمّم.

- بنابراین: هر عاملی که موجب شود که یکی از دو خبر لا ریب فیّه بالنسبه شود و دیگری فیّه ریب، مرّجّح می باشد، چه آن مزیت داخلی باشد و چه خارجی چه منصوص باشد و چه غیر منصوص.

ص: ۲۹۵

- پس: ما به برکت اخبار علاجیه، از راه تنقیح مناط، قائل به وجوب تعدی از منصوصات به غیرمنصوصات و از داخلیات به خارجیات شدیم.

### **\*پس غرض از بل يرجع هذ النوع الى المرجح الداخلی... الخ چیست؟\***

- اینستکه: اگر دقت کنید همین مرجحات خارجیه نیز به مرجحات داخلیه برمی گردد و از همان بابی که شما قبول دارید مرجحیت دارند.

- توضیح ذلک اینکه:

- بلا شک وقتی یکی از دو خبر متعارض مطابق با یک اماره ظنیّه خارجیه درآید مثل اینکه مشهور فقها به یکی از آن دو خبر عمل کرده و از آن دیگری اعراض نموده باشند و یا افقه به یکی از آن دو عمل کرده باشد و هکذا... ما نسبت به آن خبر بالوجدان ظنّ به صدق پیدا می کنیم.

- وقتی به این خبر ظنّ به صدور آمد، خوب نسبت به خبر دیگر و هم به صدور است و این اماره ظنیه وجدانا کاشف از عیب و نقصی است که در واقع در آن دیگری وجود دارد، فی المثل:

- وقتی فقهای متقدم به حدیثی عمل کرده اند و از آن دیگری اعراض نموده اند، این مطلب این احتمال را برای ما تقویت می کند که لابد در حدیث مقابل مشکلی بوده است که مشهور از آن اعراض کرده اند.

- انما الکلام در اینستکه: آن عیب چیست؟

- در پاسخ باید گفت که: ما فعلا بطور سربسته می دانیم که آن خبر مصوب است و این عیب یا عیب سندی بوده است که به آن حدیث توجه نشده و یا عیب دلالتی بوده و یا از حیث جهت صدور مبتلای به تفتیه بوده و مشهور از آن خبر داشته اند و لذا از آن اعراض کرده اند و....

الحاصل: حدیث ذی المزیه نسبت به فاقد المزیه الخارجیه می شود لا ریب فیه و حدیث دیگر می شود فیه ریب.

- در نتیجه: باید که لا ریب فیه را گرفت.

### **\*مراد از و قد عرف ان المزیه الداخلیه قد تكون موجب لانتفاء احتمال فی ذیها موجود فی الاخر...\***

الخ) چیست؟

- اینستکه: مرجحات داخلیه چنانکه قبلا هم متذکر شدیم به لحاظ ارزشی بر دو دسته اند:

۱ - برخی از آنها مثل قلت و سائط، موجب می شوند که آن احتمال عیب و نقص منحصر شود به آن خبر فاقد المزیه به نحوی که آن عیب از ذی المزیه منتفی بشود، فی المثل:

- اگر حدیثی با ده واسطه نقل شده و دیگری با یک واسطه، ده احتمال در اولی وجود دارد و حال آنکه در دومی یک احتمال بیشتر وجود ندارد یعنی نه احتمال عیب دیگر منتفی است.

ص: ۲۹۶

- و یا فی المثل: مثل مخالفت با عامه بر مبنای وجه چهارم که به مناط عدم احتمال تقیّه ترجیح داده می شود به اینکه در حدیث موافق عامّه احتمال تقیّه غیب است و لکن در مخالف آنها چنین احتمالی بکلی منتفی است.

۲- و برخی از آنها هم سبب می شود که احتمال عیب در ذی المزیّه و راجح نسبت به احتمال نقص در فاقد المزیه که چنین احتمالی در آنجا قریب است، بعید شود.

- فی المثل: راوی یکی از دو خبر عادل و دیگری اعدل است و یا یکی از آن دو اوثق و دیگری ثقه است.

- در اینجا احتمال کذب در اعدل و اوثق بعید است و لکن در عادل و ثقه نسبت به اعدل و اوثق، قریب است، و لکن احتمال مزبور در همه آنها ضعیف و یا ملغی است.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: مرّجات خارجیّه مورد بحث ما از همین قسم دوّم هستند که موجب بعد احتمال عیب در واجد مزیت می شوند  
منتهی:

۱- گاهی آن عیب محتمل یک امر معلوم و معین است مثل احتمال کذب در اعدل و عادل و اوثق و ثقه و مثل احتمال نسبت در اضبط و ضابط و....

۲- گاهی آن عیب محتمل معلوم و معین نیست و لکن ما اجمالاً می دانیم که چنین عیبی وجود دارد چنانکه در ما نحن فیه چنین است، یعنی حدیثی که مشهور از آن اعراض کرده اند فیه ما فیه و علیه ما علیه است لکن ما نمی دانیم که آن عیب معینا چه چیز است، و این ندانستن به تفصیل مهم است.

- بنابراین کشف می شود که در اینگونه موارد نیز فی الواقع مطلب برمی گردد به اینکه یکی از دو خبر دارای مزیت داخلی بوده و آن دیگری فاقد این مزیت است و لذا ترجیح به مرّجح خارجی عود می کند به ترجیح به مرّجح داخلی.

### **\*حاصل مطلب در بل ذو المزیّه داخل فی الاوثق... الخ چیست؟\***

- اینستکه: شیخنا در این مرحله نیز قدمی فراتر رفته می فرماید:

- اگر شما نیز مثل اخباری پافشاری کنید که الا و لا بدّ، ترجیح باید به مرّجح داخلی آنها خصوص منصوص باشد و ترجیح به غیر آن فاقد ارزش است. در پاسخ می گوئیم:

- برای شما اثبات می کنیم که مرّجح خارجی نیز از جمله مرّجات منصوصه است. چرا؟



- بخاطر اینکه در فراز اوّل از چهار فراز بحث در مقام سوّم گفتیم که یکی از مرجّحات، ترجیح به اوثقیّت است که در مرفوعه آمده است.

- البته گفتیم که اوثقیّت موضوعیّت ندارد بلکه طریق اطمینان پیدا کردن به صدق راوی است.

ص: ۲۹۷

- سپس بحث را تعمیم دادیم به دیگر صفات راوی مثل اضطراب بودن، اعرف بودن به نقل به معنی و ترجمه و... و سپس تعمیم دادیم به صفات و ویژگی های خود روایت.

- حال در ما نحن فیه می گوئیم:

- خبری که مورد عمل مشهور و یا افقه است، بلاشک موجب اوثقیت خبر می شود یعنی که اطمینان به صدور آن می آورد و لذا به حکم نصّ، خذ باوثقها فی نفسک.

- بنابراین: ما مطلب را به باب نصّ هم رساندیم.

- نکته: علی الظاهر این مطلب به اصل استدلال برمی گردد و از باب تنقیح مناط می باشد و نه نصّ.

### **\*مراد از و من هنا یمكن ان یستدل علی المطلب... الخ چیست؟\***

- دوّمین دلیل مشهور و شیخ یعنی اجماع است در اثبات اینکه: امارات ظنیّه خارجیه مذکور گرچه حجت هم نباشند ولیکن مرجحیت دارند و لذا می فرماید:

- از آنجا که مرجح خارجی را با تأمل به داخلی برگرداندیم روشن می شود که استدلال به اجماع هم صحیح است. چرا؟

- چونکه وجود امارات خارجیه در یکی از دو خبر کاشف از اینستکه: خبر دیگر فی الواقع دارای مشکل و عیبی است که در آن دیگری نیست.

پس: فی الواقع یکی از دو خبر فی نفسه قوی است و آن دیگری ضعیف است ولو ما جهت عیب را در آن دیگری ندانیم.

- الحاصل: خبر دارای مزیت مظنون السلامه و آن دیگری که فاقد مزیت است مظنون العیب می باشد.

- به فرض که همین مطلب معقد اجماع باشد، ولیکن با هم می توان از اجماع استفاده نمود چرا؟

- چون اجماع عقلاء بر اینستکه به هنگام تعارض دو خبر باید به اقوی الدلیلین عمل شود.

- از نظر ما معنای اقوی الدلیلین، اقرب الدلیلین الی الواقع است که برطبق این معنا باز معقد الاجماع تعمیم داشته و مناط کلی به دست می دهد که هر خبری که اقرب الی الواقع است حجت است و باید اخذ شود چه عامل این اقربیت مزیت داخلی باشد یا خارجی، منصوص باشد یا غیرمنصوص و لذا دوّمین دلیل ما اجماع است.

متن فإِنْ قلت: إِنَّ المتيقن من النَّصِّ و معاقد الإجماع اعتبار المزيه الداخليه القائمه بنفس الدليل، و أمّا الحاصله من الأماره الخرجيه التي دلّ الدليل على عدم العبره بها من حيث دخولها في ما لا يعلم، فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح، و لا فرق بينها و بين القياس في عدم العبره بها في مقام الترجيح كمقام الحجّيه. هذا، مع أنه لا معنى لكشف الأماره عن خلل في المرجوح؛ لأنّ الخلل في الدليل من حيث إنه دليل قصور في طريقيته، و المفروض تساويهما في جميع ما له دخل في الطريقيته، و مجرّد الظنّ بمخالفه خبر للواقع لا يوجب خلافا في ذلك؛ لأنّ الطريقيته ليست منوطه بمطابقه الواقع.

ترجمه

### اشكال به شيخنا و انكار قول اول ايشان:

- اگر بگوئيد: مستفاد از نصّ (يعني اخبار علاجيه) و معاقد اجماع، اعتبار مزيت داخليه اى است كه قائم به خود دليل باشد (بدین معنا كه خود دليل موثق باشد و حال آنكه شما روايت را به اوثق ارجاع داده و آن را موثق می كنيد).

- و اما این مزیت حاصله از اماره خارجيه (يعني اماره ظنيه اى) كه دليل (يعني همان شكك در حجّيت مساوق است با علم به عدم حجّيت) دلالت دارد بر عدم اعتبار آن، به جهت دخولش در چیزی كه (اعتبار خودش برای ما) معلوم نیست.

- پس: (وقتی دلیلی بر اعتبار اماره ظنيه یعنی شهرت فتوائيه وجود ندارد و ملحق به قیاس است)، نمی تواند کاشف از خلل در طرف مرجوع باشد، و حال آنکه در عدم اعتبار بوسیله اماره ظنيه در مقام ترجیح، مثل مقام حجّیت، فرقی بین اماره ظنيه و بین قیاس وجود ندارد.

### اشكال دوّم به شيخنا:

- این اشكال اول، مضافاً بر اینکه معنا ندارد كه این اماره ظنيه (یا شهرت فتوائيه) کاشف از خلل (به لحاظ صدور) در خبر مرجوح (يعني خبر مخالف للمشهور) باشد. چرا؟

- زیرا خلل در دليل از آن جهت كه دليل است، به معنای قصور در طريقيت (يعني حجّيت) آن است (و لذا می شود تعارض حجّت با لا حجّت)، و حال آنکه فرض ما تساوی این دو خبر در تمام اموری است كه دخيل در حجّيت هستند، و لذا صرف ظنّ به مخالفت خبر مخالف للمشهور با واقع، موجب خلل در طريقيت در آن خبر ديگر نمی شود. چرا؟

- زیرا طريقيت، منوط بر مطابقت با واقع نیست.

متن قلت: «أما النصّ، فلا ريب في عموم التعليل في قوله عليه السّلام: «لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه» (١)، وقوله عليه السّلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (٢) لما نحن فيه، بل قوله عليه السّلام: «فإنّ الرّشد فيما خالفهم» (٣)، وكذا التعليل في روايه الأرجائي: «لم امرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامّة» وارد في المرجح الخارجيّ؛ لأنّ مخالفه العامّة نظير موافقه المشهور.

و أمّا معقد الإجماعات، فالظاهر أنّ المراد منه: الاقرب إلى الواقع و الأرجح مدلولاً، و لو بقريته ما يظهر من العلماء - قديماً و حديثاً - من إناطه التّرجيح بمجرّد الأقربيه إلى الواقع، كاستدلالهم على التّرجيحات بمجرّد الاقربيه الى الواقع، مثل ما سيّجىء من كلماتهم في التّرجيح بالقياس، و مثل الاستدلال على التّرجيح بموافقه الأصل بأنّ الظنّ في الخبر الموافق له أقوى، و على التّرجيح بمخالفه الأصل بأنّ الغالب تعرّض الشّارع لبيان ما يحتاج إلى البيان، و استدلال المحقّق على تّرجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطّائفة: «بأنّ الكثرة أماره الرّجحان و العمل بالرّاجح واجب» (٤)، و غير ذلك ممّا يجده المتتبع في كلماتهم.

مع أنّه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع في ما كان حجّيتهما من حيث الطريقتيه، فتأمل.

ترجمه

### پاسخ به اشكال مزبور:

- می گوئیم:

\* اما نصّ (یعنی اخبار علاجیه)... سپس تردیدی نیست در اینکه عموم آن تعلیلی که:

۱- در این قول امام علیه السّلام که فرمود: لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه.

۲- و در این قول امام علیه السّلام که فرمود: دع ما يريبك الى ما لا يريبك.

- شامل ما نحن فيه (خبر موافق للمشهور یا شهرت فتوائیه) می شود (یعنی هم عنوان لا ريب فيه بر آن صدق می کند و هم عنوان دع يريبك الى... و لذا قائم به نفس بوده و بر آنکه درش ريب وجود دارد مقدّم می شود).

- بلکه این سخن امام علیه السّلام یعنی (تعلیل) أنّ الرّشد فيما خالفهم و نیز تعلیل در روایت ارجائی که

ص: ۳۰۰

۱- (۱) - الوارد في مقوله ابن حنظله المتقدّمه في الصفحة ۵۷.

۲- (۲) - الوسائل ۱۸: ۱۲۲ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۳۸ و ۵۶.

۳- (۳) - الوسائل ۱۸: ۸۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ۱۹.

۴- (۴) - المعارج: ۱۵۵.

حضرت به آن شخص فرمودند: لم امرتم بالاخذ بخلاف ما عليه العامه، در رابطه با مرجح خارجی وارد شده اند، البته (بنابر وجه ثانی) چرا؟

- زیرا مخالفت عامه (بنابر وجه ثانی) مثل موافقت با مشهور (از مرجحات خارجیّه است):

\* و اما معقد اجماعات (که گفتید از این معقد می فهمیم مرجحی معتبر است که قائم به نفس باشد مثل عدلیت، اوثقیّت و...);  
- ظاهر اینستکه: مراد از این معقد الاجماع (که می گوید باید به ذی المزیّه عمل کرد و آن را بر فاقد المزیّه مقدم نمود) نزدیک تر کردن ما به واقع، و بخاطر ارجح بودن مدلول آن است، ولو این فهم به قرینه فتاوی علمای قدیم و جدید باشد به منوط بودن ترجیح، به صرف اقریبیت الی الواقع.

### مؤید اول:

۱ - مثل استدلال آنها به صرف اقریبیت ذی المرجح الی الواقع.

- مثل مطلبی که در کلمات آنها (از جمله آقای اسکافی) است و به زودی در ترجیح به قیاس می آید.

### مؤید دوم:

۲ - و مثل استدلال (اسکافی) بر ترجیح به موافقت با اصل بخاطر اینکه: ظنّ در خبر موافق با اصل برائت در رساندن او به واقع اقوی است (یعنی چون لا بأس ببيع العذره موافق با اصل حلیت است و شما به این موافقت ظنّ پیدا می کنید، این ظن شما را بهتر به واقع می رساند تا ببيع العذره سحت).

### مؤید سوم:

۳ - و مثل استدلال مشهور بر ترجیح به مخالفت با اصل به اینکه: غالبا شارع متعرض بیان اموری (مثل محرّمات) می شود که نیاز به بیان دارند (و لذا ثمن العذره سحت).

اولا به بیان شارع نزدیک تر و با شأن او سازگارتر است، ثانیا، تأسیس حکم جدید می کند که شأن شارع است).

### مؤید چهارم:

۴ - و مثل استدلال مرحوم محقق بر ترجیح یکی از دو خبر متعارض، به عمل بیشتر علماء بر آن خبر به اینکه کثرت، اماره رجحان است، عمل به رجحان هم واجب است. (چونکه راجح ما را بهتر به واقع می رساند).

۵ - مضافاً بر اینکه: ادّعی حکم عقل به وجوب عمل به اقرب الی الواقع در آن خیرین متعارضین که حجّیتشان از باب طریقیت است، ممکن است.

- پس: تأمل کن (در اینکه بین طریقیت و سببیت فرق است، یعنی:

ص: ۳۰۱

- بنابر سببیت، خبرین می شوند متزاحمین، نتیجه متزاحمین هم تخییر است و مرجحش اهمیت است.

- و بنابر طریقیّت، خبرین می شوند متعارضین، مرجح احد المتعارضین هم اعدلیّت و افقهیّت است).

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*موضوع بحث در این قسمت چیست؟\*

- بیان اشکالی است بر دلیل قول به عدم ترجیح.

### \*حاصل اشکال مزبور چیست و مستشکل چه می گوید؟\*

می گوید: قدر مسلّم و متیقّن از نصوص و معاقه اجماعات که دال بر ترجیح ذی المزیّه است، عبارتست از: مزیت‌های داخلیه ای مثل صفات راوی و شهرت روائی و... که قائم به نفس خبر است یعنی که بیرون از محدوده سند و یا متن آن نمی باشند.

- البته اگر مقداری قدم فراتر بگذاریم این مزیت‌های داخلیه باید که مرجحات داخلیه غیرمنصوصه مثل ترجیح به اضبطیّت، نقل به لفظ و مسندیّت و... را نیز دربر بگیرند.

- سپس می گوید: مزایای خارجیه از یک نظر به سه دسته تقسیم می شوند:

۱ - مزایای خارجیه ای که دلیل بر اعتبار و مرجحیّت آنها اقامه شده است، مثل کتاب، سنّت و اصل و... که در قسم ثانی مورد بحث واقع خواهد شد.

۲ - مزایای خارجیه ای که دلیل بر بطلان و عدم اعتبار به آن در حجّیت شان اقامه شده است، مثل قیاس، استحسان و....

۳ - مزایای خارجیه ای که از راه امارات ظنیّه خارجیه به دست می آیند و لکن دلیلی بر اعتبار و یا بطلان آنها اقامه نشده است.

- این امارات نیز به حکم شک در حجّیت و اعتبار و دخول در اصل حرمت عمل به ظن، از اماراتی می شوند که دلیل بر عدم اعتبار به آنها دلالت می کند.

\* امّا: ما نحن فیه از همین قبیل اند و لذا وقتی این امارات بی ارزش بودند، کاشفیّت آنها از وجود عیب در طرف دیگر که مرجوح باشد نیز فاقد اعتبار می باشد.

- سپس: این امارات بالجمله از این حیث مثل قیاس هستند بلا فرق، یعنی که هیچکدام نه در مقام حجّیت اعتباری دارند و نه

در مقام ترجیح.

- مضافاً بر اینکه: عیب و اشکال در یک دلیل از آنجهت که دلیل است، عبارتست از: - یک نحوه از قصور و نارسائی در ناحیه طریقت آن دلیل است، فی المثل:

ص: ۳۰۲



۱ - اشکال سندی دارد که در نتیجه طریقیّت آن به سوی واقع قاصر است.

۲ - یا اشکال دلالی دارد مثل مجمل بودن و یا مبتلا بودن به کثرت تخصیص و تعیید و....

- حال: اگر دلیل مرجوح از این حیثیات فاقد عیب بوده و عیش صرفاً این باشد که آن ظنّ فعلی که به برکت امارات ظنیّه خارجیه در طرف راجح به وفاق آمده در آن نیست، باید گفت که این امر عیب به حساب نمی آید. چرا؟

- چون بر مبنای اینکه مناط حجّیت و طریقیّت، ظنّ فعلی به وفاق باشد و یا وجود ظنّ فعلی برخلاف، قادح باشد، بله در آن صورت اصلاً خبر مرجوح حجّت نمی باشد.

- لکن اگر مناط را ظنّ نوعی و شأنی بگیریم چنانکه حق همین است، باید بگوئیم که در ما نحن فیه، این مناط هم در راجح وجود دارد و هم در مرجوح و هر دو خبر طریق به سوی واقع هستند، چنانکه هر دو نیز علی الفرض جامع شرائط حجّیت هستند به نحوی که اگر تعارضی نباشد باید که به هر دو عمل شود.

- بنابراین: از ناحیه طریقیّت عیبی وجود ندارد و وجود رجحان فعلی در طرف مقابل نیز کاشف از عیبی در مرجوح نیست و صرف ادّعا که لابد در واقع عیبی وجود دارد کافی نمی باشد.

- الحاصل: با مرجّحات خارجیه رجیّه کذائی ترجیح حاصل نمی شود و این گونه از مرجّحات نه به عنوان دلیل ارزشی دارند و نه به عنوان مرجّح.

### **\* حاصل پاسخ شیخنا به اشکال مزبور چیست؟**

اینستکه: قدر متیقّن گرفتن در صورتی درست است که در نصّی و یا معقد اجماعی، اجمال و ابهام وجود داشته باشد.

- خوشبختانه در ما نحن فیه، در هیچیک از دو طرف اجمالی وجود ندارد بلکه هر دو اطلاق داشته و شامل همه مزایای منصوصه و غیر منصوصه، همچنین مزایای داخلیه خارجیه می شوند.

### **\* نصوص چه هستند؟**

- کلماتی هستند از قبیل: فانّ المجمع علیه لا ریب فیه، و یا دع ما لا یربیک الی ما لا یربیک.

### **\* انما الکلام در چیست؟**

- در اینستکه: نصوص مزبور شامل ما نحن فیه یعنی مرجّحات خارجیه را نیز می شوند و اجمالی در کار نیست.

- و امّا نصّ اوّل به برکت علیّت است چراکه العله تعّمّم، و لذا هر مزیتی که موجب لا ریب فیه بودن شود باید که بدان اخذ نمود.

- و امّا نصّ دوّم، به برکت عموم موصول است در دع ما یربیک، یعنی که هر آنچه را که فیه ریب

ص: ۳۰۳

است رها کن و به سراغ هر آن چیزی برو که در مقابل لا ریب فیه است.

- بلا تردید ذو المزیه الخارجیه نسبت به فاقد المزیه از همین قبیل است بلکه، تعلیل فان الرشد فی خلافهم نیز شامل ما نحن فیه می شود چرا که ذی المزیه ابعداً از باطل است.

- حتّی تعلیل در روایت ارجائی که فرمود: اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامه؟

- فقلت لا ادري، فقال: انّ علياً صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء الاّ خالف عليه العامه اراده لابطال امره و كانوا يسئلونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا افتاهم بشيء جعلوا، له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس.

- در رابطه با مرجّحات خارجیه مضمونیه است و یا که شامل آن مورد هم هست.

- چرا؟

- به دلیل اینکه مخالفت عامه نیز مثل موافقت با مشهور، از مرجّحات خارجیه مضمونیه است، گرچه تاکنون می گفتیم که از مرجّحات داخلیه است، و لکن بر مبنای وجه ثانی از خارجیات است. چرا؟

- زیرا که مرجّح، وجود حکم مخالف عامه است مثل وجود شهرت، و نه عنوان مخالفت و موافقت که قائم به خبر هستند.

- در اینصورت يتعدى منها الى سائر المرجّحات، للقطع به عدم خصوصیه فیها.

- پس: اینکه مرحوم شیخ مطلب را با بل شروع نمود برای این است که بفهماند که این نیز مرجّح خارجی است.

- الحاصل: عمومیت و اطلاق نصوص نسبت به مزایای خارجیه معلوم شد و دیدیم که جای هیچگونه ابهام و اجمالی در کار نبود تا که به قدر متیقّن گیری مراجعه شود.

### **\*مراد شیخ از و اما معقد الاجماع... الخ چیست؟\***

- در رابطه با دوّمین دلیل ایشان و حضرات مشهور است که مستشکل نیز به عقیده شیخنا اشکال نمود و لذا جناب شیخ می فرماید:

- مراد ما از اقوی الدلیلین عبارتست از اقرب الدلیلین الی الواقع و ارجح الدلیلین مدلولاً، اعمّ از اینکه این اقرّبیت و ارجحیت از راه مرجّح خارجی بیاید یا مرجّح داخلی، و یا از راه مرجّح منصوص بیاید یا غیر منصوص، فرقی نمی کند.

- سپس شیخنا چهار امر را به عنوان شاهد بر این معنا می آورد که ذیلاً بیان می شود:

**\*مراد از و لو بقرینه ما يظهر من العلماء... الخ چیست؟\***

- بیان اولین شاهد بر مدّعی مزبور است و لذا می فرماید:

- وقتی به سیره علماء نظر می کنیم، متوجه می شویم که قدیما و جدیدا در همه جا مناط ترجیح را

ص: ۳۰۴

صرف اقریبت یک حدیث الی الواقع ذکر کرده اند، حال این اقریبت از هر راهی که حاصل شود.

- حتّی برخی برای ترجیح، قیاس و استحسان را نیز به همین مناط معتبر دانسته اند.

### **\*مراد از و مثل الاستدلال علی التّرجیح بموافقه الاصل... الخ چیست؟\***

- بیان دوّمین شاهد بر مدّعی مزبور است و لذا می فرماید:

- وقتی دو حدیث با یکدیگر تعارض می کنند درحالیکه یکی از آن دو موافق اصل عملی بوده و فی المثل دلالت بر عدم وجوب و یا حرمت دارد و دیگری مخالف اصل است یعنی که دلالت بر حکم الزامی دارد، می بینیم که مشهور فرموده اند که:

- موافق اصل مقدّم بوده و راجح است یعنی که اصل را مرجّح قرار داده اند، آن هم صرفاً به مناط این که اصل، ظنّ آور است.

- پس: ظنّ حاصله در این طرف اقوی از ظنّ طرف دیگر می شود و یقّدّم الاقوی علی الاضعف.

### **\*مراد از و علی التّرجیح بمخالفه الاصل... الخ چیست؟\***

- بیان سوّمین شاهد بر مدّعی مزبور است و لذا می فرماید:

- اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه یکی از آن دو ناقل باشد یعنی که مبین حکم جدید مثلاً وجوب و یا حرمت خلاف اصل باشد و آن دیگری مقرّر یعنی مؤکّد همان حکم عقلی و اصل برائت عقلی باشد، می بینیم که مشهور گفته اند که خبر ناقل مقدّم است.

- چرا؟

- به این دلیل که شارع مقدّس غالباً اموری را که نیاز به بیان دارند متعزّض شده و بیان کرده است.

پس: لا بدّ این امر را نیز بیان فرموده است، و الظنّ يلحق الشیء بالاعم الاغلب و بیان هم در دلیلی صورت می پذیرد که ناقل باشد و نه مقرّر.

- پس: ناقل را بگیر.

### **\*مراد از و استدلال المحقق علی ترجیح احد المتعارضین بعمل اکثر الطائفه... الخ چیست؟\***

- بیان چهارمین گواه بر مدّعی مزبور است مبنی بر اینکه:

- جناب محقق اوّل هم فرموده است، هر حدیثی که اکثر امامیه و یا مشهور فقهاء امامیه به آن عمل کرده اند و شهرت عملیه دارد آن حدیث ارجح است. چرا؟

۱ - شهرت عملیه عمل اکثر، خود اماره ظنیّه خارجیّه است که موجب رجحان و قوّت احتمال یکطرف می شود. (صغری)

۲ - عمل به راجح هم که واجب است. (کبری)

پس: عمل به حدیثی که موافق مشهور است واجب می شود.

ص: ۳۰۵

- بلاشك اجماع نیز از کلمات همین فقهاء و بزرگان است و در کلام خود این حضرات شواهدی وجود دارد که مراد از اجماع به ترجیح اقرب الدلیلین الی الواقع است.

- بفرمائید که اجمال در کجاست تا که قدر متیقن گرفته شود؟

### **\*حاصل مطلب در مع آنه یمکن دعوی حکم العقل بوجوب العمل بالاقرب الی الواقع... الخ چیست؟\***

- بیان سومین دلیل شیخنا بر ترجیح به مرجحات خارجیّه مورد بحث است و لذا می فرماید: عقل مستقلّ است به اینکه:

- اگر دو طریق داشته باشیم که احدهما اقرب الطریقین الی الواقع باشد باید که اقرب را گرفت، حال این اقریبیت به واسطه هر عاملی و یا مزیتی که حاصل شود فرقی نمی کند چه خارجی چه داخلی.

### **\*مراد شیخنا از فتأمل در پایان متن چیست؟\***

- اشاره به این دارد که قبلا گفته آمد که: مقتضای اصل اولی و حکم عقل در متعارضین بر مبنای طریقیّت توقف و رجوع به اصل است و نه ترجیح.

- پس: به حکم عقل نمی توان ترجیح داد.

- بله، به حکم دلیل خاص که نصّ و یا اجماع باشد می توان ترجیح داد و کفایت هم می کند.

متن بقى فى المقام أمران:

أحدهما: أنّ الأماره التى قام الدليل على المنع عنها بالخصوص - كالقياس - هل هى من المرجّحات أم لا؟ ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم فى كتبهم الاستدلاليه فى الفقه.

و حكى المحقق فى المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجّحا، حيث (1) قال:

ذهب ذاهب إلى أنّ الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقا لما تضمّنه أحدهما، كان ذلك وجهها يقتضى ترجيح ذلك الخبر. و يمكن أن يحتجّ لذلك: بأنّ الحقّ فى أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما و لا طرحهما، فتعيّن العمل بأحدهما، و إذا كان التّقدير تقدير التّعارض، فلا بدّ فى العمل بأحدهما من مرجّح، و القياس يصلح أن يكون مرجّحا؛ لحصول الظّنّ به، فتعيّن العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أنّ القياس مطروح فى الشريعة.

لأنّنا نقول: بمعنى أنّه ليس بدليل، لا بمعنى أنّه لا يكون مرجّحا لأحد الخبرين؛ و هذا لأنّ فائده كونه مرجّحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الزّاجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به، لا بذلك القياس. و فيه نظر، انتهى.

ترجمه

### ترجیح به اماره ای که دلیل بر منع از عمل به آن وارد شده است:

- دو امر دیگر در این مقام (یعنی مرجّح خارجی غیر معتبر) باقی مانده است:

\* امر اوّل اینکه: آیا اماره ای که دلیل بر منع از (مرجّح واقع شدنش اقامه شده است بویژه مثل قیاس، می تواند (مثل اماره ظنیه) از مرجّحات باشد یا نه؟

- ظاهر معظم علماء اینستکه: خیر نمی تواند از مرجّحات باشد، چنانکه این منع از مشی و طریقه آنان در کتب استدلالیشان در فقه روشن می شود.

- مرحوم محقق در معارج از بعضی (مثل اسکافی) نقل کرده است به اینکه قیاس مرجّح است، آنجا که می گوید:

- آقای اسکافی قائل شده است به اینکه: اگر دو خبر تعارض کنند در حالیکه قیاس موافق با مطلبی باشد که یکی از آن دو خبر متعارض متضمّن آن مطلب است، این موافقت خبر با مضمون آن قیاس، خود علتی است که اقتضا می کند ترجیح آن خبر را.

- و لذا ممکن است (از ناحیه اسکافی) استدلال شود به اینکه (خبر موافق للقیاس مقدّم است چرا که) حق در یکی از دو خبر



متعارض است، لکن نه امکان عمل به هردو وجود دارد (چون که متعارضین اند) و

ص: ۳۰۷

---

۱- (۱) - المعارج: ۱۸۶-۱۸۷.

نه کنار گذاشتن هر دو ممکن است (چون حق بینهما است)، پس عمل به یکی از آن دو تعیین می یابد.

- وقتی هم که فرض ما، فرض تعارض است، در عمل به یکی از دو خبر ناگزیر از مرجّحی هستیم و قیاس اصلاحيّت دارد که مرجّح باشد چونکه مفید ظنّ است.

- پس: عمل به آن خبری که مطابق با قیاس است، تعیین می یابد.

### **پاسخ مرحوم اسکافی به یک اشکال مقدّر:**

- گفته نشود که ما شیعیان اجماع داریم بر اینکه قیاس در شریعت ما مطروح یعنی ممنوع است (و حال آنکه شما با مرجّح قرار دادن قیاس آن را مطرح نمودید). چرا؟

- زیرا ما قائلیم به اینکه: (اجمعنا بمطروحیة القیاس) به این معناست که قیاس دلیل (برای اثبات حکم شرعی) نیست، نه به این معنا که مرجّح برای احد الخبرین هم نمی تواند باشد.

- و این (فایده اش مرجّحیت است. چرا؟) زیرا فایده مرجّح بودن این قیاس اینستکه: رفع کننده عمل به خبر مرجوح است.

- پس: راجح (یعنی خبر موافق با قیاس) می شود یک خبر سالم از معارض، و لذا عمل به این خبری می شود (که موافق با قیاس است) و نه به آن قیاس.

### **اشکال مرحوم محقق به این پاسخ ابن جنید:**

- در این پاسخ شما اشکال است، چرا که اجماع بر ممنوعیت مطلقه قیاس است و لذا شما نباید به قیاس عمل کنید.

\*\*\*

متن و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين (1).

و الحقّ خلافه؛ لأنّ رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض به، و الرجوع معه إلى الاصول. و أيّ فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله كالمعدوم حتّى يرجع إلى الأصل، و بين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافى لخبر آخر و جعله كالمعدوم حتّى يتعيّن العمل بالخبر الآخر؟!

ثمّ إنّ الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً؛ و لذا استقرت طريقه أصحابنا على هجره في باب الترجيح، و لم نجد منهم موضعاً يرجحونه به، و لو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الاصول ليرجح به في الفروع.

ترجمه

### تمایل سید مجاهد به رأی ابن جنید:

- میل پیدا کرده است به این رأی اسکافی، بعضی از بزرگان معاصر یعنی سید مجاهد رحمه الله.

### پاسخ نقضی شیخنا به اسکافی:

- لکن حق برخلاف نظر سید مجاهد است، چرا که برداشتن وجوب عمل از خبر مرجوح (که مخالف با قیاس است) بوسیله قیاس، در حقیقت خود عمل به قیاس است (و این باطل است)، مثل برداشتن وجوب عمل به خبر سالم از معارض (مثل: زر الحسین علیه السلام مغتسلاً) بوسیله قیاس (امام حسین با امام رضا علیهما السلام) و رجوع به اصل برائت با وجود این خبر سالم از معارض (یعنی که استحباب در یستحبّ زیاره الرضا مغتسلاً باعث شک در وجوب غسلی در زیاره الحسین مغتسلاً شد، که با شک در این وجوب، اصله البرائت جاری گردید و این باطل است).

- این در حالی است که فرقی نیست:

۱ - بین برداشتن این قیاس (امام حسین با امام رضا) وجوب عمل به خبر سالم از معارض (که زر الحسین مغتسلاً باشد) و کالمعدوم قرار دادن آن تا که به اصل رجوع شود.

۲ - و بین رفع کردن همین قیاس، جواز عمل به خبر مکافى (یعنی خبر مخالف با قیاس که معارض است با) خبر موافق للقیاس و کالمعدوم قرار دادن خبر مخالف للقیاس، تا که عمل به خبر دیگر (یعنی موافق للقیاس) متعیّن شود.

### پاسخ حلی شیخنا به آقای اسکافی:

ثانیا: آنچه ممنوع است، توجّه به قیاس است مطلقاً (و لو صدق به عمل هم نکند و لذا:).

---

١- (١) - هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٧١٦.

- طریقه و روش اصحاب ما بر پرهیز از قیاس در باب ترجیح، استقرار یافته و ما موردی را نمی یابیم که آنها بوسیله این قیاس خبری را بر خبر دیگر ترجیح بدهند.

- و اگر این ممنوعیت مطلقه نبود (و می شد به اینگونه ترجیح عمل نمود) تدوین شرائط عمل به قیاس در اصول واجب می شد تا که بوسیله آن قیاس، ترجیح داده شود در فروع یعنی فقه.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \* موضوع بحث در خاتمه قسم اول از دو قسم مرجحات خارجیّه چیست؟

- ذکر دو نکته است که به ترتیب بیان می شود.

### \* حاصل مطلب در احدهما: ... الخ چیست؟

- بیان اولین نکته از نکات مورد اشاره است و لذا می فرماید:

- سابقاً گفته شد که مرجحات خارجیّه غیرمعتبره خود بر دو قسم اند:

۱ - امارات ظنیّه ای که دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده است، چنانکه دلیل بخصوصی هم بر ابطال و رد آنها اقامه نشده است.

- آنچه تا به اینجا بحث شد راجع به همین قسم بود که فاقد حجّیت بود و لکن مرجحیت داشت.

۲ - امارات ظنیّه ای که دلیل خاص و قطعی بر ابطال و رد آنها اقامه شده است مثل قیاس.

- حضرات عامه و اهل سنت برای قیاس حجّیت و دلیلیت قائل بوده و آن را مستقلاً دلیل بر احکام شرعیّه می دانند چه رسد به مرجحیت.

- پس: به عقیده آنها قیاس به طریق اولی مرجح احد المتعارضین است.

- البته در این رابطه حساب قیاس منصوص العله و قیاس اولویّت جدا بوده و علمای شیعه نیز به این دو قسم از قیاس قائل بوده، معتقد به حجّیت و دلیلیت آنها هستند تا چه رسد به مرجحیت آنها.

- انما الکلام در قیاس مستنبط العله است که به اعتقاد شیعه اعم از اخباری و اصولی، فاقد حجّیت بوده و قیاس باطلی است یعنی که هیچگونه حجّیت و دلیلیتی برای استنباط احکام شرعیّه ندارد. و لکن در رابطه با مرجحیت و آن بحث وجود دارد

بدین معنا که:

- اگر دو حدیث تعارض کنند در حالیکه یکی از آن دو موافق با قیاس است و آن دیگری مخالف با قیاس، آیا موافقت با قیاس می تواند سبب ترجیح حدیث موافق و اخذ به آن شود یا نه؟ فی المثل:

- حدیثی گفته: دیه چهار انگشت زن چهل شتر است.

- حدیث دیگر گفته: دیه چهار انگشت زن بیست شتر است.

- در اینجا حدیث اول موافق با قیاس است، چرا که وقتی نصوص می گوید دیه یک انگشت ده شتر

ص: ۳۱۰

است و دیه دوتا بیست شتر و دیه سه تا سی شتر، طبیعی است که عقل محاسبه گر و قیاسی می گوید پس دیه چهارتا، چهل شتر است.

- اما این یک اولویت ظنیه ای می باشد که شرعا فاقد ارزش است و لذا شریعت در احکام خودش تابع چنین مناط و ملاکهای نیست بلکه حکم شریعت بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه است.

- علی ایحال حدیث اول موافق قیاس است آیا این موافقت سبب ترجیح آن می شود یا نه؟

\* کسانی که مثل اخباریین قناعت به مرجحات منصوصه می کنند بطور قطع می گویند موافقت با قیاس برای این حدیث ارزشی ندارد، نه به عنوان حجّت و نه به عنوان مرجح و نه به عنوان مرجع، بلکه آن حدیث باطل است.

\* و کسانی که از اصولیین مثل صاحب فصول که تنها به مرجحات داخلیه اکتفا می کنند اعم از منصوصه و غیرمنصوصه، وضعیتشان روشن است چرا که بر فرض هم که قیاس مرجح باشد از امارات ظنیّه خارجیه است که نزد ایشان فاقد اعتبارند.

\* و اما مشهور اصولیین که معتقدند: یجوز بل یجب التّعدی بکلّ مزیه یوجب اقریبه صدور احد المتعارضیین الی الواقع در اینجا اختلاف دارند که آیا ترجیح به قیاس جایز است یا نه؟

- به طور کلی دو نظریه در اینجا مطرح است:

۱ - بیشتر اصولیین چه در گذشته و چه در حال معتقدند که: قیاس نه تنها حجّیت و دلّیلت ندارد، مرجحّیت هم ندارد. چرا؟

- به خاطر اینکه اخبار و روایات به قول مطلقه ما را از اعتنای به قیاس و ترتیب اثر دادن به آن منع کرده اند.

- بلاشک ترجیح به قیاس هم یک نوع عمل به قیاس و ترتیب اثر دادن به آن است. پس: به حکم اخبار ممنوع است.

- و اما مؤید مطلب ما اینستکه: اگر شما به کتب فقهیه استدلالیه فقهای شیعه مراجعه کنید حتی یک مورد پیدا نمی کنید که به صراحت در آنجا گفته باشند که:

- در فلان مورد دو حدیث تعارض کرده اند و ما فلان حدیث را صرفا بخاطر موافقتش با قیاس اخذ می کنیم. خیر چنین چیزی وجود ندارد.

- اگر واقعا قیاس مرجحّیت داشت چرا احدی از فقهای ما بدان تمسک نکرده است.

- مضافا براینکه اگر قیاس مرجح بود، اصولیین در باب تعادل و ترجیح یک بابی را به آن اختصاص داده و در رابطه با شروط ترجیح به قیاس بحث می کردند و مبانی مسأله را در اصول فقه روشن می نمودند تا که در فقه از آن استفاده شود، لکن لیس فلیس.





- بنابراین: قیاس مرجحیت ندارد.

۲- برخی از علمای متقدم و متأخر هم معتقدند که قیاس اگرچه حجّت نیست و لکن مانعی از مرجحیت آن هم وجود ندارد.

- از جمله متقدمین صاحب معارج به رجلی از شیعه نسبت داده و گفته است که: ذهب ذاهب الی التّرجیح بالقیاس....

- و از جمله متأخرین نیز شیخنا این مطلب را به سید محمد مجاهد رحمه الله صاحب مناهل و ضوابط نسبت داده است.

- در حاشیه اوثق نیز از قول بعضی این مطلب به مرحوم شریف العلماء مازندرانی نسبت داده شده است.

- البته، این گروه نیز دلائلی بر مدّعی خود دارند که در کلمات مرحوم سید محمد مجاهد در کتاب مفاتیح الاصول و... نقل شده است.

### **\*پس مراد شیخنا از و یمكن ان یحتجّ لذلك... الخ چیست؟\***

- اشاره به یک دلیل از زبان مرحوم محقق صاحب معارج است و آن اینستکه:

- وقتی دو حدیث با یکدیگر تعارض می کنند، قطعاً هر دو نمی توانند که حق و صدق باشند چرا که واقع یکی بیشتر نیست و لذا حداکثر می توان گفت: الحقّ فی احد الخبرین.

- خلاصه اینکه عمل به هر دو در اثر تعارض دلیلهما و تنافی مدلولهها ممکن نیست.

- از طرف دیگر: طرح و کنار گذاشتن هر دو خبر هم صحیح و جایز نیست چونکه احدهما حق است.

در چنین فرضی:

- اگر تقدیر، تقدیر تعارض نبود تکلیف ما روشن بود که معیناً کدام حق و کدام باطل است و لکن فرض بحث ما در مورد متعارضین است.

- در مورد تعارض هم بدیهی است که به هریک از متعارضین که بخواهیم عمل کنیم حتماً باید که مرجحی در کار باشد و الاً تعیین احدهما ترجیح بلامرجح بوده و صحیح نمی باشد.

- بالاتر دید قیاس صلاحیت مرجحیت دارد چرا که مناط حصول ظنّ و قوت ظنّ در یکی از دو خبر هست و قیاس این نقش را دارد.

- فتعین العمل بما طابق القیاس لکونه راجحاً و مظنوناً فعلاً و الاخر مرجوحاً و مظنوناً بخلافه. و هذا اصل الاستدلال.

**\*پس مراد مستدل از لا يقال: اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريفة... چیست؟**

- در مقام دفع دخل است و لذا می گوید:

ص: ۳۱۲

- اگر به ما اشکال کنید که: علماء شیعه به پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام اجماع دارند و بلکه از ضروریات مذهب آنهاست که قیاس در شریعت اسلام و احکام آن باطل و مطرود است و لذا شما نمی توانید به قیاس روی بیاورید، در پاسخ به شما می گوئیم:

- مراد از اینکه قیاس مورد نصوص و معقد اجماعات بوده و مطروح و مطرود است، عمل به قیاس است به این معنا که ما آن را به عنوان یک دلیل مستقل قرار بدهیم.

- به عبارت دیگر: آنچه را که فقه شیعه محکوم می کند، عمل به قیاس به عنوان یک دلیل مستقل است نه اینکه قیاس نمی تواند حتی مرجح یکی از دو خبر هم باشد، خیر راجع به مرجحیت قیاس نه نفی و نه اثباتا دلیلی وجود ندارد.

- فیدخل فی التّرجیح بکل مزیه توجب الاقربیه.

- از آن گذشته ما در باب ترجیح، به قیاس عمل نکردیم تا شما بگوئید که عمل به قیاس و متابعت از آن ممنوع است بلکه کار ما این بود که گفتیم:

- اگر دو حدیث جامع الشرائط با یکدیگر تعارض کردند در حالیکه یکی از آن دو موافق قیاس و آن دیگری مخالف قیاس و قیاس موجب می شود که حدیث مخالف با آن مرجوح شده و طرح گردد و حدیث موافق مظنون و راجح شده و سلیم از معارض شود، ما به این خبر سلیم از معارض عمل کرده و آن را حجّت قرار می دهیم.

- پس: ما به قیاس عمل نکردیم بلکه قیاس فقط رفع مانع کرده و راه را برای عمل به طرف راجح هموار نمود و لاغیر و این ممنوع نشده است.

نکته: مرحوم محقق اوّل، پس از نقل این استدلال فرموده است که:

- فیه نظر، و تمام.

### **\*مراد شیخنا از و مال الی ذلک بعض ساده... الخ چیست؟\***

اینستکه: سید مجاهد صاحب مفاتیح الاصول نیز متمایل به همین امر بوده است و لکن قول حق برخلاف آن است.

- سپس هر دو وجه یعنی وجه فیه نظر و وجه الحقّ خلافه را بطور یکجا بیان کرده می فرماید:

- همین که شما قیاس را مرجح قرار دادید در حقیقت بطور غیر مستقیم به قیاس عمل کرده اید. چرا؟

- چون که اگر قیاس نبود، خبر مخالف مرجوح واقع نشده و طرح نمی گردید و خبر موافق، راجح نگردیده و حجّت نمی شد.

**\*پس غرض شیخنا از لرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض به... الخ چیست؟**

ارائه یک نظیر است و لذا می فرماید: حدیثی است:

ص: ۳۱۳

۱- اگر فرض کنیم که سالم از هرگونه معارضی است و تنها دلالت بر وجوب فلان امر دارد مخالف اصل براءت است.

۲- و فرض کنیم که خلاف قیاس نیز هست.

- آیا شما می توانید بواسطه قیاس این حدیث را طرح کرده و سپس به اصل مراجعه کرده بگوئید ما که به قیاس عمل نکردیم بلکه به اصل عمل نمودیم؟

- حاشا و کلا، این کار در ظاهر عمل به اصل است و لکن باطنش عمل به قیاس است چرا که همه این کارها را قیاس کرد.

- بنابراین: همانطور که این کار از قیاس در اینجا ساخته نیست، در متعارضین متکافئین نیز از قیاس کاری ساخته نیست و نمی تواند یکی از دو خبر را طرح و دیگری را ترجیح دهد. چرا؟

- زیرا که این عمل به قیاس بوده که باطل و حرام است.

**\*مراد ایشان از ثَمَّ اِنَّ الممنوع هو الاعتناء بالقیاس مطلقا... الخ چیست؟\***

- پاسخ ایشان به استدلال مذکور است از زاویه دیگری و لذا می فرماید:

- به فرض که ترجیح بالقیاس عمل به قیاس محسوب نشود، در اخبار و روایات که تنها از عمل به قیاس و حجّت قرار دادن آن نهی نشده است، بلکه بطور کلی و بقول مطلق از اعتناء به قیاس منع شده است که هم شامل حجّت آن می شود و هم شامل مرجحیت آن.

- الحاصل: ما منکر ترجیح موافقت با قیاس می باشیم.

متن الثانی: فی مرتبه هذا المرجح بالنسبه إلى المرجحات السابقه.

فنعول: أما الرجحان من حيث الدلاله، فقد عرفت غير مره تقدمه على جميع المرجحات. نعم، لو بلغ المرجح الخارجى إلى حيث يوهن الأرجح دلاله، فهو يسقطه عن الحجّيه و يخرج الفرض عن تعارض الدليلين؛ و من هنا قد يقدم العام المشهور أو المعتضد بالامور الخارجيه الاخر على الخاصّ.

و أقميا الترجيح من حيث السند، فظاهر مقبوله ابن حنظله تقديمه على المرجح الخارجى. لكن الظاهر أنّ الامر بالعكس، لأنّ رجحان السند إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب الى الواقع، فإنّ الأعدل أقرب إلى الصّدق من غيره، بمعنى أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل و كذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقه للواقع و خبر الأعدل مظنون المخالفه، فلا وجه لترجيحه بالأعدليه. و كذا الكلام فى الترجيح بمخالفه العامه، بناء على أنّ الوجه فيه هو نفى احتمال التقيّه.

ترجمه

### **رتبه مرجحات خارجيه اى مثل شهرت فتوائيه كه بنفسه معتبر نيستند**

- امر دوّم اينكه: در رتبه اين مرجح خارجى (يعنى شهرت فتوائيه) است، نسبت به مرجحات سابقه (از جمله ترجيح دلالى و...)
- پس مى گوئيم: اما رجحان از حيث دلالت تقدمش بر تمام مرجحات را كرارا متوجه شدى.

### **يك استنا**

- بله، اگر مرجح خارجى (مثل شهرت فتوائى علماء به يك خبر عام) به مرتبه اى برسد كه موجب وهن و سستى خبرى (مثل خبر خاص) كه ارجح دلاله است بشود، اين مرجح خارجى (و يا بلوغ به اين مرتبه) آن ارجح دلاله (يعنى خاص) را از حجّيت ساقط مى كند، و فرض ما از تعارض دليلين خارج مى شود.
- و از اينجاست كه گاهى عامّ مشهور و يا خبر مؤيد به امور خارجيه مقدم مى شود بر خاص شاذ.

### **نسبت اين مرجح خارجى يعنى شهرت فتوائيه به ديگر مرجحات:**

- و اما ترجيح از حيث سند يا صدور:
- ظاهر مقبوله ابن حنظله، تقديم مرجح صدورى است بر مرجح خارجى (چونكه در مقبول اول به مرجحات صدورى مثل اعدليت، او ثقيت و... اشاره شده است).

- انا ظاهر عمل علماء در این مسأله (بر طبق مرفوعه که اوّل شهرت آمده، بعد مرّجات صدوری)

ص: ۳۱۵

به عکس است (یعنی مرجح خارجی را که شهرت باشد مقدم می کنند بر مرجح صدوری). چرا؟

- زیرا اعتبار رجحان صدوری (مثل اعدلیت) نیز بخاطر تحصیل اقریبیت الی الواقع است (و این مناط در مشهور اقرب است) چرا؟

- زیرا که راوی عادل به صدق نزدیک تر است از غیرش (که عادل باشد) به این معنا که:

- اگر (از خارج) فرض شود علم ما به کذب یکی از دو خبری (که هر دو معتبرند)، مظنون صدق عادل و مظنون کذب عادل است.

- پس: اگر فرض شود که خبر عادل (یعنی مشهور) مظنون المطابقه با واقع است و خبر عادل (که شاذ است) مظنون المخالفه با واقع است، وجهی برای ترجیح این خبر عادل به سبب اعدلیت راوی اش وجود ندارد (و لذا باید که به مشهور عمل کرد ولو راوی اش عادل باشد).

- و اینچنین است سخن در ترجیح مرجح خارجی به سبب مخالفت با عامه (یعنی شما این خبر مشهور را ولو موافق با عامه است مقدم کن بر آن شاذ ولو مخالف با عامه است) البته (بنابر وجه چهارم) که احتمال تقیه در آن منتفی است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*تا به اینجا در رابطه با رتبه مرجحات چه گذشت؟\*

- گفته شد که ترجیح به دلالت بر همه مرجحات مقدم است.

- و گفته شد که مرجحات صدوری بر مرجحات جهتیه مقدم اند.

### \*پس غرض شیخنا از الثانی:... الخ در اینجا چیست؟\*

- ذکر دوّمین نکته و صحبت در رابطه با رتبه مرجحات خارجیّه ای است که تا به اینجا ذکر گردید یعنی مرجحاتی که بنفسه معتبر نمی باشند مثل شهرت عملی و... که عموماً هم مضمونی هستند و لذا می فرماید:

- حساب مرجحات دلایه از قبیل تقدیم خاص بر عام و یا اظهر بر ظاهر و یا نصّ بر ظاهر و... از دیگر مرجحات جدا بوده و در تعدّم آن بر سایر مرجحات تردیدی وجود ندارد، و لکن نیاز به آوردن یک تبصره در این رابطه می باشد و آن اینکه:



- مناط تقدیم خاص بر عام و مقید بر مطلق بر مبنای مشهور عبارتست از اقوئیت یعنی از آنجا که دلیل خاص از حیث دلالت غالباً اقوی و دلیل عام اضعف است و یقَدَم القوی علی الضعیف، حضرات مشهور با مقَدَم داشتن خاص بر عام و تخصیص زدن عام بوسیله خاص بین آن دو را جمع نموده اند، حال:

ص: ۳۱۶

- اگر در موردی دلیل عام براساس قرائن خاصه اقوای از دلیل خاص شد بلاشک دیگر جای تخصیص نمی باشد بلکه جای تقدیم عام و طرح خاص است.

- نکته: بر مبنای مرحوم میرزای نائینی تقدیم خاص بر عام به مناط قرینت خاص نسبت به عام است و قرینه عرفیه بر ذی القرینه مقدم است گرچه به لحاظ دلالت اضعف باشد.

- علی ایحال: از مرجحات دلالتیه که بگذریم انما الکلام در اینجا است که در مقایسه بین مرجحات صدوریه مثل اعدلیت، او ثقیّت و... با مرجحات خارجیّه غیرمعتبره مثل شهرت عملی، شهرت فتوائی و...

کدامیک نسبت به دیگری رجحان داشته و از حیث رتبه مقدم می باشد؟

- به عبارت دیگر: در صورت تراحم این دو دسته از مرجحات با یکدیگر وظیفه ما چیست؟

- پاسخ شیخنا در (و اما الترجیح من حیث السند... الخ) اینستکه:

- از ظاهر مقبوله ابن حنظله به دست می آید که مرجح صدوری بر مرجح خارجی غیرمعتبر، مقدم است یعنی که نوبت به مرجح مضمونی نمی رسد و لذا:

- اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه راوی یکی از آن دو اعدل و افقه بوده و دیگری دارای شهرت عملی است، حدیث اول رجحان دارد. چرا؟

- بخاطر اینکه امام علیه السلام در مقبوله، ترجیح به صفات راوی را مقدم بر همه مرجحات آورد و ترجیح به شهرت را در رتبه بعد آورد.

- نکته: مراد از شهرت در اینجا شهرت روائی است که از مرجحات صدوریه است لکن بنابر اینکه شهرت روائی غالباً ملازمه با شهرت عملیه دارد، کاشف از عمل هم می باشد.

### **\*پس غرض شیخ از لکن الظاهر ان الامر بالعکس... الخ چیست؟\***

اینستکه: لکن امر به عکس است و مرجحات مضمونیه و خارجیّه مورد بحث، بر مرجح صدوری تقدم دارند. چرا؟

- زیرا که مرجح صدوری یعنی اعدلیت و اصدقیت و... راوی موجب اقریبت یکی از دو خبر متعارض به سوی واقع شأنی است.

- البته شأنا به معنائی که قبلاً گفته آمد که اقریبت و اقوائت...

- حال این اماره ظنیّه خارجیّه یعنی مرجّح مضمونی مثل شهرت عملیّه، سبب اقربیت یکی از دو خبر الی الواقع است و با وجود اقرب فعلی، نوبت به اقرب شأنی نمی رسد.

- نکته: این فرمایشات شیخنا با ظنّ فعلی به وفاق یا قادح بودن ظنّ فعلی به خلاف سازگار است و نه با مبنای مشهور که مناط را ظنّ شأنی می دانند که در هر دو طرف وجود دارد.

**\*چرا امام در مقبوله ترجیح به صفات را مقدم آورد؟\***

ص: ۳۱۷

- زیرا: بخش اول مرفوعه مربوط به تعارض حدیثین نیست بلکه مربوط به تعارض حکمین است که تنها راه ترجیح در احد الحکمین، اقلیت و عدلیت و... می باشد.

- اما در بخش دوم و یا فراز بعدی حدیث که شروع به بیان مرجحات خبرین متعارضین می کند سخن از مرجحات مضمونیه به میان آمده است.

- و اما گواه بر این مطلب اینستکه: در مرفوعه که از اول در مقام علاج متعارضین است در ابتدا ترجیح به شهرت را آورده و سپس ترجیح به صفات را.

### **\*در مقایسه مرجحات جهتیه با مرجحات مضمونیه یا خارجیه غیرمعتبره کدامیک مقدم اند؟\***

- فی المثل: دو حدیث با یکدیگر تعارض کرده اند که یکی موافق عام و دارای احتمال تقیه است و لکن شهرت عملی دارد و دیگری مخالف عامه است و لکن احتمال تقیه ندارد بلکه شذوذ عملی دارد.

- کدامیک از این دو حدیث مقدم اند؟

- به دو بیان مرجحات خارجیه غیرمعتبره مقدم اند:

۱- به همان بیان که در مرجح صدوریه گفته آمد که اقریبت شانی و فعلی است.

۲- و به بیان اولویت: که مرجح خارجی بر صدوریه مقدم گردید.

به عبارت دیگر: قبلاً گفته شد که مرجح صدوریه بر مرجح جهتیه مقدم است و المقدم علی المقدم، مقدم.

- پس مرجح خارجی بر مرجح جهتیه هم مقدم است و لذا باید که خبر مشهور را گرفت ولو موافق عامه باشد و شاذ را طرح کرد ولو مخالف عامه باشد.

- الحاصل: در این قسمت بحث در بخش اول از مرجحات خارجیه یعنی امارات ظنییه غیرمعتبره بود که در دو بخش به پایان رسید و دانستیم که بخش اول از آن دو بخش مرجحیت دارد و لکن بخش دوم آن فاقد مرجحیت هم هست مثل قیاس.

\*\*\*

### **تلخیص المطالب**

**\*جناب شیخ مختصراً بفرمائید مرجح خارجی چه ویژگیهایی دارد؟\***

- مستقلّ است، یعنی که موقوف به وجود خبرین متعارضین نیست، بلکه با وجود یک خبر قابل تحقّق است، فی المثل:

۱ - موافقت با کتاب و سنّت مقطوعه یک مرجّح خارجی مستقلّ است که با وجود یک خبر هم تحقّق پیدا می کند.

ص: ۳۱۸

۲ - و یا شهرت فتوائیه یک مرجح خارجی مستقل است و لذا می توان گفت که فلان خبر موافق با شهرت فتوائیه است و یا فلان خبر مخالف شهرت فتوائیه است.

### **\*مرجحات خارجیّه بر دو قسم اند:**

۱ - برخی معتبراند ۲ - برخی غیرمعتبراند

### **\*مرجحات خارجیّه مستقلّه غیرمعتبره خود بر پنج نوع اند:**

- سه مورد آن با تکلف شکل می گیرد، البته با کلمه بناء که در متن آمده است.

- یک مورد آن هم مثال واقعی ندارد، لکن ما (دفع المفسده اولی...) را در ترجمه برای آن به عنوان مثال آوردیم.

- و اما یک مورد آن واقعی است و آن موافقت احد الخبرین با مشهور فتوی و یا شهرت فتوائیه است.

نکته: گرچه شهرت فتوائیه یک مزیت بوده و عامل رجحان احد الخبرین می شود و لکن نه دلیلی بر اعتبار آن داریم و نه دلیلی بر بی اعتباری آن داریم.

### **\*جناب شیخ اگر دلیلی بر اعتبار شهرت فتوائیه ندارید چگونه از آن استفاده می کنید؟**

- بصورت بالعرض و از سه راه آن را معتبر و حجت می کنیم:

۱ - یکی از راه تنقیح مناط بدین معنا که می گوئیم: هر مزیتی که در خبر باشد، معتبر است، یعنی باید رعایت هر مزیتی که یک خبر دارد بشود. فی المثل:

- احد الخبرین المتعارضین حکم به نجاست عرق جنب از حرام می کند و در عین حال موافق با فتوای مشهور است و خبر دیگر حکم به طهارت آن. حال:

۱ - این تطابق با فتوای مشهور خود یک مزیت است.

۲ - خبر مذکور با وجود این مزیت می شود معتبر.

۲ - یکی از راه داخل کردن این مزیتها در مرجحات داخلیه، با این بیان که:

۱ - امام فرموده است به خبر مشهور عمل کنید چرا که لا ریب فیه است.

۲- لا ریب فیه مزبور بر این خبر موافق مشهور صدق می کند.

- به عبارت دیگر: از موافقت این خبر با مشهور می فهمیم که رجحان دارد بر آن دیگری که مخالف مشهور است یا صدوری و یا جهت صدوری.

- الحاصل: همین شهرت فتوائیه ای که یک مرجیح غیر معتبر است با اندراجش در مرجحات داخلیه و استفاده از لا ریب فیه متعلق به مشهور، می شود معتبر.

۳- یکی هم از راه وثاقت است، یعنی وثوق به این روایتی که موافق با فتوای مشهور است، بیشتر از روایتی است که مخالف مشهور است. چرا؟

ص: ۳۱۹

- چون وثوق موافق با مشهور بیشتر است مشمول خذ باوثقهما می شود.

### **\*جناب شیخ به چه حسابی شما یک مرجحات خارجی مستقل را داخل می کنید در مرجحات داخلی؟\***

- به حساب اینکه مرجحات داخلی دارای دو نقش اند، برخی دارای یک نقش و برخی دارای نقشی دیگراند.

- این مرجح خارجی یعنی شهرت فتوائیه، به اعتبار اینکه می تواند نقش دوم از آن مرجحات داخلی را ایفاء کند، داخل در آنها می شود.

### **\*جناب شیخ جهت یادآوری و نیز تبیین مطلب فوق الذکر، بفرمائید که نقش اولی این مرجحات**

چیست؟

۱ - علو اسناد است، یعنی خبر عالی السند بواسطه عالی السند بودنش، خبر مرجوح را محتمل الکذب می کند فی المثل:

- یک روایت از زمان امام علیه السلام تا به امروز بیست واسطه خورده است.

- روایت معارض با آن پنجاه واسطه خورده است.

- حال: آن که قلیل الواسطه است، علو اسناد دارد، که این خود یکی از مرجحات است.

پس این روایت قلیل الواسطه دارای علو اسناد، رجحان دارد بر آن کثیر الواسطه.

- زیرا احتمال کذبش کمتر است از آنکه کثیر الواسطه است.

۲ - مخالفت با عامه است، بدین معنا که خبر مخالف با عامه، خبر موافق با عامه را محتمل الکذب می کند.

نکته: بنا بر قول چهارم، علت عمل به مخالف عامه، احتمال تقیه در موافق است.

### **\*جناب شیخ نقش دوم مرجحات داخلی چیست و مربوط به کدامیک از این مرجحات است؟\***

- بیان احتمال غریبی مثل مثلاً عدم صدور در خبر مخالف مشهور بوده و مربوط به مرجحاتی مثل عدلیت، اوثقیّت و... می باشد، فی المثل:

- راوی یکی از دو خبر عادل و راوی آن دیگری عادل است. در اینجا عادل نمی گوید که عادل محتمل الکذب است، یعنی طرف مرجوح را محتمل الکذب نمی کند، بلکه عقل می گوید یک احتمال غریبی در آن عادل وجود دارد که در این عادل



وجود ندارد و آن احتمال عدم صدور است، بدین معنا که ممکن است صادر نشده باشد، و هکذا در اوثق....

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: در ما نحن فیه نیز خبری که موافق با فتوای مشهور است این نقش دوّم مرجّحات داخلیّه را ایفاء می کند. چرا؟

ص: ۳۲۰

- چونکه می گوید در آن که مخالف فتوای مشهور است، احتمال غریبی مثل عدم صدور هست که در من موافق مشهور بعید است.

### **\*جناب شیخ حرف مستشکل در طریق معتبر کردن مرجح خارجی یعنی شهرت فتوائیه چیست؟\***

- می گوید مستفاد از روایات و اجماع اینستکه: مرجح خارجی خودش باید قائم به خبر باشد، بدین معنا که خود خبر مثلاً اوثق باشد نه اینکه شما آن را ارجاع دهید به خبر، و حال آنکه شما آن مرجح خارجی را ارجاع دادید به مرجحات داخلیه.

- به عبارت دیگر: شما یکی مزیتی را از طریق اماره ظنیه حاصل کرده اید که دلیل بر بی اعتباری آن وجود دارد.

- درست است که دلیل بر بی اعتباری اماره ظنیه نداریم لکن یک قاعده ای هست که می گوید: چیزی را که علم به اعتبارش نداری. کآن علم داری به بی اعتباری اش.

- در اینجا ما شک داریم که آیا خود شهرت فتوائیه به عنوان یک مرجح خارجی حجّت است یا نه؟

- وقتی به اعتبار آن شک داریم کآن علم به بی اعتباری آن داریم، و لذا این اماره ظنیه ملحق می شود به قیاس که دلیل بر بی اعتباری آن داریم.

- الحاصل: همانطور که اگر احد الخبرین در مقام حجّیت، موافق با قیاس باشد به دلیل نداشتن اعتبار شما نمی توانید آن را بر دیگری ترجیح دهید.

- همینطور هم در اینجا که مزیت حاصله موافق با یک اماره ظنیه فاقد اعتبار همچون شهرت فتوائیه است، خود بی اعتبار است، و لذا کاشفیت آن از وجود عیب در طرف دیگر یعنی مرجوح، فاقد اعتبار است.

- پس: اماره ظنیه ای که اعتبار خودش معلوم نیست، نه حجّیت درست کن است و نه ترجیح درست کن.

### **\*جناب شیخ پاسخ شما به این اشکال چیست؟\***

- اینستکه: اتفاقاً مرجحات خارجی نیز قائم به نفس دلیل است، یعنی که عنوان لا ریب فیه و لا یریبک... بر همین خبر موافق للمشهور نیز صدق می کند.

- بالاتر از آن امام علیه السلام فرمودند: مخالف عامه را بگیر، چرا که رشد در آن است.

یعنی که این تعلیل أنّ الرّشد مربوط به مرجحات خارجیه است، البته بنا بر وجه ثانی.

الحاصل: ما به معونه فتاوی علمای فهمیده ایم که مناط این مرجحات اقریبت الی الواقع است.

**\*جناب شیخ آیا شاهی هم بر این مدعی دارید؟\***

- بله، شواهدی وجود دارد که ما به مواردی از آن اشاره می کنیم:

۱ - شاهد اول: سیره برخی از علمای قدیم و جدید است بر اینکه صرف اقریبیت یک حدیث الی الواقع

ص: ۳۲۱

را مناط ترجیح آن گرفته اند.

- حتی افرادی مثل اسکافی یا به تعبیر دیگر ابن جنید، استفاده از قیاس را برای درست کردن ترجیح جایز می داند.

- می گوید: گرچه قیاس نمی تواند دلیل باشد و با آن حکم شرعی درست نمی شود و در این راستا باطل است، لکن می تواند که مرجح واقع شود.

- فی المثل: دو خبر واحد عادل داریم: یکی می گوید فلان مورد واجب است، دیگری می گوید غیر واجب است. حال:

- یکی از این دو، مثلاً آنکه می گوید واجب است، با یک قیاسی مطابق است.

- ما نیز باید که به یکی از این دو عمل کنیم.

- چه بهتر که به آنی عمل کنیم که مطابق با قیاس است و این عمل به قیاس نیست. چرا؟

عزیرا هر دو خبر معتبراند بدین معنا که راوی هر دو خبر عادل اند و به دنبال این هستند که ما را به واقع برسانند.

- از آنجا که قیاس مفید ظنّ است، خبری که مطابق با قیاس است، ما را بهتر به واقع می رساند.

- به عبارت دیگر: خبری که می گوید: فلان مورد واجب است مطابق با یک ظنّ قیاسی است که خبر دیگر فاقد این ظن است و لذا دارای مزیتی است که ما را بهتر به واقع می رساند.

۲ - شاهد دوّم اینکه مشهور موافق با اصل را مقدّم داشته اند بر مخالف با اصل، یعنی که اصل را مرجح قرار داده اند. فی المثل:

- یک دلیل می گوید: ثمن العذره سحت. این حرام است.

- دلیل دیگر می گوید: لا بأس ببيع العذره. این حلال است.

- خبر اوّل که می گوید: حرام، ناقل است، چرا که اصل اوّلی حلیت است و لذا اینکه می گوید ببيع عذره حرام است ما را نقل داده است.

- خبر دوّم که می گوید: حلال است، مقرر است یعنی که مؤکد است، چرا که اصل اوّلی حلیت اشیاء است.

- حال سوال اینستکه: آیا حازر یا ناقل که ثمن العذره باشد مقدّم است بر مبیح یا مقرر که لا بأس ببيع العذره؟ یا که بالعکس مبیح و مقرر مقدّم بر حازر و ناقل؟

\* سیّد مجاهد می گوید: مقرر و مبیح مقدّم است بر حازر و ناقل. چرا؟

- زیرا اصل، حلیت اشیاء است و لا بأس ببيع العذره که می گوید ببيع عذره حلال است، موافق با اصل است.

ص: ۳۲۲

- موافق با اصل هم مفید ظنّ به اقریبت الی الواقع است.

- پس ما بوسیله لا بأس ببيع العذره بهتر به واقع می رسیم، و لذا آن را مقدم می داریم.

- از طرف دیگر این خبر با آن فرمایش پیامبر که می فرماید: بعثت علی الشریعه السّیّمه السّهله مطابقت دارد، و لذا ما را بهتر به آن شریعت سهله و سمحه می رساند.

\* در مقابل دیگران می گویند: حازر یا ناقل مقدم بر مبیح است. چرا؟ زیرا:

۱ - التأسیس خیر من التأکید، خبری که می گوید حرام است تأسیس است.

۲ - شأن شارع بیان محرّمات است و لذا شارع نمی آید بگوید مثلاً آب حلال است، بلکه می گوید: ربا حرام است، زنا حرام است، غضب حرام است و هكذا....

- پس: خبری که می گوید: ثمن العذره حرام است با شأن شارع بهتر سازگار است و لذا ما را بهتر به واقع می رساند.

۳ - شاهد دیگر: استدلال مرحوم محقق است بر ترجیح یکی از دو خبر متعارض به سبب عمل اکثریت علماء به آن خبر. چرا؟

- زیرا کثرت، خود اماره رجحان است، عمل به رجحان هم واجب است، چونکه ما را بهتر به واقع می رساند.

### **\*جناب شیخ مقدمه بفرمائید چه تفاوتی میان طریقت و سبیت وجود دارد؟\***

- از نظر مشهور، حجّیت اخبار طریقی است، بدین معنا که مصلحت مربوط به واقع است و لذا ما به اخبار عمل می کنیم تا به آن واقع برسیم.

- فی المثل: خبر واحد یک طریق است یا به تعبیر دیگر یک پل است برای رسیدن به واقع، یعنی که خودش موضوعیت ندارد.

- تعداد کمی از علماء هم قائل اند به اینکه حجّیت اخبار سببی است، یعنی که مصلحت قائم به خود خبر است و خبر مصلحت ساز است.

- به عبارت دیگر، از آنجهت که زراه نقل می کند که نماز ظهر واجب است، نماز ظهر مصلحت دار می شود.

- به نظر ما که شیخ انصاری هستیم، حق با مشهور است، یعنی که حجّیت این اخبار طریقت و رسیدن به واقع است.

### **\*مراد شیخنا از فتأمل در پایان متن مربوط به مسأله مورد بحث چیست؟\***

- دستور به دقت و تأمل در این تفاوت طریقیّت و سببیت است، یعنی:

- اگر ما قائل به سببیت شویم به این معناست که هر دو خبر دارای مصلحت اند.

ص: ۳۲۳

یعنی هم آنکه می گوید نماز جمعه واجب است مصلحت درست می کند و هم آنکه می گوید نماز جمعه واجب نیست، مصلحت درست می کند.

- در نتیجه: متعارضین می شوند متزاحمین، مثل مصلحتی که در انقاز دو غریق وجود دارد.

- یعنی هم انقاز این غریق مصلحت دارد، هم انقاز آن غریق مصلحت دارد.

- در صورتی که من نتوانم هردو را نجات دهم، انقاز بین این می شود متزاحمین.

- در اینجا باید که من انقاز یکی از دو متزاحم را انتخاب کنم.

### **\*انما الکلام در همین جا است که ملاک یا مرجح در ترجیح یکی از دو متزاحم چیست؟\***

- پاسخ اینستکه: ملاک یا مرجح، محتمل الاهیة بودن است. یعنی باید دید که وجود کدامیک برای جمعه نافع تر است.

- این برخلاف متعارضین است که مرجح یکی از آن دو بر دیگری یا عدلیت است یا اوثقیت است و یا افقهیت و....

- پس: وظیفه در متزاحمین تعخیر است و لذا با توجه به ملاک و مرجح آن که اهمیّت باشد، محتمل الاهیة را انتخاب می کنیم.

- الحاصل: عقیده ما همچون عقیده مشهور بر اینستکه: حجیت اخبار طریقی است، یعنی به آن خبری عمل می کنیم که ما را بهتر به واقع می رساند و لذا مرجحاتی که در روایات آمده طریقیّت دارند و نه موضوعیّت.

### **\*دومین اشکال مستشکل به مدّعی شیخ چیست؟\***

- اینستکه: شما که می گوئید آنکه موافق با فتوای مشهور است کشف می کند از یک خللی در خبر مرجوح.

- این بدان معناست که حجیت خبر دیگر را از بین می برد و حال آنکه هر دو خبر به جهت شهرت، عدالت و... معتبرانند، و تنها تفاوتشان اینستکه یکی موافق مشهور است و دیگری مخالف مشهور.

- شما که می گوئید خبری که موافق با مشهور است ایجاد خلل می کند در آن دیگری این حرف شما مستلزم ظنّ به حجیت خبر است.

- وقتی حجیت خبر را از بین برد، دیگر تعارضی در کار نیست تا که نوبت به اعمال ترجیح برسد و لذا از محلّ بحث ما خارج می شود، و حال آنکه بحث ما در تعارض حجّین است.



- خلاصه ما دلیلی بر اعتبار شهرت فتوائیه به عنوان یک مرجح مستقل خارجی نداریم.

\* نکته: شیخنا به این اشکال پاسخ نمی دهد و آن را قبول دارد، چرا که خود ایشان این اشکال را به سید مجاهد وارد نمود.

ص: ۳۲۴

- سید مجاهد فرمود هر مرجّحی معتبر نیست، مرجّحاتی معتبراند که ظنّ به صدق ذی الرّاجح بیاورد.

- شیخنا در آنجا به ایشان اشکال کرد که اگر ما بخاطر این مرجّح ظنّ به ذی الرّاجح پیدا کنیم، بالنتیجه ظنّ به کذب آن دیگری پیدا می کنیم که در نتیجه از حجّیت ساقط می شود.

### **\*جناب شیخ غیر از مطالبی که تا به اینجا در رابطه با مرجّح خارجی غیر معتبر فرمودید آیا مطالب**

قابل ذکر دیگری باقی مانده است؟

- بله، دو مطلب باقی مانده است:

- یکی اینکه آیا همانطور که ما بوسیله اماره ظنیّه، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح دادیم، می توانیم احد المتعارضین را هم که با قیاس موافق است بر دیگری ترجیح دهیم؟

- پاسخ اینستکه: خیر چرا؟

- زیرا در آنجا دلیلی بر بی اعتباری اماره ظنیّه نداریم و لکن در اینجا بر بی اعتباری قیاس، حتّی به عنوان مرجّح، دلیل داریم.

- البته، مرحوم محقق از مرحوم اسکافی نقل می کند که بله می توان با قیاس ترجیح درست کرد.

- یعنی همانطور که اگر احد الخبرین با ظنّ معتبر موافق بود یکی از مرجّحات بود، در اینجا هم که قیاس غیر معتبر است، در صورتیکه احد الخبرین موافق با قیاس باشد، ترجیح آن بر دیگری مشکل ندارد، چرا که ما می خواهیم به خبر عمل کنیم.

- نکته: خلاصه دلیل اسکافی، همان قاعده اشتغال است که می گوید:

اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد. فی المثل:

- دو مجتهداند که هر دو جایز التقلیداند و لکن احتمالاً یکی از آن دو تقوی بیشتری دارد.

- اگر شما از آنکه با تقوی تر است تقلید کنید، یقیناً مبرء ذمه است. چرا؟

زیرا که ما: یا بین یکی از آن دو خبر مخیر هستیم و یا اگر هم احتمال تعیینی در کار باشد در آن است که احتمال تقوای بیشتری در اوست.

- در ما نحن فیه نیز ماجری از همین قرار است، بدین معنا که: ما دو خبر متعارض داریم.

- یکی می گوید نماز جمعه واجب است، دیگری می گوید غیر واجب است.

- قطعاً به هردو خبر نمی توان عمل کرد چونکه متعارضین اند، چنانکه هردو را هم نمی شود کنار گذاشت چونکه حق ما بینهما است.

- پس: باید که به یکی از آن دو خبر عمل نمود، خوب چه بهتر که به آن خبری عمل کنیم که با یک قیاس ظنی هم موافق است.

ص: ۳۲۵

- ما در اینجا به قیاس عمل نکردیم بلکه به احد الخبرین عمل کردیم، منتهی یک قیاس ظنی هم با این خبر موافقت دارد.

- الحاصل: از نظر اسکافی قیاس می تواند مرجح احد الخبرین بشود.

### **\*چه اشکالی به آقای اسکافی شده است؟\***

- اینکه در شیعه عمل به قیاس مطلقاً ممنوع است ولو عمل به قیاس بر آن صدق نکند، و لذا نباید به قیاس توجه کنید.

- شما به چه دلیل خبری را که موافق با قیاس است ترجیح می دهید بر دیگری؟

### **\*پاسخ اسکافی به این اشکال چیست؟\***

- اینستکه: آن عمل به قیاس ممنوع است که ما برای اثبات یک حکم شرعی به قیاس استدلال کنیم.

- ما در اینجا حکمی را بوسیله قیاس ثابت نکرده ایم، بلکه هر یک از دو خبر در اینجا خود دارای حکمی است و ما بوسیله قیاس یکی از آن دو حکم شرعی را بر دیگری مقدم کردیم و این بلا اشکال است.

### **\*نظر محقق در این رابطه چیست؟\***

- پاسخ اسکافی را رد کرده می گوید: همینقدر که با قیاس، احد الخبرین را متعین العمل کرده و وجوب عمل به آن دیگری را از بین بردید، خود عمل به قیاس است.

- به عبارت دیگر: می دانیم که تا پای قیاس در بین نبود هر دو خبر مذکور جواز عمل داشتند، لکن اکنون که احدهما موافق با قیاس است، شما بوسیله قیاس آن را متعین العمل و طرف دیگر را مرجوح و مرفوع العمل کردید.

- این خود عمل به قیاس است.

### **\*نظر سید مجاهد در این رابطه چیست؟\***

- موافقت با آقای اسکافی است، یعنی ایشان نیز معتقد است که قیاس می تواند مرجح احد الخبرین باشد.

### **\*جناب شیخ قول حق کدام است؟\***

- قول حق، قول مرحوم محقق است و ما نیز به این حضرات می گوئیم: خود این عمل شما یک نحوه عمل به قیاس است. چرا؟

- زیرا شما بوسیله قیاس احد الخبرین را متعین العمل، و وجوب عمل به آن دیگری را از بین می برید.

**\*جناب شیخ در رابطه با ابطال این نحوه از عمل به قیاس مثال بزنید.**

ص: ۳۲۶

فی المثل: در روایت داریم که: زر الحسین مغتسلا، که زر فعل امر است و ظهور در وجوب دارد، یعنی که یجب غسل زیاره الحسین علیه السّلام.

- این خبر فاقد معارض و سلیم از آن می باشد. یعنی ما روایتی نداریم که گفته باشد: لا تغتسل لزیاره الحسین.

- وقتی به سراغ زیارت امام رضا علیه السّلام می رویم، می بینیم که در آنجا دارد که:

- یستحبّ زیاره الرّضا مغتسلا.

- یکی از این دو روایت نسبت به امام حسین ظهور در وجوب دارد، و روایت دیگر نسبت به امام رضا صریح در استحباب است.

- در اینجا دست به قیاس زده می گوئیم: هر دو بزرگوار امام بوده و یکی هستند چرا که کلّهم نور واحد و لذا هیچیک از ائمه علیهم السّلام نسبت به دیگری فضیلتی ندارند بلکه امام سوّم امام است، امام هشتم هم امام است.

- حال از آنجا که غسل زیارت امام هشتم مستحبّ است، در وجوب غسل زیارت امام حسین شک می کنیم.

- به عبارت دیگر: شک می کنیم که آیا زر یا صیغۀ افعال در اینجا وجوبی است یا استحبابی؟

- این شک ما شک در وجوب و یا به تعبیر دیگر شبهه وجوبیه است که مجرای اصالة البرائه است.

- پس: اصل برائت جاری کرده می گویم: غسل زیارت امام حسین علیه السّلام نیز استحبابی است.

انما الکلام در اینستکه: با یک قیاس، وجوب غسل زیارت امام حسین را برداشته و اثبات استحباب آن را نمودیم که باطل است.

- خود آقای اسکافی هم قبول دارد که چنین قیاسی باطل است، چرا که ما با قیاس امام حسین بر امام رضا، دست از وجوب غسل زیارت امام حسین علیه السّلام برداشته و بجای آن استحباب گذاشتیم.

- جناب اسکافی، همانطور که قیاس این امام با آن امام و برداشتن وجوب و قرار دادن استحباب بجای آن باطل است، قیاس در ما نحن فیه یعنی خبرین متعارضین نیز باطل است.

### **\*جناب شیخ دوّمین مطلب باقیمانده مربوط به مرجّح خارجی غیر معتبر چیست؟\***

- در رابطه با رتبه این مرجّح یعنی شهرت فتوائیه و امثال آن است، نسبت به مرجّحات سابقه، از جمله ترجیحات دلایله.

- گفته شد: با وجود ترجیح دلایلی نوبت به هیچ مرجّحی نمی رسد و لذا رتبه تمام مرجّحات از جمله مرجّحات خارجیّه

غير معتبره بنفسه، مؤخر از رتبه ترجیح دلالی است. مثلاً خاص بر عام مقدم است، گرچه راوی عام اعدل باشد.

ص: ۳۲۷

- پس: با وجود ترجیح دلالتی، نوبت به این مرجح خارجی هم نمی رسد، مگر استثنائی در کار باشد.

- اما: رتبه این مرجح خارجی نسبت به دیگر مرجحات. فی المثل:

- یک خبر داریم که مشهور است، یعنی مشهور بر مبنای آن فتوا داده اند، در حالی که راوی آن عادل است، و لذا دارای مرجح خارجی است.

- یک خبر داریم که شاذ است و لکن راوی آن عادل است و لذا دارای مرجح صدوری است چونکه عدلیت مرجح صدوری است.

- در اینجا چه باید کرد؟

\* در مقبوله وقتی راوی سوال می کند که در متعارضین چه باید کرد؟ امام علیه السلام اول به مرجحات صدوری مثل عدلیت و اوثقیّت و... اشاره فرمود و بعد که راوی گفت هر دو خبر مساوی هستند، امام شهرت فتوائیه یعنی مرجح خارجی را مطرح فرمودند.

\* در مرفوعه به عکس است یعنی وقتی راوی از متعارضین سوال می کند امام علیه السلام اول مرجح خارجی یعنی شهرت فتوائیه را مطرح می کند و پس از آنکه راوی می گوید: هر دو خبر مساوی هستند، به مرجحات صدوری مثل عدلیت و اوثقیّت اشاره می فرماید.

- حال اگر ما باشیم و مقبوله باید که عادل را مقدم کنیم چون عادل اول است، لکن عمل علما به عکس است.

- یعنی اگر یک خبری مشهور باشد در حالیکه راوی آن عادل است به آن خبر مشهور عمل کرده و خبر شاذ را ولو راوی اش عادل باشد. رها می کنند.

### **\* جناب شیخ نزاع شما با آقای اسکافی چگونه نزاعی است؟**

- یک نزاع صغروی است، چرا که مرحوم اسکافی هم قبول دارد که عمل به قیاس حرام است، لکن می گوید، ترجیح یک خبر موافق با قیاس بر مخالف با قیاس، عمل به قیاس نیست.

- ما یک پاسخ نقضی و یک پاسخ حلی به ایشان دادیم.

### **\* حاصل و نتیجه بحث چه شد؟**

- اگر گفته شد که شهرت و یا به تعبیر دیگر خبر مشهور مقدم است بر خبر شاذ ولو شاذ مخالف عامه باشد، بنابراینستکه ما



مخالف عامه را به نحوی حساب کنیم که بشود مرّجیح داخلی و الآء- اگر مخالف عامه را بنابر وجه دوّم اعتبار کرده بگوئیم: مخالف عامه رشد است و حق در آن است، خودش می شود مرّجیح خارجی و دیگر ترجیح به آن معنا ندارد.

**\*پس ترجیح مشهور بر مخالف عامه در کجاست؟\***

- در جایی است که مخالف عامه را بنابر وجه چهارم محاسبه کنیم تا بشود مرّجیح داخلی.

ص: ۳۲۸

و أما القسم الثانی، و هو ما كان مستقلاً بالاعتبار و لو خلا المورد عن الخبرین، فقد أشرنا إلى أنه علی قسمین:

الأول: ما يكون معاضدا لمضمون أحد الخبرین.

و الثانی: ما لا يكون كذلك.

فمن القسم الأول: الكتاب و السنّه، و الترجیح بموافقتهما ممّا تواتر به الأخبار.

و استدلّ فی المعارج علی ذلك بوجهین:

أحدهما: أنّ الكتاب دليل مستقلّ، فيكون دليلاً علی صدق مضمون الخبر.

ثانيهما: أنّ الخبر المنافی لا يمل به لو انفرد عن المعارض، فما ظنّك به معه (1)؟! انتهى.

و غرضه الاستدلال علی طرح الخبر المنافی، سواء قلنا بحجّيته مع معارضته لظاهر الكتاب أم قلنا بعدم حجّيته، فلا يتوهم التنافی بين دليليه.

ترجمه

### قسم دوّم: مرجح خارجي مستقلّ بنفسه معتبر

#### اشاره

- اما مرجح قسم دوّم: مرجحی است که مستقلاً و بنفسه معتبر باشد، ولو این مورد مستقل خارج از خبرین متعارضین باشد.

- ما (در مقام چهارم) اشاره کردیم به اینکه این مرجح قسم دوّم خود بر دو قسم است:

\* قسم اوّل: مرجحی است (مثل موافقت کتاب) که تائیدکننده مفاد و محتوای یکی از دو خبر متعارض است (که موافق با کتاب است).

\* قسم دوّم: مرجحی است (مثل اصل برائت) که تائیدکننده مضمون و محتوای یکی از دو خبر متعارض نیست (مثلاً لا بأس بیع العذره موافق اصل است چونکه اصل نیز می گوید حلال و لکن این اصل نمی تواند مؤید این خبر باشد چونکه اصل در طول دلیل و رتبه مؤخر از آن است).

### ترجیح به موافقت کتاب و سنّت و دلیل بر آن:

- از قسم اوّل (یعنی مرجّحات خارجیّه مستقلّه معتبره که مؤید احد الخبرین اند)، کتاب خدا و سنّت مقطوعه و ترجیح یکی از دو خبر به موافقت کتاب یا سنّت است که اخبار متواتره بر آن دلالت دارد.

- و مرحوم محقّق در کتاب معارج، استدلال کرده است بر این ترجیح موافقت با کتاب به دو دلیل:

- دلیل اوّل: اینکه کتاب یک دلیل مستقلّ است، و لذا این موافقت کتاب، دلیل بر صدق مضمون و

ص: ۳۲۹

---

۱- (۱) - المعارج: ۱۵۴.

محتوای آن خبر موافق است.

- دلیل دوّم: اینکه خبر مخالف کتاب ولو بدون معارض (یعنی تنها یکی) باشد، بدان عمل نمی شود تا چه رسد به اینکه معارضی مثل خبر موافق با کتاب داشته باشد. (یعنی که حجّت نیست).

### **پاسخ به یک اشکال مقدر:**

- و غرض مرحوم محقق، استدلال بر طرح و کنار گذاشتن خبر مخالف با کتاب است، چه ما قائل به حجّت خبر مخالف با ظاهر کتاب شویم (چنانکه در دلیل اول آمد)، و چه قائل به عدم حجّت آن شویم (چنانکه در دلیل دوم آمد)، و لذا توهم تنافی بین دو دلیل نمی شود.

- نکته: (این اشکال درست است چرا که چنین تنافی وجود دارد).

\*\*\*

### **تشریح المسائل**

#### **\*موضوع بحث در اینجا چیست؟\***

- قسم دوّم از مرجّحات خارجیّه یعنی امارات ظنیّه ای است که خود مستقلاً حجّت هستند به نحوی که اگر پای معارض در کار نبود به آنها عمل می شد.

#### **\*حاصل مطلب در فقد اشرنا الی انه علی قسمین:... الخ چیست؟\***

اینستکه: این قسم از مرجّحات خارجیّه نیز خود دارای دو بخش است:

۱ - امارات ظنیّه ای که معاضد و تقویت کننده احد الخبرین هستند و آن را به واقع نزدیک تر ساخته و احتمال حقّانیت این مضمون را تقویت می کنند.

۲ - اماراتی که معاضد و تقویت کننده نیستند بلکه صرفاً از باب تعبّد مؤید احد الخبرین می شوند مثل اصول عملیه که فاقد کاشفیت اند و لذا مرجّحیتی هم ندارند.

#### **\*انما الکلام در کدام قسم است؟\***

- در قسم اوّل است که شیخنا آن را در دو مرحله بیان نموده است و لکن عمده بحث در مرحله اوّل آن است:

- و امّا مرحلهٔ اوّل آن عبارتست از: ترجیح به موافقت کتاب یا سنّت متواتره و قطعیه بدین معنا که گاهی دو حدیث باهم تعارض می کنند در حالیکه یکی از آن دو موافق با ظاهر کتاب و یا سنّت است و دیگری مخالف آن.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: آیا موافقت با ظاهر کتاب و سنّت سبب ترجیح احد الخبرین بر دیگری می شود یا نه؟

- شیخنا در پاسخ می فرماید:

ص: ۳۳۰

اولاً: مسأله از مسلمات بوده و اخبار متواتره بر ترجیح قائم شده است که بخشی از آنها در میان اخبار علاجیه مطرح شد و بخش عمده ای هم تحت عنوان اخبار عرض بر کتاب و سنت در مبحث حجیت خبر واحد بیان گردید.

ثانیاً: مرحوم محقق در معارج الاصول بر دو وجه و یا دو دلیل اجتهادی بر آن استدلال نموده است:

۱ - در اینکه ظواهر کتاب و سنت مستقلاً حجّت و دلیل بر حکم شرعی هستند، تردیدی نیست.

- وقتی مستقلاً حجّت هستند، به طریق اولی مرجحیت هم دارند و لذا:

- اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه یکی از آنها موافق با کتاب و سنت است و دیگری مخالف.

- آنکه موافق است مقدم می شود بر آن دیگری.

ثانیاً: حدیثی که با ظاهر قران و سنت منافات داشته باشد ولو معارضی هم نداشته باشد به آن عمل نکرده و به حکم اخبار العرض علی الکتاب طرحش می کنیم تا چه رسد به اینکه معارضی داشته باشد که موافق کتاب و سنت هم باشد که در آن صورت باید که طرح شود.

### **\*پس مراد شیخ از و غرض الاستدلال علی طرح الخبر المنافی چیست؟\***

اینستکه: اگر مختصر توهمی برای شما پیش آید که این دو دلیل باهم ناهماهنگی است چرا که به حکم دلیل اول محقق اصل حجیت حدیث مخالف را قبول کرده است و لکن حدیثی را ترجیح داده است که موافق کتاب و سنت است و آن را حجّت فعلی قلمداد کرده است و حال آنکه نتیجه دلیل ثانی اینستکه: حدیث مخالف مطلقاً حجّت نیست چه معارضی داشته باشد یا نه، به شما می گوئیم که:

- محقق رحمه الله نظر به ناهماهنگی دلیلها نداشته است بلکه غرض وی اثبات این مطلب بوده است که باید موافق قران را گرفت و مخالف آن را کنار گذاشت که هر دو دلیل هم، او را به این هدف می رسانند، گرچه فرض بحث دلیل اول با فرض بحث دلیل دوم متفاوت باشد.

- بنابراین: مرحوم محقق دچار تناقض گوئی نشده است.

متن ثم إنَّ توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب و السنّه المطابق لأحد المتعارضين. فنقول:

إنَّ ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

الاولى: أن يكون على وجه لو خلا- الخبر المخالف له عن معارضه المطابق له كان مقدّمًا عليه؛ لكونه نصًّا بالنسبه إليه؛ لكونه اخصّ منه أو غير ذلك - بناء على تخصيص الكتاب بخير الواحد - فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاؤه بمعارضه مثله، كما إذا تعارض «أكرم زيدا العالم» و «لا تكرم زيدا العالم»، و كان في الكتاب عموم يدلّ على وجوب إكرام العلماء.

و مقتضى القاعده في هذا المقام:

أن يلاحظ أوّلا جميع ما يمكن أن يرجّح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له، فإن وجد شيء منها رجّح المخالف به و خصّص به الكتاب؛ لأنّ المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمه الخبر المطابق للكتاب؛ لأنّه مع الكتاب من قبيل النصّ و الظاهر، و قد عرفت أنّ العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل و القرينه في مقابله أصاله الحقيقه، حتّى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي. فإذا عولجت المزاحمه بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينه الخبر السليم.

و لو لم يكن هناك مرجّح:

فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخير - إمّا لأنّه الأصل في المتعارضين، و إمّا لورود الأخبار بالتخير - كان اللازم التخير، و أنّ له أن يأخذ بالمطابق و أن يأخذ بالمخالف، فيخصّص به عموم الكتاب؛ لما سيجيء: من أنّ موافقه أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخير.

و إن قلنا بالتساقط أو التوقّف، كان المرجع هو ظاهر الكتاب.

فتلخص: أنّ الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقّق بمقتضى القاعده في شيء من فروض هذه الصوره.

ترجمه

### **تجزيه و تحليل صور مخالفت صوري احد المتعارضين با ظاهر كتاب:**

- پس: توضیح مطلب در این مقام (یعنی تعارض خبرینی که یکی شان مخالف با کتاب است)، تفصیل در اقسام ظاهر کتاب و سنتی است که مطابق با یکی از دو خبر متعارض اند.

### **صور مختلف ظاهر كتاب:**

- وقتی ظاهر کتاب (و سنت قطعیه) با خبر مخالف مورد لحاظ و مقایسه واقع بشود، نسبت این ظاهر





با آن خبر مخالف خالی از یکی از صور سه گانه نیست:

## صورت اول: عام و خاص مطلق

### اشاره

- اینکه ظاهر کتاب (مثلاً- اکرم العلماء) بر وجهی باشد که اگر خبر مخالف با آن (یعنی لا تکرم زیدا العالم) خالی از خبر معارض مطابق با ظاهر کتاب (مثل اکرم زیدا العالم) باشد، خبر مخالف (به عنوان خاص) مقدم است بر آن ظاهر کتاب (به عنوان عام).

- چرا؟

- زیرا خبر مخالف نصّ است نسبت به آن ظاهر کتاب. (چرا نصّ است؟).

- بخاطر اینکه خبر مخالف اخصّ از ظاهر کتاب است (که عام است) یا غیر ذلک (از خاصّ معلل مثل لا تکرم زیدا لعلمه)، البته بنا بر مذهب مشهور بر جواز تخصیص عمومات کتاب بوسیله خبر واحد.

- پس: مانع از این تخصیص عموم کتابی به هنگام تعارض، ابتلاء آن خبر مخالف به معارضه مثل خودش (یعنی اکرم زیدا العالم) است مثل وقتی که تعارض می کند (اکرم زیدا العالم) با (لا تکرم زیدا العالم) در حالیکه در کتاب عمومی وجود دارد (مثل: هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون، یعنی اکرم العلماء).

- و مقتضای قاعده در این مقام تعارض (که یک عام کتابی داریم و دو خاص متعارض که یکی مخالف با عام کتابی است و دیگری موافق با آن) اینستکه:

- اولاً: باید که تمام مزایایی که ممکن است خبر مخالف با کتاب بوسیله آن مزایا بر خبر موافق کتاب ترجیح داده شود، مورد نظر قرار بگیرند.

- پس: اگر چیزی از آن مزایا و مرجّحات (در یکی از دو خبر متفاضل) یافت شود، ترجیح داده می شود خبر مخالف کتاب به آن مرجّح و تخصیص زده می شود به آن ظاهر کتاب. چرا؟

- زیرا فرض ما اینستکه: مانع از تخصیص کتاب بوسیله خبر مخالف، منحصر است در ابتلای خبر مخالف به معارضت خبر موافق با کتاب. چرا؟

- زیرا خبر مخالف (یعنی لا تکرم زیدا العالم) با ظاهر کتاب (یعنی اکرم العلماء)، از قبیل نصّ و ظاهراند (که عام به ظهورش می گوید زید عالم را اکرام کن لکن خبر مخالف تصریح دارد که زید عالم را اکرام نکن).

- و دانستی که عمل به نصّ و تقدیم آن از باب ترجیح نیست، بلکه از باب عمل به دلیل و وجود قرینه در مقابل اصاله الحقیقه است، حتی اگر ما قائل به حجّیت اصاله الحقیقه از باب ظنّ نوعی شویم.

- پس: وقتی این مزاحمت و معارضت با ترجیح (اعدل بر عادل) معالجه شد، خبر مخالف (یعنی لا تکرم زیدا العالم که راوی اش اعدل است) مثل خبر سالم از معارض می گردد.

ص: ۳۳۳

- در نتیجه: ظاهر کتاب (اکرم العلماء) صرف (یعنی از آن رفع ید) می شود، منتهی به قرینه خبر سالم از معارض (و لذا می شود اکرم علمای غیرزید).

- و اما اگر در اینجا (بین اکرم زیدا العالم و لا تکرّم زیدا العالم) مرجّحی در کار نباشد، دو صورت دارد:

۱- اگر در خبرین متساویین قائل به تخییر شویم، حال یا تخییری که در اصل اوّلی گفتیم (که بنا بر حجّیت اخبار سببی است) و یا تخییری که در اصل ثانوی می گوئیم (که بنا بر حجّیت اخبار طریقی است)، لازم تخییر است و لذا مجتهد می تواند که خبر مطابق با عموم قرانی (یعنی اکرم زیدا العالم) را اخذ کند و می تواند که اخذ کند به آن خبر مخالف (یعنی لا تکرّم زیدا العالم) که نتیجه این می شود که عموم کتاب تخصیص زده می شود به آن مخالف (یعنی که ترجیح مربوط به غیر عام و خاص مطلق است و حال آنکه اینجا پای عام و خاص در میان است). چرا؟

- بخاطر اینکه خواهد آمد که: موافقت یکی از دو خبر متعارض (مثل لا بأس ببيع العذرة که دارای مزیتی مثل موافقت) با اصل است، موجب از بین رفتن تخییر نمی شود.

۲- و اگر در خبرین متساویین در اصل اوّلی قائل به تساقط یا توقف شویم، مرجع ما همان ظاهر کتاب است.

پس: تلّخص به اینکه: ترجیح به ظاهر کتاب، به مقتضای قاعده عام و خاص مطلق در هیچ فرضی از فروض این صورت اوّل تحقّق نمی یابد.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*حاصل سخن شیخنا در تمّ انّ توضیح الامر فی هذا المقام... الخ چیست؟\*

اینستکه: نباید مطلب را سربسته و مبهم گذاشت بلکه باید همه صور مسأله را مورد تجزیه و تحلیل و محاسبه قرار داد تا که نتیجه مطلوب به دست آید و لذا ما می گوئیم:

- وقتی که ما ظاهر کتاب (و نیز سنّت معتبره و قطعیه) را با خبر واحد مخالف با آن مورد مقایسه قرار می دهیم از سه حال خارج نبوده و دارای سه صورت می باشد که هر یک حکم خاصّ به خود را دارد:

\* و اما در صورت و یا حالت اوّل: ظاهر کتاب به نحوی است که:

- اگر خبر مخالف با این ظاهر، به تنهایی و خالی از معارض، موافق با آن ظاهر باشد حتما از باب جمع دلّالی بینهما بر این ظاهر مقدّم می شود. چرا؟

- چونکه خبر واحد مخالف نصّ و آیه شریفه ظاهر است و یا که خبر مزبور اظهر و آیه شریفه ظاهر است و در تعارض نصّ با ظاهر و اظهر با ظاهر قانون اینستکه: یقَدّم النّص و الاظهر علی الظاهر.

- وجه نصّ و یا اظهر بودن هم اینستکه: خبر مخالف، خاص و آیه قرانی عام است و یا که خبر مقید

ص: ۳۳۴

و آیه قرآنی مطلق است و... و لذا:

- لا ریب در اینکه خاص بر عام مقدّم است و عام بوسیله خاص تخصیص می خورد.

- البته، چون عام ما کتابی است و خاصّ خبر واحد می باشد، مسأله مبتنی است بر اینکه تخصیص الکتاب به خبر واحد جامع شرائط حجّیت، جایز باشد که قبلا این مطلب ثابت شده است.

- الحاصل: در چنین مواردی که آیه و یا سنّت معتبره قطعیه عام است و خبر مخالف خاص، مانعی از تخصیص عام بوسیله خاص وجود ندارد مگر در یک صورت و آن اینست که این خاص مبتلای به معارضی باشد مثل خودش یعنی خبر خاصی که با ظاهر عام کتابی موافق باشد، فی المثل:

\* فرض کنید که در سنّت قطعیه، آمده است که: اکرم العلماء، که ظهور در وجوب اکرام همه علماء حتی زید دارد. سپس:

\* در یکجا وارد شده است که: اکرم زیدا العالم.

\* در جای دیگر وارد شده است که: لا تکرم زیدا العالم.

- دو خبر اخیر نسبت به عالم کتابی خاص هستند منتهی اولی یعنی اکرم زیدا العالم موافق و دوّمی یعنی لا تکرم زیدا العالم مخالف است.

- در اینجا اگر بخواهیم از وجه التخصیص رفع مانع کنیم، مسأله از چهار حال خارج نمی باشد که ذیلا بررسی می شود:

### **\* حاصل مطلب در فان وجد شیء منها رجح المخالف به و خصص به الکتاب... الخ چیست؟**

- بیان دو حال و یا دو صورت اول و دوّم است و لذا می فرماید:

۱- اگر فقیه پس از فحص از مرجّحات به این نتیجه برسد که خبر موافق کتاب و یا سنّت قطعیه رجحان دارد و خبر مخالف با آن به لحاظ دلالت و یا سند، مرجوح است.

- روشن است که راجح مقدّم بر مرجوح و موجب طرح آن می شود یعنی که با قطع نظر از عام قرآنی و یا سنّت قطعیه هم کار تمام است بلکه عام کتابی نیز خود یک معاضدی برای خبر موافق است.

۲- اینکه اگر مجتهد پس از فحص از مرجّحات به این نتیجه برسد که مخالف الکتاب و یا مخالف سنه معتبره قطعیه، بر خبر موافق رجحان دارد و حجّت فعلیه است، باز خبر موافق را کنار گذاشته و عام کتابی و یا... را بواسطه خبر مخالف تخصیص می زنیم. چرا؟

- زیرا که تنها مانع منحصر به فرد از تخصیص، وجود معارض موافق است که آن هم در اثر مرجوحیت طرح شد.

- پس: اصلاً و ابداً، مانعی از تخصیص در اینجا وجود ندارد.

**\*حاصل مطلب در و لو لم یکن هناک مرجح... الخ چیست؟\***

ص: ۳۳۵

- بیان دو حالت و یا دو صورت بعدی یعنی صورت سوم و چهارم است و لذا می فرماید:

- اگر مجتهد پس از فحوص از مرجحات و مزایا به این نتیجه برسد که در هیچیک از دو خبر متعارض، مزیتی وجود ندارد و دو خبر از هر جهت مساوی هستند مسأله برمی گردد به مقتضای قاعده اولیه و قاعده ثانویه در باب دو خبر متعارض متعادل و لذا باز مسأله دو صورت پیدا می کند یعنی:

۳- اگر ما قائل شویم به اینکه مقتضای قاعده تخییر است، چه قاعده اولیه مراد باشد چنانکه بر مبنای سببیت مطلب از همین قرار است و چه قاعده ثانویه مراد باشد، به حکم روایات باید یکی را اختیار کرده و دیگری را اختیارا رها نمود.

- علی ای حال وقتی وظیفه تخییر باشد، اختیار با خود مجتهد است که هر یک از متعارضین را که بخواهد اختیار کرده و بدان ملتزم شود و آن را برای خود و مقلدینش دستور العمل قرار دهد. و لذا:

- اگر خبری را که موافق کتاب خدا و یا موافق سنت معتبره قطعیه است اختیار کند و خبر مخالف را کنار بگذارد فهو المطلوب.

- و اگر خبر مخالف کتاب و یا سنت معتبره را اختیار کند، پس از اختیار او این خبر مخالف حجت فعلی شده و مجدداً بوسیله آن، عام کتابی را تخصیص می زند. چرا؟

- زیرا که مقتضی برای تخصیص موجود و مانع از آن یعنی معارض، مفقود است.

### **\*پس مراد شیخنا از من ان موافقه احد الخبرين لاصل لا يوجب رفع التخيير چیست؟\***

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- آیا موافقت احد الخبرين با اصاله الحقيقه و العموم. باعث نمی شود که نوبت به تخییر نرسد و معینا اخذ به موافق لازم باشد چونکه او معاضد با اصل است؟

- و لذا می فرماید: خیر، این امر موجب رفع تخییر نمی شود.

۴- و اگر ما در متعارضین متعادلین قائل شویم به اینکه مقتضای قاعده تخییر نیست، بلکه به حکم عقل، قاعده اولیه، تساقط هر دو دلیل و رجوع به اصل یا که توقف و رجوع به اصل است.

- البته، در ما نحن فیه رجوع به اصل عملی جا ندارد چرا که قبل از آن اصل لفظی و دلیل اجتهادی داریم و آن عبارتست از اصاله العموم قرآنی و یا سنت متواتره قطعیه.

- در این فرض عام کتابی مرجع می باشد و نه مرجح یا معاضد.

- الحاصل: در تمام چهار حالت و یا به تعبیر دیگر چهار صورت، حالت و یا صورت اول جای ترجیح به موافقت کتاب نیست بلکه جای جمع است و تخصیص و یا جای مرجعیت عام است و نه مرجعیت آن.

ص: ۳۳۶



متن الثانيه: أن يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحا؛ لمخالفته الكتاب، كما إذا تبين مضمونهما كليهما. كما لو كان ظاهر الكتاب في أمثال المتقدم وجوب إكرام زيد العالم.

و اللآرم فى هذه الصوره خروج الخبر المخالف عن الحجّيه رأسا؛ لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب و السنّه، و المتيقّن من المخالفه هذا الفرد، فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين، فلا- مورد للترجيح فى هذه الصوره أيضا؛ لأنّ المراد به تقديم أحد الخبرين لمزيّه فيه، لا لما يسقط الآخر عن الحجّيه. و هذه الصوره عديمه المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضه.

ترجمه

## صورت دوّم: تباین کلی

### اشاره

- اینکه ظاهر کتاب (مثل اکرم زیدا کتاب) بر وجهی باشد که اگر خبر مخالف با آن ظاهر (یعنی لا تکرم زیدا العالم) خالی از معارضش (یعنی اکرم زیدا العالم)، این خبر مخالف بخاطر مخالفتش با کتاب مطرود است، مثل وقتی که مضمون آن ظاهر کتاب با آن خبر مخالف تباین کلی دارند، چنانکه اگر ظاهر کتاب در مثال قبل اگر اکرم زیدا العالم باشد، لازم در اینصورت (که ظاهر کتاب با احد الخبرين يعنى لا- تکرم زیدا العالم رودررو است) خروج خبر مخالف است از حجّیت بطور کلی، به دلیل تواتر اخبار عرض به بطلان خبر مخالف کتاب و سنت.

- و قدر مسلم از مخالفت با کتاب، مخالفت به نحو تباین کلی است (و لذا می شود تعارض حجّت و لا حجّت) در نتیجه این فرض از تعارض حجّتين (که محلّ بحث ما است) خارج می شود و لذا (چون در اینجا یکی از حجّیت می افتد) دیگر موردی برای ترجیح در این صورت نیز وجود ندارد؟

- زیرا که مراد از ترجیح، تقدیم یکی از دو خبر متعارض است به دلیل مزیتى که در آن است، نه در آن اخباری که آن دیگری (یعنی لا تکرم زیدا العالم) را از حجّیت ساقط می کند.

- و این صورت عديم المورد است، در آنچه از اخبار که در دست ما است.

### تشریح المسائل

**\*حاصل مطلب در الثانيه: ان يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحا...\***

الخ (چیست؟)

اینستکه: ظاهر الكتاب در صورت دوّم به نحوی است که اگر خبر مخالف با این ظاهر به حسب فرض معارضی هم نداشت واجب الطرح می بود و لذا اکنون که معارض هم دارد خوب به طریق اولی باید طرح شود.

ص: ۳۳۷

## \*فرض و یا صورت مزبور در چه موردی است؟\*

۱ - در موردی است که مخالفت خبر واحد با آیه قران تباینی باشد یعنی که نسبت بینهما تباین کلی باشد به نحوی که اگر بخواهیم بینهما را جمع کنیم نیاز به توجیه هر دو داشته باشیم.

- اما چنین توجیهی وجیه نبوده و مورد پسند عقلاء عالم نمی باشد و لذ این دو را متنافیان غیر قابل جمع می دانند.

۲ - و یا در موردی است که هر دو نصّ و مباین بوده که هیچیک توجیه بردار نیستند، منتهی فرض نصّ بودن از محلّ بحث خارج و در دلیل قطعی من جمیع الجهات داخل است چنانکه بحثش خواهد آمد.

فی المثل: یک عام قرانی به حسب فرض دارد که اکرم العلماء، در بین اخبار نیز دو حدیث وجود دارد:

- یکی از آن دو می گوید: اکرم العلماء، و دیگری می گوید: لا- تکرم العلماء، که نسبت بین این دو تباین کلی و تناقض به نحو سلب و ایجاب است و جمع بینهما به حمل عام اوّل بر عدول و دوّمی بر فسّاق است و لکن قابل قبول نمی باشد.

- در چنین صورتی حکم اینستکه: خبر مخالف بطور کلی از حجّیت و دلیلّیت خارج شده و از درجه اعتبار ساقط می شود، اعم از اینکه معارض حدیثی آن ارجح باشد یا نه و لذا باز هم نوبت به ترجیح نمی رسد.

## \*سر مطلب چیست؟\*

اینستکه: در میان اخبار و روایات نبوی صلی الله علیه و آله و شیعه، اخبار متواتره ای وجود دارد مبنی بر اینکه: هر حدیثی که از قول معصوم علیه السلام برای شما نقل می شود اعمّ از اینکه معارض داشته باشد یا نه، آن را به کتاب خدا عرضه کنید:

- اگر با کتاب یعنی ظواهر آن و به طریق اولی با نصوص آن موافق بود بدان اخذ کنید و چنانچه مخالف آن بود بدانید که باطل بوده و لیس منّا.

- بلاشک، قدر متیقّن از مخالفت، اختلاف به نحو تباین کلی است که در ما نحن فیه، وجود دارد

- بنابراین: چنین فرضی، از باب تراجیح و ترجیح احدی الحجّتین علی الاخری خارج و در فرض تعارض حجّت و لا حجّت داخل می شود که معینا لا حجّت طرح می شود.

- در نتیجه در این صورت ثانیه نیز همچون صورت اولی جای ترجیح به موافقت الکتاب نمی باشد.

- اما خوشبختانه چنین صورتی یعنی مخالف تباینی در میان اخبار ما وجود ندارد. چرا؟

- زیرا احادیثی که فعلا در اختیار ما قرار دارند و در کتب معتبره محمدون ثلاثه متقدم و محمّدون ثلاثه متأخر مکتوب اند،

منقح و مهذب بوده و از احادیث جعلیه و مضادّه با قران تصفیه شده اند، و لذا هر چه فحص کنید چنین معارضی پیدا نخواهید کرد و اگر هم پیدا شود بسیار معدود و محدود است.

ص: ۳۳۸

متن الثالثه: أن يكون على وجه لو خلا- المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلي، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره.

و حينئذ، فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفه عن الحجّيه كان حكمها حكم الصوره الثانيه، و إلا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزله دليل واحد عارض الخبر المخالف، و الترجيح حينئذ بالتعاضد و قطعيه سند الكتاب.

فالترجيح بموافقه الكتاب منحصر في هذه الصوره الأخيره.

لكن هذا الترجيح مقدّم:

على الترجيح بالسند؛ لأنّ أعدليه الزاوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعيه سند الكتاب الموافق للخبر الآخر.

و على الترجيح بمخالفه العامه، لأنّ التقيّه غير متصوّره في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامه.

و على المرّجحات الخارجيه؛ لأنّ الأماره المستقله المطابقه للخبر الغير المعبره لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار، و لو فرضنا الأماره المذكوره مسقطه لدلاله الخبر و الكتاب المخالفين لها عن الحجّيه - لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصوره عدم قيام الظنّ الشخصيّ على خلافها - خرج المورد عن فرض التعارض.

و لعلّ ما ذكرناه هو الداعي للشيخ قدّس سرّه في تقديم الترجيح بهذا المرّجّح على جميع ما سواه من المرّجّحات، و ذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرّجّح (1).

ترجمه

## صورت سوّم: تباين جزئي

### اشاره

- اينكه ظاهر كتاب (مثلا اكرم العلماء) بر وجهي باشد كه اگر خبر مخالف آن (يعني لا تكرم الفساق روائي) خالي از معارض (يعني اكرم العلماء روائي) باشد، مخالف كتاب خواهد بود، لكن نه بر وجه تباين كلي (مثل صورت دوّم) بلكه (بر وجه تباين جزئي) كه جمع بين آن ها به صرف (و رفع يد از) ظاهر يكي از آن دو ممكن است.

### عموم و خصوص من وجه

- و در اينصورت (كه نسبت اين خبر با آن عام كتابي عام و خاص من وجه است):

۱- اگر ما قائل (به تعميم اخبار عرض و در نتيجه) به سقوط خبر مخالف (عام و خاص من وجه) از

---

١- (١) راجع العده ١: ١٤٤-١٤٦.

حجیت به سبب این مخالفت شدید، حکم این صورت ثالثه نیز مثل حکم صورت ثانیه است (چرا که اخبار عرض می گوید مخالف را کنار بگذار چه مخالف به نحو تباین کلی را و چه تباین به نحو جزئی را و لذا ترجیحی در کار نیست).

۲- و الا اگر قائل (به تعمیم اخبار عرض نشویم چون قدر متیقن از آن اخبار تباین کلی است، عام و خاص من وجهی مشمول آن اخبار نمی شود و لذا پای اخبار علاجیه به میان آمده، اعمال ترجیح می کنیم و لذا: ظاهر کتاب (یعنی اکرم العلماء) با خبر مطابق با کتاب (یعنی اکرم العلماء روائی) به منزل یک دلیل اند که معارضه می کنند با آن خبر مخالف کتاب (یعنی لا تکرّم الفسّاق) و ترجیح (اکرم العلمای موافق کتاب بر آن لا تکرّم الفسّاق ظنی السّیند مخالف کتاب) در اینصورت به تعاضد (یعنی تأیید کتاب به اکرم العلمای روائی) و به قطعی بودن سند کتاب است.

- پس: ترجیح به موافقت کتاب، منحصر است در این صورت اخیر (یعنی صورت سوّم آنها در یک فرض آن).

### **رتبه این مرجح یعنی موافقت کتابی:**

- این ترجیح (یعنی موافقت کتابی) مقدّم است:

۱- بر ترجیح به سند (یا ترجیح صدوری)، چونکه اعدلیت راوی در آن خبر مخالف (یعنی لا تکرّم الفسّاق)، مقاومت نمی کند در برابر قطعیت سند کتابی که موافق با خبر دیگر است (چونکه در اعدلیت شأنیت ظنّ به صدور وجود دارد و حال آنکه کتاب قطعی الصدور است به نحو فعلیت).

۲- و بر ترجیح به مخالفت عامه (یا ترجیح جهت صدوری)، چونکه تقیه (بنا بر وجه چهارم) در ظاهر کتابی که موافق با خبر موافق با عامه است، متصوّر نیست.

۳- و بر مرجحات خارجیّه، چونکه اماره مستقلّه (مثل شهرت فتوائیه) غیر معتبره بنفسه که مطابق با خبر مخالف کتاب (یعنی لا تکرّم الفسّاق) است، مقاومت نمی کند در برابر کتابی که اعتبارش قطعی است.

### **یک استثناء:**

- بله، اگر ما فرض کنیم که آن اماره مستقلّه مذکوره (یا شهرت فتوائیه) که موافق با آن خبر مخالف است آن قدر قوی شده است که اسقاطکننده دلالت آن خبر (اکرم العلماء) و دلالت کتاب (نه سند) که هر دو مخالف با آن اماره اند از حجیت باشد، البته بنا بر قول مشهور بر مقید بودن حجیت ظواهر (مثل خبری که مثلاً زراره بر وجوب نماز جمعه می دهد) به صورت عدم قیام ظنّ شخصی برخلاف این ظواهر (و حال آنکه شما اکنون بخاطر شهرت فتوائیه ظنّ شخصی برخلاف این ظواهر دارید و لذا دلالت این را ثابت می کند) در نتیجه مورد از فرض تعارض خارج می شود.

- و شاید که آنچه که ما گفتیم (که لا تقاوم...) باعث شده است که شیخ طوسی در تقدیم ترجیح به





این مرجّح (موافق کتابی) بر دیگر مرجّحات باشد، و ذکر این ترجیح به آن مرجّحات (یعنی عدلیّت، افقهیّت و...) پس از فقدان این مرجّح (یعنی موافقت با کتاب) است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*حاصل سخن شیخنا در الثالته: ان یکون علی وجه... الخ چیست؟\*

اینستکه: ظاهر قران در اینصورت به گونه ای است که:

- اگر خبر مخالف با آن عاری از وجود معارض باشد، مخالفتش به نحو تباین کلی به شکل مذکور در صورت ثانیه نخواهد بود بلکه:

۱ - یا به نحو عام و خاص من وجه هستند که به محض توجیه و تأویل یکی از آن دو لا علی التبعین نزاع از بین می رود.

۲ - و یا متباینی هستند که در حکم عامین من وجه هستند یعنی به محض توجیه احدهما باز نزاع مرتفع می شود.

\* و اما مثال از متباینین به حسب فرض مثل اینکه:

۱ - یک عام کتابی فرموده است که: اغتسل للجمعه.

۲ - دو خبر واحد نیز وارد شده است که یکی می گوید: اغتسل للجمعه و لکن دیگری می گوید: ینبغی غسل الجمعه.

- حال: اغتسل با ینبغی متضادان اند، چرا که یکی ظهور در وجوب دارد و دیگر ظهور در استحباب.

- در اینجا اگر ما هر کدام را برخلاف ظاهرش حمل کنیم نزاعی نخواهد بود یعنی اگر اغتسل حمل بر استحباب شود نزاع برداشته می شود چنانکه ینبغی نیز حمل بر وجوب شود کذالك و لذا نیازی به توجیه دو دلیل نمی باشد.

\* و اما مثال از عامین من وجه به حسب فرض مثل اینکه:

۱ - یک عام کتابی فرموده باشد: اکرم العلماء.

۲ - حدیثی وارد شده که او نیز می گوید: اکرم العلماء.

۳ - لکن حدیث دیگری می گوید لا تکرّم الفسّاق.

- حال نسبت بین حدیث سوّم با حدیث اوّل و دوّم عموم و خصوص من وجه است.

- مادّه اجتماع آنها، عالم فاسق و فاسق عالم است.

- در اینجا نیز اگر ما هر یک از عامّین را بر مادّه افتراقش حمل کنیم باز نزاع مرتفع می شود و نیازی به تأویل دو حدیث نمی باشد.

ص: ۳۴۱

## \*جناب شیخ بالاخره بفرمائید که حکم این صورت ثالثه چیست؟\*

اینستکه: پاسخ این مسأله بر روی مبانی دور می زند یعنی که:

۱- اگر قائل شویم به اینکه اینگونه از متباینین و یا عامین من وجه نیز از مصادیق جمع عرفی بین الدلیلین هستند چنانکه برخی به این مطلب قائل اند در آن صورت قواعد صورت اولی در آنها پیاده می شود که گفته آمد فراجع.

۲- و اگر قائل شدیم به اینکه اینها متعارضین هستند که قابل جمع نیستند و باید که قواعد متعارضین در آنها پیاده شود باز مسأله دو صورت پیدا می کند:

- یکی اینکه بگوئیم مخالفت به این نحو نیز مثل مخالفت به نحو مذکور در صورت ثانیه است که عامین من وجه مثل تباین کلی است و موجب می شود که براساس اخبار متواتره عرض علی الكتاب، این حدیث مخالف به کلی از حجیت ساقط شود، دیگر نوبت به ترجیح احد الحدیثین بواسطه موافقت با کتاب نمی رسد. دیگر اینکه بگوئیم: اینگونه مخالفتها مشمول اخبار العرض نیست و موجب خروج حدیث مخالف از حجیت نمی شود.

- تنها در این صورت خواهد بود که عام کتابی با حدیث موافق دست به دست هم داده و به کمک یکدیگر بر خبر مخالف فائق می آیند که اینجا جای ترجیح است.

- الحاصل: روشن شد که مسأله الترجیح بموافقه الكتاب مربوط به کدام یک از این صور است.

## \*پس مراد شیخنا از لکن هذا الترجیح مقدم... چیست؟\*

- در رابطه با مرتبه این مرجح است، یعنی که باید دید که رتبه این ترجیح در میان مرجحات کجاست؟ و لذا می فرماید: بجز ترجیح به دلالت که بر همه مرجحات تقدم دارد، این مرجح نیز عند المزاحمه بر سایر مرجحات تقدم دارد که یکی پس از دیگری مقایسه و اثبات می شود:

## \*مراد از علی الترجیح بالسند... الخ چیست؟\*

تقدیم ترجیح به موافقه الكتاب بر ترجیح سندی و صدوری است و لذا می فرماید که فرض کنید که:

۱- حدیث مخالف قران راویانش عادل و اصدق بوده و دارای مرجح سندی است.

۲- و حدیث دیگر راویانش عادل و صادق اند و لکن موافق با کتاب است.

- روشن است که راوی حدیث اول ولو عادل عدول هم باشد باز هم به حد قطع الصدور بودن نمی رسد. فرض هم بر

اینستکه مرجّح حدیث دوّم موافقه کتاب است و کتاب هم قطعی السّند و الصدور است. در نتیجه: موافقه کتاب مرجّح حدیث دوّم است و اعدلیّت راوی در اینجا تأثیری ندارد.

**\*مراد از و علی التّرجیح بمخالفه العامّه؛... الخ چیست؟\***

تقدیم ترجیح بموافقه کتاب است بر مرجّحات جهتیّه و لذا می فرماید فرض کنید که:

ص: ۳۴۲

۱ - حدیث مخالف قرآن دارای مرجح جهتی یعنی مخالفت با عامه است و احتمال تقیه در آن نیست.

۲ - اما حدیث مطابق و یا موافق با قرآن، مطابق با عامه است و لذا احتمال تقیه در آن هست.

- اینجا نیز جای ترجیح مخالفه العامه نیست و موافقه الكتاب مقدم است. چرا؟

- چون علت ترجیح به مخالفت عامه این است که احتمال تقیه در آن وجود نداشته و صدور آن برای بیان واقع قوی است.

- در ما نحن فیه هم، موافقه القران، قرینه است که در هیچیک از این دو حدیث احتمال تقیه وجود ندارد چرا؟ بخاطر اینکه موافق با عامه، موافق با قرآن است، و به فرض احتمال تقیه هم می گوئیم در قرآن که احتمال تقیه وجود ندارد، این حدیث موافق با قرآن است پس در این حدیث هم احتمال تقیه وجود ندارد.

- نکته: بر مبنای اینکه ترجیح به مخالفت با عامه به مناط اقریبت الی الواقع باشد، مرجح مضمونی است.

- گفته شد که اگر دو مرجح مضمونی باهم تراحم نمودند وظیفه فقیه است که با اجتهاد خودش بینهما را معالجه کند و تقدّم رتبی در آنجا نیست.

### **\*مراد از و علی المرّجات الخارجیه... الخ چیست؟\***

- تقدیم ترجیح به موافقه الكتاب است بر مرجحات خارجیه غیر معتبره مثل شهرت فتوائیه و عملیه و... و لذا می فرماید فرض کنید که: حدیث مخالف قرآن راویش افقه است و روایت فرد افقه کاشف از عمل او می باشد تا بشود مرجح مضمونی. اما حدیث دیگر موافق با قرآن است ولو راوی آن فقیه و عادل است.

- باز خبر موافق قرآن رجحان دارد و جای ترجیح به موافقه الكتاب است و نه جای مرجح مضمونی.

چرا؟ چونکه حدیث موافق کتاب، با کتاب که قطعی السّند است موافق است و اعدلیت و افقهیت راوی به پای قطعی السّند و الصدور نمی رسد.

### **\*پس مراد از و لو فرضنا الاماره المذكوره مسقطه لدلاله الخبر و الكتاب المخالفین لها عن الحجیه...\***

الخ) چیست؟

اینستکه: بله؛ در یک فرض امکان دارد که حدیث مخالف کتاب، دارای مرجح مضمونی قوی تری فعلا باشد که در آن صورت دیگر نوبت به ظاهر کتاب نمی رسد یعنی که آن اماره برتر این را از حجیت می اندازد، فی المثل:

- حدیث مخالف دارای شهرت عظیمه روائی و عملی است و با وجود ظنّ فعلی به ظاهر حدیث مخالف، دیگر نوبت به ظنّ

شأنی نمی رسد.

- البته این مطلب بنابراینستکه: حجیت ظواهر مشروط و مقید باشد به نبود ظنّ شخصی برخلاف آن و الاّ- باز هم جای این ترجیح نیست.

ص: ۳۴۳

متن إذا عرفت ما ذكرنا، علمت توجه الإشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجيّه على تقديم بعض المرجّحات على موافقه الكتاب كمقبوله ابن حنظله، بل و في غيرها ممّا اطلق فيها الترجيح بموافقه الكتاب و السنّه؛ من حيث إنّ الصّوره الثالثه قليله الوجود في الأخبار المتعارضه، و الصوره الثانيه أقلّ وجودا بل معدومه، فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها و إن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين؛ لسقوط المخالف عن الحجّيه مع قطع النظر عن التعارض.

و يمكن التزام دخول الصّوره الأولى في الأخبار التي اطلق فيها الترجيح بموافقه الكتاب، فلا- يقلّ موردها، و ما ذكر - من ملاحظه الترجيح بين الخبرين المخصّص أحدهما لظاهر الكتاب - ممنوع. بل نقول: إنّ ظاهر تلك الأخبار - و لو بقريته لزوم قلّه المورد بل عدمه، و بقريته بعض الروايات الدّالّه على ردّ بعض ما ورد في الجبر و التّفويض بمخالفه الكتاب (1) مع كونه ظاهرا في نفيهما -: أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر و إن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب.

و أمّا الإشكال المخصّص بالمقبوله من حيث تقديم بعض المرجّحات على موافقه الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقا: من أنّ الترجيح بصفات الزاوى فيها من حيث كونه حاكما، و أوّل المرجّحات الخبريّة فيها هي شهره إحدى الروايتين و شدوذ الاخرى، و لا بعد في تقديمها على موافقه الكتاب.

ثمّ إنّ الدليل المستقلّ المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب و السنّه في الصّوره الاولى.

و أمّا في الصّورتين الأخيرتين، فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر و الدليل المطابق له، و الترجيح هنا بالتعاضد لا غير.

ترجمه

### اشكال اول: مطلب شما برخلاف مقبوله است:

- وقتی به آنچه ما در بحث قبل آورديم توجه پیدا کردی، خواهی دانست که (از دو ناحیه) اشکال متوجه (مطلب ما) می شود:

۱ - یکی در آنچه که اخبار علاجيّه (مثل مقبوله) بر آن دلالت دارد، و آن تقديم بعض از مرجّحات (مثل اعدلیت و...) است بر موافقت کتابی (و حال آنکه شما مدعی شدید که موافقت کتابی مقدم است بر تمام مرجّحات).

- بلکه در غیر مقبوله (یعنی روایت سوم و چهارم از این اخبار) ترجیح به موافقت کتاب و سنّت به

ص: ۳۴۴

نحو مطلق آورده شده است (یعنی که در آنجا نیامده است که بر دیگر مرجحات مقدم است).

۲- از آنجهت که مورد صورت سوم (تباین به نحو جزئی) در روایات متعارضه و مورد صورت دوم (تباین به نحو کلی)، در این اخبار بسیار کم و حتی وجود ندارد (یعنی در اخبار متعارضینی که در دست ماست، موردی وجود ندارد که مخالفت یکی از این اخبار با کتاب به نحو تباین کلی و یا تباین جزئی یعنی عموم و خصوص من وجهی باشد).

- پس: (وقتی یک قسم آن عدیم الوجود و قسم دیگرش قلیل الوجود است) مجالی برای حمل اخبار علاجیه بر صورت دوم و سوم، وجود ندارد، گرچه آن اخبار عرض از باب ترجیح یکی از دو خبر متعارض نباشد. چرا؟

- بخاطر سقوط خبر مخالف کتاب از حجیت با قطع نظر از تعارض.

### پاسخ به اشکال دوم:

- به اینستکه بگوئیم: التزام به دخول صورت اول (یعنی صورت موافقت و مخالفت به نحو عموم و خصوص) در اخباری که ترجیح در آنها فقط به موافقت کتاب اطلاق شده است، ممکن است (و لذا اگر مخالفت احد المتعارضین با آن عام کتابی به نحو عموم و خصوص هم باشد، باز اعمال ترجیح می کنیم).

- پس: در اینصورت دیگر مورد اخبار علاجیه قلیل الوجود و بسیار کم نمی شود و آنچه گفته شد به اینکه ملاحظه ترجیح بین دو خبری که یکی از آن دو مخصّص ظاهر کتاب است، ممنوع است.

- بلکه ما می گوئیم: ظاهر این اخبار علاجیه:

۱- ولو به قرینه لزوم قلت مورد (در صورت تباین جزئی) و عدم مورد (در تباین کلی).

۲- و به قرینه بعضی از روایات وارده که دلالت دارد بر ردّ بعضی از روایات وارده در جبر (مثل: التماس مجبورون...) و در تفویض (مثل: فوّض الله امره الى الائمه عليه السلام)، بخاطر مخالفت با ظاهر کتاب (یعنی: بل تبع الله علیها بکفرهم / ۱۵۵ نساء)، و حال آنکه ظاهر آیه در نفی آنها و منافی با آنها است.

- اینستکه: آن خبر دیگر (یعنی لا تکرم زیدا العالم) نمی تواند معارضه کند با این خبر (یعنی اکرم العلمای روائی) که مؤید است به آن ظاهر کتابی (یعنی اکرم العلماء)، گرچه آن خبر دیگر (یعنی لا- تکرم...) در صورتی که منفرد (یعنی بدون معارض) می بود، بوسیله آن از ظاهر کتابی رفع ید می شد (لکن اکنون که خبر موافق کتاب با آن معارضه دارد چنین رفع یدی ممکن نیست) و لذا باید که موافق کتاب (یعنی اکرم العلمای روائی) را که مؤید به کتاب است، بر آن لا تکرم زیدا العالم مقدم نمود ولو این عام و آن دیگری خاص باشد).

### پاسخ به اشکال اول:



- و اما اشکال مختصّ به مقبوله از حیث تقدیم بعض از مرجّحات (مثل عدلیت و...) بر موافق کتاب

ص: ۳۴۵

دفع می شود به آنچه سابقاً گفتیم به اینکه:

- ترجیح به صفات راوی (مثل اعدلیت و...) در مقبوله، از جهت حکمین است (و حال آنکه بحث ما در مرجّحات خبرین است)، و اوّل مرجّح از مرجّحات خبریه در مقبوله، شهرت یکی از دو روایت و شاذ بودن روایت دیگر است، و لذا بعدی در تقدیم شهرت بر موافقت کتاب وجود ندارد.

- سپس اینکه: دلیل مستقلّ معارضه یکی از دو خبر متعارض (یعنی اجماع عام موافق احد الخبرین است) حکمش، حکم کتاب و سنّت در صورت اوّل از مخالفت (یعنی عام و خاص مطلق) است (یعنی که اعمال ترجیح در اینجا وجود ندارد و لذا در صورت اوّل از مخالفت باید به لا تکرم زیدا العالم عمل کرد که منافی با اکرم العلمای اجماعی است، چرا که خاص دلالتی بر عام تقدم دارد).

- و اما در دو صورت اخیر (که مخالفت به نحو تباین کلی و یا جزئی است) آن خبر مخالف با کتاب (یعنی لا تکرم زیدا العالم) که معارضه می کند با خبر دیگر (یعنی اکرم العلماء) و دلیل مطابق با آن خبر (یعنی اجماع)، اعمال ترجیح وجود دارد (بدین معنا که باید خبری را که موافق با اجماع است بر آن خبر مخالف ترجیح داد) و ترجیح در اینجا به تعارض است و لا غیر.

### تشریح المسائل

#### \*حاصل سخن در بحث قبل چه شد؟\*

- این شد که ترجیح به موافقت کتاب و سنّت متواتره قطعیه بر تمام مرجّحات دیگر مقدم است؟

#### \*انما الکلام در این قسمت چیست؟\*

- دو سوال است که پاسخ اساسی و جدی می طلبد:

۱ - چرا در حدیث مقبوله ابن حنظله که یکی از مهم ترین احادیث در باب متعارضین است در ابتدا ترجیح به صفات راوی را مطرح کرده و آن را ملاک قرار داده است و در رتبه بعدی ترجیح به شهرت روایه را عنوان فرموده و پس از آن دو ترجیح به موافقت کتاب و سنّت و همچنین مخالفت با عامه، را مطرح کرده است؟

- به عبارت دیگر: اگر ترجیح به موافقت کتاب و سنّت متواتره قطعیه بر همه مرجّحات مقدم است، چرا در مقبوله متأخر از دو دسته دیگر از مرجّحات آمده است؟

#### \*مراد شیخنا از اذا عرفنا ما ذکرنا،... الخ چیست؟\*

- پاسخ به سؤال فوق الذکر است: لذا می فرماید:

\* اما نسبت به ترجیح به صفات پاسخش اینستکه: صدر مقبوله که مربوط به مرجحات صفاتی و صدوری است در رابطه با خبرین متعارضین نیست بلکه در رابطه با حکمین و قاضیین است که مرجح در آنجا همین ترجیح به صفات مطرح است که عمدتاً هم به افقهیت است و لذا ربطی به ما نحن فیه ندارد و

ص: ۳۴۶

مطلب ما را ردّ نمی کند.

- اصلاً تعبیر خود مقبوله نیز این است که: الحکم ما حکم به اعدلهما... له الحدیث و الروایه ما رواها....

\* و اما نسبت به ترجیح به شهرت پاسخ اینستکه: بله بعید نیست که شهرت عملیه ای که از راه شهرت روایه عظیمه کشف می شود بر موافقه کتاب مقدم شود.

- نکته: این مطلب در ذیل ولو فرضنا مورد اشاره قرار گرفت که البته مبتنی بر مبنای باطلی بود که ذکر گردید:

### **\*مراد از فلا یتوهم حمل تلك الاخبار عليها و ان لم تکن من باب الترجیح... الخ چیست؟\***

پاسخ به دوّمین سوال و یا اشکالی است که در صدر مطلب بدان اشاره شد. منتهی باید گفت که این سوال یک سوال کلی است و اختصاصی به مقبوله ندارد و آن اینستکه: چه در مقبوله، چه در برخی از اخبار علاجیه و چه در احادیث متواتره عرض علی کتاب ملاحظه می کنیم که ائمه علیهم السلام قاطعانه و به قول مطلق فرموده اند:

### **\*ما وافق الكتاب و السنّه فخذوه و ما خالف فدعوه.\***

- یعنی که موافق قرآن رجحان دارد، که روایات به این مضمون هم فراوان است.

- امّا شما آمدید و صورتهای مخالفت حدیث با ظاهر قرآن را به سه صورت تقسیم کرده و نهایتاً ادّعا کردید که جای این ترجیح تنها در صورت ثالثه است و لا غیر.

- حال سوال و یا اشکال ما در اینستکه: این صورت ثالثه در میان احادیث بسیار نادر است.

- بنابراین: حمل کردن این همه اخبار ترجیح به موافق قرآن را بر این صورت حمل کردن در واقع حمل بر فرد نادر و شبه معدوم است که از شأن معصوم علیه السلام به دور است که این همه سروصدا راه بیندازند برای فرد معدوم و یا نادر، چه می فرمایند؟

- و لذا شیخ در ابتدا می فرماید:

- اگر ما بیائیم و از روی اضطرار این صورت ثالثه را هم به این اخبار یعنی صورت ثانیه بدهیم یعنی که آن را از باب ترجیح به حساب آورده و در اخبار الترجیح بموافقه کتاب و السنّه داخل کنیم باز هم مشکل حل نخواهد شد. چرا؟

- زیرا که صورت ثانیه نیز اکنون در میان اخباری که در دست ماست وجود ندارد و عدیم المثال است و یا اگر هم باشد به مراتب از صورت ثالثه کمتر است.

- پس: حمل آن همه اخبار بر فرد غالب نشد بلکه همچنان بر فرد نادر است و اشکال به قوّت خود باقی است.

ص: ۳۴۷

## \*پس غرض ایشان از و یکن التزام دخول الصورة الأولى فی الاخبار التي اطلق فيها الترجیح

بموافقه الكتاب... الخ) چیست؟

اینستکه: ممکن است که ما ملتزم شویم به اینکه: حتی صورت اول از سه صورت مخالفه الخبر با ظاهر کتاب نیز مشمول این خبر می باشد یعنی که آنجا نیز جای ترجیح به موافقت کتاب است.

- البته، اگر چنین حرفی بزنیم آنگاه از این دست مخالفت بسیار بوده و اخبار العرض حمل بر فرد غالب می شود و نه نادر.

## \*جناب شیخ مگر شما قبلاً نگفتید که صورت اولی از موارد جمع عرفی است و در هیچیک از مراحل

چهارگانه جای ترجیح نیست، چرا اکنون از حرف خود برگشتید؟

- بله، آن مطلب که جمع بینهما باشد بجای خود محفوظ است و لکن اختصاص به حدیث مخالفی دارد که معارض نداشته باشد، چرا که مع المعارضه جای ترجیح به موافق کتاب است و نه جای جمع.

- بلکه می توان گفت که در صورت معارضه اصلاً حدیث مخالف حجّت نیست و شواهدی وجود دارد که خبر مخالف با خبر موافق معاضددار، معارضه نمی کند ولو اگر تنها می بود مخصّص می شد، و لکن فعلاً نیست.

## \*آن شواهد چیست؟

۱ - یکی اینستکه: اگر به این امر ملتزم نشویم، یلزم قلّه المورد بل عدم المورد

- در نتیجه: برای کلام معصوم علیه السلام لغویت لازم می آید و هو محال.

۲ - یکی هم روایات وارده در باب جبر و تفویض است که از نظر قران:

\* ظاهری وجود دارد که با جبر سازگارتر است مثل:

- تَضَلَّ مَنْ تَشَاء... وَ تَعَزَّ مَنْ تَشَاء... وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ....

\* و ظواهری وجود دارد که با تفویض انسب است مثل:

- فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ... وَ أَنَا هُدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَّا شَاكِرًا وَ أَمَّا كَفُورًا... وَ....

- البته: در هیچ کجای کتاب نصّ به جبر و یا نصّ به تفویض نشده است.

حال: وقتی به میان روایات می رویم در هر قسمت از جبر و یا تفویض با دو دسته روایت برمی خوریم، فی المثل:

- در قسمت جبر، اخباری وجود دارد که نصّ در جبر است و اخباری هست که نصّ در تفویض است، در اینجا چه باید کرد؟
- باید که بواسطه موافقت آن ها با قران مشکل را حل کرد و حیث اینکه ظواهر قران با یکدیگر تنافی دارند باید که خود آنها را نیز جمع کرد.

ص: ۳۴۸

و جمع آنها در این جمله امام صادق علیه السلام است که: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین

### \*حاصل سخن شیخنا در ثم انّ الدلیل المستقلّ المعاضد لاحد الخبرین حکمه حکم الكتاب و السنه

فی الصورة الأولى... الخ» چیست؟

بیان دو نکته است:

- نکته اول اینکه: تا به اینجا در ارتباط با موافقت کتاب و سنت صحبت به میان آمد و لکن باید بر این مطلب تکیه کنیم که مراد موافقت با ظاهر کتاب و سنت است، چرا که موافقت با نص کتاب وضعش روشن است یعنی که معینا باید خبر مخالف با نص را طرح نمود. چرا؟

- بخاطر اینکه نص از هر جهت قطعی است چه از نظر سندی و چه از نظر دلالی و لذا توجیه بردار نیست.

\* چنانکه اگر احد الخبرین با اجماع محصل قطعی تعارض کند و آن دیگری مخالف باشد، باز جای اخذ به مخالف اجماع نیست، چه معارض داشته باشد یا نه، چرا؟

بخاطر اینکه دلیل قطعی برخلاف داریم و لذا نوبت به امارات ظنیّه مخالف نمی رسد، چونکه دلیل علمی وارد و یا حاکم است.

\* و نیز اگر احد الحدیثین با حکم عقل قطعی مخالف باشد، باز حکم عقل ملاک است و لذا آن حدیث مخالف اگر توجیه بردار است که توجیه می شود گرچه به آن عمل نشود و گرنه مستقیما طرح می شود.

- نکته دوم اینکه: آنچه که گفته شد در رابطه با دو خبر متعارض بود که احدهما مطابق با کتاب یا سنت باشد و لکن بدانید که:

- مثل مطابقه الكتاب و السنه، مطابقه اماره اخرى مستقله،.

- فی المثل: دو حدیث باهم تعارض کرده اند در حالیکه:

- یکی می گوید: اکرم زیدا العالم، و دیگری می گوید: لا تکرم زیدا العالم.

- اما حدیث اول یا با یک حدیث واحد عام موافق است، که خبر واحد خود اماره مستقله است. یا با اجماع منقول به خبر واحد علی فرض حجیتش موافقت دارد، در اینجا چه باید کرد؟

- در اینجا نیز همان صور سه گانه در باب موافقت کتاب و سنت درست می شود و لذا حکم آن اینستکه: در صورت اول که



عام و خاص هستند چه دو حدیث اوّل عام و سوّمی خاص و یا بالعکس مقینا جای جمع است.

- و اما در صورت دوم و سوّم معینا جای ترجیح به موافقت با اماره مستقلّه است که دو خبر واحد عادل برای ما ظنّ قوی تر آورده و بر یک خبر مزیت دارند و لذا باید که راجح را گرفت و مرجوح را کنار گذاشت.

ص: ۳۴۹

**\*مرجّح خارجی مستقلّ معتبر خود بر چند قسم است؟\***

- بر دو قسم است:

۱ - قسم اوّل، مرجّحی است که مؤیّد مضمون و محتوای یکی از دو خبر معارض است. فی المثل:

- یک خبر می گوید: شرب تنن حلال است. خبر دیگری می گوید: شرب تنن حرام است.

- خبری که می گوید: شرب تنن حلال است، موافق کتاب است، چرا که در کتاب آمده است: احلّ لكم ما فی الارض جمیعاً، البته جز مواردی که در کتاب و سنّت استثناء شده.

- حال این موافقت با کتاب، مؤید این خبر است.

۲ - قسم دوّم، مرجّحی است که مؤید مضمون و مفاد یکی از دو خبر معارض نمی باشد فی المثل:

- یک خبر می گوید: ثمن العذره سحت، خبر دیگر می گوید: لا بأس بیع العذره.

- لا بأس بیع العذره، موافق با اصل است. چرا؟

- زیرا اصل براءت، اصل حلّیت است، خبر مزبور هم دلالت بر حلّیت می کند و لذا موافق با اصل است.

- البته؛ این موافقت با اصل گرچه خود یک مزیت است، لکن از آنجا که اصل در طول دلیل و رتبه مؤخر از آن است، نمی تواند که مؤید بر دلیل باشد.

**\*کدامیک از این دو قسم مرجّح مذکور محلّ بحث است؟\***

- قسم اوّل، یعنی موافقت احد الخبرین با کتاب یا سنّت قطعیه.

**\*نظر صاحب معارج در اینجا چیست؟\***

- اینستکه: احد الخبرین که موافق با کتاب است، بر آن دیگری ترجیح دارد، و لذا با دو دلیل بر این ترجیح استدلال کرده است. فی المثل:

- یک خبر می گوید: شرب تنن حلال است. خبر دیگری می گوید: شرب تنن حرام است.

- خبری که می گوید: حلال است، مضمونش موافق با کتاب است چونکه در کتاب هم آمده است که خلق لکم ما فی الارض جمیعا.

- ایشان استدلال کرده است بر این ترجیح موافقت با کتاب به اینکه:

- خبر موافق با کتاب مقدم است بر آن خبر مخالف با کتاب.

### **\*دلیل اول ایشان چیست؟\***

اینستکه: کتاب خود یک دلیل مستقل است و لذا مؤید آن خبری است که مضمونش موافق با این کتاب است.

- گرچه هر دو خبر یعنی هم موافق کتاب و هم مخالف کتاب حجت اند، چرا که با یکدیگر در تعارض

ص: ۳۵۰

اند چونکه اگر هر دو یا یکی از آن دو خبر حجّت نباشد، معارضه ای باهم نداشتند.

- منتهی، مضمون کتاب یکی از آن دو را بر دیگری ترجیح می دهد.

### **\*دلیل دوم ایشان چیست؟\***

- اینستکه: اصلاً به خبر مخالف با کتاب ولو یکی بوده و معارض هم نداشته باشد عمل نمی شود تا چه رسد به اینکه یک معارض موافق با کتاب هم داشته باشد.

### **\*چه اشکالی در اینجا به مرحوم محقق وارد شده است؟\***

- اینکه بین این دو دلیل شما تنافی وجود دارد. چرا؟

- زیرا شما در دلیل دوم گفتید که اگر خبر مفرد و مخالف با کتاب باشد حجّت نیست تا چه رسد به اینکه معارض هم داشته باشد.

- در حالیکه در دلیل اول فرمودید که هر دو خبر حجّت اند، منتهی موافقت یکی از آنها با کتاب، آن را بر دیگری ترجیح می دهد.

### **\*جناب شیخ نظر جناب عالی در این رابطه چیست؟\***

- اینستکه: غرض مرحوم محقق اینستکه: خبر مخالف با کتاب و سنت مقطوعه مطروح و مطرود است و لذا توجّهی به این ناهماهنگی در دو دلیل نداشته است.

### **\*جناب شیخ مخالفت ظاهری کتاب با احد الدلیلین بر چند قسم است؟\***

- بر سه قسم است:

۱ - گاهی ممکن است به صورت عام و خاص مطلق باشد.

۲ - گاهی ممکن است به صورت تباین کلی باشد.

۳ - گاهی ممکن است به صورت تباین جزئی و یا عموم و خصوص من وجه باشد.

**\*مخالفت ظاهر کتاب با احد الخبرين به نحو عموم و خصوص مطلق چگونه است؟\***

- مقدمه باید بگوئیم: در قرآن یک عامی داریم که دلالت دارد بر وجوب احترام علماء و آن عبارتست از:  
- هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون. که استفهام انکاری است.
- وقتی عالم با غیرعالم مساوی نیست، متوجه می شویم که لازم است که عالم را اکرام کنیم. یعنی از این عام قرآنی می فهمیم که اکرم العلماء.
- العلماء هم عام استغراقی است، بدین معنا که: هر یک از علماء واجب الاکرام اند چه زید و چه غیر زید.
- پس: یک عام قرآنی داریم به نام اکرم العلماء که به عمومش می گوید همه علماء را اکرام چه زید و

چه غیرزید.

- حال: دو روایت به دست ما رسیده است که:

- یک روایت می گوید: اکرم زیدا العالم، که این با عام کتابی موافق است.

- روایت دیگر می گوید: لا تکرم زیدا العالم، که این با عام کتابی مخالف است.

- انما الکلام در این روایت دوّم است که مخالف با عام کتابی است.

حال:

\* اگر ما باشیم همین دوتا، خوب لا تکرم زیدا العالم را بر عموم کتابی یعنی اکرم العلماء مقدم می کنیم و عام کتابی را با این خاص تخصیص می زنیم، چرا که بنابر نظر مشهور می توان که عمومات کتابی را با یک خبر واحد هم تخصیص زد.

- در نتیجه: مراد از اکرم العلماء می شود علمای غیرزید. چرا؟

- زیرا عام، عموماً ظهور در اکرام زید دارد، لکن این خاص تصریح بر عدم اکرام آن زید دارد.

\* لکن وقتی پای خاص دیگری (مثل اکرم زیدا العالم) که موافق با عام کتابی و مخالف با آن خاص است در میان می آید، دیگر آن خاص یعنی لا تکرم زیدا العالم نمی تواند عام کتابی را تخصیص بزند چونکه مبتلای به معارض است یعنی یک خبر معارضی در مقابل او قرار گرفته می گوید: زید عالم را اکرام کن.

- انما الکلام در اینجا است.

- پس: اول باید که در بین همین دو خبر خاص اعمال ترجیح نمود و لذا می گوئیم:

- این دو خبر از دو حال خارج نیستند: یا متفاضلین اند، و یا متکافئین.

- در نتیجه:

- اگر راوی اکرم زیدا العالم اعدل باشد، آن را گرفته و لا تکرم زیدا العالم را کنار گذاشته، عموم عام را به حال خود باقی می گذاریم.

- و اگر راوی لا تکرم زیدا العالم اعدل باشد، خوب اکرم زیدا العالم را بخاطر مرجوح بودن کنار گذاشته، مانع تخصیص را از بین می بریم.

- در نتیجه: لا تکرم زیدا العالم جلو آمده، جلوی اصاله العموم و یا اصاله الحقیقه اکرم العلماء را گرفته می گوید: زید عالم

اکرام ندارد، یعنی که عام کتابی را تخصیص می زند.

- البته این تخصیص از باب ترجیح نیست. چرا؟

- زیرا این دو به دلیل عام و خاص بودن تعارضی با یکدیگر ندارند تا یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد.

ص: ۳۵۲

## \*مقداری در تبیین اصول صحبت کنید.

- اصول بر دو نوع اند:

۱ - اصول عملیه، مثل براءت، احتیاط، تخییر و استصحاب.

۲ - اصول لفظیه، مثل: اصالة الحقیقه، اصالة العموم و اصالة الاطلاق.

\* از نظر مشهور اصول عملیه تعبدا حجّت اند، فی المثل:

- شما نمی دانید که آیا شرب تتن حلال است یا حرام؟

- اصالة البرائه می گوید: حلال است. یعنی که مشکوک الحرمه را برای شما حلال می کند ولو ظنّ هم پیدا نکنی.

- و یا فی المثل: شما یک ساعت قبل متطهر بودید، اکنون شک می کنید که آیا باز هم متطهر هستید یا نه؟

- استصحاب می گوید: شما تعبداً متطهر هستید ولو ظنّ به طهارت خود پیدا نکنید و لذا تعبداً باید بگوئید که وضوء دارم.

- در تعبد، مناط حجّیت این نیست که شما حتّی ظنّ به مطلب هم پیدا کنید.

- پس: اعتبار اصول عملیه از باب تعبد است.

\* لکن اعتبار اصول لفظیه از نظر مشهور تعبّدی نیست، بلکه دارای مناط است و مناط اعتبار آن ظنّ نوعی است. فی المثل:

- یک نفر می گوید: رأیت اسدا، من نمی دانم که متکلم معنای حقیقی اسد را اراده کرده یا معنای مجازی آن را؟

- اصالة الحقیقه جاری شد، می گوید: معنای حقیقی را اراده کرده است.

- و یا فی المثل: کسی می گوید: اکرم العلماء، لکن من نمی دانم که آیا او همه علماء را اراده کرده یا یک گروه خاصّی را؟

- اصالة العموم جاری شده می گوید: همه علماء را اراده کرده است.

- و یا فی المثل: یک خبر می گوید اعتق رقبه، لکن من نمی دانم که مراد رقبه مؤمنه است یا اعمّ از مؤمنه و کافره است؟

- اصالة الاطلاق می گوید: اعمّ از مؤمنه و کافره است.

- بله، این اصول لفظیه، مفید ظنّ نوعی هستند، یعنی که برای نوع انسانها ظنّ حاصل می شود که مراد از آن مشکوک فیه

چیست؟ گرچه برای یک شخص و یا اشخاصی این ظنّ حاصل نشود.



- پس: اصول لفظیہ یا ظہور است، به مناط افادہ ظنّ نوعی حجّت اند.

ص: ۳۵۳

## \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: سید مرتضی می گوید: حجیت اصول لفظیه نیز مثل اصول عملیه تعبّدی است. یعنی:

- اگر از ایشان پرسیم شما چگونه اصول لفظیه را اجراء می کنید ولو ظنّ به معنای مذکور پیدا نکنید؟

- می گوید: تعبّدا، یعنی اگر کسی بگوید: رأیت اسدا، من آن را تعبدا حمل بر معنای حقیقی کرده می گویم مراد گوینده از اسد، حیوان مفترس است ولو ظن به این معنا پیدا نکنم.

## \*در رأیت اسدا و یا رأیت اسدا یرمی، هیچ ثمره ای ندارد. چرا؟ زیرا:\*

- رأیت اسدا، هم ما اسد را حمل بر معنای حقیقی می کنیم، هم سید مرتضی.

- در رأیت اسدا یرمی نیز، هم ما اسد را حمل بر معنای مجازی می کنیم و هم سید مرتضی.

## \*پس ثمره نزاع در کجاست؟\*

- در رأیت اسدا فی الحمام. چرا؟

- زیرا سید مرتضی در اینجا نیز اسد را حمل بر معنای حقیقی آن یعنی حیوان مفترس می کند یعنی از نظر ایشان رأیت اسدا با رأیت أسدا فی الحمام یکی است و مراد در هر دو حیوان مفترس است.

- اما از نظر ما و یا به تعبیر دیگر مشهور، معنای این دو متفاوت است. یعنی:

- همانطور که مراد از اسد در اسدا یرمی معنای حقیقی آن نیست، در اسدا فی الحمام نیز مراد از اسد معنای حقیقی آن نیست، بلکه مرد شجاع است.

## \*انما الکلام در چیست؟\*

- در اینستکه: از یکطرف ما یک عام و یا ظاهر قرانی داریم مثل: اکرم العلماء.

- از طرف دیگر: دو خبر اکرم زیدا العالم و لا تکرّم زیدا العالم را داریم که متعارض اند.

- حال: بدون لحاظ اکرم العلماء، لا تکرّم زیدا العالم، عموم اکرم العلماء را که با ظهورش زید عالم را هم دربرمی گرفت، به هم زده می گوید: اکرام علمای غیرزید واجب است. چرا؟

- زیرا حجیت اکرم العلماء تعلیقی است، یعنی اگر لا تکرم زیداً العالم نبود او همهٔ علما حتی زید عالم را هم شامل می شود و لکن این خبر دوّم قرینه است و جلوی آن اصاله الحقیقه را می گیرد. چرا؟

- زیرا: حجیت اصاله الحقیقه در صورتی است که قرینه برخلافش نباشد. لکن اکنون که قرینه برخلاف آن وجود دارد، حتی روی مذهب ما هم که حجیت اصاله الحقیقه از باب افادهٔ ظنّ نوعی است، ظهور آن اصاله الحقیقه از بین می رود تا چه رسد به مذهب سید مرتضی که حجیت اصاله الحقیقه تعبّدی است.

- الحاصل: براساس اخبار علاجیه دست به معالجهٔ متعارضین زده اعمال ترجیح می کنیم. یعنی: اکرم زیداً العالم را که راوی اش عادل بود کنار گذاشتیم، باقی ماند لا تکرم زیداً العالم سلیم از معارض.

- با این خبر واحد سالم عن المعارض عام کتابی یعنی اکرم العلماء را تخصیص زده می گوئیم: مراد علمای غیرزید است.

### **\*اگر در میان اکرم زیدا العالم و لا تکرم زیدا مرجّحی نباشد چه؟\***

- مطلب دو صورت خواهد داشت:

۱ - تباین به نحو کلی ۲ - تباین به نحو جزئی.

- تباین کلی آن صورتی است که احد الخبرین رودرروی کتاب باشد، فی المثل:

- ظاهر کتاب می گوید: اکرم زیدا العالم، که ظهور در وجوب اکرام زید عالم دارد.

- دو خبر به دست ما رسیده است:

- یکی همچون ظاهر کتاب می گوید: اکرم زیدا العالم.

- دیگری می گوید: لا تکرم زیدا العالم.

- اگر ما باشیم و اکرم زیدا العالم یعنی ظاهر کتابی، با لا تکرم زیدا العالم.

در روایت دوم که نسبت بینهما تباین کلی است، می گوئیم:

- اولاً: ما در روایات، روایتی که رودرروی قران باشد و با قرآن تباین کلی داشته باشد نداریم.

ثانیا: بر فرض هم که چنین روایتی باشد، طبق اخبار عرض، حجّت نخواهد بود ولو معارض هم نداشته باشد، چه رسد به اینجا که یک خبر موافق کتاب هم با آن در معارضه است.

- الحاصل: ترجیح مربوط به خبرین متعارضین است، در اینجا که یکی از دو خبر یعنی لا- تکرم زیدا العالم که مخالفتش با کتاب به نحو تباین کلی است از حجّیت ساقط می شود. وقتی هم که ساقط شد، دیگر خبرینی نیست تا که نوبت به ترجیح احدهما برسد.

### **\*قبل از پرداختن به تباین به نحو جزئی، مقدّمه بفرمائید که چه تفاوتی بین تباین به نحو کلی با**

تباین به نحو جزئی وجود دارد؟

- در تباین به نحو کلی امکان جمع وجود ندارد، فی المثل اگر:

- ظاهر کتاب بگوید: اکرم زیدا العالم، و خبر بگوید: لا تکرم زیدا العالم، به دلیل سقوط خبر از حجیت، جمعی وجود نخواهد داشت.

- در تباین جزئی که پای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع در کار است، امکان جمع وجود دارد، بدینصورت که از ظاهر احدهما رفع ید کرده آن را با دیگری جمع می کنیم، فی المثل:

- یک روایت می گوید: اکرم العلماء، روایت دیگر می گوید: لا تکرم الشعراء.

- یک ماده افتراق میان آن دو عالم غیرشاعر است که این دو روایت در آن نزاعی ندارند. زیرا: اکرم العلماء می گوید: اکرامش واجب است، لا تکرم الشعراء هم چیزی نمی گوید، چون شاعر نیست.

ص: ۳۵۵

- يك ماده افتراق هم شاعر غيرعالم است كه در اين نيز نزاعى ندارند. چرا؟

- چون لا تكرم الشعراء مى گويد: اكرامش حرام است، اكرم العلماء هم كه چيزى نمى گويد چون عالم نيست.

- پس: نزاع در ماده اجتماع يعنى عالم شاعر است. چرا؟ زيرا:

- از آن جهت كه عالم است، اكرم العلماء مى گويد: اكرامش واجب است.

- از آن جهت كه شاعر است، لا تكرم الشعراء مى گويد: اكرامش حرام است.

- حال اگر فرض كنيم كه ظاهر كتابى، اكرم العلماء باشد در نتيجه:

- يك اكرم العلمائى كتابى داريم.

- يك اكرم العلمائى روايى داريم.

- يك لا تكرم الشعرايى روايى داريم.

- چه بايد بكنيم؟

- اگر اين لا- تكرم الشعراء خالى از معارض يعنى اكرم العلمائى روايى باشد، با ظاهر كتابى يعنى اكرم العلماء مخالف بوده و تبين جزئى دارند و لذا قابل جمع مى باشند، بدین معنا كه مى توان گفت: مراد از علمائى كتابى علمائى غيرشاعرانند و آن شعرائى كه در روايت اكرامشان حرام است شعرايى غيرعالم اند.

### **\*جناب شيخ انما الكلام در چيست؟\***

- در اينستكه: در اين صورت كه نسبت يكي از اين دو روايت يعنى اكرم العلماء با آن عام كتابى، عام و خاص من وجه است، مشمول دو نوع حكم است، يعنى: ما:

۱- اگر قائل شويم به اينكه اخبار عرض كه مى گويد مخالف كتاب را كنار بگذار شامل مخالفت به نحو تبين جزئى يعنى عام و خاص من وجه نيز مى شود، همانطور كه عام و خاص مطلق و تبين به نحو كلّى را دربرمى گيرد، حكمش مثل حكم صورت دوّم است. چرا؟

- زيرا كه مخالفت عام است و بر مخالفت در ما نحن فيه نيز صدق مى كند و لذا ملحق مى شود به صورت دوّم كه جاى اعمال ترجيح نيست.

۲- لکن اگر قائل شويم به اينكه مراد از اخبار عرض كه مى گويد مخالف را كنار بگذار تبين به نحو كلّى است و لذا شامل

تباین به نحو جزئی یعنی عموم و خصوص من وجه نمی شود، در اینصورت، پای اعمال ترجیح به میان می آید.

- به عبارت دیگر: در اینجا پای مرجح موافقت کتابی در میان است، بدین معنا که خبر موافق کتاب که اکرم العلماء باشد، بر خبر مخالف کتاب که لا تکرم الشعراء باشد، ترجیح داده می شود. چرا؟

- زیرا پشتیبان این خبر موافق کتاب، خود کتاب یعنی قرآن است، کأنّ عام قرآنی می گوید: اکرم العلماء

ص: ۳۵۶

که شامل علمای شاعر هم می شود، یعنی علماء را اکرام ولو شاعر هم باشند. و حال آنکه خبر مخالف کتاب می گوید شعرا را اکرام نکن.

- پس: در اینجا حق با ظاهر کتاب مؤید به خبر است. چرا؟

- زیرا لا- تکرم الشعراء که مخالف با کتاب است ظنی الصدور است و لکن کتاب قطعی الصدور است، مضافاً بر اینکه خبر موافق کتاب نیز معارض به آن خبر مخالف کتاب است.

- نکته: این اعمال ترجیح، یعنی ترجیح موافق کتاب بر تمام مرجحات حتی مرجحات صدوری هم مقدم است. یعنی:

- اگر راوی لا تکرم الشعراء اعدل هم باشد ولو مخالف عامه هم باشد، دیگر نباید که به آن اعتنا کنید چونکه ظنی الاعتبار است، بلکه باید که به آن خبر موافق کتاب عمل کنید ولو موافق عامه باشد، چرا که مقطوع الاعتبار است.

- به عبارت دیگر: اگر ما تا به اینجا می گفتیم به موافق عامه عمل نکن بخاطر این بود که احتمال تقیه در آن می رفت، لکن در اینجا که خبر موافق با عامه مؤید به ظاهر کتابی است دیگر احتمال تقیه در آن نمی رود. یعنی:

- اگر لا تکرم الشعراء مثلاً موافق مذهب مشهور باشد بدین معنا که فتوای مشهور بر طبق آن باشد، و اکرم العلماء مخالف مشهور باشد، باز هم اکرم العلماء مقدم بر لا تکرم الشعراء است. چرا؟

- زیرا شهرت فتوائیه بنفسه اعتبار ندارد و حال آنکه این خبر موافق کتاب ولو مخالف شهرت فتوائیه و موافق عامه است، مقطوع الاعتبار است.

الحاصل:

۱ - این ترجیح به موافق کتابی بر تمام مرجحات صدوری و جهت صدوری و خارجی مقدم است.

۲ - اخبار علاجیه که دستور به ترجیح می دهد تنها مربوط به مخالفت قسم سوم است و نه مخالفت قسم دوم و لذا اعمال ترجیح منحصر می شود به قسمت سوم.

### **\*جناب شیخ اولین اشکال وارده به دو مطلب اخیر چیست؟\***

- اینستکه: این دو ادعای شما نه با مقبوله می سازد و نه با مرفوعه.

- به عبارت دیگر مستشکل می گوید: شما گفتید که مرجح موافق کتابی بر همه ترجیحات مقدم است و حال آنکه در مقبوله این مرجح مؤخر از دیگر مرجحات آمده است. چرا؟



- زیرا حضرت پس از سوال سائل، اوّل مرّجات صدوری را مطرح کرده می فرماید.

- خذ باعدلهما و به اوثقهما.

- لکن پس از آنکه راوی می گوید: هر دو خبر مساوی اند، حضرت می فرماید: خذ باشهر هما خذ

ص: ۳۵۷

بموافقه الكتاب.

- مضافاً بر اینکه در روایت سوم و چهارم از روایات علاجیه فقط موافقت بود یعنی وقتی سائل می گوید اگر دو خبر به ما رسید چه کنیم؟

- حضرت می فرماید موافق کتاب را بگیر و مخالف کتاب را رها کن.

- پس: در اینجا حضرت به نحو مطلق می فرماید موافق کتاب را بگیر و دیگر نمی فرماید که این ترجیح به موافقت بر همه مرجحات مقدم است.

- از طرف دیگر شما که می گوئید ترجیح به موافقت کتاب بر دیگر مرجحات مقدم است، این مطلب اصلاً در مرفوعه نیامده است. چرا؟

- زیرا در مرفوعه نیز آمده است که جعلت فداک با خبرین متعارضین چه کنیم؟

- حضرت فرمودند: مشهور را بگیر.

- سائل گفت هردو مشهوراند، حضرت فرمودند، اعدل و اوثق را بگیر.

- باز سائل گفت هردو اعدل و اوثق اند، حضرت فرمودند مخالف عامه را بگیر.

- پس: در اینجا حرفی از موافقت کتاب نیست. چه می فرمائید؟

### **\*جناب شیخ دوّمین اشکال وارده به دو مطلب اخیر شما چیست؟\***

- اینستکه: شما گفتید که اعمال ترجیح منحصر در تباین جزئی یعنی صورت ثالثه است.

یعنی:

- یک عام کتابی مثل اکرم العلماء داریم که به عموم و ظهورش شامل زید عالم هم می شود، یعنی که تصریح به اکرام زید عالم ندارد.

- و اما دو خاصّ نیز داریم:

- یک خبر می گوید: اکرم العلماء که موافق با همان ظاهر کتاب است.

- خبر دیگر می گوید: لا تکرّم زیدا العالم؛ که با ظاهر کتاب که شامل زید هم می شود مخالف است بدین معنا که می گوید

زید عالم را اکرام نکن.

- به نظر شما در اینجا نمی توان اعمال ترجیح نمود چرا که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است و با بودن عام و خاص نوبت به دیگر مرجحات نمی رسد.

- بنابراین: شما اعمال ترجیح را منحصر کردید در تباین جزئی، مورد تباین جزئی هم در میان روایاتی که این همه اهتمام در اعمال ترجیح دارند بسیار کم است.

- حمل روایات هم بر یک معنای قلیل الوجود درست نیست، خوب حمل آن بر تباین کلی یا معنای عدیم الوجود به طریق اولی درست نمی باشد.

ص: ۳۵۸

- در نتیجه حرف شما درست نمی باشد.

### **\*جناب شیخ چه پاسخی به این اشکال دوّم می دهید؟\***

- می گوئیم: بله، ما تاکنون متوجه این اشکال که دچار قلت موارد می شویم نبودیم و لذا اگر بگوئیم که اعمال ترجیح منحصر به تباین جزئی است دچار این مشکل می شویم.

- پس: اینکه در گذشته گفتیم که اعمال ترجیح در عام و خاص راه ندارد، اکنون می گوئیم که چرا راه دارد و می توانید اعمال ترجیح کنید.

- البته روایات زیادی هم داریم که به نحو عام و خاص مطلق با عمومات کتاب مخالفت دارند و لکن آنها را نیز داخل در مسأله کرده می گوئیم در آنها نیز اعمال ترجیح کنید.

- الحاصل: با دو قرینه از رأی سابق خود در این مسأله دست می کشیم:

۱ - یک قرینه اینکه با رأی قبلی ما دچار قلت مورد شده و در نتیجه حمل روایات بر قلیل المورد و عدیم المورد درست نیست.

۲ - قرینه دیگر اینکه: عنوان مخالف کتاب بر خبر منافی با ظاهر کتاب هم صدق می کند.

- کتاب نمی گوید که زید عالم را اکرام کن بلکه می گوید اکرم العلماء که در نتیجه شامل زید نیز می شود. حال از دو خبر خاص:

- لا تکرّم زیدا العالم با ظاهر کتاب منافات دارد چرا که می گوید زید عالم را اکرام نکن.

- حال بر همین منافی با کتاب، عنوان مخالف با کتاب هم صدق می کند، چرا؟

- زیرا همینقدر که منافی با ظاهر عموم کتاب است، می شود مخالف.

- وقتی شد مخالف، اخبار علاجیه می گوید موافق را بر آن مقدم کن.

### **\*آیا شاهی بر این قرینه دارید؟\***

- بله روایتی داریم که الناس مجبورون فی اعمالهم، که از روایات جبریه است.

- روایاتی هم داریم که از ناحیه فلات است که می گویند:

- فَوْضَ اللّٰهِ اَمْرَهُ اِلَى الْاِئِمَّةِ، که مربوط به بحث تفویض و مفوضه است.

- ائمه عليهم السلام می گویند: اینگونه روایات مخالف کتاب خدا هستند، و حال آنکه با کمی دقت و تأمل متوجه می شویم که این روایات منافی با ظاهر کتاب اند.

- از اینجا معلوم می شود که به منافی با ظاهر کتاب هم، مخالف گفته شود.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: این لا- تکرم زیدا العالم گرچه مخالف رودرروی ظاهر کتاب نیست و منافی با ظاهر عام کتابی است و لکن از طریق آن سخن امام علیه السلام روشن می شود که امور منافی با کتاب هم مخالف به

ص: ۳۵۹

حساب می آیند.

- وقتی مخالف کتاب به حساب آمدند، بر طبق اخبار علاجیه باید که اخبار موافق کتاب را بر آن اخبار مخالف مقدم نمود.

### **\*جناب شیخ در پاسخ به اشکال اول چه می فرمائید؟\***

- می گوئیم: آن مرجحات، مربوط به حکمین است و حال آنکه بحث ما در مرجحات خبرین است و لذا منافاتی ندارد که در مقبوله اول ذکر شوند.

- یعنی از آنجا که راوی اول از حکمین سؤال کرده، حضرت هم مرجحات حکمین را مطرح فرموده است، و لذا چون این مرجحات، مرجحات خبرین نیستند شما نمی توانید اشکال کنید که چرا موافقت با کتاب مؤخر از آنها ذکر شده است.

### **\*پس چطور مقدم بر آنها است؟\***

- بله، ما نیز قبول داریم که اول مرجح خبری شهرت است و شهرت مقدم بر موافق کتاب است، یعنی اگر در خبر داشته باشیم که یکی از آن دو اشهر روایه باشد، مقدم بر موافقت و مخالفت است.

اما بر رتبه آن مرجحات مثل اعدلیت، اوثقیت و افقهیت مقدم نیست، چرا که اینها مربوط به حکمین اند و دخلی به اینجا ندارد.

### **\*جناب شیخ نظرتان در رابطه با اجماع در این مسأله چیست؟ فی المثل:**

- اجماع داریم که: اکرم العلماء، چه زید عالم و چه غیرزید عالم.

- یک روایت هم می گوید: اکرم العلماء که موافق همان اجماع است.

- روایت دیگر می گوید: لا تکرّم زیدا العالم. چه باید کرد؟

- نباید اعمال ترجیح کرد، چرا که خاص در اینجا ترجیح دلالی دارد و با وجود ترجیح دلالی نوبت به اعمال ترجیح نمی رسد و لذا می گوئیم آن لا تکرّم زیدا العالم ولو مخالف با عموم اجماع است و لکن مقدم می شود بر آن دیگری آن محذور قلت مورد هم پیش نمی آید.

- پس: ما در یکجا فقط دست از رأی گذشته خود برداشتیم و آن در مورد کتاب بود.

متن و أمّا القسم الثّانی - و هو ما لا يكون معاضدا لأحد الخبرين - فهي عدّه امور:

منها: الأصل، بناء على كون مضمونه حكم الله الظّاهريّ؛ إذ لو بنى على إفادته الظنّ بحكم الله الواقعيّ كان من القسم الأوّل. و لا فرق في ذلك بين الاصول الثّلاثة، أعني: أصاله البراءه، و الاحتياط، و الاستصحاب.

لكن يشكل الترجيح بها؛ من حيث أنّ مورد الاصول ما إذا فقد الدليل الاجتهاديّ المطابق أو المخالف، فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقت المتعارضين لأجل التّكافؤ، و المفروض أنّ الأخبار المستفيضه دلّت على التّخيير مع فقد المرجّح، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأسا.

فلا بدّ من التزام عدم التّرجيح بها، و أنّ الفقهاء إنّما رجّحوا بأصاله البراءه و الاستصحاب في الكتب الاستدلاليّه؛ من حيث بنائهم على حصول الظنّ النوعيّ بمطابقه الأصل. و أمّا الاحتياط، فلم يعلم منهم الاعتماد عليه، لا في مقام الاستناد، و لا في مقام التّرجيح.

ترجمه

### ترجیح به مرجح خارجی مستقلّ معتبری که مؤید احد الخبرين نیست

اشاره

- و أمّا قسم دوّم از مرجّحات خارجیه، که مستقلّ و معتبر است، لكن معاضد و مؤید یکی از دو خبر متعارض نمی باشند بر چهار قسم اند:

### ترجیح به موافقت با اصل:

اشاره

- از جمله این مرجّحات: اصل است (مثل اصاله البرائه و... که معاضد نیست و لكن) بنابر مذهب مشهور که مضمون یا مفاد این اصل، حکم الله ظاهريّ است. چرا؟

- زیرا اگر بنا گذاشته شود بر افاده آن بر ظنّ به حکم الله واقعيّ، قسم اوّل (یعنی معاضد) خواهد بود.

- و در این مرجّح بودن اصل و معاضد نبودن آن فرقی بین این اصول سه گانه، یعنی اصل برائت، احتياط و استصحاب نیست.

### اشکال در ترجیح به اصول عملیه:

- اما ترجیح به اصل مشکل است، آنجهت که مورد (و محل اجرای) اصول (عملیه) در جایی است که دلیل اجتهادی مطابق با

اصل و یا مخالف با اصل در کار نباشد.

- پس: موردی برای اصل (برائت مثلاً) وجود ندارد مگر پس از فرض تساقط دو خبر متعارض به دلیل تکافؤشان (مثل تعارض و تساقط ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره و شك ما در اینکه آیا عذره فروشی حلال است یا حرام که پای اصل برائت به میان آمده می گوید حلال است).

ص: ۳۶۱



## اسقاط اصل عملیه از مرجعیت:

- این در حالی است که فرض ما اینستکه: اخبار علاجیه در صورت (تکافؤ خبرین) و نبود مرجیح دلالت بر تخییر دارد (و لذا تساقطی در کار نیست تا که نوبت به مرجعیت اصل برسد).

- پس: موردی برای اصل در تعارض خبرین وجود ندارد حتی به عنوان مرجعیت و لذا ناگزیر از التزام و پای بندی به عدم ترجیح به اصل هستیم.

## پاسخ از یک اشکال مقدر:

- و امّا (قدمای از) فقهاء (خبری را که موافق با براءت یا موافق با استصحاب است) ترجیح داده اند بر اصل براءت و اصل استصحاب (لکن) از آنجهت که بناء آنان بر حصول ظنّ نوعی به سبب مطابقت با اصل است (و حال آنکه ما مبنای آنان را قبول نداریم و در نتیجه ترجیحاتشان را هم نمی پذیریم).

- و امّا احتیاط: کسی بر احتیاط اعتماد نکرده است، نه در مقام استناد (که مثلاً- به هنگام شک در وجوب دعا عند رؤیت الهلال گفته باشد که طبق قاعده احتیاط واجب است) و نه در مقام ترجیح (مثل ما نحن فیه که به هنگام تعارض خبرین که یکی می گوید بیع عذرہ حرام است و دیگری می گوید حلال است، کسی نگفته که چون سحت موافق با اصاله الاحتیاط است بر آن دیگری مقدم می شود).

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*جهت یادآوری بفرمائید که مرجحات خارجیه بطور کلی بر چند قسم شدند؟\*

- بر چهار قسم:

۱ - مرجحات خارجیه ای که بطور مستقلّ معتبر نبوده و دلیل نیستند و لکن دلیل خاصّی هم بر ردّ و ابطال آنها وارد نشده است مثل شهرت فتوائیه.

۲ - مرجحات خارجیه ای که دلیل بر بطلان آنها اقامه شده است مثل قیاس.

۳ - مرجحات خارجیه ای که تعبّداً مرجحیت دارند و لکن معاضد و تقویت کننده احد الخبرین بر دیگری نمی باشند مثل اصول عملیه.

۴- و اما دسته چهارم مرجحاتی هستند که معاضد و مقوی هیچیک از دو خبر متعارض نیستند که اینها خود بر چند قسم اند که ذیلا به برخی از آنها اشاره می شود:

**\*حاصل مطلب در منها: الاصل، بناء علی کون مضمونه حکم اللّٰه الظاهری؛... الخ چیست؟\***

- بیان ترجیح به سبب موافقت خبر با اصل عملی است، فی المثل:

- دو حدیث با یکدیگر تعارض می کنند در حالیکه یکی از آن دو موافق با اصلی از اصول عملیه است و دیگری مخالف با آن، یعنی:

ص: ۳۶۲

- یکی از این دو حدیث دال بر وجوب یا حرمت یا جزئیت یا شرطیت و یا... می باشد.

- دیگری دال بر عدم وجوب یا حرمت و یا... می باشد.

- در اینجا حدیث دوم موافق با اصل براءت است، و لذا رجحان داشته و بر حدیث اول تقدم دارد.

- و یا فی المثل: دو حدیث با یکدیگر در تعارض اند در حالیکه حدیث اول موافق با اصاله الاحتیاط است برخلاف حدیث دوم، که در اینجا حدیث اول به جهت موافقتش با اصل احتیاط بر حدیث دوم رجحان دارد و مقدم بر اوست.

- و یا فی المثل: در رابطه با فلان امری که دارای حالت سابقه یقینی مثل وجوب یا حرمت و یا...

می باشد دو حدیث باهم تعارض کرده اند که احدهما مطابق با حالت سابقه است و دال بر وجوب فلان شیء می باشد و دیگری مخالف با حالت سابقه و دال بر حرمت و یا عدم وجوب آن است.

- در اینجا نیز حدیث اول موافق با استصحاب است و بر حدیث دیگر مقدم می باشد.

نکته اینکه: موافقت احد الحدیثین با اصاله التخییر در متعارضین معقول نمی باشد و لذا مطرح هم نمی شود. چرا؟ زیرا اگر به حسب فرض دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند و یکی از آن دو بگوید: افعّل و دیگری بگوید: لا تفعل، هیچیک از آن دو موافق با تخییر نمی باشد. چرا؟

- چونکه هریک از آن دو ظهور در مؤدای خود دارند و لذا موافقت با اصاله التخییر در اینجا از بحث خارج است.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: آیا بواسطه موافقت با اصل عملی نیز ترجیح حاصل می آید یا نه؟

- پاسخ ما که شیخ هستیم اینستکه: در رابطه با اصول عملیه مذکور بویژه در رابطه با استصحاب و براءت باید که مبانی را مورد بررسی قرار داد. چرا؟

- زیرا احتیاط با اینکه علم به امثال می آورد و لکن نه مفید علم به حکم واقعی است و نه مفید ظنّ به آن و لذا تنها به عنوان اصل عملی تعبّدی در مقام عمل به آن مراجعه می شود و لا غیر.

- علی ایحال: در رابطه با اصول مذکور دو مبنا وجود دارد:

\* یکی مبناى قدماتى که این اصول را از امارات ظنیه می دانند، که بنابراین مبنا موافقت احد الحدیثین با اصل داخل می شود در همان قسم اول که از قبیل موافقه الكتاب و السنّه است و مرجحیت دارد.

\* یکی هم مبنای مشهور متأخرین که اصول مزبور را از جمله استصحاب و برائت را از اصول عملیه تعبدیه و موجب یک حکم شرعی ظاهری می دانند و نه طریق به سوی واقع.

- اکنون بحث بر سر این مبنای دوّم است و لذا بر این اساس است که شیخنا می فرماید: اصل عملی نه مرجّح است و نه مرجع.

ص: ۳۶۳

## \* چرا اصل عملی مرجح نیستند؟

زیرا اصل عملی با اماره ظنی هم رتبه و همتراز نیست تا که بتواند مقوی او باشد. چرا؟

- چون اماره طریق به سوی واقع و مبین حکم واقعی است و حال آنکه اصل عملی، وظیفه عملیه ظاهریه و مبین حکم ظاهریه مادامی است و هیچگونه کاشفیتی ندارد و لذا نمی تواند که به اماره کمک کند یعنی که نمی تواند ظن حاصله در طرف خبر موافق با اصل را تأیید و تقویت نماید.

- از طرفی هم الاصل دلیل حیث لادلیل و لذا تا زمانی که یک دلیل اجتهادی وجود داشته باشد، چه موافق با اصل و چه مخالف با آن، نوبت به اصل نمی رسد. چونکه دلیل اجتهادی یا وارد است در صورتیکه علمی باشد و یا حاکم است اگر ظن باشد.

- در متعارضین نیز ما دلیل اجتهادی داریم و لذا جایی برای اصل نیست.

- به عبارت دیگر در متعارضین، ما هم ادله اولیه عامه داریم که همان ادله حجیت خبر واحد باشند، هم ادله ثانویه داریم که همان ادله و اخبار علاجیه باشند.

## \* چرا اصل عملی مرجح نیست؟

- زیرا اگر ما قائل شویم به اینکه متعارضین بواسطه معارضه تساقط می کنند آنگاه نوبت به اصل می رسد و لذا يرجع الیه.

- و اگر توقفی بشویم جای رجوع به اصل است.

- آری به برکت اخبار علاجیه ما نه قائل به تساقط هستیم و نه قائل به توقف بلکه تخییر و ترجیحی هستیم، یعنی که در مرحله اول در صورتی که رجحانی باشد بدان اخذ و عمل می شود و در صورتیکه رجحانی نباشد نوبت به تخییر می رسد.

- الحاصل: لا مورد للاصل فی تعارض الخبرین اصلا یعنی که نه مرجح اند و نه مرجع.

- فلا بد من الالتزام بعدم الترجیح بالاصول الثلثه.

## \* پس غرض شیخنا از و ان الفقهاء انما رجحوا باصالة البرائه و لا... الخ چیست؟

پاسخ به یک سوال مقدر است مبنی بر اینکه: چرا فقهاء عظام در طول تاریخ اصول عملیه را مرجح قرار داده و بواسطه آن حدیث موافق را بر حدیث مخالف ترجیح داده اند؟

و لذا شیخ می فرماید: علّت اصلی اینستکه: مشهور فقهاء استصحاب و براءت را از امارات ظنیّه دانسته اند و به مناط ظنّ به واقع حجّت می دانستند و لذا معتقد بودند که این اصول همتراز دیگر اخبار و امارات اند. پس: صلاحیت ترجیح را دارند، لکن ما این مبنا را قبول نداریم.

- البته، اماره بودن این اصول تنها در رابطه با استصحاب و براءت مطرح است و الاّ اصاله الاحتیاط را کسی طریق قرار نداده است نه علما و نه ظنّاً.

ص: ۳۶۴

متن و قد يتوهم (١): أن ما دلّ على التّخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دلّ على الاصول الثلاثة، فإنّ مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحاله السابقه، و هو حاصل مع تكافؤ الخبرين.

و يندفع: بأنّ ما دلّ على التّخيير حاكم على الأصل؛ فإنّ مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحاله السابقه و الالتزام بارتفاعها، فكما أنّ ما دلّ على تعيين العمل بالخبر المخالف للحاله السابقه مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدالّ على جواز العمل بالخبر المخالف للحاله السابقه المكافىء لمعارضه حاكما عليه من غير فرق أصلا.

مع أنّه لو فرض التّعارض المتوهم كان أخبار التّخيير أولى بالترجيح و إن كانت النسبه عموما من وجه؛ لأنّها أقلّ موردا، فتعين تخصيص أدلّه الاصول.

لأنّ التّخصيص فى أخبار التّخيير يوجب إخراج كثير من موارد بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلّه الاصول.

مع أنّ بعض أخبار التّخيير ورد فى مورد جريان الاصول، مثل: مكاتبه عبد الله بن محمّد الوارده فى فعل ركعتى الفجر فى المحمل (٢)، و مكاتبه الحميرى - المرويّه فى الاحتجاج - الوارده فى التّكبير فى كلّ انتقال من حال إلى حال من أحوال الصّلاه (٣).

ترجمه

### توهم سيد مجاهد در مسأله:

- گاهی توهم می شود به اینکه اخبار علاجیه مستفیضه که در صورت تکافؤ خبرین دلالت بر تخیر دارد، معارضه دارد با اموری (مثل لا تنقض یقین بالشک) که دلالت دارد (بر اعتبار) اصول عملیه سه گانه، چرا؟

- زیرا مورد (و محلّ اجرای) استصحاب در جایی است که یقین به حالت سابقه در کار نباشد و حال آنکه این عدم یقین به حالت سابقه با تکافؤ خبرین حاصل است یعنی اگر خبرین، متکافئین باشند، عدم یقین به حالت سابقه صدق می کند، پس استصحاب جاری است و باید به خبری که موافق استصحاب است عمل نمود).

### پاسخ اول به توهم سيد مجاهد:

- این (تعارض ایجاد شده توسط سید) دفع می شود به اینکه: اخبار علاجیه که دلالت بر تخیر دارد

ص: ۳۶۵

٢-٢) - الوسائل ١٨:٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

٣-٣) - الوسائل ١٨:٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩، و الاحتجاج ٢:٣٠٤.



حاکم بر دلیل اصل استصحاب (یعنی لا تنقض الیقین...) است.

- چرا؟

- زیرا مؤدای اخبار علاجیه (یعنی اذن فتخیر و حجت قرار دادن و) جواز عمل به خبر مخالف حالت سابقه (یعنی ثمن العذره سحت و حکم به حرمت) و التزام (ما) به ارتفاع حالت سابقه است.

- پس: همانطور که آیه نباء (به عنوان دلیل) دلالت دارد بر تعیین عمل به خبر مخالف حالت سابقه، و در صورت سلامت این خبر (ثمن العذره...) از معارض، حاکم (و یا به تعبیر درست تر وارد) بر دلیل اصل استصحاب است (چون که موضوع استصحاب یعنی شک را برمی دارد).

- همینطور هم، اخبار علاجیه که دلالت دارد بر جواز عمل به خبر مخالف حالت سابقه (یعنی ثمن العذره...) که مکافیء و مساوی با معارض خودش (یعنی لا بأس...) است، حاکم بر دلیل استصحاب (یعنی لا تنقض...) است، بدون هیچگونه فرقی (یعنی در آن صورتی که ثمن العذره سحت، سالم از معارض بود، کاری از استصحاب بر نمی آمد، اکنون هم که معارض مکافی پیدا کرده، باز هم کاری از استصحاب بر نمی آید و شما بر طبق اخبار علاجیه مخیر هستید. یعنی می توانید به لا بأس عمل کرده بگوئید حلال است و یا به ثمن العذره... عمل کرده بگوئید حرام است).

### پاسخ دوم به توهم سید مجاهد:

- ثانیاً: به فرض قبول تعارض توهم شده از جانب شما، اخبار تخییر (یعنی علاجیه) اولی به ترجیح اند؛ اگرچه نسبت این اخبار (که دلیل تخییر است) بالاتنقض الیقین (که دلیل اعتبار استصحاب است)، عموم و خصوص من وجه است. چرا؟

- زیرا اخبار علاجیه اقلّ مورد است (یعنی مورد این اخبار تنها خیرین متعارضین متکافئین است و شما با استصحاب می خواهید این یک مورد را هم از بین ببرید).

- پس: تخصیص ادله اصول تعین پیدا می کند (یعنی باید بگوئید بله درست است که لا بأس موافق با حالت سابقه است و لا تنقض می گوید به این عمل کن، و لکن در اینجا نه، یعنی که استصحاب را تخصیص می زنیم)، چرا؟

- زیرا تخصیص در اخبار تخییر، موجب اخراج کثیری بلکه اکثر از موارد این اخبار می شود، به خلاف تخصیص ادله اصول (که با تخصیص دچار چنین مسأله ای نمی شوند).

### پاسخ سوم به توهم سید مجاهد:

- به علاوه اینکه: بعضی از اخبار تخییر اصلاً در مورد جریان اصول وارد شده اند، مثل:

۱ - مکاتبه عبد الله بن محمد نسبت به ابی الحسن ثالث (یعنی امام دهم) که وارد شده است در انجام دو رکعت نماز صبح در محمل (که فرمودند: انت موسع).

ص: ۳۶۶

۲ - و مکاتبه حمیری به امام زمان (عج) که در احتجاج طبرسی روایت شده، در تکبیر در هر انتقال از حالی به حالی از احوال نماز (که باز امام فرمودند: انت موسع).

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*حاصل سخن شیخنا در و قد یتوهم... الخ چیست؟\*

اینستکه: بعضی از جمله سید محمّد مجاهد دچار توهم شده و گمان کرده اند که دو دسته از ادله، در رابطه با خبرین متعارضین متعادلین، تعارض دارند و جایی برای ترجیح نمی باشد و آن دو دسته خبر عبارتند از:

۱ - اخبار التخییر که اختصاص به متعارضین داشته و در متعارضین متکافئین حکم می کند به وجوب تخییر.

۲ - ادله اصول عملیه یعنی ادله استصحاب، براءت و احتیاط که به عمومشان شامل موارد فقدان نصّ، اجمال نصّ و از جمله تعارض نصّین می شوند و دلالت دارند بر اجراء هر یک از این اصول در مجرای خودش.

- به عبارت دیگر: بطور معین اجراء اصل را ملجاء و مرجع قرار می دهند و صحبت از تخییر نمی باشد.

- سپس می افزاید که نسبت میان این دو دسته از ادله از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است یعنی:

\* ماده افتراق ادله اصول عملیه، مواردی است که منشأ شبهه فقدان نصّ و اجمال در شبهات موضوعیه بوده و اصول عملیه شامل آنها می شوند و لکن ادله التخییر این موارد را دربر نمی گیرند.

\* ماده افتراق اخبار التخییر ۱ - مواردی است که دو خبر بر سر حکمی تعارض دارند در حالی که یکی از آن دو دلالت بر وجوب دارد و دیگری دلالت بر عدم وجوب، و به حسب فرض وجوب هم حالت سابقه ندارد.

روشن است که در اینجا اخبار التخییر جاری می شود و لکن ادله استصحاب جاری نمی شود.

۲ - و یا مواردی است که شک ما در اصل تکلیف نیست بلکه در مکلف به است.

- در اینجا نیز روشن است که اخبار تخییر می آید و نه ادله براءت و...

\* و اما ماده اجتماع این دو دسته از ادله:

۱ - یا مواردی است که دو خبر بر سر حکمی تعارض دارند در حالی که یکی دال بر وجوب و دیگری دال بر عدم وجوب و

لکن وجوب حالت سابقه دارد.

- در اینجا: هم ادله اصول عملیه یعنی استصحاب جاری می شود چرا که یقین سابق و شک لاحق

ص: ۳۶۷

وجود دارد، هم اخبار تخییر به مناط متعارضین متعادلین جریان می یابد.

۲- و یا مواردی است که شک در اصل تکلیف است و منشاء شک هم تعارض نصّین است که در اینصورت نیز هم اخبار تخییر جاری می شود و هم ادله براءت.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: به چه دلیل شما در این ماده اجتماع از ادله التخییر استفاده می کنید و از ادله اصول عملیه استفاده نمی کنید.

### **\*حاصل سخن شیخنا در و یندفع:... الخ چیست؟\***

اینستکه: به چهار دلیل ما اخبار تخییر را در اینجا بر ادله اصول عملیه ترجیح داده و بر آنها مقدم می داریم:

\* دلیل اول اینکه: اخبار تخییر یا حاکم بر ادله اصول عملیه هستند و یا وارد بر آنها یعنی:

- اگر اصل عملی، عقلی باشد، اخبار تخییر وارد بر آن هستند چونکه موضوع اصل عقلی عدم البیان است و احتمال عقاب....

- با وجود بیان شرعی مبنی بر تخییر بین المتعارضین بیان آمده و لذا احتمال عقاب قطعاً رفته است.

- و در اصطلاح: اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان و اذا جاء المؤمن ارتفع احتمال العقاب و هذا هو معنی الورد.

- و اما اگر اصل عملی شرعی باشد، خوب اخبار تخییر به برکت ادله حجّیت حاکم بر اینها هستند.

- توضیح ذلک، اینکه:

- اگر شک ما در موردی در اصل تکلیف و یا مکلف و یا مکلف به باشد چه با حالت سابقه و چه بدون حالت سابقه، پای متعارضینی هم در میان نباشد.

- اگر به حسب فرض یک حدیثی هم که معتبر بوده و جامع شرائط حجّیت است قائم بشود بر وجوب ظهر و یا برخلاف حالت سابقه چه می کردیم؟

- بلا تردید این خبر بر آن اصول حاکم است و تنزیلاً موضوع آنها را که شک، و عدم العلم است از بین می برد. چرا؟

- زیرا که ادله حجّیت خبر عادل می گوید: صدق العادل یعنی که نزل خبره منزله العلم.

- یعنی کأنّ شکی نداری و تنزیلاً شک را نادیده بگیر و این همان معنای حکومت است.

- و یا فی المثل: اگر دو خبر جامع شرائط، در رابطه با فلان موضوع با یکدیگر تعارض کنند و تعارض آنها منشاء شبهه شود دو صورت خواهد داشت:

- اگر حالت سابقه داشته باشد، خوب علی القاعده استصحاب می شود.

ص: ۳۶۸

- و اگر حالت سابقه ندارد بلکه شک در تکلیف است، برائت جاری می شود و چنانچه شک در مکلف به است، احتیاط جاری می شود.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: ما در خصوص متعارضین دلیل خاص داریم که جای تخییر است و نه جای اصل عملی و یا وجود این اخبار تنزیلاً شکی باقی نمی ماند تا که نوبت به اصل برسد.

### **\*مراد از مع انه لو فرض التعارض المتوهم... الخ چیست؟\***

\* بیان دومین دلیل بر تقدیم و ترجیح اخبار تخییر بر ادله اصول در مسأله است و لذا می فرماید:

- اگرچه نسبت میان اخبار تخییر و ادله اصول، عموم و خصوص من وجه است و این دو دسته در ماده اجتماع تعارض می کنند، لکن گذشت که:

- اگر احد العامین من وجه قلیل الافراد و عام دیگر کثیر الافراد باشد، باید که ماده اجتماع را به عام قلیل الافراد بدهیم تا که تخصیص قبیح و مستهجن پیش نیاید.

- حال: در ما نحن فیه، اخبار تخییر اختصاص به متعارضین دارند و لکن اخبار استصحاب شامل موارد فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین، شبهات موضوعیه می شود و لذا این عمومات کثیر الافراد می باشند و تخصیص یک دسته از افراد آن مستهجن نمی باشد.

- بنابراین: عمومات ادله اصول را تخصیص می زنیم و عام قلیل الافراد که ابی از تخصیص است به حال خود باقی می ماند.

### **\*مراد شیخ از مع ان التخصیص فی اخبار التخییر یوجب اخراج کثیر من موارد بل اکثرها... الخ چیست؟\***

چیست؟

- بیان سومین دلیل بر تقدیم اخبار تخییر بر ادله اصول در مسأله است و لذا می فرماید:

- به فرض که اخبار تخییر هم فی نفسها کثیر الافراد باشند و لکن اذا دار الامر بین اینکه عمومات اخبار تخییر را تخصیص بزینم تا تخصیص کثیر و یا اکثر لازم آید، یا که عمومات ادله اصول را تخصیص بزینم تا تخصیص اقل و یا حداکثر قلیل لازم آید، باز تخصیص اقل یا قلیل اولویت دارد و عقلانی است و تخصیص کثیر یا اکثر قبیح و مستهجن است.

**\*مراد از مع ان بعض اخبار التخییر ورد فی مورد جریان الاصول، مثل... الخ چیست؟\***

- بیان چهارمین دلیل بر تقدّم مزبور است و لذا می فرماید:

- برخی از اخبار تخییر در مورد جریان اصول عملیه وارد شده و اخصّ مورد است و حال آنکه اصول عملیه اعمّ مورد می باشند.

- روشن است که باید خاص را بر عام مقدّم داشت که پس از آن به ضمیمه عدم القول بالفصل، حکم

ص: ۳۶۹



سایر موارد نیز روشن می شود که اخبار تخییر مقدّم هستند، که برای نمونه به دو مورد اشاره می کنیم:

۱ - مکاتبه عبد الله بن محمد: عن علی بن مهزیار، قال قرأت فی کتاب لعبد الله بن محمد الی ابی الحسن علیه السّلام اختلف اصحابنا فی روایاتهم عن ابی عبد الله علیه السّلام فی رکعتی الفجر فی السفر، فروی بعضهم ان صلّیها فی المحمل... و روی بعضهم لا تصلّیها الا علی الارض....

- فوقع علیه السّلام فموشع علیک بایّ عملت.

### **\* کیفیت استشهاده در اینجا چگونه است؟**

۱ - مورد روایت مزبور، از قبیل شک در شرطیت است که بعضی در آن باب برائتی بودند و می گفتند، شرط نیست که نماز بر روی زمین باشد، عدّه ای هم احتیاطی بودند، و با اینکه مورد در اینجا مورد جریان براءت و یا احتیاط است معذک امام علیه السّلام تخییر را مقدّم داشته است.

۲ - مکاتبه حمیری است که بطور کتبی از امام عصر (عج) می پرسد:

- فی المصلی اذا قام من التّشهد الاوّل الی الرّکعه الثالثه.

- هل یجب علیه ان یکبر او یجوز ان یقول بحول الله و قوته اقوم و اقعده؟

- حضرت در پاسخ مرقوم فرمودند که:

- فی ذلک حدیثان: احدهما اذا انتقل من حاله الی اخری فعلیه التّکبیره.

- و اما الحدیث الثانی: فأنه روی انه اذا رفع رأسه من السّجده الثانیه.

- و کبر، ثمّ جلس فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر و التّشهد الاوّل و یجری هذا المجرى و بایّهما اخذت من باب التسلیم کان ثوابا.

### **\* کیفیت استشهاده در این مورد چگونه است؟**

۱ - مورد حدیث: شک در جزئیت تکبیر است به دنبال تشهد اول که آیا واجب است یا نه؟

۲ - منتهی در باب شک در جزئیت نیز همچون شک در شرطیت، گروهی برائتی هستند و گروهی احتیاطی.

- در اینجا با اینکه مورد، مجرای اصل براءت است و لکن حضرت علیه السّلام از تخییر استفاده کرده است.

- فتعین اینکه ادله اصول عملیه قدرت معارضه با اخبار تخییر را ندارند.

ص: ۳۷۰

متن و ممّا ذکرنا ظهر فساد ما ذکره بعض من عاصرناه(۱) فی تقدیم موافق للأصل علی المخالف، من؛ أنّ العمل بالموافق موجب للتخصیص فیما دلّ علی حجّیه المخالف، و العمل بالمخالف مستلزم للتخصیص فیما دلّ علی حجّیه الموافق و تخصیص آخر فیما دلّ علی حجّیه الاصول.

و أنّ الخبر الموافق یفید ظنّاً بالحکم الواقعی، و العمل بالأصل یفید الظنّ بالحکم الظاهری، فیتقوی به الخبر الموافق.

و أنّ الخبرین یتعارضان و یتساقطان، فببقی الأصل سلیمًا عن المعارض(۲).

ترجمه

### **ادله سید مجاهد بر تقدیم خبر موافق با اصل و مناقشه شیخ در آن**

- و از آنچه ما گفتیم ظاهر شد فساد و بطلان آنچه بعض از معاصرین ما (یعنی سید مجاهد) در تقدیم موافق با اصل بر مخالف با اصل گفته است به اینکه:

### **دوران امر میان دو تخصیص و یک تخصیص:**

#### **ایجاد مرجحیت:**

۱ - عمل به موافق (یعنی لا بأس ببيع العذره) موجب تخصیص آیه نباء می شود که دلالت دارد بر حجّیت خبر مخالف (یعنی ثمن العذره سحت که در اثر تخصیص کنار گذاشته می شود)، و حال آنکه عمل به خبر مخالف، مستلزم (دو تخصیص است):  
\* تخصیص آیه نباء است که دلالت دارد بر حجّیت خبر موافق (یعنی لا بأس...).

\* و نیز تخصیص دیگری بر آنچه که دلالت دارد بر حجّیت اصول (یعنی کلّ شیء لک حلال حتی یرد فیہ النهی که می گوید هر مشکوکی حلال است در حالیکه ما نحن فیہ مشکوک است و لکن ما آن را با تخصیص کلّ شیء لک حلال... کنار می گذاریم).

- نکته: (پاسخ داده شد به اینکه نه معارضه ای در اینجا وجود دارد و نه دورانی در کار است، بلکه رابطه دلیل با اصل رابطه حاکم و محکوم است، به فرض معارضه هم، اقل و اکثر است).

#### **ایجاد مرجحیت:**

۲ - و خبر موافق (یعنی لا- بأس... چون دلیل شرعی است) مفید ظنّ به حکم واقعی است و عمل به اصل برائت مفید ظنّ به

حکم ظاهری است، در نتیجه خبر موافق بوسیله اصل تقویت می شود.

- نکته: (پاسخ داده شد که با وجود دلیل جایی برای اصل وجود ندارد و لذا ترجیحی هم در کار نیست.)

### **ایجاد مرجعیت:**

۳- و دو خبر متعارض (یعنی ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره) تعارض کرده، تساقط می کنند و

ص: ۳۷۱

---

۱- (۱) - هو السيد المجاهد قدس سره.

۲- (۲) - مفاتيح الاصول: ۷۰۷.

در نتیجه باقی می ماند اصل سلیم از معارض (که به آن رجوع می شود).

- نکته: (پاسخ داده شد که با وجود اخبار علاجیه موردی برای اصل باقی نمی ماند).

## تشریح المسائل

### \*مراد شیخنا از و ممّا ذکرنا ظهر فساد ما ذکره بعض ما عاصرناه... الخ چیست؟\*

- اشاره به ادّعی سید مجاهد در مفاتیح است مبنی بر اینکه: اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه احدهما موافق با اصل عملی و دیگری مخالف اصل باشد، به سه دلیل حدیث موافق اصل را مقدّم می داریم:

۱ - اینکه عمل به حدیث موافق با اصل موجب یک تخصیص می شود و آن عبارتست از تخصیص ادلّه حجّیت خبر واحد به همین حدیث مخالف. یعنی چه؟

- یعنی که در خصوص حدیث مخالف به ادلّه حجّیت عمل نشده و آن را طرح کرده ایم.

- اما اگر حدیث مخالف با اصل را مقدّم بداریم دو تخصیص پیدا می شود:

- یکی تخصیص ادلّه حجّیت خبر واحد به خبر موافق با اصل.

- یکی هم تخصیص ادلّه اصول عملیه در این مورد.

- بلاشک یک تخصیص اولویّت دارد از دو تخصیص، چرا که باید تلاش نمود تا که مجازیّت و خلاف ظاهر تقلیل یابد.

۲ - اینکه حدیث موافق اصل که خود اماره ای از امارات است، مفید ظنّ حکم واقعی است، اصل عملی موافق با این حدیث هم که از اصول عملیه است مفید ظنّ به حکم ظاهری است.

- بنابراین: این دو تا ظنّ روی هم رفته قوّت پیدا کرده و بر حدیث دیگر رجحان یافته و مقدّم می شود.

۳ - اینکه وقتی دو حدیث موافق و مخالف تعارض کنند تساقط می کنند و لذا اصل عملی قابل جریان، بلامعارض بوده، جاری و به اصل عمل می شود.

### \*پاسخ شیخ به این مدّعا چیست؟\*

اینستکه: از آنچه ما در مبحث قبل آوردیم پاسخ این سه دلیل داده شد، و لکن حاصل آن اینستکه:

- دلیل اوّل شما دفع می شود به اینکه ادلّه التخییر حکومت دارند بر ادله الاصول.

- دلیل دوّم شما دفع می شود به اینکه حکم واقعی به سبب حکم ظاهری تقویت نمی شود چرا که از صقع واحد نیستند.

- دلیل سوّم شما هم دفع می شود به اینکه: آنچه در متعارضین مقرر است، تخییر است، نه تساقط و رجوع به اصل.

ص: ۳۷۲

متن بقی هنا شیء:

و هو أنّهم اختلفوا فی تقدیم المقرّر - و هو الموافق للأصل - علی الناقل، و هو الخبر المخالف له.

و الأكثر من الاصولیین - منهم العلامة قدّس سرّه (۱) و غیره (۲) - علی تقدیم الناقل، بل حکى هذا القول عن جمهور الاصولیین (۳)، معلّین ذلك: بأنّ الغالب فیما یصدر من الشّارع الحکم بما یحتاج إلى البیان و لا یستغنی عنه بحکم العقل، مع أنّ المذی عشرنا علیه فی الكتب الاستدلاليه الفرعيه التّرجیح بالاعتضاد بالأصل، لكن لا یحضرنی الآن مورد لما نحن فیه - أعنی المتعارضین الموافق أحدهما للأصل - فلا بدّ من التّتبّع.

ترجمه

### تعارض مقرّر و ناقل:

- مطالبی در اینجا باقی مانده است:

- یکی از این مطالب اینستکه: حضرات علماء در تقدیم خبر مقرّر (یعنی لا بأس ببيع العذره) در حالی که موافق با اصل اولی حلیت است، بر خبر ناقل (یعنی ثمن العذره سحت) در حالی که مخالف با اصل اولی حلیت است، اختلاف کرده اند:

- و امّا اکثر اصولیین، از جمله علامه در مبادی الوصول و غیر ایشان مثل شیخ جرجانی در غایه البادی فی شرح المبادی و... قائل به تقدیم ناقل، بلکه همین قول (تقدیم ناقل توسط جرجانی) از جمهور اصولیین هم حکایت شده است، در حالیکه این حضرات این مطلب را معلّل کرده اند به اینکه:

- غالب آنچه که از شارع صادر می شود، حکم به اموری (مثل محرّمات) است که نیاز به بیان دارند و به سبب حکم عقل بی نیاز از حکم شرع نیستند.

### اشکال:

- این در صورتی است که: آنچه را که ما در کتابهای فقهی استدلالی بر آن مطلع شدیم، ترجیح (با آن خبری مثل لا بأس ببيع العذره است که) مؤید به اصل اولی حلیت است، لکن اکنون موردی برای محل بحث ما یعنی متعارضینی که یکی شان موافق با اصل باشد، در ذهن ندارم و لذا ناگزیر از تتبع هستیم (پس سخن شما درست نیست).

ص: ۳۷۳

- ٢-٢) - مثل الشيخ الجرجاني في غاية البادية (مخطوط): ٢٨٩، و السيد العميدى في منه اللبيب (مخطوط): الورقه ١٧٣.
- ٣-٣) حكاہ في غاية البادية (مخطوط): ٢٨٩، و انظر مفاتيح الأصول: ٧٠٥.



**\*موضوع بحث در این بخش پایانی کتاب چیست؟\***

- ذکر چهار مطلب عمده است که سه تای آن در ارتباط با بحث در قسم ثانی است و چهارمین مطلب، یک مطلب مستقل است.

**\*مطلب اول در رابطه با چه مسأله ای است؟\***

- در رابطه با تعارض دو حدیث مقرر و ناقل است.

**\*حاصل مطلب در و هو انهم اختلفوا فی تقدیم المقرّر... الخ چیست؟\***

اینستکه: اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه:

\* یکی از آن دو مقرر است یعنی که موافق با اصل می باشد، و مقرر هم حکم عقل باشد مثل اینکه عقل حکم به اباحه و جواز کند و این حدیث نیز همان معنا را تکرار و تأکید کند.

\* و دیگری ناقل باشد یعنی که مخالف حکم اصلی و نقل دهنده است که برای آن موضوع حکم جدید آورده است، منتهی این خود دارای دو شعبه است:

۱ - شبهه وجوبیه: به این معنا که یکی از دو حدیث دال بر اباحه است و حدیث دیگر دال بر وجوب.

۲ - شبهه تحریمیة: به این معنا که یکی از دو حدیث دال بر جواز است و حدیث دیگر دال بر حرمت.

- بفرمائید در اینگونه موارد، حدیث مقرر مقدم است یا حدیث ناقل؟ یعنی که کدامیک بر دیگری رجحان دارد؟

- و لذا می فرماید سه قول در پاسخ به این سوال وجود دارد:

\* برخی بر آن اند که حدیث مقرر مقدم است.

\* مشهور بر آن اند که حدیث ناقل رجحان دارد.

\* به نظر ما که شیخ هستیم، هیچیک بر دیگری رجحان ندارد و نوبت به اخبار تخییر می رسد.

### **\*غرض از معلّین ذلك: بانّ الغالب فیما یدور من الشارع... الخ چیست؟\***

اشاره به یک دلیل است از جانب مشهور که غلبه باشد و لذا می فرماید:

- آنچه غالباً از شارع صادر می شود، بیان حکم اموری است که نیاز به بیان دارند و عقل مستقلّ بدانها نیست.

- و آنچه نیازمند به بیان است ناقل است، یعنی آنی است که دال بر وجوب و یا حرمت می باشد و لکن مقزّر موافق عقل است و نیازی به بیان ندارد.

- و الظنّ یلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب، و لذا جانب ناقل رجحان پیدا می کند.

### **\*نظر خود شیخ در این رابطه چیست؟\***

ص: ۳۷۴

- پاسخی از این استدلال نداده است، تنها اشاره می کند به اینکه مبانی اصولی حضرات مشهور در این باب با مبانی فقهی آنها متفاوت است چرا که:

- در باب اصول و در مقام بحث می گویند: حدیث ناقل بر مقرر رجحان دارد.

- در باب فقه، مشی فقهی آنها اینست که: حدیث معتضد با اصل را ترجیح داده و حکم به اباحه می کنند، نه به وجوب یا حرمت.

ص: ۳۷۵

متن و من ذلك: كون أحد الخبرين متضمناً للإباحه و الآخر مفيداً للحظر، فإنَّ المشهور تقديم الحاضر على المبيح (١)، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه (٢).

و ذكروا في وجهه ما لا يبلغ حدَّ الوجوب، ككونه متيقناً في العمل؛ استناداً إلى قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (٣)، و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «ما اجتمع الحلال و الحرام إلاَّ غلب الحرام الحلال» (٤).

و فيه: أنه لو تمَّ هذا التَّرجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها و بين الإباحه؛ لأنَّ وجود الخبرين لا مدخل له في هذا التَّرجيح؛ فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين، مع أنَّ المشهور تقديم الاباحه على الحظر.

فالمتَّجه ما ذكره الشَّيخ قَدَّسَ سرَّه - في العده -؛ من ابتناء المسأله على أنَّ الأصل في الأشياء الإباحه أو الحظر أو التَّوقف، حيث قال:

و أمَّا ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إنَّ أحدهما يتضمَّن الحظر و الآخر الإباحه، و الأخذ بما يقتضى الحظر اولى أو الإباحه، فلا- يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف؛ لأنَّ الحظر و الإباحه جميعاً عندنا مستفادان من الشَّرع، و لا ترجيح بذلك، و ينبغي لنا التَّوقف فيهما جميعاً، أو يكون الإنسان مخيراً في العمل بأيُّهما شاء انتهى.

و يمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دلَّ على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين، و إرجاع ما ذكره من الدليل إلى ذلك، فالاحتياط و إن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجزدين عن الخبر، إلاَّ أنه يجب التَّرجيح به عند تعارض الخبرين.

ترجمه

### تعارض حاضر و مبيح در شبهة تحريميه:

- و از همین سنخ است آنجا که یکی از دو خبر متعارض (یعنی لا- بأس...) متضمَّن اباحه است و خبر دیگر (یعنی ثمن العذر...) مفید حظر یعنی حرمت است، چرا که مشهور قائل به تقدیم حاضر بر مبیح است.

- بلکه از آنچه که از بعض آنها (یعنی جواد فاضل) حکایت شده است، روشن می شود که تقدیم حاضر بر مبیح اتفاقاً است.

ص: ۳۷۶

۱- (۱) - انظر مفاتيح الاصول: ۷۰۸.

۲- (۲) - حكاية في مفاتيح الاصول عن الفاضل الجواد، راجع المفاتيح: ۷۰۸، و غاية المأمول (مخطوط): الورقة ۲۲۰.

۳- (۳) - الوسائل ۱۸: ۱۲۲ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۳۸ و ۵۶.

۴- (۴) - مستدرک الوسائل ۱۳: ۶۸، الحديث ۵.

## ادله حضرات بر این تقدیم:

- و در وجه این تقدیم، مطلبی را گفته اند که به حدّ وجوب نمی رسد و آن اینستکه:

- حاضر قدر متیقّن در مقام عمل است، و به دو روایت استناد کرده اند:

۱- به روایت دع ما یریبک الی ما لا یریبک، (و در لا بأس... ریب وجود دارد و لذا احتمال دارد که حرام باشد و لذا آن را کنار بگذار و ثمن العذرہ... را بگیر).

\* نکته: (ما نیز گفتیم دوران بین حلیّت و حرمت مجرای براءت است، لکن احتیاط حسن دارد ولی وجوب را نمی رساند.

۲- و به روایت ما اجتمع الحلال و الحرام الاّ- غلب الحرام الحلال. (یعنی حلال و حرام در جائی جمع نمی شوند مگر اینکه جانب حرام مقدّم بر جانب حلال است، پس باید که حظر یعنی حرمت را غلبه داد).

\* نکته: (این روایت مربوط به شکّ در مکلف به است و حال آنکه اینجا شبهه تحریمیّه است و شکّ ما در تکلیف است).

## اشکال بر وجه مذکور:

- و در این وجه شما اشکالی وجود دارد و آن اینستکه:

- اگر این ترجیح (یعنی تقدیم حاضر بر مبیح) تمام باشد، پس لازم است (که شما) حکم به اصالت حرمت (بکنید در شبهات تحریمیّه یعنی) در دوران امر بین حرمت و اباحه (و حال آنکه در شبهات تحریمیّه همه قائل به براءت اند اعم از اینکه منشاء شبهه عدم النصّ و اجمال النصّ باشد یا تعارض النصّین). چرا؟

- زیرا وجود خبرین (یا متعارضان) مدخلیتی در این ترجیح ندارد، (بلکه آنچه در این ترجیح مدخلیت دارد شبهه تحریمیّه است).

- پس (از نظر شما که در شبهه تحریمیّه احتمال حرمت را از باب احتیاط مقدم می کنید بر احتال و وجوب)، احتیاط یکی از مرجّحات احد الاحتمالین (احتمال حرمت هست و هم احتمال حلیّت) می باشد، و حال آنکه مشهور تقدیم اباحه بر حرمت است.

## در اینکه ترجیح مزبور مبتنی بر اصاله الحظر است یا اصاله الحرمة؟

- پس موجه مطلبی است که شیخ طوسی در عدّه فرموده: از ابتناء (یعنی مبتنی بودن) مسأله (تقدیم مبیح بر حاضر) بر اینکه آیا اصل در اشیاء اباحه است یا حظر است یا توقّف؟ از آن حیث که می فرماید:

- و امّا ترجیح یکی از دو خبر متعارض بر دیگری از آنجهت که یکی از آن دو (یعنی ثمن العذره سحت) متضمّن حذر و حرمت است، و دیگری (یعنی لا بأس...) متضمّن اباحه است، به اینکه بگوئیم:

ص: ۳۷۷

اخذ به خبری که مقتضی حضر است اولی است یا خبری که مقتضی اباحه است؟

- اعتماد بر آن ممکن نیست، بنابر آن توقفی که ما در آن دو اصل کردیم. چرا؟

- زیرا حضر و اباحه در اشیاء هر دو مستفاد از شرع اند و لذا ترجیح بواسطه آن اصاله الحرمة عقلی و اصاله الاباحه عقلی هم وجود ندارد و لذا شایسته است برای ما که در این دو خبر، (در مقام فتوی) توقّف کرده (و بر طبق هیچیک فتوی ندهیم نه بر حرمت و نه بر حلّیت).

### **استدلال شیخنا بر ترجیح حضر و اشکال به شیخ طوسی:**

- و استدلال به ترجیح حضر، به روایت مرفوعه که دلالت داشت بر وجوب اخذ به یکی از دو خبری که مطابق احتیاط است و ارجاع دادن آن دلیل (یعنی ککونه متیقّنا) به احتیاط.

- پس: اگرچه اخذ به احتیاط در احتمالین مجرّدین از خبر (یعنی عدم النصّ و اجمال النصّ) واجب نیست، لکن ترجیح به این احتیاط به هنگام تعارض خبرین واجب است (چونکه تعارض نصین در آن مدخلیت دارد).

- نکته: (اگر منشاء شبهه در شبهه تحریمیة عدم النصّ و اجمال النصّ باشد، مجرای براءت است، لکن اگر منشاء شبهه در آن تعارض النصین باشد، به دلیل مرفوعه، مجرای احتیاط است).

\*\*\*

### **تشریح المسائل**

#### **\*موضوع بحث در این قسمت پیرامون چه امری است؟\***

- بیان دوّمین مطلب یعنی تعارض حاضر و مبیح است، و لذا می فرماید:

- اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه یکی از آن دو مبیح است یعنی که دلالت بر اباحه دارد و دیگری حاضر یعنی که دال بر منع و حضر است، کدام یک از این دو حدیث مقدّم است؟

- و لذا می فرماید: در پاسخ به این مطلب نیز سه قول وجود دارد:

۱ - مشهور معتقد به ترجیح حاضر بر مبیح هستند، بلکه ادّعای نفی خلاف شده است بر اینکه حاضر مقدّم است.

۲ - تعداد قلیلی هم بر آن اند که مبیح مقدّم است مثل مقرّر.

۳ - ما خود بر آنیم که اینجا جای ترجیح نیست، بلکه جای ترجیح است.

**\*پس مراد از و ذکروا فی وجهه ما لا یبلغ حدّ الوجوب... الخ چیست؟\***

ارائه چند دلیل بر اثبات قول مشهور یعنی تقدیم حاضر بر مبیح است:

۱ - یک دلیل از زبان خود مشهور است مبنی بر اینکه: حاضر، متیقن در عمل است یعنی که تقدیم آن بر مبیح از باب احتیاط و قدر متیقن است.

ص: ۳۷۸



## \*دلیلشان بر این مطلب چیست؟\*

۱ - اخباری مثل: دع ما یریبک الی ما لا- یریبک، و لذا باید که از احتمال حرمت پرهیز نمود و به حاضر عمل نمود چونکه یریبک است.

۲ - حدیث: ما اجتمع الحلال و الحرام الاً غلب الحرام الحلال، و لذا باید که حرمت و حظر را غلبه داد.

## \*پاسخ شیخنا در و فیه:... الخ به این اخبار چیست؟\*

اینستکه: اگر این استدلال تام و تمام باشد، مستلزم اینستکه: در دوران الامر بین الحرمة و الاباحه فی الاشياء، بجای اصاله الاباحه، حکم کنیم به اصاله الاحرمه.

- چرا؟

- زیرا که مفاد این دو حدیث که شما آوردید کلی است و اختصاصی به خبرین متعارضین ندارد بلکه هرکجا دو احتمال حرمت و اباحه باشد و منشأ آن فقدان نص یا اجمال نص و یا تعارض نصین باشد، به حکم این اخبار جانب حرمت غلبه دارد.

- در حقیقت این دو حدیث از قبیل مرجحات احد الاحتمالین هستند و نه از قبیل مرجحات احد الخبرین.

- در احتمالین هم حضرات مشهور جانب براءت و اباحه را گرفته اند نه حظر را.

## \*مراد از فالمتجه ما ذکره الشخ رحمه الله فی العده... الخ چیست؟\*

- بیان دومین دلیل از زبان شیخ طوسی رحمه الله در عده الاصول است، به این بیان که ایشان مسأله تقدیم مبیح یا حاضر را مبتنی کرده است بر بحثی که در باب اصل براءت بود مبنی بر اینکه آیا اصل اولی و یا قاعده اولیه در اشياء به حکم عقل چیست؟

- آیا اصل در اشياء اباحه است الاً ما خرج بالدلیل و ثبت حرمته؟

- یا که اصل در اشياء حظر است اما ما اخرجه الدلیل و بین حلیته؟

- و یا که اصل در اشياء توقّف است و هر یک از حظر و اباحه نیاز به دلیل شرعی دارند؟

- در پاسخ باید گفت:

- کسی که اصل اولی را اباحه بدانند باید که مبیح را مقدم بدارد، و آنکه حظر را اصل اولی بدانند خوب باید که حاضر را

مقدم بدارد.

- لکن شیخنا که اصل اولی را در اشیاء توقف می داند و معتقد است که هر یک از اباحه و حظر نیاز به بیان شارع دارند، هیچیک از حاضر و یا مبیح بودن مرجح نمی باشد.

- پس: یا باید توقّف کرده و به عنوان مرجع به اصل عملی مراجعه کرد یا که بر اساس اخبار تخییر حکم به تخییر نمود و گفت که وجهی برای ترجیح نیست.

ص: ۳۷۹

## \*مراد از و يمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الاخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين...\*

الخ) چیست؟

- بیان سومین دلیل از زبان خود شیخناست که می فرماید:

- برای اثبات قول مشهور یعنی تقدیم حاضر بر مبیح، ممکن است به اخباری تمسک کنیم که دلالت دارند بر اینکه وقتی به خبرین متعارضین رسیدی آن را که موافق احتیاط است اخذ کن.

- از جمله این اخبار همان حدیث مرفوعه زراره است که می گفت: خذ بما فيه الحائظه لدينك.

- بلاشك حاضر، در شبهه تحریمیة، موافق احتیاط است.

- پس: باید که حاضر را اخذ کرده و بر مبیح ترجیح دهیم.

## \*انما الكلام در چیست؟\*

- در خود مرفوعه است که به لحاظ مسندی دارای ایراد و اشکال است مگر اینکه کسی بگوید:

شهرت عملیه این خبر، جابر ضعف سندش می باشد.

- خلاصه اینکه: می توان به این فراز از مرفوعه برای اثبات قول مشهور استدلال نمود چنانکه استدلال مذکور از زبان مشهور را نیز می توان به این دلیل ارجاع داد که می گفت: كونه متيقنا في العمل.

یعنی چه؟

- یعنی که حاضر مطابق احتیاط است، لکن به استنادشان به حدیث دع ما یربیک و... مقداری خدشه وارد بود.

الحاصل: از بیان فوق می توان به این نتیجه رسید که: در تعارض احتمالین از آن جهت که هر دو محتمل هستند، اگرچه احتیاط واجب نیست و جای اصل برائت و اباحه است و لکن در تعارض احتمالین که منشأش تعارض خبرین است به حکم خذ که ظهور در وجوب دارد احتیاط واجب است.

متن و ما ذكره الشيخ قدس سرّه إنّما يتمّ أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التّعبد به من الأخذ بالاحوط من الخبرين، مع أنّ ما ذكره من استفاده الحظر أو الإباحه من الشّرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلّ من الشّرع على أصاله الإباحه، مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى (١)»، أو على أصاله الحظر، مثل قوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (٢)، مع أنّ مقتضى التّوقف على ما اختاره لئّما كان وجوب الكفّ عن الفعل - على ما صرّح به هو و غيره - كان اللّازم بناء على التّوقف العمل بما يقتضيه الحظر. و لو ادّعى ورود أخبار التّخيير على ما يقتضيه التّوقف من الحظر جرى مثله على القول بأصاله الحظر.

ثمّ إنّ يشكل الفرق بين ما ذكره: من الخلاف في تقديم المقرّر على الناقل (٣) - وإن حكى عن الأكثر تقديم الناقل - و بين عدم ظهور الخلاف في تقديم الحاضر على المبيح.

و يمكن الفرق بتخصيص المسأله الاولى بدوران الأمر بين الوجوب و عدمه؛ و لذا رّجّح بعضهم (٤) الوجوب على الإباحه و الندب لأجل الاحتياط.

لكن فيه - مع جريان بعض أدلّه تقديم الحظر فيها - إطلاق كلامهم فيها، و عدم ظهور التّخصيص في كلماتهم؛ و لذا اختار بعض ساده مشايخنا المعاصرين (٥) تقديم الإباحه على الحظر؛ لرجوعه إلى تقديم المقرّر على الناقل الّذى اختاره في تلك المسأله (٦).

هذا، مع أنّ الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت و إن ادّعاه بعضهم (٧).

و التّحقيق: هو ذهاب الأكثر، و قد ذهبوا الى تقديم الناقل أيضا في المسأله الاولى، بل حكى عن بعضهم (٨) تفريع تقديم الحاضر على تقديم الناقل.

ترجمه

**رجوع به كلام شيخ طوسی:**

**اشكال اول:**

- و اما آنچه که شيخ طوسی فرمود (که من قائل به ترجیح جانب حرمت نیستم) در صورتی درست

ص: ۳۸۱

- ۱- (۱) - الوسائل ۱۸: ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۶۰.
- ۲- (۲) - الوسائل ۱۸: ۱۲۲ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۸ و ۵۶.
- ۳- (۳) - حکاه العلامه فی النهایه (مخطوط): ۴۵۸، و السید العمیدی فی منیه اللیب (مخطوط): الورقه ۱۷۳.

- ٤-٤ (٤) - مثل شارح المختصر كما في المفاتيح: ٧١٠، و راجع شرح مختصر الاصول ٢؛ ٤٨٩.
- ٥-٥ (٥) - هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٧٠٩.
- ٦-٦ (٦) - نفس المصدر: ٧٠٨.
- ٧-٧ (٧) - هو الفاضل الجواد قدس سره، كما تقدّم في الصفحه ١٥٤.
- ٨-٨ (٨) - حكاة السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٧٠٩.

است که مرادش ترجیح به اصالة الحظر عقلی باشد، نه به آنچه (مثل مرفوعه) که دستور به اخذ احتیاط در خبرین متعارضین می دهد.

### اشکال دوم:

- مضافا بر اینکه آنچه ایشان فرمود به اینکه استفاده حذر و یا اباحه از ناحیه شارع است، منافی با ترجیح یکی از دو خبر متعارض بوسیله آنچه که از ناحیه شرع به ما رسیده:

۱ - بر اصالة الاباحه مثل این سخن امام علیه السلام که: کلّ شیء مطلق حتی یرد فیه نهی.

۲ - یا بر اصالة الحظر مثل این سخن امام علیه السلام که: دع ما یریبک الی ما لا یریبک.

### اشکال سوم:

- علاوه بر اینکه وقتی مقتضا و معنای توقف بنا بر اختیار شیخ طوسی، وجوب کف و انجام ندادن فعل مشتبه الحرمه باشد، بنا بر تصریح خود ایشان و دیگران، لازم، بنا بر توقّف، عمل به آنچه چیزی است که حذر، آن را اقتضاء می کند (و لذا جناب شیخ طوسی شما نمی توانید آن حضرات را رد کنید).

### اشکال چهارم:

- و اگر شیخ طوسی ادعا کند که اخبار تخییر (مثل: بایهما عملت کان ثوابا)، حکومت دارد بر آن ادله ای که اقتضای توقف از حذر می کند، مثل همین قول بر قول به اصالة الحظر نیز جاری می شود (و لذا بین شما و آنها نزاعی نیست چرا که آنها می گویند حذر و شما می گوئید توقف).

### اشکال شیخنا بر فرق گذاری بین مسأله ناقل و مقرر و مسأله حاضر و مبیح:

- سپس اینکه فرق گذاری: بین آنچه علماء فرموده اند به اینکه: در تقدیم مقرر بر ناقل اختلاف نظر است، گرچه تقدیم ناقل بر مقرر از اکثر حکایت شده است.

- و بین عدم ظهور اختلاف در تقدیم حاضر بر مبیح (چنانکه فاضل جواد گفته)، مشکل است (چونکه مسأله دوم از افراد و مصادیق مسأله اول است).

### پاسخ شیخنا بر اشکال فوق:

- این فرق گذاری ممکن است با اختصاص دادن مسألهٔ اوّل به دوران امر بین وجوب و عدم وجوب (یعنی شبههٔ وجوبیه).
- و لذا (شاهد بر اینکه اختلاف در شبهات وجوبیه است و اتفاق در شبهات تحریمیّه اینکه) صاحب حدائق ترجیح داده است وجوب (یعنی اغتسل یوم الجمعة را) بر اباحه و ندب (یعنی ینبغی غسل و الجمعة) بخاطر احتیاط.

### **دو اشکال به پاسخ فوق:**

- لکن (در این پاسخ ما) اشکالی است:

ص: ۳۸۲

- اولاً: بعضی ادلّه تقدیم حضر یعنی مسأله دّوم (که مطابق الاحتیاط بودن آن باشد) در مسأله اوّل (یعنی شبهه وجوبیه) نیز جریان دارد.

- مضافاً بر اینکه کلام علما در مسأله اوّل (یعنی ناقل) اطلاق دارد (یعنی هم شامل حرام می شود هم شامل واجب) و نتیجه عدم ظهور اختصاص ناقل به مسأله اوّل است در کلمات آنان، و لذا بعضی از بزرگان مشایخ معاصر ما یعنی سید مجاهد تقدیم اباحه (لا بأس) بر حضر (ثمن العذره...) را اختیار کرده است. چرا؟

- بخاطر اینکه برگشت این تقدیم اباحه بر حضر به تقدیم مقرّر بر ناقل است که ایشان در آن مسأله اوّل اختیار کرده است.

- این اشکال بر آن پاسخ، مضافاً بر اینکه اتفاق الكل بر تقدیم حضر ثابت نیست، اگرچه بعضی مثل جواد فاضل آن را ادّعا کرده است.

- و اما تحقیق در مسأله: همان قول اکثر است و نه اتفاق الكل، و لذا همان اکثر که در مسأله حاضر و مبیح، حاضر را مقدّم می کنند همین اکثر در مسأله ناقل و مقرّر نیز قائل به تقدیم ناقل بر مقرّر شده اند.

- بلکه از بعض آنها از جمله سید مجاهد حکایت شده است که تقدیم حاضر متفرّع است بر تقدیم ناقل. \*\*\*

## تشریح المسائل

### \*حاصل سخن شیخنا در و ما ذکره الشیخ رحمه الله انما... الخ چیست؟\*

- رجوع به کلام شیخ طوسی رحمه الله و مباحثه ای کوتاه با ایشان است مبنی بر اینکه:

۱ - اینکه شما در پاسخ به سوال مزبور توقّف را اختیار کرده و ترجیح را بوسیله اباحه و یا حضر ردّ نمودید، توجیهش اینستکه:

- ما به مقتضای قاعده اوّلیه و با قطع نظر از اخبار مذکور، توفقی شدیم، لکن باید بدانید که با توجه به روایات جای این حرف نیست. چرا؟

- بخاطر اینکه در مرفوعه زراره آمد که موافق احتیاط یعنی حدیث حاضر مقدّم است و در این رابطه تردیدی در کار نیست تا که جای رجوع به اصل عملی باشد.

۲ - اینکه شما فرمودید که اباحه و حضر عقلی نبوده و هریک باید از جانب شرع مقدّس اثبات شود، در پاسخ به شما می گوئیم:

- سلّمنا که ادعای شما درست باشد، منافاتی با ترجیح احد الخبرین به دلیل شرعی ندارد چرا که هرکدام از آن شرعاً قابل اثبات است:



\* اما اباحه: به برکت احادیث فراوانی مثل: کُلّ شیءٍ مطلق یعنی مباح، حتّی یرد فیہ النّهی. و مثل:

کُلّ شیءٍ حلال حتّی... شرعا ثابت است و لذا با این ادلّه حدیث اباحه رجحان پیدا می کند.

ص: ۳۸۳

\* و اما حضر: به برکت احادیث بسیاری مثل: دع ما یربیک الی ما لا یربیک شرعا قابل اثبات است.

- پس: دیگر جای توقف نیست.

۳ - جنابعالی توقفی شدید و لکن باید بدانید که مقتضای توقف با ترجیح حاضر یکی است چرا که توقف نیز به معنای ترک عمل و التزام به دو دلیل است.

- پس: شما نباید به دلیل حرمت و یا به دلیل اباحه ملتزم شوید بلکه باید عملاً آن امر مشتبه را ترک کرده و اقدام نکنید.

- مضافاً بر اینکه قول به ترجیح حضر نیز که قول مشهور باشد، همین است.

- جناب شیخ طوسی اگر شما بفرمائید که: ما به مقتضای قاعده وقفی هستیم و لکن بر اساس اخبار التخییر قائل به تخییر هستیم به شما می گوئیم:

- اصالة الاباحه ای و الحظری نیز همین را می گویند که بر اساس قاعدة اولیة جای حظر یا اباحه است و لکن بر اساس اخبار باب، جای تخییر است.

- پس: هر سه، در این جهت باهم مشترک هستید.

### **\*مراد شیخ از ثَمَّ اَنَّهُ یَشْکُلُ الفِرق بین ما ذکروه... الخ چیست؟\***

اشکال در فرق گذاری بین دو مسأله ناقل و مقرّر با حاضر و مبیح است و لذا می فرماید:

- فقهاء و اصولیین به هنگام طرح مسأله ناقل و مقرّر می گویند: در ترجیح به ناقل اختلاف وجود دارد، بدین معنا که:

- مشهور طرفدار ترجیح به ناقل اند، و برخی طرفدار ترجیح به مقرّر می باشند.

- اما به هنگام طرح مسأله حاضر و مبیح می گویند: لاختلاف فی تقدیم الحاضر.

- حال اشکال ما اینستکه: مسأله ثانیه خود یک مصداق از دو مصداق مسأله اولی است. چرا؟

- چونکه مسأله اولی خود دارای دو شعبه است: ۱ - وجوبیه ۲ - تحریمیّه

- حال چگونه می شود که مسأله اولی با دو شعبه اش اختلافی باشد و مسأله ثانیه که شعبه دوم مسأله اولی است اتّفاقی باشد؟

- یعنی: اگر اختلافی است که در هر دو باید باشد و اگر اتّفاقی است هم باید که در هر دو باشد.

## \*مقصود شیخنا از و يمكن الفرق بتخصيص المسأله الاولى... الخ چیست؟\*

پاسخ به اشکال فوق است به اینکه: چه مانعی دارد که ما مسأله اولی یعنی مقرر و ناقل را به شبهه وجوبیه یعنی به دوران امر بین الوجوب و غیر الحرمة از دیگر احتمالات، اختصاص دهیم، آنگاه چون مسأله ثانیه مربوط به شبهه تحریمه است، منافاتی نیست که مسأله اولی اختلافی باشد و لکن مسأله ثانیه اتفاقی؟

ص: ۳۸۴

- اما بلافاصله خود شیخ دوباره از این پاسخ، پاسخ می دهند به اینکه:

اولاً: برخی از ادله ای که برای تقدیم حاضر بر مبیح ذکر شده است عام و کلی است و شامل مبیح و موجب نیز می شود. بویژه دلیلی که آن مستدل آورد و....

ثانیا: کلمات قوم در این باب اطلاق دارد یعنی که به قول مطلق گفته اند که در ناقل و مقّر اختلاف است.

- اطلاق کلام هم شامل حاضر و مبیح، موجب و مبیح، همه می شود، در حالیکه هیچ دلیل معتبری بر تخصیص اطلاق تعبیر نرسیده است.

- روی همین اطلاقات است که مرحوم سید محمّد صاحب مفاتیح فرموده است که مبیح، مقّم بر حاضر است چونکه این دو برمی گردند به مسأله مقّر و ناقل که در آن باب ما مقّر را ترجیح دادیم.

ثالثاً: حق مطلب اینستکه: ادعای اجماع در باب مبیح و حاضر نیز مبنی بر اینکه حتما حدیث حاضر مقّم است یک ادعای بی دلیل است.

- به عبارت دیگر: در این مسأله نیز اکثر قائل به ترجیح به حضر و اقل طرفدار ترجیح به اباحه هستند.

- بنابراین: در هر دو مسأله اختلاف وجود دارد و مطلب ذات القولین است.

- بله، به عقیده ما که شیخ هستیم در هیچیک از دو مورد ترجیحی در کار نمی باشد، نه به مقّر نه به ناقل، نه به مبیح و نه به حاضر.

متن و من جمله هذه المرجحات: تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما. و استدلووا عليه بما ذكرناه مفضيلا في مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب و التحريم.

و الحق هنا: التخيير، و إن لم نقل به في الاحتمالين؛ لأنّ المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين و تساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصا مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف و الإرجاء، بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضا بعد ترجيح بموافقته الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوّة و لم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع، و لا يلتفت إلى المرجحات الثلاث الأخيره الزاجعه إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له؛ لحكمه أخبار التخيير على جميعها، و إن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين.

ترجمه

### تعارض دليل حرمت با دليل وجوب و حكم آن:

- و از جمله این مرجحات (یعنی مرجحات خارجیه مستقله معتبره غیر معاضد) به تقدیم دلیل حرمت (یعنی لا تفعل کذا...) بر دلیل وجوب (یعنی افعل کذا...) به هنگام تعارض آن دو است (اعمّ از اینکه منشاء شک در وجوب و حرمت، عدم النصّ و اجمال النصّ باشد یا تعارض نصّین).

- و استدلال کرده اند بر این تقدیم به آن پنج دلیلی که در مسائل اصالت برائت به هنگام تعارض دو احتمال وجوب و حرمت (یعنی دوران الامر بین المحذورین) بطور مفصل آوردیم.

### حقّ در این مورد تخییر است:

- حقّ به نظر ما در اینجا (که دوران امر بین وجوب و حرمت است و منشاء شبهه تعارض نصّین است): تخییر است، اگرچه ما قائل به تخییر در احتمالین (یعنی دوران امر بین عدم النصّ و اجمال النصّ) نیستیم. چرا؟

- زیرا استفاد از روایات وارده یعنی اخبار علاجیه در تعارض اخبار بر وجهی است که تردیدی در لزوم تخییر در اینجا وجود ندارد، البته به شرط تکافؤ یعنی تساوی دو خبر متعارض در تمام وجهی (مثل صدور، وجه و دلالت) که در رجحان یکی از دو خبر بر دیگری مدخلیت دارند. بویژه در زمانی مثل زمان ما که تمکن از رجوع به امام علیه السلام نداریم.

## پاسخ به یک اشکال مقدّر:

- و امّا اخبار توقّف و احتیاط، حمل می شود (بر آن تمکّنی که مربوط به زمان حضور امام علیه السّلام است، بلکه اگر ما در این مقام نیز (که دوران امر بین وجوب و حرمت است و منشاء شبهه تعارض نصین است نیز) پس از ترجیح به موافقت اصل بنا را بگذاریم بر کنار گذاشتن اخبار تخییر (علاجیه)، دیگر موردی باقی نمی ماند که صلاحیت حمل این اخبار کثیره ای که دلالت بر تخییر دارند بر او را داشته باشد، چنانکه این مطلب بر اهل دقت پوشیده نیست.

- پس: آنچه (در دوران مذکور) مورد اعتماد ما است: وجوب حکم به تخییر است، به شرط تساوی دو خبر متعارض از حیث قوّت، یعنی که احد الخبرین المتعارضین ترجیح پیدا نکند به ترجیحی که موجب اقرّبیت آن به واقع بشود.

- و لذا التّفات و توجهی نمی شود به مرجّحات سه گانه اخیر (یعنی ترجیح موافق با اصل، ترجیح ناقل و حاضر و ترجیح به جانب حرمت) که برگشتشان به ترجیح مضمون یکی از دو خبر متعارض است، با قطع نظر از اینکه آن مضمون، مدلول احد الخبرین است. چرا؟

- به دلیل حکومت اخبار تخییر بر همه مرجّحات سه گانه، ولو قائل شویم به این مرجّحات در تکافؤ احتمالین (که منشاء شبهه در آن عدم النّص و اجمال النّص است).

\*\*\*

## تشریح المسائل

### \*موضوع بحث در و من جمله هذه المرجّحات... پیرامون چه امری است؟\*

- بیان سوّمین مطلب یعنی تقدیم دلیل الحرمة بر دلیل الوجوب است در صورت تعارض بینهما و لذا می فرماید:

- اگر دو دلیل با یکدیگر تعارض کنند در حالیکه یکی از آن دو دالّ بر وجوب است و دیگری دالّ بر حرمت، فی المثل:

- یک دلیل می گوید: افعّل کذا... و دلیل دیگر می گوید: لا تفعل کذا... و لذا می فرماید:

- برخی و بلکه مشهور بر آن اند که دلیل الحرمة نسبت به دلیل الوجوب، ترجیح دارد و باید که ملتزم به جانب حرمت شد و مثلاً دفن میّت کافر را ترک نمود.

### \*دلیشان بر این مطلب چیست؟\*

- تمسّک به چند دلیل است که البته بیشتر آنها وجوهی استحسانیه هستند و لذا ارزش دلیل بودن ندارند و در بحث اصاله

التخیر عند دوران بین المحذورین پاسخ آنها داده شد، راجع مبحث البراءة.

**\*حاصل سخن شیخنا در و الحق هنا... الخ چیست؟\***

ص: ۳۸۷

۱ - اینستکه: گاهی دوران بین الاحتمالین بخاطر فقدان نصّ و یا اجمال دلیل است و لذا:

- در رابطه با شبهات وجوبیه (یعنی مقرّر و ناقل) و در شبهات تحریمیّه (یعنی مبیح و حاضر) و نیز در دوران بین المحذورین (یعنی دلیل الحرمة و دلیل الوجوب) مباحثی بود که در باب اصل برائت، احتیاط و تخییر روی آن بحث شد و ما در دو مسأله اول برائتی و در مسأله سوم معتقد به تخییر بودیم.

۲ - گاهی هم دوران بین الاحتمالین در هر سه مسأله ای که ذکر شد بخاطر تعارض نصّین است که فعلا مورد بحث ماست.

- البته ما در این باب در هر سه مسأله منکر ترجیح بوده و به دو دلیل معتقد به تخییر هستیم:

۱ - آنچه از اخبار علاجیه در باب متعارضین استفاده می شود اینستکه: حکم در متعارضین متعادلین تخییر است.

- البته، اگر مزیتی از مزایای داخلیه و خارجیه در بین نباشد، تنها راه تخییر است بویژه در عصر غیبت که امکان سوال از امام علیه السلام نیست و چنانکه قبلا هم گفته آمد اخبار توقف حمل بر فرض حضور امام علیه السلام شد و لذا مربوط به عصر غیبت نمی باشند.

۲ - از آنجا که در باب جمع دلالی گفته شد که موارد مرجحات داخلیه و خارجیه با همه شعب آن جای تخییر نمی باشد، اگر بنا باشد که این سه باب نیز جای تخییر نباشد لازم می آید که اخبار تخییر بی مورد و لغو باشد. چرا؟

زیرا: ما من مورد از متعارضین متعادلین مگر اینکه یکی مبیح و دیگری حاضر و هکذا...

- پس: برای خروج اخبار تخییر از لغویت و یا قلت افراد باید که این موارد را به اخبار تخییر داده و به این مرجحات سه گانه توجه نکنیم ولو در تعارض احتمالین متکافئین مطلب بر اساس آن سه عامل باشد و لکن در تعارض خبرین اینچنین نمی باشد.



متن نعم، يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية إذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقيه المستلزمه للتوقف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء.

نعم، لو قيل بالتخير في تعارضها من باب تنفيح المناط كان حكمها حكم الخبرين. لكن فيه تأمل، كما في إجراء التراجع المتقدمه في تعارض الأخبار، وإن كان الظاهر من بعضهم (1) عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجحات مستظها عدم الخلاف في ذلك.

فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث إنه خبر فيشملة حكمه فهو، وإلا ففيه تأمل.

لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة؛ لأن الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيتها من حيث إنه ظن مخصوص، سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد، فإن قيل بحجيتها فإنما هي من باب مطلق الظن، ولا ريب أن المرجع في تعارض الأمارات المعبره على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين إن ارتفع الظن من كليهما، أو سقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه

و أمّا الإجماع المنقول، فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور أو التخصيص جار فيه لا محاله، و أمّا الترجيح من حيث الصي دور أو جهه الصي دور، فالظاهر أنه كذلك - وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً، فلا يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار وإن شمله لفظ «النبأ» في آيه النبأ - لعموم التعليل المستفاد من قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» (2)، وقوله: «لأن الرشد في خلافهم» (3)؛ فإن خصوص المورد لا يخصه.

و من هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقرره في الخبرين في الإجماعين المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص.

و ممّا ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصه لو وجد.

ترجمه

### تعارض غير خبرين از ادلة ظنيه:

- بله، رجوع به این مرجحات سه گانه (يعنى ترجيح موافق با اصل، ترجيح ناقل و حاضر، و ترجيح به

ص: ۳۸۹

۱- (۱) - هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ۷۱۹.

۲- (۲) - هذه فقره وردت ضمن مقبوله ابن حنظله المتقدمه في الصفحه ۵۷.

۳- (۳) - الوسائل ۱۸: ۸۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، ضمن الحديث ۱۹.

جانب حرمت)، در تعارض غیرخبرین از ادله ظنیّه (مثل تعارض دو لغوی در معنای یک کلمه یا تعارض شهرت بر وجوب و حرمت یک کار) واجب است، البته اگر ما قائل به حجّیت این ادله ظنیّه از حیث طریقیّت شویم، طریقیّتی که مستلزم توقف یعنی تساقط به هنگام تعارض است، لکن این از باب مرجّحیت در چیزی نیست (بلکه از باب مرجّحیت است).

- بله، اگر کسی از باب تنقیح مناط (یعنی ملحق کردن غیرخبرین به خبرین متعارضین) قائل به تخییر در تعارض آن ادله ظنیّه شود، حکم این ادله ظنیّه مثل حکم خبرین متعارضین تخییر است، لکن در این مطلب (که غیرخبرین ملحق به خبرین بشود) اشکال وجود دارد، چنانکه در اجراء ترجیح ثلاثه، در تعارض اخبار اشکال وجود داشت، اگرچه آنچه از بعض حضرات یعنی سید مجاهد به دست می آید، عدم اشکال در جریان تمام احکام خبرین یعنی اعمال ترجیح به اقسام مرجّحات در غیرخبرین یعنی ادله ظنیّه است و این مستظهر اجماع در این الحاق غیرخبرین به خبرین است.

- پس: اگر این اجماع یا عدم اختلاف (ادعائی) بر این الحاق (با تنقیح مناط) ثابت شود، یا که ما این الحاق (و یا اعمال ترجیح) را در اجماع منقول به خبر واحد، از آنجهت که اجماع نیز (بنا بر قول مشهور) مثل همان خبر است، اجری کنیم، پس حکم خبر شامل اجماع هم می شود، فهو المطلوب، و الا در آن اشکال وجود دارد (چرا که ما نه آن تنقیح مناط وسیع را قبول داریم و نه این تفقیح مناط محدود را که بگوئیم اجماعین هم مثل خبرین است).

- اما سخن گفتن در الحاق (ادله ظنیّه در صورت تعارض به خبرین) کم فایده است. چرا؟

- زیرا در طرق ظنیّه غیر از خبر واحد (و غیر از اجماع منقول ملحق به خبر) چیزی که برای فقیه صحیح باشد که مدعی حجّیت آن بشود از آنجهت که ظنّ مخصوص است وجود ندارد.

- پس: اگر کسی قائل به حجّیت بقیّه طرق ظنیّه شود، از باب مطلق الظنّ (یعنی از باب ظنّ شخصی یا از باب مقدمات انسداد) است، و حال آنکه تردیدی نیست که مرجع در تعارض امارات ظنیّه ای که اعتبارشان بر این وجه (یعنی مطلق الظنّ) است، تساقط متعارضین است اگر ظنّ از هر دو مرتفع شود، یا سقوط یکی از متعارضین از حجّیت و بقای آن دیگری است اگر ظنّ از یکی مرتفع شود.

### اعمال ترجیح در اجماعین متعارضین:

- و اما (ترجیح در) اجماع منقول:

۱ - ترجیح به حسب دلالت (چه) از حیث ظهور (مثل لا تکرّم العالم الفاسق) و چه از حیث نصوصیّت (مثل یحرم اکرام العالم الفاسق) در اجماع منقول نیز جاری است.

۲ - و اما ترجیح از حیث صدور یا از حیث جهت صدور، ظاهر اینستکه این نیز همانطور است.

(چرا؟)



- و اگر ما قائل به خروج اجماع منقول از خبر عرفا شویم، پس اخبار علاجیه تعارض اخبار شامل آن نمی شود، گرچه لفظ نباء (یعنی خبر) به لحاظ لفظی شامل آن می شود.

### پس چطور اعمال ترجیح می کنید؟

- با استفاده از عموم تعلیل:

- این قول امام علیه السلام که فرمود: در مجمع علیه ریبی نیست.

- و این قول امام علیه السلام که فرمود: زیرا رشد در خلاف آنان است. چرا؟

- زیرا خصوصیت مورد، آن را مختص به مورد نمی کند (یعنی ولو مورد خبرین متعارضین است و لکن چون بصورت تعلیل است، اختصاص به مورد ندارد و شامل غیر هم می شود).

- و از اینجا (که مورد مخصیص نیست و عموم تعلیل را باید لحاظ نمود) اجراء تمام تراجیح معین شده در خبرین، در اجماعین منقولین بلکه در غیر آن دو از اماراتی که حجیتشان از باب ظنّ خاص و تعبدی است (مثل تعارض بینتین)، صحیح است.

- و از مطالبی که گفتیم وضعیّت تعارض یک خبر با یک اجماع منقول یا غیر آن از ظنون خاص، در صورتی که موردی برای آن ظنّ خاص و تعارضش با اجماع منقول پیدا شود، روشن می شود.

\*\*\*

### تشریح المسائل

**\*حاصل سخن شیخ در نعم، يجب الرجوع اليها في تعارض الخبرين من الادله الظنيه... الخ**

چیست؟

- بیان سوّمین مطلب یعنی تعارض سایر امارات غیر از خبرین است و لذا به دنبال این هستیم که ببینیم:

- اگر دو اجماع منقول به خبر واحد با یکدیگر تعارض بکنند تکلیف چیست؟

- و یا اگر دو شهرت فتوائیه با یکدیگر در تعارض قرار بگیرند چه باید کرد؟

- و یا اگر یک اجماع منقول با یک شهرت تعارض بکنند وظیفه چیست؟

- و یا اگر یک اجماع با یک خبر متعارض شدند چه؟

- و لذا باید که مسأله را روی مبانی مختلف بررسی و به پاسخ اصلی دست پیدا نمود:

۱ - برخی معتقد به ظنّ خاص بوده و تنها ظنون خاصّه را منحصر به خبر واحد ثقه و ظواهر می دانند.

- از نظر اینها، شهرت، اجماع منقولی و... حجّت نیستند تا که در رابطه با مرجّحات بحث شود چرا که ترجیح مربوط به حجّتین است و نه لا حجّت ها.

۲ - برخی علاوه بر خبر واحد ثقه و ظواهر، اجماع منقول به خبر واحد را نیز از ظنون خاصه می دانند.

ص: ۳۹۱

- بنابراین همه احکام متعارضین در اینجا نیز مطرح است بدین معنا که:

\* اگر یکی از دو اجماع منقول، از جهتی از جهات مذکوره یعنی از جهت دلالت یا سند و یا از جهت، جهت صدور و یا مضمون، ارجح باشد، همان اجماع مقدم بوده و تمامی آن مرجحات در اینجا مطرح است ولو از باب تنقیح مناط باشد. چرا؟  
- بخاطر اینکه آن مرجحات در رابطه با خبرین متعارضین بود و لکن تعلیل های مذکور در آنها اختصاص به خبرین ندارد و العله تعمم.

\* و اگر هر دو اجماع منقول مساوی باشند باید که به قاعده اولیه و قاعده ثانویه و... مراجعه نمود و هکذا....

- البته اگر کسی مرجحات مذکور را منحصر به باب اخبار متعارضه بداند و در ضمن اجماع منقول را نیز از ظنون خاصه بحساب آورد، دستش از قاعده ثانویه در متعارضین کوتاه می باشد و باید که به سراغ قواعد اولیه و حکم عقل برود که یا تساقط است یا تخییر و یا توقف....

۳- برخی دیگر علاوه بر اجماع منقول، شهرت فتوائیه را نیز از امارات ظنیّه خاصه می دانند.

- البته، هر آنچه در رابطه با اجماع منقول گفته شد در رابطه با شهرتین هم جاری است.

۴- برخی هم طرفدار ظنّ مطلق بوده می گویند: هر ظنی، از هر راهی غیر از طرق باطله مثل قیاس، که بیاید دارای ارزش است و باید که طرف راجح را گرفت و مرجوح را کنار گذاشت.

- البته، انسدادیون ظنّ فعلی و شخصی را ملاک می دانند و لذا:

- اگر عندالمعارضه از احد الامارتین ظنّ فعلی به وفاق حاصل آید و از دیگری حاصل نیاید، اماره مظنون المضمون دارای ارزش است و آن دیگری فعلا حجت نمی باشد.

- و اما اگر امارتین مساوی بوده و هیچکدام مفید ظنّ فعلی نباشد، هر دو سقوط کرده و باید که به قواعد دیگر مراجعه نمود.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

در اینستکه: بنابر تمام مبانی که مطرح شد امارات ظنیّه از باب سببیت حجت هستند و یا از باب طریقیّت؟

- اگر از باب سببیت حجت باشند مقتضای قاعده و حکم عقل تخییر است تا چه رسد به حکم شارع.

- و اگر از باب طریقیّت حجت باشند، مقتضای قاعده توقف است و رجوع به یکی از آن مرجحات سه گانه و دیگر اصول عملیه، منتهی نه از باب ترجیح بلکه از باب مرجع بودن.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

ص: ٣٩٢

**\*جناب شیخ موضوع بحث در این قسم دوّم چیست؟\***

- مرجّح خارجی مستقلّ معتبر بنفسه، لکن غیر معاضد، مثل اصل است.

- یعنی یکی از دو خبر متعارض دارای یک مزیت و مرجّح است لکن این رجحان معاضد یا به تعبیر دیگر مؤید آن خبر نیست، یعنی که برای آن خبر اقریبیت الی الواقع درست نمی کند. فی المثل:

- دو خبری که متکافئین هستند یعنی که سند هر دو معتبر و راوی هر یک از آن دو عادل است و هر دو مشهورند، لکن: یکی از آن دو می گوید: ثمن العذره سحت. دیگری می گوید: لا بأس ببيع العذره.

- در اینجا ما نمی دانیم که بالاخره عذره فروشی حلال است یا حرام؟ اما: لا بأس ببيع العذره که می گوید: عذره فروشی عیبی ندارد، موافق با اصل برائت است که اصل حلیت می باشد.

- این موافقت با اصل یک رجحان برای این خبر است در حالیکه خبر دیگر که مخالف با این اصل است فاقد این مزیت است.

- اما: با اینکه اصل یک مرجّح خارجی مستقلّ معتبر است، لکن معاضد این خبر نمی باشد یعنی که آن را اقرب الی الواقع نمی کند.

- نکته: گرچه اصل عملی اعم از اصاله البرائه، اصاله الاحتیاط و اصاله الاستصحاب، معاضد خبر نیست لکن بنا بر مذهب مشهور گرچه این اصول مفید ظنّ هم نباشند، تعبداً باید که به آنها عمل کرد.

- اما برخی از جمله صاحب معالم و شیخ بهائی و... قائل به اینکه این اصول از ادلّه ظنیّه اند.

- یعنی همانطور که خبر واحد زراره یکی از امارات دلیل معتبر ظنی است، اصول عملیه نیز از امارات دلیل معتبر ظنی هستند.

- به عبارت دیگر این حضرات می گویند: وقتی ما فی المثل اصل برائت جاری کرده و می گوئیم مثلاً شرب تنن حلال است، ظنّ پیدا می کنیم به حکم الله واقعی.

- این در حالی است که ما معتقد به تعبّدی بودن حجّیت این اصول بوده و می گوئیم: وقتی شما اصاله البرائه جاری می کنید بر حلیت شرب تنن مثلاً، این یک حکم ظاهری است و کاشف از واقع نمی باشد، برخلاف دلیل که اگر بگوید شرب تنن حلال است، دلالت بر حلیت واقعی دارد.



- در اینستکه: اگر ما می گوئیم اصل معاضد نیست بنا بر مذهب خودمان می گوئیم که اصل را از امور تعبدیه می دانیم که ناظر بر حکم ظاهری است. در نتیجه اصل برائت مثلاً نمی تواند مؤید خیر و یا دلیلی مثل لا بأس ببيع العذره باشد که کاشف از حکم واقعی است.

- به عبارت دیگر: اصل در طول دلیل است و در جایی می نشیند که دلیل نباشد و الا اگر پای دلیل در

ص: ۳۹۳

میان باشد، اصل کالعدم است و لذا اصل نمی تواند معاضد و مؤید دلیل باشد.

- بله، بنابر مذهب آن دو بزرگوار که اصل نیز از ادله است، اصل برائت همان کاری را می کند که خبر لا بأس... که یک دلیل شرعی و کاشف از واقع است می کند. و لذا می تواند که معاضد و مؤید احد الخبرین هم باشد، و آن را اقرب الی الواقع کند.

- الحاصل: روی قول ما هریک از این سه اصل عملی که با احد الخبرین موافق باشد، معاضد آن خبر نمی باشد لکن روی قول این حضرات می تواند که معاضد خبر هم باشد.

### **\*چرا در اینجا اصاله التخییر مطرح نشده است؟\***

- زیرا که اصاله التخییر یک اصل عقلی محض است و مربوط به شک در مکلف به است. الحاصل: تا به اینجا قبول کردیم که موافقت با اصل یک مزیت یا مرجح است لکن قبول نکردیم که معاضد است.

### **\*پس انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: اثبات کنیم که اصل، رجحان هم ندارد، چرا که الاصل و اصیل حیث لا دلیل. پس:

اصل در تعارض خبرین، یعنی جایی که دو دلیل در تعارض اند، جایگاهی ندارد و نمی تواند که مرجح برای یکی از آن دو دلیل باشد. به عبارت دیگر: اصل، نه دلیلیت دارد، نه مرجحیت دارد و نه معاضدیت.

### **\*پس اصل چکاره است؟\***

- اصل مرجع است، یعنی: اگر دو دلیل تعارض کرده و در اثر تعارض هم تساقط کنند، رجوع به اصل می شود. فی المثل: یک خبر می گوید: ثمن العذره سحت. خبر دیگر می گوید: لا بأس ببيع العذره.

- خوب تعارض و در نتیجه تساقط، اصاله البرائه می گوید: حلال است.

### **\*آیا واقعا اصل در تعارض خبرین مرجعیت دارد؟\***

- خیر، چونکه مرجعیت برای آن در صورتی است که خبرین متعارضین تساقط کنند و حال آنکه با وجود اخبار علاجیه که می گوید باید به یکی از دو خبر عمل بشود دیگر هر دو خبر تساقط نمی کنند تا نوبت به مرجعیت اصل برسد. و لذا اصل: نه کارایی دلیلیت عند عدم تعارض دارد. نه کارایی مرجحیت و معاضدیت عند التعارض دارد. نه کارایی مرجعیت دارد.

- ایا مرجح نیست، چون در عرض ادله نیست بلکه در طول آنهاست، چون اصل بیان اگر حکم ظاهر است و دلیل مبین حکم واقع. اما مرجح نیست، چون براساس اخبار علاجیه باید به یکی از خبرین متعارضین عمل شود و لذا تساقطی در کار نیست تا به آن رجوع شود.

- پس: ناگزیر از التزام به عدم ترجیح به اصل هستیم.

**\*جناب شیخ اگر کسی اشکال کند به اینکه در کلمات علماء زیاد دیده ایم که مثلاً لا بأس ببيع العذره**

را مقدم کرده اند بر ثمن العذره سحت.

ص: ۳۹۴

- چنانچه از آنها پرسیم که چرا؟ می گویند چون موافق با اصل است.

- و یا در مورد استصحاب، اگر دو دلیل داشته باشیم که یکی از آن دو موافق با استصحاب باشد، آن را مقدم می کنند بر آن خبر مخالف با استصحاب. چه پاسخ می دهید؟

- می گوئیم: این دسته از علماء که دست به چنین کاری زده اند از قدماء هستند، چونکه از نظر قدمای از اصحاب اصل استصحاب از ادله ظنیه است، یعنی که اگر ما چیزی را با استصحاب ثابت کردیم، کانّ با یک دلیل ظنی مثل روایت اثبات کرده ایم. به عبارت دیگر: آنها معتقد بوده اند که استصحاب مفید ظن است، و حال آنکه ما می گوئیم: اگر شک کردی که آیا بازهم وضوء داری یا نه؟ بگو وضوء دارم گرچه ظنّ به وضوء داشتن پیدا نکنی. در نتیجه این اعتقاد، براءت هم می شود از ادله، چراکه آنها براءت را هم از طریق استصحاب ثابت کرده اند.

- پس: وقتی استصحاب از امارات باشد، براءتی هم که با استصحاب ثابت می کنند می شود از امارات.

- الحاصل: اگر فی المثل: دو خبر مثل: ثمن العذره سحت، و لا بأس ببيع العذره در صورتی که عداله و روايه متكافئين باشند، یعنی که راوی هر دو عادل باشد، هر دو شهرت روائی داشته باشند، درحالیکه یکی از آن دو موافق اصل است، برطبق اخبار علاجیه شما مخیر هستید که به یکی از این دو خبر ولو آنکه موافق اصل نیست عمل کنید و آن دیگری را که موافق اصل است کنار بگذارید، پس بساط ترجیح از اینجا برچیده شد.

### **\* حرف سید مجاهد در این مسأله چیست؟**

- می گوید: همانطور که اخبار علاجیه می گوید: شما مخیر هستید و می توانید به هر یک از این دو خبر متعارض عمل کنید، چه به موافق با اصل و چه به مخالف با اصل. كذلك ادله اعتبار اصول مثل: لا تنقض اليقين بالشك هم می گوید: باید که رعایت اصل را بکنید. فی المثل: دو روایت داریم که متكافئين هستند، لکن یکی از این دو روایت موافق با استصحاب است. دلیل اعتبار استصحاب یعنی لا تنقض اليقين بالشك می گوید: باید به خبر موافق استصحاب عمل کنید. به عبارت دیگر: تا زمانی که شما یقین به حالت سابقه نداری، برطبق قاعده لا تنقض باید به خبر موافق با استصحاب عمل کنید.

### **\* جناب شیخ قبل از پاسخ به توهم سید مجاهد جهت یاد آوری بفرمائید تخییر بر چند قسم است؟**

- بر دو قسم است: ۱ - تخییر عقلی ۲ - تخییر شرعی

- هر یک از این دو قسم نیز خود بر دو قسم است: یا ظاهری است، یا واقعی

- پس: تخییر بر چهار قسم است

۱ - تخیر عقلی ظاهری ۲ - تخیر عقلی واقعی ۳ - تخیر شرعی ظاهری ۴ - تخیر شرعی واقعی

**\*انما الکلام در چیست؟\***

ص: ۳۹۵

- در اینستکه: آن اذن فتخیری که در روایات است، همان تخییر شرعی ظاهری در مسأله اصولیه است، فی المثل: کسی از امام علیه السلام می پرسد دو خبر داریم که...؟

- امام علیه السلام می فرماید: پس از فقد مرجحات اذن فتخیر، این مسأله اصولیه است.

- مسأله اصولیه یعنی حجیت، بدین معنا که تو مخیر هستی و می توانی که هر یک از این دو خبر را حجّت قرار داده جایز العمل بدانی.

- نکته: تخییر مذکور در مقابل تخییری است که به عنوان یک اصل عملی در اصول عملیه مطرح است.

- و امّا تخییر در اصول عملیه، تخییر در مسأله فرعیّه است، یعنی که در رابطه با حلال و حرام است، فی المثل: نمی دانم که فلان شیء حلال است یا حرام؟ عقل می گوید: مخیر هستی.

### **\*جناب شیخ جهت یادآوری و به عنوان مقدمه برای پاسخ به توهم سید مجاهد، مقداری در شک**

سببی و مسببی و یا حاکم و محکوم صحبت کنید.

- فی المثل: تکه گوشتی در راه افتاده است، آن را برداشته ام لکن نمی دانم حلال است یا حرام؟

- آیا می توانم در اینجا کلّ شیء لک حلال را جاری کرده گوشت را بخورم؟

- خیر. چرا؟ زیرا شک شما در حلال یا حرام بودن این گوشت، مسبب از اینستکه نمی دانید که آیا این گوشت تذکیه شده است یا نه؟ چرا؟

- چونکه اگر تذکیه شده باشد حلال است و چنانچه تذکیه نشده باشد حرام است.

- پس: شک شما در حلیت یا حرمت این گوشت مسبب از شک شما در تذکیه و عدم تذکیه آن است.

این می شود شک سببی و مسببی.

### **\*وظیفه در اینجا چیست؟**

- اجرای اصل است، و اصل در اینجا عدم تذکیه است.

- وقتی گفتید: اصل در اینجا عدم تذکیه است، آن گوشت شرعا می شود میته.

- وقتی آن گوشت شد میته، دیگر نوبت به اجرای کلّ شیء لکّ حلال... در شکّ مسیبی نمی رسد.

**\*جناب شیخ با توجّه به دو مقدمه فوق پاسخ شما به توهّم سیّد مجاهد چیست؟\***

۱ - در اینجا معارضه ای وجود ندارد، چونکه اخبار علاجیه حاکم بر لا تنقص است یعنی که اصل در اینجا سببی و مسببی است. فی المثل: یک خبر می گوید: عذره فروشی حلال است. خبر دیگر می گوید عذره فروشی حرام است. بالاخره شما نمی دانید که آیا عذره فروشی حلال است یا حرام؟

- این شکّ شما در حرمت یا حلیّت عذره فروشی، مسبب از اینستکه نمی دانید این یکی خبر حجّت است یا آن یکی خبر؟

ص: ۳۹۶

- پس: شك شما در حجّیت یکی از دو خبر، سبب شك شما در حلیّت و حرمت عذره فروشی است.

### \*وظیفه در اینجا چیست؟\*

- باید که اصل را در سبب جاری کرده برطبق اخبار علاجیه بگوئید که تو مخیر هستی.

- یعنی هم این یکی خبر حجّت است، هم آن یکی خبر. هم این خبر جواز عمل دارد، هم آن خبر.

- وقتی شما حجّیت هر دو خبر را با اجرای اصل ثابت کردید، دیگر نوبت به استصحاب نمی رسد.

چرا؟ زیرا استصحاب مربوط به شك سببی است که آیا مثلا این خبر حجّت است یا آن خبر.

- وقتی برطبق اخبار علاجیه حجّیت هر دو خبر را ثابت کردید شك سببی را مرتفع نموده اید، دیگر جائی برای اجرای استصحاب نمی ماند و شما نمی توانید اسرار کنید که حتما باید به لا- تنقض الیقین عمل نمود. پس: جناب سید مجاهد، معارضه ای که شما در اینجا درست کردید درست نیست. چرا؟

- زیرا رابطه اخبار علاجیه با قاعده لا تنقض رابطه حاکم و محکوم است، یعنی یکی سببی است و یکی مسببی. به عبارت دیگر اخبار علاجیه که دلیل بر تخیر است حاکم بر دلیل استصحاب یعنی لا تنقض الیقین بالشك است. و لذا تعارضی در کار نیست.

۲- به فرض قبول این تعارض توهم شده از جانب شما باید که ما اخبار علاجیه را بر دلیل اصل یعنی لا تنقض الیقین مقدم کنیم. چرا؟

- زیرا که عام اقلّ الافراد است. بدین معنا که: شما می گوئید: حتما باید به آن لا بأس ببيع العذره عمل کرد. ما می گوئیم: به فرض که این دو باهم معارضه کنند باید که به اخبار علاجیه عمل کرد که می گوید شما مخیر هستید که به هریک از آن دو که می خواهید عمل کنید. چرا؟

- زیرا اگر ما تخیر را کنار گذاشته و مثل شما لا تنقض... را در اینجا جاری کرده و متعینا به لا بأس عمل کنیم دیگری جایی برای اخبار علاجیه باقی نمی ماند.

- این در حالی است که محلّ عمل به اخبار علاجیه تنها متعارضین متکافئین است مثل همین جا که ما دو خبر متعارض داریم و برطبق این اخبار حکمشان تخیر است.

- حال شما با کنار گذاشتن اخبار علاجیه در اینجا این مورد را هم از این اخبار گرفته و این عام اقلّ افراد را از بین می برید.

- برای جلوگیری از این تخصیص اکثر و از کار انداختن این عام اقلّ افراد شما بیایید و کار را به عکس کنید یعنی یکی از



افراد استصحاب مثل متکافئین را کنار بگذارید چرا که استصحاب افراد بسیار دارد و هر جا که حالت سابقه دارد محلّ و مجرای استصحاب است.

- به تعبیر مختصر بگوئید: آنجایی که برطبق حالت سابقه است و لکن خبرین متکافئین است، آنجا مورد و محلّ اخبار علاجیه است، و الاّ بفرمائید محلّ و مورد اعمال اخبار علاجیه کجاست؟

ص: ۳۹۷

۳- شما که می گوئید اگر خبرین متعارضین داشته باشیم که یکی از آن دو موافق با اصل باشد حتما باید به آن موافق با اصل عمل نمود ما برای نمونه دو روایت متعارض برای شما می آوریم که یکی از این دو روایت موافق با اصل است ولی در عین حال امام علیه السلام در رابطه با این دو روایت می فرماید: اذن فتخیر.

\* یکی مکاتبه عبد الله بن محمد است با امام علیه السلام به اینکه: شخص مسافری به هنگام نماز صبح در محمل خود نشسته است:

- یک روایت می گوید: باید پیاده شده و روی زمین به استقرار نماز بخواند.

- روایت دیگر می گوید: لازم نیست که پیاده شود بلکه در همان محمل هم می تواند نماز بخواند.

- چه باید کرد؟

- حضرت علیه السلام فرمودند: انت موسع علیه. یعنی که انت مخیر. یعنی می توانی برطبق آن روایتی که می گوید باید پیاده شود عمل کرده پیاده شوی و علی الارض نماز بخوانی، می توانی برطبق آن روایت دیگر عمل کرده در محمل نماز بخوانی.

- این در حالی است که یکی از این دو روایت یعنی روایتی که می گوید لازم نیست از محمل پیاده شود، موافق با اصاله البرائه است. چرا؟

زیرا: این شخص نمی داند که آیا استقرار علی الارض شرطیت در نماز دارد یا نه؟

- یعنی: شك او در شرطیت این مسأله است، خوب در اینجا پای اصل برائت به میان می آید.

- و روایت دیگر با اصاله الاحتیاط مطابق است، چراکه بالاخره ذمه این شخص مشغول است و اشتغال یقینی هم برائت یقینیته می خواهد.

- خوب در عین حال امام علیه السلام در اینجا می فرماید که اذن فتخیر.

\* یکی هم مکاتبه حمیری است با امام عصر (عج) که در احتجاج طبرسی روایت شده است به اینکه:

- در برخی از روایات دارد که در نماز از هر حالی که به حال دیگر منتقل می شوی باید که تکبیر بگویی.

- در برخی از روایات دارد که پس از تشهد و به هنگام بلند شدن باید بحول الله... بگویی.

- چه باید کرد؟ حضرت فرمودند: و انت موسع علیه.

**\*جناب شیخ حاصل و خلاصه ادله ای که سید مجاهد در تقدیم خبر موافق با اصل بر خبر مخالف با**

اصل می آورد چیست؟

۱ - یکی اینستکه: شما به هر یک از دو خبر موافق با اصل و یا مخالف با اصل بخواهید عمل کنید باید که آیه نبأ را تخصیص  
بزنید. چرا؟

ص: ۳۹۸

- زیرا آیه نبأ می گوید که خبر عادل حجت و واجب العمل است.

- پس: رجحان دارد که شما به خبر موافق با اصل یعنی لا- بأس بیع العذره عمل کنید، چراکه در اینصورت مرتکب یک تخصیص بر آیه نبأ شده اید.

- اما اگر به خبر مخالف با اصل یعنی ثمن العذره عمل کنید درست است که آن را کنار گذاشته اید و لکن باید تخصیص دیگری بزنید و مرتکب دو تخصیص شوید.

- یک بار باید آیه نبأ را تخصیص زده بگوئید آیه نبأ می گوید: خبر عادل حجت و واجب العمل است الا این خبر.

- یک بار هم باید کلّ شیء لک حلال حتی... را تخصیص بزنید چراکه این روایت می گوید: هر مشکوکی حلال است، خوب ما نحن فیه هم مشکوک است.

- حال اگر ما به ثمن العذره سحت عمل کنیم در واقع کلّ شیء لک حلال... را تخصیص زده ایم.

- الحاصل: ایشان می گوید: امر دائر است بین اینکه به خبر مخالف عمل کرده مرتکب دو تخصیص شویم: یک تخصیص به آیه نبأ و یک تخصیص به کلّ شیء لک حلال... یا که به خبر موافق با اصل عمل کرده و یک تخصیص به آیه نبأ بزنیم؟

- همه می دانند که تخصیص مخالف اصل است و لذا مرتکب یک خلاف اصل بشویم بهتر است از اینکه مرتکب دو خلاف اصل بشویم.

- نکته: ما به این دلیل سید پاسخ دادیم به اینکه اولاً معارضه ای در کار نیست، ثانیاً به فرض که معارضه ای هم باشد باید آن اقلّ افراد را گرفت.

۲- اینکه اگر شما به لا بأس بیع العذره عمل کنید بهتر و بلکه عمل به آن واجب است چراکه مؤید به تائید اصل است، وقتی هم که مؤید به اصل شد. تقویت می شود.

- نکته: پاسخ داده شد که اصل در طول دلیل است و با وجود دلیل اصلی در کار نیست تا که مؤید خبر مذکور شود.

۳- اینکه اصل مرجعیت دارد، یعنی در صورتیکه دو خبر متکافیء بوده در اثر تعارض تساقط کنند به اصل رجوع می شود.

نکته: در پاسخ به این دلیل گفته شد بله اگر اخبار علاجیه نبود تعارضاً و تساقطاً و اصل می شد مرجع، لکن اخبار علاجیه می گوید باید که به یکی از این دو خبر عمل کنید و لذا تساقطی در کار نیست تا نوبت به مرجعیت اصل برسد.

**\*جناب شیخ در رابطه با مقرّر و ناقل بفرمائید که آیا مقرّر مقدّم است یا ناقل؟\***

- فی المثل: یک خبر می گوید: ثمن العذره سحت، یعنی که عذره فروشی حرام است، به این خبر

ص: ۳۹۹

ناقل گفته می شود چراکه ما را از اصل اولی حلیت نقل می دهد به حرمت. خبر دیگر می گوید: لا بأس ببيع العذره، یعنی که عذره فروشی حلال است، به این خبر مقرر گفته می شود چراکه تثبیت کننده و تاییدکننده آن اصل اولی حلیت است. حال بفرمائید کدامیک از این دو مقدم بر دیگری است؟

- مسأله اختلافی است، یعنی اکثر گفته اند که ناقل مقدم است، برخی هم قائل به تقدیم مقرر شده اند که ذیلا- و با ذکر مقدماتی توضیح داده می شود:

اولا: در رابطه با دو عنوان حاضر یعنی حرام و مبیح یعنی مباح با دو عنوان مقرر یعنی مؤکد اصل اولی حلیت و ناقل یعنی انتقال دهنده از اصل اولی حلیت، تفاوتی در شبهات وجوبیه و شبهات تحریمیّه وجود دارد:

\* هر دو عنوان مذکور یعنی هم عنوان حاضر و مبیح و هم عنوان مقرر و ناقل هر دو در شبهات تحریمیّه صدق می کنند، فی المثل: یک روایت می گوید: عذره فروشی حرام است، روایت دیگر می گوید:

عذره فروشی حلال است. این شبهه تحریمیّه است، حال: به ثمن العذره سحت، هم می شود گفت ناقل، چراکه ما را از حکم اصل اولی حلیت نقل می دهد به حرمت، هم می شود گفت حاضر، چرا که حکم به حرمت می کند. به لا بأس ببيع العذره نیز هم می شود گفت مقرر چراکه مؤکد حکم عقلی است، هم می شود گفت مبیح، چون این معامله را مباح می کند.

\* لکن در شبهات وجوبیه، تنها عنوان ناقل و مقرر صدق می کند. فی المثل: یک روایت می گوید:

يجب الدعاء عند رؤيه الهلال، که می شود مقرر. روایت دیگر می گوید: لا يجب الدعاء عند رؤيه الهلال، که می شود ناقل. پس: نسبت مقرر و ناقل با حاضر و مبیح، عام و خاص مطلق است، یعنی: هر جا که حاضر و مبیح باشد، مقرر و ناقل هم هست، چنانکه در شبهات تحریمیّه چنین است. لکن در بعضی از موارد مثل شبهات وجوبیه چنانکه بیان گردید مقرر و ناقل هست و لکن حاضر و مبیح نیست.

**\* حال در پاسخ به این سؤال شما که آیا مقرر مقدم بر ناقل است یا ناقل مقدم بر مقرر است**

می گوئیم:

- برخی گفته اند مشهور از اصولیین معتقدند که مقرر مقدم است.

- برخی گفته اند که ناقل مقدم است.

- کسانی که می گویند ناقل یا به تعبیر دیگر حاضر مقدم بر مبیح یا مقرر است حرفشان اینستکه:

التأسيس خير من التأكيد. چرا؟

- زیرا گرچه اصل اولی نسبت به اشیاء حلّیت است، لکن وظیفه شارع بیان اموری مثل محرّمات است که نیاز به بیان دارند و لذا شارع نمی آید بگوید که آب حلال است، بلکه می گوید شراب حرام است.

**\*نظر شیخ طوسی در این مسأله چیست؟\***

ص: ۴۰۰

- از آنجا که حظر عقلی و اباحه عقلی در رابطه با اشیاء را قبول ندارد و معتقد است که حظر و اباحه اشیاء را باید از که از شارع گرفت، ترجیح هیچیک از این حضرات را هم قبول ندارد.

- می فرماید: نه ترجیح کسانی را قبول دارم که در رابطه با اشیاء قائل به اصاله الاباحه عقلی هستند.

- نه ترجیح کسانی را قبول دارم که قائل به اصاله الحرمة عقلی بوده و خبر حرمت را بر خبر دال بر حلال مقدم می کنند. پس: از آنجا که عقل قادر به تشخیص حلیت یا حرمت اشیاء نیست، ما توقف کرده و حکم به حلیت یا حرمت در اصل اشیاء نمی کنیم، بلکه هرچه را که شارع فرمود حرام است، حرام و هر چه را که فرمود حلال، حلال می دانیم.

### **\*جناب شیخنا نظر جنابعالی در مسأله چیست؟\***

- توجیه تقدیم حظر بر اباحه توسط مشهور است با وارد کردن اشکالاتی بر شیخ طوسی رحمه الله، و لذا می گوئیم: حق با کسانی است که جانب حرمت را مقدم می کنند. به چه دلیل؟

- روایت مرفوعه، که امام اول به چند مرجح اشاره فرمودند، لکن پس از آنکه راوی گفت هر دو خبر مساوی هستند فرمودند: فخذ بالحائطه لدینک، یعنی آنی را که مطابق احتیاط است بگیر.

- حرف این حضراتی که می گویند اصاله الحرمة، مطابق با احتیاط است.

- پس: آن را بر اصاله الاباحه، مقدم می کنیم.

### **\*اگر اشکال شود به اینکه مرفوعه ضعیف السند است چه؟\***

- می گوئیم: عمل اصحاب به آن جابر ضعف سند بوده، می شود معتبر.

- این روایت معتبر می گوید، عند التعارض الخبرین جانب احتیاط را بگیرید، یعنی آن روایتی که می گوید عذر فروشی حرام است.

- نکته: این معنای همان حرف آنان است که گفتند: حرام قدر متیقن است و لذا اخذ به حرام، عمل مطابق با احتیاط است.

### **\*نتیجه چیست؟\***

- اینست که: اگر منشأ شبهه تحریمیّه، تعارض نصّین باشد، با آن دو جای دیگر متفاوت است. چرا؟ زیرا در آن دوجا محکوم به حلیت است، لکن در اینجا محکوم به حرمت است چرا که د اینجا تعارض خبرین مدخلیت دارد.



**\*جناب شیخ پس با شیخ طوسی چه می کنید که ترجیح را رد نمود؟\***

- به نظر من باید مراد شیخ این باشد که با اصالة الحظر عقلی نمی شود ترجیح به حرمت داد و الا با استفاده از روایت مقبوله می توان قائل به ترجیح شد. چرا؟

- زیرا در مقبوله آمده است که عند التعارض خبرین، آنکه مطابق با احتیاط است را مقدم کن.

ص: ۴۰۱

- بنابراین اگر شیخ بخواهد بطور مطلق مخالف ترجیح باشد با او مخالف هستیم و لذا اشکالاتی به او وارد می‌کنیم. (این اشکالات در متن و ترجمه آمده است).

### **\*جناب شیخ یک عنوان این بود که آیا ناقل مقدم است یا مقرر؟ که گفته شد اکثر گفته اند ناقل،**

برخی هم گفته اند مقرر.

- عنوان دوم مسأله حاضر و مبیح است مبنی بر اینکه آیا این خبری که می‌گوید عذره فروشی حرام است مقدم بر آن خبری است که می‌گوید مباح است یا آن خبر اباحه مقدم بر آن خبر حرمت است؟ چه می‌فرمائید؟

- فاضل جواد ادعای اجماع کرده به اینکه در مسأله حاضر و مبیح اجماعی است که خبر دال بر حظر یا حرمت یعنی ثمن العذره تقدم دارد بر آن خبر اباحه یعنی لا بأس ببيع العذره.

### **\*جناب شیخ نظر جناب عالی در این رابطه چیست؟**

- دو اشکال بر مدعای فاضل جواد وجود دارد:

- یک اشکال آن را در بحث قبل مطرح و پاسخ دادیم و سپس مطلبی را بر ردّ این حضرات از شیخ طوسی آوردیم و لکن در پایان حق را به این حضرات داده، اشکالاتی به شیخ طوسی وارد کردیم.

- و اما اشکال دوم آن اینست که این مسأله دوم یعنی حظر و مبیح از مصادیق مسأله اول است. یعنی:

- این خبری که می‌گوید عذره فروشی مثلا حرام است در واقع ناقل است و خبری که می‌گوید حلال است، مقرر است.

- بنابراین: نمی‌شود که مسأله دوم از افراد و مصادیق مسأله اول باشد و در عین حال اولی اختلافی باشد و دومی اتفاقی؟

### **\*جناب شیخ پاسخ خود جناب عالی به این اشکال چیست؟**

- اینست که: درست است که ناقل و مقرر عام بوده و شامل شبهات تحریمیه هم می‌شود لکن علماء که می‌گویند ناقل و مقرر مرادشان شبهات وجوبیه است، فی المثل:

- یک روایت می‌گوید: دعا عند رؤیه الهلال واجب

- روایت دیگر می‌گوید: خیر دعا عند رؤیه الهلال غیر واجب.

- مراد علما از مقرر و ناقل این وجوب و عدم وجوب است.

- به عبارت دیگر: در اینجاست که وجوب یعنی مقرر را بر عدم وجوب یعنی ناقل مقدم می کنند.

- حال وقتی نام ثمن العذره سحت را که می گوید: حرام و لا بأس ببيع العذره را که می گوید: حلال بگذارید حاضر و مبیح، می شود مربوط به شبهات تحریمیّه، که می شود دو مسأله. و لذا:

- می شود گفت که در شبهات وجوبیه اختلاف است که آیا خبر دالّ بر وجوب را مقدّم کنیم یا خبر دال

ص: ۴۰۲

بر عدم وجوب را؟

- این مطلب منافات ندارد با اینکه مسأله در شبهات تحریمیۀ اتفاقی باشد.

### **\*جناب شیخ آیا این پاسخ شما درست است؟\***

- خیر، درست نیست، چرا که بعضی از ادله مسأله دوّم در مسأله اوّل هم می آید.

- مسأله دوّم این بود که حاضر مقدّم بر مبیح است، و این حضرات بر این تقدیم چند دلیل دارند:

- یک دلیل اینستکه: اگر ما حاضر را بر مبیح مقدّم کنیم مطابق با احتیاط است.

- خوب این دلیل شامل مسأله اوّل یعنی شبهه و جوبیه هم می شود، چرا که در شبهه و جوبیه نیز تقدیم وجوب بر عدم وجوب، مطابق احتیاط است.

- پس: روشن می شود که اینها دو مسأله نیستند بلکه یک مسأله اند.

- دلیل دیگر اینکه: عنوان ناقل و مقزّر عام بوده و اطلاق دارد یعنی که شامل حضر و مبیح هم می شود.

- به عبارت دیگر: ناقل اعم است، هم شامل شبهات تحریمیه مثل ثمن العذره سحت می شود، هم شامل شبهات وجوبیه مثل دعا عند رؤیت الهلال می شود.

- پس: مسأله دوتا نیست بلکه یکی است.

### **\*جناب شیخ جهت روشن شدن موضوع بحث در اینجا فهرستی از مطالب مقام رابع را ترسیم**

کنید.

- بله، گفته شد: مرجّحات بر دو قسم اند:

۱ - مرجّحات داخلی، که فاقد استقلال بوده و متقوم به وجود خبرین متعارضین بودند مثل عدلیت.

۲ - مرجّحات خارجیّه، که مستقل بوده و نیازی به خبرین متعارضین ندارند.

- مرجّحات خارجیّه مستقلّه خود بر دو قسم اند: ۱ - گاهی معتبرانند ۲ - گاهی غیرمعتبرانند مثل شهرت فتوائیه.

- مرجّحات خارجیّه مستقلّه معتبر هم خود بر دو قسم اند:

۱ - برخی معاضد هستند، یعنی که اقربیت الی الواقع برای خبرمی آورند.

۲ - برخی غیر معاضد هستند، یعنی که اقربیت الی الواقع برای خبر نمی آورند.

- و اما مرجح خارجی مستقل معتبر غیر معاضد هم بر دو نوع است:

۱ - یکی اصل است. ۲ - یکی حرمت است.

- تا به اینجا دو مطلب را مورد بحث و بررسی قرار دادیم:

- یکی شبهه و جوییه تنها را مثل اینکه: غسل جمعه واجب است یا نه؟

ص: ۴۰۳

- یکی شبهه تحریمیّه تنها را مثل اینکه: ثمن العذره، حرام است یا حلال؟

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: موضوع بحث ما در اینجا چیزی است که امرش دائر است بین شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیّه، یعنی همان دوران الامر بین المحذورین.

- نکته: بحث در هریک از این سه موضوع، شک در تکلیف است، منتهی:

- شک در شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیّه، جنسی است، لکن شک در دوران امر بین المحذورین نوعی است.

### **\*جناب شیخ چه تفاوتی بین شک در تکلیف مثل دوران الامر بین المحذورین با شک در مکلف به\***

وجود دارد؟

۱ - در شک در مکلف به، هم جنس یعنی التزام و تعهد معلوم است، هم نوع، فی المثل

- در رابطه با ظهر و جمعه، می دانم که هم یکی الزامی بر عهده من است، هم نوع این الزام وجوب است و باید آن را انجام بدهم.

- لکن متعلق این نوع را نمی دانم یعنی نمی دانم که این وجوب به ظهر تعلق می گیرد یا به جمعه؟

- پس: اولین شاخصه شک در مکلف به اینستکه: هم جنس را بدانیم، هم نوع را و لکن به متعلق نوع و یا به تعبیر دیگر تکلیف علم نداشته باشیم.

\* و اما در رابطه با شک در تکلیف باید گفت که مسأله بر دو قسم است:

- در رابطه با شبهات تحریمیّه؛ من علم به جنس ندارم یعنی که فی المثل نمی دانم که شرب تنن حرام است یا نه؟

- در رابطه با شبهات وجوبیه، من علم به نوع ندارم، فی المثل در دفن میت کافر علم به جنس یعنی الزام و تعهدی که بر عهده من است دارم لکن نمی دانم که این تکلیف فعلی است یا ترکی؟

\* پس در یک قسم از شک در تکلیف، اصل جنس یعنی الزام را نمی دانم، در قسم دیگرش جنس را می دانم لکن نوع را نمی دانم.

\* اما در شک در مکلف به، هم جنس را می دانم، هم نوع را و لکن متعلق نوع را نمی دانم.

۲ - شكّ در مكلف به آنی است كه متعلّق دوتا باشد فی المثل در روز جمعه من ندانم كه ظهر واجب است یا جمعه؟ و یا فی المثل در انائین مشتهین ندانم كه این اناء خمر است یا آن اناء؟

- بنابراین: اینكه شما ندانید كه دفن میت كافر بر شما واجب است یا حرام؟

شكّ در مكلف به نیست، چون متعلّق آن یعنی میت كافر یکی است.

۳ - شكّ در مكلف به آنی است كه هم موافقت قطعیه آن ممكن باشد و هم مخالفت قطعیه آن. فی

ص: ۴۰۴

المثل: شما می توانید موافقت قطعیه کرده، هم ظهر بخوانید هم جمعه، چنانکه می توانید مخالفت قطعیه کرده نه ظهر بخوانید و نه جمعه.

- این در حالی است که در شکّ در تکلیف مثل شک در وجوب و یا حرمت دفن میت کافر امکان ندارد که شما مخالفت قطعیه بکنی. چرا؟

- بخاطر اینکه شما یا فاعل هستید یا تارک و لذا اگر انجام بدهید احتمال موافقت دارد و در صورتی هم که ترک کنید باز احتمال موافقت دارد.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: شکّ در تکلیف دارای دو فرد است:

۱ - شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیّه، یک فرد آن است.

۲ - دوران بین المحذورین هم یک فرد آن است.

### **\*اگر ما علم اجمالی داشته باشیم به اینکه دفن میت کافر یا واجب است یا حرام آیا بخاطر داشتن\***

این علم اجمالی نمی توانیم بگوئیم که شک ما در اینجا شک در مکلف به است؟

- خیر، چونکه شک شما در اینجا هیچیک از سه ویژگی مذکور را ندارد.

### **\*جناب شیخ تا به اینجا سه مطلب را مورد بررسی قرار دادیم:**

۱ - شبهه تحریمیّه فقط را خواندیم، آنجا که یک روایت می گفت ثمن العذره سحت، روایت دیگر می گفت لا بأس ببيع العذره و لذا شک ما در جنس تکلیف بود.

که گفته شد حاضر مقدم بر مبیح است.

۲ - شبهه وجوبیه فقط را هم خواندیم، که یک روایت می گفت اغتسل للجمعه، روایت دیگر می گفت ینبغی غسل الجمعه، که باز شک ما در نوع تکلیف بود.

- که گفتند ناقل مقدم بر مقرر است.



۳ - دوران الامر بین الوجوب و الحرمة را هم که منشاء تعارض در آن تعارضی خبرین بود خواندیم و گفته شد که حکم آن تخییر است.

**\*اما در این دوران امر بین دو محذور برخی معتقد بودند که باید جانب حرمت را بر جانب وجوب**

ترجیح داد، بطور خلاصه بفرمائید ادله این حضرات بر این ترجیح و تقدیم چیست؟

\* یک دلیل آنها این روایت است که اجتناب السیئات اولی من ارتکاب الحساب، یعنی خودت را از معصیت دور کنی بهتر است از اینکه حسنه را انجام دهی.

\* دلیل دیگرشان از علامه است مبنی بر اینکه: دفع المفسده اولی من جلب المنفعه.

\* دلیل دیگرشان این است که امتثال حرام راحت تر از امتثال واجب است چرا که امتثال واجب قصد

ص: ۴۰۵

لازم دارد و حال آنکه ترک حرام قصد لازم ندارد.

\* دلیل چهارمشان اینست که: در مواردی با استقراء دیده ایم که در دوران بین وجوب و حرمت، شارع جانب حرمت را مقدم داشته است، مثل نماز زن حائض در زمان استظهار که نمی داند که حائض است تا که نماز خواندنش حرام باشد یا استحاضه است که نماز بر او واجب باشد.

- در اینجا شارع فرموده است که این شخص نماز نخواند، یعنی که جانب حرمت را بر جانب وجوب مقدم بدارد.

- پس: بر ماست که جانب حرام را مقدم کنیم بر جانب وجوب.

\* دلیل پنجم آنها اخبار احتیاط است که می گوید: قف عند الشبهه، خوب این نیز شبهه است، چرا که من نمی دانم که دفن میت کافر واجب است یا حرام؟

- خوب این اخبار می گوید: توقف کن و این کار را انجام نده.

### **\* جناب شیخ نظر جناب عالی در این مسأله چیست؟**

- با کار این حضرات که آمدند و با استفاده از دفع المفسده اولی من جلب المنفعه، بطور مطلق جانب حرمت را مقدم کردند مخالف هستیم. چرا؟ زیرا:

- اگر منشأ شبهه عدم النص و اجمال النص باشد که ما در آن برائتی بوده و حکم آن برائت است، چرا که شک در تکلیف مجرای برائت است و این مسأله نیز شک در تکلیف است، منتهی شک در تکلیف نوعی آن.

- و اما اگر منشأ شبهه تعارض النصین باشد که باید بر طبق اخبار علاجیه عمل نمود یعنی باید بینیم که اگر رجحانی وجود دارد طرف راجح را بگیریم و در صورت عدم رجحان حکم به تخییر کنیم.

### **\* جناب شیخ اگر کسی به شما اشکال کرده بگوید که این تخییر شما معارض دارد:**

۱ - روایاتی مثل: علیکم بالاحتیاط و یا قف عنه الشبهه مغایر و معارض با این تخییر شما هستند.

- در اینجا هم که من اکنون نمی دانم که دفن میت کافر واجب است یا حرام؟ خود شبهه است.

۲ - حتی برخی از اخبار علاجیه ای که شما خود دائماً از آنها دم می زنید و می گوئید این اخبار می گویند مخیر هستید، از جمله مقبوله ابن حنظله مخالف با حرف شماست، چرا؟

- زیرا حضرت در پایان این روایت فرمودند: ارجیء یعنی که قضیه را تأخیر بینداز تا که امامت را ملاقات کنی، چرا که توقف

عند الشبهات بهتر است تا....

- یعنی تخییر شما معارض با تأخیر در مقبوله است، چرا که در مقبوله می گوید اگر متعارضین متکافئین بودند تأخیر بینداز شما می گوئید مخیر هستید چه پاسخ می دهید؟

- می گویم: روایاتی که می گوید: عند الشبهات احتیاط و توقف کنید، مربوط به زمان حضور امام علیه السلام

ص: ۴۰۶

است. شاهد بر این مطلب هم اینستکه: امام علیه السلام فرمودند: علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا عنها. این قرینه در مقبوله نیز وجود دارد و آن اینستکه: امام فرمودند تاخیر بینداز تا امامت را ملاقات کنی.

- پس: روشن می شود که آن احتیاطها و توقف ها و به تعبیر دیگر تأخیرها مربوط به زمان معصوم اند.

در نتیجه: در زمان ما که تمکن از ملاقات امام نداریم بر طبق اخبار علاجیه وظیفه تخییر است.

- الحاصل: حکم در دوران بین المحذورین که منشاء شبهه در آن تعارض است، تخییر است. چرا؟

- زیرا اخبار تخییر حاکم بر مرجحات ثلاثه یعنی ترجیح به موافقت با اصل و ترجیح ناقل و حاضر و ترجیح به جانب حرمت می باشد، گرچه در تکافؤ احتمالی که منشاء شبهه در آن عدم النص و اجمال النص است قائل به این مرجحات ثلاثه شویم.

- توضیح ذلک اینکه: اگر ما در آنجا گفتیم که اگر منشاء شبهه عدم النص یا اجمال النص باشد حکم به براءت می کنیم در اینجا می خواهیم بگوئیم حتی اگر در آنجا از این مرجحات ثلاثه هم استفاده کنیم در تعارض نصین از این مرجحات استفاده نمی کنیم چونکه حکم در اینجا فقط تخییر است.

- پس: از نظر ما این خبرین متعارضین است که در آن اعمال ترجیح می شود نه غیر خبرین متعارضین مگر اینکه کسی تنقیح مناط کرده غیر خبرین را ملحق به خبرین بکند که در آن صورت، حکم این ادله مثل حکم متعارضین است.

- به عبارت دیگر: در یک جا می شود که به این مرجحات ثلاثه رجوع کرد و آن در جائی است که غیر خبرین از ادله لفظیه تعارض نکنند: مثل تعارض دو لغوی بر سر معنای یک لفظ، که یکی بگوید معنای این لفظ این است، دیگری بگوید آن است. و یا مثل تعارض دو شهرت بنابر قول شهید ثانی که یک شهرت قائل به وجوب فلان عمل شده، شهرت دیگر قائل به حرمت آن فعل. و یا مثل تعارض دو استصحاب بنابر قول قدما....

- بله، در اینجا می توان به یکی از این مرجحات مثل دفع المفسده اولی من جلب المنفعه متوسل شد و جانب حرام را مقدم داشت.

- البته این هم در صورتی است که ما قائل به حجیت این ادله ظنیه از حیث ظریقیّت شویم، چرا که ظریقیّت مستلزم توقف یعنی تساقط عند التعارض است. منتهی این هم از باب مرجعیّت نیست، بلکه از باب مرجعیّت است.

**\*جناب شیخ چرا مشهور اجماع منقول به خبر واحد را حجت می دانند؟\***

- چون معتقدند که اجماع منقول از افراد و مصادیق خبر است.

**\*نظر جناب عالی در این رابطه چیست؟\***

- آن را قبول نداریم، چرا که در مباحث ظن آوردیم که اجماع غالباً حدسی است یعنی بیشتر کسانی

ص: ۴۰۷

که ادعای اجماع کرده اند حدس زده اند و حال آنکه خبر واحد حسی است، فی المثل:

- وقتی زراره می گوید: امام علیه السلام فرمودند که: کذا و کذا... معنایش اینستکه: سمعت عن الصادق علیه السلام که کذا و کذا....

- الحاصل: از آنجا که اجماعات غالباً حدسی هستند از مصادیق خبر نیستند.

- پس: اختلاف در اینکه آیا اجماع حجّت است یا نه؟ یک اختلاف صغروی است.

- مشهور معتقدند که اجماع از مصادیق خبر است و با خبر فرقی ندارد، یعنی:

- راوی می گوید: قال الصادق علیه السلام... مدعی اجماع می گوید: قال بقیه الله.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در بحثی است که ما روی قول مشهور داریم و آن اینستکه:

- اعمال ترجیح در خبرین متعارضین را همه قبول دارند، لکن اعمال ترجیح در اجماعین متعارضین اختلافی است، یعنی برخلاف ما مشهور این اعمال ترجیح در تعارض اجماعین را نیز قبول دارند. یعنی:

- بنابر قول مشهور که اجماع منقول به خبر واحد را یکی از افراد خبر می دانند، تمام حکمهایی که برای خبر وجود دارد برای اجماع نیز وجود دارد.

- سید مجاهد هم ادعای اجماع کرده بر اینکه تعارض در غیر خبر از طریق تنقیح مناط ملحق می شود به خبر.

حال: اگر ما این ادعای اجماع سید مجاهد را بر این مسأله قبول کرده و کلّ ادلّه ظنیه را با تنقیح مناط ملحق کنیم به خبرین، یا که روی قول مشهور با تنقیح مناط محدود اجماع منقول را از افراد خبر بحساب آورده و آن را ملحق به خبرین متعارضین بکنیم فهو المطلوب.

- اما در این مطلب نیز اشکال وجود دارد چرا که ما نه آن تنقیح مناط وسیع را قبول داریم و نه این تنقیح مناطی که می گوید اجماعین هم مثل خبرین است.

### **\*جناب شیخ اگر از سید مجاهد پرسیم به فرض که ما همه متعارضین را ملحق کنیم به خبرین چه**

ثمره ای بر این مطلب مترتب می شود؟ چه پاسخ می دهد؟

- باید بگوید که هیچ ثمره ای بر آن مترتب نیست. چرا؟

- زیرا: ترجیح در جایی است که متعارضین پس از تعارض باقی بمانند و الا اگر تساقط کنند چه چیزی را باید ترجیح داد؟

- در ما نحن فیه یعنی ادلّه ظنیه مطلب از همین قرار است، چرا که ادله ظنیه عند التعارض یا هردو و یا یکی از آن دو سقوط می کنند.

**\*قبل از توضیح و تبیین مطلب اخیر بفرمائید ظن بر چند نوع است؟\***

ص: ۴۰۸

- بر دو نوع است: ۱ - ظنّ خاص ۲ - ظنّ مطلق

- ظنّ خاص به ظنّی گفته می شود که به سبب دلیل خاص معتبر شده است مثل خبر واحد که دلیل خاص بر اعتبار آن وجود دارد.

- ظنّ مطلق، حجّیتش و اعتبارش از باب مقدمات انسداد یا ظنّ انسدادی است و الا دلیلی بر حجّیت آن در دست نداریم. فی المثل:

۱ - من یقین دارم که در واقع احکامی وجود دارد، و یقین دارم که عمل به آن احکام را از من می خواهند.

۲ - دستم هم که به آن احکام نمی رسد، احتیاط هم که مستلزم عسر و حرج است.

۳ - شک و وهم هم که مرجوح است.

۴ - ظن پیدا می کنم که حکم الله واقعی اینستکه مثلاً نماز جمعه در روز جمعه واجب است.

پس: این مقدمات ظنّ شخصی آورده و تنها برای شخص حجّت است.

- بنابراین: مناط ظنون انسدادی، ظن شخصی است و لذا وظیفه من از زمان حصول این ظنّ، اقامه نماز جمعه است.

- لکن مناط ظنون خاص، ظنّ شخصی افراد نیست، بلکه دلیل خاص است و لذا وقتی زراره می گوید:

فلان امر واجب است، من تعبداً باید که به آن فعل عمل کنم ولو اینکه ظنّ به آن عمل هم پیدا نکنم.

- الحاصل: مناط در ظنون خاصّه، تعبداً، و در ظنون شخصی ظن شخصی است.

**\*با روشن شدن این مطلب، انما الکلام در چیست؟\***

در اینستکه:

۱ - خبرین متعارضین و اجماع ملحق به خبرین از ظنون خاصه اند و لذا مناط اعتبارشان تعبداً است.

- در نتیجه: پس از تعارض حجّتین باقی می مانند و لذا نوبت به ترجیح می رسد.

۲ - ظنون مطلقه، مناط اعتبارشان ظنّ شخصی است و لذا به محض تعارض، تساقط کرده و حجّتین از بین می روند، فی المثل:

من امروز ۸۰٪ ظنّ پیدا کرده ام که نماز جمعه واجب است، باز شخص من همین امروز ۸۰٪ ظنّ پیدا کرده ام که نماز ظهر واجب است.



- در نتیجه: این دو ظن تعارضا و تساقطا. و دیگر نوبت به ترجیح نمی رسد.

- پس: سخن گفتن در این مطلب که آیا غیر خبرین ملحق به خبرین است یا نه؟ یعنی همین کاری که سید مجاهد کرد و غیر خبرین را ملحق به خبرین کرد و گفت هرگونه اعمال ترجیحی که در خبرین می کنند در غیر خبرین یعنی در سایر ادله ظنیه نیز اعمال می شود، بی فایده است. چرا؟

- زیرا که ترجیح فرع بر بقاء متعارضین است و تنها در جائی که متعارضین باقی می مانند یعنی در

ص: ۴۰۹

خبرین و اجماعین که تعبداً حجّت هستند، جاری می شود.

### **\*چرا در اجماعین متعارضین مثل خبرین متعارضین اعمال ترجیح می شود؟\***

- زیرا بنا بر قول مشهور چون اجماع کاشف از قول معصوم است و قول معصوم تعبداً حجّت است، مناط اعتبار و حجّیت آن هم تعبد است و نه ظنّ شخصی.

- در نتیجه اجماعین پس از تعارض باقی می مانند، و لذا یکی را بر دیگری ترجیح می دهیم.

### **\*انما الکلام در چیست؟\***

- در اینستکه: تمام آن ترجیحاتی که در رابطه با خبرین مورد بحث واقع می شود در رابطه با اجماع هم واقع می شود، از جمله:

۱ - یکی از مرجّحات خبرین ترجیح دلّالی بود که فی المثل:

- یک خبر عام می گوید اکرم العلماء، یعنی که تمام علماء واجب الاکرام اند چه عادل چه فاسق.

- یک خبر خاص وارد شده می گوید: لا تکرّم العالم الفاسق، یعنی که عالم فاسق را اکرام نکن.

- در اینجا خاص را بر عام مقدم کرده و عام را تخصیص می زنیم.

- نکته: خاص بر دو نوع است: ۱ - گاهی ظاهر است. مثل لا تکرّم العالم الفاسق.

۲ - گاهی نصّ است، مصل: یحرم اکرام العالم الفاسق.

- حال: همین اعمال ترجیح را در اجماع نیز اجراء می کنیم، فی المثل:

- یک اجماع قائم شده بر وجوب اکرام علماء که همه علماء باشد.

- بعد یک اجماع دیگر وارد می شود بر اینکه عالم فاسق را اکرام نکن.

- در اینجا باید که اجماع دوّم را مقدم کنیم بر آن اجماع اوّلی و بگوئیم که مراد از آن اجماع اوّل وجوب اکرام علمای عدول است.

۲ - یکی دیگر از مرجّحات خبرین، ترجیح از حیث صدور یا از حیث جهت صدور بود:

- ترجیح صدوری مثل آنجا که دو خبر باشد که راوی یکی اعدل از راوی آن دیگری باشد، که روایت اعدل را بر عادل ترجیح می دهیم.

\* در اینجا نیز دو اجماع داریم که ناقل یکی از آن دو اجماع اعدل از دیگری است، خوب اعدل را بر عادل مقدم می کنیم، چرا که اعدلیت از مرجحات منصوصه است.

- و اما ترجیح جهت صدوری، مثل اینکه یکی از دو خبر موافق عامه باشد و خبر دیگر مخالف عامه.

که خبر مخالف عامه را مقدم می کنیم بر خبر موافق عامه.

\* در اینجا نیز دو اجماع قائم شده است که یکی دلالت بر وجوب و دیگری دلالت بر حرمت دارد.

- آنکه واجب است، وجوبش موافق با مذهب عامه است و آن دیگری حرمتش، مخالف مذهب عامه

است. خوب ما اجماعی را که حرمتش مخالف مذهب عامّه است، مقدّم می کنیم بر آن دیگری.

- پس: تمام تراجیح ثلاثه ای که در روایات وجود دارد اعم از دلّلی، صدوری یا جهت صدوری و در خبرین متعارضین اعمال می شود، در اجماعین متعارضین هم اعمال می شود.

- البته اجماعین متعارضینی که مشمول این ترجیحات واقع می شود، روی قول مشهور یکی از مصادیق خبر است. و لذا:

- اگر ما روی این قول مشهور بپذیریم که اجماع یکی از مصادیق خبر است، خوب مشمول اخبار علاجیه شده و نیاز به امر دیگری ندارد.

- لکن روی مبنای خودمان که گفتیم اجماع لفظا خبر است لکن عرفا خبر نیست چون عن حدس است، مشمول اخبار علاجیه نمی شود، اما مشمول دیگر تعلیلهای می شود.

### **\*تکلیف تعارض بینتین چه می شود؟\***

- روشن است که آنکه ۴ شاهد عادل دارد مقدّم می شود بر آنکه دو شاهد عادل دارد.

### **\*تکلیف تعارض خبر با اجماع چه می شود؟\***

- خبر مقدّم می شود بر اجماع چون که خبر لفظی مطلق و اجماع لثبی است.

- فی المثل: یک خبر می گوید: فلان کار واجب است، اجمع العلماء که آن کار واجب نیست.

- تعارض بین دو دلیل هم تعبّدی است. چه باید کرد؟

- برخی خبر را مقدم کرده اند چرا که اجماع دلیل لثبی مجمل است و خبر دلیل لفظی مطلق.

- دلیل مطلق هم ترجیح دارد بر دلیل لثبی.

- برخی هم اجماع را مقدّم کرده اند چرا که اجماع یک خبر بی واسطه بوده و دارای علوّ اسناد است و حال آنکه خبر چند واسطه دارد.

و الحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار و كلمات علمائنا الأبرار في باب التراجيح. ربح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات، بجاه محمّد و آله ساده السادات، عليهم أفضل الصلوات و أكمل التحيات، و على أعدائهم أشدّ اللعنات و أسوء العقوبات، آمين آمين آمين، يا ربّ العالمين.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

ص: ٤١١

## فهرست مطالب

مرجحات در دلالت ۶

اظهاریت شخصیّه ۶

اظهاریت نوعیه در دوران بین الدلیلین ۶

اظهاریت نوعیه در دوران بین الاحتمالین ۶

مرجحات نوعیه برای ظهور یکی از دو دلیل متعارض ۱۰

اشکال در تخصیص عمومات متقدّمه بوسیله خصوصیات متأخره ۱۸

اشکال قائل به نسخ به قیاس فوق و پاسخ شیخنا به آن ۲۴

ترجیح تقیید بر تخصیص در صورت تعارض آن دو ۳۳

تعارض عام با غیر مطلق از سایر ظواهر ۳۹

تقدیم مفهوم جمله غائیه بر مفهوم جمله شرطیه، و مفهوم جمله شرطیه بر مفهوم جمله وصفیه ۳۹

ترجیح داشتن تمامی احتمالات و تصرّفات بر نسخ ۴۳

بالوضع بودن معنای یرمی برای تیراندازی ۴۸

تعارض دو صنف مختلف از یک نوع واحد ۵۰

تلخیص المطالب ۵۶

بیان انقلاب نسبت ۸۳

تعارض بین بیشتر از دو دلیل ۸۳

ششمین صورت از صور مورد بررسی در محل نزاع با نراقی ۹۶

تخصیص به استثناء مطلقا از قبیل مخصّصات متصله است ۹۹

بیان دوّمین نظریه در مسأله از محقق ثانی ۱۰۴

بیان سؤمین نظریه در مسأله از بعض اصحاب ۱۰۵

رای شهید ثانی در رابطه با حلّی مصوغه ۱۰۸

چرا باید عام دوتا تخصیص بخورد؟ ۱۱۲

اعتراض فخر الدین از پاسخ اول شهید ثانی ۱۱۵

پاسخ شهید ثانی به اعتراض و اشکال فوق ۱۱۵

شیخنا و عدم ضمان در حلّی مصوغه ۱۲۲

ص: ۴۱۲

بازگشت شیخنا و اثبات حقایق سخن شهید ثانی ۱۲۳

موردی که دلیلهای متعارض دارای نسبتهای متفاوت هستند ۱۲۵

انقلاب نسبت در نسبتهای متفاوت ۱۲۶

عدم انقلاب نسبت در نسبتهای متحد ۱۲۶

تلخیص المطالب ۱۳۱

دیدگاه امام خمینی در رابطه با حکم واقعی و حکم ظاهری ۱۵۳

مرجحات غیر دلالتیه ۱۵۸

بیان تقسیم بندی مرجحات توسط مشهور تا قبل از زمان شیخ ۱۵۹

مرجحات سندیه ۱۶۳

۱ - عدالت ۱۶۳

۲ - اعدائیت ۱۶۳

۳ - اصدقیت ۱۶۳

۴ - عالی بودن سند ۱۶۴

۵ - مسندیت ۱۶۷

۶ - تعدد راوی ۱۶۷

۷ - اعلا نبودن طریق تحمّل ۱۶۸

مرجحات متبیه ۱۷۸

۱ - فصاحت ۱۷۸

۲ - افصحیت ۱۷۸

۳ - اضطراب متن ۱۷۸



تقیه و غیر آن از مصالح مختلفه ۱۸۲

به نظر شیخ طوسی، مخالفت با عامه یک مرجح است ۱۸۳

وجوه یا احتمالات چهارگانه در ترجیح مخالف عامه بر موافق عامه ۱۸۸

موضوعی بودن مخالفت با عامه در خبرین متعارضین ۱۸۸

طریقی بودن مخالفت با عامه ۱۸۹

موضوعی بودن مخالفت با عامه در تمام امور ۱۹۰

طریقی بودن عمل به مخالف با عامه ۱۹۱

ذکر مؤید بر ضعف قول اول و سوم ۱۹۶

تعیین یافتن وجه دوم یا چهارم ۱۹۶

صورت اول ۲۰۴

صورت دوم ۲۰۴

ص: ۴۱۳

صورت سوّم ۲۰۴

غلبه صورت دوّم بر سوّم ۲۰۴

پاسخ شیخنا به ایراد وارده از ناحیه محقق ثانی به شیخ طوسی ۲۱۰

پاسخ صاحب معالم به ایراد مرحوم محقق ۲۱۰

یک بحث اضافی و غیر لازم ۲۱۴

مردّد شدن عام و خاص بین دو چیز ۲۱۴

مخالف عامّه ۲۱۴

موافق عامّه ۲۱۵

نزاع در ماده اجتماع این دو یعنی طیر غیر مأکول است مثل کلاغ ۲۱۵

تلخیص المطالب ۲۱۹

امور باقی مانده در این مقام ۲۳۵

امر دوّم ۲۳۸

توجیه شیخنا از کلام مرحوم محدّث ۲۳۹

شبهه بر صاحب حدائق ۲۳۹

پاسخ صاحب حدائق به این شبهه ۲۳۹

مناقشه شیخنا در کلام صاحب حدائق ۲۳۹

پاسخ شیخنا به سوال مورد بحث ۲۴۴

شیخنا و آوردن مؤیدی از شیخ طوسی بر گفتار خودشان ۲۴۸

شیخنا و مؤیدی برخلاف مطلب صاحب حدائق ۲۴۹

تنبيه سوّم در انواع تقیه ۲۵۳

تنبيه چهارم معيار در مرجحيت تقيه ۲۵۸

مرجح منصوبه ۲۵۸

غيرمنصوبه بودن در صورت ذيل ۲۵۸

وجود قرينه بر منصوبه بودن مرجح مذکور در قول ديگر ۲۵۸

صورتى كه هريك از دو خبر متعارض موافق با بعض عامه باشد ۲۵۹

راههاى بدست آوردن شهرت فتاواى اهل سنت ۲۶۲

نقل حكايه بواسطه مرحوم بهبهانى از استادش سيد صدر ۲۶۲

مرتبه مرجح جهتي ۲۶۵

رد نظر مرحوم بهبهانى ۲۶۶

در تراحم مرجحات صدوريه با مرجحات جهتيه ۲۶۶

دليل بر تقديم مرجح صدوري بر ترجيح جهت صدوري ۲۶۶

اشكال از ناحيه مرحوم بهبهانى ۲۶۶

ص: ۴۱۴

قیاس متفاضلین به متکافئین ۲۶۶

قیاس مرجحات جهتی به مرجحات دلالی ۲۶۶

پاسخ شیخنا به اشکال مذکور ۲۶۷

تائید کلام وحید بهبهانی در متعارضین متواترین ۲۷۱

عدم صحت کلام مرحوم بهبهانی در واحدین متعارضین ۲۷۱

صحت کلام بهبهانی در واحدین متکافئین ۲۷۱

محلّ نزاع ۲۷۲

تفصیل قلت در متن قبل و مع الفارق بودن قیاس دوّم مرحوم وحید ۲۷۲

تلخیص المسائل ۲۷۳

مرجحات خارجیه ۲۸۸

قسم اوّل مرجحات مستقلّه ای که بنفسه معتبر نیستند ۲۸۸

شهرت احد الخبرین ۲۸۸

افقه بودن راوی احد الخبرین ۲۸۹

مخالفت احد الخبرین با عامه ۲۸۹

غیرمعتبر بودن امارات مستقلّه ۲۸۹

مرجّحی که بنفسه فاقد اعتبار است و بالعرض معتبر می شود ۲۹۳

۱ - راه تنقیح مناط ۲۹۳

تفاوت مرجحات خارجیه مثل شهرت فتوائیه با مرجحات داخلیه قسم دوّم ۲۹۴

اشکال به شیخنا و انکار قول اوّل ایشان ۲۹۹

اشکال دوّم به شیخنا ۲۹۹

بهترین مؤید موضوعیت نداشتن مرجّحات ۳۰۱

ترجیح به اماره ای که دلیل بر منع از عمل به آن وارد شده است ۳۰۷

پاسخ مرحوم اسکافی به یک اشکال مقدّر ۳۰۸

اشکال مرحوم محقق به این پاسخ ابن جنید ۳۰۸

تمایل سید مجاهد به رأی ابن جنید ۳۰۹

پاسخ نقضی شیخنا به اسکافی ۳۰۹

پاسخ حلّی شیخنا به آقای اسکافی ۳۰۹

رتبه مرجّحات خارجیّه ای مثل شهرت فتوائیه که بنفسه معتبر نیستند ۳۱۵

نسبت این مرجّح خارجی یعنی شهرت فتوائیه به دیگر مرجّحات ۳۱۵

تلخیص المطالب ۳۱۸

قسم دوّم مرجّح خارجی مستقلّ بنفسه معتبر ۳۲۹

ترجیح به موافقت کتاب و سنّت و دلیل بر آن ۳۲۹

ص: ۴۱۵

تجزیه و تحلیل صور مخالفت صوری احد المتعارضین با ظاهر کتاب ۳۳۲

صور مختلف ظاهر کتاب ۳۳۲

صورت اول عام و خاص مطلق ۳۳۳

صورت دوم تباین کلی ۳۳۷

صورت سوم ۳۳۹

عموم و خصوص من وجه ۳۳۹

رتبه این مرجح یعنی موافقت کتابی ۳۴۰

اشکال اول مطلب شما برخلاف مقبوله است ۳۴۴

تلخیص المطالب ۳۵۰

ترجیح به مرجح خارجی مستقل معتبری که موید احد الخبرین نیست ۳۶۱

ترجیح به موافقت با اصل ۳۶۱

اشکال در ترجیح به اصول عملیه ۳۶۱

اسقاط اصل عملیه از مرجعیت ۳۶۲

توهم سید مجاهد در مسأله ۳۶۵

ادله سید مجاهد بر تقدیم خبر موافق با اصل و مناقشه شیخ در آن ۳۷۱

دوران امر میان دو تخصیص و یک تخصیص ۳۷۱

ایجاد مرجعیت ۳۷۱

تعارض مقرر و ناقل ۳۷۳

تعارض حاضر و مبیح در شبهه تحریمی ۳۷۶

ادله حضرات بر این تقدیم ۳۷۷

اشکال بر وجه مذکور ۳۷۷

در اینکه ترجیح مزبور مبتنی بر اصاله الحظر است یا اصاله الحرمة؟ ۳۷۷

کلام شیخ طوسی در مسأله ۳۷۷

استدلال شیخنا بر ترجیح حظر و اشکال به شیخ طوسی ۳۷۸

رجوع به کلام شیخ طوسی ۳۸۱

اشکال شیخنا بر فرق گذاری بین مسأله ناقل و مقرّر و مسأله حاضر و مبیح ۳۸۲

تعارض دلیل حرمت با دلیل وجوب و حکم آن ۳۸۶

حقّ در این مورد تخییر است ۳۸۶

تعارض غیر خبرین از ادلّه ظنیه ۳۸۹

اعمال ترجیح در اجماعین متعارضین ۳۹۰

پس چطور اعمال ترجیح می کنید؟ ۳۹۱

تلخیص المطالب ۳۹۳

ص: ۴۱۶

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](http://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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

