



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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



دوس خارج نند
سال ۹۵-۹۶
استاد حاج شیخ مهدی کلبی

((به همراه صوت درووسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی ۹۶-۹۵

نویسنده:

مهدی گنجی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	آرشیو دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی ۹۵-۹۶
۱۰	مشخصات کتاب
۱۰	تعارض ادله / مقدمات ۹۵/۰۶/۱۳
۱۴	تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم ۹۵/۰۶/۱۴
۱۹	تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۱۵
۲۵	تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۱۶
۳۱	تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۱۷
۳۶	تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۰
۴۲	تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۱
۴۷	تعارض/مقدمات/مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۳
۵۴	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۴
۵۹	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۷
۶۳	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۸
۶۹	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۹
۷۵	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۳۱
۸۲	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۷/۰۳
۸۸	تعارض/مقدمات/مقدمه اول تعریف تعارض ۹۵/۰۷/۰۴
۹۵	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۷/۰۵
۱۰۰	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم/افرق تراحم و تعارض ۹۵/۰۷/۰۶
۱۰۹	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم/تعریف/خروج تراحم از تعارض ۹۵/۰۷/۰۷
۱۱۷	تعارض/تعریف/خروج تراحم از تعریف/اقواعد مرجع ۹۵/۰۷/۲۵
۱۲۵	تعارض/مقدمه یکم تعریف/اشمول تعریف نسبت به تراحم ۹۵/۰۷/۲۶
۱۲۹	تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف/خروج یا دخول تراحم در تعریف ۹۵/۰۷/۲۷

۱۳۴	تعارض/مقدمه اول تعریف /خروج یا دخول تراحم در تعریف ۹۵/۰۷/۲۸
۱۳۹	تعارض/مقدمه یکم تعریف /خروج یا دخول تراحم در تعارض ۹۵/۰۸/۰۱
۱۴۶	تعارض/مقدمه یکم تعریف /خروج تراحم از تعریف ۹۵/۰۸/۰۲
۱۵۲	تعارض/مقدمه یکم تعریف /خروج تراحم از تعریف ۹۵/۰۸/۰۳
۱۵۶	تعارض/مقدمه یکم تعریف/خروج تراحم از تعریف /مرجحات در تراحم ۹۵/۰۸/۰۴
۱۶۲	تعارض/مقدمات/خروج تراحم از تعریف /مرجحات ۹۵/۰۸/۰۵
۱۶۷	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۰۹
۱۷۲	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۱۰
۱۷۸	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۱۱
۱۸۵	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم /ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۱۲
۱۹۲	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /مرجحات/ مرجح سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۵
۱۹۸	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /مرجحات تراحم/ مرجح سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۶
۲۰۴	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /مرجحات تراحم/ مرجح سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۸
۲۱۰	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /مرجحات تراحم/ مرجح سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۹
۲۱۶	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /مرجحات تراحم/مرجح چهارم اهمیت ۹۵/۰۸/۲۲
۲۲۳	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /مرجحات تراحم/مرجح چهارم اهمیت ۹۵/۰۸/۲۳
۲۳۱	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم /ترتیب بین مرجحات ۹۵/۰۸/۲۴
۲۳۷	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /مبحث تراحم/تراحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۳
۲۴۵	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /منتزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۴
۲۵۲	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /منتزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۵
۲۵۸	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف /منتزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۶
۲۶۴	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم /انتبیهات تراحم ۹۵/۰۹/۱۷
۲۷۰	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - شنبه ۲۰ آذر ماه ۹۵/۰۹/۲۰
۲۷۵	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/انتبیهات /تنبیه دوموجود تراحم در واجبات ضمنیه ۹۵/۰۹/۲۱
۲۸۳	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/انتبیهات /تنبیه دوموجود تراحم در واجبات ضمنیه ۹۵/۰۹/۲۲
۲۹۱	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/انتبیهات /تنبیه دوموجود تراحم در واجبات ضمنیه ۹۵/۰۹/۲۳

۲۹۹	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه سومتراحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۲۴
۳۰۶	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه سومتراحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۲۸
۳۱۲	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه سومتراحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۲۹
۳۱۹	مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه سومتراحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۳۰
۳۲۷	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه چهارموصول شرط تراحم ۹۵/۱۰/۰۱
۳۳۴	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه چهارموصول شرط تراحم ۹۵/۱۰/۰۴
۳۴۲	تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه چهارموصول شرط تراحم ۹۵/۱۰/۰۵
۳۵۲	تعارض/مقدمات/مقدمه چهارم سرایت تعارض به سند ۹۵/۱۰/۰۶
۳۵۸	تعارض/مقدمات/مقدمه چهارم سرایت تعارض به سند ۹۵/۱۰/۰۷
۳۶۵	تعارض/مقدمات/پایان مقدمه چارم و مقتضای اصل اولی در متعارضین ۹۵/۱۰/۰۸
۳۷۳	تعارض/مقدمات/پایان مقدمه چهارم و مقتضای اصل در متعارضین ۹۵/۱۰/۱۱
۳۷۹	تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی/اقوال/تفصیل محقق عراقی ۹۵/۱۰/۱۲
۳۸۶	تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی/اقوال/قول محقق صدر ۹۵/۱۰/۱۳
۳۹۴	تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی/اقوال/تعلیق بر نظریه محقق صدر ۹۵/۱۰/۱۴
۴۰۱	تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۱۵
۴۰۵	تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۱۸
۴۱۰	تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۱۹
۴۱۵	تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۲۲
۴۲۴	تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی/نظر مختار ۹۵/۱۰/۲۵
۴۳۲	تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی/اتمه ۹۵/۱۰/۲۶
۴۴۰	تعارض/مقتضای قاعده اولی/اتمه نفی ثالث/مقتضای قاعده بنا بر سببیت ۹۵/۱۰/۲۷
۴۵۰	تعارض/مقتضای قاعده اولی/مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت ۹۵/۱۰/۲۸
۴۵۷	تعارض/مقتضای قاعده اولی/مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت ۹۵/۱۰/۲۹
۴۶۵	تعارض/جمع بین متعارضین/قاعده «الجمع مهما امکن» ۹۵/۱۱/۰۲
۴۷۳	تعارض/جمع بین متعارضین/قاعده «الجمع مهما امکن» ۹۵/۱۱/۰۳
۴۷۹	تعارض/جمع بین متعارضین/قاعده «الجمع مهما امکن» ۹۵/۱۱/۰۴

- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات ۹۵/۱۱/۰۵ ----- ۴۸۷
- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /نظر محقق صدر ۹۵/۱۱/۰۶ ----- ۴۹۵
- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات /اخبار تخییر ۹۵/۱۱/۰۹ ----- ۵۰۳
- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات اخبار تخییر ۹۵/۱۱/۱۰ ----- ۵۱۲
- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات/اخبار تخییر /روایت سوم مکاتبه حمیری ۹۵/۱۱/۱۱ ----- ۵۲۰
- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات/اخبار تخییر /روایت های سوم و بعدی ۹۵/۱۱/۱۲ ----- ۵۲۹
- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات اخبار توقف ۹۵/۱۱/۱۳ ----- ۵۳۷
- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات اخبار توقف ۹۵/۱۱/۱۶ ----- ۵۴۷
- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات اخبار ترجیح ۹۵/۱۱/۱۷ ----- ۵۵۴
- تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات اخبار ترجیح ۹۵/۱۱/۱۸ ----- ۵۶۳
- تعارض/مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اخبار ترجیح ۹۵/۱۱/۱۹ ----- ۵۷۱
- تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اخبار/ترجیح به صفات ۹۵/۱۱/۲۰ ----- ۵۸۱
- عارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اخبار/ترجیح به صفات و شهرت ۹۵/۱۱/۲۶ ----- ۵۹۰
- عارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اخبار/ترجیح به احدیث ۹۵/۱۱/۲۷ ----- ۵۹۹
- تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/جمع بین اخبار علاجیه ۹۵/۱۱/۳۰ ----- ۶۰۹
- تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/جمع بین اخبار /نظر آخوند و تعلیقه بر آن ۹۵/۱۲/۰۱ ----- ۶۱۹
- تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /نظر آخوند و مناقشه بر آن ۹۵/۱۲/۰۲ ----- ۶۲۸
- تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/جمع بین اخبار اتلخیص ۹۵/۱۲/۰۴ ----- ۶۳۷
- تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اتنبیهات/تنبیه نخست خصوصیات مرجحات /خصوصیت شهرت ۹۵/۱۲/۰۷ ----- ۶۴۶
- تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اتنبیهات/تنبیه نخست خصوصیات مرجحات /خصوصیت شهرت و موافقت کتاب و سنت ۹۵/۱۲/۰۸ ----- ۶۵۶
- تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اتنبیهات/تنبیه نخست خصوصیات مرجحات /خصوصیت موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه ۹۵/۱۲/۰۹ ----- ۶۶۶
- تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار/اتنبیهات /اتتمه تنبیه نخست و تنبیه دوم خصوصیات تخییر ۹۵/۱۲/۱۴ ----- ۶۷۴
- تنبیه دوم خصوصیات تخییر /اتنبیهات /تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار ۹۵/۱۲/۱۵ ----- ۶۸۲
- تنبیه دوم خصوصیات تخییر /اتنبیهات /تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار ۹۵/۱۲/۱۶ ----- ۶۹۴
- تعارض/قاعده ثانوی/اتنبیهات /تنبیه دوم خصوصیات تخییر ۹۵/۱۲/۱۷ ----- ۷۰۳
- تعارض/قاعده ثانوی/اتنبیهات/تنبیه دوم خصوصیات تخییر /جهت سوم تخییر بدوی یا استمراری ۹۵/۱۲/۱۸ ----- ۷۱۱

۷۲۰	تعارض/قاعده ثانوی/تنبیها/تنبیه سوم اختلاف نسخه و تنبیه چهارم ترتیب بین مرجحات ۹۵/۱۲/۲۱
۷۲۸	تعارض/قاعده ثانوی/تنبیها/تنبیه چهارم ترتیب بین مرجحات ۹۵/۱۲/۲۲
۷۳۵	تعارض/قاعده ثانوی/تنبیها/تنبیه چهارم ترتیب بین مرجحات /جواب نائینی به مناقشه آخوند ۹۵/۱۲/۲۳
۷۴۴	چهارم ترتیب بین مرجحات / تنبیها/قاعده ثانوی/تعارض ۹۶/۰۱/۰۶
۷۵۶	تنبیه پنجم تعدی از مرجحات منصوصه /تنبیها/قاعده ثانوی /تعارض ۹۶/۰۱/۰۷
۷۶۸	فقره «فإن المجمع علیه لاریب فیه» /دلیل دوم تعدیفهم عمومیت از سه فقره/تنبیه پنجم تعدی از مرجحات /تنبیها/قاعده ثانوی/تعارض ۹۶/۰۱/۰۸
۷۸۳	تعارض/مرجحات/تعدی از مرجحات /جواب از دلیل سوم شیخ انصاری ۹۶/۰۱/۰۹
۷۹۳	تعارض/مرجحات/تعدی از مرجحات / اجماع دلیل چهارم بر تعدی ۹۶/۰۱/۱۴
۸۰۳	تعارض/مرجحات /تعدی از مرجحات منصوصه ۹۶/۰۱/۱۵
۸۱۳	تعارض/عدم شمول اخبار علاجیه به موارد جمع عرفی /مورد دوم مطلق شمولی و مطلق بدلی ۹۶/۰۱/۲۶
۸۲۱	تقدم مطلق شمولی بر مطلق بدلی /خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /تعارض ۹۶/۰۱/۲۷
۸۳۱	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - دوشنبه ۲۸ فروردین ماه ۹۶/۰۱/۲۸
۸۴۱	تعارض/خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ ۹۶/۰۱/۲۹
۸۴۹	مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ /خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /تعارض ۹۶/۰۲/۰۲
۸۵۷	تعریف انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۰۴
۸۶۷	شش صورت برای استثنای مستوعب انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۰۶
۸۷۴	مناقشات /صور و فروض استثنای مستوعب انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۰۹
۸۸۶	بررسی طرف معارضه بودن عام فوقانی (به تناسب اباحت گذشته) /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۱
۸۹۷	تتمه بحث در مثال عاریه انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۲
۹۰۵	مرحله دوم انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۳
۹۱۳	طرح و بررسی ادله قائلین /مرحله دوم انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۶
۹۲۲	بررسی ادله منکرین و قائلین /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۷
۹۳۱	ادله منکرین /انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۸
۹۳۸	جمع بندی ادله انقلاب نسبت /تعارض ۹۶/۰۲/۱۹
۹۵۰	صورت سوم/نوع یکم/انواع انقلاب نسبت/تعارض ۹۶/۰۲/۲۰
۹۶۲	درباره مرکز

آرشیو دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی ۹۶-۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه: گنجی، مهدی

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج اصول حاج شیخ مهدی گنجی ۹۶-۹۵/مهدی گنجی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

تعارض ادله / مقدمات ۹۵/۰۶/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض ادله / مقدمات

مقصد هشتم: تعارض ادله

مقدمات

مقدمه یکم: اصولی بودن بحث تعارض ادله

بحث از تعارض با عنوان «خاتمه» (شیخ اعظم)

مرحوم شیخ انصاری قدس سره بحث تعارض ادله را در خاتمه کتاب خویش قرار داده

استفاده «اصولی نبودن» از عنوان «خاتمه»

لذا برخی از علمای متأخر از ایشان فرموده: عنوان «خاتمه» مشعر است به اینکه بحث از تعارض خارج از علم اصول است. وجه خروج هم آن است که موضوع علم اصول ادله اربعه «کتاب» «سنت» «اجماع» و «عقل» است و ادله اربعه تعارض بردار نیست، تعارض در کتاب خدا و تعارض در سنت معنا ندارد.

نادرست بودن استفاده «اصولی نبودن» از عنوان «خاتمه» (نظر تحقیق)

امکان دارد که شیخ اعظم انصاری قدس سره بحث تعارض ادله را از علم اصول می و مطالب خویش را طبق معمول به بخش مقدمه و مقاصد و خاتمه _ تقسیم نموده است. و معنای خاتمه قرار دادن یک بحث به معنای آن نیست که آن بحث خارج از موضوع علم مورد بحث باشد. خاتمه یعنی ختم کننده اباحت اصولی، نه تذکر مطلبی خارج از اصول. مرحوم محقق نائینی هم از بحث تعارض با عنوان خاتمه یاد کرده است و فرموده این بحث از اهم مباحث علم اصول می

البتة ما در جایی ندیدیم که شیخ اعظم انصاری توضیح داده باشد که بحث تعارض جزء علم اصول است و این مطلب مؤید آن اشعار است.

بحث از تعارض با عنوان «المقصد الثامن» (مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند قدس سره این بحث را از مقاصد علم اصول قرار داده و فرموده است «المقصد الثامن: فی تعارض الأدله و الأمارات». و این کالنص است در اینکه این بحث از مسائل علم اصول است.

ص: ۱

با توجه به اول کتاب کفایه به وجه این کار را نیز می.»

مرحوم آخوند با این سخن خود اشاره دارد به کلام شیخ اعظم، مرحوم شیخ موضوع علم اصول را ادله اربعه قرار داده و لذا در بحث خبر واحد با این اشکال مواجه شده است که خبر واحد از ادله اربعه نیست، و با ارجاع آن به ادله اربعه از اشکال رهایی جسته و با این توجیه فرموده

حاصل بحث

حاصل کلام: بحث از تعارض ادله داخل در علم اصول است چون نتیجه آن در طریق استنباط واقع می شود. و قدر متیقن علم اصول همین است. اهم استنباط با روایات است و روایات کثیراً مَبْتَلًا به معارض لزوم این بحث در زمان خود ائمه علیهم السلام احساس شده است و برخی از اصحاب در این زمینه کتاب نوشته

خاتمه قرار دادن بحث تعارض، مقداری ظلم به این بحث است، و لو خاتمه قرار دادن نیز دلالت ندارد که از علم اصول نیست. اما مقصد قرار دادن انطب است.

مقدمه دوم: بهترین عنوان برای بحث

مرحوم شیخ انصاری فرموده است: «خاتمه فی التعادل و التراجیح و حیث إن موردهما الدلیلان المتعارضان، فلا بد من تعریف التعارض و بیانه. و هو لغة ...». و مرحوم آخوند فرموده: «التعارض هو ...».

مرحوم شیخ موضوع را تعادل قرار داده است و مورد را تعارض، و مرحوم آخوند موضوع را تعارض قرار داده و مرحوم صاحب فصول بحث را در تعارض قرار داده

به ذهن می علیه الرحمه می . باید جامع را موضوع مسأله قرار داد. و جامع متعادلین تعارض می . بحث از تعادل و تراجیح یکی از بحث لذا باید تعارض را تعریف کرده سپس تقسم کنیم به اینکه آیا متعادلند یا نه؟ اگر متعادلند، مقتضای قاعده تساقط است یا نه؟ آیا مزیت دارند یا نه؟

ص: ۲

اصحاب ائمه نیز از این بحث با عنوان «اختلاف الأحادیث» نام برده و اختلاف احادیث همان تعارض و نام دیگر آن است.

توجیه کلام شیخ (مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل کلام شیخ را توجیه کرده و فرموده در این بحث احکام و محمولات بر متعادلین عارض می .
معروض اصاله التساقط، خبران متعادلان می

نادرست بودن توجیه (نظر تحقیق)

بلی تعادل دخیل در احکام است، اما موضوع عبارت است از «خبران متعارضان». دو خبر متعارض تساقط پیدا می

نذیر: در ادبیات گفته می احکام و محمولات مال حصص است و بر مبتدا و فاعل و مفعول و ... عارض می اما موضوع نحو
«کلمه» است. چون موضوع باید جامع باشد. اینکه احکام مال حصص است سبب نمی

در محل بحث نیست جامع عبارت است از «خبران متعارضان»، عنوان بحث را باید مثل آخوند و مثل اصحاب ائمه علیهم
السلام قرار داد، اصحاب ائمه اینگونه می

نکته: در بحث تعادل و تراجیح از تعارض بینه و دخیل در استنباط هستند بحث می ، بر این اساس مرحوم شیخ انصاری قدس
سره می مراد از اصطلاح ادله یعنی ادله احکام کلیه و مراد از اصطلاح اماره یعنی اماره بر احکام جزئیه». در این مجال باید
گفت اگر سخن شیخ اعظم سخن درستی هم باشد، این مطلب مراد آخوند نیست. و مراد آخوند از اماره، یعنی اماره بر احکام،
نه موضوعات شرعی.

مقدمه سوم: تعریف تعارض

ابتداء باید بگوییم که ثمره اختلاف در تعریف تعارض خواهد آمد.

معنای لغوی

شیخ: تعارض از عرض است و عرض به معنای اظهار می باشد، به این جهت که یکی از ادله خود را بر دیگری اظهار می و آن
را رد می

ص: ۳

عرض به معنای ورود هم آمده است، « يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا » (سوره مبارکه غافر ۴۶).

عرض علی ای حال چه به معنای اظهار باشد یا چه به معنای ورود یا به معنای مقابل طول مهم نیست. مهم معنای اصطلاحی آن است.

معنای اصطلاحی

معنای تعارض در اصطلاح اصول إن شاء الله فردا.

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم ۹۵/۰۶/۱۴

Your browser does not support the audio tag

مقدمه سوم: تعریف تعارض ۱

امر اول: تعریف تعارض ۱

امر دوم: تنافی به نحو «تناقض» و «تضاد» ۳

تنافی به نحو «تضاد» (بعض) ۳

اشکال انحصار تنافی به نحو «تضاد» جمود بر لفظ (نظر تحقیق) ۳

تنافی به نحو «تناقض» (خویی) ۴

تنافی به حسب مدلول مطابقی، نه مدلول التزامی (نظر تحقیق) ۴

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم

خلاصه مباحث گذشته: بحث در مقدمات تعارض ادله بود، روز گذشته مقدمه اول مبنی بر «اصولی بودن مسأله تعارض» و مقدمه دوم مبنی بر انتخاب «بهترین عنوان برای بحث» گذشت. همچنین در معنای لغوی گفته شد که تعارض از عرض است و آن به معنای اظهار و ورود می‌باشد. خلاصه مباحث گذشته: بحث در مقدمات تعارض ادله بود، روز گذشته مقدمه اول مبنی بر «اصولی بودن مسأله تعارض» و مقدمه دوم مبنی بر انتخاب «بهترین عنوان برای بحث» گذشت. همچنین در معنای لغوی گفته شد که تعارض از عرض است و آن به معنای اظهار و ورود می‌باشد.

مقدمه سوم: تعریف تعارض

در مقدمه سوم از اموری بحث می‌شود

امر اول: تعریف تعارض

از آنجایی که بحث از مقدمات مسأله تعارض مهم نیست از بین اقوال فقط به قول مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند قدس سرهما اکتفا می . و بر این اساس می

ص: ۴

یکم تعریف تعارض نزد شیخ انصاری «تنافی الدلیلین و تمانعهما باعتبار مدلولهما».

دوم تعریف تعارض نزد آخوند «تنافی الدلیلین او الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات»

از کلام شیخ اینگونه استظهار شده است که تعارض وصف مدلولین است، و اتصاف دلیلین به تعارض، به نحو اتصاف به حال متعلق می

مرحوم نائینی این تعریف را تعقیب کرده و تصریح کرده است که تعارض وصف مدلولین است. تعارض دلیلین یعنی قابل اجتماع نبودن مدلولین در وعاء خودشان، وعاء تکوین یا وعاء تشریح.

مثال برای وعاء تکوین؛ مثلاً مخبری بگوید «زید حی یوم الجمعه» و مخبر دیگر بگوید «زید میت یوم الجمعه». مدلول این دو خبر در وعاء تکوین قابل اجتماع نیستند.

مثال برای وعاء تشریح؛ یک روایت بگوید «الصلاه الجمعه واجبه» و روایت دیگر بگوید «الصلاه الجمعه لیس بواجب او حرام» در این مثال، اجتماع هر دو در وعاء تشریح امکان ندارد.

توضیح کلام نائینی:

شاید مرحوم نائینی می در نزد او متعارضین دو گونه متباینین هستند؛ و یا عام و خاص. عام و خاص واقعی و در مقام ثبوت _ زیرا عام و خاص اثباتی تعارض ندارند، و قابل جمعند _ و جوب اکرام علما در مقام ثبوت عموم داشته باشد قابل جمع نیست با ایکه فقط اکرام عدول علما واجب باشد.

توضیح تعریف آخوند:

تعارض عبارت است تنافی دلیلین در مقام دلالت و اثبات، تعارض در این تعریف صفت دلیل _ بما هو دلیل _ است نه صفت مدلول. دلالت و کاشفیت این دلیل با دلالت و کاشفیت آن دلیل تنافی دارد. این روایت کشف می بلی منشأ تعارض دلالت لالت دو کاشف بودند.

نظر تحقیق:

در نظر تحقیق سخن مرحوم آخوند اقرب به ذهن است. اولاً این تعریف مناسب با معنای لغوی تعارض است، خبر تعارض دارد یعنی عرض اندام می ثانیاً سخن ایشان مطابق ارتکاز بوده و اقرب به آن است.

ص: ۵

امور ذیل هم مؤید تعریف مرحوم آخوند است:

— ما از تعبیر «این روایت تعارض دارد با فلان روایت» هیچگونه احساس بالعرض و مجاز بودن نداریم.

— گاهی از تعارض با عنوان تکاذب یاد می، و این خبر از جهت کشف آن خبر را تکذیب می کند.

— مرجحات هم به جهت دلالت و مقام اثبات بر می این گفتار که «خبر موافق کتاب ترجیح دارد» یعنی این خبر از جهت خبر بودن و کاشف بودن چیزی را می

— حتی امکان دارد گفته شود مراد شیخ هم از تعریف خود «التعارض هو تنافی الدلیلین» همان تنافی دلیلین در مقام اثبات باشد، چون «تنافی الدلیلین» را تعارض دانسته است. و این که در ادامه آورده است «باعتبار مدلولهما» می

بلی سخن مرحوم نائینی را نمی ایشان تصریح دارد که تعارض تنافی مدلولین هستند.

امر دوم: تنافی به نحو «تفاض» و «تضاد»

مرحوم آخوند فرموده است تنافی یا به نحو تناقض است یا به نحو تضاد. تناقض مثل آنکه یک روایت بگوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگر بگوید «نماز جمعه واجب نیست». تضاد مثل آنکه یک روایت بگوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگر بگوید «نماز جمعه حرام است».

برخی در مقابل مرحوم آخوند گفته

مرحوم خوئی در مصباح الأصول می

تنافی به نحو «تضاد» (بعض)

کسانی که می

اشکال انحصار تنافی به نحو «تضاد» جمود بر لفظ (نظر تحقیق)

طرح اشکال بر آخوند مبنی بر نبودن تنافی به نحو تناقض و ادعای انحصار تنافی در تنافی به نحو «تضاد» جمود بر لفظ است، چرا که مراد آخوند از عبارت «علی وجه التناقض او التضاد» اشاره به منشأ تعارض است. دو گونه قرار دادن تنافی به نحو تناقض و تضاد از سوی مرحوم آخوند کار درستی است. و مستشکل بهتر بود به جای اشکال و جمود بر لفظ، مراد آخوند را توضیح داده و بگوید: «تعارض بین امر وجودی است، اما منشأ آن گاهی تناقض مدلولین می

تنافی به نحو «تناقض» (خویی)

مرحوم خویی در مصباح الأصول می

مرحوم خویی _ با التفات به اینکه امکان دارد تنافی دلیلین به نحو تضاد باشد باز می ند تنافی همیشه به نحو تناقض است _ اینگونه بر کلام خود تعلیل ذکر می : «امکان دارد مدلولین مطابقین دو دلیل به نحو تضاد تنافی داشته باشند اما هر دلیل مدلول التزامی هم دارد و مدلول مطابقی هر کدام از متعارضین با مدلول التزامی دیگر در تناقض هستند. مثلاً روایتی که می مدلول التزامی».

توضیح کلام مرحوم خویی:

اما اینکه مرحوم خویی فرمود تنافی همیشه به نحو تضاد است گویا می عبارتند از: مدلول مطابقی یکی از دلیل با مدلول التزامی دلیل دیگر». ایشان شاهی را در بحث اصول عملیه ذکر کرده است. اصول عملیه جاری در دوران بین محدورین تعارض ندارند، چون اصل عملی مدلول التزامی ندارد مثلاً در دوران بین وجوب و حرمت، با اینکه شما علم دارید که یا وجوب انجا هست یا حرمت، اما این دو اصل تعارض ندارند، هم استصحاب عدم وجوب جاری است و هم استصحاب عدم حرمت، چون استصحاب وجوب نمی

اما اگر اماره قائم شود بر «وجوب قصر» و اماره دیگری قائم شود بر «وجوب تمام» اینجا دو دلیل با هم تعارض دارند چون علم داریم به کذب یکی از اماره

تنافی به حسب مدلول مطابقی، نه مدلول التزامی (نظر تحقیق)

آیا تعارض به جهت مدلولین مطابقین است یا به جهت مدلول مطابقی یکی و مدلول التزامی دیگری؟

تعارض و تنافی به حسب مدلولین مطابقین است. و در متناقضین پر واضح است که دو مدلول مطابقی با هم تنافی دارند و نیازی به مدلول التزامی نداریم، روایتی می کاشفیت وجوب با کاشفیت عدم وجوب قابل جمع نیست.

ص: ۷

در تضاد نیز تعارض و تنافی به لحاظ مدلول مطابقی است، نه مدلول التزامی، یک روایت می .

به جهت شکسته شدن ابهت کلام مرحوم خوئی می داریم که مثبتات آنها حجت نیست؛ مثلاً استصحاب را اماره می داند و در جایی که دو استصحاب با هم متعارضین هستند به نحو تضاد با هم تعارض دارند، پس معلوم شد که تعارض و تنافی بنده به مدلول التزامی نیست.

حال می عبارت است از تنافی مدلولین مطابقین، مثلاً خبری که می به جهت تنافی حرمت و وجوب است. نه به جهت اینکه روایت کاشف از وجوب، مدلول التزامی دارد همچون «عدم حرمت نماز جمعه» و این با مدلول مطابقی روایت دیگر در تعارض باشد.

اخبار از دو مطلب غیر قابل اجتماع منشأ شده است تا آن دو متعارض باشند، در خارج نمی شود هم این کاشف باشد و هم آن.

حاصل الکلام: برای تحقق تعارض نیازی به ملاحظه مدلول التزامی نیست، تنافی چه به نحو تناقض باشد یا به نحو تضاد، چه با تعریف مرحوم شیخ و نائینی و چه با تعریف مرحوم آخوند.

ما دو اشکال بر کلام مرحوم آقای خوئی داریم:

۱. خیلی از امارات دلالت التزامی ندارند و با این حال متعارض هم واقع می .

۲. تنافی مدلول التزامی دلیل با مدلول مطابق دلیل دیگر در همه موارد، خلاف ارتکاز است.

بر این اساس سخن مرحوم آخوند «علی وجه التناقض او التضاد» درست است.

و بحث از شاهد اصول عملیه که چرا در اصول عملیه تناقض نیست إن شاء الله فردا.

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعارض ۹۵/۰۶/۱۵

Your browser does not support the audio tag

مناقشه: تضاد و تناقض منشأ تعارض (نظر تحقیق) ۳

ص: ۸

مرحله نخست: مدلولین متضادین فاقد دلالت التزامی ۳

مرحله دوم: مدلولین متضادین واجد دلالت التزامی ۴

ملاک؛ عدم امکان اجتماع مدلولین (نائینی) ۵

مناقشه: پذیرش ملاک عدم اجتماع از سوی محقق نائینی (محقق عراقی) ۶

تضاد ذاتی و تضاد عرضی ۶

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته: بحث در نحوه تنافی بود، مرحوم آخوند فرموده است: تعارض عبارت است از تنافی، و تنافی یا به نحو تناقض است یا به نحو تضاد. برخی در مقابل مرحوم آخوند گفته مرحوم خوئی در مصباح الأصول می خلاصه مباحث گذشته: بحث در نحوه تنافی بود، مرحوم آخوند فرموده است: تعارض عبارت است از تنافی، و تنافی یا به نحو تناقض است یا به نحو تضاد. برخی در مقابل مرحوم آخوند گفته مرحوم خوئی در مصباح الأصول می

دو نکته را تدارک می

یکم: تعارض ادله گاهی بین دو طائفه است و گاهی بین سه طائفه می

دوم: شرط تعارض آن است که مقتضی برای هر یک از طرفین تمام باشد، تعارض مرحله تمناع طرفین است بعد از فراغ از تمامیت مقتضی حجیت، لذا خبرین باید از نظر صدور و ظهور و جهت صدور تام باشد یعنی حجیت داشته باشند به گونه در این هنگام اگر مدلولین با هم تناقض یا تضاد داشتند با هم تعارض می

و اینکه گفته می، بعد از آن است که شرائط حجیت را دارند، و چنانچه هر دو شرائط حجیت را نداشته باشند یا یکی شرائط حجیت را نداشته باشد نوبت به تساقط نمی

و اینکه در مرجحات گفته می نوبت به تعارض و ترجیح یکی بر دیگری نمی

بله اگر دو خبر در دست ما باشد و یکی واجد شرائط حجیت باشد و دیگر فاقد آن شرائط و ما نمی، مثال: فرض کنید یک خبر از عبد الله بن سنان به دست ما رسیده و خبر دیگری از محمد بن سنان و فرض کنید خبر محمد بن سنان حجیت ندارد و نمی در این صورت احکام تعارض جاری نیست، نام این اشتباه حجت بلاحجت است و احکام تعارض در آن جاری نیست.

بر اساس این شرط، موضوع تعارض عبارت است دو اماره قدس سرهما با تعریف تعارض به «تنافی الدلیلین» اشاره دارند به همین شرط، تعارض عبارت است تنافی دلیلین یعنی خبر فی حد نفسه باید دلیل باشد تا تعارض کند و صرف خبر بودن کافی نیست.

با توجه به این بیان می

اصلاح تلقی از کلام مرحوم محقق خوئی

دیروز گفته شد مرحوم خوئی در مصباح الأصول می

مطلب را دیروز نادرست گفتیم و الآن تصحیح می که تنافی گاهی به نحو تضاد است، اما ایشان تضاد را هم برمی اگر مدلول ش ضد دلالت اماره دیگری است، یک دلالت التزامی دارد که آن دلالت التزامی با دلالت مطابقی اماره دیگر در تناقض است. بر این اساس تعارض همیشه به نحو تناقض است.

مرحوم محقق خوئی بر این اساس فرق گذاشته بین امارات و اصول عملیه. در جایی که تنافی به نحو تضاد است، تعارضان به تناقض برمی این اماره با مدلول مطابقی آن اماره. اگر دلالت التزامی در کار باشد تعارض محقق است و اگر دلالت التزامی در کار نباشد تعارض نیست و لو علم به کذب یکی داشته باشی، مانند اصلین یا اماره

در امارات اگر دو اماره باشند و علم به کذب یکی از آنها داشته باشی تعارض می نزد همه اصولیون این دو بینه با هم تعارض دارند، بینه

در اصول عملیه مجرد علم به کذب یکی، موجب تعارض اصلین نیست. مثلاً دو کاسه قبلاً نجس بوده ها، علت آن هم این است که اصل دلالت التزامی ندارد.

نکته: مخفی نماند مردشان از برگشت تضاد به تناقض، بحث فلسفی استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین نیست. استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین ام المسائل است، و بازگشت هر مسأله

ص: ۱۰

مناقشه: تضاد و تناقض منشأ تعارض (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق در دو مرحله به کلام محقق خوئی مناقشه داریم.

مرحله نخست: مدلولین متضادین فاقد دلالت التزامی

در جایی که دلیلین فاقد دلالت التزامی بوده و تنافی آنها به نحو تضاد است، اینجا تضاد منشأ تعارض است. مثلاً اماره طبق نظر ایشان دلالت التزامی ندارد یا اصل عملی که دلالت التزامی ندارد، در اینجا اگر بین مدلولین تنافی به نحو تضاد باشد یعنی همینکه نتوانند در وعاء مناسب خودشان اجتماع پیدا کنند، این منشأ می علم پیدا می دو کاسه که قبلاً طاهر بودند، در اینجا استصحاب نجاست در هر دو با هم متعارضند و خود مرحوم محقق خوئی هم تعارض را قبول دارد، چون از جریان هر دو اصل اذن در مخالفت عملیه لازم می

پرسش: چرا لزوم اذن در مخالفت عملیه منشأ تعارض شده است؟

پاسخ: چون لزوم اذن در مخالفت عملیه موجب تضاد این دو مدلول می مناشئ تعارض یا به جهت تنافی تضادی است یا به جهت تنافی تناقضی، و در فرضی که دلالت التزامی در کار نباشد از جریان هر دو اصل اذن در مخالفت عملیه لازم می و آن موجب تنافی نمی قبیح است. اذن در مخالفت عملیه مانند علم به کذب است در امارات، و وجه اینکه اذن در مخالفت عملیه موجب تنافی و تعارض می می

خلاصه سخن در مرحله نخست: مرحوم آخوند فرمود: «منشأ تعارض تضاد است» مرحوم خوئی فرمود: «تضاد به تناقض برمی . و در نظر تحقیق مناقشه شد که «تضاد در اصلین متعارضین به تناقض بر نمی

مرحله دوم: مدلولین متضادین واجد دلالت التزامی

در مواردی هم که تضاد قابل رجوع به تناقض است، تعارض آنجا هم به لحاظ مدلولین مطابقین است. خبرینی که یکی می و این مدلول متناقض است با مدلول خبر دیگر. عرف عقلاً تنافی خبرین را به لحاظ دوم نمی تنافی را به لحاظ اول درک می

بر اساس روشن شدن مطالب بالا از نظر مختار نادرست خویش عدول می سابقا نظر مختار ما آن بود که «ملاک تعارض در اصول عملیه فرق می امارات».

ملاک تعارض یا تضاد مدلولین است یا تناقض آنها و هیچ فرقی بین اصول عملیه و امارات نیست، لکن در مواردی که دو اصل عملی تعارض ندارد با اینکه علم به کذب یکی داریم به این جهت است که مدلول

اما در امارات، در همین فرض نجاست دو ظرف، یک بینه می بینه دیگر می مدلول مطابقی دو بینه با هم تضاد دارند، بینه از خارج و واقع خبر می طهارت این و طهارت آن با هم امکان ندارد [چون یقین داریم فقط یکی پاک شده است]. تنافی دو بینه به لحاظ مدلول مطابقی است، نه اینکه مدلول التزامی یکی با مدلول مطابقی دیگر در تنافی باشد.

در فرض دیگر دو ظرف هستند که هر دو پاکند، بینه همین فرض استصحابین نجاست با هم تنافی ندارند، اما بینتین با هم متعارضند، چون بینه از خارج خبر می

و از آن جایی که بین اصول و امارات در ملاک تعارض فرقی نیست لذا در تعریف تعارض بین امارات و اصول فرقی نگذاشته

بله در صغری از هم جدا می

معیار تعارض

آیا معیار تعارض عدم اجتماع مدلولین است یا عدم امکان اجتماع آنها؟

مرحوم آخوند فرمود: «تعارض تنافی مدلولین است یا به نحو تضاد یا به نحو تناقض» و در ادامه فرمود «یا بالذات یا بالعرض» بالعرض یعنی امکان اجتماع هست اما فعلا یقین داری که در وعاء مناسب مجتمع نشده .

ملاک؛ عدم امکان اجتماع مدلولین (نائینی)

مرحوم نائینی می . قوام تعارض به دو چیز است ۱. تمامیت مقتضی در هر طرف ۲. عدم امکان اجتماع مدلولین

اگر مقتضی قاصر بود، یا علم داری که دو مدلول اجتماع پیدا نکرده

مثلاً روایتی می و ما می

این مثال طبق نظر محقق نائینی مصداق تعارض نیست، چون امکان دارد هم دعا هنگام رؤیت هلال واجب باشد و هم دیه عبد مدبر دیه حر باشد، این مثال از موارد اشتباه حجت به لاحت است.

مناقشه: پذیرش ملاک عدم اجتماع از سوی محقق نائینی (محقق عراقی)

محقق عراقی در تعلیقه بر فوائد الأصول اشکال تندی به ایشان کرده و فرموده است مرحوم نائینی خودش قبول دارد که تعارض گاهی به لحاظ لازمه بوده و بالعرض است، مثلاً خبری می نائینی قبول دارد تعارض اینجا وجود دارد با آنکه اجتماع وجوب نماز قصر و وجوب نماز تمام امکان دارد. اما در خارج واقع نشده و از ضروریات و بدیهیات فقه است نمازهای یومیه پنج نماز بیشتر نیست.

مهم در تعارض آن است که دو مدلول در وعاء مناسب خود اجتماع پیدا نکنند، هر چند امکان اجتماع وجود داشته باشد. بنابراین وقتی عرف عقلاً ببینند دو کلام از صاحب سخن قابل [و لو بالعرض] قابل جمع نیستند در مقام اعتراض به او می

اما دو اماره دال بر «وجوب دعا هنگام رؤیت هلال» «به مقدار دیه حر بودن دیه عبد مدبر» از قبل اشتباه به حجت به لاحت نیست، این مثال هم از باب تعارض است، و اقتضا هر کدام از اماره ها تمام می

ملاک تمییز حجت از لاحت در امر اول گذشت. اگر اقتضاء حجیت تمام نبود داخل در بحث اشتباه حجت به لاحت است و اگر اقتضاء خبرین تمام بود داخل در باب تعارض است.

گاهی تضاد ذاتی است و گاهی عرضی.

در تضاد ذاتی امکان اجتماع نیست مانند، دلینی که یکی دال بر حرمت است و دیگری دال بر وجوب، در تضاد عرضی امکان اجتماع هست اما علم داریم که یکی کذب است یا از جریان آنها علم به مخالفت عملیه لازم می دو ظرف نجس وجود دارد و می یک بینه می این طاهر است». بینه دیگر: «آن طاهر است». و ما می ، و در اصول عملیه جریان دو استصحاب طهارت موجب اذن در مخالفت عملیه است.

یا از علم به کذب به تضاد مدلول

در نتیجه آنچه مرحوم آخوند فرموده که تضاد یا بالذات است یا بالعرض درست می

آخوند علیه الرحمه در ادامه بحث می کلمات را ملاحظه بفرمایید ادامه بحث ان شاء الله فردا.

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

امر سوم: موارد جمع عرفی ۱

اقوال ۱

قول یکم: تفصیل بین تعریف به «تنافی دلالتین» و تعریف به «تنافی مدلولین» (آخوند و آقا ضیاء) ۱

خروج جمع عرفی از بحث تعارض و «غیر استطرادی بودن» غیر قابل فهم (نظر تحقیق) ۲

قول دوم: خروج موارد جمع عرفی از تعارض (مرحوم خوبی) ۲

قول سوم: دخول موارد جمع عرفی از تعارض (...). ۲

نقد و بررسی ۲

یکم: حکومت ۲

نظارت لفظی دلیلی بر دلیل دیگر (آخوند) ۲

تصرف دلیل در عقد الوضع یا عقد الحمل دلیل دیگر (نظر تحقیق) ۴

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته: دو تعریف برای تعارض ذکر شد، و گفته شد که تعریف آخوند مساعد اعتبار است و خصوصیات تعریف را بیان کردیم. خلاصه مباحث گذشته: دو تعریف برای تعارض ذکر شد، و گفته شد که تعریف آخوند مساعد اعتبار است و خصوصیات تعریف را بیان کردیم.

ص: ۱۴

امر سوم: موارد جمع عرفی

موارد جمع عرفی مثل عام و خاص، مطلق و مقید، حاکم و محکوم آیا داخل در بحث تعارض هستند و بایست تعارض را به نحوی تعریف کرد که شامل این موارد شود، یا خارج از بحث تعارض

اقوال

قول یکم: تفصیل بین تعریف به «تنافی دلالتین» و تعریف به «تنافی مدلولین» (آخوند و آقا ضیاء)

دخول جمع عرفی در بحث تعارض و غیر استطرادی بودن آن (آقا ضیاء)

آقا ضیاء: «اگر تعریف ما از تعارض «تنافی دلالت» ، چون دلالت اگر تعریف ما از تعارض «تنافی مدلولین» باشد، این تعریف شامل جمع عرفی است، چون دلالت در موارد جمع عرفی تنافی ندارند، اما مدلول بنابراین تعریف آخوند موارد جمع عرفی را شامل نیست، اما تعریف شیخ شامل است لذا تعریف شیخ درست می و موارد جمع عرفی اباحتی استطرادی نیستند».

این تفصیل تصریح کلام آقا ضیاء و ظاهر کلام آخوند می

خروج جمع عرفی از بحث تعارض و «غیر استطرادی بودن» غیر قابل فهم (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق موارد جمع عرفی خارج از مسأله تعارض است. و در مسأله تعارض از احکام دلیلی بحث می

اما سخن ایشان «آن موارد را باید در بحث تعارض گنجانند و برای استطراد جایی نیست» برای ما غیر قابل فهم است.

قول دوم: خروج موارد جمع عرفی از تعارض (مرحوم خویی)

موارد جمع عرفی از تعریف تعارض خارج است خواه تعارض را به «تنافی دلالتین» تعریف کنیم و چه به «تنافی مدلولین».

قول سوم: دخول موارد جمع عرفی از تعارض (...)

موارد جمع عرفی داخل در تعریف تعارض است، زیرا کما اینکه مدلولین تنافی دارند، دلالت

برای دانستن قول صحیح باید موارد جمع عرفی را تک تک بررسی کرده تا ببینیم جمع عرفی چیست؟ آیا در موارد جمع عرفی مدلول‌ها تنافی دارند یا نه؟ دلالت از حکومت شروع می

یکم: حکومت

نظارت لفظی دلیلی بر دلیل دیگر (آخوند)

مرحوم آخوند در تفسیر حکومت نظر ضیقی دارد، در نظر ایشان حاکم عبارت است از دلیلی که به دلالت لفظیه ناظر به محکوم باشد، و آن را تفسیر کند، به گونه با حاکم بر سر خطاب حاکم «ای» و «یعنی» اضافه نمود، البته نه اینکه بالضرورة باید در ابتدای خطاب حاکم «ای» و «یعنی» باشد.

مثال ۱: «اذا شککت فابن علی الأكثر». «لاشک لکثیر الشک» در این مثال جمله «لاشک» نظر دارد به موضوع «اذا شککت».

مثال ۲: «حرم الربا». «لاربا بین الوالد و الولد» مخاطب باشنیدن «لاربا بین الوالد و الولد» میفهمد که ربا یک حکمی دارد که این خطاب ناظر به آن است.

مثال ۳: «اکرم العلماء» «الجاهل الزاهد عالم»

مخاطب باشنیدن «الجاهل الزاهد عالم» می موضوع عالم یک حکم دارد که این خطاب ناظر به آن است. و لازم نیست اول دلیل محکوم وارد شود سپس دلیل حاکم، امکان دارد برای عالم احکامی هنوز جعل نشده باشد اما دلیل حاکم صادر شود، مرحوم شیخ انصاری قدس سره می قدس سره می

موارد فاقد نظارت

در مواردی نظارت وجود ندارد مثلاً بین ادله احکام اولیه و بین ادله احکام ثانویه، «اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم» «ما جعل علیکم فی الدین من حرج». در اینجا با اینکه دلیل نفی حرج نظارتی ندارد بر دلیل وجوب وضو اما قعطا مقدم است بر آن؛ و نسبت بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه است، نه عام و خاص.

ص: ۱۶

مرحوم آخوند دیده است که رابطه حاکم و محکوم است و نه عام و خاص با این وجود باز ادله احکام ثانویه مقدمند بر ادله احکام اولیه، حال وجه تقدم چیست؟ ایشان اصطلاح «توفیق عرفی» را ابداع کرده و بر این باورند که عرف وقتی این دو خطاب را می ریشه این ابداع به خاطر آن است که ایشان حکومت را ضیق معنا کرده است.

آخوند: نتیجه تعریف ما آن است که دو مورد شامل تعارض نیست. یکم: حاکم و محکوم. دوم: موارد توفیق عرفی. مواردی که با تعریف شیخ انصاری قدس سره از تعارض خارج نمی

تذکر: خروج تخصصی تخصص و ورود از مسأله تعارض

روشن است که موارد تخصص از تعارض خارج است. «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الجهال» با هم تعارض ندارند. دو دلیلی هستند که موضوع و احکامشان با هم متفاوت است.

ورود هم بدون شک و شبهه از تعارض خارج است، در تعریف ورود گفته شده است «ورود عبارت است از اینه دلیل وارد موضوع دلیل مورد را وجدانا حقیقه از بین ببرد اما بمعونه تعبد» در تخصص علما تکوینا شامل جهال نیست؛ ورود از جهت عدم شمول مثل تخصص است اما باید تعبدی از سوی شارع بیاید.

مثال: در برائت عقلی، عقل می (صدق العادل) وارد بر قاعده برائت عقلی هستند. ادله حجیت امارات قطعی است، و وقتی قطع داری به حجیت خبر عادل، قطع داری به مصحح عقاب. یقین به حجیت خبر عادل، یقین وجدانی است بر مصحح عقاب. پس از حجیت خبر عادل از سوی شارع وجدانا موضوع مورد منتفی است.

تصرف دلیل در عقد الوضع یا عقد الحمل دلیل دیگر (نظر تحقیق)

تعریف آخوند از حکومت به دو جهت درست نیست.

نخست: متقوم نبودن حکومت به نظارت

قوام حکومت به نظارت نیست، بلکه قوام حکومت به آن است که یکی از دلیلین موضوع یا محمول دلیل دیگر را ادعاء از بین ببرد یا ضیق کند یا توسعه دهد، تصرف کند یا در عقد الحمل یا در عقد الوضع. حکومت حکم و ادعا است، حال به دلیل دیگر هم نظر داشته باشد یا نه!

مثال ۱: «اکرم العلماء» «الجاهل الزاهد عالم» «الفاسق العالم لیس بعالم»

مثال ۲: «لاضرر» طبق مسلک شیخ و آخوند

«لاضرر» در مسلک آخوند برای نفی موضوع است نه برای نفی حکم. اگر وضو ضرری شد «لاضرر» در عقد الوضع «اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا» تصرف کرده و می

«لاضرر» در مسلک شیخ برای نفی حکم است، اگر وجوب وضو ضرری شد، «لاضرر» ادعا می

حال چه به محکوم نگاه و نظر داشته باشد یا نداشته باشد یا نداشته باشد. حال حکومت نسبت به نظارت مختلف است، مواقعی نیم نگاهی به محکوم دارد و مواقعی نگاه. «لاربا بین الوالد و الولد» نظارت دارد. ادله امارات نسبت به ادله اصول عملیه شرعیه نظارت ندارند، رای شیخ اعظم انصاری رحمه الله _ که پدر باب حکومت است _ آن است که ادله امارات حاکمند بر ادله اصول عملیه شرعیه. لذا وجهی ندارد در حکومت قید «نظارت» را بیافزاییم.

محمول ادله حجیت امارات تعبد به علم است، «صدق العادل» یعنی «جعلتک عالما بمفاد خبر العادل» و موضوع ادله اصول عملیه شک است، ادله امارات ادعا می

تصرف لازم نیست حتما در موضوع یا محمول باشد، بلکه تصرف می کند.

دوم: وجود نظارت در ادله احکام ثانویه

مرحوم آخوند هم اینجا در بحث تعارض و هم در بحث «لاضرر» و هم انسداد حکومت را انکار کرده است. اشکال دوم ما آن است که اگر در حکومت قید نظارت هم باشد، نظارت ادله احکام ثانویه محقق است. «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» و «لاضرر» نظارت دارد بر احکام اولیه یعنی دین من و احکام من حرجی و ضرری نیست. چه فی الإسلام در خطاب «لاضرر» باشد یا نه، مراد نفی ضرر در احکام دین است.

انکار رابطه حکومت بین ادله احکام اولیه و ادله احکام ثانویه از سوی آخوند نادرست است و نمی

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

مقدمه سوم: تعریف تعارض ۱

تنافی به حسب مدلول مطابقی، نه مدلول التزامی (نظر تحقیق) ۴

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته: کلام در موارد جمع عرفی بود که از بحث تعارض با تعریف مرحوم آخوند خارجند. مورد نخست حاکم و محکوم بود که گذشت و مورد دوم توفیق عرفی است. خلاصه مباحث گذشته: کلام در موارد جمع عرفی بود که از بحث تعارض با تعریف مرحوم آخوند خارجند. مورد نخست حاکم و محکوم بود که گذشت و مورد دوم توفیق عرفی است.

ویژگی حکومت و توفیق عرفی

البته مرحوم آخوند توفیق عرفی را از حکومت جدا کرده است. اما نزد دیگران توفیق عرفی نیز از مصادیق حکومت می

یکم؛ در مورد حاکم و محکوم و توفیق عرفی به نسبت بین دو دلیل توجه نمی به خلاف مورد بعدی عام و خاص که در آن نسبت ملاحظه می

دوم؛ در حکومت و توفیق عرفی به قوت و ضعف ظهور و دلالت نیز نگاه نمی و در این مطلب اختلافی بین اصولیون نیست. ممکن است دلالت آنچه مقدم می مثلاً دلالت دلیل حرمت ربا با عموم باشد و دلالت «لاربا بین الوالد و الولد» با اطلاق باشد.

ص: ۱۹

اما اشتراط قوت و ضعف دلالت در عام و خاص اختلافی است. در نظر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند قوت و ضعف ظهور و دلالت ملاحظه می و خاصی مقدم است که اظهر باشد، به خلاف نظر مرحوم نائینی.

نسبت ادله امارات با ادله اصول عملیه شرعیه

نظر مرحوم آخوند پیرامون نسبت بین ادله امارات با ادله اصول عملیه با نظر مرحوم شیخ فرق می

پیش از آغاز بحث از نسبت بین ادله امارات و ادل اصول شرعیه، اشاره کوتاهی می نسبت بین ادله امارات و ادله اصول عملیه عقلیه نزد همه بدون شک و شبهه، ورود است. و موضوع اصول عملیه عقلیه یک طور موضوعی است که با ثبوت تعبد در ناحیه اماره، وجدانا مرتفع می این ارتفاع موضوع در مقابل تخصص است، تخصص عبارت است از ارتفاع موضوع وجدانی دلیلی از دلیل دیگر وجدانا تکویناً و ورود عبارت است از ارتفاع وجدانی موضوع یکی از دلیلین با دلیل دیگر به معونه تعبد. مانند تخییر عقلی که موضوع آن دوران بین محذورین همراه با فقد مرجح می ، حال اگر یک طرف محذورین اماره داشت، با وجود حجت شرعی در یک طرف قطع داریم به وجود مرجح و موضوع تخییر عقلی وجدانا مرتفع می و مانند احتیاط عقلی که موضوع آن عدم مؤمن می حال با قیام حجت، مکلف یقین دارد به مؤمن. بلی مفاد حجت ظنی است اما یقین به حجت وجدانی است. موضوع احتیاط به مجرد ثبوت تعبد مرتفع می

پیرامون ادله امارات و ادله اصول عملیه همه بدون اختلاف قائل به تقدم ادله امارات هستند و تمام کلام واقع شده است در وجه تقدم! مثال: دلیل اماره می . و براءت شرعی می

ص: ۲۰

وجه تقدم بلاشكال ورود نیست، زیرا موضوع برائت شرعی، مجرد «شک در واقع» است بدون هیچ قیدی _ به خلاف اصول عقلیه که موضوعشان قید دارد _ و «صدق العادل» مزیل شک نیست، مجتهد با «صدق العادل» علم به حجیت خبر عادل دارد اما باز واقع برای او مشکوک است وجداناً. آیا وجه تقدم ادله امارات حکومت است؟ بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند قدس سرهما اختلاف وجود دارد.

حکومت ادله امارات بر ادله اصول شرعی (شیخ انصاری)

موضوع اصول عملیه شرعی «شک» و «احتمال خلاف» است. و ادله اعتبار امارات می «شک» ادعاء مرتفع می

توفیق عرفی بین ادله امارت و ادله اصول شرعی (آخوند)

قوام حکومت در رأی شریف مرحوم آخوند علیه الرحمه به نظارت است. و ادله امارات اصلاً نظارت به ادله اصول ندارند. و صحیح هم می است ادله امارت نظر به اصول ندارند و شاهد این مطلب آن است که اگر ادله اصول نباشند باز «صدق العادل» معنا دارد و غرض «صدق العادل» حفظ احکام شرع است و با ادله اصول عملیه که به جهت اخراج مؤمنین از تحیر صادر شده است کاری ندارد.

بلی؛ پر شمول دلیل اعتبار امارات شامل موارد اصول می، اما این شمول و تعرض است نه تفسیر و نظارت. و اگر بخواهیم شمول را نظارت بدانیم از جهت عکس هم صحیح خواهد بود که بگوییم ادله اصول شرعی ناظر بر ادله امارات هستند، چون پر شمول ادله اصول شامل موارد ادله امارات هم است و نسبت بینشان عموم و خصوص من وجه می و هر کدام به موارد دیگری شمول و تعرض دارند.

توضیح: نظارت دلیل اعتبار، نه اماره

آیا دلیل اعتبار اماره ناظر است یا اماره؟

خبر عادل به واقع کار دارد و ناظر به اصل عملی نیست. مفاد «صلاه الجمعه واجبه» بیان حکم واقعی است و کار به شک ندارد. و در مفاد ادله اعتبار اماره نیز دو مبنا وجود دارد. ۱. لزوم عمل به مؤدی ۲. جعل حجیت.

مفاد ادله اعتبار اماره، لزوم عمل به مؤدی (مشهور)

مفاد ادله اعتبار اماره نزد مشهور، لزوم عمل طبق مؤدی است. «صدق العادل» یعنی خبر عادل را در عمل تصدیق کن. وقتی عادل خبر داد از وجوب نماز جمعه، یعنی نماز ظهر ظاهرا واجب است. و وجوب ظاهر نماز جمعه نظارتی به فرض شک و حکم ظاهری دیگر ندارد.

مفاد ادله اعتبار اماره، جعل حجیت (آخوند)

طبق مبنای آخوند مفاد ادله اعتبار، جعل حجیت می. با اینکه لسان ادله اعتبار مختلف است مثل «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا» (۱) و «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ» (۲) اما مؤدای و ایشان در باب استصحاب فرمود: «احکام وضعیه سه قسم هستند و یک قسم آن است که قابل جعل بالاستقلال می. بنابراین حجیت حکم وضعی است که جعل شده است. و معنای آن یعنی اگر حجت مصیب بودن منجز است و اگر خطا بود معذر است. مرحوم آخوند می جعل حجیت نظارتی به شک ندارد».

مفاد ادله اعتبار اماره، الغای احتمال خلاف (شیخ)

ایشان در ادامه با التفات به کلام شیخ و فهم آن می و کیف کان، لیس مفاد دلیل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف کی یختلف الحال» (۳) یعنی اگر گفتیم مفاد ادله اعتبار اماره الغاء احتمال خلاف است حکومت درست است. از یک طرف نظارت است و از طرف دیگر نظارت نیست.

ص: ۲۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۳۸ باب ۲ از ابواب مقدمه عبادات ح ۲۲.

۲- (۲) کافی ۱/۳۳۰.

۳- (۳) کفایه ۲/۲۷۸.

«کی یختلف الحال» یعنی چه؟ یعنی از طرف اعتبار امارات نظارت است، از طرف اصول نظارت نیست، آنچه هست فقط تعرض است. به این بیان که ادله اصول عملیه می: «اگر احتمال عدم وجوب دادی رها کن، رفع مالا-یعلمون». شاید واجب باشد و شاید واجب نباشد، تو بگو إن شاء الله واجب نیست، لبه تیز برائت شرعی «شاید واجب نباشد» است. «شاید واجب نباشد» یعنی معذور هستی، مرحوم شیخ اعظم هم این را در کلماتش دارد که موضوع ادله اصول شریعه احتمال خلاف است.

ظاهر کلام آخوند آن است که _ البته این ظاهر را توجیه خواهیم کرد _ حکومت در فرض شیخ اعظم را قبول دارد، و از آنجایی که حکومت در رأی خودش مقید به شرط نظارت است، پذیرفته است که ادله اعتبار امارات شرط نظارت را دارا است. اصل: احتمال خلاف دادی آزاد هستی، اماره: احتمال خلاف را رها کن. دلیل اماره ناظر است و موضوع را از بین می برد ادعاءً.

موضوع اصل، احتمال خلاف واقع است؛ و دلیل اعتبار می نماز جمعه واجب است "احتمال خلاف را رها کن" این تعبد موضع اصل را از بین می. برای اینکه زمانی اصل می اماره «احتمال خلاف حکم ظاهری» باشد، یعنی حکم واقعی در جایی باشد مکلف در حکم ظاهری هم شک کند. کما اینکه آنجا «احتمال خلاف واقع» را می ا بیاور در موضوع اماره، در این زمان «رفع ما لایعلمون» می گوید: شما در حکم ظاهری شک نداری، و وقتی گفت شما در حکم ظاهری شک نداری با این گفتار و ادعا حکم ظاهری را از بین خواهد برد.

موضوع اصل «احتمال خلاف واقع» باشد معقول است و محقق هم شده، و دلیل اماره می مرتفع می

اما عکس آن محقق نشده است و معقول هم نیست، معقول نیست و محال است که موضوع اعتبار اماره «شک در حکم ظاهری» باشد. چون از وجود اصل عدم اصل لازم می، زیرا موضوع اصل عبارت است از «شک در حکم واقعی» و اگر موضوع حکم واقعی قرار شود که «شک در حکم ظاهری» باشد. در این صورت رفع مالایعلمون می گوید: حکم ظاهری رفع شده است، و قرار شد که موضوع اماره هم «شک در حکم ظاهری» یا به تعبیر دیگر «احتمال خلاف حکم ظاهری» باشد بنابراین اماره می شک در ظاهر داشته باشی» و اصل می تو در ظاهر شک نداری ادعاء، حکم ظاهری رفع شده است» پس با این بیان حکم واقع مرتفع می، یعنی لازمه جریان اصل، شک نداشتن در حکم واقع است و این یعنی از وجود اصل عدم اصل لازم می معقول نیست.

معنای «کی یختلف الحال» روشن شد، آخوند می پیش می

حاصل: ادله اعتبار امارات بر ادله اصول حاکم نیستند مگر با یک مبنا و آن مبنا غلط است.

ادله اعتبار امارات با ادله اصول توفیق عرفی دارند، اگر بنا باشد ادله اعتبار بر ادله اصول مقدم شده و شامل موارد اصول شوند هیچ محدودی و تخصیص دوری لازم نمی

تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag

انحاء تصرف در توفیق عرفی ۱

کلمهای از کلام آخوند ۲

ناصافی در کلام شیخ در رسائل ۲

(مرحوم نائینی و خویی) ۳

نسبت ادله امارات به ادله اصول ۴

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

ص: ۲۴

خلاصه مباحث گذشته: کلام واقع شد در موارد جمع عرفی که از تعریف تعارض خارج اند. مرحوم آخوند مواردی را که خارج از تعارضند سه مورد می و ظاهر. حکومت از نظر شریف آخوند بحث شد که همانا حکومت متقوم است به نظارت، و

توفیق عرفی فی الجمله بحث گردید. آخوند در ادامه از اظهر و ظاهر و نص و ظاهر و همچنین عام و خاص و مطلق و مقید بحث خواهد کرد. خلاصه مباحث گذشته: کلام واقع شد در موارد جمع عرفی که از تعریف تعارض خارج اند. مرحوم آخوند مواردی را که خارج از تعارضند سه مورد می و ظاهر. حکومت از نظر شریف آخوند بحث شد که همانا حکومت متقوم است به نظارت، و توفیق عرفی فی الجمله بحث گردید. آخوند در ادامه از اظهر و ظاهر و نص و ظاهر و همچنین عام و خاص و مطلق و مقید بحث خواهد کرد.

کلمه باقی ماند در توفیق عرفی و آن انحاء تصرف در توفیق عرفی است.

انحاء تصرف در توفیق عرفی

در موارد جمع عرفی، عرف گاهی به قرینه یکی از دلایل تصرف می کند در دلیل دیگر، گاهی به قرینیت هر دو، تصرف می و گاهی به قرینه هر دو تصرف می .

تصرف به قرینه دلیلی در دلیل دیگر مانند تصرف به قرینه ادله احکام ثانویه در ادله احکام اولیه، عرف در جمع بین ادله این دو حکم متحیر نمانده و توفیق برقرار می کند.

البته مخفی نماند که توفیق بین ادله این دو حکم همه جایی نبوده و فی الجمله می و چه بسا بین این دو نوع دلیل رابطه توفیق عرفی برقرار نیست، مثلاً بین ادله حرمت غیبت و ادله استحباب ادخال سرور در قلب مؤمن، عرف نمی «غیبت به عنوان اولی حرام است و به عنوان ادخال سرور مستحب لذا غیبت با طاری شدن عنوان ادخال سرور بر آن مستحب است». بلکه عرف می

ما برای تصرف به نحو دوم و سوم مثال پیدا نکردیم، و مراد آخوند از تقسیم، صرف بیان اقسام عقلی است.

نسخه «فیکون مجموعهما قرینه علی التصرف فیهما، او فی احدهما المعین و لو کان الآخر اظهر»^(۱) غلط دارد. و نسخه دارد در «و لو کان من الآخر اظهر» صحیح است. مقصود این است که عرف مجموع را نگاه کرده و در یکی تصرف می کند بدون ملاحظه قوت و ضعف دلالت. حال دلیل دیگر چه اظهر باشد و چه ظاهر، ذکر اظهر اشاره به فرد جلی است و مناسب نیست، و آنچه مناسب است اشاره به فرد خفی است که دلیل دیگر با آنکه ظاهر است اما عرف در آن تصرف نمی اظهر تصرف می اگر عبارت آخوند نسخه اول باشد صحیح اینگونه است که بگوید «و لو کان الآخر اضعف».

کلمه از کلام آخوند

و کلمه کلام آخوند.

در رأی شریف ایشان، وجه تقدم ادله امارات بر ادله اصول حکومت نیست بلکه توفیق عرفی است، و تحلیل عرفی توفیق در بحث استصحاب نیز گذشت. آنجا فرمود با تقدم ادله امارات محذور پیش نمی اصل باید ادله امارات یا بلامخصص تخصیص زده شود یا با تخصیص دوری.

در آنجا فرمود: وجه تقدم امارات ورود است، و کسانی که گفته عمل به اماره عمل به یقین و حجت است با وجود عمل به یقین ما شک نداریم و به برکت اماره وجدانا موضوع استصحاب برداشته می

ما برای حفظ کلام آخوند از تناقض می اضافه نمودن توفیق عرفی از سوی آخوند به موارد جمع عرفی به خاطر تعریف ضیق ایشان از حکومت است، ایشان حکومت را به نظارت معنا کرد در نتیجه دید که در مواردی تعارض نیست، و آن موارد نه از موارد حکومت است و نه اظهر و ظاهر، لذا توفیق عرفی را به موارد جمع عرفی افزود.

ص: ۲۶

کلام شیخ در بیان حکومت صاف نیست، برخی از عبارات ایشان ظهور دارد در شرط نظارت برای حکومت. از سه جای عبارت ایشان اینگونه استظهار می

۱. «و میزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغوا خاليا عن المورد»^(۱) حکومت نظارت است به گونه

مرحوم سید یزدی فرموده است، شیخ اعظم در برخی از نسخ بر این عبارت قلم زده است. بلی اینچنین است و باید قلم بزند، زیرا شیخ اماره را حاکم بر اصول، و خاص را حاکم بر عام می

۲. شیخ فرموده است: «حاکم مفسر محکوم است». این کلام شیخ را می حکومت تفسیر است، اگر مفسر بود در عمل چه می حاکم باید عمل کرد.

۳. «متفرعا عليه»^(۲) حاکم متفرع بر محکوم است، این عبارت را نمی

مرحوم شیخ انصاری در باب استصحاب عبارتی نزدیک به همان مضمون را دارد و فرموده است که تفصیل حکومت در تعادل و تراجیح خواهد و آمد و در اینجا هم سه جای از عبارتشان ظاهر در شرط نظارت می (مرحوم نائینی و خوبی)

مرحوم نائینی و مرحوم خوبی قدس سرهما حکومت را خوب معنا کرده

و در نظر تحقیق افزودیم که حکومت عبارت است از «تصرف دلیل در ظهور دلیل دیگر _ یا در "عقد الوضع" آن یا در "عقد الحمل" آن _ یا در جهت صدور دلیل دیگر یا در صدورش». البته این اضافه را خود اصولیون در جاهای دیگر افزوده

تصرف دلیل در جهت صدور مانند جایی که امام علیه السلام می ند: «فلان روایت به خاطر تقیه صادر شده است» این بیان امام علیه السلام نه در موضوع دلیل دیگر تصرف می

ص: ۲۷

۱- (۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۱۳.

۲- (۳) همان.

تصرف دلیل در صدور و سند مانند جایی که امام علیه السلام می فرمایند: «فلانی که از پدرم نقل می .

برخی اشکال دارند در مورد اخیر که مدلول مطابقی یک دلیل، مفاد دلیل دیگر را تکذیب می و آن را از موارد تعارض ادله می دیگری دروغ است بنابراین بین مدلول التزامی آن با مدلول مطابقی دلیل دیگر تعارض وجود دارد.

لکن در نظر تحقیق عرف بین این دو روایت جمع می بیند.

مرحوم محقق نائینی می ، حکومت دو قسم است ۱. شارحیه ۲. غیر شارحیه.

مرحوم آخوند: در باب حکومت نه به نسبت نگاه می در بحث اظهر و ظاهر خواهد آمد کسی که حکومت را تصور کند، دلیل متصرف را اخذ کرده و با آن تصرف می

نسبت ادله امارات به ادله اصول

اصولون بعد از ارائه تعریف حکومت و توفیق عرفی، بحث از نسبت بین ادله اماره با ادله اصول را متفرع تعریف خود کرده

تصریح آخوند و ظاهر برخی از کلمات شیخ آن است که ادله امارات با ادله اصول عملیه توفیق عرفی دارند، ادله امارات تعبد به علم است و موضوع اصول شک، اگر شک داری لاتنقض الیقین بالشک می .

مبنای مرحوم شیخ در مفاد ادله حجیت امارات، جعل علمیت است و ظاهر ایشان آن است که ادله امارات حاکم بر ادله اصول هستند. مرحوم آخوند نیز حکومت را فقط با مبنای جعل علمیت (الغای احتمال خلاف) درست می

مناقشه

لکن ظاهر شیخ و تصریح آخوند قابل مناقشه است. ادله امارات حاکم بر ادله اصولند چه با مبنای جعل مؤدی که مبنای مشهور است و چه با مبنای جعل علمیت.

بیان حکومت:

ص: ۲۸

مرحوم آخوند در اول ج ۲ کفایه در بحث قیام اماره در مقام قطع موضوعی اشکال دارند و اماره را قائم مقام قطع موضوعی نمی‌رد آخوند آن است که مقتضای ادله امارات آن است که اماره قائم مقام قطع موضوعی به نحو قطع موضوعی است می

ادله حجیت امارات گرچه ما را عالم به واقع قرار نمی‌آن جعل علمیت نیست، اما با جعل حکم ظاهری در حق مکلف می‌حکمی که ثقه خبر داد وظیفه ظاهری تو همان است» و همان حکم علم به واقع تنزیلی است. یعنی علم به حکم ظاهری، علم به واقع تنزیلی است و مفاد حجیت جعل علمیت است به حمل شایع، اما به حمل اولی جعل علمیت نیست. یعنی مدلول مطابقی ادله اعتبار امارات جعل علمیت نیست. در نتیجه اماره قائم مقام علم موضوعی شده و رافع شک است.

ادله اصول می‌ادله حجیت، مؤدای اماره را حکم واقعی قرار می‌همین که آن را واقع قرار داد مکلف با علم به مؤدی به واقع عالم می

حاصل کلام:

مسلك مشهور در مفاد ادله حجیت اماره، جعل مؤدی است، و آخوند می‌بین مسلك جعل مؤدی و مسلك جعل علمیت در این جهت فرقی نیست؛ مفاد دلیل حجیت اماره در مسلك جعل علمیت، بالمطابقه ادعا دارد که مکلف عالم است و در مسلك جعل مؤدی بالالتزام ادعا دارد که مکلف عالم است.

بلی حکومت فقط با مبنای جعل حجیت معنا ندارد. اما با مبنای جعل مؤدی و جعل علمیت معنا دارد.

به این بحث کلام در حکومت و توفیق عرفی و تفریع شیخ تمام شد و بحث رسید به مورد بعدی از موارد جمع عرفی و آن اظهر و ظاهر است. کلامی را شیخ در اظهر و ظاهر دارد و کلامی را مرحوم نائینی.

Your browser does not support the audio tag

تعریف شیخ از حکومت و اختلاف نسخ رسائل ۱

اختلاف انظار آخوند ۲

انظار در تعریف حکومت ۳

سوم: اظهر و ظاهر ۳

مقید منفصل ۴

انعقاد ظهور اطلاقی با قید منفصل (آخوند) ۴

وجه تقدم عام و خاص ۴

اظهر و ظاهر بودن وجه تقدم (آخوند) ۵

تفصیل بین مبنای حجیت در ظهور (شیخ) ۵

موضوع: تعارض ادله / مقدمات / مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته: در موارد جمع عرف، کلام در حاکم و محکوم و توفیق عرفی تمام شد. و کلمه خلاصه مباحث گذشته: در موارد جمع عرف، کلام در حاکم و محکوم و توفیق عرفی تمام شد. و کلمه

تعریف شیخ از حکومت و اختلاف نسخ رسائل

مرحوم شیخ اعظم در تعریف حکومت فرموده است حاکم فرع محکوم است و اگر محکوم نباشد حاکم لغو است. « فیکون مبینا لمقدار مدلوله، مسوقا لیبان حاله، متفرعا علیه. و میزان ذلك: أن یکون بحیث لو فرض عدم ورود ذلك الدلیل لکان هذا الدلیل لغوا خالیا عن المورد». (۱)

نظر تحقیق آن است که تفریع نظر شریف شیخ انصاری نیست و ایشان در حکومت لغویت حاکم لولا محکوم را شرط نمی

و نسخه (۲)

اختلاف انظار آخوند

نظر آخوند در کفایه و حاشیه بر رسائل فرق دارد.

نظر ایشان در حاشیه رسائل:

ضابطه حکومت ضیق نیست، لازم نیست که حاکم ناظر به محکوم باشد، و به جهت بیان محکوم صادر شده باشد به گونه اگر محکوم نبود حاکم لغو باشد.

بر این اساس ادله امارات حاکمند بر اصول، هر چند ادله امارات به جهت بیان ادله اصول صادر نشده

ص: ۳۰

۱- (۱) فرائد الاصول ۴/۱۳.

۲- (۲) درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیه الجدیده، ص: ۴۲۸.

نظر ایشان در کفایه:

نظارت شرط حکومت است و حاکم آن است که به جهت بیان محکوم صادر شده باشد.

بر این اساس ادله امارات هیچ نظارتی ندارند بر ادله اصول لذا حاکم نیستند.

به نظر ما مرحوم آخوند از رأی خود در تعلیقه بر رسائل عدول کرده شواهد این مدعا عبارتند از:

۱. حاکم باید به ناظر به محکوم باشد و به آن جهت صادر شده باشد.

۲. در نسبت بین ادله امارات و اصول مجبور شده نظارت را به وجه کلی انکار کند.

۳. و در کفایه نیازمند به جعل اصطلاح «توفیق عرفی» شده است.

پرسش: اگر مرحوم آخوند حاکم را ناظر به محکوم می با مبنای جعل علمیت، ادله امارات را حاکم بر ادله اصول می

پاسخ: مرحوم آخوند قدس سره با مبنای جعل علمیت نیز به حکومت ادله امارات اعتراف نکرده است، ایشان فرموده است با

مبنای جعل علمیت اختلاف حال پیش می

انظار در تعریف حکومت

۱. اضیق الأنظار: حکومت جایی است که حاکم مفسر باشد به نحوی که در ابتدای حاکم کلمه «اعنی» و «ای» وجود داشته باشد.

این نظریه غلط است، زیرا اصطلاح حکومت، اصطلاحی است که از سوی علما جعل شده است و جعل این اصطلاح مناسب نیست. موارد با جعل به موارد بسیار قلیل. مواردی که ابتدای دلیل ناظر «ای» و «یعنی» و «اعنی» باشد بسیار قلیل است.

۲. نظر مرحوم آخوند در کفایه: حکومت نظارت دلیلی است بر دلیل دیگر به نحوی که صدور کلام فقط به جهت نظارت بر محکوم است.

۳. نظر مرحوم آخوند در تعلیقه بر رسائل: حکومت نظارت فی الجمله دلیلی است بر دلیل دیگر، چه فقط به جهت نظارت صادر شده باشد و چه به جهت آن صادر نشده اما صلاحیت تفسیر و نظارت را دارا باشد.

۴. نظر اوسع: حکومت نظارت نیست، حکومت یعنی دلیلی در دلیل دیگر تصرف کند، یا در ظاهر و دلالت آن، یا در جهت صدور و یا در صدور آن. حکومت با این تعریف دو گونه است ۱. حکومت شارحیه ۲. حکومت غیر شارحیه. حکومت شارحیه حکومتی است که دلیل به جهت شرح و تفسیر نظارت آمده است، و حکومت غیر شارحیه حکومتی است برای شرح صادر نشده است اما صلاحیت شرح را دارد.

علت تعریف حکومت به این معنای اوسع آن است که علما دیده قضیه اظهر و ظاهر است، نه ورود است، نه تخصص است، لذا نام این نوع تقدم را گذاشته

سوم: اظهر و ظاهر

مورد سوم از موارد جمع عرفی اظهر و ظاهر است.

مرحوم آخوند پیرامون مورد سوم مختصر توضیحی داده و گذشته است.

مثال اظهر و ظاهر مانند، مطلق و مقید، مقید اظهر است از مطلق، چون دلالت مطلق بر دایره وسیع ضمنی است، اما دلالت مقید بالمطابقه است.

هر قدر دایره معنا اوسع باشد، دلالت ضعیف می شود، به دلالت

زید را اکرام کن.

این دو نفر را اکرام کن.

علما را اکرام کن.

در مثال «اکرم العلماء» و «لاتکرم زیدا» دلالت خطاب دوم بر نهی اظهر است از دلالت خطاب اول بر امر.

مرحوم آخوند می فرماید: «مثل العام و الخاص و المطلق و المقید او مثلهما».

یکی از مصادیق «مثلهما» عامین من وجه است که در مجمع تعارض دارند اما یکی در مجمع اظهر است، چون اگر مجمع را به دلیل دیگر بدهیم، آن یکی لغو می ود و مواردش اندک می شود آن دلیل در مجمع اظهر است.

یکی از مصادیق «مثلهما» عام و مطلق است. خواهد آمد که دلالت عام با وضع و لفظ است و دلالت مطلق ضمنی بوده با مقدمات حکمت است، اگر نسبت عام و مطلق، عامین من وجه باشد، دلیل عام مقدم است مانند تقدم «لاتکرم کل فاسق» بر «اکرم العلماء».

مرحوم سید محمد روحانی در منتقى الأصول این بحث را مطرح کرده است که آیا مقید منفصل کاشف از عدم اطلاق است
کما اینکه شیخ فرموده است؟ یا مقید منفصل کاشف از عدم حجیت اطلاق است؟

یکی از مقدمات حکمت برای انعقاد اطلاق آن است که مقید وجود نداشته باشد، حال بحث در این واقع است که آیا مقید
باید الی الابد نباشد تا دلیل مطلق مطلق باشد مثلاً اگر فرمود «اعتق رقبه» الی الابد باید قید «لا تعتق رقبه کافره» نیاید تا خطاب
مطلق، مطلق باشد؟ یا اینکه اگر متصلاً قید نیاید مطلق منعقد شده و با آمدن مقید اطلاق حجیت ندارد؟

انعقاد ظهور اطلاقی با قید منفصل (آخوند)

اینکه مرحوم آخوند تفصیل داده است بین مقید متصل و منفصل و فرموده مقید متصل مانع از اطلاق است اما مقید منفصل
مضر به اطلاق نیست، این با مبنای خود ایشان است که می و مقید منفصل با حجیت مطلق معارض است نه با اصل اطلاق و
تقدم مقید بر مطلق از باب تقدم اظهر بر ظاهر است.

وجه تقدم خاص بر عام

وجه تقدم خاص بر عام چیست؟

اظهر و ظاهر بودن وجه تقدم (آخوند)

مرحوم آخوند مختصر از بحث عام و خاص و اظهر و ظاهر خارج شده اند اما مرحوم شیخ تفصیل داده است در این که وجه
تقدم خاص چیست؟ آیا به جهت اظهریت خاص است یا جهت دیگر.

تفصیل بین مبانی حجیت در ظهور (شیخ)

مرحوم شیخ انصاری قدس سره می : در وجه تقدم خاص تفصیل است. اگر مبنای ما در حجیت ظواهر اصاله عدم قرینه باشد،
در جایی که ظهور خاص قطعی باشد وجه تقدم خاص ورود است، و در جایی که ظهور خاص ظنی باشد وجه تقدم آن
حکومت است و اگر مبنای ما در حجیت ظواهر ظن نوعی باشد مطلقاً ورود است.

شیخ عام و خاص را وارد میکند تحت عناوین سابقه حکومت و ورود. اما آخوند آن را مشمول عنوان اظهر و ظاهر می

مرحوم نائینی می

در حجیت صدور نص داریم «صدق العادل». اما در حجیت ظهور آیه و روایتی نداریم که ما را تعبد کند به ظهور، حجیت ظهور از باب بنای عقلاست و شارع از آن ردع نکرده است پس معلوم می

حال بحث در این است که عقلا از چه جهت به ظهور عمل می منشأ اعتماد ایشان به ظهور چیست؟ یقیناً منشأ اعتماد ایشان تعبد به قول رئیس قبیله یا پیامبری از پیامبران نیست، بلکه ریشه آن امری عقلایی و ارتکازی است و کورکورانه به آن اعتماد نمی

و در اینکه آن امر عقلایی چیست دو مبنا وجود دارد

مبنای نخست: اصالت عدم قرینه

ظهور «اکرم العلماء» در وجوب اکرام همه علما به آن جهت است که عقلا می حتماً قرینه می «لاتکرم الفساق» در کار نیست، ایشان در ارتکاز اصل عدم قرینه را جاری می

مبنای دوم: ظن به ظهور

ریشه عمل به ظهور، اصل عدم قرینه نیست بلکه از خطاب «اکرم العلماء» به ذهن عقلا وجوب اکرام همه علماء ظناً خطور می

کلمات مرحوم نائینی را در فوائد الأصول برای ادامه بحث ملاحظه فرمایید.

تعارض / مقدمات / مقدمه سوم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag

ثمره بین اصل عدم قرینه و ظن نوعی: ۲

اشکال بر ثمره (اقا ضیاء) ۲

تفصیل با مبنای اصل عدم قرینه ۲

ورود خاص بر عام با مبنای ظن نوعی ۲

تفاوت این بحث با بحث شرطیت عدم ظن به خلاف در ظهورات ۳

تساوی ظهورین در دلالت ۳

مقام اول: تقدم خاص به خاطر خصوص اظهریت یا به طور مطلق ۳

ص: ۳۴

مقدمه: ۴

دلالت تصویریه ۴

دلالت تصدیقیه تفهیمیه: ۴

دلالت تصدیقیه جدیه ۵

حالت نخست: خاص قطعی السند و الدلاله ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه سوم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در سومین مورد موارد جمع عرفی بود.

آخوند با عنوان اظهر و ظاهر آن را مطرح کرده و به طور خلاصه از بحث آن گذشته است.

مرحوم شیخ انصاری قدس سره عام و خاص را وارد میکند تحت عناوین سابقه حکومت و ورود ایشان می در وجه تقدم خاص تفصیل است. اگر مبنای ما در حجیت ظواهر اصاله عدم قرینه باشد، در جایی که ظهور خاص قطعی باشد وجه تقدم خاص ورود است، و در جایی که ظهور خاص ظنی باشد وجه تقدم آن حکومت است و اگر مبنای ما در حجیت ظواهر ظن نوعی باشد مطلقا ورود است.

و توضیح داده شد که برای تعبد به سند دلیل «صدق العادل» را داریم، اما دلالت ظهوری تعبدی نیست، تعبدی از سوی پیامبری از پیامبران یا رئیس قومی، حجیت ظهور نزد عقلا یا به خاطر اصل عدم قرینه است که این اصل هم عقلایی است یا به خاطر ظن نوعی عقلایی است.

ثمره بین اصل عدم قرینه و ظن نوعی:

مرحوم کاظمینی در حاشیه فوائد الأصول بین دو مبنای حجیت ظهور ثمره ذکر کرده است، ایشان می اگر مبنای ما اصل عدم قرینه باشد و مولا بگوید «اکرم العلماء» و احتمال عقلایی بدهیم که قرینه اما دأب او این نیست، چون اگر دأب او باشد عقلا به ظهور «اکرم العلماء» عمل نمی عقلا. در چنین مواردی به عموم نمی نمی از او بدندن ذکر خاص و قرینه بر خلاف صادر شد،

ظن نوعی به عموم پیدا می

ص: ۳۵

البته این ثمره جای مناقشه دارد که کسی بگوید: «اگر احتمال عقلایی ورود خاص و قرینه بر خلاف باشد، ظن نوعی بر اصاله عموم هم محقق نیست». کما اینکه آقا ضیاء این اشکال را کرده است

تفصیل با مبنای اصل عدم قرینه

بنابراین با مبنای اصل عدم قرینه باید تفصیل داد بین خاصی که سند و دلالت قطعی است و بین خاصی که ظنی است از جهتی، یا از جهت سند یا از جهت دلالت یا از هر دو جهت.

اگر سند و دلالت خاص قطعی بود، مثلاً مولا گفت: «حَرِّمْتُ عَلَيْكَ اَكْرَامَ الْعُلَمَاءِ الْفَسُوقِ» به لحاظ سند که بدون هیچ واسطه از موالات شنیدیم و به لحاظ دلالت هم نص در حرمت است و احتمال کراهت اکرام علما فاسق در کار نیست. در اینجا اصاله الظهور در خاص وارد است بر اصاله الظهور در عام، چون موضوع اصاله العموم شك است و آمدن خاص قطعی الدلالة و السند وجدانا شك در عموم مرتفع می وجدانا شك نداریم که آیا عموم اراده شده است یا نه؟ بلکه قطعاً عموم اراده نشده است.

اگر خاص از جهتی ظنی بود _ که شامل سه قسم بود _ اصل ظهور در ناحیه خاص حاکم است بر اصل ظهور در ناحیه عام. چون موضوع اصاله العموم شك در قرینه است، و با قیام خاص بر وجود قرینه، شك ما در نبودن قرینه وجدانا مرتفع نمی

مرحوم شیخ در ادامه فرموده ممکن است بگوییم خاص وارد بر عام است، سپس فرموده «فتأمل» این کلام را رها کنید که ورود تقریب ندارد.

ورود خاص بر عام با مبنای ظن نوعی

اگر مبنای ما در ملاک حجیت ظهور، ظن نوعی باشد، تقدم خاص بر عام همیشه به نحو ورود است، چه خاص ما قطعی الدلاله و السند باشد و چه از یک جهت ظنی باشد. چون حجیت ظن نوعی عموم معلق است بر اینکه ظن نوعی معتبر بر خلاف نباشد، و ظن نوعی اصاله العموم با قیام خاص مرتفع می

کلام شیخ با بیان ما:

اصاله العموم در جایی معتبر است که ظن نوعی به مراد متکلم بر عموم داشته باشی، با آمدن خاص که اظهر است، ظن نوعی معتبر بر خاص پیدا می شک در عموم نداری، ظن نوعی به عموم نداری چون ظن نوعی به خلاف آن داری.

تفاوت این بحث با بحث شرطیت عدم ظن به خلاف در ظهورات

شیخ انصاری در ادامه با «نعم» توجه می ظن نوعی بر عموم مرتفع می در آنجا مراد از ظن برخلاف، ظن غیر معتبر است و اینجا مراد از ظن خاص برخلاف، ظن معتبر می

تساوی ظهورین در دلالت

مرحوم شیخ انصاری توجه می و ظن نوعی هر کدام بر دیگری غالب نبود، سراغ مرجح می

حاصل کلام:

مرحوم شیخ انصاری قدس سره در ملاک تقدیم خاص بر عام و حقیقت بر مجاز تفصیل داده است، با مبنای اصل عدم قرینه گاه خاص وارد است و گاهی حاکم و با مبنای ظن نوعی خاص همیشه وارد است

مناقشه مرحوم نائینی

مرحوم محقق نائینی در هر دو مطلب شیخ اعظم مناقشه نموده است، هم در اینکه آیا ملاک تقدیم خاص اظهریت است یا نه؟ حال اگر ملاک هر چه باشد آیا تقدم بالحکومه است یا بالورود؟

لذا مناقشه مرحوم نائینی را در دو مقام بحث می

ص: ۳۷

مقام اول: تقدم خاص به خاطر خصوص اظهاریت یا به طور مطلق

مختار مرحوم نائینی و مدرسه ایشان آن است که خاص به طور مطلق بر عام مقدم است و بر این ادعای خود مقدمه

مقدمه:

مرحوم نائینی این مقدمه را در بحث الفاظ نیز مطرح کرده است.

هر کلامی دو دلالت دارد ۱. دلالت تصویری ۲. دلالت تصدیقیه و دلالت تصدیقیه هم دو قسم است؛ دلالت تصدیقیه تفهیمی و دلالت تصدیقیه جدیه، و در کل دلالت سه قسم است ۱. دلالت تصویری ۲. دلالت تصدیقیه تفهیمی ۳. دلالت تصدیقیه تفهیمی.

دلالت تصویری

دلالت تصویری دلالتی است که با دانستن اینکه لفظ قالب آن معناست به ذهن خطور می شرط دلالت تصویری علم و اطلاع سامع است به اینکه لفظ قالب آن معناست، قوام دلالت تصویری علم به معنا است.

در برخی کلمات اصولیون است که دلالت تصویری منوط به علم به وضع است، لکن ممکن است معنا مجاز باشد، و متکلم ساهیا و یا در خواب بگوید «رایت اسدا یرمی» اینجا ذهن سامع با شنیدن الفاظ منتقل می .

دلالت تصدیقیه تفهیمی:

دلالت تصدیقیه تفهیمی دلالتی است که شنونده با شنیدن کلام متکلمی که در مقام تفهیم است آن را تصدیق کند و بگوید این مطلب را فهماند مثلاً از «رایت اسدا یرمی» فهماند که «رجل شجاع را دیده است».

بعد از آنکه شنوند عالم به معنا است، دلالت تصدیقیه تفهیمی موقوف است بر دو چیز:

۱. متکلم در مقام تفهیم باشد و مقام تفهیم با اصل احراز می

۲. متکلم از کلامش فارغ شود، مادامی که از کلامش فارغ نشده است نمی «ماذا قال؟» اگر سائلی در اثناء سخن متکلم پرسد «چه می مادامی که متکلم مشغول این فقره از کلام است، دلالت تصدیقیه تفهیمی محقق نشده است.

ص: ۳۸

دلالت تصدیقیه جدیه دلالتی است که متکلم آن را از وراء الفاظ واقعا اراده کرده است، چه بسا انسان مردم از شنونده می آید مراد جدی نداشت؟ [یا مراد جدی ش کنایه زدن به رسوم غلط امروزه بود؟]

مثلاً مرادی تفهیمه متکلم در جمله «زید کثیر الرماد» آن است که زید خاکسترش زیاد است، اما مراد جدی

بعد از بیان سه نحو دلالت برای کلام، می ملاک تشخیص مراد جدی اصاله الجد است، اصل آن است که مرادی تفهیمی و مراد جدی متکلم تطابق دارد، ریشه اصل هم غلبه می و این اصل عقلائی است.

مرحوم نائینی پس از بیان این مقدمه، خاص را به چهار حالت تقسیم کرده است.

حالت نخست: خاص قطعی السند و الدلاله

این خاص بدون شک و شبهه بر عام مقدم است، و وجه آن هم روشن است، مرحوم نائینی ابتدا به ورود تعبیر کرده است سپس فرموده «ممکن است بگوییم تخصصاً خاص مقدم است بر عام» و تخصص درست است، و آنجا که شیخ فرمود خاص قطعی السند و الدلاله ورود دارد بر عام باید بگوییم وجه تقدم تخصص است. چرا که میز ورود و تخصص به این است که ارتفاع موضوع در ورود وجدانی است اما به معونه تعبد اما در تخصص ارتفاع موضوع تکوینی است. در محل کلام خاص «حرمت علیک اکرام العلماء الفساق» نص است در خروج از حکم عام، لذا خروج آن بدون هیچ تعبدی است، یقین داریم به از «اکرام العلماء» عموم اراده نشده است.

حتما کلمات نائینی را در این بحث ملاحظه فرمایید، لااقل کلام مرحوم خوبی در مصباح الاصول را ببینید.

Your browser does not support the audio tag

دو ادعای مرحوم نائینی ۱

تبیین ادعای نخست مرحوم نائینی: قرینیت خاص ملاک تقدم آن ۱

مناقشه: اظهریت خاص و قرینه نبودن آن (آقا ضیاء) ۳

مناقشه در مثال (آقا ضیاء) ۴

نظر تحقیق ۴

قرینیت ملاک تقدم ۴

تفصیل در تقدم خاص ۵

موضوع: تعارض/مقدمات /مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در ملاک تقدم خاص بر عام بود، آیا ملاک تقدم اظهریت خاص است یا نه؟ حال اگر ملاک هر چه باشد آیا تقدم بالحکومه است یا بالورود؟ و سخن منتهی شد به بیان مرحوم نائینی رحمه الله.

دو ادعای مرحوم نائینی

مرحوم محقق نائینی در مقام دو ادعا دارند:

۱. خاص بر عام مقدم است و لو اظهر از عام نباشد، آنچه شرط است این است که عام قابلیت تخصص را داشته باشد، آبی از تخصص نباشد، همینکه عام قابلیت تخصص داشته باشد، خاص مقدم بر آن است.

این ادعای ایشان در مقابل بیان شیخ اعظم و آخوند قدس سرهما می حتی مرحوم شیخ اعظم تصریح کرد به اینکه در فرض تساوی عام و خاص در ظهور، وجهی برای تقدم خاص وجود ندارد.

۲. ایشان در نحوه تقدم خاص تفصیل داده خاص در جایی که از نظر سند و دلالت و جهت صدور، قطعی باشد تخصصا مقدم است بر عام، و اگر از جهتی از جهات ظنی باشد حاکم است بر عام.

تبیین ادعای نخست مرحوم نائینی: قرینیت خاص ملاک تقدم آن

آیا خاص مطلقاً بر عام مقدم است یا فقط در جایی که اظهر باشد؟

گذشت که مرحوم آخوند متعرض بحث نشده و مرحوم شیخ انصاری هم مفروغ گرفته خاص زمانی مقدم است که اظهر باشد. و مرحوم نائینی می و وجه این ادعا را دو مقدمه قرار داده :

ص: ۴۰

مقدمه نخست) خاص قرینه بر عام است و قرینه یعنی آنچه که صلاحیت بیان و توضیح و شرح ذو القرینه را دارا است. و قرینه منفصل نیز قرینه است، میزان قرینه منفصل آن است که اگر به صورت متصل ذکر می آن اصل و مبین کلام بود؛ و کما اینکه در خاص متصل آنچه اصل و مبین کلام است خاص می همانطور در خاص منفصل نیز آنچه اصل و مبین کلام است خاص می با این فرق که عام با وجود خاص متصل ظهوری ندارد تا بحث شود که ظهور کدام مقدم است، اما در خاص منفصل ظهور عام در عموم محقق شده و خاص منفصل آن را ضیق می به تعبیر دیگر خاص متصل مانع دلالت تصدیقه تفهمیه بر عموم است و خاص منفصل مضیق دلالت تصدیقه جدیه بر عموم است

مقدمه دوم) بنای عرف بر تقدیم قرینه بر ذو القرینه می و لو قرینه اضعف باشد. «یرمی» در مثال «رایت اسداً یرمی» قرینه است با آنکه ظهور آن در رمی تیر اضعف است از ظهور اسد در حیوان مفترس.

چرا ظهور یرمی از ظهور اسد اضعف است؟ چون ظهور اسد در «حیوان مفترس» با وضع است و ظهور وضعی قوی و ظهور یرمی در «رمی تیر» با انصراف مطلق رمی است به رمی تیر. رمی هم شامل است بر رمی اسد سنگ و برف را به سوی شکار و هم شامل است بر رمی انسان تیر را به سوی دشمن، اما رمی اسد چیز را با دست و پا خلاف معنای انصرافی یرمی است، هر چند خلاف ظاهر نیست، لذا اگر کسی بگوید من شیر درنده را دیدم که با پا رمی می

ص: ۴۱

ظهور یرمی در رمی انسان ظهور اطلاقی است و ظهور اسد در حیوان مفترس ظهور وضعی است با این حال مقدم است بر ظهور اسد در معنای وضع و سبب می .

ایشان بر اساس این دو مقدمه اینگونه نتیجه گرفته است.

مقدمه یکم: خاص قرینه است.

مقدمه دوم: قرینه مقدم است بر ذو القرینه.

نتیجه: خاص مقدم است.

شاهد فقهی: علما در جایی از فقه بین عام و خاص متحیر نمانده ، شك نکردند، به اشکال برنخوردند که آیا عام مقدم است یا خاص؟ بلی، اگر عام آبی از تخصیص باشد یا نص قابل تخصیص نباشد و خاصی وارد شود می که اگر روایت آمد با این مفاد که «در فلان مورد ظلم جایز است» می

لذا علما در تمامی موارد عام و خاص و مطلق و مقید، بدون ملاحظه اظهریت خاص و مقید، عام را بر خاص و مطلق را بر مقید حمل می . و دلیل آن نیز عبارت است اینکه خاص قرینه است و قرینه مطلقا بر ذی القرینه مقدم است هر چند قرینه اظهر نباشد.

مرحوم خوئی هم همین مبنا را اختیار کرده و مفروغ عنه گرفته است که خاص قرینیت دارد لذا مقدم است و وارد بحث تفصیلی نشده است.

مناقشه: اظهریت خاص و قرینه نبودن آن (آقا ضیاء)

مرحوم آقا ضیاء رحمه الله علیه در دفاع از شیخ و آخوند، مقدمه اول مرحوم نائینی را منکر شده ، ایشان منکرند که خاص قرینه باشد، بلی مقدمه دوم را می اما خاص قرینه نیست، چون قرینه چیزی است که سوق آن برای بیان شیئی باشد مانند حاکم. «لاربا بین الوالد و الولد» قرینه است برای «حرم الربا» اما سوق خاص برای بیان عام نیست.

ملاک تقدم خاص سیره عقلا است، وقتی عقلا و عرف عام و خاص را کنار یکدیگر می قضاوتش آن است که مولا تناقض گویی نکرده است لذا خاص را اگر اظهر باشد مقدم می

پرسش: حال چرا خاص را فقط در فرض اظهر بودن مقدم می

پاسخ: چون سیره عمل به خاص، عمل عقلا است و لسان ندارد و بایست به قدر متیقن آن اکتفا نمود و قدر متیقن عمل به خاص جایی است که آن اظهر باشد.

تحلیل قدر متیقن

از آنجایی که ملاک عمل عقلا جهت کشفیت و ظهور است و کشفیت خاص در جایی است که آن اظهر باشد لذا خاص فقط هنگامی که اظهر است کشفیت دارد و مورد عمل عرف و عقلا است. در هر حال ادعای شیخ اعظم ادعای بزرگی است _ ممکن است جایی پیدا شود که ظهور عام به خاطر قرینه ظهورش را تضعیف می

مراتب ظهور عام و خاص

بر این اساس مراتب کشفیت و ظهور خاص و عام با هم فرق دارد.

_ گاهی عام در حد بالای کشف است به گونه

_ گاهی عام اظهر است، و آن زمانی است که همراه عام تأکیدی بیاید و آن را اظهر کند مثل «اکرم العلماء اجمین».

_ گاهی ظهور عام با ظهور خاص مساوی است که باید سراغ مرجحات رفت.

غالب موارد خاص اظهر است. چون شمول عام نسبت به موارد خود ضمنی است و شمول خاص نسبت به موارد خود مطابقی است و دلالت مطابقی مقدم است بر دلالت شمولی.

در فقه جایی پیدا نمی

مرحوم شیخ و آقا ضیاء هر دو قبول دارند که علما در فقه جایی به اشکال برنخوردند که عام اظهر از خاص باشد و عام را مقدم کنند، اما به فرض اگر عام اظهر بود مقدم است.

ص: ۴۳

مرحوم نائینی فرمود «ظهور اسد با وضع است و ظهور یرمی با اطلاق»

مرحوم آقا ضیاء در مثال «رأیت اسدا یرمی» نیز مناقشه نموده و فرموده است: رمی غیر آدمی قرینه می لذا ظهور «یرمی» در رمی آدمی خیلی قوی است از ظهور اسد در حیوان مفترس. گاهی اسبابی سبب می .

نظر تحقیق

قرینیت ملاک تقدم

کدام مبنا درست است؟

به نظر تحقیق ملاک تقدم خاص، قرینیت آن است. خاص قرینه بر عام است. به ذهن می و نظر تحقیق آن است که ارتکاز نائینی اقرب به واقع است و اقرب به ذهن است. شاهد او هم درست است علما در تمام فقه سراغ اظهریت خاص و مقید نمی

آقا ضیاء فرمود: قرینه آن چیزی است که سوق آن برای بیان ذو القرینه باشد، و این مختص به حاکم است. در نظر تحقیق می خاص هم قرینه است و بیان است برای مراد جدی از عام. عقلا و عرف خاص را برای بیان و توضیح می دارد تصرف در ذو القرینه است اما خاص تصرف نمی

قضاوت عرف پس از صدور خاص و مقید از مولا- آن است که مولا کلام قبلی خود را تکمیل کرد. عرف خاص را متمم و مکمل بیان پیشین می مولا دیروز فرمود «اکرم العلما» و امروز که می

البته در بحث الفاظ و عام و خاص یک اشکالی بود و آنجا مرحوم آقا ضیاء فرمود: «معلوم نیست که خاص فقط مبین مراد جدی باشد، شاید مبین مراد استعمالی است. مولا هنگام گفتن «اکرم العلما» علما را در علماء عدول استعمال کرد و الآن می و ما هم آنجا گفتیم «بعید نیست برخی جاها از این قبیل باشد، مولا هنگام بیان عام جرئت نمی

علی ای حال، قدر متیقن آن است که خاص قرینه است بر بیان مراد جدی از عام، و عرف در این جهت بین خاص متصل و منفصل فرقی نمی و در ارتکاز ما اینگونه است که اینک خاص متصل قرینه است و بیانگر عام است و دلالت تصدیقه تفهیمیه را بیان می

البته ما نسبت به شیخ اطمینان نداریم که ایشان ملاک تقدیم خاص را اظهاریت بدانند، این بحث اگر کسی به شیخ بیان قرینیت را ذکر کند شاید ایشان مبنای قرینیت را بپذیرد.

تفصیل در تقدم خاص

اگر خاص از هر جهتی قطعی باشد تقدم آن بر ذو القرینه با تخصص است، البته ابتدا فرموده ورود، اما ورود تقریب ندارد. در این صورت دلیل حجیت عام شامل خاص نیست تخصصاً، دلیل حجیت عام وقتی است که شک در عموم داری اما الآن یقین داری که عمومی در کار نیست.

نکته: خروج تخصصی خاص از عام با مطلب دیگری خلط نشود، و آن اینکه مدلول خاص تبعیدی است، بله مدلول خاص تبعیدی است اما این مطلب دیگری است غیر از بحث کنونی ماست در اینکه دلیل حجیت عموم شامل امر متعبد به نیست تخصصاً. در عدم شمول هیچ تبعیدی نیست، و شما بالوجدان یقین داری که مراد جدی از «اکرم العلماء» شامل علمای فاسق نمی

و اگر خاص از جهتی ظنی بود، یا از جهت سند یا دلالت یا جهت دور، اینجا تقدمش بر عام با حکومت است. ادامه بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض / مقدمات / مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

مناقشه یکم بر بیان حکومت: اختصاص حکومت به ادله لفظی (سید صدر و روحانی) ۲

جواب: اختصاص نداشتن حکومت به الفاظ طبق تعریف نائینی (نظر تحقیق) ۲

ص: ۴۵

مناقشه دوم بر بیان حکومت: شک مورد اماره، نه موضوع آن ۲

جواب یکم: نادرستی مورد بودن شک برای اماره (نظر تحقیق) ۳

جواب دوم: حکومت تصرف در مورد (نظر تحقیق) ۳

مناقشه سوم بر بیان حکومت: مجرد ادعا (سید صدر) ۳

جواب: (نظر تحقیق) ۳

وجه عمل به ظهور: اصل عدم قرینه یا ظن نوعی! ۴

تفصیل بین امور معاد و معاش (نائینی) ۴

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم محقق نائینی دو ادعا در مقام داشتند.

۱. خاص قرینه بر عام است و لو اینکه از عام اظهر نباشد.

۲. خاص در جایی که قطعی باشد تخصصاً بر عام مقدم است و اگر از جهتی ظنی باشد حاکم است بر عام.

کلام در ادعای نخست ایشان تمام شد، و بحث رسید به بررسی ادعای دوم ایشان.

مرحوم نائینی در خاصی که از هر جهتی قطعی است فرمود تخصصاً مقدم است بر عام، با صدور خاص یقین داری که حجیت اصالة الظهور در ناحیه عام منتفی است.

و اما در خاصی که از یک جهت ظنی است، فرموده اند: حاکم است بر عام، چون اصالة الظهور در ناحیه خاص به خاطر آنکه از یک جهت ظنی در کار است ادعاء علم به قرینه است و علم ادعائی موضوع اصالة الظهور در ناحیه عام را ادعاء مرتفع می و تفصیل مرحوم شیخ اعظم قدس سره نادرست است.

و گذشت شیخ انصاری در جایی که خاص از جهتی ظنی باشد تفصیل داده است بین مبنای اصل عدم قرینه و مبنای ظن نوعی، ایشان خاص را با مبنای اصل عدم قرینه حاکم می

نکته:

ظاهر عبارت مرحوم نائینی آن است نتیجه تخصیص و حکومت یک چیز است اما سیاق

لسان خاص و عام با هم رابطه تخصیص دارند. لسان خاص تصرف نمی ضیق می

آنچه حاکم است اصالة الظهور در ناحیه خاص است که حاکم است بر اصالة الظهور در ناحیه عام، نه آنکه خود خاص حاکم باشد بر عام.

مناقشه یکم بر بیان حکومت: اختصاص حکومت به ادله لفظی (سید صدر و روحانی)

مرحوم سید محمد باقر صدر و مرحوم روحانی: حکومت دلیلی بر دلیل دیگر مختص ادله لفظی است، و در محل کلام دلیل حجیت اصالة الظهور در ناحیه عام و دلیل حجیت اصالة الظهور در ناحیه خاص سیره عقلا است و سیره بنای عملی است و حکومت در بنای عملی معنا ندارد.

نظیر این اشکال در حکومت دلیل حجیت خبر ثقه بر ادله حرمت عمل به گمان مطرح است، دلیل حجیت خبر ثقه سیره عقلا است و سیره عقلا بنای عملی عقلا است و حکومت بنای عملی بر دلیل لفظی «إن الظن لا یغنی من الحق شیئا» معنا ندارد.

جواب: اختصاص نداشتن حکومت به الفاظ طبق تعریف نائینی (نظر تحقیق)

حکومت در نظر مرحوم نائینی دو قسم است؛ ۱. حکومت شارحیه ۲. حکومتی که مجرد تصرف دلیل در دلیل دیگر است. حکومت قسم دوم نیاز به لفظ ندارد، حاکم ممکن است دلیل لبی همچون سیره باشد اما چون تصرف می در موضوع یا حکم دلیل دیگر لذا موضوع خطاب شارع یا حکم آن را می

موضوع خطاب شارع در «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا» ظن می دلیل است بر علم بودن خبر ثقه و این سیره در عین حال که لفظ نیست اما با امضاء شارع ادعاء موضوع حرمت عمل به ظن را مرتفع می

در محل بحث موضوع حجیت اصاله العموم شك در عموم است، مكلف شك دارد كه آیا مولا از خطاب عموم را اراده کرده است یا نه؟ در اینجا اگر خاص صادر شود _ و بحث آن گذشت كه نزد همه فقها خاص مقدم و مورد عمل است _ سیره عقلا مفید علم ادعایی به مراد مولا است و ادعاء رافع شك است. و حاكم و محكوم هر دو غیر لفظند.

مناقشه دوم بر بیان حكومت: شك مورد اماره، نه موضوع آن

اصاله العموم طبق رأی شریف مرحوم محقق نائینی از امارات است و ایشان شك را موضوع برای آن نمی

جواب يكم: نادرستی موردن بودن شك برای اماره (نظر تحقیق)

مورد بودن شك برای اماره نادرست است، بلکه شك موضوع اماره می چه در اصاله الظهور در ناحیه عام و چه در حجیت قول مجتهد مثلاً. موضوع دلیل «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» شك است، در جایی كه علم ندارید به سراغ اهل علم بروید، موضوع این دلیل مطلق باشد معنا ندارد، اهمال ممكن نیست، لامحاله مقید به شك است.

جواب دوم: حكومت تصرف در مورد (نظر تحقیق)

با غمض عین از جواب يكم و پذیرش مورد بودن شك برای اماره، باز مناقشه مردود است، حكومت فقط تصرف دلیل در موضوع دلیل دیگر نیست، حكومت عبارت است تصرف دلیل، در دلیل دیگر، چه در موضوعش چه حكمش یا موردش و در نتیجه دلیل دیگر را اسقاط کند.

مناقشه سوم بر بیان حكومت: مجرد ادعا (سید صدر)

حكومت دلیل حجیت اصاله الظهور در خاص بر دلیل حجیت اصاله الظهور در عام مجرد ادعا است.

تقریب مذکور موجب تقدم دلیل خاص نیست تا چه برسد به حكومت آن! کما اینکه موضوع اصاله الظهور در عام شك است و دلیل حجیت اصاله الظهور خاص آن را مرتفع می در خاص شك است و دلیل حجیت اصاله الظهور در عام شك را مرتفع می

جواب: (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق، مناقشه مذکور از پی نبردن به کنه بیان محقق نائینی است. مرحوم محقق نائینی ابتدا اصل تقدم دلیل خاص را مسلم دانست و در توجیه آن به بیان حکومت متمسک شد.

تعارضی بین عام و خاص نیست و عام از دایره تعارض خارج است و خاص مقدم است! و این مسلم است. فرض مسأله جایی است که تقدم خاص مسلم است حال سخن در کیفیت و ملاک تقدم است! آیا به ملاک اظهریت است که مرحوم شیخ و آخوند فرمودند یا به دیگر ملاک؟

نظر شریف مرحوم محقق نائینی آن است که در فروضی که خاص از جهتی ظنی است حاکم است بر عام، خاص ادعاء موضوع عام را منتفی می

وجه عمل به ظهور: اصل عدم قرینه یا ظن نوعی!

مرحوم شیخ اعظم بین مبنای اصل عدم قرینه و مبنای ظن نوعی تفصیل داد.

حال وجه عمل عقلا به ظهور از چه جهت است آیا از جهت عدم قرینه است یا از جهت افاده ظن نوعی است؟

تفصیل بین امور معاد و معاش (نائینی)

مرحوم محقق نائینی می

رفتار عقلا در امور مربوط به نظام تکوین فرق می نظام عبودیت.

در جایی که عقلا به دنبال رسیدن به واقع هستند ملاک حجیت ظهور، اصاله عدم قرینه است. و در جایی که دنبال حجت هستند ملاک حجیت ظهور ظن نوعی است.

برای اینکه بدانند قیمت کالا - گران است یا نه - که از امور واقعی است - به ظن نوعی اکتفا نمی نماز واجب این است یا نه، به ظن نوعی اکتفا می

مباحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض / مقدمات / مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۸

ص: ۴۹

Your browser does not support the audio tag

انکار منشأیت اصاله عدم قرینه (آخوند) ۱

تفصیل بین مقام احتجاج و مقام کشف واقع (نائینی) ۱

تساوی مقام احتجاج و مقام کشف واقع در حجیت ظهور (نظر تحقیق) ۲

منشأ ظهور، از اهل لسان بودن متکلم (سید یزدی) ۳

مناقشه: این همانی نظر سید با ظن نوعی (نظر تحقیق) ۳

تفصیل شیخ اعظم ۳

نبود فرق و تفصیل بین دو مبنای مذکور (نائینی) ۳

مناقشه: نامفهوم بودن میزان (نظر تحقیق) ۴

موضوع: تعارض / مقدمات / مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث حول تفصیل شیخ انصاری قدس سره بود. ایشان فرمودند: «خاص و مقید بنا بر اصل عدم قرینه در حجیت ظهورات حاکم است بر عام و مطلق و بنا بر ظن نوعی و بی نیازی از اصل عدم قرینه، خاص و اظهر و مقید واردند بر ظن نوعی.»

به همین مناسبت مرحوم نائینی رحمه الله وارد بحث از منشأ تفصیل شده و در صدد تبیین نظریه صواب می

اصولیون این بحث را بخش ظواهر مطرح کرده

انکار منشأیت اصاله عدم قرینه (آخوند)

ظاهر عبارت مرحوم آخوند قدس سره انکار منشأیت اصل عدم قرینه برای ارتکاز عقلا است. در نظر شریف ایشان عقلا به ظهور عام عمل می

تفصیل بین مقام احتجاج و مقام کشف واقع (نائینی)

اگر مراد عقلا از ظاهر کشف واقع باشد، به ظن نوعی اکتفا نمی

و اگر مراد ایشان از ظاهر احتجاج باشد، بدون محکم کاری و بدون اجرای اصل عدم قرینه به ظن نوعی اکتفا می گفتار کسی

تساوی مقام احتجاج و مقام کشف واقع در حجیت ظهور (نظر تحقیق)

در حجیت ظهور بین مقام احتجاج و مقام کشف واقع فرقی نیست. اگر بگوییم نیازمند اصل عدم قرینه هستیم، در همه جا نیازمند این اصل هستیم و اگر بگوییم ظن نوعی کفایت می و تفصیل محقق نائینی خلاف ارتکاز است و برای آن برهانی نداریم.

ص: ۵۰

بله؛ در مواردی که غرض عقلا- وصول به واقع است به صرف ظاهر کلام عمل نمی عدم قرینه هم عمل نمی حتی به یقین به عدم قرینه نیز اکتفا نمی و این موردی است. در شریعات نیز ممکن است به صورت موردی، به خاطر اهمیت مورد به ظهورات عمل نشود و عقلا به دنبال نص باشند.

کار و شأن مجتهد تحصیل حجت بر اعمال خود و مکلفین است و شأن او تحصیل رضای خدا و تحصیل واقع نیست، بلی تحصیل رضا و واقع بهتر است کمال است اما آن مطلب دیگری است.

منبه: منشأ عمل عقلا به ظاهر کلام مولا آن است که ایشان به ظواهر عمل می

فهم عقلا- از «اکرم العلماء» آن است که همه علما را باید اکرام کرد. و اگر کسی پرسد «چرا همه؟» پاسخ می دهند «اکرم العلماء» ظاهرش یعنی همه است. و اگر کسی پرسد «شاید علماء فاسق مرادش نباشد؟» جواب می

عقلا عمل به ظواهر میکنند چون ظاهر و کاشف از مدلول است، چون مدلول به واسطه این ظاهر کشف می

این سیره عقلا در جایی است که مولا مخصص منفصل نمی

منشأ ظهور، از اهل لسان بودن متکلم (سید یزدی)

نظر شریف سید یزدی در تعلیقه بر رسائل آن است که منشأ عمل عقلا به ظهورات نه اصل عدم قرینه است و نه ظن نوعی بلکه چیز سومی است، ظاهر سخن متکلم که اهل لسان است _ غالباً _ آن است که او هم مثل اهل لسان سخن می گوید و به روش ایشان حرف می

مناقشه: این همانی نظر سید با ظن نوعی (نظر تحقیق)

رای سید یزدی در نظر تحقیق همان رأی آخوند قدس سره می باشد. و مراد مرحوم شیخ انصاری از «ظن نوعی» نیز همان است. نمی

بحث از منشأ حجیت ظهور همین است که آیا عقلا اصل عقلایی عدم قرینه جاری می راز اینکه عقلا به ظهور عمل می کنند. همه تعابیر از یک مطلب حاکی هستند.

به بحث از وجه حجیت ظهور در تعارض به همین مقدار اکتفا می

تفصیل شیخ اعظم

مختار مرحوم شیخ آن شد که اگر ملاک عمل عقلا به ظهور اصل عدم قرینه باشد خاص حاکم است چون خاص علم ادعایی به قرینه است، مولا- ما را عالم به قرینه قرار داده است و موضوع اصل عدم قرینه ادعاء منتفی است. و اگر ملاک عمل به ظهور ظن نوعی باشد خاص وارد بر عام است. ظن نوعی به عام با آمدن خاص وجدانا منتفی می

نمود فرق و تفصیل بین دو مبنای مذکور (نائینی)

مرحوم محقق نائینی در هر دو مبنا قائل به حکومت خاص هستند و ورود را ناتمام می در فرق بین حکومت و ورود.

فرق حکومت و ورود

حکومت و ورود با آنکه در هر دو موضوع دلیل دیگر منتفی است اما فرقیشان در این است که انتفای موضوع دلیل مورد در ورود به نفس تعبد به وارد است. و لو متعبد به ثابت نشود، به خلاف حکومت که موضوع دلیل محکوم با ثبوت متعبد به در حاکم منتفی می

مثال: ادله امارات واردند بر اصول عقلیه. قبح عقاب بلا- بیان یا تخییر عقلی مورد ادله امارات هستند، موضوع قبح عقاب بلا بیان با نفس تعبد به امارات و حجت قرار دادن آنها مرتفع است وجدانا؛ از آنجایی که دلیل حجیت اماره قطعی است با آمدن دلیل حجیت و مصحح عقوبت اصل وجدانا منتفی است کار به مفاد اماره نداریم اماره ثابت باشد یا نباشد.

ص: ۵۲

به خلاف «لاربا بین الوالد و الولد» با «حرم الربا» و به خلاف ادله امارات با اصول شرعیه؛ موضوع ادله اصول عملیه شرعیه شک وجدانی است و مفاد ادله حجیت خبر واحد جعل علمیت است و به صرف علم قرار دادن خبر واحد، موضوع «من کان علی یقین فشک» منتفی نیست. شک وقتی منتفی است که متعبدٌ به ثابت شود. باید ابتدا خبر واحد از وجوب نماز جمعه خبر دهد، تا شک در وجوب و موضوع «من کان علی یقین فشک» و «رفع ما لا یعلمون» منتفی گردد.

تطبیق این میزان در مقام:

موضوع دلیل محکوم (دلیل عام) با نفس تعبد منتفی نیست. اصالة العموم می علما فاسق وجوب اکرام دارند یا نه! بدان علمای فاسق هم وجوب اکرام دارند، عموم «اکرم العلماء» حجت است.

و به مجرد جعل حجیت برای سند «لا-تکرم فساق العلماء» موضوع عام منتفی نیست. کما اینکه به مجرد جعل حجیت برای ظهورش هم موضوع عام منتفی نیست. باید مولا- مرا عالم به مؤدای خاص قرار دهد تا موضوع عام منتفی شود. کما اینکه در جایی که سند خاص قطعی است اما ظهورش ظنی، به مجرد حجیت ظواهر موضوع عام منتفی نیست، موضوع عام زمانی منتفی است که مرا عالم به مؤدای «عدم وجوب اکرام علمای فاسق» قرار دهد.

اگر سند خاص ناتمام بود اما دلالت نص بود حکومت درست نیست همچنین در صورتی که سند قطعی بود اما دلالت خاص اجمال داشت.

حاصل: موضوع عام به مجرد تعبد به خاص منتفی نیست، باید متعبدٌ به ثابت شود همچنین تعبد به سند و تعبد به دلالت هم تمام باشد.

مناقشه: نامفهوم بودن میزان (نظر تحقیق)

میز حکومت و ورود با این بیان که در در حکومت موضوع محکوم با متعبدٌ به منتفی می دو معنا دارد. معنای صحیح و معنای نامفهوم.

ص: ۵۳

معنای یکم: معنای صحیح

منشأ ورود تعبد است و منشأ حکومت متعبد به. اینکه می ت که متعبد به لازم نیست، متعبد به باید ثابت باشد اما منشأ ورود تعبد است نه متعبد به. در حکومت نیز باید هم تعبد و هم متعبد به ثابت باشد اما منشأ حکومت متعبد به است.

سیاقت و مضمون «لاربا بین الوالد و الولد» منشأ شده است که متعبد به به گونه تصرف باشد، اگر سیاقت اینگونه بود «حرم الربا الا بین الوالد و الولد» تخصیص می متعبد به به هر کیفیتی باشد منشأ ورود نیست، منشأ در ورود اصل تعبد است، اینکه ما را تعبد کرد به حجیت همین مصحح عقوبت است، حال حجیت هر چه می

اگر مراد از میزان فرق بین حکومت و ورود این بیان باشد بیان خوبی است و صحیح است.

معنای دوم: معنای نامفهوم

میزان بین حکومت و ورود به این بیان که میزان ورود تعبد است و نیاز به صدور متعبد به نداریم. این معنا نادرست است. بلکه در ورود نیز به متعبد به نیاز داریم.

حال آیا بامعنای صحیح تفصیل شیخ درست است یا نادرست؟ کلام تتمه دارد إن شاء الله فردا.

تعارض / مقدمات / مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

میز حکومت و ورود در بیان محقق نائینی ۱

مناقشه: تطویل بلا طائل (آقا ضیاء) ۳

توفیق عرفی، وجه تقدم خاص (سید صدر) ۵

عمده کار در باب، تحلیل ارتکاز ۵

موضوع: تعارض / مقدمات / مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

کلام تفصیل شیخ اعظم انصاری بود، ایشان فرمود: «خاص در جایی که از هر جهتی قطعی است وارد است بر عام و در جایی که ظنی است اگر مبنای ما در حجیت ظهور اصل عدم قرینه باشد خاص حاکم است و اگر مبنای ما ظن نوعی باشد خاص وارد است».

مقسم شیخ اعظم انصاری در تفصیل بین مبنای حجیت ظهور جایی است خاص از جهتی ظنی است، به خاطر قرینه

مرحوم محقق نائینی در فوائد تفصیل شیخ اعظم انصاری را مختص جایی می

ما هر قدر تأمل کردیم نتوانستیم کلام نائینی را بفهمیم.

در اجود التقریرات که دوره اخیر اصول ایشان است به طور مطلق فرموده است «در اصول لفظیه مجالی برای ورود نیست، تقدم خاص بر عام و مقید بر مطلق به نحو حکومت است» و در مقام تبیین و تحلیل بیان غامضی دارند که نسبت به فوائد از اشکال سالم

میز حکومت و ورود در بیان محقق نائینی

در ورود موضوع دلیل مورود به مجرد ثبوت تعبد منتفی می موضوع محکوم با ثبوت متعبد به منتفی می

مثال روشن و واضح حکومت و ورود عبارتند از ادله اعتبار امارات نسبت به اصول عملیه عقلیه و اصول عملیه شرعیه.

موضوع قبح عقاب بلا بیان «نبود مصحح عقوبت» است، عقاب هر جا مبرر و مجوزی نداشته باشد قبیح است چه مصحح عقلی و چه مصحح شرعی، وقتی یقین پیدا کردیم شارع ما را متعبد به اماره کرده، موضوع قبح عقاب بلا بیان مرتفع است وجدانا؛ یقین به حجیت یقین به مصحح عقوبت است.

موضوع اصول عملیه شرعیه شک در واقع است «من كان علی یقین فشك فلیمض علی یقینه»، با یقین به اینکه شارع اماره را حجت قرار داده است موضوع اصل از بین نمی. همانا موضوع اصل عملی مرتفع می. وقتی مولا گفت تو با اماره عالم به واقع هست، این سخن حاکم است بر «من كان علی یقین فشك».

در باب ورود ثبوت تعبد رافع است و در باب حکومت ثبوت تعبد رافع نیست، تعبد به رافع رافع است.

مرحوم محقق نائینی: وقتی عامی داریم و خاصی؛ و ظهور هر کدام دلیل حجیت دارند. دلیل حجیت خاص حاکم است بر دلیل حجیت عام و مجالی برای ورود نیست.

اگر موضوع دلیل حجیت عام عبارت باشد از دو جزء «ظهور در عموم» و «نبود حجتی برخلاف آن» در این صورت ورود درست است. به نفس تعبد و دلیل حجیت خاص، یقین به حجت بر خلاف پیدا می‌کنیم، این یقین آن «نبود حجت بر خلاف» را از بین می‌

اگر موضوع دلیل حجیت عام عبارت باشد از «ظهور عام» و «نبود واقعی قرینه بر خلاف» در این صورت به نفس دلیل حجیت خاص، به وجود خاص علم نداریم، علم به حجت داریم اما شاید سند آن ناتمام باشد، شاید دلالت آن غلط و ناتمام باشد.

بلی اگر مفاد ادله حجیت خاص تعبد به علم باشد، وجود خاص (متعبد به) رافع موضوع دلیل حجیت عام است.

پس در جایی که موضوع دلیل حجیت عام این است که «ظهور باشد» و «قرینه بر خلاف نباشد» و من به جهت ظنی بودن سند یا دلالت خاص شک در قرینه دارم و مفاد دلیل حجیت خاص هم تعبد به وجود خاص است در این صورت خاص حاکم است بر عام.

و از آنجایی که دلیل حجیت عام سیره عقلا است و سیره عقلا مقید به قیدی نیست، پس موضوع دلیل حجیت عام مرکب از «ظهور عام» و «نبود حجت بر خلاف» نمی‌

طبق نظر ما موضوع دلیل حجیت عام عبارت است از «ظهور عموم» و «شک در وجود قرینه»، و با وجود خاص موضوع عام منتفی می‌

اشکال نکن که شک قید است، که همانا شک مورد عمل است. عقلا- عام را در موردی حجت می در جایی که یقین به تخصیص دارند به عام عمل نمی

با این میزان فرقی نیست که حجیت اصاله العموم ظن نوعی باشد یا اصل عدم قرینه.

همین بیان را مرحوم خوئی در مصباح الأصول ادامه داده است.

مرحوم محقق خوئی بر بیان ایشان تحلیل و لم مطلب افزوده «لم اینکه چرا در بعضی از جاها موضوع به مجرد تعبد مرتفع می

مرحوم محقق خوئی: «وجه آن اختلاف موضوع، «نبود مصحح عقاب» موضوع قبح عقاب بلا بیان است، این موضوع موضوعی است که با علم به حجت مرتفع است، به خلاف موضوع در اصول عملیه شرعیه «شک در واقع» موضوع اصول عملیه شرعیه است و این موضوع به صرف تعبد مرتفع نیست».

مرحوم نائینی هم همین کار را کرد، و فرمود اگر موضوع عام آن باشد خاص وارد است و اگر این باشد خاص حاکم است.

و لم اینکه رافع در ورود وجدانی است به خاطر آن است که رافع وجدانی است و لم اینکهم در حکومت رافع وجدانی است به آن جهت است که مؤدی وجدانی نیست، ظنی و تعبدی است.

فرق ورود با تخصص آن است که با این که هر دو علم هستند اما تخصص علم به تکون است و ورود علم به تعبد. اما حکومت علم نیست بلکه تعبداً علم است.

مناقشه: تطویل بلا طائل (آقا ضیاء)

محقق عراقی: «کلامی را که محقق نائینی در تبیین موضوع فرمود و فرق بین اینکه موضوع عام چه باشد کلامی درست است اما بقیه سخنان ایشان تطویل بلا طائل است».

ایشان در نه‌ایه الافکار: «موضوع ادله حجیت ظهور عام نه تنها مقید به «نبود حجت بر خلاف» و «نبود قرینه بر خلاف» نیست بلکه مقید به «شک در خلاف عموم» هم نیست. دلیل حجیت عام سیره عقلا است و سیره عقلا بنای عملی است و در بنای عملی تقیدی نیست».

البته مرحوم محقق عراقی تقدم خاص را قبول دارد و حکومت را هم قبول دارد اما به بیان تراحم مقتضیات و اهم بودن مقتضی اظهر. ایشان عام و خاص را وارد باب تراحم نموده است، اما نه تراحم باب امتثال و نه تراحم باب ملاکات، و نه تراحمی نزد مرحوم آخوند است. همانا تراحم نزد مرحوم آخوند و محقق عراقی عرض عریضی دارد.

تراحم عام و خاص، تراحم امور ذهنیه است. شنیده شدن «اکرم العلماء» نزد عرف مقتضی آن است که مراد مولا عموم و خوب اکرام علما است و شنیده شدن «لاتکرم فساق العلماء» مقتضی آن است که مراد مولا فقط و خوب کرام علمای عدول است. این دو مقتضی با هم در افاده مراد مولا به ذهن مخاطب تراحم دارند و نمی و اقوی می یابند لذا به آن اجازه می

وجه تقدم خاص بر عام اقوائیت و اظهر بودن خاص است، و از آنجایی که در دلیل عام هیچ تقیدی در کار نیست لذا هیچ سخنی از حکومت و ورود نیست.

در خاص نیازی به ادله حجیت نیست چون خاص به خاطر اظهر بودن مقدم است. این بیان در جایی است که خاص سنداً و دلالة قطعی باشد.

و اگر سند یا دلالة خاص ظنی باشد، خاص مشکوک است و احتمال دارد کذب باشد، مانند تراحم ملاکات و مشکوک بودن اهم بودن یک مقتضی، در جایی که دو نفر در حال غرق شدن هستند اگر یکی پیامبر باشد باید آن را نجات داد، اما اگر محتمل آن است که پیامبر باشد، اینجا مؤمن دیگر را که مهم است باید نجات داد. (۱)

ص: ۵۸

و در این صورت که سند یا دلاله خاص ظنی شد، به ادله حجیت تمسک جسته و خاص مشکوک السند با ورود مقدم می

اما ورود نه به بیان نائینی، نائینی سیره عملی عقلا را مقید و معلق می در حالی که باب تزاحم باب جولان عقل است و ادراک عقل تعلیق بردار هست. عقل می محرز نبود مهم را امثال نما در صورتی خود مولا و صاحب مسأله نگوید تعبد کردم تو را به اهم».

با تعبد به اهم، عقل می و اقوی است یا اهمی که خودت احراز کنی یا اهمی که مولا بگوید، اگر صاحب مسأله گفت خاص وجود دارد اینجا هم مصداق اقوی الحجین است تعبد». اقوائت گاهی بالوجدان است و گاهی با تعبد.

نظریه محقق عراقی نظریه سوم در باب است. تقدم خاص بر عام نه از باب ورود و نه از باب حکومت بلکه از باب اقوائت مقتضی.

توفیق عرفی، وجه تقدم خاص (سید صدر)

مرحوم سید محمد باقر صدر هم به گونه ایشان می "خاص با توفیق عرفی مقدم بر عام است و دلیل حجیتش را با ورود، ادله حجیت ظهور عام مقید است به «نبود حجت بر خلاف».

عمده کار در باب، تحلیل ارتکاز

باب تقدم خاص بر عام، چون دلیل لفظی ندارد لذا هر محققى به گونه سخن گفته است. این باب تحلیل ارتکاز است، و مسأله بند به این است که باید دید آیا دلیل حجیت عام مقید است به «نبود حجت بر خلاف» تا نتیجه وورد باشد یا مقید است به «شک» و «نبود قرینه» تا نتیجه حکومت باشد؟

تا اینجا چهار نظریه در باب تقدم خاص بر عام گذشت.

۱. ورود

۲. حکومت

۳. اقوائت مقتضی

۴. توفیق عرفی

تعارض / مقدمات / مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۶/۳۱

Your browser does not support the audio tag

مرحله نخست: شناخت اطراف تعارض ۱

مرحله دوم: تحلیل ارتکاز ۲

سه نظریه در موارد جمع عرفی ۵

تطبيق نظریه سوم در موارد جمع عرفی ۵

تلائم مدلولها و دلالتها در حکومت ۵

مناقشه: تنافی در حکومت در عقد الحمل (صدر) ۶

جواب: تلائم بین اثبات حقیقی و نفی ادعایی (نظر تحقیق) ۶

موضوع: تعارض / مقدمات / مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ظهوراتی همچون عام و خاص، مطلق و مقید و اظهر و ظاهر بود. مبنای در وجه تقدم خاص در جایی که خاص ظنی بود به تفصیل گذشت و اجمال آن این است.

مرحوم شیخ: تفصیل بین مبنای اصل عدم قرینه و ظن نوعی، خاص و مقید و اظهر بنابر اصل عدم قرینه حاکم است بر عام و مطلق و ظاهر و احتمال وارد بودن هم هست، و بنابر ظن نوعی فقط واردند.

نائینی و به تبع آن مرحوم خوئی: مطلقا حکومت.

آقا ضیاء: عام و خاص از باب تزاحم دو مقتضی است و اقوی الحججین مقدم است.

در آغاز کار باید اطراف تعارض _ و لو تعارض بدوی _ عام و خاص، مطلق و مقید و اظهر و ظاهر را پیدا کرد، سپس دید تحلیل ارتکاز تقدم خاص و مقید و اظهر چیست؟

لذا بحث در دو مرحله است. مرحله نخست: شناخت اطراف تعارض و مرحله دوم: تحلیل ارتکاز.

مرحله نخست: شناخت اطراف تعارض

اطراف تعارض در عام و خاص مثلاً _ از باب اختصار پس از این فقط از خاص و عام نام می

ص: ۶۰

در هر کدام از عام و خاص یک سند داریم و یک دلالت.

ادله سند خود به خود و فی حد نفسه با هم تعارض ندارند، دلیل عام می قال الصادق علیه السلام العامّ. و قال علیه السلام الخاصّ. علم به کذب یکی نداریم، احتمال صدق هر دو هست، احتمال دارد مرادش از عام خاص باشد.

در ناحیه دلالت [تصدیقه تفهیمیه] هم همچنین تعارضی نیست، احتمال صدق هر دو هست، امام علیه السلام هم وجوب اکرام همه علما را فهماند و هم وجوب اکرام علماء عادل را.

دلیل سند در یکی با دلالت استعمالی در دیگری هم با هم تعارض ندارند، دلیل سند عام می

در عکس صورت پیشین نیز تعارضی نیست. دلیل سند خاص می

همانا تنافی و تعارض در موضع چهارم، دلالت [تصدیقه جدیه] اصاله التطابق در عام می مراد مولا وجوب اکرام همه علما است» اصاله التطابق در خاص می اصاله الظهورها با هم تنافی دارند اصاله الظهور کاشف از مراد جدی است، اصاله التطابق

و اینکه آیا تنافی به سند سرایت می

مرحله دوم: تحلیل ارتکاز

عقلا- با ارتکاز خود این تنافی را حل کرده و خاص را مقدم می ند، حال باید دید تحلیل ارتکاز و سیره چیست؟ و آیا می همچون حکومت و ورود ارجاع داد؟

آیا در سیره عقلا و عرف تبعدی در کار است که خاص را مقدم بر عام می

مرحوم شیخ و مرحوم نائینی می با تبعد حل می تفصیل داده و حکومت و ورود را وجه تقدم می

نظر تحقیق: تقید و تبعد در سیره عقلا وجود ندارد، نه در ناحیه عام و نه در ناحیه خاص.

در ناحیه عام، ارتکاز عقلا حجیت اصاله الظهور را مقید نمی، اینگونه نیست که اصل بر این باشد که مراد استعمالی با مراد جدی تطابق دارد مگر آنکه حجت بر خلاف وجود داشته باشد _ طبق بیان ورود _ یا اینکه اصل تطابق مراد جدی و استعمالی باشد اگر شک در مراد داری _ طبق بیان حکومت _ .

در ناحیه خاص هم عقلا- تعبد و بنایی ندارند. تعبد و ادعای اینکه «خاص علم است» و با این ادعا شک در موضوع اصاله الظهور عام منتفی گردد.

در نظر تحقیق تقید در ناحیه عام و تعبد در ناحیه خاص خلاف ارتکاز است.

آنچه در ارتکاز عملی عقلا است عبارت است از اینکه عمل به عام وقتی که عام صادر شود و خاص نباشد، و اگر خاص آمد به خاص عمل می ارتکاز عقلا مجرد عمل است و در ذهنشان این تقید در ارتکاز عقلا این نیست که عام حجت است اگر تو شک داشته باشی، یا وقتی قرینه بر خلاف نباشد.

در ارتکاز عقلا اقوایت هم وجود ندارد، مردم عام را بدون خاص شنیدند به عام عمل ظهور را اندازه گیری نمی قضیه اقوایت خلاف ارتکاز است. مورد عمل به ذوالقرینه زمانی است که قرینه نباشد.

در نظر تحقیق سخن مرحوم نائینی مبنی بر قرینه بودن خاص و بیان بودن آن نزد عرف سخن درستی است، وقی خاص آمد عرف و عقلا آن را بیان می لبه باشد، چون خاص قرینه است بر عام نه بر عکس لذا همیشه خاص را مقدم می

اگر بخواهیم از اصطلاح این تحلیل ارتکاز و این تحلیل تقدم بگذاریم، نام آن تخصص است. ارتکاز عقلا بر عمل بر عام است اگر قرینه و بیان نباشد، اگر بیان ایجاد شد، مورد عمل به عام تکوینا از بین می است در جایی که خاص نباشد» این تعبیر و انتزاع ماست و الا- عمل عرف و عقلا- مثل تقييد شرعی «اعتق رقبه مؤمنه» قید ندارد، ما با این تعبیر از منطقه عمل عقلا حکایت می

خاص موضوع عام را وجدانا زائل می و این تخصص است نه ورود، بلکه ممکن است گاهی مفاد خاص تعبد باشد اما گاهی هم اخبار و ارشاد است. از بین رفتن موضوع عام با یک امر تکوینی است، فرض کنید مولا کاری که کرد که زید عالم، [فراموش کرد] جاهل شد، اینجا زید از «اکرم العلماء» خارج شد اما با کار تکوینی مولا، در خاص هم شارع با کار تکوینی

به نظر ما توجیه مراد شیخ اعظم انصاری قدس سره از احتمال ورود بنابر اصل عدم قرینه و ورود بنابر ظن نوعی همان تخصص است، نه ورود اصطلاحی مقابل حکومت. یعنی با آمدن خاص تکوینا قرینه در خارج محقق می با حصول ظن نوعی بر خلاف، تکوینا ظن نوعی بر عام محقق نیست. مراد شیخ آن نیست که موضوع حجیت عام مقید باشد به اصل عدم قرینه یا ظن نوعی بر وفاق. حکومت طبق مبنای شیخ نیاز به تعبد دارد در حالی که عقلا در ناحیه خاص ادعا ندارند که خاص «علم» است و موضوع عام را که شک است را زائل می و اینکه فرموده «فتأمل» نائینی می لکن در نظر تحقیق اشاره به دقت مطلب است، تأمل نما که جای تأمل دارد. ذهنیت و ارتکاز شیخ قدس سره درست بوده است.

خاص «علم» ادعایی باشد از ذهن ما دور است، لذا سخن نائینی که فرمود «اصاله الظهور در ناحیه خاص حاکم است چون خاص علم ادعایی است» از ذهن ما دور است.

ادعای ورود از مرحوم سید محمد باقر صدر هم که فرمود «اصاله الظهور در خاص وارد است» نیاز به تعبد دارد، چون قوام ورود به ارتفاع تعبدی است، و با ادعای ما موضوع عام با تعبد مرتفع نشده است، آنچه هست عمل عرف است و عرف طبق خاص عمل می

حکومت دور از ذهن است و ورود نیاز به تعبد دارد، اقوائیت هم خلاف ارتکاز است.

آنچه هست اینجا عبارت است دو عمل، و این دو عمل دو موضوع دارد (۱) عام بلامخصص (۲) آمدن مخصص، و این دو موضوع هر کدام اثر خودش را دارد. مانند، علما و وجوب اکرام ایشان، جهال و عدم وجوب ایشان.

نکته

مردم کوچه و بازار هنگام آمدن خاص به خاص عمل می‌هم می‌پشیمان شد و گفت فقط علمای عادل را دعوت کن.

عمل به خاص در مواردی که مولا- حکیم است از باب پشیمانی نیست، از باب بیان مراد عام است، در شریعت نیز که مولا مولای حکیمی است، درست نیست که خاص نسخ بسیار نادر و اندک است، خاص برای بیان مراد از عام است و مقید برای بیان مراد از مطلق.

سه نظریه در موارد جمع عرفی

حاصل انظار در وجود یا نفی تنافی در موارد جمع عرفی، سه نظر شد.

۱. تنافی مدلول

مرحوم آخوند: در موارد جمع عرفی، تنافی در مدلول است، اما در دلالت، وقتی عرف دلالت

۲. تنافی مدلول (سید صدر)

مرحوم سید محمد باقر صدر: هم دلالت

۳. تلائم مدلول

تطبیق نظریه سوم در موارد جمع عرفی

بیان مرحوم محقق خوئی را مورد بحث تفصیلی قرار داده و در موارد جمع عرفی نظریه ایشان را تطبیق می

تلائم مدلول حکومت

در تنافی هشت وحدت شرط است، و یکی از آنها وحدت موضوع است، موضوع حاکم و محکوم اتحاد ندارند.

مدلول محکوم قضیه تعلیقیه است، محمول را مترتب کرده بر فرض وجود موضوع. قضیه تعلیقیه قضیه حقیقیه است و با وجود بالفعل موضوع کار ندارد، با اینکه زید عالم است یا جاهل کار ندارد. «اکرم العلماء» یعنی اگر عالمی وجود داشت او را اکرام کن، تعلیق جزاء بر فرض وجود موضوع.

مدلول حاکم قضیه فرض وجود موضوع است یا قضیه نبود آن. «المتقی عالم» «الفاسق لیس بعالم». محکوم می موضوع ربا در اینجا وجود ندارد.

موضوع قضیه شرطیه «اگر موضوع محقق باشد» با موضوع قضیه حملیه «موضوع محقق است» «موضوع محقق نیست» تنافی ندارند لذا حاکم و محکوم هیچ تنافی با یکدیگر ندارند.

مناقشه: تنافی در حکومت در عقد الحمل (صدر)

آنچه از بیان تلائم بین مدلول

اطلاق دلیل «اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم ...» می

مدلول «وجوب وضوی حرجی» با مدلول «عدم وجوب وضوی حرجی» تنافی دارند.

جواب: تلائم بین اثبات حقیقی و نفی ادعایی (نظر تحقیق)

ظاهر عبارت مرحوم محقق خوبی قاصر است، لکن مراد ایشان خالی از مناقشه است. عبارت را در تصرف در عقد الحمل تغییر می

وقتی متکلم می

دلیل وجوب وضو می وجوب وضوی حرجی را که با لفظ وجوب حقیقی گفتم، الآن ادعاء می.»

به نظر ما ذهن مرحوم خوبی درست عمل کرده است، تعبیر ایشان ناقص است، گاهی حاکم قضیه حقیقیه نیست و قضیه خارجی است مثل «اکرم هؤلاء الطلاب» و «الفاسق لیس من الطلاب» و تنافی بین حاکم و محکوم نیست. تعبیر صحیح و جامع آن است که بگوییم تنافی بین واقعیت و ادعا وجود ندارد.

جلسه بعد بحث می آیا بین ظاهر و اظهر تنافی هست یا نه؟

تعارض / مقدمات / مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

تقیه و غیر تقیه از موارد جمع عرفی ۱

مناقشه: دخول موارد جمع عرفی در تعریف ۲

جواب: تنافی در مراد استعمالی، فهم عرفی (نظر تحقیق) ۳

تنافی مدلولها و تنافی دلالتها (سید صدر) ۳

مناقشه: تکلف بودن ادعای تنافی مجعولین (نظر تحقیق) ۴

خروج یا دخول موارد تزاحم ۵

ص: ۶۵

موضوع: تعارض / مقدمات / مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که آیا در موارد جمع عرفی دلالت و مرحوم خوئی در مصباح الاصول فرمود: «در موارد جمع عرفی نه مدلول

تقیه و غیر تقیه از موارد جمع عرفی

کلمه

یکی از موارد جمع عرفی عبارت است دلیل تقیه . و این مورد را باید به حاکم و محکوم، خاص و عام، مطلق و مقید و اظهر و ظاهر اضافه کرد. مرحوم آخوند این مورد را ذکر نکرده است اما روشن است که از موارد جمع عرفی است.

دلیل تقیه

نکته:

این مورد از موارد جمع عرفی با مورد تعارض زیر اشتباه نشود.

جایی که دو دلیل با هم تعارض دارند و اصله الجد در هر دو جاری است، و با مرجح بودن مخالفت عامه یکی را ترجیح می .

عرف در موارد جمع عرفی _ که گفتیم یکی از آنها هم تقیه ای است _ جمع دلایلی می ، عرف به حکم اینکه یکی قرینه بر دیگری است در دیگری تصرف می به تعبیر دیگر عرف یکی را بر دیگری ترجیح می

اما عقلا در موارد تعارض به حکم اخبار علاجیه خبر مخالف عامه را ترجیح می دهند.

پرسش: آیا تقیه

پاسخ: قطع به لاجت بودن نداریم، اگر خبر معارض نداشت فی حد نفسه حجت بود و آن را اخذ می مجموع قرائن برای ما

مظنه آن را می که این دلیل لاحجت است و تقیه . این مورد از موارد اشتباه حجت به لاحجت است، و قرائن ظنی باعث شده است که به این گونه باشد که یکی را بر تقیه .

مناقشه: دخول موارد جمع عرفی در تعریف

ص: ۶۶

در گذشته بیان شد که اساس تعارض، تعارض بین اصاله التطابق مرادی جدی «وجوب اکرام همه علما» با مراد جدی «عدم وجوب علمای فاسق» تعارض دارند. و الا مراد تفهیمی _ سیاق دلیلی با هم تعارض ندارند، چون مخصص منفصل ظهور استعمالی عام را از بین نمی تنافی و تعارض مربوط به اصاله الجدها است، ملاک داشتن اکرام همه علما با ملاک داشتن عدم اکرام علمای فاسق قابل جمع نیستند. محبوبیت اکرام همه علما و محبوبیت نداشتن اکرام علمای فاسق قابل جمع نیستند.

و گذشت که در موارد جمع عرفی مراد یا به این جهت که اصاله الظهور عام با اصاله الظهور خاص، تکوینا منتفی است که نظر تحقیق شد، یا تعبدا منتفی است و تعبد هم به دو بیان یا با بیان ورود که مختار سید محمد باقر صدر بود یا با بیان حکومت مرحوم نائینی و خوئی بود.

حال جای این پرسش باقی است که اگر اساس تعارض، تنافی اصاله الجدها است و اگر در موارد جمع عرفی تعارضی بین اصاله الجدها نیست. پس چگونه تعریف مرحوم شیخ و مرحوم آخوند از تعارض را پذیرفتید در حالی تعارض را به ناحیه تنافی خطابین و دلیلین برده است و در حالی که موارد جمع عرفی داخل تعریف ایشان است؟ تعارض با تعریف مرحوم شیخ عبارت است از «تنافی الدلیلین و تمانعهما باعتبار مدلولهما» و با تعریف مرحوم آخوند عبارت است از «تنافی الدلیلین او الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات».

جواب: تنافی در مراد استعمالی، فهم عرفی (نظر تحقیق)

تعریف درست است و این مطلب هم درست است که اساس تعارض مربوط است به تنافی اصاله الجدها، اما از آن جایی که عرف در ارتکاز خود تفکیکی بین مراد استعمالی و مراد جدی نمی

عرف «اکرم العلماء» را دال بر وجوب اکرام همه علما جداً می تفکیک مراد جدی از مراد استعمالی عرفی نیست.

به مرحوم نائینی نائینی نسبت داده مین مطلب بوده که عرف بین این دو تفکیک نمی

اساس تعارض را تنافی اصاله الظهور قرار دادن و خارج کردن موارد جمع عرفی از تعارض، با پذیرش تعریف آخوند سازگار است، ما تعریف ایشان را توضیح داده و توجیه می افین یعنی متنافیین در مراد جدی.

مرحوم آخوند فرمودند: «در تعریف ما با قید «دلالت» موارد جمع عرفی خارج شد». اما باید گفت موارد جمع عرفی از تعریف شیخ نیز خارجند همانطور که دلالت

تنافی مدلول

مرحوم محقق صدر می تنافی دارند و هم مدلول».

تعارض در نظر شریف محقق صدر شامل موارد جمع عرفی است. و باید موضوع تعارض را به گونه

تعریف آقا ضیاء از تعارض عبارت است از «تنافی مدلولین» و آن را شامل بر موارد جمع عرفی قرار داده مگر ورود. اما طبق تعریف جدید محقق صدر تعارض عبارت است از «تنافی مجعولین، نه جعلین».

تنافی مجعولین در تمامی موارد جمع عرفی و ورود وجود دارد، بلی جعل ها تنافی ندارند، خطاب متکفل جعل هستند با هم تنافی ندارند. در موارد ورود مولا- براءت را هنگام عدم الحججه جعل می و وقتی که فرمود «خبر الثقة حجه» مفاد خبر ثقه را حجت قرار داده است. و با قیام خبر ثقه شما وجدانا حجت دار هستی و با وصول حجت، جعل براءت منتفی است. اما مجعول تنافی دارند، احکام بالفعل با هم تنافی دارند، حجیت بالفعل خبر ثقه با براءت بالفعل تنافی دارند.

مناقشه: تکلف بودن ادعای تنافی مجعولین (نظر تحقیق)

ادعای اینکه مجعول‌ها تنافی دارند تکلف است و پر زحمت و پر مؤونه. ایشان می‌اما با آن که مجعول تابع جعل است ادعا دارند که مجعول مجعول متقوم به جعل است وقتی در خارج حجت نبود، رفع فعلی است چون موضوعش فعلی است، و وقتی حجت بود، موضوع رفع فعلی نیست لذا رفع جعل نشده و مجعول نیست.

نکته در وارد و مورد

مرحوم محقق صدر ورود را دو قسم کرده است.

۱. ورود به معنای عام که شامل تخصص است.

ما ادعا کردیم ورود به معنای عام همان ورود در کلام شیخ است، شاهد ادعای ما آن است که مرحوم شیخ در نسبت بین قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل می

همچنین ما ادعا کردیم، تقدم خاص بر عام از جهت تخصص است، با آمدن خاص موضوع عمل به عام تکوینا مرتفع است.

۲. ورود به معنای خاص در مقابل تخصص و مغایر با حکومت.

مانند تعبد به حجیت خبر ثقه که موضوع قبح عقاب بلا بیان را یقینا مرتفع می، ارتفاع «لامصحح» وجدانی است اما با ثبوت تعبد به حجیت خبر ثقه.

ایشان پس از آنکه ورود را دو قسم کرده نکته

نکته:

گاهی ورود از دو طرف است. مانند وجوب وفای به نذر و وجوب حج برای مستطیع که نذر کرده است امسال عرفه در کربلا باشم.

مستطیع کسی است که از لحاظ مالی، بدنی و شرعی استطاعت داشته باشد، و استطاعت شرعی یعنی: حج واجب مزاحم نداشته باشد. کسی که نذر کرده است که امسال عرفه در کربلا باشم استطاعت شرعی ندارد. دلیل وجوب وفای نذر مزاحم است.

نذر صحیح نذری است که متعلق آن در زمان عمل راجح باشد، و دلیل وجوب حج متعلق را از راجحیت می نذری که مزاحم دارد رجحان ندارد.

اینجا ورود از دو طرف است. این دلیل با وجودش رافع موضوع دیگری است و دیگری با وجودش رافع موضوع این است. در اینجا جمع عرفی وجود ندارد، مرجح هم ندارند لذا دلیلین تعارض می کنند.

اینکه گفته شد ورود خارج از تعارض است، آن ورود قسم اول ورود از یک طرف است. نه ورود قسم دوم ورود از طرفین.

تا اینجا بحث از جهت اولی: تعریف تعارض و بحث از جهت دوم: در خصوصیات تعریف تمام شد و کلام واقع می

خروج یا دخول موارد تراحم

آیا موارد تراحم از مصادیق تعارض هستند یا نه؟

این بحث در علم اصول بحث نشده است. مفصل ترین بحث را مرحوم محقق سید محمد باقر صدر انجام داده است. سپس خوبی و نائینی. ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/مقدمه اول تعریف تعارض ۹۵/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

خروج یا دخول موارد تراحم ۲

اقسام تراحم: ۲

قسم نخست: تراحم ملاکی ۳

راه احراز ملاک ۴

راه نخست: دلالت التزامی خطاب (آخوند و تابعینش) ۴

مناقشه: تابعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در وجود و حجیت (محقق صدر) ۵

راه دوم: اطلاق ماده (برخی از اصولیون) ۵

مناقشه: فقد مقدمات حکمت (نظر تحقیق) ۶

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه اول: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث رسید به این که آیا تراحم خارج از تعریف تراحم است یا نه؟

کلمه ای باقی ماند.

نبودن تعارض بین دلیلی عقلی

تعارض در ادله عقلیه تصویر ندارد، همانا تعارض فقط در ادله شرعیه متصور است و عنوان مقصد هم عبارت است از «تعارض در ادله شرعیه». نکته آن هم روشن است عقل علم پیدا نمی کند به کذب یکی از دلیلی خودش. علم عقل به کذب یکی از ادله خودش معنا ندارد.

ص: ۷۰

نبودن حکومت بین دلیلی عقلی

حکومت هم در دلیل عقلی معنا ندارد، چون دلیل حاکم دلیلی است که تصرف می

تصور ورود بین دلیلی عقلی

ورود در بین ادله عقلی معنا دارد. قبح عقاب بلا بیان وارد است بر وجوب دفع ضرر محتمل، موضوع وجوب دفع ضرر «عقاب محتمل» است و آن با حکم عقل به قبح «عقاب محتمل» بدون مصحح برداشته می شود. البته برخی هم فرموده اند وجوب دفع ضرر وارد است.

نسبت های متصور بین دلیل عقلی و شرعی

اگر دلیل عقلی قطعی بود و دلیل شرعی ظنی، مرحوم شیخ قدس سره در رسائل در بحث قطع و ظن فرموده: «با دلیل عقلی قطعی تصرف می کنیم در دلیل ظنی شرعی، دلیل عقلی قطعی وارد است بر دلیل ظنی شرعی».

اگر دلیل عقلی ظنی بود و دلیل شرعی قطعی، دلیل ظنی عقلی در کنار دلیل قطعی شرعی قیمتی ندارد.

اگر دلیل عقلی و دلیل شرعی هر دو ظنی بودند. مانند استصحاب _ بنابراین که دلیلش حکم ظنی عقلی است _ که در مقابل آن ظهور ظنی روایتی قرار دارد، در اینجا تعارض معنا ندارد زیرا یا دلیل عقلی امضا شده است یا امضا نشده است. اگر امضا شده است تنافی بین امضای شارع است با ظهور ظنی روایت. اگر دلیل عقلی امضا نشده باشد حجیت ندارد «ان الظن لایغنی من الحق شیئاً». دلیل عقلی امضا نشده فرض بفرمایید قیاس. شارع از آن نهی کرده و اگر در مقابل آن ظهور ظنی روایت باشد مجالی برای قیاس نیست.

تصویر تعارض بین حکم عقل و شرع از سوی محقق صدر تسامح است و در آخر بحث هم به نتیجه فوق رسیده است.

ص: ۷۱

به مناسبت اینکه تعریف تعارض شامل تزاحم است یا نه؟ وارد بحث تزاحم می شویم. این بحث بحثی است که در فقه محل ابتلا است که در آینده روشن خواهد شد. در کتب قدیمی بحث نشده است، مرحوم محقق نائینی بحث را شروع کرده و مرحوم خوئی مفصل تر و مرحوم محقق صدر خیلی مفصل تر بحث نموده اند.

ترتیب بحث با ترتیب بحث مرحوم خوئی است، مطالبی را که باید اضافه کرد و محقق صدر متعرض آن شده را ضمیمه می کنیم اما ترتیب بحث با ترتیب مرحوم خوئی است.

اقسام تزاحم:

تزاحم به دو قسم تقسیم شده است که بین این دو قسم مقسم جامع وجود ندارد.

۱. تزاحم ملاکات که نام آن را تزاحم ملاکی می گزاریم.

۲. تزاحم در مقام امتثال که نام آن را تزاحم خطابی می گزاریم.

مرحوم آخوند بحث تزاحم ملاکی را در بحث اجتماع امر و نهی کفایه تعقیب کرده است و روشن خواهد شد که کارای فقهی ندارد.

مرحوم نائینی بحث تزاحم خطابی را تعقیب کرده و مرجحاتی را بیان کرده و کارایی فقهی دارد.

یکی از فرق های محقق آخوند خراسانی و محقق نائینی این است که آخوند به اصول به عنوان یک فن نگاه می کند و فقه را از دیده دور نگاه داشته است، در اصول مطلبی می گوید که در فقه به آن متلزم نیست. ایشان اصولی فقیه است. اما نائینی فقه را ملاحظه کرده و اصول را نوشته لذا ایشان فقیه اصولی است.

قسم نخست: تزاحم ملاکی

مرحوم آخوند: «ملاکات در مقام جعل با هم تزاحم دارند، یک فعل هم ملاک وجوب دارد و هم ملاک حرمت مانند باب اجتماع امر و نهی بنا بر قول به امتناع. هم تصرف در دار غصبی مفسده دارد و هم نماز مصلحت دارد.

از آنجایی که خود بحث تراحم لفظ ندارد وارد در باب اجتماع امر نیست اما نتیجه آن که تعارض خطابات است وارد باب تعارض می باشد.

چرا هنگامی که ملاکات متراحم شدند، خطابات آنها متعارض می شوند؟

چون با تراحم ملاک ها، علم حاصل می شود به کذب یکی از دو خطاب. اگر ملاک نماز با ملاک غضب تراحم دارند، یا «صلّ» کذب است یا «لا تغضب». چون هر خطابی می گوید من فعلی هستم و ملاک من اثر کرده است و ملاک دیگری مغلوب است. هر دو ملاک نمی لذا خطاب «صلّ» و «لا تغضب» متعارضند.

قوام باب اجتماع امر و نهی را به تراحم ملاکها است، چنانچه اگر ملاک ها تراحم نداشته باشند و فقط یک طرف ملاک داشته باشد وارد در باب اجتماع امر و نهی نیست.

اگر ملاکها تراحم کردند و باب اجتماع امر و نهی شد و مبنای شما امتناع شد، باب تراحم ملاکات است.

و اگر جوازی شدی، باب اجتماع امر و نهی است باید رفت سراغ مرجح دلالی، دلیلین با هم تعارض می

این بیان از مبدعات مرحوم آخوند است و ملاحظه می

مرحوم آخوند می فرمایند: «تراحم ملاکات مختص به الزامیات نیست، چه بسا اباحه با حرمت ممکن است تراحم داشته باشند»

در متعلق اباحه لاقتضائی اقتضا وجود ندارد، نوشیدن آب نه برای وجوب مقتضی و ملاک دارد و نه برای حرمت، نه برای استحباب و نه برای کراهت، ترک و فعل آن مساوی است و هیچ کدام مطلوبیت ندارند.

در اباحه اقتضائی ملاک کی وجود دارد که جعل اباحه را اقتضا کرده است، ملاک در جعل اباحه است. اباحه اقتضائی اباحه ای است که به مقتضای ملاک جعل شده است نه به خاطر لاقتضا بودن متعلق آن. در اباحه اقتضائی بین ملاک متعلق و ملاک جعل اباحه تراحم بوده است مانند مسواک زدن، مسواک زدن ملاک الزامی دارد، و با مصلحت تسهیل تراحمی بر ملاک متعلق.

و مانند نماز شب، نماز شب مصلحت الزامی دارد اما مصلحت تسهیل در غیر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله با مصلحت الزام تراحم کرده و مصلحت تسهیل موجب شده نماز شب واجب نشود.

و مانند طلاق، طلاق مفسده ملزمه دارد و با مصلحت تسهیل تراحم پیدا کرده و مصلحت تسهیل مقتضی جواز آن شده است.

آیا اباحه لاقتضائی جعل دارد؟ و می مرحوم خوئی فرموده اند: «حلیت مجعل نیست. «احل لكم الطیبات» یعنی طیبات را حرام نکرده است». در نظر تحقیق: «اباحه لاقتضائی مجعول می باشد. معنای «احل لكم الطیبات» عدم حرمت باشد خلاف ظاهر خطاب است، قدمای فقها احکام را به پنج قسم تقسیم می کردند و می فرمودند: «احکام شرعی از جهت اقتضا و تخییر پنج قسم است» اقتضا مال چهار حکم و تخییر مال اباحه».

راه احراز ملاک

مرحوم محقق خوئی بعد از عنوان تراحم ملا-کی فرموده است: «تراحم ملاک موقوف است بر احراز آن و ما راه برای اطلاع و احراز ملا-ک نداریم. بله در واقع احکامش دایره مدار ملا-ک است و گاهی ملا-ک ها با هم تراحم دارند و مولا یکی را بر دیگری ترجیح می می کند. لکن ما راهی برای احراز ملاک نداریم».

ایشان با این بیان بحث تراحم ملاکی را کنار گذاشته است.

برخی از اصولیون برای احراز و کشف ملاک دو راه ذکر کرده اند. ۱. مدلول التزامی خطابین متعارضین ۲. اطلاق ماده

راه نخست: دلالت التزامی خطاب (آخوند و تابعینش)

مرحوم آخوند و به تبع ایشان شاگردانشان قائلند که ملاک را با مدلول التزامی خطاب کشف می

مرحوم محقق اصفهانی: «هنگام تعارض دو دلیل، مدلولان مطابقیان تعارض کرده و تساقط پیدامی اما مدلولان التزامیان دال بر ملاک هستند. یک فعل نمی شود هم واجب باشد هم حرام، اما امکان دارد هم مفسده داشته باشد و هم مصلحت، هم ضرر داشته باشد هم منفعت، «لا-تغصب» با مدلول مطابقی دلالت دارد بر حرمت غضب و «صل» با مدلول مطابق دلالت دارد بر وجوب نماز، این دو مدلول مطابقی تعارض دارند و تساقط می ، لکن از آنجا که ما قائل به تابع بودن احکام از مصالح و مفاسد هستیم، مدلول التزامی آنها بالالتزام دلیل بر وجود ملاک است. «صل» بالالتزام دلالت بر مصلحت دارد و «لاتغصب» بالالتزام دلالت بر مفسده».

مناقشه: تابعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در وجود و حجیت (محقق صدر)

در اینکه وجود دلالت التزامی وجوداً تابع و فرع دلالت مطابقی است جای بحث ندارد و نزد هر محقق پذیرفته شده است. چون دلالت التزامی دلالت لفظ بر لازم شیئی است و اول باید لفظ بر شیئی دلالت کند سپس بر لازمه آن. اگر کسی شخص حاتم را نمی و از لفظ «حاتم» به شخص او منتقل نمی شود، به لازمه حاتم که «سخاوت» است منتقل نمی شود.

حال بحث از اینکه لازم باید بین بالمعنی الاخص باشد یا بین هم بود کافی است در جای خود.

همانا بین حقیقین بحث در آن واقع شده است که آیا دلالت التزامی در حجیت نیز تابع، دلالت مطابقی است، اگر دلالت مطابقی حجت نباشد، دلالت التزامی هم حجت نیست؟ یا دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی نیست؟

برخی از محققین: دلالت التزامی کما اینکه در وجود تابع دلالت مطابقی است. در حجیت نیز تابع است، اگر زراره خبر داد از معصوم که «نماز جمعه واجب است» بالالتزام می این خبر حجت نیست _ به هر دلیلی یا علم به کذب داشتیم یا معارض داشت _ یعنی دلیلی بر وجوب نداریم، و وقتی دلیلی بر وجوب نداریم معنا ندارد نماز جمعه مصلحت داشته باشد.

مثال عرفی: اگر ۲۵ ماه ملازمه داشته باشد با شهریه دادن؟ و کسی خبر بدهد که «امروز ۲۵ ماه است» این گفتار ملازمه دارد که امروز شهریه می

راه دوم: اطلاق ماده (برخی از اصولیون)

برخی فرموده اند: «ملاک را از اطلاق ماده کشف می کنیم»

بحث اطلاق ماده در دوران رجوع قید به ماده یا هیأت مطرح است و مرحوم محقق نائینی از این راه برای تراحم امثالی استفاده کرده است. اما ایشان برای تراحم ملاکی شأنی قائل نشده و بحثی برای آن منعقد نکرده است. دیگران از این راه برای کشف ملاک استفاده کرده اند در ذیل این راه را توضیح داده و بیان می

خطاب «صلّ» یک هیات دارد و یک ماده، مفاد هیات و جوب است و مفاد ماده متعلق و جوب است. تحلیل «صل» یعنی «تجب الصلاه» تجب مفاد هیات است و صلاه مفاد ماده.

مولا «صل» را مطلق گفت و مقید به مکان غیر غصبی نکرد و نفرمود: «صل فی غیر مکان الغصبی» یا نفرمود «تجب الصلاه فی غیر مکان الغصبی» از اطلاق ماده کشف می

و مولا «لاتغصب» را مطلق فرمود و مقید نکرد به حال غیر نماز نفرمود «لاتغصب فی غیر الصلاه» از اطلاق ماده کشف می

مفاد هیات «صل» با مفاد هیات «لاتغصب» تعارض دارند. اما ماده ها تعارض ندارند و از اطلاقشان ملاک مطلق را کشف می کنیم، آگاهی پیدا می کنیم مصلحت به طور مطلق است و مفسده به طور مطلق است. و در مجمع هم مصلحت است و هم مفسده.

مناقشه: فقد مقدمات حکمت (نظر تحقیق)

در جایی که هیات ساقط است، نمی

در بحث مطلق و مقید این مسأله تبیین گشته است که در جایی می مقدمات حکمت وجود داشته باشد. یعنی در جایی می را به طور مطلق بگوید خلاف حکمت و نقض غرض باشد. و به این جهت به مقدمات حکمت مقدمات حکمت گفته اند.

اگر مولا در مقام بیان باشد و مرادش مقید بوده باشد اما بفرماید «اعتق رقبه» اینجا خلاف حکمت سخن گفته و نقض غرض کرده است. عقلا چنین گویند و چنین گفتاری را قدح می

اما اگر مولا در مقام مجمل گویی بگوید «اعتق رقبه»، عقلا نمی

در مناقشه ادعا آن است که این مقدمه از حکمت در ماده متحقق نیست. اگر مولا به طور مطلق گفت «صلّ» و مرادش از نماز مقید بود، نماز در غیر مکان غصبی، در اینجا لازم نیست مولا قید را بیاورد و خلاف حکمت سخن نگفته است. زیرا مولا گفته است «نماز واجب است» حال کدام نماز؟ خب مکلف باید برود بیند کجا نماز واجب است. ما امتناعی هستیم و خطابی از مولا یافتیم منبئ بر اینکه «در مکان غصبی نماز نمی» اینجا نمی

تأمل بفرمایید بحث دقت دارد.

تعارض / مقدمات / مقدمه یکم تعریف تعارض ۹۵/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag

فرق تراحم ملاکی و تراحم خطابی ۲

جهت نخست: صغری داشتن یا نداشتن بحث تراحم ملاکی ۴

راه نخست: دلالت التزامی خطاب (آخوند و تابعینش) ۴

مناقشه: تابعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در وجود و حجیت ۴

راه دوم: اطلاق ماده ۴

مناقشه یکم: اطلاق نداشتن ماده ۵

مناقشه دوم: امکان نداشتن کشف ملاک از اطلاق ماده ۶

موضوع: تعارض / مقدمات / مقدمه یکم: تعریف تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تراحم بود.

تراحم دو قسم است: ۱. تراحم ملاکی در مقام جعل ۲. تراحم خطابی در مقام امثال و مجعول.

گفته شد که تراحم ملاکی از مبدعات مرحوم آخوند است.

تراحم ملاکی یعنی وجود دو ملاک در مقام جعل که مقتضیات آنها قابل اجتماع نیستند، مصلحت یک عمل، مقتضای جعل طلب فعل است و همان عمل مفسده دارد و مفسده اش مقتضی جعل طلب ترک است. مولا ناچار باید ببیند کدام اهم است تا طبق آن حکم جعل کند و اگر اهم در بین نباشد تخییر جعل کند.

تراحم جعل به این معنا را مرحوم آخوند ابداع کرده است و تراحم خطابی در مقام امثال و مجعول را در کلام ایشان ندیدیم. به نظر ما مرحوم آخوند قدس سره تراحم در مقام امثال را که نائینی مطرح کرده است از تراحم در مقام جعل می

رفتار مرحوم آخوند با بحث تراحم خطابی در مقام امثال چگونه است؟ ما یقین نداریم اما اطمینان داریم ظاهراً ایشان قسم دوم از تراحم را داخل در قسم اول می

ایشان منکر ترتب است و لازمه انکار ترتب آن شده تراحم خطابی را هم از تراحم ملاکات حساب کنند. زیرا با قبول ترتب کما اینکه نائینی و استاد آخوند مرحوم می رزای شیرازی قبول دارند، ملاک نماز مقتضی وجوب نماز است و ملاک ازاله مقتضی وجوب ازاله و مولا- وجوب نماز و وجوب ازاله را جعل می می و با انکار ترتب تمام موارد تراحم خطابی در مقام امثال و مجعول - که مبدع مرحوم نائینی است - بر می

ص: ۷۷

مرحوم آخوند رحمه الله در بحث امر به شیء آیا مقتضی نهی از ضد است یا نه، ترتب را محال می می

نتیجه: در تراحم ملاکی نیازمند یک فعل - نماز در مکان غصبی - نیستیم. بنابراین تراحم گاهی در یک فعل است که دو عنوان دارد - اجتماع امر و نهی مانند نماز در دار غصبی - و گاهی در یک فعل مانند سایر موارد تراحم مثلا وجوب ازاله و وجوب نماز.

فرق تراحم ملاکی و تراحم خطابی

با اینکه لازمه تراحم ملاکات، تعارض خطابات است، اما مرحوم آخوند بین تعارض و تراحم فرق گذاشته است.

تراحم ملاکات مستلزم تعارض خطابات است، به خلاف قسم دوم تراحم خطابی در مقام امثال، مشهور در تراحم خطابی در مقام امثال می مین متعارض نیستند «صلّ» و «ازل النجاسه» با هم تعارض ندارند. و بحث خواهیم کرد که آیا تراحم خطابی داخل تعارض است یا نه؟ که اصل بحث در همین است.

دلیل اینکه تراحم ملاکات مستلزم تعارض خطابات است آن است که تراحم ملاکات مستلزم تعدد جعل است و نمی می جعل طبق من است، من فعلی هستم و ملاک من غلبه کرده است» و خطاب آن می جعل طبق من است من فعلی هستم و ملاک من غلبه کرده است» و ما علم به کذب یکی داریم. هر دو راست باشد خلف فرض است. بر این اساس است که تراحم ملاکات مستلزم تعارض خطابات است.

فرق بین تراحم و تعارض در بیان آخوند

در تراحم وجود دو ملاک محرز است و این دو ملاک با هم تعارض دارند، لکن در تعارض به طور قطع دو ملاک نداریم، یا هیچ کدام ملاک ندارند و هر دو دروغند یا یکی ملاک ندارد و دروغ است.

ص: ۷۸

مرحوم آخوند از یک طرف می می «در تعارض فقط یک خطاب ملاک دارد». و می این فرض کلامش است، به خلاف باب تعارض که هر دو خطاب نمی ند، اگر هر دو ملاک داشته باشند از باب تراحم است، در تراحم اگر خطابات ظهور در فعلیت داشتند مصداق تعارض می احم است و خطاباتشان مصداق تعارض، و به فعلی نشدن یکی از ملاک می

اینکه می یعنی هر دو ملاک فعلی ندارند، لذا این گفتار جمع می لا-ک اقتضائی هستند اما هر دو نمی « و جمعشان عبارت است از این جمله «اگر دو خطاب ظهور در فعلیت داشت به فعلی نبودن یک ملاک و کذب آن علم پیدا می».

برای روشن شدن بیشتر بحث می خطابات در تراحم ملاکی را سه قسم کرده است.

۱. هر دو خطاب اقتضایی است.

۲. یکی اقتضایی و یکی فعلی است

۳. هر دو خطاب ظهور در حکم فعلی دارند.

در قسم اول خطابات تعارض ندارند، اگر ظهور «صل» در این است که نماز مقتضی وجوب است و ظهور «لاتغصب» در این است که غضب مقتضی حرمت است این دو خطاب تعارض ندارند و به کذب یکی علم پیدا نمی

در قسم دوم نیز بین خطابات تعارض نیست. و شیخ در مکاسب نیز داشت که گاهی برخی خطابات اقتضایی هستند.

در قسم سوم خطابات با بیان مرحوم آخوند متراحم ملاکی ند و متعارض. متعارضند چون هر دو خطاب از حکم فعلی خبر می می هر دو ملاک فعلی ندارند. متراحمند چون تراحم ملاکات مستلزم تعارض خطابات است.

البته در آینده خواهیم گفت که تراحم خطابی اقتضائات و مستلزمات دیگری دارد، و مقتضی و مستلزم تعارض نیست. اما تراحم ملاکی در قسم سوم مقتضی تعارض است.

بحث از تراحم ملاکی دو جهت دارد:

۱. آیا این بحث نزد مجتهد صغری دارد و او می‌دست یابد؟ یا اینکه مصالح و مفاسد امور، مخفی است و مجتهد راهی برای کشف ندارد تا بفهمد در جایی دو ملاک متراحم وجود دارد؟

۲. اگر از راهی به وجود دو ملاک متراحم علم پیدا کردیم. آیا باید سراغ مرجحات و قواعد باب تراحم خطابی رفت؟ یا سراغ قواعد باب تعارض؟

جهت نخست: صغری داشتن یا نداشتن بحث تراحم ملاکی

دیروز مقداری در جهت نخست بحث کردیم.

رای برخی از شاگردان مرحوم آخوند همچون محقق عراقی و محقق اصفهانی آن است که برای کشف ملاک راه داریم. و عمده راه دو راه است.

راه نخست: دلالت التزامی خطاب (آخوند و تابعینش)

مرحوم محقق اصفهانی: دلالت التزامیه از دلالت مطابقیه منفک است، دلالت های مطابقی خطاب تعارض دارند اما دلالت های التزامی شان کاشف از ملاک هستند.

مناقشه: تابعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در وجود و حجیت

دیروز گذشت که گفتیم، تابعیت و عدم تابعیت حجیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی مبنایی است.

راه دوم: اطلاق ماده

وجود دو ملاک را در اجتماع امر و نهی از اطلاق ماده کشف می

توضیح: در دلیل «صل» دو چیز داریم، هیات و ماده، مفاد هیات «وجوب» است و مفاد ماده «صلاه». در دلیل «لاتغصب» نیز هیات و ماده داریم مفاد هیات «حرمت» است و مفاد ماده «غصب».

مفاد هیات در مجمع، تساقط پیدا می‌مفاد ماده‌ها تعارض ندارند و سقوط نکرده‌اند.

اطلاق ماده‌ها شامل مجمع است، یک فعل هم نماز است و هم غصب، مولا ماده «صلاه» را مقید نکرد به صلاه در غیر مکان غصبی از اطلاق ماده شمول آن به مکان غصبی را می‌میم. با تمسک به اطلاق ماده «صلاه» ملاک مصلحتی نماز در مکان غصبی را کشف می‌ملاک مفسده‌ای نماز در مکان غصبی را کشف می

راه اول اوسع و عام است و دو مصداق دارد. راه دوم مضيق است و يك مصداق دارد.

راه اول دو مصداق دارد:

۱. متعلق دو خطاب، دو فعل باشد یا دو عنوان

مانند اجتماع امر و نهی، دلالت التزامی خطاب «صل» کاشف از مصلحت است و دلالت التزامی «لاتغصب» کاشف از مفسده.

۲. متعلق خطاب يك فعل باشد

مانند اینکه خطابی بگویند «نماز جمعه حرام است» و خطابی بگویند «نماز جمعه واجب است» راه اول شامل این مصداق است. دلالت های مطابقی دو خطاب با تعارض تساقط می می و وجوب کاشف از مصلحت نماز جمعه است و دلالت التزامی حرمت کاشف از مفسده نماز جمعه است.

البته کشف ملاک در این مصداق خیلی بعید است.

راه دوم فقط شامل جایی است که متعلق ها دو عنوان یا دو فعل دارند. هیات و ماده متفقند، ماده اوسع نیست، اگر راه دوم بخواهد شامل جایی که متعلق ها واحد است شود، ماده باید اوسع از هیات باشد، ماده صلاه در «صل صلاه الجمعه» باید اوسع از وجوب باشد تا بگویی از ماده کشف مصلحت کردم.

مناقشه یکم: اطلاق نداشتن ماده

ماده اطلاق ندارد. و منبه آن این است که عدم شمول وجوب مفاد هیأت «صل» نسبت به نماز در مکان غضبی و شمول صلاه مفاد ماده «صل» نسبت به نماز در مکان غضبی عرفی نیست.

تحلیل و لمّ مطلب نیز آن است که اطلاق ماده در جایی است که اگر متکلم لفظ را مطلق بیاورد و از کلامش مقید را اراده کند نقض غرض و خلاف حکمت لازم آید، اطلاق در فرضی است که اگر مولا بگوید «اعتق رقبه» و مراد او رقبه مؤمنه باشد خلاف حکمت سخن گفته و نقض غرض کرده است. و از آنجایی که مولا حکیم است و خلاف حکمت سخن نمی می پس زمانی که مطلق گفت مرادش مطلق است. و لب مقدمات حکمت همین است.

اما در فرضی که اگر در لفظ قید نیاورد و مرادش مقید باشد خلاف حکمت سخن نگفته و نقض غرض نکرده است، از آن کلام بدون قید نمی

ادعای ما در محل کلام آن است که اگر مولا بگوید مراد من از «صل» صلاه در غیر دار غصبی است، خلاف حکمت سخن نگفته است و نقض غرض ننموده.

پرسش: مولا کجا فرموده است که مرادم از صلاه صلاه در غیر مکان غصبی است؟

پاسخ: بلی مولا نفرموده است «صل فی غیر المكان الغصبی» اما همین که فرموده «صل» یا «وجب الصلاه» یعنی نمازی مراد من است که وجوب تا آنجا امتداد دارد. من گفتم: «صل» اما کجا گفتم صلاه در غصبی هم واجب است؟

مولا می

به خاطر همین نکته اطلاق ماده با فرض مقید و مضیق بودن هیأت عرفی نیست، عرفی نیست ماده اوسع و جلوتر از هیأت حرکت کند.

مناقشه دوم: امکان نداشتن کشف ملاک از اطلاق ماده

بر فرض پذیرش اطلاق ماده، این اطلاق کاشف از ملاک نیست. ملاک مصلحتی علت است و معلول آن وجوب است. اگر از وجوب کشف ملاک کنیم عیبی ندارد، اما اطلاق ماده کاشف از ملاک نیست.

بنابراین از خطاب نتوانستیم ملاک را کشف کنیم، نه به بیان راه نخست «دلالت التزامی» و نه به بیان راه دوم «اطلاق ماده».

آیا راه کشف ملاک بسته است کما اینکه مرحوم محقق نائینی قدس سره فرمود؟ یا فی الجملة راه باز است و احیاناً می

تأمل بفرمایید.

تعارض/مقدمات/مقدمه یکم/فرق تزامم و تعارض ۹۵/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag

مناقشه بر هر دو طریق: مانعیت اطلاق هیأت ۱

ص: ۸۲

مناقشه: نقض بر مبنای نبود طریق احراز ملاک ۳

جواب یکم: ارشادی بودن امر ۳

جواب دوم: غسل با آب غصبی و انتفای موضوع ۳

جهت دوم: مرجع، قواعد تراحم خطابی یا قواعد تعارض ۳!

انظار در رجوع به قواعد باب تراحم خطابی ۴

آخوند: رجوع به قواعد تراحم خطابی سپس به قواعد تعارض ۴

محقق صدر: علم به اهم مساوی با علم به کذب مهم ۴

محقق اصفهانی: جاری نبودن قواعد تراحم خطابی ۵

نظر تحقیق: جاری نبودن قواعد تراحم خطابی ۵

رجوع به قواعد باب تعارض ۶

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه یکم/فرق تراحم و تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تراحم ملاکی بود. و گذشت که بحث در دو جهت است.

جهت نخست: آیا میتوان ملاک را احراز کرد؟ آیا میتوان در مواردی به تراحم دو ملاک در مقام جعل پی برد؟

جهت دوم: اگر راهی برای احراز ملاک وجود دارد، آیا قواعد باب تراحم خطابی در آن جاری است یا قواعد باب تراحم؟

در جهت نخست گذشت که برخی دو راه برای احراز ملاک ذکر کرده اند ۱. دلالت التزامی ۲. اطلاق ماده و در نظر تحقیق هر راه ناتمام بود.

مناقشه بر هر دو طریق: مانعیت اطلاق هیأت

اگر بپذیریم مقتضی دو طریق پیشین تمام باشد، لکن مبتلی به مانع و معارض میباشند و آن اطلاق هیأت میباشد.

مفاد هیأت و ماده «صل» یعنی وجب الصلاه. و اگر مکلف متعلق را در ضمن فردی بیاورد که وجوب شامل آن نیست، نماز را در مکان غصبی خواند، شک میکند که آیا تکلیف ساقط شد یا نه؟ مقتضای اطلاق هیأت بقای تکلیف است و باید نماز را مجددا در مکان مباح اتیان کند.

یا فردی که دین به عهده دارد و پول حج را هم دارد، حج به جا می‌آورد و شک می‌وجوب اتیان حج از مستطیع است چه شخص قبلاً حج به جا آورده باشد یا نه؟

کسی که متعلق تکلیف را در فردی به جا می‌آورد که وجوب ندارد، نماز را در فرد محرم، مکان غضبی به جا می‌آورد، حج را در فرد غیر واجب به جا می‌شک می‌نماید، چون وجوب ندارد، وجوب به خاطر تعارض ساقط شده است، حال شک داریم ملاک دارد یا نه؟ اگر ملاک داشته باشد مسقط تکلیف است؟

دلالت التزامی و اطلاق ماده بنابر پذیرش آنها مقتضی ملاک داشتن مجمع امر و نهی هستند.

اطلاق هیأت که دلالت مطابقی است مقتضی ملاک نداشتن مجمع امر و نهی است.

بنابر این ادله مقتضی ملاک مبتلی به معارض است و احراز ملاک با نفس خطابین ممکن نیست، هم مقتضی قاصر است و بر فرض تمامیت آن، مانع وجود دارد.

آیا دلیل خارجی و طریق دیگری برای کشف ملاک وجود دارد؟ تا کلام آخوند مبنی بر اجرای قواعد باب تعارض در تراحم ملاکی دارای صغری باشد؟

مرحوم محقق خوئی رحمه الله منکر وجود راهی برای کشف ملاک هستند. تنها راه احراز ملاک خطاب است و خطاب در محل بحث قاصر است.

مرحوم آخوند رحمه الله وجود و عدم طریق کشف ملاک را منوط کرده اند به اطمینان فقیه، گاهی برای فقیه اطمینان به ملاک حاصل میشود و گاهی حاصل نمیشود

مرحوم آخوند در تراحم «صل» و «ازل النجاسه عن المسجد» قائلند که نماز با ترک ازاله صحیح است چون نماز ملاک دارد. مرحوم خوئی میفرماید نماز امر ندارد و راهی برای کشف ملاک نیست. در نظر تحقیق بعید است امر به اهم ملاک مهم را از بین ببرد.

نسبت به کشف ملاک از طریق دیگر نظر تحقیق آن است که فی الجمله و گاهی میشود ملاک را کشف کرد و گاهی نمیشود. مثلاً تکفین میت با کفن غصبی، اجتماع امر و نهی است، نمیتوان گفت تکفین با کفن غصبی ملاک دارد هر چند واجب اینجا واجب توسلی است.

الحق و الإنصاف احراز ملاک در موارد سقوط خطاب به صورت احيانی ممکن است.

مناقشه: نقض بر مبنای نبود طریق احراز ملاک

مرحوم محقق خوئی با آنکه منکر وجود طریقی برای احراز ملاک است، لکن قبول دارد که طهارت لباس متنجس با آب غصبی حاصل می شود مورد اجتماع با نهی نیست، اما علم به وجود ملاک داریم.

جواب یکم: ارشادی بودن امر

امر در امثال «اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه» ارشاد به راه حصول طهارت است و تکلیف نیست، و خطاب ارشادی با نهی قابل اجتماع اند. در نتیجه مکلف با آب غصبی هم لباس را تطهیر کند طهارت حاصل است.

جواب دوم: غسل با آب غصبی و انتفای موضوع

حصول طهارت از باب وجود ملاک نیست از باب انتفای موضوع خطاب است. کسی که لباس را با آب غصبی تطهیر کند، موضوع «اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه» منتفی است.

جهت دوم: مرجع، قواعد تراحم خطابی یا قواعد تعارض!

اگر در جهت نخست قائل شدیم طریقی برای احراز ملاک در مقام جعل وجود دارد و لو فی الجمله، برای جهت دوم بحث صغری درست می شود، و در جهت دوم بحث میکنیم در تراحم ملاکی مقام جعل مرجع قواعد باب تراحم خطابی است یا قواعد باب تعارض؟

تفصیل قواعد باب تراحم خطابی در آینده بحث خواهد شد لکن برخی از قواعد عمده آن به شرح ذیر است:

— اگر اهم و مهم تراحم کردند اهم مقدم است.

— اگر احتمال اهمیت در کار بود آن مقدم است.

— اگر اهمی در کار نبود و محتمل الاهمیه هم وجود نداشت حکم تخییر است.

— اگر یکی بدل داشت و دیگر بدون بدل بود، فردی که بدل ندارد مصداق اهم است.

قواعد باب تعارض نیز سه مرحله دارد.

۱. جمع دلالی

۲. ترجیح سندی

۳. تساقط

اگر جمع دلالی ممکن باشد متعارضین را جمع دلالی می کنیم، اگر جمع دلالی ممکن نبود و تعارض مستقر شد سراغ مرجحات رفته و یکی را با وجود مرجح مقدم می داریم، اگر ترجیح ممکن نبود متعارضان تساقط پیدا میکنند.

انظار در رجوع به قواعد باب تراحم خطابی

آخوند: رجوع به قواعد تراحم خطابی سپس به قواعد تعارض

مرحوم آخوند علیه الرحمه میفرماید: «نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظه مرجحات باب المزاحمه ففتن» (۱).

ایشان اساس کار را ملاک قرار داده است، ایشان خیلی ملاکی است، در باب تعبدی و توسلی نیست فرموده روح حکم ملاک است.

در اینجا هم فرموده اول سراغ قواعد باب تراحم می رویم اگر آن احکام وجود نداشت، می قواعد باب تراحم.

محقق صدر: علم به اهم مساوی با علم به کذب مهم

محقق مرحوم سید محمد باقر صدر به همین مناسبت مفصل بحث نموده است که آیا قواعد باب تراحم خطابی در تراحم ملاکی جاری است یا نه؟

ایشان در یک مورد قبول دارند قواعد باب تراحم خطابی جاری است، موردی که یقین و علم حاصل شود که یکی از ملاک ها از دیگری اهم است، در این مورد یقین داری حکم دیگر خلاف واقع است. ملاکی که اهم است حکم آن فعلی است و

وقتی این فعلی شد، ملاک دیگر یقین داریم دروغ است.

ص: ۸۶

۱- (۱) کفایه الاصول ۱/۲۱۶.

ایشان در تراحم ملاکی در فرضی که علم به اهم داریم قواعد باب تراحم خطابی را قبول دارند، البته نه به جهت ترجیح. تقدیم اهم در تراحم امثالی به جهت حکم عقل است، عقل میگوید «اهم یا محتمل الاهمیه را بیاور، چون اگر مهم را اتیان کنی مقداری از مصلحت را تفویت کردی و بر آن عذر نداری و عقاب می پس اهم را بیاور تا استحقاق عقوبت پیدا نکنی».

در تراحم خطابی هر دو خطاب صادق هستند، تقدیم اهم از باب عذر نداشتن در تفویت اهم است.

در تراحم ملاکی، فعلی شدن معلوم الاهمیه از باب علم به کذب مهم است.

ایشان تخییر را هم بحث ننموده است.

صاحب منتقی الاصول هم میفرماید با احراز ملاک اهم، میدانی که جعل هم طبق آن بوده است.

محقق اصفهانی: جاری نبودن قواعد تراحم خطابی

مرحوم محقق اصفهانی در بحث تلازم بین احکام شرعی و عقلی فرموده اند: «ما نمیدانیم که مولا طبق هر ملاک حکم جعل کرده است».

جعل حکم خود مبادی و مقدمات و شرائط خاص خود را دارد. صرف ملاک مقتضی جعل حکم نیست، شاید برخی مصالح موجب شده مولا طبق ملاک حکم جعل نکند.

نظر تحقیق: جاری نبودن قواعد تراحم خطابی

در نظر تحقیق _ کما اینکه نظر محقق اصفهانی همین است _ تراحم ملاکی احکام تراحم خطابی را ندارد. حتی در موردی که علم به اهم بودن یکی از ملاکها داریم، تا چه به رسد به مورد محتمل الاهمیه.

مرجح نبودن اهم

به فرض ملاک نماز در مجمع امر و نهی اهم است، لکن نمیتوان گفت «صل» مقدم است بر «لا تغصب»، بلی شما احراز کردی ملاک نماز اهم است لکن از کجا معلوم حتما جعل نیز طبق اهم است؟ شاید جعل بر اساس ملاک مهم است، ما نمیدانیم. اصل علم به ملاک ملازمه با جعل ندارد تا چه برسد به علم به ملاک اهم.

ما نباید دست مولا را ببندیم، شاید مولا دیده هر دو ملاک دارند و ملاک یکی اهم است اما لطف کرده و تخییر جعل کرده است! شاید بر طبق مهم حکم جعل کرده است! بله احکام تابع مصالح و مفاسدند اما مصالح و مفاسد از قبیل علت نیستند، از قبیل میررات و مصححات جعل اند، آنچه در جعل لازم است این است که جعل بر اساس جزاف نباشد، اما لازم نیست که به این دقت عقلی هر جا دو ملاک وجود داشت و یکی اهم بود طبق اهم حکم جعل شود. قانون جعل طبق برنامه عقلانی نیست، جعل و حکم خدا لطف است، اگر هم حکم نکند لطف دیگری است.

حاصل: ما یقین داریم به کذب خطاب دیگر. شاید مولا تخییر جعل کرده است.

مرجح نبود محتمل الاهمیه

احتمال اهمیت نیز هرگز مرجح نمیباشد.

عدم جریان حکم تخییر در تراحم ملاکی

هر دو خطاب در تراحم خطابی صادقند، و مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد «انقذ هذا الغریق» «انقذ ذاک الغریق» عقل در اینجا میگوید: «خطاب از مولا صادر شده است و بر یکی قدرت داری چون مرجح وجود ندارد من میگویم مخیر هستی».

این حکم عقلی به تخییر در تراحم ملاکی وجود ندارد. فرض آن است که هم نماز ملاک دارد و هم غصب، و ملاکها مساوی اند، در این فرض عقل هرگز نمیگوید «شما مخیری» بلکه میگوید «میدانم دو حکم جعل نکرده اما میدانم که یک حکم جعل کرده یا اصلا حکمی جعل نکرده؟! شاید مولا اباحه جعل کرده، شاید میتوانی نماز بخوانی یا ترک کنی، میتوانی غصب کنی یا ترک کنی!» عقلی که در تراحم خطابی اگر مرجح نباشد حکم به تخییر میکند در تراحم ملاکی ساکت است. میگوید «کار کار من نیست من میدانم مولا الزامی دارد یا نه!».

در نظر تحقیق مرجع در تراحم ملاکی قواعد باب تعارض است و حق با مرحوم نائینی است. نه با مرحوم آخوند که فرض کرده مرجحات باب تراحم خطابی در تراحم ملاکی مجال دارد.

رجوع به قواعد باب تعارض

مرحوم محقق نائینی قدس سره: مرجع در تراحم ملاکات قواعد باب تعارض است.

قواعد باب تعارض سه مرحله دارد.

۱. جمع دلالی

۲. ترجیح سندی

۳. تساقط

اگر جمع دلالی ممکن باشد همین راه متعین است و متعارضین را جمع دلالی می کنیم. دو کلام و دو خطاب داریم و عرفاً قابل جمع هستند این دو خطاب را جمع می کنیم. این مرحله از جمع بین گفتارهای مولا وفق می دهد و به ملاکات کار ندارد، اینکه احراز میشوند و تراحم دارند یا نه!

مرحوم آخوند فرمود «به قواعد باب تعارض مراجعه میشود بعد از قواعد باب تراحم». اینکه فرمود قواعد باب تعارض جاری است درست است، اما اینکه فرمود بعد از قواعد تراحم این نادرست است.

ایشان در ادامه فرموده است: «جمع عرفی کرده و اظهر را بر ظاهر مقدم می کنیم، و میگوییم اظهر فعلی است».

دلالت نهی «لا تغصب» در مجمع وضعی است و اظهر از «صل» است، لذا «لا تغصب» را مقدم کرده و حکم می کنیم به حرمت فعلی غصب در مجمع.

سخن مرحوم آخوند تا اینجا درست است، امکان ندارد حکم فعلی هم وجوب نماز باشد و هم حرمت غصب. ایشان در ادامه دو سخن دیگر دارد. ۱. «از اظهر کشف می کنیم ملاک آن اهم است» ۲. «اظهر را حمل می کنیم بر حکم فعلی و ظاهر را بر حکم اقتضایی».

در نظر تحقیق سخن یکم ایشان نادرست است، ما علم به اهم بودن اظهر، بلی طبق قواعد جمع عرفی حکم به تقدیم آن می کنیم اما علم نداریم به اهم بودن آن، شاید مهم است.

سخن دوم ایشان طبق مبنای خودشان است که برای حکم چهار مرتبه قائلند.

تعارض / مقدمات / مقدمه یکم تعریف / خروج تراحم از تعارض ۹۵/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

مناقشه دوم: عرفی نبودن حمل اهم بر فعلی و مهم بر اقتضایی ۲

مناقشه سوم: ابهام مراد ایشان از حکم اقتضایی ۲

رجوع به قواعد باب تعارض ۳

مرحله اول: جمع دلای ۳

مرحله دوم مرجحات سندی ۳

مناقشه: شامل نبودن اخبار علاجیه نسبت به فرض حجیت ۳

جواب: تفکیک دلالت التزامیه از دلالت مطابقی از نظر حجت ۴

مرحله سوم: تخییر یا تساقط ۴

مناقشه: مستلزم نبودن علم مکلف به ملاک با جعل حکم ۵

موضوع: تعارض / مقدمات / مقدمه یکم: تعریف / خروج تراحم از تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جهت دوم از تراحم ملاکی بود؛ مرجع قواعد باب تراحم خطابی است یا قواعد باب تعارض؟

ظاهر کلام مرحوم آخوند علیه الرحمه آن است که ابتدا سراغ مرجحات باب تراحم می آید یکی از ملاک ها اهم بود حکم طبق همان ملاک جعل شده است.

امروز اضافه میکنیم که ظاهر کلام آخوند علیه الرحمه آن است که مرجحات باب تراحم سبب جمع عرفی خطابات متراحمین هستند. آنچه ظاهر کلام آخوند میباشد مصرح کلام سید محمد باقر صدر است.

ظاهر عبارت آخوند قدس سره «نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظه مرجحات باب المزاحمه ففتن» (۱) این است که به کمک مرجحات باب تراحم بین خطابات جمع دلای میکنیم، «یوفق بینهما» یعنی توفیق عرفی و جمع دلای، و جمع

دلایلی آن است که اهم را بر حکم فعلی حمل کرده و مهم را بر حکم اقتضایی. ملاک اهم بر حکم فعلی حمل میشود و لو ظهور خطاب آن اضعف باشد.

ص: ۹۰

۱- (۱) کفایه الاصول ۱/۲۱۶.

دیروز مناقشه کردیم که اولاً- مرجحات باب تراحم خطابی در تراحم ملاکی جاری نیست، اصل علم به ملاک ملازمه با جعل ندارد تا چه برسد به علم به ملاک اهم.

مناقشه دوم: عرفی نبودن حمل اهم بر فعلی و مهم بر اقتضایی

حمل «لا-تغصب» بر حکم فعلی و حمل «صل» بر حکم اقتضایی عرفی نیست. در بین عقلا- و عرف اینگونه جمع هایی وجود ندارد، جمع عرفی عبارت است از تخصیص و تقیید و حکومت.

مرحوم آخوند جمع به نحو «حمل بر حکم فعلی و حمل بر حکم اقتضایی» را در دو جا فرموده است.

۱. هم در جایی که ملاک اهم را احراز شود و بعد از احراز ملاک اهم، خطاب آن را بر حکم فعلی حمل می شود _ هر چند ظهور خطابش اضعف باشد _ و خطاب مهم را بر حکم اقتضایی.

۲. هم در قدم اول از احکام باب تعارض، در جایی که احراز اهم ممکن نبود به قواعد باب تعارض مراجعه میشود، و از راه خطاب اظهر به اهم بودن آن پی میبریم لذا اظهر بر حکم فعلی حمل میشود و ظاهر بر حکم اقتضایی. و چنانچه هیچکدام از خطابین اظهر نباشد نوبت به قدم دوم، مرجحات سندی میرسد.

مناقشه دوم عام الورد است، جمع ایشان در هر دو جای کلامشان عرفی نیست.

مناقشه سوم: ابهام مراد ایشان از حکم اقتضایی

مراد مرحوم آخوند از «حکم اقتضایی» روشن نیست!

اگر مراد ایشان آن است که مهم ملاک دارد، این بعید است و عرف پسند نیست.

برخی فرموده اند: «حکم اقتضایی یعنی ملاک مقتضی حکم است لو خلی و طبعه، لولا عروض عارض» اگر مراد آخوند حمل بر حکم اقتضایی باشد دور از ذهن است.

ص: ۹۱

حکم اقتضایی را شیخ در مکاسب مثال میزد به ادخال سرور در قلب مؤمن مقتضی استحباب است، این اقتضا با حرمت غنا قابل جمع نیست. مستحب است یعنی طبعش مستحب است اگر مانع نباشد، اما دلیل حرمت غنا مانع از ادخال سرور با غنا است.

خلاصه آنکه نمیدانیم چرا مرحوم آخوند جمع عرفی واضح و روشن را کنار گذاشته و به گونه فلسفی بحث نموده است.

جمع و توفیق عرفی به آن است که بگوییم «صل» ظاهر است و «لا تغصب» اظهر، اظهر ظاهر را تخصیص و تقیید می زند. خود مرحوم آخوند میفرماید ظاهر «صل» حکم فعلی است، خب بگو حکم فعلی تخصیص خورد به مکان های غیر غصبی.

نمیدانیم چرا میخواهند تحفظ بر اطلاق ضعیف کرده و تصرف در محمول در حالی که جمع موضوعی مقدم است بر جمع محمولی؟

حکم و جوب در «صل» محمول است و آخوند آن را بر اقتضایی حمل میکنند.

اما نائینی و مدرسه ایشان جمع موضوعی میکنند، موضوع «نماز» است و حکم و جوب مقید است به نمازهایی که در مکان غصبی نباشد.

حاصل نظر تحقیق: «اهم بودن یکی از ملاکها موجب توفیق عرفی نیست. اما اظهر بودن یکی از خطابها موجب توفیق عرفی است اما به تقیید خطاب ظاهر، نه با حمل ظاهر بر حکم اقتضایی».

رجوع به قواعد باب تعارض

مرحله اول: جمع دلای

بحث از مرحله اول قواعد و احکام باب تعارض دیروز و امروز ضمن مناقشه دوم، عرفی نبودن حمل اهم بر فعلی و مهم بر اقتضایی گذشت.

مرحله دوم مرجحات سندی

خطابها اگر از لحاظ ظهور قوت و ضعف نداشته و هر دو مساوی بوده و ظاهر بودند، آیا مشمول قاعده مراجعه به مرجحات سندی است یا نه؟

اطلاق اخبار علاجیه شامل محل بحث میشود، اطلاق آن اخبار شامل است موردی را که هر دو ملاک متزاحمین احراز شده است و همچنین موردی را که فقط یکی از ملاک ها احراز شده و یقین داری طرف دیگر ملاک ندارد. «قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعَدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْزَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ» (۱).

مناقشه: شامل نبودن اخبار علاجیه نسبت به فرض حجیت

اگر ملاک متزاحمین خارج از خطاب احراز شود، اخبار علاجیه شامل آن مورد از متزاحمین میباشد.

و اگر ملاک متزاحمین از خطاب احراز شود، اخبار علاجیه شامل مورد متزاحمین نیست چون ملاک را از مدلول التزامی و اطلاق ماده کشف کردیم و وقتی میتوان ملاک را از دلالت التزامیه و اطلاق ماده کشف کرد که خطاب حجت باشد، و اگر فرض آن است که مدلول خطابین حجیت دارند، مراجعه به اخبار علاجیه جهت تعیین حجت از لاجت از طریق سند خلف فرض است.

جواب: تفکیک دلالت التزامیه از دلالت مطابقی از نظر حجت

برگشت سخن کسانی که قائل به کشف ملاک از مدلول التزامی هستند، به آن است که هر خطاب منحل به دو خطاب است. خطاب «صل» منحل است به ۱. مدلول مطابقی «وجب الصلاه» ۲. مدلول التزامی «فی الصلاه ملاک» و خطاب «لاتغصب» منحل میشود به ۱. مدلول مطابقی «حرم الغصب» ۲. مدلول التزامی «فی الغصب ملاک».

تعارض بین خطاب «وجب الصلاه» و «حرم الغصب» است این خطاب ها مدلول مطابقی هستند و مدلول های التزامی دو خبر و دو خطاب دیگرند، در حقیقت چهار خبر اینجا وجود دارد و مراجعه به مرجحات سنندی در دو خبر اول است که مدلول مطابقی اند و با هم تعارض دارند، و حجت نیستند برای ترجیح یکی به مرجحات سنندی مراجعه میکنیم. اما دو خبری که مدلول التزامی اند فرض حجیت آنهاست و نیاز به مرجح نداریم.

ص: ۹۳

کما اینکه در تراحم ملا-کی میتوان به قاعده نخست از قواعد تراحم خطابی مراجعه کرد و بین ملاک ها جمع دلالی نمود و مانعی نیست. همچنین میتوان به قاعده دوم، ترجیح سندی مراجعه کرد و مانعی وجود ندارد.

مرحله سوم: تخییر یا تساقط

در مرحله سوم اگر متعارضین به لحاظ سند ترجیح بر یکدیگر نداشتند، دو مبنا وجود دارد:

۱. تخییر

۲. تساقط

اگر مبنای ما تخییر باشد، راه تخییر ادامه و تتمه راه اخبار علاجیه است. و در تخییر فرقی نیست که تراحم تراحم ملاکی باشد یا تراحم خطابی.

اگر مبنای ما تساقط باشد، و بگوییم اصل اولی در متعارضین تساقط است و اصل ثانوی به نام تخییر نداریم، آیا میتوان در تراحم ملاکی قائل به تساقط و لوازم آن شد یا نه؟ مرحوم آخوند اصل ثانوی را قبول دارد و مرحوم نائینی قبول ندارد.

در تساقط نیز دو مبنا وجود دارد:

الف) تساقط بالکلیه و بالجمله

ب) تساقط فی الجمله

برخی از کسانی که می بعد از تساقط هیچ خاصیتی ندارند و مرجع اصول عملیه است.

و برخی از کسانی که اصل اولی در متعارضین را تساقط میدانند قائل به تساقط فی الجمله هستند، یعنی دو خبر در مدلول مطابقی شان تساقط میکنند اما در مدلول التزامی که نفی ثالث است تساقط نمیکنند. دو روایت «صل» و «لاتغصب» در مجمع تعارض دارند اما در نفی اباحه حجت هستند، مدلول التزامی هر دو این است که حکم نماز در مکان غضبی خارج از وجوب و حرمت نیست، آنچه هست الزام است یا الزام فعل یا الزام ترک، اما اباحه نیست.

حال اگر مختار ما تساقط فی الجمله باشد، بحثی نیست و مشکلی پیش نمیآید. «صل» و «لاتغصب» نسبت به وجوب و حرمت تساقط میکنند، حکم وجوب و حرمت نیست؛ اما نسبت به اصل الزام و نفی اباحه حجت هستند.

اگر مختار ما تساقط بالجمله باشد، در بعضی از صور اشکال به وجود میآید. و بایست بین صورت تراحم ملاکی و صورت تراحم خطابی فرق گذاشت.

در صورتی که تراحم تراحم خطابی و غیر ملاکی است، بعد از تعارض و تساقط دو روایت مراجعه میشود به اصل برائت و در این صورت هیچ مشکلی پیش نمیآید. مثلاً یک روایت میگوید «قُم» و روایت دیگر میگوید «اسجد» _ ضدان هستند و ثالث هم دارند و آن رکوع است _ احتمال کذب هر دو هست و بعد از تعارض و تساقط بدون هیچ مشکل مرجع اصل برائت است.

در صورتی که تراحم تراحم ملاکی است، «قُم» و «اسجد» تراحم ملاکی دارند. مرحوم سید محمد باقر صدر در این صورت فرموده اند: «نمیتوان به اصل برائت رجوع کرد، قیام ملاک دارد و سجود هم ملاک دارد، بعد از تعارض و تساقط نمیتوانی بگویی برائت جاری است و نه قیام واجب است و نه سجود، چرا که با جریان دو اصل برائت ملاک فی البین تفویت میشود. از جریان دو اصل برائت اذن در تفویت ملاک لازم میآید. کما اینکه در جایی که از اجرای دو اصل برائت، مخالفت قطعی حکم لازم بیاید دو اصل جاری نیستند همچنین در جایی که از اجرای دو اصل مخالفت قععی ملاک لازم بیاید، دو اصل جاری نیستند».

مناقشه: مستلزم نبودن علم مکلف به ملاک با جعل حکم

در تراحم ملاکی در فرضی که علم به ملاک متزاحمین داریم اگر اجمالاً بدانیم بر اساس یکی از ملاکها حکم جعل شده است، اما تفصیلاً نمیدانیم طبق کدامیک، در اینجا علم اجمالی مانع از جریان برائتین است.

لکن تمام حرف در این است که از کجا علم پیدا کنیم که حکمی در متزاحمین جعل شده است؟

نهایت امر آن است که ما از راه خطاب، اجماع، مناسبات حکم و موضوع و ... علم به ملاک پیدا میکنیم لکن از کجا بدانیم طبق آن ملاک حکم جعل شده است؟ جعل حکم کار مولا است، شاید شارع حکیم در تزاحم ملاکها طبق هیچکدام الزام جعل نکرده است و تخییر جعل کرده است؟

پرسش: آیا شارع میتواند در جایی که ما علم به ملاکین متزاحمین داریم اذن به مخالفت هر دو ملاک بدهد؟

پاسخ: در نظر تحقیق، مولا در جایی که هر ملاک تنها و جدای از فرض تزاحم، فعلی باشد میتواند اذن دهد، تا چه برسد به فرض تزاحم که شک در فعلیت داریم، شاید تزاحم موجب شده نه «این» محبوبیت داشته باشد و نه «آن» مبعوضیت.

بحثی است در این مسأله که اگر کسی علم به ملاک پیدا کرد آیا عقلاً امتثال آن همانند امتثال تکلیف لازم است؟

رأی مرحوم آخوند آن است که لب تکلیف، ملاک آن است و عقل حکم به وجوب امتثال میکند.

رأی مدرسه نائینی آن است که تا طبق ملاک حکم جعل نشود و خطابی به زبان مولا نیاید، عقلاً امتثال الزامی ندارد.

در نظر تحقیق گذشت که امکان دارد بگوییم اذن در مخالفت قطعی حکم درست است. لکن اگر اذن در مخالفت قطعی حکم را عقلانی ندانیم اما اذن در مخالفت قطعی ملاک هیچ عیبی ندارد.

البته در موالی عرفی در پاره ای از موارد امتثال ملاک الزام دارد. مثلاً مولا خواب است و فرزند او در حال غرق شدن است، عقل از باب احتیاط حکم میکند لازم است جان فرزند را نجات دهی، اگر بیدار بود حتماً امر میکرد به نجات فرزند، عقل میگوید «امتثال ملاک همانند امتثال خطاب الزام دارد». اما در پاره ای موارد الزام ندارد مثلاً فرزند مولا پیش چشمش در حال غرق شدن است و مولا ساکت است و چیزی نمیگوید، اینجا عقل امتثال ملاک را لازم نمیداند. اگر بعداً مولا بگوید: «چرا فرزندم را نجات ندادی؟» بعد میتواند احتجاج کند و بگوید «خودت میدیدی و چیزی نفرمودی!»

مرحوم محقق خویی میفرماید: «اگر مولای عرفی تراحم ملاکات را ببیند مثلاً ببیند ملاک «اکرام» و «اهانت» تراحم دارند و به اشتباه ملاک «اکرام» را اقوی تشخیص دهد و به آن دستور دهد، عبد باید از دستور اطاعت کرده و اکرام کند».

و اگر مولا بعداً بگوید «چرا اکرام کردی؟» عبد میتواند از خود دفاع کرده و بگوید: «جنابعالی دستور دادید». مولا: «اشتباه کردم!» عبد: «ما مطیع دستورتان هستیم».

اگر عبد تشخیص خود را معیار عمل قرار دهد و به ملاک اقوی عمل کرده اهانت کند، مولا میتواند او را مؤاخذه کند و بگوید «مگر نگفتم اکرام کن! چرا اکرام نکردی» و عبد نمیتواند از خود دفاع کند و بگوید: «ای مولا اشتباه کردید» و استدلال هم کند جا ندارد، مولا مولا است میگوید «این حرفهای گنده به دهن تو نیامده! چون "من" گفتم باید اکرام میکردی!»

در نظر تحقیق «لزوم اطاعت و ترک عصیان مختص به احکام است. اطاعت وجوداً و عدماً دائر مدار تکلیف و خطاب است. انقیاد و حسن فعل و حسن فاعلی مربوط به الزام نیست. ما در اصل احراز ملاک به اشکال برخوردیم لکن در صورتی که علم به ملاک هم داریم شارع ساکت است و تکلیف نکرده است «وَسَيَكْتُ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْئُرْ كُتُّ عَنْهَا نَسِيَانًا فَلَا تَكَلَّفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا» (۱) خواسته امر نکند ما نباید جلوتر از مولا حرکت کنیم لذا تفویت ملاک در جایی که خطاب نیست عیب ندارد، ترجیح ملاکی بر ملاک دیگر دلیل ندارد».

بحث ریزه کاری هایی دارد لکن چون خیلی فقهی نیست آن را رها می

ص: ۹۷

۱- (۳) وسائل الشیعه ۲۷/۱۷۵ باب ۱۲ من ابواب صفات القاضی ح آخر.

ادامه بحث در تراحم خطابی إن شاء الله به شرط حیات و توفیق روز یکشنبه بعد از عاشورا.

تعارض/تعریف/خروج تراحم از تعریف/قواعد مرجع ۹۵/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

ثمره عملی اختلاف بین دو نظریه ۱

نبود ثمره در تراحم خطابی ۱

موارد تراحم ملاکی ۲

فرض وصول خطابین ۲

فرض عدم وصول یکی از خطابها ۳

تأیید: تفصیل فقهاء بین علم و جهل شاهد بر صحت نظریه آخوند (آقا ضیاء) ۴

مناقشه: منحصر نبودن منشأ تفصیل در تراحم ملاکی ۴

نتیجه مباحث گذشته ۵

موضوع: تعارض/تعریف/خروج تراحم از تعریف/قواعد مرجع

خلاصه مباحث گذشته:

گذشت که بحث در تراحم دو قسم است: ۱. تراحم ملاکی ۲. تراحم خطابی.

تراحم ملاکی را مرحوم آخوند قدس سره مطرح کرده اند و امثال محقق عراقی بر آن اصرار دارند.

تراحم خطابی را مرحوم نائینی قدس سره تحقیق کرده و دنبال نموده است.

بحث از تراحم ملاکی پایان یافت.

ثمره عملی اختلاف بین دو نظریه

ثمره عملی اختلاف نظر محقق نائینی و آخوند چیست؟ اختلاف دو نظریه در کجا روشن میشود؟

نبود ثمره در تراحم خطابی

اگر تراحم در ناحیه امتثال باشد مانند «صل» و «ازل النجاسه عن المسجد» از لحاظ عمل بین نظریه آخوند و محقق نائینی فرقی نیست و فقط در اسم و عنوان فرق دارند. البته اختلاف دو نظریه ممکن است ثمره عملی جزئی داشته باشد اما ثمره عملی عمده ندارد.

ما در نظر تحقیق شک داشتیم که مرحوم آخوند تراحم خطابی را داخل در تراحم ملاکی کرده اند یا نه! لکن مشاهده کردیم محقق عراقی به دخول تراحم خطابی در تراحم ملاکی تصریح کرده اند و نظریه محقق عراقی در جایی که نظریه آخوند مخالفی نداشته باشد همان نظریه آخوند است.

ص: ۹۸

بنابراین مرحوم آخوند این مورد از تراحم را تراحم ملاکی میدانند، نظر شریفشان آن است که در اینجا ملاکات تراحم دارند و بیش از یک تکلیف جعل نشده است و مرجع قواعد باب تراحم است، هر خطابی که اهم، محتمل الایم یا بی بدل باشد مقدم است بر خطاب دیگر و در مثال مذکور «ازل» اهم است و مقدم میباشد.

مرحوم محقق نائینی این مورد را از تراحم امتثالی و خطابی میدانند و نظر شریفشان آن است که اینجا دو حکم جعل شده است و مرجع قواعد باب تراحم است و طبق آن قواعد «ازل» اهم است و مقدم میشود.

اگر مکلف تکلیف اهم را عصیان کرد و نماز خواند طبق نظر هر دو بزرگوار نماز صحیح است. صحت نماز نزد آخوند به خاطر ملاک داشتن است چون ایشان منکر ترتب هستند و صحت نماز نزد محقق نائینی به خاطر امر ترتبی است.

مرحوم نائینی در تراحم خطاب ها، همان خطاب را معالجه میکند. لکن مرحوم آخوند در خطاب ها نیز سراغ ملاکات میرود و آنها را معالجه میکند لذا نظریه آخوند فقهی نیست.

موارد تراحم ملاکی

مراد از موارد تراحم ملاکی جایی است که تراحم فقط در ملاکات است و خطاب ها تراحم ندارند.

مرحوم نائینی معتقدند که ملاکات مربوط به مولا است و ما دسترسی به ملاکات نداریم، لذا در این موارد نمیتوان بحث کرد لذا در این قسم بحث نکرده اند.

مرحوم آخوند موارد تراحم ملاکی که خطاب هایشان تراحم ندارند را دو مورد میدانند: ۱. اجتماع امر و نهی ۲. امر به ضدان لا ثالث.

طبق نظر آخوند در باب اجتماع امر و نهی ملاک هر دو را احراز کردیم لکن این دو ملاک با هم متزاحمند. در امر به ضدان لا ثالث نیز اگر ملاک را احراز کنیم از موارد تراحم ملاکات هستند.

و مرحوم نائینی اجتماع امر و نهی و همچنین امر به ضدان لاثالث را از باب متعارضین میدانند.

در باب اجتماع امر و نهی و باب امر به ضدان لاثالث یا خطاب ها واصل شده اند و یا واصل نشده اند.

فرض وصول خطابین

اگر خطاب ها واصل شده باشند ثمره عملی بین دو نظریه نیست. هر چند در الفاظ با هم اختلاف دارند.

آخوند امر و نهی را _ یا دو امر را در باب امر به ضدان لاثالث _ در فرضی که خطاب ها واصل شده باشند از باب تراحم میدانند و قائل است که مرجع قواعد باب تراحم است لکن چون ظاهر خطابین متعارضین هستند در نهایت و نتیجه به قواعد باب تعارض مراجعه میکنیم. مثلاً خطاب «صل» ظهور در وجوب فعلی نماز دارد و خطاب «لانغصب» ظهور در حرمت فعلی غصب دارد و چون علم به کذب یکی داریم در نتیجه باب اجتماع امر و نهی متعارضان میشوند. و اگر یکی از خطاب ها اظهر بود از اظهر کشف میکنیم که ملاک آن اقوی است.

مرحوم نائینی کما اینکه گذشت قائل به احراز ملاک نیستند. و بر این باورند که از اظهر نمیشود کشف ملاک کرد.

اختلاف نظر بین مرحوم نائینی و مرحوم آخوند ثمره عملی ندارد؛ نظر هر دو بزرگوار چه در باب اجتماع امر و نهی و چه در باب امر به ضدان لاثالث این است که خطاب ها متعارضین هستند و بایست به قواعد باب تعارض مراجعه کرد، و نظر هر دو بزرگوار در اجتماع امر و نهی بطلان نماز است، چون هر دو محقق امتناعی هستند و هر دو نهی را مقدم میدانند.

ص: ۱۰۰

در فرض عدم وصول یکی از خطابها بین نظریه‌ها ثمره عملی وجود دارد.

اگر یکی از خطابها واصل نبود، مکلف به حکم یا به موضوع جاهل بود مثلاً جاهل به غضب بود، خانه‌ای خرید و پس از سی سال معلوم شد که خانه وقفی بوده و او از موقوف علیهم نبوده است.

نظر مرحوم آخوند علیه الرحمه در این فرض مرجعیت قواعد تراحم است و همچنین کسانی که در باب اجتماع امر و امر به ضدان لاثالث قائل به تراحم ملاکات هستند آن است که در فرض جهل به حکم یا موضوع، قواعد باب تراحم مرجع است. و قاعده در باب تراحم در فرضی که خطاب مهم واصل شود و خطاب اهم واصل نشود آن است که مهم فعلی و واجب الإطاعه است و اهم فعلی نیست و مکلف نسبت به مخالفت اهم معذور است مثلاً- در تراحم بین امر به نجات دو غریق که یکی مؤمن است و دیگری عالم جلیل القدر و مکلف میدانند اولی مؤمن است اما خبر ندارد دومی عالم جلیل القدر است در اینجا تکلیف مهم واجب الإطاعه است. از اینرو در فرض جهل به غضب، در باب اجتماع امر و نهی نیز حرمت غضب به خاطر جهل فعلیت ندارد و نماز صحیح است.

نظر مرحوم نائینی علیه الرحمه و تابعینش آن است که اجتماع امر و نهی از باب متعارضین هستند چه خطابها واصل شوند و چه واصل نشوند. لذا در فرض جهل به حکم غضب یا موضوع آن تعارض وجود دارد، و نماز در مکان غضبی حتی در فرض جهل به حرمت یا غضب، باطل است.

بنابراین در باب اجتماع امر و نهی و و ضدان لاثالث در فرضی که یکی از خطابها واصل نشود، نزد آخوند و تابعینش امثال امری که واصل شده است صحیح است؛ نماز در باب اجتماع و امر صحیح است و نزد نائینی و تابعینش امثال آن امر صحیح نیست و نماز باطل است.

تأیید: تفصیل فقهاء بین علم و جهل شاهد بر صحت نظریه آخوند (آقا ضیاء)

مرحوم آقا ضیاء فرموده اند: «باب اجتماع امر و نهی از باب تراحم ملاکی است نه تعارض. شاهد این مطلب آن است که علما بین علم و جهل تفصیل داده اند، اگر شخصی عالم به غضب باشد فرموده اند نمازش باطل است و اگر جاهل به غضب باشد فرموده اند نمازش صحیح است، این تفصیل نمیسازند جز با مبنای تراحم ملاکی، علم و جهل در ملاکات تأثیر تام دارد، با جهل به حکم و عدم وصول آن مانع و مزاحم صحت نماز مرتفع میشود و نماز صحیح میشود.

اگر فقها قائل به تعارض بودند بین علم و جهل تفصیل نمیدانند، زیرا که وصول و عدم وصول تأثیری در تعارض ندارد».

مناقشه: منحصر نبودن منشأ تفصیل در تراحم ملاکی

با اختیار تراحم ملاکی میتوان بین علم و جهل تفصیل داد لکن منشأ تفصیل منحصر در پذیرفتن تراحم ملاکی نیست. لذا نمیتوان گفت هر کسی که تفصیل داده است تراحم ملاکی را پذیرفته است، بلکه امکان دارد کسی منکر تراحم ملاکی باشد اما باز بین علم و جهل تفصیل دهد.

منشأ تفصیل میتواند چیز دیگری باشد مثلاً مرحوم آخوند با مبنای تراحم ملاکی بین علم و جهل تفصیل نداده است، ایشان تکلیف را در ظرف جهل فعلی نمیدانند «رفع مالا-یعلمون» یعنی رفع الإلزام المجهول فعلاً. تکلیف الزامی در ظرف جهل فعلی نیست.

با این مبنا هم تفصیل بین علم و جهل صحیح است، اگر شخص عالم به غضب بود نمازش باطل است چون حرمت غضب فعلی است و بنا بر امتناع اجتماع، نهی مقدم بر امر است و نهی مقتضی فساد است پس نماز باطل است. اما حرمت در جاهل قاصر فعلیت ندارد، خود صاحب مسأله حرمت را برداشته است، و با برداشته شدن حرمت، ملاک وجوب مزاحم ندارد و فعلی است و شخص در مخالفت حرمت غضب معذور است لذا نمازش در جهل قصوری صحیح است، کما اینکه اگر قهرا او را در زندان غصبی زندانی میکردند نسبت به غضب معذور بود و نمازش صحیح. پس منشأ تفصیل میتواند مزاحم ملاکی نبوده و فعلی نبودن تکلیف در فرض جهل باشد.

علاوه بر آن در کلمات فقهای سابق اینگونه مباحث و سیاق های دقیق عقلایی وجود نداشته است. سیاق هایی همچون مزاحم ملاک و مراجعه به قواعد مزاحم و فعلی نبودن اهم در فرض جهل. ما اطمینان داریم اینگونه الفاظ و مباحث در کلام فقها نبوده است، آنچه در کلام ایشان است عبارت است از حرمت غضب و فعلی نبودن حرمت در ظرف جهل و حکم به صحت نماز در ظرف جهل. بنابراین تفصیل فقها نمیتواند شاهد بر آن باشد که ایشان در باب اجتماع امر و نهی مبنای مزاحم ملاکی را اختیار کرده اند.

خصوصاً اینکه فقها بین جاهل قاصر و مقصر تفصیل داده اند، این گفتار با بیان فعلی نبودن حرمت در ظرف جهل سازگار است نه با مبنای مزاحم ملاکی. با مبنای مزاحم ملاکی بین جهل قصوری و تقصیری فرقی نیست، جاهل قاصر باشد یا مقصر باید مهم را امتثال کند، عدم وصول اهم بین قاصر و مقصر مشترک است.

در جایی که ظهور خطابین در حکم فعلی بود متعارضین هستند. و آخوند هم اعتراف کرد که ظاهر خطاب متزاحمین ملاکی ظهور در فعلیت دارند و تعریف تعارض شاملش میشود در نتیجه تزاحم ملاکی قسمی از متعارضین است.

ما در نظر تحقیق قیدی را اضافه میکنیم؛ اگر اهمیت یکی از خطابین را احراز نکردیم دو خطابی که تزاحم ملاکی دارند متعارضین هستند. اگر اهمیت یکی از خطابین را احراز کنیم، علی المبنای است _ مثل سخن برخی که فرموده اند «ملاک نهی اهم است» _ در این صورت بین مرحوم نائینی و آخوند اختلاف است. مرحوم آخوند میفرماید: «از باب تعارض خارج است و قواعد باب تزاحم بار میشود» و مرحوم نائینی میفرماید: «با فرض احراز اهمیت یک طرف باز نمیتوان جعل را کشف کرد و گفت شارع طبق اهم حکم جعل کرده است شاید تزاحم ملاکات باعث شد شارع طبق هیچکدام حکم جعل نکند».

طبق نظر تحقیق ترتب در ضدان لااثر نیز محال است و خطابین آنها متعارض هستند.

بحث از تزاحم ملاکی در اینجا پایان می یابد. و به بحث از تزاحم خطبی و امتثالی میرسیم و در فقه این قسم از تزاحم مورد ابتلا است. و تزاحم ملاکی مورد ابتلا نیست بعید است در فقه حتی یک بار بشنوید که فقها به دو خطاب برسند و بگویند دو خطاب کاشف از دو ملاک متزاحمند و یکی اهم است. تزاحم امتثالی مانند تزاحم ادای دین با نماز، یعنی دو خطاب وجود دارد و مکلف بیش از یک قدرت ندارد و قدرتش را یا باید صرف این کند یا صرف آن و هر کدام خطابین میگویند «قدرت را صرف من کن».

نخستین بحث در تراحم خطابی و امتثالی آن است که آیا تراحم امتثالی داخل در تعارض است؟ نظر شریف محقق نائینی آن است که تراحم خارج از تعارض است و بر این نظر اصرار دارند.

بحث را از فوائد الاصول و اجود التقریرات و مصباح الاصول دنبال کنید ببینید آیا میشود بیان ایشان را قبول کرد؟ یا نه و متراحمین داخل در بحث تعارض است و باید به قواعد باب تعارض مراجعه کرد؟

تعارض / مقدمه یکم تعریف / شمول تعریف نسبت به تراحم ۹۵/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض / مقدمه یکم: تعریف / شمول تعریف نسبت به تراحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تراحم به قسم دوم آن یعنی تراحم خطابی رسید، و مرحوم نائینی نخستین کسی است که تراحم خطابی را مفصل مطرح کرده و آن را تبیین نموده و احکامش را بیان کرده است، لذا اساس کار ما سخن ایشان است.

قسم دوم: تراحم خطابی

پس از این هر وقت بدون قید میگوییم «تراحم» مراد تراحم خطابی و امتثالی خواهد بود.

فرق تعارض و تراحم

مرحوم نائینی و شاگردش مرحوم محقق خویی هر دو میفرمایند «تعارض و تراحم جامعی ندارند و کاملاً مابین از هم هستند و با یکدیگر اشتباه نمیشوند». و مرحوم محقق نائینی فرق تعارض و تراحم را اینگونه بیان کرده است.

تعارض عبارت است از تنافی دو حکم در مقام جعل. تنافی در باب تعارض، در مقام جعل است، دو جعل مولا، دو کار او، این انشاء او با آن انشائش قابل اجتماع نیست. قابل اجتماع نیست که هم حرمت ارب را جعل کند هم حلیت آن را.

ص: ۱۰۵

و تراحم عبارت است از تنافی در مقام مجعول، فعلیت این حکم با فعلیت آن حکم قابل اجتماع نیستند و جعل ها با هم تنافی ندارند. جعل حرمت «غصب» و جعل وجوب «انقاذ غریق» با هم قابل اجتماع هستند، یک موردی غصبی است که مقدمه انقاذ نیست و موردی است از انقاذ که غصبی در آنجا نیست مثل انقاذ در دریا؛ اما گاهی در مقام امتثال، فعلیت این دو حکم قابل اجتماع نیستند چون به جهت قدرت نداشتن مکلف امتثال هر کدام مزاحم امتثال دیگری است.

«جعل» یعنی اعتبار حکمی از سوی مولا- برای موضوعی که مفروض الوجود است. خطابات شرعی به نحو قضایای حقیقیه هستند و محمول را در فرض وجود موضوع اثبات می و خطاب متکفل جعل مولا است، عبارت "لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً" عهده دار بیان جعل مولا است.

«مجمول» یعنی فعلیت حکم با وجود موضوع فعلی، در خارج مستطیع پیدا شده و وجوب حج فعلی گشته است.

از همین رو برای حل تعارض باید در یکی از خطاب ها _ که عهده دار جعل است _ تصرف کرد و گفت مولا آن جعل را انجام نداده است. این جعل مخالف مذهب عامه است پس حق است و دیگری موافق عامه است به جهت تقیه صادر شده است مثلاً، به نحوی باید در آن تصرف کرد، یا مدلول آن یا صدور و یا جهت صدورش تصرف کرد یا به قول آخوند در هر دو دلیل تصرف نمود.

و از همین رو برای حل تراحم نیاز به تصرف در یک دلیل نیست به جهت آنکه جعل ها در مقام جعل با هم قابل جمع هستند و تنافی از قدرت نداشتن بر امتثال هر دو تکلیف سرچشمه می یکی، موضوع تکلیف دیگر منتفی میگردد. _ در تراحم بحث از اینکه قدرت شرط عقلی است یا شرطی است که از اقتضای خطاب فهمیده می! مشهور قائلند که مقذور بودن تکلیف حکم عقل است و مرحوم محقق نائینی قائل است که شرط قدرت به اقتضای خطاب است، اینکه مولا خطاب میکند که «انقذ» یعنی انقذ ایها القادر. گوینده که می دلیل «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» همه تکالیف را مشروط به شرط قدرت کرده است. و این بحث و اختلاف نظر مهم نیست _ و مهم آن است که به دو نکته توجه داشته باشیم. یکم: در تراحم، جعل دوم: قدرت جزء الموضوع است و در موضوع به نحو مفروض الوجود اخذ شده است، خطاب از قدرت داشتن یا نداشتن ساکت است، خطاب عهده دار موضوعش نیست، خطاب میگوید: «من چه بدانم قدر داری یا نه! اگر قدرت داری انقاذ غریق کن».

لذا بین تعارض و تراحم تباین وجود دارد و جامعی وجود ندارد تا بین آنها اشتباه شود، اشتباه نمیشود کما اینکه بین اصاله الطهاره و اصل صحت بیع فضول اشتباه نمیشود تا بگویی در شک آیا اصل طهارت است یا صحت بیع فضولی.

محقق نائینی بر ادعای خود مبنی بر اینکه تراحم مربوط به مجعول است و با جعل اشتباه نمیشود دو شاهد آورده است:

شاهد نخست: حال تراحم در امثال و تحقق تراحم و عدم آن با حالات مکلفین مختلف است، گاهی دو تکلیف نسبت به یک مکلف متزاحمین هستند و نسبت به مکلف دیگر متزاحمین نیستند. مثلاً اگر کسی قدرت دارد که هم غریق را نجات دهد و هم غصب نکند مثلاً با طنابی از دور غریق را نجات دهد، اینجا دو خطاب با هم تراحم ندارند، لذا این رو در تراحم، جعل ها با هم قابل جمع هستند.

اما تعارض همگانی است، وقتی بین دو خطاب تعارض بود نسبت به همه مکلفین تعارض است، بین حلیت و حرمت ارنب تعارض است و همه مکلفین در آن مشترکند.

شاهد دوم: تقدیم یک دلیل در تراحم مستلزم تصرف در دلیل دیگر نیست، با تقدیم یک دلیل، حکم دلیل دیگر به جهت انتفای موضوع، منتفی میشود.

و به همین جهت هم هست که سنخ مرجحات هر کدام با دیگری فرق میکند.

سنخ مرجحات باب تعارض مربوط به خبر و دلیل است، نگاه کن بین کدام خبر مشهور است، کدام خبر موافق کتاب است، کدام مخالف عامه است، همه به مدلول نگاه میکنند.

اما سنخ مرجحات باب تراحم به دلیل و مدلول کار ندارد، نگاه کن بین کدام اهم است، کدام بدل ندارد.

مناقشه نقضی: سرایت تنافی از مجعول به جعل در تراحم دائمی (آقا ضیاء)

اینکه تنافی در مجعول احيانی است و موجب تنافی جعل نمی، تراحم در آن دائمی است، بایست آنجا هم بگویید تنافی به جعل ها سرایت نمیکند، مولا فرموده «تحرك في صبح يوم الجمعة» و فرموده «اسكن في صبح يوم الجمعة» فرقی بین تنافی احيانی و دائمی نیست و بایست یا در مثال مذکور هم بایست بگویید تنافی در جعل نیست یا بایست در تنافی احيانی نیز بگویید تنافی در جعل وجود دارد.

جواب: قیاس مع الفارق (نظر تحقیق)

قیاس تنافی دائمی به تنافی احيانی مع الفارق است. دو جعلی که هیچ وقت هر دو به فعلیت نمی با هم لغو است و لغویت منشأ است برای تنافی جهل ها، اما در تراحم احيانی، جعل ها تنافی ندارند، جعل وجوب انقاذ و جعل حرمت غصب لغو نیست و تنافی شان احيانی است.

جعل ها در تراحم دائمی، تنافی دارند، لغویت امر به ضدان در زمان و مکان واحد موجب میشود که بگوییم یکی از جعل ها از مولا صادر نشده است.

مناقشه حلی: سرایت تنافی از مجعول به جعل (آقا ضیاء)

در متزاحمین کما اینکه در مجعول تنافی است، در جعل هم تنافی وجود دارد، اطلاق «انقذ الغریق» با اطلاق «لاتغصب» در مجمع که مکلف یک قدرت دارد متزاحم هستند، باب تراحم با متعارضین اعم و اخص من وجه فرق ندارد. در متعارضین من وجه دلیلی می گوید «اهن الفساق» کما اینکه این دو دلیل در عالم فاسق تعارض دارند کذلک «انقذ الغریق» و «لاتغصب» در مثال تراحم با هم تعارض دارند.

و اگر بیان محقق نائینی را بگوییم علی الإسلام السلام.

Your browser does not support the audio tag

مناقشه حلی: سرایت تنافی از مجعول به جعل (آقا ضیاء) ۱

تأیید مناقشه: نادرست بودن تفکیک جعل و مجعول ۲

تأیید بیان نائینی ۲

مناقشه: عدم خروج تراحم از تعارض با ترتب (نظر تحقیق) ۴

افزودن شرط لبی «قدرت شرعی» ۴

مناقشه: عدم خروج تراحم از تعارض با انضمام شرط «قدرت شرعی» ۴

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه یکم تعریف /خروج یا دخول تراحم در تعریف

خلاصه مباحث گذشته:

سخت در فرق تعارض با تراحم بود. و گذشت که اساس کار سخن مرحوم محقق نائینی است و ایشان فرق آن دو را اینگونه بیان کرده اند. در تعارض تنافی در مقام جعل و تشریح است و در تراحم تنافی در مقام فعلیت است و مجعول ها با هم تنافی دارند. تکلیف به متزاحمین تکلیف به مالایطاق است.

مرحوم آقا ضیاء یک اشکال نقضی کرد و یک اشکال حلی.

مناقشه حلی: سرایت تنافی از مجعول به جعل (آقا ضیاء)

تفکیک بین تعارض و تراحم از جهت جعل و مجعول نادرست است، از این جهت فرقی بین تعارض و تراحم نیست، در تراحم جعل ها نیز با هم تنافی دارند. اطلاق خطابین متزاحمین با یکدیگر تنافی دارند کما اینکه اطلاق عامین من وجه در مجمع با هم تنافی دارند. اطلاق خطاب نسبت به قدرت محال است چون علما بین علم و قدرت فرق گذاشته و فرموده اند: خطابات مقید به علم نیست، به خلاف قدرت که خطابات مقید به آن هستند، علم از تقسیمات ثانویه است اما قدرت از تقسیمات اولیه است و دخیل در خطاب است _ حال به حکم عقل یا به اقتضای خطاب که مختار مرحوم نائینی است از این جهت فرق نمیکند _ شمول خطابات به عاجز محال است، اما شمولش نسبت به جاهل اشکالی ندارد زیرا که علم شرط تنجز است و خطابات نسبت به علم و جهل اطلاق دارند.

و اگر بگوییم خطابات نسبت به قدرت هم اطلاق دارند، معقول نبودن اطلاق خطایین متزاحین لازم می اطلاق «انقذ هذا الغریق» و اطلاق «انقذ ذاك الغریق» نسبت به زید که بر انقاذ بیش از یک نفر قدرت ندارد معقول نیست. خطاب مطلق باشد و قدرت شرط تنجز و فعلیت باشد عیبی ندارد اما غلط است چون در جایی که مکلف فقط یک قدرت دارد اطلاق متزاحمین تنافی پیدا میکنند کما اینکه عامین من وجه در مجمع تنافی دارند.

حل آقا ضیاء

فرق تزاحم و تعارض از جهت ملاک است، اگر هر دو خطاب ملاک داشتند از باب تزاحم است و اگر یکی ملاک داشت از باب تعارض است. و این مباحث در سابق گذشت.

تأیید مناقشه: نادرست بودن تفکیک جعل و مجعول

تفکیک جعل و مجعول از یکدیگر و ادعای تنافی مجعول ها و عدم تنافی جعل ها صحیح نیست، جعل و مجعول یک چیز هستند کما اینکه نظر شریف مرحوم محقق خویی و نظر تحقیق همان است.

و به فرض اگر پذیرفتیم که جعل و مجعول از یکدیگر جدا هستند باز ادعای عدم تنافی در مقام جعل و وجود تنافی در مقام مجعول و فعلیت نادرست است. به خاطر آنکه وقتی مولا- جعل را مطلق یا مقید قرار می دهد به جهت مجعول است، و الا اطلاق جعل به تنهایی چه فایده ای دارد؟ مولا جعل را مطلق یا مقید میکند تا مجعول را موسع یا مضیق کند، در نتیجه مجعول تابع جعل است و از خود استقلالی ندارد و اگر شما از اطلاق مجعول دست برداشته و می، تغییر و تحول در مجعول از تغییر و تحول جعل ناشی است.

به ذهن می رسد که نظر شریف مرحوم آقا ضیاء به آن است که در تراحم علاوه بر تنافی مجعول ها، اطلاق جعل ها نیز تنافی دارند و تفریق معنی ندارد

تأیید بیان نائینی

برخی از اصولیون در تثبیت کلام محقق نائینی فرموده اند: بله در تراحم بدو جعل ها هم تنافی دارند اما در نظر نهایی این تنافی با ترتب حل میشود.

ترتب از یک طرف

در متزاحمین اگر یکی اهم بود، امر به مهم با عصیان اهم فعلی میشود. «صل» و «ازل النجاسه عن المسجد» امر به ازاله مطلق است و قیدی ندارد اما امر به صلاه مقید است به عصیان ازاله. اینگونه جمع بین اهم و مهم عرفی است. عرف میگوید: اهم را اتیان کن و اگر هم آن را عصیان کردی لااقل مهم را انجام بده. برو درس بخوان و مجتهد شو. اگر مجتهد نمیشوی لااقل درس بخوان احکام را بشناس.

ترتب از دو طرف

در متزاحمین اگر هر دو مساوی بودند، «انقذ هذا الغریق» و «انقذ ذاك الغریق» فعلیت هر کدام از خطابین ترتب دارد بر ترک دیگری. مولا به طور مطلق فرمود «انقذ هذا الغریق مطلقاً» تا تراحم پیش بیاید.

به عبارت اصح مشکله در باب تراحم عدم قدرت است و عرف آن را با ترتب که جمعی عرفی است حل میکند. یا با ترتب از یک جانب یا با ترتب از جانبین.

مرحوم آقا ضیاء اشکال کرد که در باب تراحم تنافی در جعل هم هست و کسی میتواند از نائینی دفاع کرده و بگوید با مسأله ترتب تنافی در مقام جعل حل میشود و وقتی تنافی در مقام جعل حل شد، حل از آن سرایت میکند به مقام مجعول و تنافی آنجا را هم حل میکند.

ص: ۱۱۱

پرسش: فارق بین عامین موجه در تعارض و بین متراحمین چیست؟

پاسخ: خطاب ها در عامین من وجه در مجمع تنافی و تعارض دارند و مشکل از قدرت نیست و علاج کار هم ترتب نمیباشد. دو خطاب «اکرم العلما» و «اهن الفساق» در مورد عالم فاسق تعارض دارند و نمیدانیم مولا در مورد او چه حکمی دارد! اما در تراحم هر چند مشکله در خطاب ها است لکن سرچشمه اشکال در قدرت است و عرف مشکله تنافی را با ترتب حل میکند.

تراحم دو شرط دارد:

۱. مشکله تنافی از ناحیه عجز مکلف باشد

۲. ترتب امکان داشته باشد

هر کدام از شرط ها نباشد مسأله از موارد تراحم نخواهد بود، اگر مکلف عاجز از امثال دو تکلیف باشد و ترتب امکان نداشته باشد خطابین متعارضین هستند مانند باب اجتماع امر و نهی که مشکله عجز مکلف است اما چون ترتب امکان ندارد _ چون در جای خود گفته اند طلب حاصل پیش میآید یا اجتماع مصلحت و مفسده پیش میآید.

اگر ترتب امکان داشته باشد اما مشکله عجز مکلف نباشد باز تراحم محقق نیست.

اشکال تنافی در مقام جعل در متراحمین اشکال مهمی است و نمیدانیم مرحوم محقق خوئی که سخن مرحوم نائینی را توضیح میدهد چگونه متعرض به اشکال و جواب آن نشده است.

مرحوم محقق نائینی به برکت ترتب تراحم را از بحث تعارض خارج کرده است.

مناقشه: عدم خروج تراحم از تعارض با ترتب (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق ضم ترتب، تراحم را از تعارض خارج نمیکند. باز خطاب ها متعارضین هستند.

در تراحم یک طرفه، ترتب از طرف مهم است، اما اهم مطلق است و قید ندارد، مکلف امر ازاله را عصیان میکند و نماز را هم نمیخواند، با ترک ازاله «صلاه» فعلی شده است و امر ازاله هم که فعلی بود لذا خطابین تنافی دارند. و مولا به دو چیز غیر مقدور امر کرده است.

در تزامن دو طرفه، اگر مکلف مشغول نجات یک غریق شود، امر به نجات غریق دیگر فعلی نیست و خطاب ها تنافی ندارند، اما اگر امتثال هر دو خطاب را ترک کرد چون در حال عصیان است لذا هر دو فعلی است.

طبق بیان ترتب مشکله تنافی در جعل در برخی صور حل میشود اما در برخی صور دیگر مشکله باقی است.

افزودن شرط لبی «قدرت شرعیه»

شاید در ذهن شریف محقق صدر همین نکته بوده که ترتب به تنهایی در برخی از صور مشکله را حل نمیکند لذا شرط دیگری را افزوده است.

ایشان فرموده اند: خطابات به حکم عقل مشروط به شرط دیگری هستند به نام «قدرت شرعیه». خطابات کما اینکه به حکم عقل مشروط به قدرت تکوینی هستند همچنین مشروط به قدرت شرعی هستند. انقذ الغریق مشروط است به این شرط که اگر قدرت شرعی داری. و قدرت شرعی به آن است که مشغول امتثال تکلیف دیگر نباشی، تکلیفی که از این کمتر نیست، یا مساوی است یا اهم است. «انقذ هذا الغریق» این غریق را نجات بده مشروط به اینکه مشغول به نجات غریق دیگر نباشی. وقتی مشغول به نجات آن دیگری هستی، خطاب فوق بعث ندارد و مرده است، چون شرعا قادر به نجات این غریق نیستی.

به حکم عقل «انقذ هذا الغریق» اطلاق ندارد، چون قبیح است مولا جعل را مطلق قرار دهد در حالی که مکلف شرعا قدرت بر امتثال به طور مطلق را ندارد، این غریق را نجات دهد چه مشغول به نجات دیگری باشد یا نباشد.

مناقشه: عدم خروج تزامن از تعارض با انضمام شرط «قدرت شرعی»

ص: ۱۱۳

انضمام شرط «قدرت شرعی» تراحم را از تعارض خارج نمیکند، چون با حفظ شرط «قدرت شرعی» ممکن است مکلف هر دو خطاب متزاحمین را عصیان کند و اطلاق خطابین در فرض عصیان تنافی دارند.

بیان محقق صدر را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمه اول تعریف /خروج یا دخول تراحم در تعریف ۹۵/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

تأیید بیان محقق نائینی با امکان ترتب ۱

مناقشه: حل نشدن مشکله تنافی به صرف امکان ترتب (محقق صدر) ۲

افزودن شرط «قدرت شرعی» (محقق صدر) ۳

مناقشه: کافی نبودن شرط «عدم قدرت» ۳

جواب: رفع مناقشه با نکته ترتب (محقق صدر) ۳

مناقشه بر افزودن شرط «قدرت شرعی» (نظر تحقیق) ۴

مناقشه: وجود تنافی در صورت عدم احراز تساوی و اهم و مهم (نظر تحقیق) ۴

موضوع: تعارض/مقدمه اول: تعریف /خروج یا دخول تراحم در تعریف

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم محقق نائینی در فرق تعارض با تراحم فرمود: «در تعارض در مقام جعل تنافی هست و در تراحم در جعل تنافی وجود ندارد بلکه در مقام مجعول و فعلیت تنافی هست».

مرحوم آقا ضیاء مناقشه کردند که در تراحم نیز جعل ها با هم تنافی دارند. اطلاق «انقذ هذا الغریق» با اطلاق «انقذ ذاک الغریق» در جایی که مکلف بر نجات بیش از یک نفر قدرت ندارد تنافی دارند کما اینکه عامین من وجه در مجمع تنافی و تعارض دارند. در تراحم تنافی فقط در مجعول باشد گفتنی نیست و تنافی به جعل هم سرایت میکند. و فرق تعارض و تراحم چیز دیگری است.

ظاهر آن است که پیش از آقا ضیاء، مرحوم آخوند در باب اجتماع امر و نهی نیز قائل به تنافی در مقام جعل در متزاحمین میباشد.

تأیید بیان محقق نائینی با امکان ترتب

برخی از محقق نائینی اینگونه دفاع کرده اند. مسأله امکان ترتب در ذهن شریف مرحوم محقق نائینی بوده لذا میفرمایند در متزاحمین تنافی را در مقام جعل نیست. خطاب متزاحمین اطلاق ندارد تا با هم تنافی داشته باشند، بلکه هر یک از خطاب ها مقید است به ترك امثال خطاب دیگر. «ایها القادر انقذ هذا الغریق ان ترك ذاك» و «ایها القادر انقذ ذاك الغریق ان ترك هذا». در این مثال که ترتب از دو جانب است، داعویت هر کدام در زمانی است که خطاب دیگری ترك شود و داعویت نداشته باشد.

در ترتب از یک جانب، فعلیت مهم مقید است به سقوط داعویت اهم. و اهم وقتی داعویت ندارد که مکلف آن را یا عصیان کند یا ترك کند و یا اراده تركش را داشته باشد.

کاری که ترتب انجام می‌دهد آن است که داعویت را ساقط می‌کند. چون وجود دو داعی بالفعل مشکل دارد. یعنی هم این خطاب داعی باشد و هم آن خطاب اشکال دارد. اما اگر مفاد هر دو خطاب وجوب باشد اما داعویت نداشته باشند اشکالی به وجود نمی‌آید.

بنابراین اگر بگویید: "داعویت خطاب «ازل» با عصیان ساقط میشود و وجوب «صل» فعلی میشود" این گفتار اشکال ندارد. چون فرض را آن قرار دادید که یکی از خطاب ها داعی نیست.

تبیین ترتب به بیان عرفی

وجوب «ازل» برای اینکه مطلق می‌باشد اهم است و خطاب «صل» می‌گوید: اگر «ازل» داعویت نداشته باشد من فعلی هستم. مکلف خطاب «ازل» را عصیان میکند و مشغول نماز میشود. نماز امر دارد چون امر داشتن نماز همراه با امر داشتن ازاله اشکال ندارد، وجود دو امر زمانی استحاله دارد که هر دو داعی باشند و اگر فرض آن باشد که «ازل» با عصیان داعویت ندارد _ در حالی که امر آن هست و فعلی هم است _ امر به ضدش فعلیت و داعویت داشته باشد اشکال ندارد. اجتماع دو حکم فعلی ضد هم اشکال ندارد.

کلمه قصار قائلین به ترتب: جمع بین دو طلب ضد محال نیست، آنچه محال است عبارت است طلب جمع بین دو ضد، یعنی اگر مولا طلب کند که مکلف در یک زمان ضدان را جمع کند، این محال است اما اگر دو ضد را طلب کند در حالی که امر یکی از ضدان داعویت ندارد این اشکال و استحاله ندارد.

هر دو خطاب فعلی هستند اما داعویت مهم معلق است بر ترک و عدم داعویت اهم، در ترتب از جانبین (متساویین) نیز داعویت هر کدام معلق است بر داعویت نداشتن دیگری.

مناقشه: حل نشدن مشکله تنافی به صرف امکان ترتب (محقق صدر)

مشکل در متزاحمین آن بود که اطلاق هر خطابی مقتضی اطلاق و فعلیت است و مجرد نظریه ترتب مشکل تنافی در جعل را حل نمیکند، چون با امکان ترتب مهم زمانی فعلی است که اهم ترک شود داعویت نداشته باشد اما ترتب موضوع ساز خودش نیست و در باب تزاحم ما علم نداریم کدام اهم است، اطلاق هر خطاب مقتضی اهم بودن است، و علم به کذب یکی داریم میدانیم که نمیشود هر دو اهم باشند، لذا تنافی هنوز در جای خود باقی است.

مرحوم آخوند قدس سره هم که «صل» و «لاتغصب» را متعارضین میدانند میفرماید: «اطلاق هر کدام از خطاب ها مقتضی فعلیت و اهم بودن هستند».

افزودن شرط «قدرت شرعی» (محقق صدر)

محقق صدر رحمه الله میفرماید: برای حل تنافی باید شرط دیگری را افزود. هر خطابی لباً مشروط است به آنکه در صورت عدم اشتغال به واجبی که کمتر از من نیست مرا اتیان کن.

بیان عرفی شرط

«صل» میگوید: وقتی من هستم که مشغول به واجبی که کمتر از من نیست نباشی، معنا ندارد مشغول به اهم باشی و من هم باشم. مساوی هم مثل من است و معنا ندارد مشغول به مساوی باشی و من هم باشم.

ص: ۱۱۶

مناقشه: کافی نبودن شرط «عدم قدرت»

دیروز بیان شد که در صورتی که مکلف مشغول اهم باشد تنافی وجود ندارد، چون به اهم مشغول شده است و مهم هم به جهت اشتراط «قدرت شرعی» اطلاق ندارد و فعلی نیست.

اما در صورتی که مکلف اهم را ترک کند _ و اهم شرط مذکور را نداشت _ و مشغول مهم شود، تنافی باز وجود دارد، چون اهم مقید نبود لذا فعلی است و مهم هم فعلی است چون مشغول به اهم نشده است.

همچنین در صورتی که مکلف مشغول به انجام هیچ کدام از خطایین نباشد تنافی باقی است. نه نماز بخواند و نه مسجد را ازاله کند. در این صورت «صل» فعلی است چون اشتغال به ازاله ندارد، و «ازل» هم فعلی است چون یا اهم است و از پیش فعلی بوده یا مساوی با «صل» است که با مشغول نشدن به نماز الآن فعلی شده است. این صورت با ترتب نیز حل نمی شود.

بنابراین شرط «قدرت شرعی» برای حل تنافی کفایت نمیکند. زیرا در پاره ای از صور باز تنافی وجود دارد.

جواب: رفع مناقشه با نکته ترتب (محقق صدر)

محقق صدر از مناقشه دیروزی ما اینگونه میتواند جواب دهد: با قید «قدرت شرعی و عدم اشتغال» به تنهایی و بدون اضافه کردن ترتب نمیتوان مشکل را حل کرد. سخن منکرین ترتب آن است که اجتماع دو حکم فعلی محال است. و قائلین به ترتب مدعی حل استحاله از طریق نظریه ترتب میباشند. لذا محقق صدر فرموده مسأله ترتب را لازم داریم تا در بعض فروض که هر دو خطاب فعلی هستند را حل کرده و نتیجه آن باشد که فعلیت هر دو خطاب اشکال ندارد.

ص: ۱۱۷

اگر منکر ترتب شدیم، اشکال برمیگردد اما با قول به ترتب اشکال ندارد دو حکم فعلی وجود داشته باشند و هیچکدام داعویت نداشته باشند.

در صورتی که مکلف مشغول به اهم شود، خطاب مهم داعویت ندارد و در صورتی که مکلف هر دو خطاب را رها کند و به هیچ کدام مشغول نباشد، باز وجود دو حکم فعلی که هیچکدام داعویت ندارد اشکال و عیبی ندارد.

بنابراین مناقشه دیروزی ما بر محقق صدر نادرست بود. و تنافی بین خطابین متزاحمین به برکت ترتب حل میشود، چه هر دو عصیان شوند یا اهم فقط عصیان شود.

مناقشه بر افزودن شرط «قدرت شرعی» (نظر تحقیق)

بیان محقق صدر مبنی بر اینکه صرف ترتب تنافی را حل نمیکند درست است، اطلاق هر کدام از متزاحمین مقتضی اهم بودن است لذا با هم تنافی دارند. لذا ایشان قید «عدم اشتغال به تکلیفی که کمتر نیست» را افزود لکن برای رفع تنافی خطابین و دلیلین باید جمع عرفی ارائه کرد. و این جمع هر چند برهان عقلی دارد اما عرفی نیست. جمع باید عرف پسند باشد و جمع ایشان را هیچ عرفی نمیپسندد زیرا فهم این قید برای عرف بعد از تنبه به آن نیز مشکل است لذا این جمع عرفی نیست.

مناقشه: وجود تنافی در صورت عدم احراز تساوی و اهم و مهم (نظر تحقیق)

تنافی با بیان ترتب در صور مذکور _ که خطاب اهم معلوم است خطاب مهم معلوم است، یا معلوم است که خطابین متساویین هستند _ حل میشود لکن در پاره ای از صور نیز هنوز تنافی وجود دارد.

در صورتی که برای ما معلوم نیست خطابین متزاحمین متساویین هستند یا اهم و مهم! اهم کدام است و مهم کدام! در این صورت اطلاق هر خطابی مقتضی اهم بودن است. در این صورت بیان ترتب مشکل را حل نمیکند، و جمع با قید «قدرت شرعی» نیز گذشت که عرفی نیست.

حاصل: تنافی بین خطابین متزاحمین با بیان ترتب در صور زیر قابل حل است.

۱ و ۲) احراز شود خطابین متساویین هستند؛ چه اهم ترک شود یا هر دو ترک شوند.

۳ و ۴) احراز شود خطاب اهم کدام است و خطاب مهم کدام؛ چه اهم ترک شود یا هر دو ترک شوند.

و در صورتی که تساوی و اهم و مهم بودن معلوم نیست قابل حل نیست. لذا تنافی در باب تراحم هنوز باقی است.

در بحث‌ها آینده ان شاء الله بحث میکنیم از این که آیا راه سوم برای حل تنافی وجود دارد؟ مرحوم محقق نائینی راه دیگری ارائه کرده اند. بحث میکنیم ببینیم آیا این راه رافع مشکل است یا نه؟

تعارض/مقدمه یکم تعریف /خروج یا دخول تراحم در تعارض ۹۵/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag

راه سوم: فهم عرفی از «قبیح تکلیف عاجز» (محقق نائینی) ۱

مناقشه: وجود تنافی در صورت عدم احراز تساوی و اهم و مهم (نظر تحقیق) ۳

راه چهارم: شرط تنجز بودن قدرت (آقا ضیاء) ۳

مناقشه: بطلان شرط تنجز بودن قدرت (آقا ضیاء) ۴

جواب: (نظر تحقیق) ۵

موضوع: تعارض/مقدمه یکم: تعریف /خروج یا دخول تراحم در تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرق تعارض با تراحم بود. آیا متزاحمین در مقام جعل تنافی دارند و متعارضین هستند یا نه و خارج از تعریف تعارض میباشند. مرحوم آخوند علیه الرحمه متزاحمین را متعارضین میدانند. مرحوم نائینی علیه الرحمه متزاحمین را متعارضین نمیدانند. مرحوم آقا ضیاء علیه الرحمه در تبیین بیان آخوند فرمود: «ظاهر خطاب متزاحمین متکفل حکم فعلی است و اجتماع دو حکم فعلی متزاحم با نبود قدرت بر هر دو معقول نبوده و تکلیف به محال است لذا دو خطاب با هم تنافی و تعارض دارند». مرحوم نائینی فرمود: تنافی در تراحم در مقام جعل و تشریح نبوده و در مقام مجعول تنافی دارند. این مقدار از بیان برای فرق بین تعارض و تراحم کافی نبود و دو بیان به آن ضمیمه شد.

یکم: ترتب؛ و گذشت که ترتب وجود تنافی را در بعضی از صور حل می، اما در صورتی که تساوی یا اهم و مهم بودن احراز نشود اطلاق خطابین با هم تنافی دارند.

دوم: قید لبی «عدم اشتغال به تکلیفی که کمتر نیست»؛ و گذشت که با این بیان تنافی حل میشود لکن این ضمیمه و جمع، جمع عرفی نیست.

راه سوم: فهم عرفی از «قبح تکلیف عاجز» (محقق نائینی)

بیان سوم نذیر بیانی است در باب اضطرار به بعضی از اطراف معلوم بالاجمال.

اگر مکلف به یک طرف معین از اطراف معلوم بالاجمال اضطرار پیدا کرد مثلاً علم اجمالی داریم یا ظرف آب نجس است یا ظرف آب انار و مکلف مضطر به نوشیدن آب است، در اینجا میفرمایند: «رفع ما اضطرروا الیه» بلاشکال جاری است، کما اینکه دلیل حرام یقینی را رفع می رفع می

اما اگر مکلف به طرف غیر معین مضطر شد، یعنی به نوشیدن یکی از دو ظرف اضطرار پیدا کرد در اینجا جریان دلیل «رفع ما اضطرروا الیه» اشکال دارد، چون آنچه مکلف به آن اضطرار دارد خصوص این طرف یا خصوص آن طرف نیست، به جامع مضطر است، نه به حرام قطعی مضطر است و نه به حرام احتمالی و دلیل رافع فرد جامع نیست لذا دلیل در اینجا تطبیق نمی

مرحوم محقق نائینی در این بحث خلافاً با صاحب کفایه فرموده است: «درست است که لسان دلیل شمول نداشته و قاصر است، دلیل رفع اضطرار حرام را بر میدارد و در اضطرار به غیر معین حرام وجود ندارد لکن وقتی عرف ملاحظه میکند میبندد که شارع حرمت را در اصرار به حرام برداشته و اجازه ارتکاب داده است می بعید است شارع در اضطرار به خمر حقیقی اجازه بدهد اما در اضطرار به جامع اجازه ندهد».

در محل بحث هم میتوان گفت: تکلیف به عاجز محال است یا به حکم عقل یا به اقتضای خطاب یا به دلیل شرعی «لایکلف الله نفسا الا وسعها». کسی که عجز از نجات فرد غریق دارد تکلیف ندارد.

اما لسان دلیل یا مفاد آن در جایی که مکلف از جامع عاجز است تطبیق نمیشود و شمول ندارد مثلاً دو نفر در حال غرق شدن هستند و مکلف از نجات دادن هر دو نفر عاجز است و فقط بر نجات یک نفر قدرت دارد در اینجا دلیل در خصوص این غریق شامل نمی و جمع بین دو تکلیف عاجز است و دلیل بر فرد جامع شمول ندارد.

در اینجا برای حل مشکل همان بیان عرفی و فهم عرف را ارائه کرده و میگوییم: درست است لسان دلیل مثلاً «قبیح تکلیف عاجز» در محل بحث تطبیق نمیشود اما عرف عقلاً- بین جایی که مکلف عاجز از یک تکلیف است و بین جایی که عاجز از جمع دو تکلیف است و فقط بر یک طرف قدرت دارد فرقی نمی بینند و میگویند «تکلیف به یکی ساقط است، مکلف اینجا یک تکلیف دارد نه دو تکلیف». و آن یک تکلیف مردد است بین تعیین و تخییر! نمیدانیم آن یک تکلیف معین است یا مساوی اند و مکلف مخیر است، و بسیاری از اصولیون در دوران بین تعیین و تخییر برائتی هستند و از خصوص هر کدام برائت جاری کرده و قائل به تخییر میباشند.

البته قائلین به این راه حل نیاز به ترتب هم دارند، چون زمانی مکلف فقط یک تکلیف دارد که مشغول به آن باشد، چون رفع تکلیف از عاجز در محل بحث با دلیل لفظی نبود، بلکه با فهم عرفی از دلیل «قبیح تکلیف عاجز» یا «اقتضای خطاب» یا «لایکلف الله نفسا الا وسعها» بود و این دلیل دلیل لبی است. لذا اگر هر دو را ترک کند دو تکلیف دارد و دو استحقاق عقاب. اما اگر دلیل لفظی رافع تکلیف بود، بر ترک آن مطلقاً عقاب نداشت.

مناقشه: تنافی اطلاق خطایین در صورت عدم احراز تساوی و اهم و مهم (نظر تحقیق)

کما اینکه در راه حل ترتب مناقشه کردیم که در برخی از صور تنافی در مقام جعل متزاحمین را حل نمیکنند این راه نیز در پاره ای از صور مشکله را حل نمیکنند. در نظر تحقیق می یا احراز شود که یک طرف اهم و طرف دیگر مهم است. و اگر احراز نشود که متساویین هستند یا اهم و مهم! کدام اهم است و کدام مهم! دلیل لبی میگوید «ای مکلف یک تکلیف بیشتر نداری» و اطلاق هر خطابی مقتضی اهم بودن است و مقتضی آن است که آن یک تکلیف «من» هستم و این دو اطلاق موجب تنافی در جعل است.

راه چهارم: شرط تنجز بودن قدرت (آقا ضیاء)

مرحوم محقق عراقی برای رفع تنافی خطاب در متزاحمین راه دیگری را ارائه کرده است. و آن اینکه قدرت را شرط تنجز تکلیف بدانیم نه شرط فعلیت تکلیف.

معنای شرط تنجز و شرط فعلیت

شرط تنجز بودن قدرت یعنی آنکه اطلاق خطاب شامل عاجز است و شمول آن نسبت به عاجز هیچ عیبی ندارد، تکلیف کما اینکه در ظرف قدرت فعلی است در ظرف عجز هم فعلی است اما در حق او منجز نیست. در اجتماع امر و نهی، «صل» میگوید اینجا نماز واجب است و «لا تغصب» میگویند اینجا غصب حرام است و چون مکلف قدرت بر جمع ندارد در ترک یکی از آنها معذور است.

و در معنای «فعلیت» دو مبنا وجود دارد:

۱. مبنای مرحوم آخوند و آقا ضیاء

ایشان در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری فرموده اند: فعلیت تکلیف به آن است که مولا طبق حکم اراده و کراهت داشته باشد، سپس با اشکال «معنا نداشتن اراده در حق خداوند متعال» مواجه شده و توجیه نموده اند که مراد از فعلیت یعنی اراده و کراهت در نفس نبوی و ولوی.

ص: ۱۲۲

فعلیت حکم به فعلیت موضوع است، حکم زمانی فعلی است که موضوعش فعلی باشد، اگر بر نجات دو غریق قادر هستی، تکلیف به نجات هر دو فعلی است و دو تکلیف با هم تراحم دارند.

قدرت شرط فعلیت یا شرط تنجز!

محل بحث است که قدرت شرط فعلیت است یا تنجز!

اصولیون علم را شرط تنجز تکلیف میدانند نه شرط فعلیت، علم از تقسیمات ثانویه است و تقيید خطابات به آن محال است، علم اگر شرط فعلیت باشد لازم میآید احکام مختص به عالمین باشد، همچنین از آن تصویب لازم میآید.

مشهور اصولیون قدرت را شرط فعلیت میدانند، یا به اقتضای خطاب یا به حکم عقل و یا به دلیل شرعی. به اقتضای خطاب یعنی معنای «صل» آن است که «اوجبتُ علیک الصلاه المقدوره»، حکم عقل هم یعنی عقل حکم میکند که تکلیف به عاجز قبیح است و دلیل شرعی هم عبارت است از «لا یكلف الله نفسا الا وسعها».

برخی قدرت را شرط تنجز میدانند. از جمله ایشان مرحوم محقق خوئی است البته ایشان به این نظریه در بیشتر موارد عمل نکرده و در بیش از یک مورد قدرت را شرط تنجز میدانند.

مرحوم محقق عراقی میفرماید: اگر قدرت شرط تنجز باشد خطابین متراحمین با هم تنافی ندارند، «انقض هذا الغریق» و «انقض ذاک الغریق» در حق مکلف _ طبق هر دو مبنای فعلیت _ فعلی است لکن هر دو منجز نیست و هر دو استحقاق عقوبت بر ترک ندارند، چون مکلف بر هر دو قادر نیست.

حال عجز از جامع و نجات هر دو بدتر از حال عاجز از نجات نیست، در عاجز از نجات تکلیف نسبت به او فعلی است اما منجز نیست، اما اینجا که بر نجات یکی قادر است اما از جمع بین دو تکلیف عاجز است، لذا دو تکلیف در حق او فعلی است اما هر دو استحقاق عقوبت بر ترک ندارند و مکلف معذور بر ترک یکی است.

مناقشه: بطلان شرط تنجز بودن قدرت (آقاضیاء)

محقق عراقی خود این وجه را رد کرده به اینکه قدرت شرط تنجز باشد به روشنی سخن باطلی است.

جواب: (نظر تحقیق)

بطلان شرط تنجز بودن قدرت واضح البطلان نیست. جا دارد کسی از هر کدام از ادله مذکور در استدلال بر شرط فعلیت بودن قدرت جواب دهد و قدرت شرط تنجز بداند.

اما اقتضای خطاب مورد پذیرش نیست کما اینکه مرحوم محقق خوئی منکر شده اند.

اما استدلال بر «قبیح تکلیف عاجز»؛ تکلیف عاجز قبیح نیست. تکلیف یک اعتبار است و در نهایت میتوان پذیرفت که تکلیف عاجز لغو است، همانا عقاب عاجز بر مخالفت تکلیف قبیح است.

اما استدلال به آیه «لایکلف الله نفسا الا وسعها»؛ معنای «لایکلف» این نیست که «لایحکم» خدا حکم نمیکند، بلکه «لایکلف» بار معنایی سنگین تری دارد، لایکلف یعنی خداوند متعالی کلفت قرار نمی دهد، مراد از کلفت عقاب است، یعنی شخصی که قدرت ندارد خداوند عز و جل او را عقاب نمیکند. و اگر تکلیف باشد و عقاب نباشد کلفت و سنگینی بر مکلف ندارد.

بر اساس این نظریه کسی میتواند بر محقق نائینی اشکال کند و بگوید: با مبنای شما که قدرت را شرط فعلیت می

شرط تنجز بودن قدرت جای گفتن دارد خصوصا بنابر نظریه خطابات قانونیه، قانون مقید به قادرین نیست، قانون همگانی و عام است و شامل قادر و عاجز می باشد، اگر فرد قادر باشد قانون او را دعوت میکند و اگر قادر نباشد قانون دعوتی ندارد. بلی عاجزین تکلیف ندارند اما قانون را عام جعل میکنند، و «اگر» و «اما» و «قید»ی برای آن نمیآوردند و شاید حکمتش هم آن باشد دستآویزی برای متخلفین پیدا نشود.

ص: ۱۲۴

حاصل سخن: تعارضی که از سوی آخوند و محقق عراقی بین خطابین متزاحمین ادعا شده بود فقط با شرط تنجز بودن قدرت میتوان حل کرد. اما ذهن عرفی نائینی خوب عمل کرده است؛ خطابین متزاحمین تعارض و تنافی ندارند.

منبه: ابناء محاوره میگویند: اگر تنافی و مشکل به ملکف برگردد بین خطابها تراحم وجود دارد و اگر مشکل به خطاب و سخن مولا برگردد سخن مولا متعارض است. مولا نفرموده است «انقض هذا الغریق» و «انقض ذاك الغریق» تا اطلاق دو سخن او با هم تنافی داشته باشد. مولا فرموده است «انقذوا الغرقى» و الآن دو غریق پیدا شده و مکلف بر نجات هر دو قدرت ندارد، مشکل در عجز مکلف است نه در سخن مولا که نمی دانم مراد استعمالی اش چیست مراد جدی اش چیست؟

اگر در اجتماع امر و نهی «صل» و «لا تغصب» شما جوازی باشید _ که بنا بر جواز تراحم دارند و بنا بر امتناع تعارض _ خطاب مولا - مشکلی ندارد، مولا - فرموده نماز بخوان، غصب نکن اما مکلف به اختیار خود به خانه غصبی رفته است، اینجا عرف نمیگویند نمیدانم مولا چه فرمود است. بلکه میگوید میدانم فرموده نماز بخوان، غصب نکن، اما من نمی

مرحوم محقق عراقی هم مثل محقق نائینی قبول دارند که خطابهای متزاحمین تعارض ندارند، اما از نظر سیاق و تعبیر با ایشان اختلاف دارند، محقق عراقی میفرماید: «تراحم خطابی از باب تراحم ملاکی است، و مردم خطابههای متزاحمین را متعارض می بینند، اما احکام متعارضین در آن جاری نیست». و محقق نائینی میفرماید: «مردم لسان متزاحمین را متعارض نمی بینند».

حال این شما و این وجدان و انصافتان که آیا مشکل متزاحمین به خطاب و بیان مولا برمیگردد یا به عجز ملکف؟!!

Your browser does not support the audio tag

راه حل پنجم: قضاوت عرف به نبود تنافی در تراحم (نظر تحقیق) ۱

مناقشه: فعلیت دو حکم در متزاحمین ۴

جواب یکم: نبود بیش از یک موضوع در متزاحمین ۴

جواب دوم: تمایز تعارض و تراحم موضوعاً و حکماً ۴

مناقشه: بی فائده بودن بحث ۵

جواب: ضرورت روشن شدن بحث نظری ۵

تبصره: منحصر نبودن تراحم به عجز ۵

موضوع: تعارض / مقدمه یکم: تعریف / خروج تراحم از تعریف

خلاصه مباحث گذشته:

کلام به اینجا منتهی شد که متزاحمین در نظر عرف تعارض ندارند، و سخن مرحوم نائینی مبنی بر خروج متزاحمین از متعارضین مطابق ارتکاز عرفی است و سخن مرحوم آقا ضیاء مبنی بر نبود فرق بین متزاحمین و متعارضین من وجه خلاف ارتکاز است.

راه حل پنجم: قضاوت عرف به نبود تنافی در تراحم (نظر تحقیق)

عرف دو خطاب «اکرم العلماء» و «اهن الفساق» را متعارض میبیند و قضاوتشان آن است که کلام مولا- تعارض دارد ما نمیدانیم مولا- در مورد عالم فاسق چه حکم جعل کرده است! حکم آیا وجوب اکرام است یا وجوب اهانت؟ و قضاوتشان در مورد «انقذ الغریق» _ که منحل به دو خطاب انقذ هذا و انقذ ذاک است و مکلف قدرت بر امثال هر دو ندارد _ آن است که تعارضی در کلام مولا نیست. عرف بین دو خطاب متزاحمین تنافی نمی بیند.

تحلیل قضاوت عرف

چرا عرف عقلا- و ابناء محاوره در باب تراحم تنافی احساس نمیکنند؟ و در غیر باب تراحم که از غیر جهت عجز جمع خطابین امکان ندارد تنافی احساس میکنند؟ تحلیل قضیه چیست؟

در نظر تحقیق تحلیل قضیه همان بیانی است که در راه حل سوم، اضرار به غیر معین گفته شد اما با تقریب دیگری.

ص: ۱۲۶

قدرت شرط تکلیف است، حال اگر شرط تنجز باشد بین خطائین متزاحمین هیچ تنافی وجود ندارد و مشکلی پیش نمیآید. و اگر قدرت شرط فعلیت باشد و مکلف فقط یک قدرت دارد در اینجا عرف خطابی را که مکلف به آن اشتغال پیدا کند را مصداق مقذور می بیند و نسبت به دیگری مکلف را عاجز می بیند، اشتغال به یک تکلیف را عجز از دیگری می بیند. و مقذور را منطبق میکند بر همان مختار و غیر مختار را مصداق عجز می بیند، بنابراین تکلیفی که قدرت صرف آن میشود و مکلف به آن اشتغال پیدا میکند عرفاً فعلی است و تکلیفی که قدرت صرف آن نمیشود عرفاً فعلی نیست، در حقیقت عرف یک حکم را فعلی میداند.

این بیان در جایی که طرفین متساوی اند واضح است جایی که دو خطاب در ملاک یا احتمال ملاک متساوی بودند یعنی احتمال دادیم که یا این اهم است یا آن _ غالب موارد نیز همینگونه اند که در احتمال ملاک متساوی هستند و باب مرجحات باب تزاحم بسته است _ . اما در جایی که یکی اهم است و دیگری مهم و مکلف مشغول مهم میشود مثلاً مشغول امثال «صلّ» میشود عرف او را عاجز از امثال «ازل النجاسه عن المسجد» می بیند اما چون به دست خودش خویش را از اهم عاجز کرده است در مقدار ملاک زائدی که از اهم تفویت کرده است استحقاق عقوبت دارد.

در نظر تحقیق تنافی به محض اشتراط تکلیف به قدرت حل میشود، لکن نه به بیان مرحوم محقق نائینی و مرحوم خوبی.

با بیان ایشان لسان دلیل مثلاً «قبح تکلیف عاجز» در محل بحث تطبیق نمیشود اما عرف عقلاً بین جایی که مکلف عاجز از یک تکلیف است و بین جایی که عاجز از جمع دو تکلیف است و فقط بر یک طرف قدرت دارد فرقی نمی بیند و میگویند «تکلیف به یکی ساقط است، مکلف اینجا یک تکلیف دارد نه دو تکلیف، ثبوت حکم در یکی موجب انتفای قدرت در دیگری است لذا تکلیف دیگر از فعلیت می افتد از این رو دو خطاب تنافی ندارند».

ص: ۱۲۷

اما با بیان ما «صرف قدرت در یکی، عرفاً موجب عجز از دیگری و فعلی نشدن آن است لذا دو خطاب تنافی ندارند». این سخن که "عجز از جامع عجز از فرد نیست، اضطرار به جامع اضطرار به فرد نیست، و دلیل «رفع ما اضطرروا الیه» و «قیح تکلیف عاجز» منطبق بر جامع نمیشود" دقت عقلی است. عرف میگوید: او عاجز از نجات یکی از دو غریق‌ها است، او مضطر است به نوشیدن. و اگر از اهل عرف بپرسند «چرا فقط این غریق را نجات دادی؟» پاسخ میدهد: «فقط این را میتوانستم نجات دهم و بر دیگری قدرت نداشتم».

سرچشمه تنافی

تنافی حکم ذاتی نیست، یعنی حکم از امور اعتباری است و ذات دو اعتبار با هم نمیتوانند تنافی داشته باشند، شما اعتبار کن یک عمل هم حرام باشد و هم واجب با هم تنافی ندارند. سرچشمه تنافی دو چیز است.

تنافی یا به لحاظ مبدأ است یا به لحاظ منتهی و مقام امثال.

تنافی به لحاظ مبدأ یعنی مولا هم حب به یک عمل داشته باشد و هم بعضی، هم اراده داشته باشد هم کراهت، آن عمل هم مصلحت داشته باشد هم مفسده معقول نیست.

تنافی به لحاظ منتهی یعنی اقتضای امر و نهی مولا، اگر مولا امر کند به اتیان عمل که اقتضای انجام عمل را دارد و هم نهی از اتیان کند که اقتضای ترک عمل را دارد، اقتضای انجام با اقتضای ترک قابل جمع نیست و تنافی دارند.

و در محل بحث تنافی وجود ندارد نه به لحاظ مبدأ و نه به لحاظ منتهی؛ اما اینکه به لحاظ مبدأ تنافی وجود ندارد چون در محل کلام دو فعل وجود دارد و اگر هر دو مورد اشتیاق مولا باشند و هر دو مصلحت داشته باشند (۱) هیچ عیبی ندارد، مرحوم محقق عراقی هم میپذیرند که در مبدأ تنافی وجود ندارد اما ایشان تنافی در مقام امثال را به تنافی در مقام جعل برمیگردانند و نظر تحقیق آن است که در مقام امثال تنافی نیست. اما اینکه به لحاظ امثال تنافی وجود ندارد چون با اشتغال به یکی، دیگری عرفاً به جهت عجز از فعلیت می افتد. بحثی که هست اینجا بحث از «جواز و عدم جواز تعجیز نفس» است، و اینجا که متزاحمین متساوین هستند و چاره و راهی جز از انجام یکی و عجز از دیگری نداری عقل حکم می کند تعجیز نفس اشکال ندارد. بلی صرف قدرت گاهی مجاز است و گاهی مجاز نیست، مثلاً در فرضی که یکی اهم است عقل میگوید: «قدرت را در اهم صرف»، صرف قدرت در مهم جایز نیست، اگر مکلف قدرتش را در مهم صرف کند و از اهم عاجز شود در تفویت ملاک زائد استحقاق عقوبت دارد.

ص: ۱۲۸

۱- (۱) مقرر: یا یکی محبوب مولا باشد و دیگری مبعوض مولا باشد اشکال و عیبی ندارد، مثال آن اجتماع و امر نهی بنا بر جواز اجتماع. اجتماع امر و نهی بنا بر جواز متزاحمین هستند.

اگر مکلف قدرتش را در هیچکدام صرف نکند، فقط یک تکلیف را عصیان کرده است، مرحوم آخوند فرمود لازمه ترتب آن است که ترک هر دو موجب استحقاق دو عقوبت میشود، لکن در نظر تحقیق در بحث ترتب بیش از یک عقاب وجود ندارد، و در محل بحث عقلا- بیش از یک تکلیف نمی بینند، اما اینکه گفته شود «موضوع و حکم این مزاحم فعلی است و موضوع و حکم آن مزاحم فعلی است و دو تکلیف اینجا هست و ترک هر دو موجب استحقاق دو عقاب میباشد» جمود بر لفظ است. چون عرف اینجا بیش از یک تکلیف نمی بیند، در جایی که قدرت واحده است بیش از یک خطاب فعلی نیست، خطابی که مکلف قدرتش را در آن صرف کند فعلی است و با صرف قدرت در آن از دیگری عاجز شده و آن خطاب فعلی نیست.

حاصل: وجه اینکه عرف خطابین متزاحمین را متنافی نمی بینند آن است که اولاً- خطابات مقید به قدرت است و ثانیاً در مواردی که مکلف بیش از یک قدرت ندارد، عرف بر عهده او بیش از یک تکلیف فعلی نمی بیند؛ در نتیجه در ترک هر دو خطاب یک استحقاق عقوبت دارد. و نیازی به ترتب نیست، ترتب از اساس هم عرفی نیست.

مناقشه: فعلیت دو حکم در متزاحمین

فعلیت حکم به فعلیت موضوع است و در متزاحمین با فعلیت دو موضوع متزاحم، هر دو حکم فعلی وجود که متزاحمان هستند و متنافیان. و تنافی در مقام جعل وجود دارد.

جواب یکم: نبود بیش از یک موضوع در متزاحمین

فعلیت حکم همانا به فعلیت موضوع است و در محل بحث بیش از یک موضوع فعلی نیست.

جواب دوم: تمایز تعارض و تراحم موضوعاً و حکماً

در آخرین مرحله اگر نتوانستیم تنافی در مقام جعل متزاحمین را حل کنیم، هیچ مشکلی به وجود نمی آید چون تراحم و تعارض موضوعاً و حکماً تمایز دارند. چه بتوانیم تنافی باب تراحم را به تعارض برگردانیم یا نتوانیم.

بیان تمایز

فرق و میز تراحم و تعارض به قواعد آنها است. واژه «تعارض» و «تراحم» در آیه و روایتی نیامده است تا لازم باشد واژه شناسی و مفهوم شناسی کنیم. اینکه می‌خواهیم بدانیم خطابین متعارضان هستند به جهت اجرای قواعد باب تعارض است و غرض از شناختن خطابین متزاحمین نیز به غرض اجرای قواعد باب تراحم می‌باشد.

جایی که تنافی خطابین برمیگردد به عجز مکلف، انجا قواعد باب تراحم جاری است. و خواهد آمد که قواعد و احکام باب تراحم عقلی است، اگر مساوی بودند مخیر هستی، اگر یکی اهم بود اهم مقدم است، اگر یکی بدل داشت و دیگری بدل نداشت، فردی که بدل ندارد مقدم است، اگر یکی مشروط به قدرت عقلی بود و دیگری مشروط به قدرت شرعی فردی که مشروط به قدرت عقلی است مقدم است.

جایی که تنافی خطابین به عجز مکلف بر نمی‌گردد، آنجا قواعد باب تعارض جاری است. و خواهد آمد که قواعد باب تعارض چه قواعد عقلی و چه قواعد شرعی در جایی است که تمناع و تنافی به جهت عجز مکلف نباشد.

بنابراین در جایی که مشکل تنافی ناشی از عجز مکلف است، فرقی نمی‌کند چه بتوانیم به تعارض برگردانیم یا نتوانیم.

مناقشه: بی فائده بودن بحث

با توجه به مطالب یاد شده بحث طولانی از امکان ادخال تراحم در باب تعارض بحث بی فائده ای است.

ص: ۱۳۰

جواب: ضرورت روشن شدن بحث نظری

روشن شدن بحث به لحاظ نظری ضرورت دارد، اگر نتوانستیم تراحم را از دایره تعارض خارج کنیم هنر علمی است و فایده فنی و نظری دارد. و اگر نتوانستیم (۱) به کسانی که تراحم را وارد در دایره تعارض میدانند این اشکال را میتوان کرد که هر چند تراحم مثل تعارض تنافی در جعل دارد لکن تراحم موضوعاً و حکماً از تعارض خارج است.

نذیر بحث

محل بحث نذیر جایی است که دلیلی قائم شد بر وجوب قصر نماز و دلیل دیگری قائم شد بر وجوب اتمام. وجوب هر دو اشکال ندارد، هم قصر واجب باشد و هم اتمام لکن اشکال در تعیین است، هر دلیلی میگوید «من معینا هستم». جمع عرفی به آن است که از ظهور هر کدام در تعیین دست برداشته و میگوییم اصل وجوب باقی است لذا نتیجه جمع وجوب تخییری است.

در محل بحث نیز اطلاق یک خطاب میگوید «معینا من واجبم» و خطاب دیگر میگوید «معینا من واجبم». وجوب هر دو قابل جمع است و تنافی ندارند، و در تعیین تنافی دارند، جمع عرفی به آن است که از تعیین دست برداشته و بگوییم مکلف مخیر است.

تبصره: منحصر نبودن تراحم به عجز

محقق نائینی در ادامه فرموده اند: تراحم منحصر به فرد عجز نیست، موارد تراحم غالباً به خاطر عجز از جمع خطابین است اما گاهی با آنکه مکلف بر هر دو خطاب قدرت دارد اما فقها از آن مورد را با نام تراحم یاد کرده اند. مثل اینکه زکات ۲۵ شتر، پنج گوسفند است و این مزاحم است با اینکه زکات ۲۶ شتر یک شتر بنت مخاض است.

ص: ۱۳۱

۱- (۲) مقرر: اگر نتوانستیم تراحم را از تعارض خارج کنیم باز بحث به لحاظ فنی و نظری و ارائه نتیجه لازم است.

تعارض /مقدمه یکم تعریف /خروج تراحم از تعریف ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag

تبصره: منحصر نبودن تراحم به عجز ۱

مناقشه: خلط بین تراحم و تعارض بالعرض (خوبی) ۲

صحت کبرای محقق نائینی در تراحم قسم دوم (نظر تحقیق) ۳

موضوع: تعارض /مقدمه یکم: تعریف /خروج تراحم از تعریف

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم محقق نائینی برای تراحم قسم دومی را ذکر کرده بودند. در قسم دوم، تراحم خطائین به جهت عجز ملکف نیست.

تبصره: منحصر نبودن تراحم به عجز

ملا-ک تراحم در نظر محقق نائینی به آن است که «در مقام جعل بین خطائین تنافی نباشد» و غالب موارد تراحم به خاطر عجز ملکف است و در موارد نادر با اینکه ملکف قدرت بر امتثال هر دو خطاب ندارد لکن شارع امتثال هر دو را از او نخواسته است.

مثال: مرحوم سید یزدی در عروه فرعی (۱) را در زکاه انعام مطرح کرده که در آن بحث است که از مصادیق تراحم است یا تعارض. شخصی در یک سال مالک نصابی از حیوان است و در اثناء همان سال بر تعداد حیوانات اضافه میشود که آن اضافه مکمل نصاب دیگر میشود اینجا سر دوازده ما که مالک نصاب اول است بحث است که آیا باید زکاه نصاب اول را بدهد یا میتواند صبر کند بر نصاب دوم یک سال بگذرد و نصاب آن را بدهد!

از باب نمونه مثلاً شخص ماه محرم مالک ۲۵ شتر میشود سپس در ماه رجب یک شتر بر شتران او افزوده می شود، اینجا بحث است که آیا بعد از آنکه یک سال از ملکیت ۲۵ شتر گذشت باید زکات آنها را بدهد که پنج گوسفند است یا میتواند صبر کند که بر ملکیت ۲۶ شتر یک سال بگذرد و زکات نصاب بعدی که ۲۶ شتر است و زکات آن یک بنت مخاض است را بدهد؟!؟

ص: ۱۳۲

هنگامی که بر ملکیت ۲۵ شتر یک سال گذشت روایتی که میگوید: «در ۲۵ شتر، پنج گوسفند زکات بده» اینجا میگویند پنج گوسفند بده، به و هنگامی که بر ملکیت ۲۶ شتر یک سال گذشت روایت که میگوید «در ۲۶ شتر یک بنت مخاض زکات بده» میگویند یک بنت مخاض بده. مکلف از امتثال هر دو خطاب عاجز نیست او میتواند سر دوازده ماه پنج گوسفند بدهد و سر هجده ماه یک بنت مخاض بدهد، لکن چون خطاب سومی داریم که میگوید «لایزکی المال فی العام مرتین» لذا دو خطاب پیشین متزاحم میشوند. اما اینکه چرا متزاحمند؟ چون در مقام جعل تنافی ندارند.

محقق نائینی تتمه این فرع را بیان نکرده است که حُب وقتی تراحم بین دو خطاب نصابین بود معیار عمل کدام نصاب است؟ ایشان طبق قواعد باب تراحم بایست بفرماید _ کما اینکه در فقه فرموده است و فتوای سید یزدی هم همین است _ : مکلف باید طبق نصاب ۲۵ شتر عمل کرده و پنج گوسفند زکات بدهد. اینجا از مرجحات تراحم، اسبقیت جاری است، نصاب ۲۵ چون مقدم است لذا زکات آن لازم است.

مناقشه: خلط بین تراحم و تعارض بالعرض (خوبی)

مرحوم محقق خوبی در مصباح الاصول فرموده اند: «تراحم مختص است به جایی که مکلف از امتثال دو خطاب عاجز است و فرع مذکور از باب تعارض بالعرض است، گویا مرحوم محقق نائینی بین تراحم و تعارض بالعرض خلط کرده است. در فرع مذکور خطاب نصاب ۲۵ شتر با خطاب نصاب ۲۶ شتر فی نفسه تنافی ندارند اما با ضمیمه دلیل سوم «لایزکی المال فی العام مرتین» تنافی در مقام جعل دارند» (۱).

ص: ۱۳۳

۱- (۲) مصباح الاصول (طبع مؤسسه احیاء آثار السید الخوئی)، ج ۲، ص: ۴۲۹.

مرحوم خوئی در مستند عروه سخنانی را بیان کرده است که قابل جمع نیست. ابتدا فرموده است «اینجا به خاطر دلیل ثالث، خطاب نصابین تعارض دارند» سپس فرموده: «تعجب است از نائینی که ایشان مبدع تراحم است، و منشأ تراحم عجز مکلف است و اینجا مکلف عاجز نیست، اما با این حال این فرع را از تراحم قرار داده، همانا گاهی فقیه مبنای اصولی اش را در فقه فراموش میکند».

لکن مرحوم خوئی در مستند عروه فراموش نموده اند که نائینی تراحم را دو قسم قرار داده است یک قسم به خاطر عجز مکلف است و یک قسم به خاطر غیر عجز و نخواستن امثال دو خطاب از سوی شارع.

محقق خوئی در ادامه فرموده اند: «این فرع از باب تعارض است، دو خطاب مرجح سندی و دلالی ندارند _ جز سبق زمانی و آن هم از مرجحات نیست _ تساقط پیدا میکنند و به برکت دلیل سوم «لا یزکی المال فی العام مرتین» علم داریم که یا پنج گوسفند به عهده است یا یک بنت مخاض، دو طرف متباین هستند و باید احتیاط کرد. کما اینکه در ظهر جمعه دلیلی میگوید: «ظهر واجب است» دلیل دیگری میگوید: «جمعه واجب» است و از خارج میدانیم در شبانه روز بیش از پنج نماز واجب نیست، به برکت این دلیل سوم یک نماز به عهده است و ما میدانیم کدام است لذا باید احتیاط کرد»

صحت کبرای محقق نائینی در تراحم قسم دوم (نظر تحقیق)

کبرای محقق نائینی در تراحم قسم دوم صحیح است، هر چند به لحاظ صغری مثال زکات انعام نادرست است.

آیه و روایتی نداریم که بگوید «تراحم مختص به جایی است که مکلف عاجز است» آنچه نزد محقق نائینی مهم است ارائه معیار تراحم میباشد، و بیان معیار تعارض و تراحم به این جهت است که بدانیم، چه مواردی مجرای قواعد باب تراحم است و چه مواردی مجرای قواعد تعارض. سخن ایشان در بیان معیار تراحم و تعارض سخن متینی است، معیار و ملاک تراحم در نظر ایشان به آن است که «در مقام جعل بین خطابین تنافی نباشد» و اینکه در مقام امثال مکلف نمی تواند امثال کند چه به خاطر عجز او باشد _ که موارد غالبی اینگونه است _ یا به خاطر اینکه مولا امثال هر دو را نخواست است _ که موارد نادر اینگونه است و برخی گفته اند «در کلمات فقهای سابق در موارد زیادی تراحم را در غیر مورد عجز به کار برده اند.» _

اما به جهت صغروی نادرست بودن تطبیق آن کبری بر فرع فقهی به این دلیل است که آن فرع نه مصداق تراحم است نه مصداق تعارض، مرحوم حکیم در مستمسک عروه میفرمایند اینجا نه از تعارض است و نه از تراحم، گویا نظر محقق خوئی نیز همین است لذا در ادامه فتوای احتیاط نداده و به فتوای سید یزدی مبنی بر لزوم پرداخت زکات نصاب اول تعلیق نزده است و رای ایشان را پذیرفته است.

مصداق نبودن فرع مذکور برای تعارض و تراحم

بیان آنکه فرع مذکور نه مصداق تعارض است و نه مصداق تراحم؛ همانا نصاب اول ۲۵ شتر که موضوع است برای زکات هیچ مشکلی ندارد، وقتی شخص یک سال ۲۵ شتر را مالک بود موضوع «زکات ۲۵ شتر پنج گوسفند است» محقق است و خطاب منجزا شامل حال این شخص است و نسبت به شش ماه اخیر که در این مدت مالک ۲۶ شتر است دلیل متوجه او نیست. و وقتی از ملکیت ۲۶ شتر دوازده ماه گذشته خطاب «زکات ۲۶ شتر یک بنت مخاض است» به برکت دلیل سوم _ «لا یزکی المال فی العام مرتین» _ در صورتی او را میگیرد که نصاب قبل را پرداخت نکرده باشد. شمول خطاب نصاب نخست منجز است، و شمول خطاب نصاب دوم معلق است و زمانی که خطابی منجز است و خطابی معلق، خطابی که منجز است مقدم است و بر مورد تطبیق میشود

به تعبیر دیگر خطاب «زکات ۲۵ شتر پنج گوسفند است» نیز معلق است بر اینکه اگر زکاتش پیشتر داده نشده باشد لکن معلق علیه حاصل است، چون زکاتش داده نشده است بعد از دوازده ماه در ماه محرم سال بعدی، خطاب نصاب اول موضوع دارد. و خطاب نصاب دوم «زکات ۲۶ شتر یک بنت مخاض است» موضوع ندارد، چون سر هجده ماه که یک سال از ملکیت ۲۶ شتر گذشته است، در آن سال یک بار زکات داده است.

با این بیان خطاب نصاب اول حاکم و وارد است بر خطاب نصاب دوم.

منبه عرفی: اگر بنا باشد مکمل نصاب بعدی، نصاب قبل را از کار بیاندازد، لازم می‌آید که کسی چندین سال زکات نپردازد. چون کسی که ۲۵ شتر دارد بعد از اینکه یک ماه مالک آن شتران بود یک شتر هم اضافه میکند و مالک ۲۶ شتر میشود سپس نصاب بعد را اضافه میکند، یک ماه دیگر هم نصاب دیگر را اضافه میکند.

با بیانات فوق روشن شد که این فرع از مباحث علم اجمالی و همچنین از مصادیق تعارض نیست و محقق خوئی همین بیانات را در ادامه آورده است و توجه دارند که این فرع از مصادیق تعارض نیست. لکن باز از تعارض دست برداشته و فرموده دلیل نصاب اول اظهر است چون دلیل نصاب اول، موضوع دلیل نصاب دوم را مرتفع میکند و در نهایت احکام اظهر و ظاهر را بار کرده است.

در نظر تحقیق بعد از آنکه خطاب نصاب اول حاکم شد، اظهریت معنا ندارد.

حاصل اقوال در این فرع:

۱. محقق نائینی: «دو خطاب تراحم دارند» و ظاهراً ایشان از باب اسبقیت خطاب نصاب اول را مقدم کرده است.
۲. محقق خوئی: «دو خطاب متعارضند علم اجمالی به تکلیف داریم و باید احتیاط کرد لولا- نکته اظهریت. با توجه به نکته اظهریت خطاب نصاب اول، خطاب آن مقدم است».
۳. نظر تحقیق: دو خطاب نه از باب تراحمند و نه باب تعارض و علم اجمالی یا اظهر و ظاهر، بلکه از باب تقدم حاکم است. فردا إن شاء الله وارد باب تراحم میشویم.

تعارض / مقدمه یکم تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات در تراحم ۹۵/۰۸/۰۴

ص: ۱۳۶

Your browser does not support the audio tag

مرجحات باب تراحم ۱

ترجیح به بی بدل ۱

بدل عرضی ۲

بدل طولی ۲

بررسی بدل عرضی ۳

بررسی بدل طولی ۳

محقق خوئی: نبود تراحم در بدل طولی ۳

مناقشه: بدل نبودن افراد طولی واجب موسع و افراد عرضی واجب (نظر تحقیق) ۴

نظر تحقیق: انتفای حکم عرف نسبت به تقدم بی بدل ۴

برگشت «بی بدل» به «اشترط قدرت عقلی» ۵

موضوع: تعارض/مقدمه یکم: تعریف/خروج تراحم از تعریف /مرجحات در تراحم

خلاصه مباحث گذشته:

سخن به مرجحات باب تراحم رسید.

مرجحات باب تراحم

اساس کار در باب تراحم بیانات محقق نائینی است لذا ترتیب بحث ما همان ترتیب بحث ایشان میباشد. مرحوم محقق نائینی در بحث امر به شیئی مقتضی از ضد، مرجحات باب تراحم را مترتب بر یکدیگر قرار داده است. در رتبه نخست مرجحیت بی بدل بر ذو بدل، و اگر هر دو ذو بدل بودند یا هر دو بی بدل بودند نوبت به مرجحیت مشروط به قدرت عقلی میرسد که آن مقدم است بر مشروط به قدرت شرعی و اگر هر دو مشروط به قدرت عقلی بودند نوبت به مرجح بعدی میرسد و هکذا.

ترجیح به بی بدل

مرحوم محقق نائینی: «اگر یکی از متزاحمین ذو بدل بود و دیگری بی بدل، طرف بی بدل مقدم است بر ذو بدل. و بدل بر دو

قسم است: بدل عرض و بدل طولی».

بدل عرضی

مثلاً شخصی هم باید روزه قضا بگیرد و هم روزه کفاره و جز بر انجام یکی قدرت ندارد. روزه قضا بدل ندارد و روزه کفاره بدل دارد و بدل آن اطعام و عتق است. در اینجا روزه قضا مقدم است بر روزه کفاره چون پرواضح است که بی بدل مقدم است بر ذو بدل، لذا قدرتش را صرف روزه قضا میکند و برای کفاره اطعام انجام میدهد.

ص: ۱۳۷

وجه تقدم بی بدل بر ذو بدل آن است که بی بدل اقتضاء دارد و ذو بدل لاقتضاء است. امر به قضاء روزه میگوید حتما مرا امتثال کن و روزه بگیر، و امر به انجام کفاره نمیگوید حتما روزه بگیر بلکه میگوید یا روزه بگیر یا اطعام کن و در دوران امر بین اقتضاء و لاقتضاء روشن است که اقتضاء مقدم است لذا محقق نائینی میفرماید بدون نیاز به برهان بی بدل مقدم است.

بدل طولی

محقق نائینی برای بدل طولی مثال زده اند به جایی که شخص هم محدث است و هم بدنش متنجس و یک آب بیشتر ندارد با آن آب یا باید وضو بگیرد و یا باید خود را تطهیر کند. اینجا طهارت از حدث بدل طولی دارد و بدل طولی آن تیمم است «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (۱) و طهارت از خبث بدل ندارد. امر به تحصیل طهارت از حدث با امر به تحصیل طهارت از خبث تراحم دارند و طهارت از حدث بدل دارد اما طهارت از خبث بدل ندارد و بی بدل مقدم است بر ذو بدل.

محقق نائینی برای تقدم بی بدل بر ذو بدل طولی برهانی اقامه نکرده است. گویا وجه تقدم آن در ذهن صاف بوده است.

برخی گفته اند که دلیل تقدم بی بدل در این قسم به صورت سینه به سینه و شفاهی از مرحوم نائینی ذکر شده است و آن عبارت است از اینکه عرف و عقلا بی بدل را بر ذو بدل طولی مقدم میدانند.

مثال دیگر برای بدل طولی

کسی که آب برای وضو دارد لکن وقت نماز تنگ است و میگذرد و اگر تیمم کند میتواند نماز را در وقت بخواند و اگر وضو بیگردد وقت میگذرد، در این فرع وقت بدل ندارد و وضو بدل دارد، این فرع نیز از امثله تراحم میباشد.

ص: ۱۳۸

در فرع دیگر شبیه فرع پیشین، اگر شخص وضو بگیرد یک رکعت را میتواند در وقت بخواند و اگر تیمم کند تمام نماز را میتواند در وقت بخواند، در این فرع نیز وقت که بدل ندارد لذا نماز با تیمم مقدم است بر نماز با وضویی که یک رکعت نماز در وقت قرار میگیرد.

اشکال: اگر وضو بگیرد میتواند یک رکعت از وقت را درک کند؛ در اینجا هر دو تکلیف بدل دارند، هم وقت بدل دارد، و هم وضو، نمازی که کلهش در وقت است بدل دارد و بدل آن نمازی است که یک رکعت آن در وقت است «من ادرك ركعه من الوقت فقد ادرك الوقت»، و وضو هم بدل دارد و بدل آن تیمم است و با تیمم تمام چهار رکعت در وقت قرار میگیرد. در این فرع با اینکه هر دو بدل دارند اما نماز با وضو همراه با درک یک رکعت از وقت مقدم است بر نماز با تیمم همراه با درک چهار رکعت از وقت.

پاسخ: اینکه هر دو ذو بدل هستند توهم است. وقت بی بدل است لذا باید تیمم کند و چهار رکعت نماز در وقت بخواند و نوبت نمیرسد به نماز با وضو همراه با درک یک رکعت از وقت. روایت «من ادرك من الوقت ركعه فقد ادرك الوقت» جایی را میگوید که مکلف نمیتواند چهار رکعت را در وقت بخواند اما در فرض ما قدرت دارد.

بررسی بدل عرضی

سخن محقق نائینی مبنی بر تقدم روزه قضا در بدل عرضی تمام است، لکن حقیقت آن است که در بدل عرضی تراحمی نیست. همانگونه محقق خوبی فرموده اند ذو بدل عرضی از دایره تراحم خارج است چون تراحم جایی است که مکلف دو امر دارد و یک قدرت اما در بدل عرضی دو امر است و دو قدرت؛ امر شده به قضا روزه و امر شده به کفاره که فرادی دارد و افراد آن ابدال عرضی هستند _ افراد کفاره عبارتند از صوم و اطعام و عتق، و وقتی که مکلف قدرت بر یک فرد دارد و قدرت بر فرد دیگر ندارد در حقیقت قدرت بر انجام جامع دارد لذا امر به جامعی که یک فردش مقدور نیست تراحمی با امر دیگر ندارد.

محقق خویی: نبود تراحم در بدل طولی

محقق خویی در مصباح الاصول فرموده اند: «در بدل طولی نیز تراحمی وجود ندارد».

ایشان برای بدل طولی مثال زده اند به «صل» و «ازل النجاسه عن المسجد». اگر وقت نماز مضیق باشد مقدم است بر ازاله، اما اگر موسع باشد دارای بدل های طولی است، نماز در وقت اول، نماز در وقت دوم، نماز در وقت سوم و اینگونه تا لحظه ای که وقت خارج شود، در این فرض ازاله بی بدل است و نماز بدل طولی دارد و پرواضح است که ازاله مقدم است چون بین دو واجب تراحمی نیست، فردی که برای ازاله متصور است همین ازاله است و افراد زیادی برای نماز متصور است، در نماز آنچه واجب است جامع نماز بین الحدین می باشد، و «صل» نسبت به نماز در این لحظه لاقتضا است و «ازل» نسبت به ازاله در این لحظه اقتضا است و بدون شک و شبهه اقتضا بر لاقتضا مقدم است.

مناقشه: بدل نبودن افراد طولی واجب موسع و افراد عرضی واجب (نظر تحقیق)

به نظر میرسد ایشان بدل طولی را بد معنا کرده اند. و مثالی که برای بدل طولی آورده مثال نادرستی است، مرحوم خویی خود اجود التقریرات را نوشته اند و برای اقتضا و لا اقتضا مثال محقق نائینی طهارت از حدث و طهارت از خبث را ذکر کرده اند، طهارت از حدث بدل دارد و طهارت از خبث بدل ندارد.

بدل یعنی شارع عدلی را مترتب بر آن قرار داده است، اول این را انجام بده او اگر این مقذور نبود آن را انجام بده. با این حساب نه در واجب موسع بدل وجود دارد و نه در بدل عرضی، هر چند به افراد عرض بدل و ابدال میگویند اما آنچه در واجب موسع و ابدال عرض واجب شده است جامع است و مکلف بین افراد عقلی آن مخیر است، و ترتبی بین افراد نیست، اما در بدل شارع فرموده اول ذوبدل را انجام بده و اگر نشد بدل را انجام بده.

به ذهن میرسد مرحوم محقق خوبی در این بحث بر حافظه اتکال نموده است. جای بحث را در مسأله امر به شیئی مقتضی از ضد میداند لکن اصل جای بحث همین جا است و بدل هم شامل افراد طولی و افراد عرضی نیست، هر چند مردم در مورد افراد عرضی تعبیر به بدل میکنند اما مثال بدل به افراد طولی نادرست است.

نظر تحقیق: انتفای حکم عرف نسبت به تقدم بی بدل

اینکه محقق نائینی وجه تقدم بدل طولی را حکم عرف میداند جای مناقشه دارد، نظر تحقیق آن است که عرف مطلقاً به تقدم و ترجیح هر بی بدل حکم نمی کند.

عرف اهل حساب و کتاب است اگر بدل بتواند عمده مصلحت ذو بدل را تدارک کند، مصلحت بی بدل تدارک شده است. و اینجا برای عرف محرز نیست که بدل چه مقدار از مصلحت ذوبدل را استیفاء میکند، شاید مصلحتی را که بدل استیفاء میکند به همراه مصلحتی که مزاحم استیفاء میکند مجموعاً کمتر از مصلحت ذو بدل به تنهایی باشد. مثلاً اگر وضو ۱۰۰ درجه مصلحت استیفاء میکند شاید تیمم ۵۰ درجه مصلحت استیفاء میکند و طهارت از خبث ۲۰ درجه که مجموعاً از مصلحت وضو کمتر است!

در نظر تحقیق به محقق نائینی عرض میکنیم: یا میرزای نائینی: از طرفی شما خطابات را قاصر از کشف ملاکات میدانید و از طرفی هم عرف احراز نمی کند که بدل مستوفی ملاک ذو بدل است! با این اساس عرف نمیتواند مطلقاً حکم به تقدم بی بدل کند!

از این نکته غافل نشود که تیمم و وضو مساوی هستند. در فرضی که مکلف عاجز از وضو است، تیمم مساوی با آن است «التراب احد الطهورین» «خالق التراب هو خالق الماء». آنچه اظهار میشود از اینکه تیمم کمتر از وضو است، خاک کمتر از آب است اینها بافتنی است.

برای ترجیح به بی بدل بر ذو بدل باید پناه آورد بر دیگر مرجحات. برخی از محققین فرموده اند بی بدل بودن از مصادیق مرجحات آتی است.

صاحب منتقى الاصول: «ترجیح به بی بدل به جهت بیان محقق نائینی نمیباشد بلکه به جهت مرجحیت مرجح دوم میباشد». در مرجح دوم خواهد آمد که اگر دو واجب متزاحم وجود داشتند که یکی مشروط بود به قدرت عقلی و دیگری مشروط بود به قدرت عقلی، واجبی که مشروط به قدرت عقلی است ترجیح دارد بر تکلیفی که مشروط است به قدرت شرعی.

ادعا آن است که قدرت شرعی در بی بدل اخذ نشده است و در ذو البدل اخذ شده است. امر به تطهیر لباس از خبث مشروط به قدرت شرعی نیست، مشروط به قدرت عقلی است، «تطهیر کند لباس را از خبث» یعنی تطهیر کند اگر قادر هستی و امر به ذو بدل همیشه مشروط به قدرت شرعی است «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (۱)

بحث را ملاحظه فرمایید.

تعارض / مقدمات / خروج تراحم از تعریف / مرجحات ۹۵/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض / مقدمات / خروج تراحم از تعریف / مرجحات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجحات باب تزاحم بود، مرحوم محقق نائینی فرمود مرجحات این باب مترتبه هستند و مرجح اول را بی بدل بودن نام برد، عرفی بودن دلیل مرجحیت این مرجح باشد _ به این بیان که عرف مصلحت بی بدل را قابل تدارک نمی بیند لذا حکم به تقدم آن میکند _ تا کنون ناتمام بود. برخی در دلیل مرجحیت آن گفتند: این مرجح به برکت دو مرجح بعدی مرجحیت پیدا میکند.

ص: ۱۴۲

قدرت در «بی بدل» به نحو قدرت عقلی اخذ شده است. «اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه» عقلا و لبا یعنی اغسل ان قَدْرَتَ.

قدرت در «ذو بدل» به نحو قدرت شرعی اخذ شده است چون لازمه بدل داشتن یک تکلیفی، اخذ قدرت به نحو شرط شرعی است بنابراین همیشه قدرت در ذوبدل قدرت شرعی است و زمانی که میفرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»^(۱) وضو بگیر و اگر قدرت نداشتی تیمم کن یعنی قدرت به نحو شرط شرعی در وضو اخذ شده است.

و در مرجح دوم خواهد آمد که اگر یکی از متزاحمین مشروط به قدرت عقلی بود و دیگری مشروط به قدرت شرعی، تکلیفی که مشروط به قدرت شرعی است مرجحیت دارد و مقدم است.

مناقشه یکم: اشتراط «بی بدل» به قدرت شرعی احیاناً

«بی بدل» بودن خطابى ملازمه ندارد که قدرت در آن به نحو شرط عقلی باشد، گاهی ممکن است قدرت در «بی بدل» قدرت شرعی باشد.

مناقشه دوم: نبود ملازمه بین «ذو بدل» و اشتراط قدرت شرعی

هر تکلیفی مشروط است به قدرت، گاهی مولا آن را در لسان خطاب نمیآورد و قدرت شرط عقلی میشود و گاهی آن را در لسان خطاب میآورد و قدرت شرط شرعی میشود.

جعل بدل برای مبدل در ظرف عجز است و برای بیان آن چاره ای ندارد جز اینکه بگویید اگر به مبدل قدرت نداری بدل را انجام بده و جعل بدل ملازمه ندارد با اینکه لسان خطاب «مبدل» مشروط به قدرت شرعی باشد، شاید لسان خطاب «مبدل» مشروط به قدرت عقلی باشد و شاید مشروط به قدرت شرعی.

ص: ۱۴۳

در مباحث آینده خواهد آمد که یکی از مرجحات «اهمیت» و «احتمال اهمیت» و «قوت احتمال اهمیت» میباشد.

محقق صدر این بحث را با مبنای خود حساب احتمالات پیش برده است. لکن ما به بیان صاف و شفاف میگوییم: اهمیت در بی بدل قوت احتمال دارد. منشأ احتمال اهمیت در بی بدل دو چیز است و در ذو بدل یک چیز.

در دو واجب متزاحمین که یکی بی بدل است و دیگری ذو بدل سه احتمال وجود دارد:

۱. شاید ذو بدل اهم باشد

۲. شاید بی بدل اهم باشد

۳. شاید هر دو مساوی باشند

اگر ذو بدل اهم باشد و مثلاً هشتاد درجه مصلحت دارد، مکلف با انجام آن هشتاد درجه مصلحت را استیفاء میکند و از انجام بی بدل _ که فرضاً پنجاه درجه مصلحت داشت _ عاجز میگردد.

اگر بی بدل اهم باشد و مثلاً هشتاد درجه مصلحت دارد، مکلف با انجام آن هشتاد درجه مصلحت استیفاء میکند و با انجام بدل مثلاً چهل درجه ملاک استیفاء می کند.

اگر بی بدل و ذو بدل مساوی باشند و هر کدام پنجاه درجه مصلحت داشته باشند، مکلف با انجام مبدل (ذو بدل) فقط پنجاه درجه مصلحت استیفاء میکند چون با انجام مبدل از بی بدل عاجز میشود و از آن جهت هیچ مصلحتی را نمیتواند استیفاء کند و اگر بی بدل را انجام دهد پنجاه درجه مصلحت از آنجا گیرش میآید و چهل درجه هم از انجام بدل.

در نهایت انجام بدل به کمک بی بدل میآید و قوه احتمال اهمیت بی بدل بیشتر میشود چون ذوبدل یک منشأ احتمال اهمیت دارد و بی بدل دو منشأ دارد برای احتمال اهمیت؛ در نتیجه یک سوم احتمال دارد که ذو بدل اهم باشد و دو سوم احتمال دارد که بی بدل اهم باشد.

شاید وجه اینکه عرف در تراحم بی بدل با ذوبدل، خطابی که بدل ندارد را مقدم میکند در ارتکازش همین نکته است و در ناخودآگاه ذهن میبند احتمال رسیدن به ملاکات در صورت انجام بی بدل و بدلِ ذو بدل بیشتر است.

مناقشه: نبود قوت احتمال اهمیت در «بی بدل» احیاناً

برگشت «بی بدل» به «قوت احتمال» وجه خوبی است اما مشکل را همه جا حل نمیکند، هر چند منشأ احتمال در بی بدل بیشتر است و هر قدر منشأ احتمال بیشتر باشد احتمال قوت مییابد. لکن منشأ احتمال در ناحیه «ذو بدل» فقط منشأ مذکور نیست بلکه گاهی منشأ احتمال در «ذوبدل» متعدد است و موجب قوت احتمال اهمیت در آن جانب میشود؛ مثلاً در طهارت از حدث منشأ دیگری برای احتمال اهم بودن آن وجود دارد، یک منشأ احتمال اهمیت آن این است که شارع مقدس در مورد طهارت از حدث فرموده است «لا صلاه الا بطهور» اگر در اجزاء و شرائط نماز سهواً خللی وارد شود نماز صحیح است مگر در مستثنیاتی که طهور هم از مستثنیات است، اما طهارت از خبث اگر از روی جهل اتیان نشود به نماز خللی وارد نمیشود.

بنابراین هر چند شاید در غالب موارد تراحم بی بدل با ذو بدل، بی بدل قوت احتمال داشته باشد اما شاید گاهی خلاف آن ثابت باشد لذا به طور کلی نمیتوان گفت در تراحم بی بدل با ذو بدل همیشه بی بدل قوت احتمال دارد و مقدم است. (۱)

ص: ۱۴۵

۱- (۲) مقرر: همانا عباد به مصالح احکام دست رسی ندارند و این شاید و شایدها کار به جایی نمی برد، آنچه برای عبد مهم است خطاب مولا است.

نظر تحقیق: مرجحیت بی بدل به جهت عرفی بودن

وجه مرجحیت «بی بدل» همان سخن محقق نائینی است. محقق نائینی در بدل عرضی برهان اقتضا و لا اقتضاء را ذکر کرده است اما در بدل طولی برهان نیاورده و مرجح بودن بدل طولی را به وضوح آن واگذار کرده است. صاحب منتقی الاصول فرموده: «سینه به سینه و شفاهی از محقق نائینی نقل شده است که برهان مرجحیت بدل طولی، عرفی بودن آن است. عرف بی بدل را به این جهت بی بدل بودن مقدم میدارد».

حال اگر توانستیم عرفی بودن مرجحیت «بد بدل بودن» را به بیانی تمام کنیم، بی بدل بودن مرجح است و الا برهان برگشت دادن بی بدلی به دو مرجح بعدی تمام نیست.

عقلا- و عرف وقتی دو خطاب متزاحم را دیدند که یکی بدل دارد و دیگری بدل ندارد، خطابی را که بدل ندارد را مقدم میدارند، نه به این جهت که مصلحت بی بدل قابل تدارک نیست لذا حکم به تقدم آن میکند _ این جهت مورد مناقشه است همانا عباد به مصالح احکام دست رسی ندارند شاید مصلحت ذو بدل آن قدر مهم است که جبران فوت مصلحت بی بدل را میکند _ بلکه به این جهت که غالبا بی بدل دارای مصلحت اقوی از ذو بدل است، مسأله بند به مصالح و مفاسد نیست اما چون در غالب موارد بی بدل دارای مصلحت اقوی لذا عرف در همه موارد تزاحم بی بدل با ذو بلد حیران و معطل نمی ماند به مجرد مشاهده تزاحم حکم به تقدم بی بدل میکند.

کما اینکه مشأ حمل لفظ بر معنای حقیقی غلبه است، چون غالب موارد از الفاظ معنای حقیقی اراده میشود لذا موارد مشکوک حمل به موارد اغلب میشود.

مسأله صاف نیست اگر نتوانیم بگوییم «انصافاً وجه عمل عرف همین است» میتوان گفت: «بعید نیست وجه عمل عرف همین نکته باشد». اگر در ارتکازتان به این مطلب رسیدید فیها و الا ما دلیلی برای مرجحیت بی بدل نداریم.

مرجح دوم: شرط عقلی قدرت

اگر متزاحمین بدل نداشتند یا هر دو بدل داشتند نوبت میرسد به مرجح دوم «شرط قدرت عقلی».

خطابین را ملاحظه میکنیم ببینیم اشتراط قدرت به عقل واگذار شده یا در خطاب شرط شده است. اگر قدرت در یک خطاب شرط شده و در یک خطاب شرط نشده و به عقل واگذار شده است، قدرت در خطاب اول شرط شرعی است و در خطاب دوم شرط عقلی، و خطاب دوم مقدم است بر خطاب اول.

مثلاً قدرت در «اذا قمتم» که معنا کرده اند یعنی اذا قدرتم، شرط شرعی است و در «ثیابک فطهر» شرط عقلی است. در خطاب اول گفته اگر قدرت داری، اما در خطاب دوم به طور مطلق فرموده «بشوی»، این خطاب مطلق «بشوی» مقدم است.

بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / ترجیح به عقلی بودن قدرت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجحات باب تراحم به مرجح دوم، عقلی بودن قدرت رسید. مرحوم محقق نائینی فرموده اند «اگر تراحم شد بین دو خطابی که یکی مشروط به قدرت عقلی است و دیگری مشروط به قدرت شرعی، خطابی که مشروط به قدرت عقلی است مقدم است».

مثال: مکلف مقدار آبی دارد که فقط برای امتثال یکی از دو تکلیف زیر کفایت میکند، یا باید با آن آب وضو بگیرد و یا باید طهارت از خبث تحصیل کند.

ص: ۱۴۷

در این فرع طبق مرجحیت عقلی بودن قدرت، باید آب را در تطهیر خبث استفاده کند، چون قدرت در ناحیه وضو در لسان دلیل آمده و شرعی است «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» (۱) یعنی «اذا قدرتم و تمکنتم من الوضوء فتوضئوا» و قدرت در تطهیر خبث در لسان دلیل نیامده و عقلی است «و ثیابک فطهر» (۲) لباً و عقلاً یعنی «طهر ان قدرت».

تعریف قدرت شرعی و قدرت عقلی

خصوصیات تکالیف دو گونه اند:

خصوصیات دخیل در اصل ملاک

خصوصیات دخیل در استیفای ملاک

از خصوصیات دخیل در اصل ملاک مانند طهارت از حدث، نماز بدون طهارت نماز نیست و ملاکی ندارد. و مانند وقت، وقت در اصل ملاک دخیل است و نماز قبل از وقت هیچ ملاکی ندارد.

از خصوصیات دخیل در استیفای ملاک مانند قدرت عقلی در غالب موارد. غالباً قدرت در استیفای ملاک دخیل است نه در اصل ملاک. ایستاده نماز خواندن در استیفای ملاک دخیل است و نماز ایستاده برای کسی که قدرت ندارد ایستاده نماز بخواند ملاک دارد اما او قادر بر استیفای آن ملاک نیست.

قدرت در موارد غیر غالبی دخیل در اصل ملاک است و اینکه از کجا بفهمیم قدرت در اصل ملاک دخیل است یا در استیفای ملاک بحث آن در آینده خواهد آمد. و [اجمالش] آن است که اگر شارع قدرت را به نحو خاص در خطاب اخذ کرد ظاهر خطاب آن است که قدرت در اصل ملاک دخیل است.

یکی از مواردی که قدرت دخیل در اصل ملاک است حج میباشد «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (۳) استطاعت در حج استطاعت عقلی نیست، استطاعت و قدرت خاصی است که ملاک حججه الإسلام است، کسی که آن قدرت خاص را ندارد حج بجا بیاورد حجش حججه الإسلام نیست. و در مثال محل بحث از آنجایی که «إِذَا قُمْتُمْ» را که به معنای اذا تمکنتم میباشد در خطاب آورده، میفهمیم قدرت در اصل ملاک دخیل است.

ص: ۱۴۸

۱- (۱) مائده/سوره ۵، آیه ۶.

۲- (۲) مدثر/سوره ۷۴، آیه ۴.

۳- (۳) آل عمران/سوره ۳، آیه ۹۷.

قدرت در «وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرْ» را لازم نبوده که در لسان دلیل بیاورد، قدرت در این خطاب عقلی است، و آن را از خود خطاب یا از عقل میفهمیم.

بیان مرجیت عقلی بودن قدرت

اگر مکلف تکلیف مشروط به قدرت عقلی را اتیان کند _ که قدرت در آن در اصل ملاک دخیل نیست _ هیچ ملاکی از او تفویت نمیشود چون ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی را استیفا کرده و از تکلیفی که مشروط به قدرت شرعی است عاجز شده است و وقتی عاجز شد ملاک آن از او فوت نشده است. با تطهیر از خبث از وضو عاجز شده است، ملاک تطهیر خبث را استیفا کرده و هیچ ملاکی از ناحیه طهارت از حدث از او فوت نشده است.

لکن اگر تکلیف مشروط به قدرت شرعی را اتیان کند، یک ملاک از او تفویت میشود، چون درست است که ملاک طهارت از حدث را استیفا میکند اما ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی را که حالت منتظره ای نداشت و فعلی بود تفویت کرده است.

تأیید مرجحیت این مرجح با فهم عرف

شاید فهم عرفی را بتوان به عنوان مؤید برای مرجیت ذکر نمود. در جای که مولا دو امر نموده است یک امرش را مشروط به قدرت کرده و امر دیگرش مطلق است مثلاً مولا دستور داده «گوشت بخر» و دستور داده «اگر توانستی نان بخر» و در موردی این دو دستور برای عبد متراحم شدند و عبد قدرت بر امتثال هر دو نداشت، قضاوت عرف آن است که عبد باید گوشت بخرد، چون دستور در آن مقید نیست، اما دستور به خریدن نان مقید است به توانستن و الآن عبد توان خرید آن را ندارد.

ص: ۱۴۹

از آنجایی بحث از معنای قدرت شرعی و قدرت عقلی و چگونگی مرجحیت قدرت عقلی مهم است به وارد بحث تفصیلی آن میشویم.

بحث در مقام سه جهت دارد.

جهت نخست: مقصود از قدرت شرعی چیست؟ در بیانات اصولیون مقصود از قدرت شرعی روشن نیست.

جهت دوم: قدرت شرعی به هر معنا باشد، راه اثبات آن چگونه است؟ ممکن است قدرت در لسان دلیل اخذ شود اما ارشاد به حکم عقل باشد؟ از کجا بفهمیم قدرت شرعی است یا غیر شرعی؟ راه اثبات دخالت قدرت در ملاک چیست؟

جهت سوم: در جایی که شک کردیم قدرت، قدرت شرعی است یا عقلی، وظیفه چیست!؟

بنابراین در این سه جهت بحث میکنیم.

مقصود از قدرت شرعی

راه اثبات قدرت شرعی

وظیفه در شک در عقلی و شرعی بودن قدرت

جهت نخست: مقصود از قدرت شرعی

محتملات در مقصود از قدرت شرعی که دخیل در ملاک هستند سه محتمل است.

یکم: مراد از قدرت شرعی دخیل در ملاک همان قدرت تکوینی است. «إِذَا قُمْتُمْ» و «إِذَا تَمَكَّنْتُمْ» یعنی اذا قدرتم تکوینا، نامش را قدرت شرعی گذاشته اند به جهت آنکه دخیل در ملاک ملاک است. قدرت شرعی یعنی قدرت تکوینی که دخیل در ملاک است.

دوم: مراد از قدرت شرعی یعنی قدرت تکوینی بعلاوه نبود اشتغال ذمه شرعا به تکلیف دیگر، یعنی قدرت تکوینی همرا با نبود واجب مزاحم. مثلاً کسی که آب دارد اجازه نمیدهد مکلف از آن آب وضو بگیرد، اینجا مکلف تکوینا قدرت دارد بر وضو از آن آب، اما شرعا نمیتواند، اینجا منع شرعی موجب شده تا بگوییم او شرعا قادر نیست.

سوم: مراد از قدرت شرعی یعنی قدرت تکوینی بعلاوه عدم اشتغال عبد به تکلیفی که کمتر نیست. مراد از قدرت شرعی نه به وسعت احتمال یکم صرف «قدرت تکوینی» و نه به ضیق احتمال دوم «قدرت تکوینی بعلاوه نبود اشتغال ذمه شرعا» بلکه چیزی بینا بین یکمی و دومی که احتمال سوم است «قدرت تکوینی بعلاوه نبود اشتغال به ضد که کمتر نیست».

مثل اینکه دو غریق وجود دارد و مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد، وجوب انقاز یکی از آنها مشروط به قدرت شرعی است یعنی وقتی واجب است انقاز که مکلف تکوینا قدرت داشته باشد و مشغول به دیگری هم نباشد.

فرق احتمال دوم با احتمال سوم

قید اشتغال در احتمال دوم اشتغال ذمه است، مانع مانع خارجی است، و قید اشتغال در احتمال سوم اشتغال خارجی است.

در دومی وقتی قدرت هست که در ذمه مکلف تکلیف مزاحمی نباشد، در سومی وقتی قدرت هست که مکلف در خارج به تکلیف مساوی مشغول نباشد.

وجه تقدیم عقلی بودن قدرت بنا بر سه احتمال مذکور:

مرحوم محقق صدر فرموده اند: «طبق احتمال اول وجهی برای مرجح بودن «عقلی بودن قدرت» نیست. شارع فرموده است «وقتی تکوینا توان وضو داشتی وضو بگیر» قدرت دخیل در ملاک وضو همان قدرت عقلی است و وقتی مکلف قدرت دارد ملاک فعلی آن و تکلیف فعلی است و با فعلی بودن ملاک وجهی ندارد بگوئیم امتثال طهارت از خبث ترجیح دارد بر امتثال امر وضو، هر دو تکلیف دارای خطاب هستند و هر دو ملاک فعلی دارند و وجهی برای تکلیف نیست. (۱)

ص: ۱۵۱

۱- (۴) مقرر: با فعلی بودن هر دو ملاک، با انجام یکی، ملاک دیگری بدون وجه تفویت میشود.

اگر مراد از قدرت شرعی احتمال دوم باشد، بدون شک تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است لکن عقلی بودن قدرت وجه ترجیح و تقدیم نیست. همانا وجه تقدیم و ترجیح عبارت است از ورود، زیرا موضوع تکلیف مشروط به قدرت شرعی، وضویی است که شخص قدرت تکوینی بر آن داشته باشد و مشغول الذمه به تکلیف دیگر نباشد و با وجود تکلیف «و ثیابک فطهر» تکلیف به وضو موضوع ندارد.

این احتمال خطاین را از باب تراحم خارج میکند چون در باب تراحم دو تکلیف باید فعلی باشند و جز از ناحیه قدرت مکلف مشکل دیگری نباشد، و صرف قدرت در یکی موضوع دیگری را منتفی کند اما طبق این احتمال وجود تکلیف، موضوع دیگری را منتفی میکند، و آن دیگری فعلی نیست چون موضوعش منتفی است.

با احتمال سوم مرجحیت «عقلی بودن قدرت» صحیح است، دو تکلیف هست یکی مشروط به قدرت تکوینی است و دیگری مشروط به قدرت تکوینی بعلاوه عدم اشتغال به ضدی که کمتر نیست.

بیان صحت مرجحیت با این احتمال غیر از بیان محقق بیان نائینی است.

کلام تتمه دارد، آن را ملاحظه بفرمایید.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

معنای قدرت شرعی با احتمال سوم: ۱

نظر تحقیق در مرحله نخست: احتمال چهارم در معنای قدرت شرعی ۳

جهت دوم: راه اثبات قدرت شرعی ۴

مطلب نخست: احراز عدم دخالت قدرت در یک تکلیف و دخالت آن در دیگری ۴

مقام یکم: احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی ۴

موضوع: تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / ترجیح به عقلی بودن قدرت

ص: ۱۵۲

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجح دوم، عقلی بودن قدرت بود. بیان محقق نائینی مبنی بر ترجیح تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی اجمالا گذشت.

گفته شد مسأله مقتضی بحث تفصیلی است. و گذشت که در سه مرحله باید بحث نمود و مرحله نخست در مقصود از قدرت شرعی است.

محقق صدر برای قدرت شرعی سه معنا ارائه کردند که طبق معنای نخست ترجیح وجود ندارد، طبق معنای دوم ترجیح قطعی است اما باب باب تراحم نیست. و کلام منتهی شده به معنای سوم.

معنای قدرت شرعی با احتمال سوم:

قدرت شرعی یعنی عدم اشتغال به واجبی که مساوی یا اهم از این تکلیف است. زمانی بر نماز قدرت شرعی داری که اشتغال به ازاله نداشته باشی. با اشتغال به مساوی یا مهم شرعا قدرت بر امتثال نداری.

با قدرت شرعی به معنای سوم باب باب تراحم است و مرجحیت تمام است.

باب باب تراحم است چون از امارات باب تراحم این است که با اشتغال به امتثال یکی، حکم دیگر منتفی میشود نه اینکه به مجرد ثبوت یکی از حکمها، دیگری منتفی شود. اگر به مجرد ثبوت یکی از حکمها، حکم دیگری منتفی شود باب باب تراحم نیست.

اما مرجحیت تمام است چون تکلیف مشروط به قدرت عقلیه مطلق بوده و تقییدی در آن نیست، و تکلیف مشروط به قدرت شرعی مقید است، بنابراین تکلیف مطلق مقدم است بر تکلیف مقید.

بیان مرجحیت

با اینکه در ناحیه تکلیف مشروط به قدرت عقلی نیز تقیید وجود دارد و آن لبا مقید است به قدرت عقلی _ یعنی عقل میگوید «با اشتغال به این، دیگری از فعلیت می افتد» یعنی اگر معلق باشند هر دو تکلیف متراحم معلق هستند و اگر منجز باشند هر دو تکلیف منجز هستند _ لکن نکته ظریف ترجیح آنجا است که حکم عقل به اینکه «با اشتغال به این، دیگری از فعلیت می افتد» در جایی است که دو تکلیف مساوی باشند، اگر مساوی نبودند و تکلیف دیگر نقصی داشت و معلق بود به تمامیت ملاک، و زمانی ملاک کامل بود که تکلیف مقابل منجز نباشد، در این گونه موارد تکلیف منجز ترجیح دارد و مقدم است و با تقدمش معلق علیه تکلیف دیگر محقق نیست. در محل کلام تکلیف دیگر (مشروط به قدرت شرعی) نقصی دارد، معلق است به تمامیت ملاک؛ و فرض آن است که ملاکش منوط به قدرت است و مکلف زمانی قدرت دارد که مشغول به تکلیف کمتر نباشد. و تکلیف مشروط به قدرت عقلی ملاکش بالفعل است و حالت منتظره ای ندارد.

با این حساب تکلیف مشروط به قدرت عقلیه حالت منتظره ای ندارد و فعلی است. خطاب «و ثیابک فطهر» میگوید: همین که مشغول نشدی به تکلیفی که کمتر از من نیست باید مرا امثال کنی.

شما اگر مشغول وضو بشوی _ در حالی که شرط فعلیت «و ثیابک فطهر» موجود است و شرط و ملاک تکلیف به وضو (قدرت شرعی) محقق نیست _ باز تکلیف مشروط به قدرت عقلی فعلیت دارد، چون «و ثیابک فطهر» میگوید: مرا امثال کن من ساقط نیستم، وقتی ساقط هستم که مشغول به تکلیفی باشی که مساوی من باشد و وضو مساوی نیست و تعلیق دارد. بنابراین تکلیف به طهارت از خبث را عصیان کردید.

و شما اگر مشغول به تطهیر خبث شوی، تکلیف مشروط به قدرت شرعی از فعلیت می افتد _ چون «توضاً ان تمکنت» میگوید: من هستم اگر به واجبی که کمتر از من نیست مشغول نباشی. و شما با اشتغال به تکلیف مشروط به قدرت عقلی مشغول به واجبی شدید که کمتر نیست _ و شما عصیانی نکردید.

حاکم به ترجیح در باب تراحم عقل است و عقل اینجا میگوید کاری بکن که هیچ عصیانی از تو سر نزنند و در صورتی از شما عصیانی سر نمیزند که مشغول به تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشید. در نتیجه با معنای سوم، از باب تراحم بودن بحث ما و مرجحیت «عقلی بودن قدرت» صحیح است.

نظر تحقیق در مرحله نخست: احتمال چهارم در معنای قدرت شرعی

در مرحله نخست "مقصود از قدرت شرعی" احتمال چهارم وجود دارد. مرحوم خوئی فرموده اند مقصود و معنای قدرت شرعی دو چیز میتواند باشد، محقق صدر سه احتمال مطرح کرد و در نظر تحقیق احتمال چهارم وجود دارد. که این احتمال به ذهنیات محقق نائینی اقرب است.

مراد از قدرت شرعی قدرت تکوینی و عقلی نیست، قدرت تکوینی در نظر نائینی از مقتضای خطاب فهمیده میشود، مشهور قائلند به اشتراط تکالیف به قدرت به ملاک قبح تکلیف عاجز و در نظر تحقیق گذشت که قدرت تکوینی میتواند به خاطر دلیل شرعی «لایکلف الله نفسا الا وسعها» باشد.

قدرت شرعی یعنی قدرت عرفی که از ظاهر خطاب مولا فهمیده میشود. قدرت عقلی ضیق است و قدرت عرفی اوسع از قدرت عقلی است. مراد از قدرت شرعی یعنی قدرتی که در لسان دلیل آمده و عرف آن را حمل میکند بر معنای اوسع از قدرت عقلی؛ وقتی شارع قدرت را در لسان دلیل آورد و فرمود «توضأ ان تمکنت» این تمکن و قدرت، قدرت عرفی است چون هر لفظی انصراف دارد به معنای عرفی.

کسی که در مقابل تکلیف «توضأ ان تمکنت» واجب دیگری همچون «و ثیابک فطهر» دارد، قدرت تکوینی و عقلی بر انجام وضو دارد و عقلا- عاجز نیست؛ اما این شخص زمانی که شارع به اقتضای خطاب یا حکم عقل فرموده «آب را در تطهیر خبث مصرف کن اگر قدرت عقلی داشتی» عرفاً قدرت بر وضو گرفتن ندارد. عرفاً با وجود تکلیفی که حالت انتظار ندارد و منجز است عاجز است از امتثال امر وضو.

دو خطاب از مولا- رسیده است، یکی مشروط به قدرت عقلی است و دیگر مشروط به قدرت عرفی؛ عقل میگوید: خطاب مشروط به قدرت عقلی مقدم است چون حالت منتظره ای ندارد و ما را از امتثال خطاب دیگر که مشروط به قدرت عرفی است عاجز میکند.

مرجحیت «عقلی بودن قدرت» با این بیان تمام است و باب هم باب تراحم است. اما تصویر صحت مرجحیتش پر واضح است و اما آیا تصویر از باب تراحم بودنش نیز صحیح است؟ یا مثل احتمال دوم تقدم مشروط به قدرت عقلی از باب تراحم نیست و از باب ورود است؟

قدرت شرعی به معنای دوم یعنی اشتغال ذمه نداشته باشی به تکلیف دیگر، و با اشتغال ذمه به تکلیف دیگر، موضوع تکلیف مشروط به قدرت شرعی منتفی می‌شود. تکلیف مشروط به قدرت عقلی وارد است بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی. رفع موضوع خطاب مشروط به قدرت شرعی به دست مولا است، مولا می‌گوید «شما مشغول الذمه هستید».

اما در این احتمال نمی‌گوییم به مجرد آمدن تکلیف مشروط به قدرت عقلی، موضوع تکلیف دیگر مرتفع می‌شود، بلکه وجوب خطاب مشروط به قدرت عقلی موجب عجز از امتثال خطاب مشروط به قدرت شرعی است. مولا نمی‌گوید: «شما قدرت عرفیه ندارید و عاجز هستید». مولا می‌گوید: «تطهیر از خبث کن» و عرف می‌گوید «امر به تطهیر از خبث را اتیان کن اگر قدرت عقلی داری» و شما هم تمکن و قدرت عقلی دارید پس این خطاب مولا فعلی شده است و با فعلیت خطاب مشروط به قدرت عقلی، شما عرفاً عاجز از امتثال تکلیف وضو هستید.

برای روشن شدن بحث دوباره به این مباحث برگشته و دسته بندی خواهیم نمود.

جهت دوم: راه اثبات قدرت شرعی

در این جهت باید دو مطلب احراز شود:

۱. احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی و احراز دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت شرعی

۲. احراز معنای قدرت شرعی به یکی از چهار احتمال مذکور

بنابراین در مطلب اول باید در دو مقام بحث کنیم:

مقام یکم: احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی

مقام دوم: احراز دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت شرعی

مطلب نخست: احراز عدم دخالت قدرت در یک تکلیف و دخالت آن در دیگری

مقام یکم: احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی

در طرف تکلیف مشروط به قدرت عقلی، از کجا احراز کنیم که قدرت دخیل در ملاک نیست؟ در مباحث سابق در بحث تزامم ملاکات گذشت که به دو بیان قدرت دخیل در ملاک نیست. ۱. دلالت التزامی ۲. اطلاق ماده.

بیان یکم: دلالت التزامی

بیان محقق اصفهانی در کشف عدم دخل قدرت در ملاک: خطاب «و ثیابک فطهر» مانند هر خطابی دو دلالت دارد، دلالت مطابقی وجوب و دلالت التزامی بر ملاک داشتن تطهیر از خبث، دلالت مطابقی مقید است به قدرت، اما در ناحیه دلالت التزامی مقیدی نداریم، بنابراین این خطاب به دلالت التزامی دلالت دارد بر اینکه تطهیر مطلقاً حتی در صورت عجز ملاک دارد.

مناقشه به بیان یکم

به این بیان مناقشه شد که مدلول التزامی در وجود و حجیت تابع دلالت التزامی است.

بیان دوم: اطلاق ماده

مرحوم محقق نائینی و آقا ضیاء از اطلاق ماده استفاده می‌کردند که ملاک مقید نیست. هر خطابی یک هیأت دارد و یک ماده، هیأت «طهر» که امر است مقید است به قدرت، اما ماده آن که طهارت است مقید به قدرت نیست، و از اینجا می‌فهمیم که تطهیر در فرض عجز نیز ملاک دارد.

مناقشه به بیان دوم

و در مباحث سابق گذشت که این راه هم عرفی نیست، ماده همراه هیأت کاشف است و ماده تنها نمیتواند کاشف باشد.

نظر تحقیق در مقام اول "احراز عدم دخالت قدرت در ملاک در طرف تکلیف مشروط به قدرت عقلی" آن است که راه عامی برای احراز اینکه قدرت دخیل در ملاک نیست نداریم. هر چند موردی میتوان با استفاده از دلیل خارجی، مناسبات حکم و موضوع، قرائن و ذوق شریعت ملاک را احراز کرد اما کلیت ندارد. کما اینکه در اختلاف بین مرحوم خوئی و آخوند در عصیان ازاله و اتیان نماز، مرحوم آخوند قائل به صحت نماز است از باب اینکه نماز ملاک دارد، اشکال شد که از کجا احراز کردید نماز ملاک دارد. ما در دفاع عرض گفتیم: بی انصافی است که بگوییم نماز ملاک ندارد. در محل بحث میتوان به صورت موردی احراز کرد که قدرت دخیل در ملاک است. اما دلیل عام و مطلق در مقام نداریم.

کلام محقق سید صدر را ملاحظه فرمایید. ایشان مفصل بحث نموده اند.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / ترجیح به عقلی بودن قدرت ۹۵/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

مقام دوم: احراز دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت شرعی ۱

مطلب دوم: احراز معنای قدرت شرعی به یکی از چهار احتمال مذکور ۳

محقق نائینی: قدرت شرعی همان قدرت عقلی ۳

نظر تحقیق: قدرت شرعی یعنی قدرت عرفی ۳

نتیجه بحث تفصیلی جهت یکم و دوم: وجه ترجیح به «عقلی بودن قدرت» ۴

محقق خوبی: بحث از قدرت عقلی و شرعی بحث دقی عقلی ۴

محقق نائینی: قدرت شرعی دخیل در ملاک ۴

نظر تحقیق: بیگانه بودن مرجیت «عقلی بودن قدرت» از ملاکات ۴

جهت سوم: وظیفه در شک در عقلی و شرعی بودن قدرت ۵

موضوع: تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / ترجیح به عقلی بودن قدرت

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در بحث تفصیلی از ترجیح به عقلی بودن قدرت بود. جهت اولی، مقصود از قدرت شرعی تمام شد. و گذشت که در جهت دوم، راه اثبات قدرت شرعی باید دو مطلب احراز شود:

۱. احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی و احراز دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت شرعی

۲. احراز معنای قدرت شرعی به یکی از چهار احتمال مذکور

بحث در مطلب اول در دو مقام بود. در مقام اول: احراز عدم دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت عقلی؛ گذشت که دو راه برای احراز عدم دخالت گفته شده است اما هر دو نا تمام است و طریق عام به عنوان قانون و قاعده برای کشف از عدم دخالت قدرت در ملاک نداریم.

مقام دوم: احراز دخالت قدرت در ملاک تکلیف مشروط به قدرت شرعی

استظهار مرحوم محقق نائینی قدس سره از اخذ قدرت در لسان دلیل آن است که اخذ قدرت در خطاب و لسان دلیل کاشف از دخالت قدرت در ملاک میباشد و ذکر نکردن آن در دلیل کاشف از عدم دخالت قدرت در ملاک است.

بیان استظهار

اخذ قدرت در لسان دلیل جزء موضوع قرار دادن آن است و ظاهر این کار یعنی همانگونه که قدرت دخیل در حکم است دخیل در ملاک نیز است، به این دلیل که اگر مراد از قدرت در خطاب همان قدرت عقلی بود نیاز به تنصیص نبود، خود عقل میفهمد که تکلیف مشروط به قدرت است یا خود خطاب اقتضا میکند که تکلیف مشروط به قدرت است حال که شارع تنصیصاً قدرت را در لسان دلیل میآورد نشان آن است که معنای اضافی را بفهماند و آن چیزی نیست جز دخالت قدرت در ملاک، اگر دخیل در ملاک نباشد و مراد از قدرت در لسان دلیل همان قدرت عقلی باشد، اخذ آن در لسان خطاب یا لغو یا ارشاد به حکم عقل خواهد بود.

کما اینکه اخذ دیگر خصوصیات کاشف از دخالت آن خصوصیات در ملاک است همچنین اخذ قدرت کاشف از دخالت آن در ملاک است.

مثال: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (۱) وقتی شارع قدرت و استطاعت را در لسان دلیل آورده است، این استطاعت استطاعت خاصی است که موضوع وجوب حج است و آن استطاعت عبارت است از زاد و راحله زیاد بر زندگی، اگر کسی این استطاعت را نداشت وجوب ملاک ندارد. همچنین در وضو وقتی فرمود «إذا تمكنت فتوضأ» معلوم میشود قدرت دخیل در ملاک وضو است.

اگر استفاده دخالت قدرت در ملاک از «لا یكلف الله نفسا الا وسعها»^(۱) به علت اینکه شاید آیه ارشاد به حکم عقل باشد مورد پذیرش نباشد، لکن در جایی که قدرت را بالخصوص در دلیل حکمی اخذ کرد ظاهرش آن است که قدرت دخالت در حکم دارد.

بنابراین در ناحیه قدرت شرعی قانون کلی «ظهور اخذ قدرت در خطاب در دخالت آن در ملاک» داریم.

نتیجه بحث در مطلب نخست:

در مطلب نخست باید عدم دخالت قدرت در یک تکلیف و دخالت آن در دیگری احراز می‌شود، با بررسی این مطلب در دو مقام روشن شد که در ناحیه تکلیف مشروط به قدرت عقلی قاعده کلی برای احراز عدم دخالت قدرت در ملاک نداریم اما در ناحیه تکلیف مشروط به قدرت شرعی قانون کلی وجود دارد. و با روشن شدن آن معلوم شد برهان محقق نائینی بر مرجحیت «عقلی بودن قدرت» اشکال دارد.

بیان مجدد برهان محقق نائینی قدس سره: قدرت شرعی دخیل در ملاک است و قدرت عقلی دخیل در ملاک نیست پس تکلیف مشروط به قدرت عقلی منجز است و معجز از تکلیف مشروط به قدرت شرعی پس تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است

مناقشه: برهان ایشان در موارد بسیاری مشکل دارد، در ناحیه تکلیف مشروط به قدرت عقلی، راهی برای کشف و احراز عدم دخالت قدرت در ملاک نداریم.

مطلب دوم: احراز معنای قدرت شرعی به یکی از چهار احتمال مذکور

بحث اینجا منوط به استظهار از خطاب است. قدرت شرعی که در خطاب اخذ شده است به چه معنایی است؟ کدام یک از احتمالات معنای قدرت شرعی است؟ احتمال یکم «قدرت عقلی»؟ احتمال دوم «عدم اشتغال ذمه»؟ احتمال سوم «عدم اشتغال خارجی»؟ احتمال چهارم «قدرت عرفی»؟

ص: ۱۶۰

محقق نائینی: قدرت شرعی همان قدرت عقلی

نظر شریف محقق نائینی این است که ظاهر اخذ قدرت در لسان دلیل آن است که قدرت قدرت تکوینیه است، مردم از قدرت و تمکن در «توضاً إن تمكنت» همان قدرت عقلی را میفهمند.

نظر تحقیق: قدرت شرعی یعنی قدرت عرفی

در نظر تحقیق معنای قدرت مأخوذ در خطابات قدرت عرفی است. و معنای عجز نیز، عجز عرفی است. قدرت عرفی اوسع از قدرت عقلی است.

کما اینکه اضطرار در «رفع ما اضطروا الیه»^(۱) اضطرار عرفی است؛ و وسع در «لا-یکلف الله نفسا الا وسعها»^(۲) وسع عرفی است؛ حرج در «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»^(۳) حرج عرفی است؛ قدرت در «توضاً ان قُدرت» نیز قدرت عرفی است.

عرف در جایی که تکلیف زحمت زیادی داشته باشد میگوید نمیتوانم تکلیف را انجام دهم هر چند به لحاظ عقلی ودقی توان انجام آن را دارد.

نتیجه بحث تفصیلی جهت یکم و دوم: وجه ترجیح به «عقلی بودن قدرت»

محقق خوئی: بحث از قدرت عقلی و شرعی بحث دقی عقلی

مرحوم محقق خوی قدس سره پیگیر بحث تفصیلی نشده اند، در نظر شریف ایشان فرق بین این دو نوع خطاب دقت علمی است، مراد از قدرت در لسان دلیل همان قدرت تکوینی است، قدرت تکوینی در لسان یک خطاب اخذ شده است و در لسان دیگری اخذ نشده اما آن هم مشروط به قدرت عقلی است. بر این اساس ترجیحی بر یکدیگر ندارند و مرجحی به نام «عقلی بودن قدرت» نداریم.

ص: ۱۶۱

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص: ۳۶۹ باب ۵۶ از ابواب جهاد النفس.

۲- (۴) سوره مبارکه بقره آیه ۲۸۶.

۳- (۵) سوره مبارکه حج آیه ۷۸.

مرحوم محقق نائینی قدس سره بحث از وجه ترجیح به «عقلی بودن قدرت» را برده به سمت و سوی دخالت قدرت در ملاک و راه کشف دخالت قدرت در ملاک.

نظر تحقیق: بیگانه بودن مرجیت «عقلی بودن قدرت» از ملاکات

نظر تحقیق در جهت دوم، راه اثبات قدرت شرعی آن است که دلیل از اثبات عدم دخالت قدرت در ملاک قاصر است، لکن این جهت از بحث دخیل در وجه مرجحیت به «عقلی بودن قدرت» نیست. نیازی به بحث از دخالت و عدم دخالت قدرت در ملاک نیست هر چند محقق نائینی بحث را به آن سمت و سو برده است.

وجه ترجیح به «عقلی بودن قدرت» صاف است، در وجه ترجیح دقت علمی را کنار گذاشته و میگوییم: در نظر تحقیق تحلیل ترجیح عرفی دو مقدمه دارد یکم: قدرت مأخوذ در دلیل قدرت عرفی است. دوم: خطاب مطلق در نظر مردم معجز است، مردم خطاب مشروط به قدرت را با وجود خطاب مطلق غیر مقدور می بینند.

در مثال عرفی نیز وقتی مولا یک خطابش را مشروط به قدرت میکند و در خطاب دیگر شرط قدرت را نمی آورد، و میگوید «گوشت بخر» و «اگر توانستی نان بخر» عرف در جایی که انسان به انجام بیش از یک تکلیف قادر نیست میگوید: خطابی که مشروط به قدرت نیست مقدم است.

مولا- دو تکلیف دارد «ازاله کن» و «اگر توانستی نماز بخوان» و در وقتی که این دو تکلیف متزاحمند مردم ازاله را مقدم میکنند. آنچه در ارتکاز مردم هست عبارت است از اینکه «وقتی مولا گفت «ازاله کن» و قید نیارود، انسان با انجام ازاله قدرت بر نماز ندارد و در مورد نماز فرمود «اگر توانستی نماز بخوان» پس الآن وظیفه ازاله است». و عکس این قضیه در ارتکاز مردم نیست. وجه ترجیح ارتکاز عرف است، چه بتوانیم آن را تحلیل کنیم یا نتوانیم.

ذهن عرفی محقق نائینی در ترجیح به «عقلی بودن قدرت» درست عمل کرده است و فرموده اند: «تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است».

اما ذهن تحلیلی ایشان در وجه ترجیح نادرست عمل کرده است و فرموده اند: «قدرت شرعی دخیل در ملاک است و این قدرت با خطاب مشروط به قدرت عقلی منتفی میشود و با تقدم تکلیف مشروط به قدرت عقلی هیچ تفویت ملاکی پیش نمیآید لذا تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است». ایشان در تحلیل ها منبه ذکر میکنند تا مخاطب را قانع کنند و منبهی که ایشان ذکر کرده اند مهم است. منبه: نزد ابناء عرف خطاب غیر مشروط به قدرت مکلف را از خطاب دیگر عاجز میکند.

مشکل محقق نائینی آن است که ایشان یک مُلای به تمام معنا عرفی است، معنای عرفی را درست می فهمد، اما در مقام تحلیل ذهن تحلیلگرش ضعیف است لذا در مقام تحلیل ارتکاز و برهانی کردن آن به سمت و سوی ملاک و عجز از ملاک رفته است.

یادآوری: نبود تنافی عرفی بین متزاحمین در اصل مسأله

در اصل مسأله تراحم در تحلیل عدم تنافی بین متزاحمین گذشت که مرحوم نائینی تنافی را با ترتب حل میکرد و محقق صدر با قید لبی «عدم اشتغال به تکلیف کمتر». در نظر تحقیق نظریه مقدور بودن متزاحمین و فعلی بودن تکلیف هر دو دقت عقلی است. ما تنافی را به بیان عرفی حل کردیم. تحلیل عدم تنافی در آن بحث: در جایی که مولا دو تکلیف دارد و ما بر انجام بیش از یکی از آنها قدرت نداریم عرف میگوید: «یکی از آنها مقدور نیست و یک تکلیف بیشتر نداری و آن همانی است که اختیارش کنی».

ص: ۱۶۳

جهت سوم: وظیفه در شک در عقلی و شرعی بودن قدرت

فرض شک در جایی است که قدرت شرعی را به معنای احتمال اول ندانیم، چون اگر قدرت شرعی به معنای قدرت عقلی باشد، فرقی بین تکلیف مشروط به قدرت شرعی و تکلیف مشروط به قدرت عقلی وجود ندارد تا یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد تا در فرض شک در اینکه کدام قدرت شرعی است و کدام قدرت عقلی شک در ترجیح یکی بر دیگری داشته باشیم.

لذا فرض شک در جایی است که قدرت به معنی یکی از احتمالات دوم یا سوم یا چهارم باشد. و گذشت که ترجیح با برخی از احتمالات خروج از باب تراحم بود.

فروض شک

۱. شک در شرعی بودن قدرت در هر دو خطاب

۲. شک در عقلی بودن قدرت در هر دو خطاب

۳. شک در عقلی بودن قدرت در یک خطاب و شک در شرعی بودن قدرت در خطاب دیگر

در فرض اول در هیچکدام از خطاب ها احراز نکردیم که قدرت عقلی است یا شرعی؛ دلالت خطاب را هم نپذیرفتیم و گفتیم: خطاب از دلالت بر شرعی بودن قدرت قاصر است و شک کردیم که قدرت در این خطاب شرعی است یا نه! در خطاب دیگر هم شک کردیم قدرت در آن شرعی است یا نه! در اینجا مرجع برائت است. چون با اشتغال به یک تکلیف شک داریم که تکلیف دیگری مشروط به قدرت شرعی است که فعلیت نداشته باشد یا مشروط به قدرت عقلی است که فعلیت داشته باشد.

شما احراز نمیکنید که تمکن در «توضاً ان تمكنت» شرعی است و احراز نمیکنید که قدرت «طهر ثيابك» قدرت عقلی است و مشغول امتثال «توضاً ان تمكنت» میشود در حین اشتغال به وضو شک دارید که آیا «طهر ثيابك» فعلی است اگر قدرتش عقلی باشد فعلی است! یا قدرت در آن شرعی است اگر قدرتش شرعی باشد! آیا قدرت در هر دو عقلی است یا قدرت در هر دو شرعی است، شک شما بر میگردد به شک در فعلیت حکمی که مشغول آن نیستی و مرجع برائت است.

ص: ۱۶۴

Your browser does not support the audio tag

فرض یکم: عدم احراز عقلی یا شرعی بودن قدرت در هر دو خطاب ۲

فرض دوم: علم به شرعی بودن قدرت در یک خطاب و عدم احراز در دیگری ۲

فرض سوم: علم به عقلی بودن قدرت در یک خطاب و عدم احراز در دیگری ۳

تلخیص و تکمیل ۴

اقوال: ۴

قول یکم: ترجیح با «عقلی بودن مرجح» (محقق نائینی) ۴

قول دوم: نا درستی ترجیح با «عقلی بودن مرجح» (محقق خویی) ۴

قول سوم: ممکن نبودن اثبات مرجحیت به «عقلی بودن قدرت» (محقق صدر) ۵

نظر تحقیق در سه مرحله ۵

مرحله نخست: صحت ترجیح با «عقلی بودن قدرت» ۵

مرحله دوم: حل تراحم ۵

مرحله سوم: صحت ترجیح با «ملاک فعلی» ۶

نکته: تحلیل همراه با تحفظ بر باب تراحم ۶

موضوع: تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / ترجیح به عقلی بودن قدرت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جهت سوم، وظیفه در شک در عقلی و شرعی بودن قدرت بود. در جایی که احراز نشد قدرت در یک تکلیف عقلی است و قدرت در خطاب دیگر شرعی است وظیفه چیست؟ گذشت که مسأله سه فرض دارد. یا حال هیچکدام معلوم نیست، یا حال یک طرف معلوم است.

۱. حال هیچکدام از طرفین معلوم نیست، احتمال دارد قدرت در این طرف عقلی یا شرعی باشد! و احتمال دارد قدرت در آن

طرف عقلی یا شرعی باشد!

۲. میدانیم قدرت در یک طرف شرعی است و در طرف دیگر نمیدانیم قدرت عقلی است یا شرعی!

۳. میدانیم قدرت در یک طرف عقلی است و نمیدانیم در طرف دیگر قدرت عقلی است یا شرعی!

ص: ۱۶۵

فرض یکم: عدم احراز عقلی یا شرعی بودن قدرت در هر دو خطاب

وقتی گفتیم دلالت خطاب بر شرعی بودن قدرت قاصر است و شک کردیم قدرت در این خطاب شرعی است یا عقلی، در خطاب دیگر هم شک کردیم قدرت عقلی است یا شرعی و از خطاب‌ها نتوانستیم احراز کنیم که قدرت در آنها عقلی است یا شرعی؛ اینجا مرجع براءت است، چون فرض آن است که احراز نکردیم تمکن در «توضاً إن تمكنت» شرعی است یا عقلی و احراز هم نکردیم قدرت «طهر ثیابک» شرعی است یا عقلی و مثلاً مشغول امتثال «توضاً إن تمكنت» شدیم، در اینجا با اشتغال به آن شک داریم تکلیف «طهر ثیابک» مشروط به قدرت عقلی است که فعلی است یا مشروط به قدرت عقلی است که فعلی نیست. بازگشت شک شما به شک در فعلیت تکلیف است چون با اشتغال به یک تکلیف شک در فعلیت تکلیف دیگر دارید و شک در فعلیت تکلیف مجرای براءت است.

توجه داشته باشید که فرض آن است که ترجیح به «عقلی بودن قدرت» را پذیرفتیم و معنای پذیرش این مرجح آن است که حکم مشروط به قدرت عقلی فعلی است و حکم مشروط به قدرت شرعی فعلی نیست.

پرسش: چرا شک را در جایی فرض میکنید که مکلف به یک از متزاحمین مشغول شده است؟

پاسخ: چون قبل از اشتغال مکلف به یکی، هر دو تکلیف فعلی است و شکی متصور نیست، و اگر هر دو را ترک کند هر دو تکلیف را عصیان کرده است.

بنابراین احتمال دارد قدرت در تکلیفی که مشغول به آن شده است شرعی باشد و قدرت دیگری عقلی، و چون شک در فعلیت تکلیف دیگر دارد براءت جاری است.

ص: ۱۶۶

احتمال دارد قدرت در تکلیفی که مشغول به آن شده است عقلی باشد و قدرت در دیگری شرعی، حُب به تکلیف فعلی عمل کرده است.

احتمال دارد قدرت در هر دو شرعی باشند، در این صورت با اشتغال به مساوی، مساوی دیگر فعلی نیست.

[احتمال دارد قدرت در هر دو عقلی باشند که در این صورت نیز با اشتغال به مساوی، دیگری فعلی نیست].

نتیجه جریان براءت، تخییر ظاهری است، مکلف به هر کدام مشغول باشد دیگری براءت دارد، در نتیجه در مقام عمل ظاهراً مخیر است که به کدام مشغول شود.

فرض دوم: علم به شرعی بودن قدرت در یک خطاب و عدم احراز در دیگری

مثلاً قدرت در وضو قدرت شرعی است و شک داریم قدرت تطهیر از خبث عقلی است یا شرعی! در اینجا هم مثل فرض قبل با اشتغال به تکلیف مشروط به قدرت شرعی، شک در فعلیت تکلیف دیگر داریم و این شک مجرای براءت است.

فرق این فرض با فرض پیشین

در این فرض در مکلف با اشتغال به تکلیف مشکوک الفعلیه قطعاً بریئ الذمه است، چون یا قدرت در آن تکلیف مشکوک عقلی است که همان فعلی است و یا قدرت در آن شرعی است و دو تکلیف متزاحم متساوی هستند و با اشتغال به هر کدام دیگری از فعلیت می افتد.

فرض سوم: علم به عقلی بودن قدرت در یک خطاب و عدم احراز در دیگری

مثلاً میدانیم قدرت در «طهر ثیابک» عقلی است اما شک داریم قدرت در «اذا قمتم الی الصلاه» عقلی است یا شرعی! در این فرض آیا مکلف میتواند به تکلیف مشکوک اشتغال یابد؟

ص: ۱۶۷

مكلف با انجام تكليف مشروط به قدرت عقليه يقينا در امان است و چيز از او فوت نشده است، چون تكليف ديگر يا مشروط به قدرت عقلي است و با هم متساويين هستند و يا مشروط به قدرت شرعيه است كه ملاك فعلي نداشته است، يا ملاكي را تفويت کرده است اما در تفويت به خاطر عجز معذور بوده است يا اصلا ملاكي را تفويت نکرده است.

اما اينکه آیا ميتواند مشغول به تكلفي شود كه شك داريم قدرت در آن شرعي است يا عقلي؟ آیا مجوزي براي اشتغال به آن دارد؟ ادعا آن است _ و اين ادعا هم صحيح است _ مجوزي براي اشتغال به مشكوك نيست. چون فرض آن است كه تكليف مشروط به قدرت عقلي، فعلي است و فعليت تكليف ديگر مشكوك است، اگر قدرت آن هم عقلي باشد فعلي است و اگر قدرت آن شرعي باشد فعليت ندارد جز در صورت قدرت. و كما اينکه يقين به فراغ از تكليف مولا لازم است، يقين به فراغ از ملاك مولا نيز لازم است، لذا ضروري است در ناحيه تكليف مشروط به قدرت عقلي كه ملاك آن فعلي شده است تحصيل يقين به فراغ کرد و مكلف با اشتغال به مشكوك، شك دارد در فراغ ذمه از ملاك فعلي، چون اگر قدرت در تكلفي كه قدرت آن مشكوك است، قدرت عقلي باشد مكلف با اشتغال به مساوي از آن ملاك فراغ ذمه دارد چون يك قدرت بيشر نداشته و آن را تفويت کرده لکن تفويت به مساوي و مماثل كه عهده آور و الزام آورد نبود.

مكلف يا بايد ملاك فعلي را تحصيل کند يا اگر تفويت ميکند بايد با ملاك مماثل تفويت کند. و او در اين فرض با تفويت ملاك فعلي شك دارد كه آن را با ملاك مساوي تفويت کرده است يا نه! و عقل حکم ميکند كه استحقاق عبوبت دارد، چون اگر در واقع تكليف ديگر مشروط به قدرت شرعي باشد ملاكي نداشته و مكلف با اشتغال به آن ملاك فعلي را تفويت کرده و عذري در برابر مولا ندارد. ملاك فعلي را به چيز تفويت کرده كه يقين نداشت آن مماثل است.

مرحوم محقق صدر در این فرض فرموده اند: «عقل و عقلا حکم به احتیاط میکنند و مکلف باید تکلیف مشروط به قدرت عقلی را امتثال کند.»

نمیدانیم چگونه است که محقق صدر در فرضی که عقلی بودن یک خطاب محرز است و حال خطاب دیگر محرز نیست، میفرمایند به حکم عقل و عقلا باید احتیاط کرد اما در فرضی که محرز است قدرت در یک خطاب عقلی است و قدرت در خطاب دیگر عقلی است میفرمایند: عقل و عقلا تکلیف مشروط به قدرت را ترجیح نمیدهند.

تلخیص و تکمیل

در مرجح دوم «عقلی بودن قدرت» گفته شد که اگر یک خطاب مشروط به قدرت عقلی باشد و خطاب دیگر مشروط به قدرت شرعی باشد، خطابی که مشروط به قدرت عقلی است مقدم است.

اقوال:

در این مسأله سه قول معتنا به وجود دارد.

قول یکم: ترجیح با «عقلی بودن مرجح» (محقق نائینی)

مرحوم نائینی مؤسس این مرجح و مطالب آن است و نظر شریفشان آن است که مشروط به قدرت عقلی مقدم است بر مشروط به قدرت شرعی. معنای قدرت شرعی نزد ایشان _ همراه با اضطرابی که در کلمات ایشان است _ عبارت است از قدرت مأخوذ در خطاب شارع. وقتی در خطاب اخذ شد به تبع در ملاک هم دخیل است.

قول دوم: نا درستی ترجیح با «عقلی بودن مرجح» (محقق خوئی)

مرحوم محقق خوئی دو احتمال و معنا برای معنای قدرت شرعی ذکر کرده است.

۱. مقصود از قدرت شرعی همان قدرت عقلی، به این لحاظ که قدرت در لسان دلیل دخیل در ملاک است به آن قدرت شرعی گفته میشود.

۲. مقصود از قدرت شرعی، عدم اشتغال ذمه.

با معنای اول هر دو خطاب متساویند و ترجیحی بر یکدیگر ندارند.

با معنای دوم خطاب مشروط به قدرت عقلی مقدم است اما از باب تراحم نیست.

قول سوم: ممکن نبودن اثبات مرجحیت به «عقلی بودن قدرت» (محقق صدر)

محقق صدر سه معنا برای قدرت شرعی ذکر کرده اند، دو معنای نخستین همان معانی است که مرحوم خوئی ارائه دادند، معنای یکم خطابین ترجیحی بر یکدیگر ندارند و در معنای دوم ترجیح است اما از باب تراحم نیست. معنای سوم: عدم اشتغال به تکلیفی که کمتر نیست.

ایشان با معنای سوم ترجیح به این مرجح را پذیرفته اند. اما فرموده اند قدرت به این معنا قابل اثبات نیست. مردم از شرط قدرت نمیفهمند که تکلیف مشروط است به عدم اشتغال به تکلیف کمتر.

نظر تحقیق در سه مرحله

ما در نظر تحقیق به نظریه محقق نائینی ایمان آوردیم. که یکی از مرجحات باب تراحم «عقلی بودن قدرت» است و عقلا و عرف در تراحم مطلق و مقید، خطاب مطلق از قید شرعی را مقدم میکنند، حال تحلیل هایی که وجه تقدیم گفته شده درست باشد یا نه! برخی از تحلیل هایی که گذشت مناقشه داشتند، و تحلیل وجه تقدم در نظر تحقیق سه مرحله دارد.

مرحله نخست: صحت ترجیح با «عقلی بودن قدرت»

در نظر تحقیق رأی محقق نائینی مبنی بر ترجیح با «عقلی بودن قدرت» مساعد اعتبار است. معنای قدرت شرعی در نظر تحقیق قدرت عرفی است، وقتی قدرت در خطاب اخذ میشود و وقتی به عرف القا میشود مقصود از قدرت شرعی، قدرت عرفی است. و اینکه محقق نائینی فرموده اند قدرت مأخوذ در لسان دلیل دخیل در ملاک است دخالتی در استدلال محقق نائینی ندارد، استدلال محقق نائینی بر وجه ترجیح طبق بیان ما اینگونه است: «معنای قدرت مأخوذ در لسان شارع قدرت عرفی است، و تکلیف مشروط به قدرت عقلی عرفا معجز تکلیف مشروط به قدرت شرعی است لذا مشروط به قدرت عقلیه مقدم است بر مشروط به قدرت شرعیه. عرف با وجود تکلیف مشروط به قدرت عقلی معطل نمی ماند و میگوید: خطاب مشروط به قدرت عقلی حالت منتظره ندارد و فعلی است و با بودن آن تکلیف من نمیتوانم تکلیف دیگر را امتثال کنم».

ص: ۱۷۰

با توجه به حل تراحم در اصل مسأله تراحم نیازی نیست به معانی قدرت که از سوی محقق نائینی و خوبی و صدر ارائه شده است. در اصل باب تراحم گفته شد که تراحم به بیان عرفی قابل حل است، عرف در خطابین متزاحمین یک تکلیف بیشتر بر عهده نمی بیند و در محل کلام ترجیح به «عقلی بودن قدرت» میگوییم: اگر یکی از خطاب ها مشروط به قدرت عقلی بود و دیگری مشروط به قدرت شرعی، قضاوت عرف آن است که خطاب مشروط به قدرت عقلی مطلق است و خطاب مطلق قوی تر است، در مراد مولا آن خطاب مقدم است بر خطابی که مقید است.

مرحله سوم: صحت ترجیح با «ملاک فعلی»

ادعای محقق نائینی را از راه ملاک نیز میتوان تصحیح کرد. مثلاً اگر کسی ادعا کرد «اخذ قدرت در لسان دلیل ظهور دارد در دخالت قدرت در ملاک. و قدرت عقلی هم دخیل در ملاک نیست _ یا به دلالت التزامی (مبنای محقق اصفهانی) یا به اطلاق ماده (مبنای محقق نائینی و عراقی) یا به مناسبت حکم و موضوع _» اگر کسی احراز کرد که ملاک یک خطاب فعلی است و ملاک خطاب دیگر فعلی نیست، خطابی که ملاکش فعلی است مقدم است بر خطابی که ملاکش فعلی نیست. هر چند در ارتکاز نائینی آن بوده که اما از عقاب در ترک ملاک غیر فعلی و اشتغال به ملاک فعلی قطعی است.

مشروط به قدرت شرعیه ملاکش قاصر است از مشروط مشروط به قدرت عقلیه، عرف در تراحم این دو خطاب، خطابی که ملاکش حالت انتظار ندارد و فعلی است مقدم است بر خطابی که ملاکش حالت انتظار دارد.

نکته: تحلیل همراه با تحفظ بر باب تزاحم

در گذشته وعده دادیم توضیح دهیم که ابهام و پرسش زیر پاسخ دهیم.

پرسش: یکی از اماره های باب تزاحم آن است که امثال یکی از خطابین موجب انتفای موضوع خطاب دیگر میشود نه وجود یک خطاب؛ مثلاً نجات یک غریق موجب عجز از نجات غریق دیگر است لذا با امثال یک خطاب خطاب دیگر منتفی میشود، در حالی که در تحلیل مذکور قدرت را قدرت عرفی معنا کردید و فرمودید عرف وجود خطاب مطلق را معجز خطاب مقید میدانند؟

پاسخ: کلمه تزاحم در آیه و روایتی نیامده است تا تعریف شرعی داشته باشد. مهم کلمه تزاحم نیست، مهم فهم آن چیزی است که در فقه محل ابتلا است و آنچه از تزاحم در فقه محل ابتلا مسأله دو امر را لازم دارد؛ یکم: مجرد اشتغال ذمه به یک خطاب خطاب دیگر را منتفی نکند. ۲. مشکل تنافی به خطابین برنگردد که متعارضین شود، بلکه مشکل از ناحیه عجز مکلف در امثال دو خطاب باشد. و هر دو امر در تحلیل مذکور موجود هستند، اولاً اشتغال ذمه به مطلق رافع خطاب دیگر نیست، وقتی خطابین واصل شدند هر دو داعویت دارند و ثانياً مشکل هم از ناحیه عجز مکلف است.

این تمام سخن در مرجع دوم، جلسه بعد ان شاء الله وارد مرجع سوم خواهیم شد.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تزاحم از تعریف / مرجحات / مرجع سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag

اشاره: بحث از تزاحم واجبات ضمنیه در تنبیهات ۱

مرجع سوم: اسبقیت ۲

اقوال ۲

ادله ۲

دلیل قول یکم ۳

ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: عدم تفویت ملاک در فرض ترجیح ۳

عدم ترجیح در مشروط به قدرت عقلی: فعلی بودن ملاک متأخر با وجوب حفظ قدرت ۳

ص: ۱۷۲

دلیل قول دوم ۴

عدم ترجیح در مشروط به قدرت عقلی: فعلی بودن ملاک متأخر با وجوب حفظ قدرت ۴

عدم ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: فعلیت هر دو تکلیف با شرط قدرت مطلقه ۴

استثنا ۴

دلیل قول سوم ۵

ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: عدم تفویت ملاک در فرض ترجیح ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات/مرجح سوم: اسبقیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث مرجح دوم «ترجیح به عقلی بودن قدرت» از مرجحات تراحم تمام شد. و نوبت رسید به مرجح سوم «ترجیح به اسبقیت».

اشاره: بحث از تراحم واجبات ضمنیه در تنبیهات

مرحوم محقق خوئی قدس سره در واجبات ضمنیه مبنای جدیدی دارند که ابداع خود ایشان است، ایشان در واجبات ضمنیه قائل به تراحم نیستند، در امثالی چون دوران امر بین «وضو» و «طهارت از خبث» را از مصادیق تراحم ندانسته و تراحم را مختص به واجبات استقلالیه میدانند. بحث از انکار تراحم در واجبات ضمنیه از سوی ایشان این شاء الله در ضمن تنبیهات خواهد آمد.

مرجح سوم: اسبقیت

برخی و شاید مشهور فقها قائل به ترجیح به اسبقیت هستند.

مراد از اسبقیت یعنی تقدیم یکی از متزاحمین که زمانش متقدم و اسبق است بر دیگری که زمانش متأخر و سابق است.

مثلاً کسی در ماه مبارک رمضان قدرت بر روزه گرفتن تمام ماه را ندارد، فقط قدرت دارد چند روز روزه بگیرد؛ او یا باید چند روز آغازین ماه مبارک را روزه بگیرد که در این صورت قدرتش تمام میشود، یا باید روزهای آغازین را افطار کند و چند روز مثلاً در اواسط ماه روزه بگیرد. در این فرع ظاهراً خلافی نیست که بایست قدرت را صرف در اسبق زمانی کند.

ص: ۱۷۳

و مثلاً کسی قدرت بر ایستاده نماز خواندن در هر دو رکعت نماز را ندارد فقط قدرت دارد در یک رکعت ایستند، اگر در رکعت اول ایستند قدرتش تمام میشود و باید رکعت دوم را بنشیند، و اگر در رکعت اول بنشیند میتواند در رکعت دوم ایستند. مشهور در این فرع هم قائلند که قدرت را باید صرف در قیام رکعت اول کند.

این مرجح فروعاً زیادی دارد که سید یزدی در عروه الوثقی متعرض آن شده است و مرحوم محقق خوئی عمده آن فروعاً را در محاضرات جلد سوم متعرض شده است

اقوال

در مسأله سه قول وجود دارد:

— ترجیح مطلقاً (مشهور)

— عدم ترجیح مطلقاً (محقق صدر)

— ترجیح در متزاحمین مشروطین به قدرت شرعی و عدم ترجیح در متزاحمین مشروطین به قدرت عقلی (محقق نائینی و خوئی)

از آنجایی که اساس بحث در تزاحم سخن محقق نائینی است لذا ابتدا به بررسی تفصیل ایشان پرداخته سپس به بررسی انکار مطلق و در نهایت به بررسی قول قبول ترجیح مطلقاً خواهیم پرداخت بنابراین ترتیب بحث در نقد و بررسی به ترتیب زیر خواهد بود.

۱. تفصیل

۲. عدم ترجیح مطلقاً

۳. ترجیح مطلقاً

ادله

دلیل قول یکم

برهان تفصیل محقق نائینی:

ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: عدم تفویت ملاک در فرض ترجیح

اگر قدرت در متزاحمین شرعی باشد، قدرت مأخوذ در خطاب دخیل در ملاک است و با وجود قدرت بر اسبق مثلاً قیام در رکعت اول، ملاک آن فعلی است، اما ملاک قیام در رکعت دوم که زمانش نیامده است فعلی نیست؛ و امر دائر است بین

استیفای ملاک فعلی متقدم و عدم فعلیت و عدم تفویت ملاک متأخر و بین تفویت ملاک متقدم و استیفای ملاک متأخر، در اینجا تفویت ملاک فعلی متقدم بدون مجور و قبیح است اما با استیفای ملاک متقدم، وقتی زمان ملاک متأخر میرسد مکلف قدرت ندارد و ملاکی فعلی نشده است تا تفویت شود. عقل در چنین مواردی حکم میکند به اینکه کاری بکن تا ملاک فعلی از تو فوت نشود.

ص: ۱۷۴

عدم ترجیح در مشروط به قدرت عقلی: فعلی بودن ملاک متأخر با وجوب حفظ قدرت

اگر قدرت در متزاحمین عقلی باشد، ملاک هر دو فعلی است چون مکلف قدرت دارد بر انجام هر کدام به تنهایی، هر کدام از متقدم و متأخر در ظرف خودش فعلی است و امر دائر است بین اتیان به متقدم و اسبق که در نتیجه ملاک متأخر تفویت میشود و بین اتیان به متأخر که ملاک متقدم تفویت میشود، و مجرد اسبق بودن یکی اثری ندارد تا مرجح شود لذا عقل اسبقیت را مرجح نمیبیند.

بله اگر یکی اهم باشد آن مقدم است اما ترجیه به اهمیت مرجح چهارم است که بحث آن در آینده خواهد آمد.

به تعبیر دیگر یا واجب معلق مورد پذیرش است یا مورد انکار.

اگر واجب معلق مورد پذیرش باشد، الآن دو وجوب فعلی است، زمان یکی مقدم است و زمان دیگر مؤخر، عقل میگوید هر دو واجب فعلی است و هر کدام را خواستی امتثال کن.

اگر واجب معلق مورد انکار باشد، فعلیت تکلیف متأخر ابتداء مورد انکار بوده و به فعلیت آن در زمان متأخر قائل هستید. لکن تکلیف متأخر با وجوب حفظ قدرت، فعلی است، چون ملاک متأخر فعلی است چون قدرت در آن عقلی است و مکلف قدرت بر تحصیل ملاک دارد و حفظ قدرت برای انجام تکلیف متأخر واجب است. بنابراین امر دائر است بین صرف قدرت در تکلیف متقدم کند و بین صرف قدرت در تکلیف متأخر، دلیل متقدم میگوید قدرت را در من صرف کن و وجوب حفظ قدرت در متأخر میگوید قدرت را در من صرف کن، و مجرد اسبقیت زمان مرجح نیست و مکلف مخیر است.

عدم ترجیح در مشروط به قدرت عقلی: فعلی بودن ملاک متأخر با وجوب حفظ قدرت

مرحوم محقق صدر برهان محقق نائینی را در عدم ترجیح در صورتی که متزاحمین مشروط به قدرت عقلی باشند را پذیرفته است و ترجیح را در متزاحمین مشروط به قدرت شرعی منکر است.

عدم ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: فعلیت هر دو تکلیف با شرط قدرت مطلقه

برهان ایشان:

قدرت شرعی دو گونه است: ۱. قدرت خاصه ۲. قدرت مطلقه

قدرت خاصه یعنی در خصوص زمان تکلیف اگر قدرت پیدا کردی مکلف هستی. نظیر قصر و اتمام که شارع فرموده: «اگر حاضر بودی تمام بخوان» «اگر مسافر بودی قصر بخوان». تحصیل موضوع آنها واجب نیست برای مکلف لازم نیست کاری کند که مسافر شود تا قصر بخواند، در قدرت نیز اگر در خصوص زمان اگر قدرت پیدا کرد تکلیف وجود دارد. و اگر قدرت داشتی و قبل از زمان تکلیف قدرت را صرف جای دیگر کردی و در زمان تکلیف قدرت نداشتی موضوع محقق نیست و مکلف نیستی.

قدرت مطلقه یعنی و لو در یک زمان _ قبل از زمان تکلیف _ قدرت پیدا کنی مکلف هستی.

اگر قدرت قدرت خاصه باشد، واجب داعویت ندارد، تکلیف «اگر»ی است، «اگر قدرت داشتی» انسان میتواند تحصیل قدرت نکند، لذا تزاحمی بین متقدم و متأخر نیست.

اگر قدرت قدرت مطلقه باشد، با حصول قدرت برای مکلف در زمانی _ و لو هر زمان باشد _ تکلیف متأخر فعلی میشود، مکلف به در دو تکلیف قدرت دارد و هر دو تکلیف فعلی هستند و قیام در رکعت اول نیاز به حفظ قدرت ندارد و قیام در رکعت دوم نیاز به حفظ قدرت دارد، و عقل اینجا دو ندا دارد، یک بار ندا داده و میگوید «قدرتت را حفظ کن برای تکلیف متأخر» و یک بار ندا داده و میگوید «قدرتت را صرف واجب بالفعل کن». و دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی با هم تزاحم میکنند کما اینکه دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی با هم تکاذب و تکافؤ داشتند.

مرحوم محقق صدر طبق منبای خود تقیید هر واجبی به «عدم اشتغال به واجب کمتر» در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی به یک استثنا قائل است.

مرجح نبودن اسبقیت در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی در جایی است که اطمینان دارد موفق به انجام تکلیف متأخر میشود ولی چنانچه تکلیف متأخر یقینی الاشتغال نبوده و احتمال بدهد که ممکن است بمیرد و یا مانعی حاصل شود که نتواند متأخر را انجام دهد در این صورت باید تکلیف متقدم را انجام دهد.

دلیل قول سوم

ترجیح در مشروط به قدرت شرعی: عدم تفویت ملاک در فرض ترجیح

در نظر تحقیق ترجیح به اسبقیت در مشروط به قدرت شرعی واضح است، به همان بیان سابق.

مرحوم محقق خوبی نیز ترجیح را واضح میدانند به همان بیان سابق، با صرف قدرت در تکلیف متقدم هیچ ملاکی تفویت نمیشود ملاک متقدم استیفا شده و ملاک متأخر فعلی نمی شود، اما در صورت عکس درست است که ملاک متأخر استیفا میشود اما ملاک متقدم تفویت شده و بعد در تفویت آن ملاک عذر ندارد.

تعبیر جهت تقریب به ذهن

با صرف قدرت در متقدم، تکلیف متأخر از فعلیت می افتد، قبل از انجام و در مرحله تراحم مولا به هر دو چشم داشت هر دو تکلیف متقدم و متأخر را دوست داشت اما با صرف قدرت در متقدم و عجز از متأخر، مولا از متأخر چشم برداشته و این لحظه محبوب او نیست.

ادامه بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / مرجح سوم اسبقیت ۹۵/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag

دلیل دیگر برای وجه ترجیح اسبق زمانی مطلقاً ۱

ص: ۱۷۷

دلیل ادعای نخست: ظهور خطابین متزاحمین در فعلیت اسبق ۲

دلیل ادعای دوم: تمامیت داعویت متقدم و قصور داعویت متأخر ۲

نظر تحقیق: ترجیح به سبق زمانی مساعد با ارتکاز عرفی و ذوق فقهی ۳

عدم مرجحیت در مشروط به قدرت شرعی و اهم بودن متأخر ۳

استثنای محقق نائینی ۴

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم/مرجح سوم: اسبقیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجح سوم ترجیح به اسبقیت بود. گذشت که مرحوم نائینی در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی، مرجحیت این مرجح را پذیرفته است.

مرحوم محقق نائینی در فقه اسبقیت را مرجح میدانند حتی در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی، و اینکه در اجود التقریرات منکر آن شده بود و قول تفصیل را بیان کرده بود با منبای فقهی اش سازگار نبود، ما منبای اصولی موافق با مشی فقهی اش در کتاب های ایشان تحقیق کرده و در فوائد یافتیم.

محقق نائینی قدس سره ترجیح به اسبقیت در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی را گویا واضح دانسته است و در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی اگر تکلیف متأخر اهم باشد ترجیح با اهم است و اگر متساوی بودند ترجیح با تکلیف متقدم است.

دلیل دیگر برای وجه ترجیح اسبق زمانی مطلقا

اگر زمان یکی از دو تکلیف متراحم متقدم باشد و یکی متأخر، ترجیح با تکلیف متقدم است حتی در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی، البته به این شرط که تکلیف متأخر اهم نباشد.

قول محقق نائینی در مسأله قول چهارم میشود؛ ترجیح با سبق زمانی مطلقا مگر در جایی که قدرت عقلی باشد و متأخر اهم.

قول نخست: ترجیح به سبق زمانی مطلقا (محقق خوئی در مصباح الاصول)

ص: ۱۷۸

قول دوم: عدم ترجیح به سبق زمانی مطلقاً (محقق صدر)

قول سوم: تفصیل بین قدرت عقلی و شرعی (محقق خوئی در محاضرات)

قول چهارم: ترجیح به سبق زمانی مگر در جایی که قدرت عقلی بوده و متأخر اهم باشد (محقق نائینی در فوائد)

محقق نائینی دو ادعا دارند:

۱. ترجیح اسبق و لو متأخر اهم باشد در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی

۲. ترجیح اسبق در خصوص متساویین در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی

دلیل ادعای نخست: ظهور خطابین متزاحمین در فعلیت اسبق

قدرت در تکلیف مشروط به قدرت شرعی دخیل در ملاک است و لازمه دخالت قدرت در ملاک آن است که هنگام تراحم که مکلف بیش از یک قدرت ندارد، بیش از یک ملاک و بیش از یک تکلیف فعلی وجود نداشته باشد، مکلف فقط میتواند یا در رکعت نخست قیام کند یا در رکعت دوم، و امر دوران دارد بین اینکه وجوب طبق ملاک متقدم مهم جعل شود یا طبق ملاک متأخر اهم! اگر دو ملاک وجود داشت، اهمیت متأخر مرجح میشد که مولا طبق آن حکم جعل کند، اما در فرض کلام بیش از یک ملاک و بیش از یک تکلیف وجود ندارد و ما نمیدانیم شارع طبق کدام حکم جعل کرده است! ما هستیم و دو خطاب که امثال یکی اسبق است بر دیگری، در اینگونه موارد ظاهر از این دو خطاب آن است که اسبق فعلی است و متأخر فعلی نیست.

دلیل ادعای دوم: تمامیت داعویت متقدم و قصور داعویت متأخر

دو خطاب متزاحم ظهور در فعلیت متقدم دارد چه مقدور به قدرت شرعی باشند یا مشروط به قدرت عقلی، البته در دو خطاب مشروط به قدرت عقلی ترجیح با متقدم است در جایی که متأخر اهم نباشد.

ص: ۱۷۹

یک دلیل برای ترجیح همان بیان ملاک بود که گذشت. و دلیل دیگر برای ترجیح تمامیت دعویّت حکم متقدم و قصور دعویّت حکم متأخر میباشد.

در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی، یا در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی در صورتی که متأخر اهم نباشد، دعویّت حکم متقدم تمام است. حکم متقدم میگوید «اگر امروز قدرت داری روزه بگیر» و مکلف هم قدرت دارد لذا دعویّت این تکلیف تمام است. اما دعویّت متأخر قاصر است چون دعویّت با دو چیز میباشد ۱. دعویّت به متعلق ۲. دعویّت به مقدمات؛ و هر دو در حکم متأخر تمام نیستند. اما خطاب به متعلق دعوت نمیکند چون هنوز زمانش نیآمده است و معقول نیست که خطاب به متعلق دعوت کند، اما اینکه به مقدمه «حفظ قدرت» دعوت نمیکند چون لزوم حفظ قدرت وجهی ندارد، چون با وجوب فعلی تکلیف دیگر و امتثال آن، حکم متأخر ملاکی ندارد تا قدرت برای آن حفظ شود.

و وقتی دعویّت یکی از خطاب ها تمام نبود، تراحم شکل نمیگردد.

اما در جایی که دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی بوده و متأخر اهم باشد، هر دو ملاک با عقلی بودن قدرت فعلی بوده و ملاک متأخر اهم است. در این فرض عقل میگوید «قدرتت را حفظ کن» لذا تراحم میشود بین واجب متقدم که زمانش رسیده و فعلی است و واجب متأخر که زمانش نرسیده اما اهم است. در این فرض سبق زمانی مرجحیت ندارد.

نظر تحقیق: ترجیح به سبق زمانی مساعد با ارتکاز عرفی و ذوق فقهی

ارتکاز عرفی و ذوق فقهی با همین همراه است که ترجیح با اسبق باشد، اینکه مکلف روز اول افطار کند و روز دوم را روزه بگیرد گفتنی نیست.

در جایی است که اسبق بدل دارد، مانند اینکه در فرض عجز از قیام نشستن بدل قیام است، و مکلف بر بیش از یک قیام قدرت ندارد، یا در رکعت اول باید بایستند و یا در رکعت دوم، اگر بگوییم در رکعت اول بنشین و قدرت را در رکعت دوم مصرف کن این گفتنی نیست، چون مکلف در رکعت اول عاجز نیست تا تکلیف به قعود موضوع پیدا کرده و تکلیف به بدل منتقل شود.

تحلیل باب تراحم در نظر تحقیق به منحصر بودن قدرت در انجام یک تکلیف است. و در جایی که متزاحمین تقدم و تأخر زمانی داشته باشند عرف آن قدرت را منطبق میکند بر تکلیف متقدم. و لو منشأ این تطبیق آن باشد که عرف بگوید حال که فعلاً قدرت بر این داری این را انجام بده و لازم نیست قدرت را برای متأخر حفظ کنی.

دلیل بر مرجحیت سبق زمانی به بیان ملاک یا به بیان قصور داعویت تمام است.

عدم مرجحیت در مشروط به قدرت شرعی و اهم بودن متأخر

کلام محقق نائینی منبى بر پذیرش ترجیح به اسبقیت در مشروط به قدرت شرعی حتی در جایی که متأخر اهم باشد مناقشه دارد.

طبق قاعده محقق نائینی در این فرع که مکلف یا بر قیام قدرت دارد یا بر رکوع _ که قدرت شرط شرعی است و رکوع چون رکن است اهم میباشد _ ترجیح با اسبق است. لکن ذوق فقهی خلاف آن است و بعید است محقق نائینی در دروان امر بین غیر رکن متقدم و رکن متأخر بفرمایند در آنجا هم ترجیح با اسبق است. کما اینکه ذوق فقهی اش درست عمل کرده و در حاشیه عروه الوثقی طبق قاعده فتوا نداده و فرموده: احتیاط آن است که ترجیح با اسبق باشد. (۱)

ص: ۱۸۱

۱- (۱) العروه الوثقی (المحشى)، ج ۲، ص: ۵۴۰ (مسأله ۳): إذا دار الأمر بين الركوع جالساً مع الانحناء فى الجملة و قائماً مؤمياً لا یبعد تقدیم الثانی (۵) و الأحوط تكرار الصلاة. هامش رقم ۵ بل الأول. (النائینی).

ایشان در مقام استدلال فرمود: «در جایی که متأخر اهم است، مکلف بیش از یک قدرت ندارد و بیش از یک تکلیف هم جعل نشده است و ما نمیدانیم شارع طبق کدام حکم جعل کرده است و کاشفی از جعل حکم طبق اهم نداریم». اینکه ایشان فرمود ما نیازمند کاشف از جعل هستیم سخن درستی است و ادعا آن است که در فرع مذکور کاشف داریم. شارع دو خطاب دارد «اذا قدرت علی القيام قم» و «اذا قدرت علی الركوع فارکع» و عرف در فرضی که بیش از یک قدرت وجود ندارد و اهمی در میان است اهم را مقدم میدارد.

مرحوم سید یزدی در عروه الوثقی چندین فرع را که صغری برای این کبرای کلیه هستند را ذکر کرده است و ایشان از طرفی دیده اند که اسبق ترجیح دارند و از طرفی هم دیده اند که رکوع اهم است لذا فرموده اند بعید نیست ترجیح با رکوع باشد و احتیاط آن است که نماز را تکرار کند. «لا یبعد تقدیم الثانی و الأحوط تکرار الصلاة».^(۱)

استثنای محقق نائینی

محقق نائینی استثنایی را بر نظریه خود ذکر می کنند، ترجیح به اسبقیت در مشروط به قدرت شرعی در جایی است که بین تکلیف متأخر و متقدم فی حد نفسه تراحم باشد، لکن اگر حکم متقدم از جهتی قصور پیدا کرد و حکم متأخر از جهتی قوت پیدا کرد در آن صورت ترجیح با متأخر است. مثلاً کسی نذر کند که اگر حاجتش برآورده شد در عرفه به زیارت امام حسین سلام الله علیه مشرف شود، و از طرفی هم بعد از فعلی شدن نذر مستطیع شده وجوب حج فعلی شد. در این فرض تراحم واقع شده بین وجوب وفای به نذر متقدم و وجوب حج متأخر، و وجوب حج به خاطر نکته ای ترجیح دارد.

ص: ۱۸۲

تزام بین نذر و حج نذاع معروف بین اصولیون و فقها و صاحب جواهر است، مرحوم صاحب جواهر رحمه الله برای اینکه بتواند کتاب جواهر الکلام را تمام کند نذر میکرد که در عرفه به زیارت امام حسین علیه السلام مشرف شود، تا وجوب حج به گردنش نیاید. محقق نائینی و دیگر علما فرموده اند وجهی برای رأی صاحب جواهر وجود ندارد.

تمه بحث برای جلسه آتی را ملاحظه بفرمایید.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تزام از تعریف / مرجحات تزام / مرجح سوم اسبقیت ۱۸/۰۸/۹۵

Your browser does not support the audio tag.

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تزام از تعریف / مرجحات تزام / مرجح سوم: اسبقیت

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته تقریباً تمامی اقوال و ادله مرجحیت مرجح سوم، اسبقیت زمانی بیان شد.

نکته مهم در متزاحمین متقدم و متأخر است آنجا است که مشروط به قدرت شرعی هستند و متأخر اهم میباشد، مرحوم محقق نائینی قدس سره فرمود در آنجا هم ترجیح با اسبق زمانی است.

در نظر تحقیق ترجیح اسبق حتی در جایی که متأخر اهم است در فقه مورد عمل نیست، حتی عمل محقق نائینی در فقه بر خلاف این چیزی است که در اصول آن را اختیار کرده است. محقق خوبی در تعلیقه اجود التقریرات ترجیح به اسبقیت به طور مطلق را حتی در موردی که متأخر اهم است نپذیرفته است و فروع فقهی زیادی را بر آن مترتب کرده است.

از جمله آن فروع که محقق نائینی هم متأخر اهم را مقدم کرده است فرعی است که امر دوران دارد بین قیام و بین رکوع و سجود جلوسی، ایشان در این فرع فرموده اند: «رکوع و سجود جلوسی مقدم است بر قیام» و شرط قدرت در دلیلشان اخذ شده است لذا «اذا قوی» یا «اذا قدر» در دلیلشان اخذ شده است. خصوصاً ذکر بدل «إن لم يستطع» دلیل بر آن است که قدرت در آن احکام به نحو قدرت شرعی اخذ شده است.

ص: ۱۸۳

ما اطمینان داریم که در تزام بین حکم سابق و لاحق اهم که هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند محقق نائینی لاحق اهم را مقدم میدانند. ایشان هر چند در دوران امر بین قیام و رکوع با اشاره و بین ترک قیام و رکوع کامل، با احتیاط قیام را مقدم کرده اند اما در دوران امر بین قیام و رکوع و سجود جلوسی _ با اینکه رکوع و سجود، رکوع و سجود تام نبوده و به حالت جلوسی است _ فتوا به تقدیم آنها داده اند.

محقق نائینی در ادامه میفرماید: ترجیح به اسبقیت در جایی که هر دو حکم مشروط به قدرت شرعی هستند درجایی است که جهت و خصوصیتی برای ترجیح متأخر نباشد. گاهی خصوصیتی به مورد ضمیمه شده و سابق را مرجوح و لاحق را راجح میکند.

ایشان به این مناسبت وارد بحثی شده اند که منسوب به صاحب جواهر است.

صاحب جواهر در دوران امر بین وجوب وفای به نذر و وجوب حج، وجوب وفای نذر را مقدم میکنند.

محقق نائینی میفرماید در این فرع که هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند با اینکه وجوب وفای به نذر از لحاظ زمانی سابق است اما ترجیح با آن نیست، در این جا خصوصیتی نمیگذارد اسبقیت مرجح باشد. و خصوصیت آن است که دلیل وجوب وفای به نذر دارای قیدی است که آن قید موجب تقدم حج میگردد و آن قید عبارت است از اینکه وفای به نذر درجایی واجب است که نذر مستلزم محلل حرام و محرّم حلال نباشد. منذور علاوه بر اینکه باید مقدور شرعی باشد باید مستلزم ترک واجب یا فعل حرام نباشد. در غیر این صورت اگر نذر مستلزم ترک واجب و فعل حرام باشد صادق است که نذر محلل حرام و محرّم حلال است. نذر در جایی وجوب وفا دارد که اگر نذر نبود آن فعل واجب مزاحم یا حرام مزاحم نداشته باشد. و مراد از اینکه میگویند نذر باید رجحان داشته باشد، رجحان ذاتی نیست، بلکه مراد رجحان فعلی است.

مكلف نذر کرده است که در عرفه به زیارت حضرت امام حسین سلام الله علیه مشرف شود و از طرفی برای حج مستطیع شده است، در تراحم بین این دو حکم وجوب حج مقدم است چون وفای به نذر مستلزم ترک واجب است _ و نذری وجوب وفا دارد که مستلزم ترک واجب یا فعل حرام نباشد _ لذا نذر وجوب وفا ندارد. اینجا اگر نذر نبود تکلیفی هست، و آن وجوب حج است. متعلق نذر زیارت حضرت امام حسین سلام الله علیه هر چند رجحان ذاتی دارد اما رجحان فعلی ندارد، وقتی این زیارت مستلزم ترک واجبی است نمیتوانی بگویی: «الله علی ان ازور الحسین سلام الله علیه». بنابراین نظر صاحب جواهر و کار ایشان که نذر میکرد تا حج دامن گیرش نشود نادرست است.

دو بیان برای نادرستی نظر ایشان وجود دارد:

۱. نذر زمانی وجوب وفا دارد که مستلزم ترک واجب نباشد.

۲. نذر زمانی وجوب وفا دارد که متعلقش در زمان عمل رجحان فعلی داشته باشد.

ترجیح وجوب وفای به نذر در زمانی درست است که یا نذر مستلزم ترک واجب، وجوب وفا داشته باشد یا رجحان متعلق نذر در زمان تعلق نذر کافی باشد یا رجحان ذاتی کافی باشد و از آنجایی که هر سه امر باطل است لذا وجوب وفای به نذر ترجیح ندارد و سخن صاحب جواهر نادرست است، بنابر این کسی که نذر کرد در عرفه در کربلا باشد سپس مستطیع شد، او باید حج به جا بیاورد.

نظر تحقیق در سه نقطه:

نقطه نخست:

مرحوم محقق نائینی رحمه الله ادعا دارند که وجوب وفای به نذر و وجوب حج از صغریات دو تکلیف مشروط به قدرت شرعیه هستند.

ص: ۱۸۵

در نظر تحقیق از ناحیه وجوب حج، وجوب حج مشروط به قدرت شرعی نیست، قدرت و استطاعت در «و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سیلاً» در روایات تفسیر شده است به زاد و راحله و باز بودن راه، و این نوع قدرت و استطاعت مربوط به بحث ما نیست.

بحث ما در جایی است که عجز مکلف موجب شده است که نتواند دو تکلیف را امتثال کند، صرف قدرت در یکی او را از امتثال تکلیف دیگر عاجز میکند اما انجام نذر موضوع حج را از بین نمی برد، او را عاجز نمیکند، زاد و راحله و امنیت راه مکلف را زائل نمیکند. استطاعت در حج استطاعت خاصی است لذا کسی که آن استطاعت را داراست ولی چون به خاطر کهولت سن توانایی جسمی را ندارد، حج بر او واجب میشود و باید نایب بگیرد و بالتسبیب حج بجا بیاورد.

مشکل در حج و نذر به زمان برمیگردد، مشکل از ناحیه مال و پول نیست، که اگر پولش را در سفر کربلا مصرف کند برای حج پول ندارد، فرض آن است که پول هر دو را دارد اما مشکل او مشکل زمان است. (۱)

و از ناحیه وجوب وفای به نذر در نظر محقق نائینی وجوب وفای به نذر مشروط به قدرت شرعی است. هر چند در ادله وجوب وفای به نذر قید «ان استطعت» یا «ان قدرت» نیامده است اما قید قدرت قید شرعی است، چون ادله وجوب وفا در نذر ادله تأسیسه نیست، ادله امضائیه هستند، ادله همان چیز را که مکلف بر خود الزام کرده است را واجب میکنند. مکلف میگوید «لله علی ان ازور الحسین علیه السلام»، نذر مکلف انصراف به مقدور دارد، مردم چیزی را نذر میکنند که مقدورشان باشد، همان گونه که در مباحث سابق میگفتیم شرط قدرت به اقتضای خطاب است اینجا هم شرط قدرت به اقتضای خود نذر است و نذر او انصراف دارد به فرض قدرت و گویا در نذر گفته است «لله علی ان ازور الحسین سلام الله علیه ان استطعت» و شارع هم میگوید همان را بر عهده ات گذاشتم.

ص: ۱۸۶

۱- (۱) مقرر: زمان منشأ شده است تا مکلف عاجز از امتثال دو واجب شود، کما اینکه در ضیق وقت زمان منشأ شده است که مکلف عاجز از امتثال ازاله مسجد و نماز شود.

مرحوم محقق خوینی به استاد خویش مناقشه کرده و فرموده اند قدرت در نذر اخذ نشده است.

ما در نظر تحقیق عرض میکنیم. هیچ طرف اخذ و عدم اخذ وضوح ندارد. نه سخن ایشان روشن است و نه ردّ ایشان.

ایشان استظهار میکنند که لفظ ناذر انصراف دارد به قید قدرت. ادعای ایشان صاف نیست.

ما هم نمیتوانیم باور کنیم که لفظ نذر مُفهِم اخذ قدرت در صیغه نذر باشد، مردم از شرط قدرت غافلند. ردّ ما هم صاف نیست، مثل حج نیست که محکم بتوان گفت قدرت شرعی نیست.

نقطه دوم:

محقق نائینی فرمود وجوب وفای به نذر و وجوب حج از جهت سابق و لاحق بودن از صغریات محل بحث هستند. برخی کلمات ایشان در فوائد موهّم آن است که وجوب وفا سابق است، نه اینکه واجب سابق باشد، وجوب وفا هست در حالی که استطاعتی نیست لذا وجوب آن سابق است.

لکن محل بحث در جایی است که دو واجب با هم تراحم داشته و زمان یکی مقدم باشد، صرف وجود تکلیف خاصیتی ندارد، صبح عرفه که وجوب ها مقارن همدیگر شدند مهم نیست که کدامیک پیشتر بوده است. نتیجه تراحم دو واجب که زمان یکی مقدم است آن است که در زمان واجب سابق حالت منتظره ای وجود ندارد، مثلاً دو قیام که واجبند تراحم دارند و زمان قیام رکعت اول مقدم است، وجوب قیام رکعت اول حالت منتظره ندارد و زمان رکعت دوم نیآمده است، در این گونه موارد است که گفته میشود ترجیح با اسبق است.

تعبیر محقق نائینی در اجود التقریرات اینگونه است که دو واجب با هم تراحم دارند، و این تعبیر مبتلا به اشکال نیست.

ص: ۱۸۷

محقق خوئی در تعلیقه اجود التقریرات مناقشه کرده اند که مثال نذر و حج از محل بحث خارج است چون زمان وجوب حج، زمان خروج رفته می باشد و این زمان مقدم می باشد از زمان وفای نذر.

در نظر تحقیق نمیتوانیم سخن محقق خوئی را بفهمیم، طبق مبنای ایشان مقدمه واجب واجب نیست، از طرفی زیارت هم خروج رفته دارد و آنچه مورد نظر است عبارت است وجوب خود حج و وجوب نذر که هر دو واجب روز عرفه مورد بحث و مد نظر هستند.

محقق نائینی در اجود التقریرات میفرماید: «در وجوب وفای به نذر، زمان وفا مقدم است بر حج کردن». نمیفرماید: «وجوب زمانش مقدم است». با این بیان زمان وفا به نذر قبل از ظهر است و حج از ظهر شروع میشود، بنابراین وفای به نذر واجبی است که زمان امتثال آن مقدم است بر امتثال حج مثال نذر و حج. از این جهت میتواند صغری بحث قرار گیرد.

نقطه سوم:

محقق نائینی قدس سره فرمودند: «سبق زمانی مرجح است در صورتی که خصوصیتی نباشد که متأخر را ترجیح دهد».

این سخن ایشان سخن متینی است، و هر مرجحی اینگونه است، مرجحیت هر مرجح زمانی است که نکته دیگر نباشد، مزاحمی برای آن نباشد. محقق نائینی این بیان را ارائه کردند تا در سخن صاحب جواهر مناقشه کنند.

ایشان در مرجحیت به اسبقیت فرمودند: اسبقیت در مثال نذر و حج دو مانع دارد، یکم: ترجیح اسبق مستلزم ترک واجب است. دوم: متعلق ترک واجب سبب میشود نذر رجحان نداشته باشد.

در نظر تحقیق مانع یکم بحث ندارد، نذر مستلزم ترک واجب است لذا ادله نذر شامل آن نیست.

ص: ۱۸۸

لکن مانع دوم محل بحث است، اینکه زیارت امام حسین علیه السلام رجحان نداشته باشد صحیح نیست، بلکه زیارت رجحان فعلی دارد اگر مکلف به حج نرود در این صورت قطعاً زیارت امام حسین سلام الله علیه رجحان دارد و بهتر از آن است که در خانه بخواهد _ اگر رجحان فعلی نداشتن را بخواهیم با امر به شیئی مقتضی از ضد درست کنیم این باز یک وجهی دارد اما شما محقق نائینی امر مقتضی نهی از ضد باشد را قبول ندارید _ وجهی ندارد بگوییم زیارت رجحان فعلی ندارد.

برای رد صاحب جواهر همین کافی است که بگوییم نذر مستلزم ترک واجب دلیل بر وجوب وفا ندارد.
فردا ان شاء الله تلخیص بحث و مرجح چهارم.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم/مرجح سوم اسبقیت ۱۹/۰۸/۹۵

Your browser does not support the audio tag

ترجیح نذر اسبق در تراحم نذر و حج (صاحب جواهر) ۲

مناقشه یکم: ترجیح به اسبقیت در فرض نبود خصوصیت (محقق نائینی) ۲

جواب: بی جهت بودن خصوصیت (برخی از محققین) ۲

مناقشه دوم: ترجیح حج با مرجح اهمیت (برخی از محققین) ۳

مناقشه سوم: ترجیح نذر مستلزم تعطیلی حج (محقق خویی) ۳

جواب: مستلزم نبودن بر تعطیلی حج (نظر تحقیق) ۴

نظر تحقیق: تمامیت مناقشه «نذر مستلزم ترک واجب» ۴

مرجح چهارم: اهمیت ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم/مرجح سوم: اسبقیت

خلاصه مباحث گذشته:

در مباحث پیشین گذشت که اقوالی در مرجح سوم ترجیح به اسبقیت زمانی اقوالی وجود دارد و ما مرکز بحث را قول محقق نائینی قرار دادیم. و مفصل ترین بحث از محقق نائینی است و ایشان در ترجیح به اسبقیت فرمود: «اسبقیت در دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی مرجح است مگر اینکه متأخر اهم باشد همچنین اسبقیت در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی مطلقاً مرجح است هر چند متأخر اهم باشد».

گذشت که در نظر تحقیق مختار محقق نائینی در جایی که دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند سخن متینی است و در آنجا عقل بر حفظ قدرت برای متأخر اهم حکم میکند. لکن مختار ایشان مبنی بر تقدیم اسبق در جایی که دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی و متأخر اهم بود خلاف ذوق فقهی و ارتکاز و برهان است. در آنجا برهان مقتضی حفظ قدرت برای متأخر اهم است.

محل نزاع در ترجیح به اسبقیت

محل نزاع و اختلاف اقوال جایی است که دو واجب با هم تراحم دارند و زمان یک واجب متقدم است و زمان واجب دیگر متأخر. و اگر وجوب ها متقدم و متأخر شدند و واجب ها مقارن در این صورت هیچ وجه فنی و علمی بر ترجیح سابق بر لاحق نیست، هر چند وجوب ها سبق و لحوق دارند و وجوب ها بقاء مقارن هستند، و اینکه محقق نائینی در ادامه بحث عنوان کرده اند که «وجوب یک حکم سابق است» وجهی ندارد، خصوصاً که سبق وجوب در نظر ایشان صغری ندارد، ایشان منکر سبق وجوب و وجوب معلق بوده و قائلند زمانی وجوب فعلیت دارد که زمان واجب هم رسیده باشد.

ترجیح نذر اسبق در تراحم نذر و حج (صاحب جواهر)

محقق نائینی قدس سره برای ردّ نظر صاحب جواهر قدس سره به مناسبت وارد بحث نذر و حج شده و فرمودند: «ترجیح به اسبقیت در جایی است که متأخر خصوصیتی نداشته باشد که موجب ترجیح آن باشد».

مرحوم صاحب جواهر قدس سره در تراحم نذر زیارت حضرت امام حسین علیه السلام در روزه عرفه و حج، نذر را مقدم بر حج کرده اند. وجه تقدم این است که وجوب وفای نذر مشروط به قدرت عقلی است و وجوب حج مشروط به قدرت شرعی، با وجود تکلیف سابق نذر، حج به فعلیت نمیرسد، دلیل حج میگوید: «اگر مستطیع شدی حج واجب است». و دلیل وجوب وفای به نذر میگوید: «به نذر وفا کن و مستطیع نیستی». وجوب وفای به نذر مانع از حصول استطاعت است.

مناقشه یکم: ترجیح به اسبقیت در فرض نبود خصوصیت (محقق نائینی)

محقق نائینی میفرماید: ترجیح به اسبقیت در فرضی است که متزاحمین جز خصوصیت سابق و لاحق بودن خصوصیت دیگری ندارند. و اگر متزاحمین خصوصیت دیگری داشتند ممکن است آن خصوصیت موجب ترجیح دلیل لاحق شود. و در تراحم نذر و حج خصوصیتی وجود دارد که موجب ترجیح حج می‌باشد.

دلیل وجوب نذر بخلاف دلیل حج دارای دو قید و خصوصیت زائد است:

۱. متعلق نذر باید در زمان وفا رجحان فعلی داشته باشد

۲. وفای به نذر باید مستلزم ترک واجب یا فعل حرام نباشد

و در فرع محل بحث نذر زیارت امام حسین علیه السلام در روز عرفه هم رجحان فعلی ندارد و هم مستلزم ترک واجب است، لذا نذر به خاطر این جهت و خصوصیت منعقد نمیشود تا با وجوب حج تراحم کند. بنابراین نتیجه آن است که حج تنها وظیفه مکلف است و او در روزه عرفه باید در موسم حج باشد.

جواب: بی جهت بودن خصوصیت (برخی از محققین)

برخی از محققین مناقشه مرحوم نائینی را نپذیرفته و در مقام جواب از آن فرموده اند: دلیل وجوب وفای به نذر مقید به آن دو قید نیست، وجهی ندارد دلیل نذر به قید «مستلزم نبودن فعل حرام و ترک واجب» مقید باشد. آنچه برای نذر لازم است عبارت است از رجحان متعلق نذر و زیارت امام حسین علیه السلام در محل بحث علاوه بر اینکه رجحان دارد، رجحانش هم فعلی است. ولی باز کلام صاحب جواهر مناقشه دارد و دلیل وجوب حج به بیان دیگر مقدم است.

مناقشه دوم: ترجیح حج با مرجح اهمیت (برخی از محققین)

همان محقق مذکور با جواب دادن از مناقشه محقق نائینی خود به بیان دیگر به صاحب جواهر مناقشه نموده است.

دو دلیل «اوفوا بالنذور» و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^(۱) با هم تراحم دارند و شرط قدرت در هر دو عقلی است، و ترجیح با وجوب حج است به خاطر مرجح چهارم ترجیح به اهمیت، حج یا اهم است یا محتمل الا هم. حج یکی از ارکان اسلام است «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ»^(۲). بنابراین در تراحم حج مقدم است.

فرق و ثمره این رأی با رأی محقق نائینی

نذر در رأی محقق نائینی به خاطر آن خصوصیت منحل شده است، اما در رأی آن محقق منعقد شده اما حج به خاطر اهم بودن ترجیح دارد. و ثمره در جایی است که مکلف حج ترک کند، با رأی محقق نائینی وفای به نذر وجوب ندارد چون نذر منحل شده و نذری وجود ندارد اما با رأی محقق مذکور مکلف با ترک اهم باید مشغول مهم شود چون نذر منعقد شده است.

مناقشه سوم: ترجیح نذر مستلزم تعطیلی حج (محقق خویی)

مرحوم محقق خویی در تعلیقه اجود التقریرات میفرماید: ما کاری به خصوصیت نذر نداریم و کار نداریم که قدرت در متراحمین محل بحث شرعی است یا عقلی، بلکه اگر قدرت در نذر عقلی باشد و در حج شرعی باشد _ که نازلترین فرض است و نظر صاحب جواهر هم همین است _ باز حج به خاطر قرینه ای ترجیح دارد، و قرینه آن است که ترجیح نذر طبق مدعای صاحب جواهر موجب تعطیل حج است، هر کس قبل از موسم نذری میکند و از زیر بار حج فرار میکند، لازم هم نیست زیارت حضرت امام حسین سلام الله علیه را نذر کند، نذر میکند در روز عرفه حضرت فاطمه معصومه علیها السلام را در قم زیارت کند، یا نذر میکند در روز عرفه در قم قرآن بخواند. و روشن است که ترجیح نذر بهانه آوردن در برابر حج بوده و باطل است بنابراین ترجیح با حج است.

ص: ۱۹۲

۱- (۱) سوره آل عمران آیه ۹۷.

۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۱۸.

با فرض ترجیح دلیل وجوب نذر لازم نمی‌آید که حج تعطیل شود، چون بسیاری از مردم از نذر غافلند، و بسیاری از مردم اینگزه بر حج دارند، خانه خدا و حج چیزی است که حضرت ابراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام دعا کرد که دل های مؤمنین مشتاق آن شود و خدا هم دعای ایشان را مستجاب کرده و انسان ها عشق حج پیدا کره اند.

ایشان که در حیل ربا مختارشان پذیرش آن حیل است نباید اینجا مناقشه کنند که حج با بهانه و حيله نذر تعطیل میشود.

ربا در رأی ایشان با آنکه حرمتش شدید است و اعلان جنگ با خدا و رسول است اما حرمت آن با آوردن لفظی منتفی میشود. اگر گفته شود «قرض دادم به شرط اجاره خانه» ربا و حرام است اما اگر گفته شود «خانه را اجاره دادم به شرط قرض» حرمت منتفی میشود. چون «الكلام یحلل و یحرّم».

با آنکه آن حيله ها برای فرار از حرمت وجود دارد اما ربا باز هم در خارج وجود دارد، و بسیار هم هست، و آن حيله ها و بهانه ها موجب تعطیلی ربا نشده اند.

نظر تحقیق: تمامیت مناقشه «نذر مستلزم ترک واجب»

مناقشه مرحوم محقق نائینی بر صاحب جواهر دارای دو شق بود: ۱. رجحان فعلی نداشتن متعلق نذر ۲. نذر مستلزم ترک واجب.

اینکه ایشان مناقشه کردند که متعلق نذر در ظرف خود از رجحان فعلی می افتد، ما نتوانستیم آن را تصدیق کنیم. شرطیت رجحان متعلق حین عمل از واضحات است، لذا حائض میتواند نذر کند که در حال پاکی دو رکعت نماز به جا آورد،

لکن در نظر تحقیق مناقشه در شق دوم تمام است، شارع مقدس هر نذری را امضا نکرده است، دلیل وجوب وفای به نذر قید زائدی دارد و آن قید آن است که نذر باید مخالف کتاب و سنت نباشد. «الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يَجُوزُ» (۱) و «شَرْطُ اللَّهِ قَبْلَ شَرْطِكُمْ» (۲) وجوب نذر در طول احکام شرعی است نه مصادم آنها.

به تعبیر محقق صدر در بحث ولایت فقیه، شارع نذر را در منطقه الفراغ امضا کرده است، در جایی که مزاحمی ندارد، مشروط است به عدم اشتغال ذمه به تکلیف مزاحم. در ذهن عرفی نیز نذر و الزام شخص نباید با الزام شرعی مصادم باشد.

مناقشه به اینکه «نذر مستلزم ترک واجب» است، مناقشه اساسی به صاحب جواهر است و دیگر مناقشات مذکور در بالا بعد از تنزل از این مناقشه میباشد.

خلاصه: مناقشه به مرحوم صاحب جواهر دو مناقشه است. یکم: عدم انعقاد نذر به جهت مخالفت با شرع. دوم: انعقاد نذر و ترجیح حج به خاطر اهمیت.

مرجع چهارم: اهمیت

مهم ترین مرجع نزد برخی از محققین همین مرجع چهارم میباشد. و معمول و متعارف در باب تراحم نیز همین مرجع بوده و با مشاهده تراحم دو دلیل معمولاً با مرجع اهمیت آن را علاج میکنند.

مرحوم محقق نائینی اهمیت را در فرضی مرجع میدانند که هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند، و محقق خوئی مطلقاً مرجع میدانند چه هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند یا مشروط به قدرت شرعی.

ص: ۱۹۴

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص: ۱۶ باب ۶ من ابواب الخیار ح ۲.

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص: ۲۷۷ باب ۲۰ من ابواب المهور ح ۶.

مفصل ترین بحث از محقق سید صدر میباشد و بحث از مرجحیت این مرجح در سه مرحله است.

مرحله یکم: احراز اهمیت یک طرف از متزاحمین، مثلاً- حفظ مال مولا- با حفظ جان او تراحم دارد، و قطعاً جان او اهمیت دارد.

مرحله دوم: احتمال اهمیت

مرحله سوم: قوت احتمال اهمیت.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / مرجح چهارم اهمیت ۹۵/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

مرجح چهارم: اهمیت ۱

مرحله نخست: ترجیح به اهمیت ۲

بیان نخست: اهم معجز مهم (محقق نائینی) ۲

مناقشه: مفید نبودن در مشروطین به قدرت عقلی (نظر تحقیق) ۲

بیان دوم: اطلاق اهم ۲

تقریب محقق صدر: قید «عدم اشتغال به واجب لایقل» ۳

مناقشه: عرفی نبودن قید (نظر تحقیق) ۳

تقریب مختار: اطلاق عرفی اهم ۳

بیان سوم: عذر عقلی در تفویت ملاک مهم ۳

مرحله دوم: ترجیح به احتمال اهمیت ۴

وجه ترجیح نزد محقق نائینی: اطلاق محتمل الاهمیه ۴

وجه ترجیح نزد محقق صدر: قید لبی ۵

وجه ترجیح به بیان عذر عقلی در تفویت ملاک مهم ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم/مرجح چهارم: اهمیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث به مرجح چهارم «اهمیت» رسید.

مرجح چهارم: اهمیت

چهارمین و آخرین مرجح، اهمیت میباشد.

مهم ترین مرجح نزد برخی از محققین همین مرجح چهارم میباشد. و معمول و متعارف در باب تراحم نیز همین مرجح بوده و با مشاهده تراحم دو دلیل معمولاً با مرجح اهمیت آن را علاج میکنند. و مفصل ترین بحث از محقق سید صدر میباشد.

مرحوم محقق نائینی اهمیت را در فرضی مرجح میدانند که هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند، و محقق خویی مطلقاً مرجح میدانند چه هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند یا مشروط به قدرت شرعی.

ص: ۱۹۵

بحث از مرجحیت این مرجح در سه مرحله است:

مرحله یکم: ترجیح به اهمیت

مرحله دوم: ترجیح به احتمال اهمیت

مرحله سوم: ترجیح به قوت احتمال اهمیت

مرحله نخست: ترجیح به اهمیت

اهمیت یک طرف از متراحمین محرز باشد مانند تراحم حفظ مال مولا- با حفظ جان او، در این مثال جان مولا قطعاً اهمیت دارد. و مانند تراحم بین حرمت قتل نفس و وجوب حفظ بیضه اسلام.

چگونگی احراز اهم بین محققین جای بحث دارد، اما اصل تقدم اهم بر مهم جای بحث ندارد و در صورت احراز اهمیت یکی از متراحمین، اهم بدون شک و شبهه بر مهم مقدم است و در وجه تقدم اهم بیان های مختلفی وجود دارد.

بیان نخست: اهم معجز مهم (محقق نائینی)

وجه تقدم اهم نزد محقق نائینی عبارت از اینکه امر به اهم قدرت را نسبت به امثال مهم زائل میکند. امر به نجات جان مولا عبد را از حفظ مال او عاجز میکند.

مناقشه: مفید نبودن در مشروطین به قدرت عقلی (نظر تحقیق)

بیان معجز بودن خطاب اهم در جایی مفید است که قدرت شرعی در خطاب مهم اخذ شده باشد. و این بیان در بعضی از مرجح های گذشته تمام است، مثلاً قدرت در یکی از خطاب ها شرعی باشد و در دیگری عقلی، در این صورت مشروط به قدرت عقلی عرفاً معجز مشروط به قدرت شرعی است.

اما اگر هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی بودند که فرض کلام محقق نائینی همان جا است، یکی از خطاب ها معجز دیگری نیست بلکه هر دو خطاب مساوی هستند و هر کدام مکلف را دعوت می کنند که قدرت را صرف آن کند.

ص: ۱۹۶

نظریه نائینی در اصل تقدم اهم تمام است اما تحلیل ایشان در وجه تقدم ناتمام است و همانطور که بارها گفتیم ذهنیات ایشان در درک و رسیدن به حقیقت خوب عمل میکند اما در مقام تحلیل و اقامه برهان بیانشان قاصر است. بنابراین تحلیل درست در وجه تقدم دو بیان پیش رو است.

بیان دوم: اطلاق اهم

تقریب محقق صدر: قید «عدم اشتغال به واجب لایقل»

هر واجبی مقید به این قید لیبی است «اگر مشغول نباشی به واجب دیگری که کمتر از این نیست». و این قید در ناحیه اهم محقق و در ناحیه مهم محقق نیست.

بر اساس این قید خطاب «جان مولا را نجات بده» میگوید: «من داعویت دارم اگر مشغول نباشی به واجبی که کمتر از این نیست» و در فرض مسأله که قید محقق است و عبد مشغول نیست به واجب دیگری که کمتر نیست، خطاب «جان مولا را نجات بده اگر مشغول نباشی به واجب دیگری که کمتر از این نیست» فعلی است و حالت انتظار ندارد.

و بر اساس این قید خطاب «مال مولا را نجات بده» میگوید: «من داعویت دارم اگر مشغول نباشی به واجبی که کمتر از این نیست» و در فرض مسأله که قید محقق نیست و عبد مشغول به اهم _ که کمتر از نجات مال مولا _ نیست بلکه بالاتر از آن میباشد _ است خطاب «مال مولا را نجات بده اگر مشغول نباشی به واجب دیگری که کمتر از این نیست» فعلی نیست.

مناقشه: عرفی نبودن قید (نظر تحقیق)

تقید هر خطابی به قید مذکور عرفیت ندارد. وجه تقدم اهم بیان ساده ای است که نتیجه آن همان نتیجه بیان محقق صدر میباشد.

ص: ۱۹۷

دو خطاب اطلاق دارند و میخواهیم یکی بر دیگری ترجیح دارد یا نه؟ در تراهم اهم و مهم، قطعاً اهم مقدم است.

عرف برای «انقض المولا» اطلاق مشاهده میکند، عرف می بیند که اهم اطلاق دارد حتی جایی که مکلف مشغول به مهم شود. در جایی که عبد به امتثال بیش از یک تکلیف قدرت ندارد، معقول نیست مولا از تکلیف اهم دست بردارد. بنابراین اهم فعلی است و مکلف حق مخالفت با آن را ندارد و اهم در فرض مخالفت عبد با آن و اشتغال به مهم باز فعلی است.

به خلاف مهم که عرف برای آن اطلاق نمی بیند. عرف زمانی که عبد مشغول نجات جان مولا است مهم را فعلی نمی بیند. زمانی که عبد به امتثال بیش از یک تکلیف قدرت ندارد و مشغول اهم است معقول نیست مولا از مهم را نیز بخواهد.

اطلاق مهم در فرض اشتغال به اهم قطعاً مراد نیست.

بیان سوم: عذر عقلی در تفویت ملاک مهم

در این بیان به اطلاق کار نداریم و معیار ترجیح یکی از متزاحمین بر دیگری ملاک آن است. کما اینکه اشتغال یقینی به خطاب مقتضی فراغ یقینی است، اشتغال یقینی به ملاک نیز مقتضی فراغ یقینی است.

در تراحم اهم و مهم، اهم مقدم است، به این جهت که عقل ما را در تفویت ملاک مهم معذور میبندد. چون فرض آن است دو ملاک وجود دارد، یکی اهم است و دیگری مهم و هر دو فعلی است و قدرت در هر دو عقلی است و قدرت بر استیفای هر دو وجود ندارد، با این فرض با اشتغال به اهم عقل ما را در تفویت ملاک مهم معذور دیده و مستحق عقاب نمیداند، اما با اشتغال به مهم و ترک اهم عقل ما را در تفویت ملاک اهم مستحق عقوبت می بیند، چون ملاک زائد اهم ملاک لزومی بوده و استجابی نیست و ما بدون عذر آن را تفویت کردیم.

شاید این بیان در ارتکاز مرحوم محقق نائینی بوده و در مقام تعبیر فرموده است که اهم معجز از مهم است.

مرحله دوم: ترجیح به احتمال اهمیت

ترجیح به اهمیت خیلی مورد ابتلا نیست، چون راه کشف ملاکات بسته است و موارد اندکی وجود دارد که ملاک اهمیت در احکام احراز شود اما ترجیح به احتمال اهمیت در فقه خیلی محل ابتلا است و با مناسبات حکم و موضوع و از دیگر راه ها میتوان به احتمال اهمیت پی برد.

مثال: برای حنوط میت مقدار اندکی کافور وجود دارد که فقط برای یک موضع او کافی است، آن مقدار اندک کافور را یا باید به پیشانی او مالید یا به یک کف دست او یا یک زانو و یا یک سر انگشت پا. در این فرع مرحوم سید یزدی فرموده اند مقدار اندک کافور را باید برای مالیدن به پیشانی استفاده کرد و بسیاری از فقها و شاید مشهور این فتوا را پذیرفته و بر کلام ایشان تعلیقه نزده اند.

در این فرع حنوط پیشانی احتمال اهمیت دارد و مقدم میباشد، و احتمال اهمیت آن ناشی است از اینکه متعلق حکم در این فرع عنوان مساجد هفتگانه میباشد و عنوان مسجدیت در پیشیانی قوی است، چون مقوم سجده گذاشتن پیشانی به خاک میباشد و سجده اینگونه تعریف شده است «وضع الجبهه علی التراب».

احتمال اهمیت نزد محقق نائینی و دیگران مرجح است و موجب میشود محتمل الاهمیه مقدم باشد بر طرف دیگر که قعطا اهم نیست یا مساوی است و یا کمتر است.

وجه ترجیح نزد محقق نائینی: اطلاق محتمل الاهمیه

اطلاق در طرفی که قطعاً احتمال اهمیت ندارد با اشتغال به محتمل الاهمیه ساقط است، خطاب آن در فرض اشتغال به محتمل الاهمیه فعلیت ندارد، آن طرف یا مساوی با محتمل الاهمیه است و یا کمتر که در هر دو صورت با اشتغال مکلف به محتمل از فعلیت ساقط است. با مالیدن کافور به پیشانی قطعاً خطاب «مسح کن کف دو دست را با کافور» قعطا ساقط است.

و اطلاق در طرف محتمل الاهميه است با اشتغال به مهم، شك در سقوط آن داريم، با حنوط کردن کف دست شك داريم که اطلاق «مسح کن پيشانی را با کافور» ساقط شده است يا نه! شك ما شك در تقیید زائد است و مقتضای اطلاق محتمل الاهميه وجود تکلیف و اهم بودن ملاک آن میباشد.

وجه ترجیح نزد محقق صدر: قید لبی

محقق صدر در این مرحله باز بیان قید لبی را تکرار نموده است اما تغییر در قید لبی داده اند. طبق بیان ایشان هر خطابی مقید است به این قید «مشغول نباشی به واجبی که محرز باشد که کمتر نیست».

قید در ناحیه محتمل الاهميه محقق است و در ناحیه طرف دیگر محقق نیست.

خطاب «مسح کن پيشانی را با کافور» مقید است به اینکه «اگر مشغول نباشی به واجب دیگری که محرز و یقینی باشد که کمتر از این نیست»، و این قید در فرض اشتغال به مسح کف دست محقق است لذا اطلاق خطاب باقی است، چون عبد اشتغال پیدا نکرده به واجبی که احراز کرده باشد که کمتر نیست.

خطاب «مسح کن کف دو دست را با کافور» مقید است به اینکه «اگر مشغول نباشی به واجب دیگری که محرز و یقینی باشد که کمتر از این نیست» و این قید در فرض اشتغال به مسح پيشانی محقق نیست _ عبد اشتغال پیدا کرده به واجبی که برای او محرز نیست که کمتر است یا نه، شك دارد که کمتر است یا نه _ لذا اطلاق این خطاب منعقد نیست.

وجه ترجیح به بیان عذر عقلی در تفویت ملاک مهم

عبد دو تکلیف دارد و یک قدرت، اگر مشغول محتمل الاهییه شود قطعاً معذور است، اشتغال یقینی داشت و فراغ یقینی تحصیل کرده است. اما اگر مشغول شود به طرف دیگر یقین به فراغ ذمه ندارد احتمال میدهد یک ملاک فعلی را بدون عذر در ناحیه محتمل الاهییه تفویض کرده باشد. و در فرض ترک محتمل الاهییه ادعا آن است که عقاب مولا صحیح است. حکم عقل در این مرحله مثل مرحله پیشین واضح نیست ام عقل کما اینکه در مرحله نخست حکم میکرد که ملاک اهم نباید تفویض شود در این مرحله هم حکم میکند که کاری کن ملاک فعلی تفویض نشود. چون هر دو ملاک واصل است و هر دو الزامی است و قدرت بر استیفای بیش از یک ملاک وجود ندارد، در این فرض باید در تفویض ملاک عذر داشت و عقل عذر را در ترک طرفی که محتمل الاهییه نیست می بیند.

مرحله سوم ترجیح با قوت احتمال را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم/مرجح چهارم اهمیت ۹۵/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

صورت دوم: قوت احتمال اهمیت همراه با وجود اهمیت در طرف مقابل ۱

نکته: ترجیح در مشروطین به قدرت شرعی ۲

نظریه یکم: مرجح نبودن اهمیت (نائینی) ۲

نظریه دوم: مرجحیت اهمیت (محقق خویی) ۳

تبصره: راه کشف اهمیت و احتمال آن ۳

کشف ملاک با خطاب ۴

مناقشه: نظر تحقیق ۴

کشف ملاک با قرائن خارجی ۵

کشف ملاک با قرائن لئیه ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مرجحات تراحم/مرجح چهارم: اهمیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث از ترجیح به احتمال اهمیت بود.

احتمال اهمیت دو صورت دارد:

۱. احتمال اهمیت بدون وجود اهمیت در طرف مقابل

ص: ۲۰۱

۲. احتمال اهمیت این طرف با وجود اهمیت طرف مقابل همراه با قوت احتمال اهمیت در این طرف.

بحث از صورت نخست تمام شد.

صورت دوم: قوت احتمال اهمیت همراه با وجود اهمیت در طرف مقابل

در هر طرف از متزاحمین احتمال اهمیت وجود دارد لکن احتمال اهمیت در یکی قوی و بیشتر است، و مقدار بیشتر به اندازه ای است که مورد اعتنا است. در این صورت بحث میشود که آیا قوت احتمال نیز مرجح است یا نه؟

روشن است که فرقی بین اصل احتمال اهمیت و بین قوت احتمال اهمیت وجود ندارد. در حقیقت قوت احتمال از مصادیق احتمال اهمیت است، نسبت به آن درجه از احتمال که با هم مساوی هستند، تکافؤ دارند و ترجیحی نیست و احتمال معنی به بیشتری که در یک طرف است به همان بیان مقتضای اطلاق و حکم عقل موجب ترجیح است.

مرحوم محقق نائینی ترجیح به اهمیت را در دو مرحله ترجیح به اهمیت و ترجیح به احتمال اهمیت بحث کرده است. و در نظر تحقیق همین مقدار از بحث کافی است. و محقق صدر در سه مرحله بحث نموده و در مرحله سوم فرموده است قوت احتمال به همان بیان احتمال مرجحیت دارد.

نکته: ترجیح در مشروطین به قدرت شرعی

گذشت که ترجیح به اهمیت در مشروطین به قدرت عقلی واضح است، و در دو تکلیفی که یکی مشروط به قدرت عقلی است و دیگری مشروط به قدرت شرعی نوبت به ترجیح به اهمیت نمیرسد. اکنون بحث در این است که اگر هر دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی بودند آیا اهمیت مرجح است یا نه؟

ص: ۲۰۲

در این بحث دو نظریه وجود دارد، نظریه محقق نائینی که قائل به عدم مرجحیت اهمیت هستند و نظریه مرحوم خوئی که قائل به مرجحیت اهمیت هستند.

نظریه یکم: مرجح نبودن اهمیت (نائینی)

اهمیت در نظر محقق نائینی در جایی مرجح است که دو ملاک فعلی وجود داشته باشد مثل دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی، عقل در اینجا میگوید «ملاک اهم را تفویت نکن».

اما در جایی که بیش از یک ملاک فعلی وجود ندارد و آن مردد است بین اهم و مهم _ مثل دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی، که قدرت دخیل در ملاک است و مکلف به امتثال بیش از یک تکلیف قدرت ندارد _ عقل اینجا به تقدیم اهم حکم نمیکند، چون بیش از یک ملاک فعلی وجود ندارد و مکلف با صرف قدرت در هر کدام از اهم یا مهم، دیگری ملاک ندارد تا آن ملاک تفویت شود.

این باب نظیر باب تعارض مییاشد. همانطور که در دو خبر متعارض علم به کذب یکی داریم و فقط یکی از آنها ملاک دارد در مشروطین به قدرت شرعی نیز یک ملاک بیشتر وجود ندارد. در باب تعارض روایتی میگوید «نماز جمع واجب است» و روایتی میگوید: «نماز جمعه مستحب است». در آنجا اهم مقدم نمیشود، چون علم به کذب یکی داریم لذا صحیح نیست اهمیت موجب ترجیح یکی بر دیگری باشد و صحیح نیست اینگونه گفته شود که «روایت مفید و خوب نماز جمعه چون مفید ملاک اهم است لذا مقدم میشود» همچنین در باب تراحم به خاطر آنکه بیش از یک ملاک فعلی وجود ندارد لذا صحیح نیست که اهمیت وجه ترجیح یکی بر دیگری باشد.

بنابراین ترجیح به اهمیت مختص است به مشروطین به قدرت عقلی است و اگر در مشروطین به قدرت شرعی مرجحات منتفی شدند نوبت به مرحله بعد میرسد که در آینده بحث آن خواهد آمد.

نظریه دوم: مرجحیت اهمیت (محقق خوئی)

مرحوم محقق خوئی بیانی را که محقق نائینی در وجه تقدم مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی ارائه کرده بود را اینجا جاری میدانند.

در وجه تقدیم مشروط به قدرت عقلی بر مقدور به قدرت شرعی گفته شد قدرت شرعی یعنی قدرت عرفی و عرف با وجود تکلیف مشروط به قدرت عقلی خود را عاجز از امتثال مشروط به قدرت شرعی می بیند.

و در محل بحث دو خطاب داریم یکی اهم و دیگری مهم است، عرف امتثال اهم را معجز از مهم می بیند.

توضیح و تبیین

مرحوم محقق صدر در تبیین مرجحیت اهم در فرض مذکور در پی معنا کردن قدرت است.

ما آن بیانات را کنار میگذاریم، تبیین وجه ترجیح در نظر تحقیق صاف است. مراد از قدرت قدرت عرفی است و اهم ظهور دارد در وجوب تعیینی و شک داریم این وجوب مراد است یا نه! چون ظهور در وجوب تعیینی مانع ندارد، اهم را حمل میکنیم بر ظاهرش، بنابراین اهم در حال اشتغال به مهم داعویت دارد لذا صحیح است که مکلف بگوید: «چون به اهم تکلیف دارم از مهم عاجز هستم». براین اساس اهم معجز است از مهم.

اما مهم قعطا وجوب تعیینی ندارد، مهم یا واجب است و یا واجب نیست. و از آنجایی که وجوب مهم تعیینی نبوده و تخییری است و در حال اشتغال به اهم قعطا داعویت ندارد و نمیتواند معجز باشد.

ص: ۲۰۴

با این توضیح در دوران امر بین اهم و مهم که مشروط به قدرت شرعی هستند ظهور خطاب اهم در تعیین، معجز مولوی است نسبت به خطاب مهم و اهم رافع موضوع مهم است. و اهم بر مهم ترجیح دارد. و محقق نائینی در فقه بر خلاف مختار در اصول اهم را مقدم کرده است. ایشان در فقه در بحث مکان مصلی در دوران بین امر بین رکوع و قیام — که مشروط به قدرت شرعی هستند — رکوع اهم را مقدم کرده است. قدرت در رکوع و قیام شرط شرعی میباشد چون اولاً قدرت در خطابات اخذ شده است، ثانیاً جعل بدل در اجزاء نماز دلیل آن است که قدرت در مبدل منه قدرت شرعی است.

تبصره: راه کشف اهمیت و احتمال آن

برای ترجیح به اهمیت باید اهم بودن را کشف کرد، اما راه کشف اهمیت بسته است، در بسیاری از موارد نمیتوان احراز کرد که یکی از متزاحمین اهم هستند.

لکن بحث از کشف اهمیت مهم نیست، چون در مباحث گذشته ثابت شد که ترجیح به احتمال اهمیت نیز صحیح است و در شریعت راه هایی برای کشف احتمال اهمیت وجود دارد. در شریعت احکام به گونه های مختلف است؛ «واجب» و «اوجب» «حرام» و «حرام اکید» از اینگونه تعابیر میتوان به احتمال اهمیت پی برد، و در بسیاری از موارد از مناسبات حکم و موضوع می توان به احتمال اهمیت یک حکم پی برد.

اگر مرجح منحصر بود در اهمیت راه کشف اهمیت مهم بود، لکن چون مرجح اعم است بحث از این جهت خیلی ضرورت ندارد. مرحوم نائینی به اشاره فرموده اند که فی الجمله میشود اهمیت را احراز کرد، در جایی که حکمی مربوط است به بیضه الإسلام آن اهم است و حکمی که به بیضه الإسلام مربوط نیست آن مهم است. مرحوم محقق صدر به تفصیل وارد بحث شده و جهات مختلفی را برای کشف اهمیت ملاک بیان فرموده است. و ما به طور خلاصه میگوییم: کشف اهمیت ملاک گاهی با خطاب است و گاهی با قرائن خارجیه و گاهی با قرائن لبیه که نام آن مناسبات حکم و موضوع است.

ما اندکی پیشتر در بحث ترجیح با احتمال اهمیت گفتیم که از اطلاق خطاب می توان پی به احتمال اهمیت پی برد.

مرحوم محقق صدر فرموده اند: گاهی از یکی از خطاب ها میتوان کشف کرد که ملاک آن اهم است. مثل اینکه دلیل یکی از متزاحمین لفظی باشد و دلیل دیگری لبی، دلیل لفظی اطلاق دارد و در حال اشتغال به تکلیف دیگر دعویت دارد، و چون دعویت دارد اهم است. مثال آن در فقه مانند تراحم حرمت قتل نفس با وجوب حفظ نفس مؤمن، دلیل حرمت قتل نفس دلیل لفظی «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمَدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ»^(۱) است و دلیل حفظ نفس دلیل لبی است که از مذاق شرع استفاده شده است. هم قتل نفس حرام است و هم حفظ نفس مؤمن واجب است و هر دو هم فعلی هستند و تراحم پیدا کرده اند و مکلف بر امتثال بیش از یکی قدرت ندارد یا باید حرمت قتل را امتثال کند که در نتیجه نفس مؤمن حفظ نمی شود، یا باید نفس مؤمن را حفظ کند که لازمه آن قتل نفس است، در این مثال چون دلیل حرمت قتل دلیل لفظی است اهم است و مقدم میباشد، اما دلیل حفظ نفس لفظ ندارد و ساکت است.

مناقشه: (نظر تحقیق)

مثالی را آورده اند که مورد پذیرش ما نیست، این مثال از باب تراحم خارج است، تراحم در جایی است که دو لفظ اطلاق دارند و به خاطر اطلاقشان تراحم کرده اند و برای رفع تراحم سراغ مرجحات میرویم. اما در جایی که یک خطاب ناطق است و خطاب دیگر ساکت این دو خطاب با هم تراحم ندارند، ناطق و ساکت تراحم ندارد تا سراغ مرجحات برویم.

ص: ۲۰۶

قرائن خارجیّه قرائن لفظیه ای هستند که همراه با دلیل میباشند و آن را اهم میکنند.

مثل اینکه لسان دلیل میگوید هر کسی این حرام را مرتکب شود با خدا مبارزه کرده است. و مثل اینکه از لسان دلیل اهتمام شارع به آن استفاده میشود یا در لسان دلیل عنوان میشود که «این عمود دین است» یا «این از ارکان اسلام است» مانند مثال مباحث سابق تراحم حج و نذر که در لسان دلیل حج از ارکان اسلام شمرده شده است. یا برای واجبی مترتباً جعل بدل میکند مانند نماز که شارع فرموده نماز بخوان همراه با قیام، اگر نمیتوانی نشسته بخوان، اگر نمیتوانی دراز کشیده رو به قبله بخوان، از جعل بدل مترتباً میفهمیم که جامع برای شارع مهم است. البته بدل خصوص مبدل را ضعیف میکند از اهمیت ساقط میکند اما جعل بدل مترتباً دلیل آن است که جامع اهمیت دارد.

یا مانند اینکه در روایاتی میفرماید «این فریضه است و آن سنت» از فریضه بودن میفهمیم که اهمیت دارد. فرائض الله از سنن نبی اهم هستند. و در صحیحه زراره هست که «سنت نمیتواند فریضه را نقض کند» و اگر این روایات هم نبود صرف بیان سنت بودن واجبی و فریضه بودن واجب، بیان است برای اهمیت فریضه. مثل اینکه مقدار آب اندکی وجود دارد که یا باید با آن غسل جنابت کرد یا غسل میت یا وضو، روایت میفرماید غسل فریضه است و غسل میت سنت است.

و امکان دارد از لسان دلیل جهات دیگری برای کشف احتمال اهمیت پیدا کرد.

در قرائن لَبَّیْه احتمال اهمیت را از لسان و لفظ دلیل کشف نمیکنیم، بلکه از مناسبات حکم و موضوع و از مذاق شریعت به ذهن میرسد که یک حکم محتمل الاهی باشد.

مثل اینکه شخص هم مکلف به غسل است و هم مکلف به وضو و یک آب وجود دارد و با آن یا باید غسل کند یا باید وضو بگیرد، در این مثال که هر دو تکلیف فریضه الله هستند غسل قطعاً اهم است چون غسل به تعبیر روایات «انقی» است یعنی طهارت بیشتری را میآورد. از طهارت بیشتر کشف میکنیم که ملاک آن احتمال اهمیت دارد.

یا مثل اینکه آب اندکی وجود دارد با آن یا باید غسل جنابت کرد یا غسل میت و یا وضو گرفت، امام علیه السلام میفرماید «باید غسل جنابت انجام بدهد و وضو جائز است» وضو نمیتواند در مقابل غسل عرض اندام کند.

مثل اینکه کافور اندک است و امر دوران دارد که به پیشانی کافور بریزد یا در دیگر مساجد، مناسبت حکم و موضوع اقتضا میکند به پیشانی بریزد، وجوب کافر به خاطر مسجدیت است «امسحوا علی المساجد» و مسجدیت در پیشانی به نحو اتم است، اطمینان وجود دارد که ملاک حنوط در پیشانی اهم است از دیگر اعضاء.

و در مواردی احراز احتمال اهمیت محل اشکال است. مثلاً شخصی حمل دارد و امر دائر است که حملش کشته شود یا خودش! و نمیتواند هر دو تکلیف را امتثال کند، روایتی که میفرماید شخصی که خودش را بکشد وصیتش نافذ نیست استفاده می شود که خود کشی حرام است. در اینجا نمیتوان احراز کرد که مادر اصل و اهم است و حمل مهم، حتی برخی فرموده اند: «احتمال اهمیت هم وجود ندارد، مادر هم انسان است و حمل هم انسان است و هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد». مرحوم سید صاحب عروه در عروه میفرماید: باید صبر کرد تا دید قضای الهی چیست؟^(۱)

ص: ۲۰۸

۱- (۲) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۱، ص: ۴۳۹ ذیل المسأله ۱۵ «و لو خیف مع حیاتهما علی کل منهما انتظر حتی یقضی

تا اینجا بحث از مرجحات تمام شد و کلام باقی ماند در ترتیب بین مرجحات. و پس از آن ان شاء الله از حکم متعادلین بحث خواهیم نمود که تخییر است یا غیر آن.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / ترتیب بین مرجحات ۹۵/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مرجحات تراحم / ترتیب بین مرجحات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرجحات باب تراحم پایان یافت. و اکنون از ترتیب بین مرجحات بحث میکنیم.

نکته سوم: ترتیب بین مرجحات

مرحوم محقق نائینی رحمه الله علیه به ترتیب بین مرجحات فائند. یکم: ترجیح به بی بدل، دوم: ترجیح به عقلی بودن قدرت، سوم: ترجیح به اسبقیت و چهارم: ترجیح به اهمیت. مادامی که مرجح قبلی وجود داشته باشد نوبت به مرجح بعدی نمیرسد.

ترجیح به بی بدل مقدم بر دیگر مرجحات است، اگر یکی از متزاحمین بدل داشت و دیگری بدل نداشت، تکلیف بی بدل به خاطر این مرجح بر دیگری رجحان دارد و نوبت به دیگر مرجحات نمیرسد.

و گذشت که مرجحیت بی بدلی یا از این باب است که متضمن مرجح های «عقلی بودن قدرت» و «اهمیت» است و یا مستقلا خود یک مرجح میباشد. متضمن ترجیح به «عقلی بودن قدرت» به این نحو که قدرت در بی بدل عقلی است و قدرت در بابدل شرعی است و مشروط به قدرت عقلی مقدم است بر مشروط به قدرت شرعی؛ و متضمن ترجیح به «اهمیت» به این نحو که بی بدل اهم است و با بدل مهم و اهم بر مهم مقدم است. مستقلا خود مرجح باشد به این بیان که عرف نگاهی به جهت عقلی بودن قدرت و اهمیت ندارد بلکه خطاب بی بدل نزد عرف مقدم است بر خطاب با بدل.

ص: ۲۰۹

اگر متزاحمین مرجح اول را نداشتند نوبت به مرجح دوم ترجیح به «عقلی بودن قدرت» میرسد. اگر قدرت در هر دو خطاب عقلی یا در هر دو خطاب شرعی بود بر یکدیگر ترجیح ندارند و موضوع مرجح دوم نیست، اما اگر قدرت در یکی عقلی بود و در دیگری شرعی، خطابی که قدرتش عقلی است مقدم است بر خطابی که قدرت در آن شرعی است و لو مشروط به قدرت شرعی اهم باشد.

اگر متزاحمین مرجح دوم را نداشتند نوبت به مرجح سوم ترجیح به «اسبقیت» میرسد و اگر آن مرجح هم موضوع نداشت

نوبت به ترجیح به «اهمیت» میرسد.

مناقشه: ترتب اسبقیت بر اهمیت (نظر تحقیق)

یکی از مبانی نظریه محقق نائینی آن است که اهمیت در دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی مرجح نیست. با این مبنا نظر ایشان تمام است [و رتبه اسبقیت مقدم است بر اهمیت (۱)]. لکن رتبه ترجیح به «اهمیت» در نظر تحقیق مقدم است بر ترجیح به اسبقیت. اگر یکی از خطایین اسبق باشد اما لاحق اهم باشد، اهمیت ملاحظه شده و موجب ترجیح است.

ص: ۲۱۰

۱- (۱) مقرر: استاد سربسته به این جهت اشاره کردند در حالی که جا داشت این نکته و نقد را در چند جمله توضیح دهند. و توضیح عبارت است از اینکه در نظر شریف محقق نائینی قدس سره اگر متزاحمین مشروطین به قدرت شرعی _ که جای مرجحیت «عقلی بودن قدرت» نیست _ سابق و لاحق بودند و سابق مهم و لاحق اهم بود، اسبقیت موجب ترجیح سابق است هر چند لاحق اهم از سابق است. و استاد حفظه الله اشکال کردند که عرف در فرض مذکور _ تراحم بین سابق مهم و لاحق اهم _ که بیش از یک قدرت وجود ندارد اهم را مقدم میدارد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به درس اصول استاد گنجی جلسه ۳۳ یک .

و در نهایت اگر متزاحمین متساوی بودند نوبت به ترجیح به اسبقیت میرسد.

نکته چهارم: مشكله اشتراط همه تكالیف به قدرت شرعی در نهایت و عدم فرق بین قدرت عقلی و شرعی

پیش از بیان مشكله ذکر این نکته مفید است که ما در فقه برای ترجیح به «عقلی بودن قدرت» مثال مسألیمی پیدا نکردیم. مرحوم صاحب جواهر قدس سره برای آن مثال زدند به تراحم حج و نذر، قدرت در حج شرعی است و قدرت در نذر عقلی، لکن گذشت که این مثال هم نادرست است.

ترجیح به «عقلی بودن قدرت» و حتی «بی بدل» بودن در فقه محل ابتلا نیستند، آنچه در فقه محل ابتلا است ترجیح به «اسبقیت» و «اهمیت» میباشد.

بیان مشكله

گذشت که شرط قدرت یا در لسان دلیل آمده است و اگر هم در آنجا نیامده باشد دلیل مقید به قدرت است یا به قرینه لب یا به قرینه اقتضای خطاب یا به دلیل خارجی دیگر مثل «لا یكلف الله نفسا الا وسعها». خصوصاً با مبنای محقق نائینی که قدرت به اقتضای خطاب شرط تکالیف است و تکالیف به حصه مقدوره تعلق گرفته اند. یعنی شارع همه جا تکالیف خود را مشروط به قدرت کرده است، و کاشف از قدرت جا به جا فرق میکند گاهی کاشف از قدرت لسان دلیل است و گاهی لب و گاهی اقتضای خطاب و گاهی دلیل «لا یكلف الله». و زمانی که همه خطابات مشروط به قدرت شرعی هستند مصداقی برای مرجح دوم «عقلی بودن قدرت» وجود ندارد.

جواب یکم: دخالت قدرت مأخوذ در لسان دلیل در ملاک (صاحب منتقى الاصول)

این مطلب درست است در جایی که شارع قدرت را در لسان دلیل اخذ نکرده است آن را در مقام ثبوت در متعلق حکم اخذ کرده است و کاشف اخذ شارع یا خطاب است یا عقل یا آیه شریفه. لکن ترجیح به «عقلی بودن قدرت» در یکی از خطابین مقدمه دیگری هم دارد و آن مقدمه این است که اخذ قدرت در لسان شارع و تنصیص به قدرت کاشف از دخالت قدرت در ملاک است. و قدرتی که عقل یا خطاب آن را کشف میکند دخیل در ملاک نیست.

ص: ۲۱۱

اشکال: تکلفی بودن جواب (نظر تحقیق)

جواب صاحب منتقی الاصول تکلف است و ایشان از بیاناتی که خود نائینی در کلماتشان دارند غفلت نموده اند. با جواب ایشان باز جای این پرسش هست که چرا قدرت منصوص در لسان شارع دخیل در ملاک است و قدرت مکشوف به عقل یا اقتضای خطاب دخیل در ملاک نیست. محقق نائینی خود مشکله را حل کرده است و جواب دوم از ایشان که در ذیل می آید جواب کاملی است.

جواب دوم: دو گونه بودن قیود شرعی (محقق نائینی)

محقق نائینی در آغاز بحث تراحم فرموده اند: قیود حکم دو گونه اند

الف) قیود ملحوظه قبل از تعلق حکم

ب) قیود ملحوظه بعد از تعلق حکم

و بین این دو گونه قیود فرق وجود دارد.

قیودی که در رتبه موضوع قبل از تعلق حکم لحاظ میشوند دخیل در ملاک هستند لذا اخذ قیودی از سوی شارع در موضوع حکم کاشف از دخالت در ملاک است. قید «اذا تمکنت» در «صل اذا تمکنت» کاشف از دخالت قدرت در ملاک نماز است.

قیودی که بعد از تعلق حکم لحاظ میشوند دخالت در ملاک ندارند، و شارع آنها را در خطاب اخذ نکرده است بلکه بعد از آنکه عملی واجب شد، اقتضای وجوب و حکم عقل قید ساز میشوند. مثلاً شارع فرموده «صل» و آن را مشروط به قدرت نکرده است، اما عقل میفهمد حکم به عمل غیر مقدور تعلق نمیگیرد و وجوب عملی مقتضی آن است که مکلف بر آن قادر باشد و میگوید «مراد از نماز واجب، حصه مقدوره است».

با این بیانات روشن شد با اینکه در نهایت همه تکالیف نزد شارع مقید به قدرت هستند _ چه قدرت در لسان شارع اخذ شده باشد و چه قدرت به اقتضای خطاب باشد _ لکن بین این دو نوع قید شرعی فرق است، قید نوع اول شرعی است چون در لسان شارع آمده است، قید نوع دوم شرعی است چون چاره ای نیست جز از اینکه حکم در واقع مقید باشد به قدرت. بنابراین در تراحم دو تکلیفی که یکی مقید به قدرت شرعی به گونه دوم است و دیگری مقید به قدرت شرعی به گونه نخست است، تقدم با دلیلی است که مقید به قدرت به گونه دوم است و مستشکل نمی تواند بگوید «جایی نداریم که قدرت شرط عقلی باشد و ترجیح خطاب مشروط به قدرت عقلی بر خطاب مشروط به قدرت شرعی مصداقی ندارد».

جواب سوم: دایره تضییق قید لفظی و قید لبی (نظر تحقیق)

جواب مرحوم نائینی به مشکله جواب درستی است و اصل سخن ایشان مبنی بر مرجح بودن «عقلی بودن قدرت» سخن تمامی است هر چند ما مثال شرعی برای این مرجح پیدا نکردیم. و چنانچه جواب ایشان مورد پسند نباشد در نظر تحقیق به بیان دیگری میشود به مشکله جواب داد.

اگر قید قدرت در لسان دلیل اخذ شود، قدرت شرعی است. و چون معنای واژه ها در لسان شارع معانی عرفی است، معنای قدرت به خاطر لفظ داشتن معنای عرفی است و عرف آن را منصرف به قدرت عرفی می بیند که دایره تضییق آن اضیق است از قدرت تکوینی، و موارد کمتری را زیر دایره تکلیف می برد «اذا تمكنت» یعنی «اذا تمكنت عرفاً». پس مکلف در صورتی که تکلیف تکوینا مقدور بوده اما سخت باشد تکلیف ندارد چون مقدور عرفی نیست.

اگر قید قدرت در دلیل نیامده باشد، اقتضای دلیل آن است تکلیف عاجز قبیح است در نتیجه خطاب مقید به قید قدرت میشود. و چون قید لفظ ندارد و به اقتضای خطاب است فقط به مقدار متیقن حکم را مقید میکند و مقدار متیقن جایی است که مکلف عاجز است پس مکلف فقط در صورت عجز تکلیف ندارد. دایره تضییق این قید اوسع است از قید عرفی و موارد کمتری را از دایره تکلیف خارج کرده و موارد بیشتری را زیر دایره تکلیف می برد. و مکلف در صورتی که تکلیف تکوینا مقدور بوده اما سخت باشد تکلیف دارد چون مقدور تکوینی است و تکلیف سخت اشکال ندارد کما اینکه بنی اسرائیل مکلف به تکالیف سخت بودند. «صل» یعنی صلّ صلاةً مقدورهً تکویناً.

ص: ۲۱۳

قید قدرت از دلیل شرعی «لا یكلف الله نفسا الا وسعها» استفاده شود مبتلی به اشکال است. کلفت و سختی برای تنجز حکم است لذا این دلیل مربوط به مرحله تنجز احکام است و در صدد تقیید جعل نیست. و چنانچه کسی اشکال استدلال به آیه را حل کند و بگوید این آیه مقید تکالیف به قدرت است و «وسع» در آیه به معنای وسع عرفی است، در نهایت نمیتواند مرجحیت «عقلی بودن قدرت» را تمام کند، چون با این آیه شریفه همه تکالیف مشروط به قدرت عرفی می شوند و در برخی از تکالیف هم به آن قدرت عرفی تنصیص شده است.

نکته پنجم: استبعاد نداشتن رجوع همه مرجحات به «اهمیت»

در باب مرجحات از قدیم الایام در ذهن ما این بود که رجوع همه مرجحات به ترجیح به «اهمیت و احتمال اهمیت» بعید نیست و بیش از یک مرجح نداریم. و با اندیشه بیشتر روی مسأله می بینیم این سخن سخن خوبی است.

در «بدلیت» متفاهم عرفی آن است که بابدل اهم نیست، جامع اهم میباشد و آن جامع ضمن مبدل وجود دارد و در حقیقت بین مبدل و بی بدل تراحم واقع شده است عرف بی بدل را اهم از مبدل می بیند.

در «عقلی بودن قدرت» متفاهم عرفی این است که تکلیفی را که مولا معلق کرده است برایش اهم نیست. فرمود: «گوشت بخر» و فرمود «اگر توانستی نان بخر». نان خریدن را که معلق کرد برایش اهم نبوده است.

در «اسبقیت» فرض آن است که هیچ جهت دیگری برای ترجیح یکی از متراحمین وجود ندارد جز اسبقیت، چون طبق نظر مختار اگر متأخر اهم باشد آن مقدم است. اما اگر هیچ مزیتی بر یکدیگر نداشتند جز اینکه یکی سابق است و دیگری لاحق آیا سابق برای شارع مساوی با لاحق است؟ یا سابق اهم است؟ متفاهم عرفی آن است که جلوتر بودن یک نوع اهمیت و احتمال اهمیت دارد، خصوصیت زودتر بودن موجب احتمال اهمیت است. انسان زودتر باید اظهار بندگی کند و «للتأخیر آفات» یقین های ما یقین حقیقی نیست. یقین به امثال تکلیف لاحق با حفظ قدرت برای آن یقین حقیقی نیست، شاید با عدم امثال سابق و رسیدن اجل فرصت نشد تکلیف لاحق را امثال کرد؛ و یقین ما به اینکه با صرف قدرت در سابق از لاحق عاجزیم یقین واقعی نیست، شاید خدا قدرت داد و روزه روزهای بعد را هم توانستیم بگیریم.

متعارف نیز همین است که ترجیح در باب تراحم فقط به اهمیت و احتمال اهمیت است از این رو در تراحم دلیلین ذهن ها با ارتکازشان سراغ اهم و مهم می رود. و بعید نیست اهمیت مدار ترجیح و مرجع سایر مرجحات باشد.

در جلسه آینده ان شاء الله متزاحمین متعادلین را بحث خواهیم کرد.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag

متزاحمین متعادلین ۱

مبانی تخییر ۱

عقلی یا شرعی بودن تخییر ۲

مقدمه: معنای تخییر عقلی و تخییر شرعی ۳

معنای تخییر عقلی ۳

معنای تخییر شرعی ۳

مقام یکم: اثبات عقلی یا شرعی بودن تخییر ۳

اقوال ۳

ادله ۴

دلیل قول یکم (تخییر شرعی) ۴

مناقشه: الضرورات تتقدر بقدرها (نائینی) ۴

نکته: ۵

جواب از نکته: ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تزاحمین متعادلین

خلاصه مباحث گذشته:

بحث از مرجحات تمام شد و سخن به متزاحمین متعادلین رسید.

متزاحمین متعادلین

در جایی که هیچکدام از متزاحمین مرجح نداشته باشد روشن است که یکی از دو تکلیف باید انجام شود و مکلف در انجام یکی از آنها مخیر است.

همه محققین بر این باورند که مکلف در متزاحمین بلا تکلیف نیست و یکی را باید امثال کند. و بیان ها در لزوم عمل به یکی با اختلاف مبانی فرق می کند.

مبانی تخییر

۱. کسانی که مثل مرحوم آخوند و آقا ضیاء تراحم را داخل در باب تعارض میدانند در فرض تساوی متزاحمین می فرمایند: «چون یکی از متزاحمین ملاک دارد و تفویت ملاک مولا قبیح است لذا باید به مقدار ممکن ملاک را حفظ نموده و یکی از متزاحمین را امثال نمود».

۲. کسانی که ترتب را پذیرفته و متزاحمین را متعارض میدانند طبق نظریه ترتب قائل به لزوم اتیان یکی از متزاحمین متساویین میباشند و نام آن را ترتب طرفینی گذارده اند چرا که وجوب یکی مشروط به ترک دیگری است و بالعکس.

ص: ۲۱۵

۳. منکرین ترتب از راه خطابات قانونیه قائل به لزوم اتیان یک عدل از متزاحمین هستند.

۴. کسانی که همانند آقا ضیاء منکر ترتب بوده و خطابات قانونیه را نمیپذیرند از راه طلب ناقص (۱) یکی را لازم الاتیان میدانند. طلب به معنای سد باب عدم است و طلب سد عدم در طلبین متزاحمین کامل نیست، هر کدام از خطاب ها میگویند راه عدم را سد کن مگر راه انجام مزاحم.

این توهم که متزاحمین متساویین همانند متعارضین متساویین تساقط کرده و نوبت به اصل عملی می رسد توهم باطلی است. و در فرق بین تراحم و تعارض گذشت اصل در متعارضین متساویین نزد بیشتر اصولیون تساقط است _ اصل تخییر که مستفاد آخوند از روایات بود مورد قبول خیلی از محققین نیست _ در باب تعارض که مراد مولا مشکوک است براثت جاری میشود اما رجوع به اصل عملی همچون براثت در متزاحمین متساویین مجال ندارد و باید به یکی از آنها عمل نمود.

سیره عملی عقلا- نیز _ در جایی که بیان مولا روشن بوده و مراد او مشکوک نیست و مشکل از ناحیه عجز عبد است _ لزوم عمل به یکی از متزاحمین می باشد، اگر از مولا دو خطاب یا یک خطابی که دو تطبیق دارد واصل شود و عبد قدرت بر امثال هر دو نداشته باشد ابناء عرف میگویند عبد باید یکی را امثال کند. اگر از مولا دستور رسید که «انقذ الغریق» و عبد مشاهده کرد که دو غریق وجود دارد و خطاب منحل است به «انقذ هذا» و «انقذ ذاک» و او قدرت بر امثال هر دو ندارد، اگر عبد در

چنین شرائطی هر دو تکلیف را رها کند عقلا او را مستحق عقوبت میدانند.

ص: ۲۱۶

۱- (۱) نهاییه الأفكار، ج ۲، ص: ۳۶۷.

در ثبوت اصل تخییر در متزاحمین متعادلین کلامی نیست. و این مطالب در اجود التقریرات جلد یکم صفحات دو یست و هفتاد و دو تا چهار بحث شده است. همانا بحث و اختلاف در آن است که آیا تخییر بین متزاحمین متعادلین تخییر شرعی است یا تخییر عقلی؟

عقلی یا شرعی بودن تخییر

عقلی یا شرعی بودن تخییر را در یک مقدمه و دو مقام بحث میکنیم.

مقدمه: معنای عقلی یا شرعی بودن تخییر

مقام یکم: اثبات عقلی یا شرعی بودن تخییر

مقام دوم: ثمره

مقدمه: معنای تخییر عقلی و تخییر شرعی

معنای تخییر عقلی

تخییر عقلی یعنی، حکم شارع همان حکم تعیینی او در هر کدام از متزاحمین ثابت است و عقل حکم به تخییر میکند نه شارع. ظاهر «انقذ هذا الغریق» و «انقذ ذاك الغریق» وجوب تعیینی است و این وجوب به حال خود باقی مانده است.

ظهور وجوب تعیینی هر کدام از متزاحمین نزد قائلین به ترتب مشروط به عدم اشتغال به عدل دیگر میباشد. اگر هر طلب تعیینی مطلق باشد و بگوید «انقاذ کن این را چه دیگری را نجات دهی یا نه» این طلب ضدان و طلب غیر مقدور بوده و محال است.

نتیجه وجوب تعیینی متزاحمین با مبنای خطابات قانونیه نیز تخییر است. خطاب عاجز طبق این مبنا عیبی ندارد، و از آنجایی که عبد از امثال هر دو عاجز است عقل حکم میکند در امثال یکی از دو قانون مخیری.

معنای تخییر شرعی

تخییر شرعی یعنی با اینکه ظاهر هر کدام از خطابین متزاحمین وجوب تعیینی است اما حکم شارع اینجا عوض شده و حکم جدید وجوب احدهما را جعل کرده است. اینگونه نیست که حکم شارع بر اساس ظهور خطاب در وجوب تعیینی حفظ شود و عقل خطاب ها را معالجه کند بلکه شارع خود خطابها را معالجه کرده و حکم جدید تخییر را جعل نموده است. و عقل کاشف از حکم شرع می باشد.

ص: ۲۱۷

مقام یکم: اثبات عقلی یا شرعی بودن تخییر

اقوال

در محل بحث سه قول وجود دارد:

۱. تخییر شرعی مطلقا (سید محمد تقی صاحب هدایه المسترشدین)

۲. تخییر عقلی مطلقا ()

۳. تفصیل، عقلی بودن تخییر در صورت عقلی بودن قدرت در متزاحمین و شرعی بودن تخییر در صورت شرعی بودن قدرت در متزاحمین (نائینی)

ادله

دلیل قول یکم (تخییر شرعی)

محقق نائینی در اجود التقریرت نظریه تخییر شرعی را به مرحوم صاحب حاشیه (سید محمد تقی صاحب هدایه المسترشدین) و برخی دیگر نسبت می‌دهند.

بیان یکم:

ظاهر خطابین متزاحمین در نظر صاحب حاشیه تعارض است _ کما اینکه مرحوم آخوند قائلند که ظاهر دو خطاب متزاحمین وجود دو حکم فعلی است و اجتماع دو حکم فعلی محال است لذا متزاحمین متعارض هستند _ و آن زمان ها مسأله ترتب و خطابات قانونیه و طلب ناقص مطرح نبوده است. صاحب حاشیه می‌فرماید: متزاحمین متعارضند و ملاک در متزاحمین متساوین فعلی است و چون عبد بر بیش از یک ملاک فعلی قدرت ندارد لذا لازم است مولای حکیم یک حکم واحد جعل کند. عقل کشف میکند که شارع باید یک انقاذ را جعل کند.

بیان دوم:

این بیان شبیه همان بیان محقق نائینی است که در تخییر شرعی مشروطین به قدرت شرعی بیان کرده است. استدلال محقق نائینی در مشروطین به قدرت شرعی دو مقدمه دارد.

۱. قدرت در مشروطین به قدرت شرعی دخیل در ملاک است

۲. و عبد بیش از یک قدرت ندارد

در نتیجه بیش از یک ملاک فعلی و یک حکم فعلی وجود ندارد و آن حکم تخییری است.

مناقشه: الضرورات تتقدر بقدرها (نائيني)

ص: ٢١٨

مناقشه مرحوم نائینی به بیان تخییر شرعی به طور مطلق، هم ردّ مختار صاحب حاشیه است و هم ردّ تفصیل خود محقق نائینی در تخییر شرعی مشروطین به قدرت شرعی.

ردّ صاحب حاشیه

نادرستی تخییر شرعی در مشروطین به قدرت عقلی به این جهت است که ظهور هر کدام از خطابین متزاحمین در واجب تعیینی است خطاب «انقذ هذا الغریق» میگوید تعییناً باید این غریق را نجات دهی و خطاب «انقذ ذاك الغریق» میگوید تعییناً باید آن غریق را نجات دهی و باید بر این ظهور تحفظ کرده و جز به مقدار رفع محذور دست برنداشت «الضرورات تتقدر بقدرها».

و از آنجا که تحفظ و عمل طبق هر دو اطلاق در حقیقت محذور جمع بین ضدین دارد اما اصل وجوب تعیینی انقاذ مشروط بر ترک دیگری قابل عمل است لذا باید ظهور خطابین در وجوب تعیینی را حفظ نمود. و معنای دو وجوب تعیینی مشروط به ترکی دیگری همان تخییر عقلی است.

آنچه قابل عمل نیست اطلاق دو خطاب است، اما عمل به اصل تعیین ممکن است لذا وجهی ندارد از عمل به اصل خطاب دست برداریم و بگوییم واجب جدید دیگری به نام وجوب احدهما از سوی شارع جعل شده است.

ردّ محقق نائینی

همان بیان پیشین ردّ محقق نائینی است. دو خطاب مشروط به قدرت شرعی از شارع واصل شده است. «قم فی الركعه الاولى اذا قدرت» و «قم فی الركعه الثانيه اذا قدرت» ظهور هر دو خطاب در وجوب تعیینی است و دو خطاب فی نفسه تنافی ندارند، آنچه با هم تنافی دارد اطلاق این دو خطاب است. قیام کن در رکعت اول چه رکعت دوم قیام کنی یا نه، قیام کن در رکعت دوم چه در اولی قیام کنی یا نه! طلب دو قیام در فرض اشتغال به دیگری طلب ضدان است.

ص: ۲۱۹

بنابراین به همان بیان نائینی در مشروطین به قدرت شرعی وجهی ندارد از اصل خطاب رفع ید کنیم، بلکه برای رفع تنافی از اطلاق خطابین رفع ید کرده و بر اصل خطاب تحفظ کرده و میگوییم وجوب تعیینی هر کدام مشروط به ترک دیگری است و این همان تخییر عقلی است. در نتیجه فرقی ندارد متزاحمین مشروط به قدرت عقلی باشند یا مشروط به قدرت شرعی.

نکته:

نکته ای در ذهن شریف محقق نائینی بوده است که بین مشروطین به قدرت شرعی و مشروطین به قدرت عقلی فرق گذاشته است. و آن نکته این است که در مشروطین به قدرت عقلی دو ملاک فعلی وجود دارد، اما در مشروطین به قدرت شرعی یک ملاک فعلی وجود دارد چون مکلف بیش از یک قدرت ندارد [لذا شرعا هم یک حکم بیشتر نیست] و تخییر باید شرعی باشد.

جواب از نکته:

وجود یک ملاک فعلی در مشروطین به قدرت شرعی صحیح است اما این مطلب با جعل وجوب تخییری از سوی شارع ملازمه ندارد.

با توجه به دو مقدمه روشن خواهد شد که نظریه تخییر شرعی نادرست است.

مقدمه یکم: در مباحث واجب تخییر گذشت که هنگام وجود یک ملاک فعلی دو گونه جعل صحیح و عقلایی است. یا جعل تخییر و یا جعل وجوب تعیینی مشروط، وجوب تعیینی این مشروط به ترک آن، وجوب تعیینی آن مشروط به ترک این.

مقدمه دوم: وجود دو خطابی که ظهور در وجوب تعیینی دارند.

با توجه به مقدمه یکم، دو گونه جعل صحیح است و با توجه به مقدمه دوم و وجود خطاب و حل شدن مشکله با تقیید اطلاق، دست برداشتن از اصل خطابین برای رفع محذور و حل مشکله وجهی ندارد. بنابراین ما بر اصل خطابین تحفظ میکنیم و از اطلاق آنها دست بر میداریم.

ص: ۲۲۰

به طور طبیعی هم این راه حل درست است چون زمانی که دو قانون متزاحم شدند، از اطلاق آنها رفع ید میشود نه آنکه ماهیت قانون تغییر کرده و قانون جدیدی تبدیل شود. تبدیل خطابات به خطاب جدید خلاف ظاهر خطابات است.

بنابراین نه تخییر شرعی به طور مطلق از سوی صاحب حاشیه صحیح است و نه تفصیل محقق نائینی و نظریه تخییر عقلی مطلقا صحیح است.

تمامی این مباحث مبتنی است بر امکان ترتب، اما با نکار ترتب بحث تتمه دارد. تتمه را ملاحظه بفرمایید.

جلسه آینده إن شاء الله بعد از تتمه وارد مقام دوم بحث از ثمره بین نظریه تخییر عقلی و نظریه تخییر شرعی خواهیم شد.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تزاحم از تعریف / متزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag

اقوال ۲

مبانی ۲

مبنای تفصیل ۲

مبانی تخییر عقلی ۲

ترتیب ۲

خطابات قانونیه ۲

جعل ناقص ۳

مناقشه: بافتنی بودن این نظریه (نظر تحقیق) ۳

تعارض متزاحمین ۳

نظر تحقیق در مقام اول: تخییر عقلی ۴

مقام دوم: بیان ثمره ۴

ثمره نخست: وحدت و تعدد عقاب ۴

محقق نائینی (وجود ثمره) ۴

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/متزاحمین متعادلین

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در متزاحمین متعادلین بود. و گذشت که اجماعی است که ترک هر دو جایز نبوده و عمل به یکی الزامی است و مکلف در انتخاب یکی مخیر است و بحث در این بود که وجوب تخییری عمل به یکی حکم عقل است یا حکم شرع؟

معنای تخییر عقلی آن است که حکم به لزوم انجام یکی از متزاحمین حکم عقل است و شارع حکم تعیینی در هر کدام از متزاحمین را در فرض تساوی آن دو تغییر نداده است. دو حکم متزاحم به حال خود باقی است و عقل می

ص: ۲۲۱

معنای تخییر شرعی آن است که شارع در فرض تساوی متزاحمین حکم جدیدی به نام وجوب تخییری جعل کرده است و عقل کاشف از آن حکم جدید است.

اقوال

سه نظریه در محل بحث وجود دارد

۱. تخییر شرعی مطلقا (صاحب حاشیه)

۲. تخییر عقلی مطلقا (محقق خوئی و صدر و برخی از محققین)

۳. تفصیل، اگر قدرت در متزاحمین متساویین عقلی باشد تخییر عقلی است و اگر شرعی باشد شرعی (محقق نائینی)

مبانی

مبنای تفصیل

مرحوم نائینی مدعی است در جایی که قدرت شرعی، بیش از یک ملاک وجود ندارد و عقل کاشف است از اینکه شارع حکم به تخییر کرده است. اما در جایی که قدرت عقلی بوده و دخالت در ملاک ندارد دو حکم شرعی متزاحم داریم که ظهور در وجوب تعیینی دارند _ و شارع در حکم های تعیینی خود تغییری نداده است _ اما هر کدام مشروط است به ترک دیگری. انقاز این مشروط است به ترک انقاز آن و انقاز آن مشروط است به ترک انقاز این. ایشان نام این را ترتب از جانبین گذاشته است زیرا انجام هر دو برای مکلف غیر مقدور است.

بیان محقق نائینی و مناقشه به مبنای ایشان گذشت. علی ای حال تخییر عقلی مبتنی است بر پذیرش نظریه ترتب _ در نتیجه اگر مکلف هر دو متزاحم را ترک کند دو واجب را ترک کرده است، به خلاف تخییر شرعی که اگر مکلف هر دو را ترک کند فقط یک واجب را ترک کرده است _ و با پذیرش ترتب یا مطلقاً تخییر تخییر عقلی است و یا در صورتی که قدرت عقلی باشد که تفصیل محقق نائینی است.

با انکار ترتب، تخییر عقلی را می توان با سه نظریه دیگر تصحیح کرد.

خطابات قانونیه

کسانی که قائل به خطابات قانونیه هستند، تکلیف عاجز به نحو قانون را بلاشکال می دانند با این مسلک نیازی به نظری ترتب نیست به این بیان که دو قانون فعلی وجود دارد و مکلف نمی تواند هر دو را امثال کند، ترجیح بلامرجح نیز قبیح است در نتیجه عقل می گوید: هر دو را زیر پا مگذار یکی را امثال کن.

جعل ناقص

نظریه طلب ضد از سوی آقا ضیاء در مسأله ضد گذشت. با نظریه جعل ناقص از سوی آقا ضیاء هم نیاز به نظریه ترتب نیست.

طلب یعنی سد ابواب عدم؛ «اقیموا الصلاه» یعنی ابواب عدم نماز را سد کن، تفریح یک باب عدم نماز است آن را سد کن، خوابیدن یک باب عدم نماز است آن را سد کن و همینطور.

در محل کلام هم نسبت به انقاذ این غریق طلب وجود دارد و هم نسبت به انقاذ آن غریق اما طلب ها ناقص می باشند، «انقذ هذا الغریق» یعنی ابواب عدم را سد کن مگر از ناحیه مزاحم، اگر مزاحم را انجام داده و این غریق را نجات ندهی عیب ندارد.

مناقشه: بافتنی بودن این نظریه (نظر تحقیق)

نظریه طلب ناقص بافتنی بوده و از مخترعات فکر و خیال است. اگر در شریعت چیزی وجود داشته باشد آن واجب مشروط است، نه واجب مجعول به جعل ناقص.

تعارض متزاحمین

کسانی که نه ترتب را قبول دارند و نه خطابات قانونیه را و نه طلب ناقص را مبنای دیگری برای تخییر عقلی فرموده اند.

امثال آخوند و به تبع ایشان محقق عراقی فرموده اند: خطابین متزاحمین تعارض کرده و سقوط می کنند. لکن عقلا می گویند به خاطر ملاک یکی را باید انجام داد. کما اینکه عقل میگوید امثال تکلیف لازم است میگوید تحصیل ملاک هم لازم است.

ص: ۲۲۳

و در لزوم تحصیل ملاک در متزاحمین فرقی نیست که در واقع یک ملاک [فعلی] وجود داشته باشد یا دو ملاک [فعلی]. یا یک ملاک [فعلی] وجود دارد و عقل می گوید: یک ملاک که وجود دارد آن را تحصیل کن، با تحصیل آن ملاک در ضمن این دیگری ملاک ندارد؛ یا دو ملاک [فعلی] وجود دارد اما با تحصیل یکی دیگری از ملاک داشتن می افتد.

مرحوم آخوند در واجب تبعدی و توصلی ادعا دارند که آنچه واجب است تحصیل ملاک است، اساس و روح حکم ملاک میباشد و الا تکلیف و لفظ یک معبر و لفظ و انشاء بوده و ارزش و اهمیتی ندارد.

نظر تحقیق در مقام اول: تخییر عقلی

مضاف بر اینکه ظاهر خطاب متزاحمین وجوب تعیینی است. کشف تخییر شرعی به نحو جعل جدید با حکم عقل دور از ذهن است و وجهی ندارد. اینکه مولا خطب «انقذ» را هنگام تراحم دست کاری کرده باشد و عقل کشف کند از حکم جدید «انقذ احدهما» از ذهن عرفی دور است.

حتی طبق مسلک قدما _ که نظریه «ترتب» و «خطابات قانونیه» به ذهن شریفشان نرسیده است و فرموده اند «متزاحمین متعارض اند» _ کشف وجوب تخییری مشکل است. طبق مبنای تعارض متزاحمین نیز نمی توان گفت شارع تخییر جعل کرده است! عقل کجا از جعل وجوب تخییری شارع کشف میکند؟ عقل نمی تواند به جزم از حکم شارع کشف کند. شاید شارع امر را در متزاحمین متساویین ایكال کرده به حکم عقل و عقل میگوید: «در واقع یک ملاک وجود دارد و تو هم یک قدرت داری و آن ملاک را از دست نده».

ص: ۲۲۴

بنابراین دلیلی بر تخییر شرعی نداریم، اگر نگوییم با برخی مبانی دلیل بر تخییر عقلی داریم و اگر کسی بگوید «نظریه ایجاب شرعی تخییر نظریه موهومی است» سخن بی راهه ای نگفته است.

مقام دوم: بیان ثمره

محقق نائینی برای اینکه تخییر عقلی باشد یا شرعی سه ثمره ذکر کرده است. (۱)

ثمره نخست: وحدت و تعدد عقاب

محقق نائینی (وجود ثمره)

با مسلک تخییر شرعی اگر کسی هر دو متزاحم را ترک کند مستحق یک عقوبت است. تکلیف در اعدال واجب تخییر یک تکلیف است و با ترک همه اعدال یک واجب ترک شده است.

به خلاف مسلک تخییر عقلی با بیان مرحوم محقق نائینی که متزاحمین دو واجب تعیینی مشروط هستند. این واجب است اگر آن را ترک کنی و آن واجب است اگر این را ترک کنی، شرط هر دو تکلیف محقق است و هر دو تکلیف فعلی است و مکلف با ترک هر دو مستحق دو عقوبت است.

قدرت مناط عقوبت (نظر تحقیق)

ما این ثمره را در بحث ضد دنبال کردیم. وجود دو تکلیف فعلی متزاحم طبق مسلک ترتب هنگام ترک هر دو عیبی ندارد، و مورد پذیرش است. اما مخالفت هر دو موجب استحقاق دو عقوبت باشد مورد پذیرش و باور ما نیست.

مسأله استحقاق عقوبت و وحدت و تعدد آن منطقه حکم عقل است و ما در وجدان خویش در ترک هر دو متزاحمین دو عقاب احساس نمی کنیم. در مثال عرفی اگر مولا بگوید «گوشت بخر اگر نخری زندانی ات میکنم». و بگوید «نان بخر اگر نخری شلاقت میزنم» و عبد هم به انجام بیش از یک تکلیف وقت ندارد یا پول ندارد، و هر دو تکلیف را ترک میکند در اینجا مولا هم زندانی کند و هم شلاق بزند عقلا کار مولا را تصحیح نمی کنند. عقلا میگویند عبد بر بیش از یک تکلیف قدرت نداشت. اینکه گفته شود عبد هم بر خصوص این قدرت داشت و هم بر خصوص آن قدرت داشت این گفتار دقت عقلی است و در منطقه عقلا مورد پذیرش نیست. عقلا و مردم کل تکالیف را محاسبه کرده و می گویند «نمیتوانی بیش از یک چوب به عبد بزنی، میتوانی یک چوب را محکم تر بزنی اما نمیتوانی دو چوب بزنی».

ص: ۲۲۵

وحدت و تعدد عقاب در ترتب بحث طویلی دارد. در آنجا به نظریه ترتب اشکال شده است که لازمه این نظریه تعدد عقوبت هنگام مخالفت هر دو تکلیف می باشد. و آخوند در متن کفایه می فرماید: «سید استاد قائل به ترتب بود و ما به لازمه تعدد عقاب اشکال می کردیم و استاد متصدی جواب از اشکال شد»^(۱) مرحوم آخوند جواب مرحوم شیرازی را نقل نکرده است اما به خاطر همین اشکال ترتب را کنار گذاشته است. و محقق نائینی فرموده اند اشکال اساس ندارد و ترتب را اختیار کرده اند.

در نظر تحقیق اشکال مرحوم آخوند اشکال خوبی است و تعدد عقوبت خلاف ارتکاز است. اما اینکه آخوند با توجه به اشکال تعدد عقوبت فرموده «نظریه ترتب نادرست است» سخن نادرستی است چون وادی ترتب وادی جعول و احکام است و وادی استحقاق عقوبت وادی حکم عقل است، و این دو وادی با هم فرق دارند. هنگام ترک متزاحمین از سوی مکلف به به حکم و خطاب نگاه کنیم دو حکم وجود دارد اما به استحقاق عقوبت نگاه کنیم بیش از یک عقوبت وجود ندارد. دلیلی نداریم بگوییم: «مجرد مخالفت حکم عقوبت می آورد». تعجب است از آخوند با اینکه ایشان اساس را ملاک قرار داده است و طبق مبنای ایشان مخالفت حکم انشائی عقوبت آور نیست، چگونه اشکال کرده اند که مخالفت دو حکم باید تعدد عقوبت باشد.

عقوبت در نظر تحقیق منوط به قدرت است، اگر قدرت واحده بود عقوبت هم واحد است، اینکه در روایت آمده است که عقوبت به مقدار عقل است، اضافه می کنیم که به مقدار عقل و قدرت است چون عرف و عقلا در جایی که بیش از یک قدرت وجود نداشته باشد، بیش از یک عقوبت هم نمی بینند.

ص: ۲۲۶

جواب از ثمره: ملاک مناط عقوبت (صدر)

محقق صدر بحث از این ثمره را تعقیب کرده و از این ثمره جواب داده است.

عقوبت در نظر محقق صدر منوط به تفویض ملاک است نه مخالفت تکلیف. لذا ممکن است بچه مولا در حالی که بچه مولا غرق می شود مولا خواب باشد و تکلیفی نباشد، اما اگر عبد نجاتش ندهد عقوبت دارد. ترک متراحمین موجب تفویض بیش از یک ملاک نیست چون ملاک دیگر خودش فوت می شود لذا محقق صدر فرموده اند با ترک هر دو بیش از یک عقوبت وجود ندارد.

ما سخن ایشان را قبول نداریم و ملاحظه فرمایید ببینید آیا معیار تفویض ملاک است یا قدرت؟

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/متراحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۵

Your browser does not support the audio tag

انکار ثمره: ملاک مناط عقوبت (صدر) ۱

مناقشه یکم: امر مولا مناط عقوبت (نظر تحقیق) ۲

مناقشه دوم: تفویض دو ملاک (نظر تحقیق) ۳

ناتمام بودن ثمره با بیان محقق نائینی (نظر تحقیق) ۳

منشأ تفصیل محقق نائینی ۳

بحث از وجود ثمره طبق سایر مبانی ۴

ثمره دوم: مصداق بودن برای دوارن بین تعیین و تخییر بنا بر تخییر شرعی ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/متراحمین متعادلین

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تساوی متراحمین در مقام دوم ثمره بین نظریه تخییر شرعی و نظریه تخییر عقلی بود. گذشت که محقق نائینی سه ثمره برای اختلاف این دو نظریه ذکر کرده است. ثمره نخست وحدت و تعدد استحقاق عبوت بود. محقق نائینی فرمود: «لازمه تخییر عقلی آن است که مکلف هنگام ترک هر دو تکلیف متراحمین مستحق دو عقاب است» چون هر کدام از متراحمین مشروط است به ترک دیگری و با ترک هر دو شرط تکلیف محقق شده و فعلی می گردد و مخالفت حکم فعلی استحقاق عقوبت دارد در نتیجه مخالفت دو حکم فعلی استحقاق دو عقوبت دارد. به خلاف تخییر شرعی که طبق آن بیش از یک

تکلیف و مخالفت همان تکلیف وجود ندارد در نتیجه بیش از یک عقوبت وجود ندارد.

ص: ۲۲۷

انکار ثمره: ملاک مناط عقوبت (صدر)

در مقابل محقق صدر فرموده اند: «استحقاق عقاب با نظریه تخییر عقلی متعدد نیست». ایشان دو ادعا دارند.

۱. مناط استحقاق عقوبت مخالفت تکلیف و قدرت بر امتثال نمیباشد، بلکه مناط آن تفویت ملاک لزومی است. مخالفت تکلیف در استحقاق عقوبت مهم نیست، آنچه در استحقاق عقوبت مهم می باشد عبارت است از تفویت ملاک لزومی. تکلیف و حکم سیاق، انشاء، طریق و معبر بوده و روح، اساس، غرض، لب و مغز آن ملاک است.

شاهد این مطلب مواردی است که تکلیفی در کار نیست اما ملاک موجود است و با تفویت ملاک استحقاق عقوبت قطعی است. مثلاً مولا وقتی که فرزندش در حال غرق شدن است خوابیده است یا غافل میباشد، اینجا انقاذ فرزند ملاک دارد و اگر عبد او را نجات ندهد مستحق عقوبت است هر چند تکلیفی در کار نیست.

۲. و در تساوی متزاحمین چه قائل به تخییر عقلی باشیم و چه قائل به تخییر شرعی بیش از یک ملاک تفویت نشده است. چون فرض آن است که عبد بیش از یک قدرت ندارد و در صورت مخالفت هر دو تکلیف بیش از یک ملاک را تفویت نکرده است و فوت ملاک دیگر به او مستند نیست.

مناقشه یکم: امر مولا مناط عقوبت (نظر تحقیق)

سراغ ملاکات احکام رفتن مسلک عقلیون از اصولیون است و باور ما نشده است. تفویت ملاک در نظر تحقیق مناط استحقاق عقوبت نیست، اگر مسلک ما مسلک اشعری بوده و ملاک را انکار کنیم باز استحقاق عقوبت نزد عقلا ثابت است، اگر مولای زورگو بدون ملاک امر کرد یا امر به قبیح کرد مخالفت امر او استحقاق عقوبت دارد. آنچه در ادعیه و غیر ادعیه و اذکار از ائمه علیهم السلام به دست ما رسیده اشاره دارد به امر الهی و مخالفت امر او. «إِلَهِي أَمْرَتِي فَعَصَيْتُكَ، وَ نَهَيْتَنِي فَأَزْتَكَبْتُ نَهْيَكَ» (۱) و ظاهر خطابات شرعیه آن است که مهم امر و نهی شارع و مخالفت و موافقت آنها است.

ص: ۲۲۸

خصوصاً اگر رجوع ملائک امر و نهی به عبد برگردد بعید است که عبد با تفویت ملائکی که به نفع خودش است مستحق عقاب شود.

در موالی عرفی اگر در حال غفلت مولا محبوبی از او فوت می شود یا مبعوض او در حال تحقق است عقل می گوید «محبوب را تحصیل کن و جلو مبعوض را بگیر». در شرع نیز اگر ملائکی قطعی بود عقل می گوید «باید ملائک تحصیل شود». اما این حکم ملازمه ندارد با اینکه مناط استحقاق عقوبت ملائک احکام است. بلکه مناط استحقاق عقوبت مخالفت با تکلیف مولا _ و آنچه که به امر و نهی ملحق می شود _ می باشد. و نکته استحقاق عقوبت در فرض قطعی بودن ملائک آنجا است که اگر مانعی برای مولا از گذاشتن تکلیف بر عهده عبد نبود تکلیف را انشاء میکرد. در جایی که مولا غافل است از غرق شدن فرزندش و عقلاً عبد را در صورت ترک نجات فرزند مستحق عقوبت می بینند به این جهت است که عبد در کمون و نهان نفس خود و ارتکاز خود تکلیف را می بیند، در ارتکاز عبد اینگونه است که مولا امر دارد اما چون غافل است نمیتواند لفظ را صادر کند. شاهد ادعای ما آن است که اگر مولا التفات دارد به غرق شدن فرزندش و امری نمی کند، نجات جان فرزندش واجب نیست.

مناطق استحقاق عقوبت مخالفت امر مولا است امری که برای عبد داعویت دارد و آن امر واصل فعلی است نه امر انشائی. وقتی مولا به قول آخوند فرمان را صادر کرد «لله علی الناس حج البیت» و عبد هنوز مستطیع نشده است این امر داعویت ندارد.

محقق صدر در ادامه فرمود: «عبد با ترک متزاحمین یک ملاک را تفویض کرده است» لکن این سخن ایشان نیز قابل انکار است. درست است که عبد بر تحصیل بیش از یک ملاک قدرت ندارد اما تفویض دو ملاک به قدرت مربوط نمی شود، عبد با ترک هر دو متزاحمین، دو ملاک را تفویض کرده است چون تفویض مستند به اوست. اگر او یک ملاک را تحصیل می کرد در تفویض دیگری عذر داشت، و حال که هر دو را تحصیل نکرده است، هر دو را تفویض نموده است.

ناتمام بودن ثمره با بیان محقق نائینی (نظر تحقیق)

همانطور که گذشت مسأله استحقاق عقوبت مربوط به عقل و عقلا است و عقلا در باب تزاحم بیش از یک عقوبت نمی بینند. میزان و مناط استحقاق عقوبت مخالفت امر است. و همانطور که تکلیف باید معلوم باشد تا مخالف رخ دهند باید مقذور باشد و در مواردی که مکلف بیش از یک قدرت ندارد، مخالفت بیش از یک تکلیف مقذور نیست.

اولاً- در متزاحمین متساویین بیش از یک تکلیف وجود ندارد و ثانیاً اگر _ طبق منبای محقق نائینی _ گفتیم بنابر ترتب دو تکلیف وجود دارد می گوئیم: موضوع استحقاق عقوبت بیش از یک مخالفت نیست. با یک تکلیف مقذور مخالفت شده است و استحقاق عقوبت هم تنها در برابر آن یک مخالفت میباشد.

بنابراین بیان ثمره از سوی محقق نائینی _ مبنی بر اینکه با نظریه تخییر شرعی یک استحقاق عقوبت وجود دارد و با نظریه تخییر عقلی دو استحقاق عقوبت _ ناتمام است.

بلی ثمره به یک بیان دیگر تمام است. به این بیان که تخییر اگر تخییر شرعی باشد جای کلام نیست که عقوبت واحده است و تخییر اگر تخییر عقلی باشد وحدت و تعدد عقوبت روشن نیست و جای کلام دارد ممکن است کسی بگوید با تخییر عقلی یک عقوبت متصور است و ممکن است کسی بگوید دو عقوبت متصور است.

یک منشأ برای تفصیل محقق نائینی در تخییر بین متزاحمین متساویین _ شرعی بودن تخییر در مشروطین به قدرت شرعی و عقلی بودن تخییر در مشروطین به قدرت عقلی _ همان بیان عقلی بود که گذشت. و شاید منشأ دیگر برای تفصیل ایشان همین ثمره و ارتکاز ایشان در مسأله تعدد و وحدت عقاب است. شاید ایشان ملاحظه کرده اند که در قدرت شرعیه بیش از یک ملاک وجود ندارد لذا قطعاً عقوبت هم یک عقوبت است در نتیجه تخییر شرعی است به خلاف قدرت عقلی که ملاحظه کرده اند که آنجا خطابین ظهور دارند در وجوب تعیینی و دو ملاک فعلی وجود دارد لذا بر ظاهر تحفظ کرده و قائل به دو عقاب شده اند.

و ما چون ثمره را نپذیرفتیم، منشأ را هم قبول نداریم، تخییر در هر دو متزاحمین [مطلقاً] عقلی است و عقوبت هم یک عقوبت است.

بحث از وجود ثمره طبق سایر مبانی

انتفای ثمره نخست طبق سایر مبانی واضح است.

طبق مسلک قدما _ که متزاحمین را متعارض دیده و ملاحظه می کردند که مکلف بر یک ملاک قدرت دارد و عقل میگوید یکی از متزاحمین را باید امثال کرد _ بیش از یک عقوبت وجود ندارد، منشأ دو عقوبت، وجود دو تکلیف است اما با مسلک قدما عقل میگوید بر بیش از یک ملاک قدرت نداری و بیش از یک عقوبت وجود ندارد، نتیجه این مسلک همانند تخییر شرعی است و بیش از یک عقوبت وجود ندارد.

طبق مسلک آقا ضیاء _ طلب ناقص _ اصل عقاب مفروغ عنه است بحث در آن است که عقاب واحد است یا متعدد اگر هر دو مخالفت شود عقلاً میگویند حداقل یکی از دو طلب ناقص را میتوانستی امثال کنی، نبستن راه عدم از سوی مزاحم اشکال نداشت اما تو از ناحیه غیر مزاحم راه عدم را باز کردی. طبق این مبنا طلبها شرط ندارند تا با تحقق شرطها دو تکلیف وجود داشته باشد و بین امثال یکی و ترک هر دو فرق باشد. ملاک استحقاق عقوبت مخالفت تکلیف است و اینجا چون تکلیفها ناقص هستند وجهی برای تعدد عقاب نیست زیرا عبد دو تکلیف کامل را مخالفت نکرده است.

طبق مسلک خطابات قانونیه، دو قانون فعلی وجود دارد و در صورت مخالفت هر دو بیش یک عقاب نیست چون مخالف یکی از روی قدرت نیست. عقل چنین حکمی ندارد که «مخالفت هر قانونی عقاب دارد» و از اینرو است که مخالفت عاجز با قانون عقاب ندارد زیرا او معذور است. در مخالفت هر دو نیز چون قدرت واحده است مخالفت با یک از قانون ها عذری است و فقط بر مخالفت یکی عقاب می شود.

بنابراین طبق تمامی مسالک عقوبت متعدد نیست.

نمره دوم: مصداق بودن برای دوارن بین تعیین و تخییر بنا بر تخییر شرعی

مرحوم محقق نائینی میفرماید نمره دوم در جایی است که یکی از متزاحمین محتمل الاهییه باشد اگر قائل به تخییر شرعی شدیم اینجا یکی از صغریات بحث دوران امر بین تعیین و تخییر میشود و هر کس در آن مسأله اصولی هر مبنای دارد اینجا طبق آن مشی میکند و اگر قائل به تخییر عقلی شدیم اینجا از صغریات آن بحث اصولی نبوده و محتمل الاهییه طبق همه مبانی مرجح است، هر چند این شخص در آن مسأله اصولی قائل به تخییر باشد.

مسأله ای در بحث اشتغال وجود دارد که مقتضای اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر چیست؟ مثلاً نمی دانیم در ظهر جمعه مخیر هستیم بین ظهر و جمعه یا اینکه وظیفه جمعه است معینا؟ در آن مسأله برخی برائت از تعیین جاری میکنند و نتیجه تخییر می شود و برخی اشتغال جاری کرده و نتیجه تعیین می شود.

در مسأله مورد بحث اگر تخییر شرعی باشد شما شک داری که آیا محتمل الاهییه معینا واجب است یا مخیر هستی بین محتمل الاهییه و مزاحم دیگر! در آن مسأله اصولی اگر مثل مرحوم خوئی برائتی شدیم میگوییم: وظیفه در مسأله محل بحث تخییر است و اگر در آن مسأله همانند مرحوم نائینی اشتغالی شدیم در مسأله محل بحث میگوییم باید محتمل الاهییه اتیان شود.

اما اگر در مسأله مورد بحث تخییر عقلی باشد در آن مسأله اصولی مختار هر چه باشد باید محتمل الاهیة را اتیان کرد.

مثلاً- مقدار اندکی کافور وجود دارد که یا باید پیشانی را حنوط کنیم یا یکی از دست و پا را، و احتمال میدهم که حنوط پیشانی اهم باشد، در اینجا اگر تخییر شرعی باشد مسأله دوران امر بین حنوط پیشانی و یکی از دست و پا داخل در بحث اصولی دوران امر بین تعیین و تخییر است. و اگر تخییر عقلی باشد داخل در آن بحث اصولی نیست و عقل حکم میکند که باید محتمل الاهیة را مقدم داشت.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/متزاحمین متعادلین ۹۵/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/متزاحمین متعادلین

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در ثمره دوم اختلاف نظریه بین تخییر عقلی و تخییر شرعی در متزاحمین متساویین بود. مرحوم محقق نائینی فرمودند: «اگر تخییر در متزاحمین متساویین شرعی باشد و در مرجحیت یک مرجحی شک کنیم مثلاً در ترجیح به احتمال اهمیت شک داشته باشیم مسأله از صغریات دروان امر بین تعیین و تخییر است و در آن مسأله اختلاف وجود دارد برخی از محققین برائتی هستند و برخی اشتغالی و اگر تخییر در متزاحمین متساویین عقلی باشد احتمال مرجحیت نیز سبب ترجیح و تقدیم میباشد و محتمل الاهیة مقدم است بر عدل دیگر»

بررسی ثمره دوم

سخن محقق نائینی مبنی بر اینکه در متزاحمین متساویین اگر تخییر شرعی باشد، فرض شک داخل در دوران امر بین تعیین و تخییر است سخن درستی است. و روشن است که فرض شک رجوع میکند به دوران امر بین تعیین و تخییر زیرا تخییر حکم شرعی واقعی است و شارع آن را برای متساویین واقعی جعل کرده است و فرض شک در اینکه متساویین هستند یا یکی اهم است رجوع می .

ص: ۲۳۳

اما سخن ایشان مبنی بر اینکه «در دروان امر بین تعیین و تخییر اختلاف است و برخی از محققین برائتی هستند و برخی اشتغالی» _ کما اینکه در تعلیقه (۱) اجود التقریرات اشاره شده است _ به طور کلی درست نیست، دوران امر بین تعیین و تخییر سه صورت دارد که در یک صورت آن محققین اختلاف دارند و دو صورت دیگر جای بحث ندارد.

صور دوران امر بین تعیین و تخییر

۱. دروان امر بین تعیین و تخییر در جعل حجیت (مسأله اصولی)

۲. دروان امر بین تعیین و تخییر در حکم فرعی شرعی غیر از حجیت

۳. دروان امر بین تعیین و تخییر در باب تراحم

صورت نخست:

همه ی محققین در دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله حجیت اشتغالی هستند. مانند اینکه حجیت قعطا برای فتوای مجتهد جعل شده است اما در خارج دو مجتهد وجود دارد یکی اعلم است و یکی عالم و ما در شرطیت اعلامیت شک داریم، اگر اعلامیت شرط باشد فتوای اعمال معیناً حجت است و اگر شرط نباشد حجیت تخییری به جعل شده است. در این صورت همه علما فرموده اند باید حجت قطعی را اخذ نمود و فتوای مجتهد اعلم قطعاً حجت است یا به جهت اینکه معیناً آن حجت است یا به جهت اینکه مکلف مخیر است در رجوع به او و مجتهد غیر اعلم. اما جعل حجیت فتوای غیر اعلم مشکوک است و شک در حجیت _ به تعبیر مرحوم آخوند _ مساوی است با عدم حجیت. برخی در شک در حجیت استصحاب عدم حجیت جاری می با اشتغال ذمه به احکام باید فراغ قطعی یا حجت قطعی تحصیل کرد و عقل حکم میکند با قول مجتهد غیر اعلم شک در امان داری و آن قطعاً حجت نیست.

ص: ۲۳۴

۱- (۱) أجدود التقریرات، ج ۱، ص: ۲۷۹ پاورقی شماره یک.

صورت دوم:

در دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله فرعی شرعی بین فقها اختلاف وجود دارد. برخی برائتی هستند و برخی اشتغالی. مانند اینکه در ظهر جمعه در اول وقت شک داریم معینا جمعه واجب است یا مکلف بین جمعه و ظهر مخیر است.

محقق نائینی و شاید مشهور اشتغال را اختیار میکنند. اشتغال ذمه به تکلیف یقینی است و مفرغ بودن ظهر مشکوک است، مفرغ بودن جمعه قطعی است، نماز جمعه مفرغ ذمه است یا چون معینا آن واجب است یا چون مخیرا واجب است، و مقتضای قاعده اشتغال مقتضی فراغ یقینی است.

محقق خوبی برائتی است، طبق بیان ایشان ما در اول وقت در جعل وجوب تعیینی نماز جمعه شک داریم و به حکم «رفع ما لا یعلمون» برائت بلامعارض جاری شده و وجوب تعیینی جمعه را برمیدارد. معارض برائت از تعیین، برائت از تخییر است اما آن جاری نیست چون برائت از تخییر، توسعه را برداشته و تضییق آور است لذا ضد منت بوده و جاری نمی شود.

صورت سوم:

مقتضای قاعده در دوران امر بین تعیین و تخییر در تراحم اشتغال است و برائت وجهی ندارد. مانند اینکه مقدار اندکی کافور وجود دارد که یا باید پیشانی را حنوط کنیم یا سایر اعضا سجده را و احتمال می‌دهیم که حنوط پیشانی به جهت صدق بیشتر مسجدیت در آن اهم باشد بنابراین امر دائر است بین وجوب حنوط پیشانی معینا و وجوب تخییری بین حنوط پیشانی و سایر اعضا.

شک در تقیید اطلاق خطاب محتمل الایهمیه داریم اگر حنوط پیشانی اهم باشد قید نخورده است و اگر مساوی باشد قید خورده است، شک داریم خطاب «حَطَّ الجبهه» مقید شده است به قید «إن ترکَّ حنوط الید و الرجل». اما اطلاق خطابی که دیگر یقینا تقیید خورده است خطاب «حَطَّ الرجل و الید» یقینا مقید شده است به «إن ترکَّ حنوط الجبهه». در باب تراحم تقیید اهم مشکوک است اما مهم یقینا مقید است به ترک اهم.

ص: ۲۳۵

دوران امر در باب تراحم به خاطر عدم قدرت است نه به جهت اینکه نمیدانیم مولا چه فرموده است و مقتضای قاعده تعیین است. و تعجب است از مرحوم محقق نائینی با اینکه خود ایشان امر اهم را مطلق میدانند و امر مهم را مقید میدانند چگونه از این مطلب غفلت کرده اند. ایشان همانطور که در اصل بحث تخییر شرعی در مشروطین به قدرت شرعی از خطابات و معالجه خطابات غفلت کرده بودند در بحث ثمره نیز از این مطلب غفلت نموده اند.

بنابراین سخن ایشان مبنی بر اینکه «تخییر اگر تخییر شرعی باشد فرض شک داخل در دوران امر بین تعیین و تخییر است و تخییر اگر تخییر عقلی باشد فرض داخل در آن مسأله نیست» سخن درستی است. لکن سخن ایشان در بیان ثمره مبنی بر اینکه «بنا بر نظریه تخییر شرعی دو مبنا در دوران امر بین تعیین و تخییر منطبق بر محل بحث است» نادرست می باشد چون در دوران امر بین تعیین و تخییر در متزاحمین دو مبنا وجود ندارد. در جایی که احتمال می دهیم یکی از متزاحمین از باب اهمیت یا غیر اهمیت مترجح بر دیگری باشد اساس کار مقتضای خطاب است و بر این اساس فرقی نمی کند در تساوی متزاحمین قائل به تخییر شرعی باشیم یا تخییر عقلی.

ثمره سوم: مرجحیت اسبقیت بنا بر تخییر عقلی

محقق نائینی ثمره دیگری را بر نظریه تخییر عقلی و شرعی بار کرده اند.

ایشان فرموده اند: اگر در متزاحمین متساویین قائل به تخییر شرعی باشیم ترجیح به اسبقیت معنا ندارد. شارع مقدس تساوی دو ملاک و قبح ترجیح بلا مرجح را ملاحظه کرده و شما را در متزاحمین متساویین _ مانند دو واجب طولی مثل قیام در رکعت نخست نماز و قیام در رکعت دوم _ مخیر کرده است و لذا معنا ندارد اسبقیت مرجح باشد.

و اگر قائل به تخییر عقلی باشیم عقل در متزاحمین سابق و لاحق حکم به ترجیح اسبق می کند. ترک قیام رکعت نخست پیش از امثال قیام رکعت دوم، مخالفت بدون عذر است و عقل حکم میکند این مخالفت را انجام ندهد. بلی اگر متأخر اهم باشد عقل میگوید: در مخالفت تکلیف نخست معذور هستی و قدرتت را برای تکلیف لاحق حفظ کردی.

به تعبیر دیگر اگر کسی بپرسد: «اگر دو واجب متزاحم از نظر ملاک مساوی بودند و فقط یکی سابق بود دیگری لاحق وظیفه چیست؟» در جواب میگوییم: «مبنای شما در متزاحمین متساوین چیست؟ با مبنای تخییر شرعی فرقی بین سابق و لاحق نیست و با مبنای تخییر عقلی اسبقیت مرجحیت دارد».

نکته: عدم منافات بین دو نظریه محقق نائینی

پرسش: آیا بین دو نظریه محقق نائینی منافات وجود دارد؛ نظریه ایشان در محل بحث مبنی بر مرجح نبودن اسبق زمانی در متزاحمین متساوین مشروطین به قدرت عقلی و نظریه ایشان در سابق مبنی بر مرجح بودن اسبق زمانی در متزاحمین مشروطین به قدرت شرعی هر چند تکلیف متأخر اهم باشد. اگر منافات وجود ندارد فارق چیست؟ در متزاحمین متساوین مشروطین به قدرت عقلی میفرمایند تخییر شرعی است و اسبقیت مرجح نیست و در متزاحمین متساوین مشروطین به قدرت شرعی نیز تخییر شرعی است اما آنجا میفرمایند اسبقیت مرجح است! فارق چیست؟

پاسخ: در مسأله پیشین در تزاحم مشروطین به قدرت شرعی بیش از یک ملاک وجود ندارد و ملاک فعلی از آن اسبق بوده داعویت دارد، و تکلیف لاحق در جهت مخالف با داعویت سابق هیچ داعیوتی ندارد. خطاب «قُم ان قدرت» که مشروط به قدرت شرعی است در رکعت اول مکلف را دعوت به قیام میکند و این دعوت هیچ مزاحم و مصادمی ندارد، مزاحمی که برای آن متصور می شود یا خطاب قیام رکعت دوم است یا حکم عقل بر حفظ قدرت؛ و چون زمان رکعت دوم نرسیده است خطاب آن هم فعلی نیست و عقل هم با صرف قدرت در قیام رکعت اول داعی بر حفظ قدرت بر رکعت دوم نیست.

و در مسأله محل بحث در متزاحمین متساویین مشروطین به قدرت عقلی دو ملاک وجود دارد و عقل کاشف از جعل تخییر مطلق از سوی شارع است، شارع به خاطر تساوی ملاکین و قبح ترجیح بلامرجح تخییر مطلق را در متزاحمین جعل کرده است چه متساویین باشند و چه سابق و لاحق.

محقق نائینی در مسأله پیشین مقتضای خطاب فعلیت اسبق است و در مسأله محل بحث مقتضای خطاب راها کرده و در پی مقتضای جعلی که عقل از آن کشف میکند میباشد و عقل کاشف از جعل تخییر مطلق است.

مناقشه: خروج از فرض تساوی (نظر تحقیق)

در متساویین ادعای محقق نائینی آن بود که عقل کشف میکند که شارع تساوی متزاحمین و قبح ترجیح بلامرجح را ملاحظه کرده لذا تخییر را جعل کرده است. طبق نظر ایشان عقل کاشف از یک ملاک است در مشروطین به قدرت شرعی و کاشف از دو ملاک است در مشروطین به قدرت عقلی.

هر چند ثمره سوم از سوی محقق خویی در تعلیقه مورد پذیرش واقع شده است اما این ثمره را نمیتوان پذیرفت. در نظر تحقیق این ثمره ناتمام است زیرا دلیل تخییر شرعی کشف عقلی بود و کشف عقلی اگر در متزاحمین متساویین زمانی که هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند _ با غمض عین از مناقشه _ اگر مورد پذیرش باشد در متزاحمین سابق و لاحق مورد پذیرش نیست. اساس و بنای تخییر شرعی تساوی ملاکین و قبح ترجیح بلامرجح بود و در سابق و لاحق شاید شارع حکم را بر طبق اسبق جعل کرده است. همان بیان اقتضای اطلاق خطاب در اینجا تکرار میشود، تقیید اطلاق خطاب سابق مشکوک است، و تقیید اطلاق خطاب لاحق قطعی است، و مقتضای اطلاق خطاب سابق فعلیت مطلق آن است و مقتضای تقیید خطاب لاحق فعلیت لاحق است هنگام ترک سابق.

لذا مناقشه به ثمره سوم عبارت است از خروج از فرض تساوی.

در ثمره دوم نمی توان اشکال کرد که ثمره در فرض خروج از تساوی متزاحمین ذکر شده است. چون در ثمره دوم شک در مزیت داریم و شک در مزیت صغرای دروان امر بین تعیین و تخییر است. اما اینجا مزیت و خصوصیت قطعی است و نمی دانیم این خصوصیت مرجحیت دارد یا نه! و مقتضای اطلاق خطاب موجب ترجیح به این مزیت می باشد.

این تمام سخن در متزاحمین متعادلین بود. و فردا ان شاء الله تنبیهات را شروع میکنیم. تنبیه نخست محقق صدر را ما پیشتر بحث نمودیم و تنبیه دوم محقق صدر تنبیه نخست ما خواهد بود.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات تزاحم ۹۵/۰۹/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تزاحم از تعریف/مبحث تزاحم/تنبیهات تزاحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث به تنبیهات باب تزاحم رسید.

تنبیهات تزاحم

تنبیه نخست: امکان قصد امر

آیا میتوان یکی از متزاحمین را به قصد امر اتیان نمود؟

یکی از متزاحمین یا دارای مرجح است _ و گذشت که مرجع همه مرجحات ترجیح به اهمیت میباشد _ و یا با عدل دیگر مساوی است.

اتیان اهم به قصد امر روشن است، قائلین و منکرین مرتب بر این باورند که میشود اهم را به قصد امر اتیان نمود.

اما اتیان مهم یا عدل مساوی به قصد امر بنا به اختلاف مبنای مختلف است.

با مبنای خطابات قانونیه نیز روشن است که میتوان مهم و مساوی را به قصد امر اتیان نمود، خطاب با این مبنا شامل عاجز می شود و حال کسی که میخواهد مهم یا مساوی را اتیان کند از عاجز بدتر نیست لذا او میتواند در تزاحم نماز با ازاله مسجد نماز را به قصد امر اتیان کند.

با مبنای طلب ناقص، مهم و مساوی طلب ناقص دارند و مکلف میتواند به قصد آن طلب مهم یا مساوی را اتیان کند.

با مبنای قدما که خطابات قانونیه به ذهنشان نرسیده بود و طلب ناقص هم اختراع نشده بود، اتیان مهم و مساوی مبتنی است بر پذیرش نظریه ترتب، با نظریه ترتب میتوان امر ترتبی مهم را قصد نمود، مهم در صورت ترک اهم امر دارد، در متساویین ترتب از جانبین بوده و هر کدام از متساویین در صورت ترک دیگری امر ترتبی دارند.

با مبنای انکار ترتب _ مبنای مرحوم آخوند _ نمیتوان فعل را به قصد امر اتیان کرد. ایشان نماز را در فرض ترک ازاله با ملاک تصحیح میکند.

با انکار ترتب از راه امر به جامع هم می تواند قصد امر را تصویر کرد اما راه ملاک بین محققین معمول است.

محقق نائینی اینجا به مناسبت از این بحث میکنند که ترتب در چه مواردی بلامانع است و در چه مواردی مانع دارد؟ طبق نظر تحقیق که ترتب ممکن است و در مواردی مبتلی به مانع است. مرحوم محقق صدر در تنبیه دوم پس از امکان اصل ترتب از موانع ترتب بحث نموده اند. ما این مباحث را به طور تفصیل در مسأله ترتب بحث نمودیم و به آنجا حواله میدهیم.

تنبیه دوم: وجود یا عدم تراحم در احکام ضمنیه!

آیا تراحم مختص به احکام نفسیه و استقلالیه است یا در احکام ضمنیه غیر استقلالی نیز تصویر دارد؟ شمول و عدم شمول تراحم نسبت به واجب ضمنی در فقه محل ابثلا بوده و ثمرات مهمی دارد. احکام نفسیه استقلالیه مانند انقاد غریق، وجوب انقاد دو غریق با هم کاملاً جدا است و هر کدام وجوب مستقل جداگانه از دیگری دارد، احکام ضمنیه مانند وجوب قیام و رکوع و سجود نماز.

مانند اینکه کسی نمیتواند هم قیام و هم رکوع و سجود را انجام دهد و فقط بر انجام یکی قدرت دارد، اگر قیام را انجام دهد برای رکوع و سجود باید اشاره کند، اگر قدرت را برای رکوع و سجود کامل حفظ کند باید قیام را ترک کند. و مانند اینکه مقدار اندکی کافور وجود دارد که فقط برای یکی از اعضاء سجده کفایت میکند، اگر در پیشانی مصرف شود به اجزاء دیگر نمیرسد و اگر در یکی از اعضاء دیگر مصرف شود به پیشانی نمیرسد.

وجود تراحم در احکام ضمنیه (مشهور)

مشهور اصولیون از جمله محقق نائینی به شمول تراحم نسبت به واجبات ضمنیه قائلند و در فروعات مربوطه احکام تراحم را بار کرده اند.

عدم تراحم در احکام ضمنیه (محقق خوئی)

محقق خوئی منکر وجود تراحم در احکام ضمنیه است. و این رأی یکی از آراء ابداعی ایشان است. ایشان به طور مفصل در جلد سوم محاضرات (۱) در چند صفحه پیش و پس از سیصد این مسأله را مورد بحث قرار داده اند.

بیان عدم تراحم

محقق خوئی می فرماید: تراحم در جایی است که دو تکلیف در مقام جعل با هم تصادم و تنافی ندارند و به جهت اینکه مکلف قادر به امتثال هر دو نیست فقط در مقام امتثال تنافی دارند. جعل وجوب انقاذ این فرد با جعل وجوب انقاذ آن فرد با هم مشکلی ندارند همانطور که جعل وجوب برای شیئی و جعل حرمت برای شیئی دیگر تنافی ندارد.

مشکل در تراحم از ناحیه مولا و مبدأ و منتهی نیست، اصل خطابین متراحمین مشکل ندارد، مشکل از ناحیه عجز مکلف است، و عجز او موجب شده که دو خطاب نتوانند در حق او داعویت داشته باشند، به خلاف تعارض که در اصل جعل تنافی وجود دارد جعل وجوب برای شیئی همراه با جعل حرمت برای آن شیئی قابل جمع نیست، یا وجوب از مولا- صادر نشده است یا حرمت، مولا بیش از یک جعل ندارد. خطابین متعارضین در نقل کار مولا تعارض دارند.

ص: ۲۴۱

با توجه به مفهوم تراحم و تعارض که گذشت و با توجه به یک مقدمه روشن میشود که در واجبات ضمنیه تکاذب وجود دارد نه تراحم.

مقدمه: نزد همه اصولیون اینگونه هست که اگر برخی از اجزاء و شرائط یک مرکب مأمور به متعذر شود، امر آن مرکب ساقط میشود. چون اجزاء و شرائط مرکب با هم مرتبط هستند و اگر یکی جزء یا شرط ساقط شود بقیه هم ساقط میشوند «الامر بالمرکب یسقط بسقوط جزء». بنابراین در مرکبی مثل نماز که یازده جزء دارد و مکلف از اتیان قیام یا رکوع عاجز است مقتضای قاعده اولیه سقوط امر نماز میباشد. _ نظیر عام مجموعی که با عصیان یک فرد کل عام عصیان شده است _ و بقاء دو امر امر ضمنی قیام و امر ضمنی رکوع و تراحم آن دو کاملاً بی معنا است.

قائلین به تراحم در واجبات ضمنیه از نکته مذکور در مقدمه غفلت کرده و تراحم را مطرح کرده اند.

آنچه گفته شد مقتضای قاعده اولیه است و اگر دلیلی از خارج قائم شد بر عدم سقوط مرکب مأمور به آن دلیل قاعده ثانویه در مقام خواهد بود. و در نماز چنین قاعده ثانویه ای داریم «الصلاه لا تسقط بحال».

امر به مرکب و اوامر اجزاء و شرائط با توجه به قاعده اولیه ساقط می شود؛ اما اوامر اجزاء و شرائط با توجه به قاعده ثانویه زنده شده و متعارض میشوند. چون مکلف فقط به انجام یکی از قیام یا رکوع قدرت دارد و دلیل «لاصلاه الا برکوع» و «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَتْلَاهُ ثَلَاثُ طُهُورٍ وَ ثَلَاثُ رُكُوعٍ وَ ثَلَاثُ سُبُجُودٍ»^(۱) ارشاد به جزئیت رکوع است میگوید «نماز با رکوع بر تو واجب است». و دلیل «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ»^(۲) ارشاد به جزئیت قیام است و میگوید: «نماز با قیام بر تو واجب است». هنگامی که مکلف عاجز شد، قاعده ثانویه یک بار دلیل جزئیت قیام ضمیمه شده و نماز با قیام را بر عهده مکلف میگذارند و یک بار با دلیل جزئیت رکوع ضمیمه شده و نماز با رکوع را به عهده مکلف می گذارند، لذا امر به رکوع با امر به قیام در مقام جعل با هم تنافی دارند و متعارض هستند.

ص: ۲۴۲

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۰، ابواب الرکوع، باب ۹، شماره ۸۰۴۹، ح ۱، ط آل البیت.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۲۱، ابواب الرکوع، باب ۱۶، شماره ۸۰۸۲، ح ۲، ط آل البیت.

بعد از تعارض ادله اجزاء و شرائط اگر یکی عام باشد و دیگری مطلق، دلیل عام مقدم است. «الصلاه ثلاثه اثلاث» عام است و «الصلاه الا بالقيام» مطلق و عام بر مطلق مقدم است. مکلف باید نماز با رکوع و بدون قیام بجا آورد.

اگر هر دو عام بودند یا هر دو مطلق بودند نوبت به مرجحات میرسد، و دلیل موافق کتاب مقدم است. مثل تعارض بین شرطیت طهارت از حدث و شرطیت طهارت از خبث که طهارت از حدث موافق قرآن است.

و اگر هر دو موافق کتاب بودند یا هیچکدام موافق نبودند تعارض و تساقط کرده و مرجع اصل عملی است. و محل کلام از دوران امر بین تعیین و تخیر است و مختار در آنجا برائت از تعیین در نتیجه مکلف مخیر است بین اینکه مقدار آب اندک را یا صرف وضو کند یا صرف طهارت از خبث.

ایشان در ادامه اینگونه اظهار فرموده اند که در سقوط امر مرکب فرقی نیست بین اینکه عنوان مرکب عنوان اولی «نماز واجب» باشد یا عنوان ثانوی «نماز واجب دارای یازده جزء مقدوره». اگر عنوان مرکب عنوان اولی باشد توضیحش همان بود که گذشت و اگر عنوان عبارت باشد از «نماز واجب دارای یازده جزء مقدوره» در جایی که مکلف از اتیان یک جزء عاجز باشد، به نماز واجب دارای یازده جزء مقدوره قدرت ندارد لذا امر ساقط است.

حاصل بیان محقق خوئی: ادله اجزاء و شرائط با هم تراحم ندارند، مقتضای قاعده اولیه سقوط امر به مرکب است و اگر در بعضی از مأموریه های مرکب قاعده ثانوی بود، مقتضای قاعده ثانویه تعارض است و احکام تعارض جاری میشود.

برخی از محققین در مقابل مرحوم خوبی تصویر تراحم در واجبات ضمنیه را ممکن میدانند. و به تقاریب متعددی تراحم را تصویر کرده اند.

تقریب یکم: «ماهو المقذور» عنوان امر ثانوی

این تقریب را مرحوم صدر به عنوان شبهه مطرح کرده اند.

در جایی که امر مرکب با تعدر جزئی به برکت قاعده ثانویه ساقط نمی شود ممکن است کشف کنیم که متعلق امر «ما هو المقذور» باشد نه «اجزاء».

مولا- یک جعل دارد و آن روی «یازده جزء» نیامده است، آن جعل روی «ما هو المقذور» از آن یازده جزء آمده است. اگر مکلف به تمامی یازده جزء قدرت داشت، همه آن یازده جزء واجب است و اگر به ده جزء قدرت داشت آن ده جزء واجب است.

و در جایی که مکلف عاجز از اتیان رکوع کامل و قیام کامل است _ یا باید قیام کرده و رکوع را با اشاره انجام دهد یا اینکه قیام را ترک کند و رکوع را انجام دهد _ و باید یکی را رها کند «ما هو المقذور» منحل می شود به دو حکم متزاحم؛ یک حکم میگوید «مقدور تو یازده منهای رکوع است» و حکم میگوید «مقدور تو یازده منهای قیام است» و فی حد نفسه دو حکم مکلف را دعوت به خودشان میکند «صل ذاک المقذور» «صل هذا المقذور» و مکلف قدرت بر جمع هر دو ندارد. کما اینکه «انقذ هذا الغریق» و «انقذ ذاک الغریق» مکلف را دعوت میکنند و مکلف نمی تواند هر دو را امتثال کند. و هیچ فرقی بین «ائت ما هو المقذور» و «انقذ الغریق» نیست.

مرحوم محقق خوئی عنوان مأمور به مرکب را «اجزاء» میدانند و با آن عنوان در صورت عجز بعضی از اجزاء امر ساقط است اما عنوان مأمور به مرکب «اجزاء مقدوره» می باشد و با این عنوان در صورت عجز از بعضی اجزاء تراحم درست میشود.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – شنبه ۲۰ آذر ماه ۹۵/۰۹/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

باسمه تعالی

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیها/تنبيه دوم:وجود تراحم در واجبات ضمنیه

خلاصه مباحث گذشته:

در جایی که یکی از جزئین مرکب متعذر است، آیا قواعد باب تراحم جاری است یا قواعد باب تعارض؟

تحریر محل نزاع

گذشت که با تعذر از یک جزء یا شرطی به مقتضای قاعده اولیه امر به مرکب ساقط می شود. و در جایی که یکی از جزئین مرکب متعذر است کلام در مقتضای قاعده ثانوی است.

مشهور در مواردی که دلیل ثانوی قائم شده بر امر داشتن باقی اجزاء قواعد باب تراحم را جاری کرده و قائلند امر به رکوع با امر به قیام تراحم می کند در مقابل مرحوم خوئی منکر تراحم بوده و قائلند امر به قیام «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ» (۱) با امر رکوع «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ» (۲) متعارض بوده و قواعد باب تعارض در آن جاری است.

اساس کلام مرحوم خوئی

امر ضمنی به رکوع و قیام همان امر نماز و تکه ای از آن است. امر ضمنی تحلیل عقل از امر به نماز است که روی مجموع نماز آمده است. وقتی که با تعذر از یک جزء امر به نماز ساقط شد امر ضمنی هم ساقط می شود. امر ضمنی اول ساقط می شود و امر ضمنی جدید که به مقتضای قاعده ثانویه آمده است مردد بین امر به قیام بلا رکوع و امر به رکوع بلا قیام می باشد، و وقتی امر مردد شد خطاب هر جزء می گوید آن جزء مردد من هستم. خطاب «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ» (۳) میگوید: آن جزء من هستم. و خطاب «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ» (۴) آن جزء من هستم و ما یقین داریم که یکی از این جزئها جعل نشده و کذب است بنابراین خطابها در مقام جعل تنافی داشته و جمع آنها ممکن نیست لذا در مقام جعل تعارض میکنند.

- ۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۲۱ باب ۱۶ من ابواب الرکوع ح ۲.
- ۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۱۰ باب ۹ من ابواب الرکوع ح ۱.
- ۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۲۱ باب ۱۶ من ابواب الرکوع ح ۲.
- ۴- (۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۱۰ باب ۹ من ابواب الرکوع ح ۱.

مناقشه: «ماهو المقدور» عنوان امر ثانوی

مرحوم محقق صدر به عنوان شبهه فرموده اند: «ممکن است کسی توهم کند از امر دوم کشف می شود که متعلق آن «المقدور من الاجزاء و الشرائط» است و آن دو تطبیق دارد ۱. نماز با قیام بدون رکوع ۲. نماز با رکوع بدون قیام و مکلف بر هر دو تطبیق قدرت ندارد، لذا خطائین در حق مکلف متزاحم هستند. مانند «انقذ الغریق» که دو تطبیق دارد و مکلف بر هر دو قدرت ندارد».

جواب: فقدان دلیل بر «ما هو المقدور»

مشکل مناقشه فوق مشکل اثبات است، دلیلی که دلالت کند بر اینکه قاعده ثانویه «ائتِ بالاجزاء المقدوره» است. برای فحص از قاعده ثانویه در مرکبی مثل نماز _ که عمده بحث هم در نماز است _ تمامی ادله را بررسی میکنیم.

در نماز سه نوع خطاب وجود دارد.

نوع یکم: آیات «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» (۱) این آیات در مقام بیان و تفصیل اجزاء شرایط نبوده و امر میکنند به چیزی که مصداق نماز است و ماهیت آن را دارد. لذا در شک در جزئیت یک شیئی نمی توان به این آیات تمسک کرد.

نوع دوم: ادله اجزاء و شرایط مانند «لاصلاه الا بطهور» و «التشهد سنه» و «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ» (۲). این ادله پرده از اجمال اجزاء و شرایط برداشته و آنها را بیان کرده اند.

نوع سوم: ادله مربوط به جعل بدل. این ادله مربوط به قاعده ثانویه «الصلاه لاتسقط بحال».

و ادله که برای قاعده ثانویه به آن استدلال شده است چند مورد است:

ص: ۲۴۶

۱- (۵) آیات متعدد از جمله سوره مزمل آیه ۲۰.

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۱۰ باب ۹ من ابواب الرکوع ح ۱.

۱. روایت «الصلاه لاتسقط بحال»

این روایت علی رغم معروفیتش سند ندارد.

۲. روایت «ان المستحاضه لاتترك الصلاه بحال»^(۱)

تقریب استدلال: مستحاضه نباید نماز را در هیچ حال ترك کند و وقتی زن اینگونه است، فرقی هم بین مرد و زن نیست، مرد به طریق اولی باید نماز را در هیچ حال ترك نکند.

مناقشه: قصور دلالت

این روایت دلالت بر مدعی ندارد، اینکه زن مستحاضه نباید نماز را در هیچ حال ترك کند، ربطی ندارد به اینکه نماز [باز از خود آن زن] در زمان دیگری که نمی تواند قیام کند ساقط نمی شود.

بهترین دلیل برای قاعده «الصلاه لاتسقط بحال» دو دلیل بعدی است.

۳. روایات جعل بدل

مشهور برای قاعده ثانویه به روایات جعل بدل تمسک کرده اند. روایات زیادی داریم که راوی آمده و از معصوم علیه السلام پرسیده است که آب ندارم امام علیه السلام پاسخ دادند «تیمم کن». دیگری پرسیده است قرائت بلد نیستم امام علیه السلام پاسخ دادند که هر چه را بلدی بگو، تسبیح بگو. در روایت دیگر فرموده رکوع نمی توانی انجام بدهی با ایما رکوع کن. در جایی فرض اضطرار شده و امام علیه السلام فرموده فلان گونه عمل کند.

از این موارد متعدد الغاء خصوصیت کرده و میگوییم از آن موارد عدیده استفاده می شود که در هر جا که عجز تصور شده امام علیه السلام فرموده فلان گونه نماز بخواند و بدلی را بیان کرده است روشن میشود که شارع از بدل دست برداشته و نماز در هیچ حالی ساقط نیست. لذا این روایات عدیده قاعده «الصلاه لاتسقط بحال» اصطیاد میشود.

ص: ۲۴۷

۱- (۷) عبارت مستفاد از روایات باب استحاضه است. وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۳۷۱ أَبْوَابُ الْأَسْتِحَاضَةِ.

ضمیمه کردن دلیل رفع اضطرار به ادله اولیه نتیجه می دهد که مابقی واجب است.

قاعده میسور عامه بین فقهاء سابق معروف است و اصولیون متأخر میگویند دلیل ندارد _ دلالت نبوی و علوی که به آنها استدلال شده است تمام نیست _ . در نظر تحقیق میتوان قاعده میسور را به بیان آخوند در پایان بحث برائت مستدل نمود. مرحوم آخوند به طور کلی فرموده اند. ما آن تقریب را در قاعده میسور تطبیق نمودیم. و این تقریب روایت نبوده و درایت است. و در امر به مجموع و مرکب هایی که یک جزء آن ها متعذر شد، میتوان گفت سایر اجزاء به خاطر این دلیل واجب است. مانند نماز، وضو، تکفین، تحنيط و

بیان این دلیل: عام و مرکب مجموعی نماز از دو دسته روایات به دست آمده است. ۱. دلیل اولی وجوب نماز ۲. روایات مبینة اجزاء و شرائط مثل «کبر»، «اقراً»، «ارکع» و «اسجد». سپس بر این عام مجموعی مخصص «رفع ما اضطرروا الیه» وارد شده است، وقتی انجام رکوع برای عبد اضطراری است، دلیل اضطرار رکوع را از مرکب استثناء میکند. و در اصول ثابت است که عام بعد از تخصیص و تقیید در مابقی حجت است. _ اگر دلیل گفت: «مجموع علما را اکرام کن» سپس دلیل دیگر «زید» را اخراج کرد، عام در مابقی حجت است. بنابراین مابقی اجزاء نماز واجب است.

۵. تسالم و اجماع

قاعده میسور عام مورد قبول نباشد، قاعده میسور در نماز مسلم است. همه آن را در نماز پذیرفته اند، برخی با روایت، برخی با جعل بدل، برخی با ضمن دلیل اضطرار به ادله اولیه، برخی با اجماع و تسالم.

فقط فاقد طهورین محل بحث است. برخی میگویند نماز بدون طهارت نماز نیست. و برخی میگویند قاعده «لاتسقط الصلاه بحال» شامل آنجا هم میشود. مرحوم سید یزدی در عروه فرموده: فاقد طهورین بنا بر احوط نماز را بخواند.

در جواب از مناقشه میگوییم وقتی مشخص شد که «صلّ ما هو المقدور» دلیل ندارد و قاعده ثانویه «الصلاه لاتسقط بحال» است، روشن می شود عنوان «مقدور» از دلیل «الصلاه لاتسقط بحال» قابل اثبات نیست. با مبنای جعل ابدال و ضم دلیل اضطرار به ادله اولیه، دلیل از نحوه وجوب مابقی ساکت است. نمی توان گفت مقدار جعل روشن است و تطبیق ابهام دارد.

نماز هنوز باقی است اما کیفیت آن روشن نیست، شاید بعد از عجز از یک جزء امر خورده به «نماز با قیام بدون رکوع» و شاید هم برعکس.

مضافا به اینکه دلیل بر امر به عنوان جامع «المقدور» در دست نیست، بلکه دلیل بر وجوب خصوص عنوان «رکوع» و وجوب خصوص عنوان «قیام» داریم. با عجز از اتیان یکی از دو جزء، انجام یکی به دلیل اضطرار برداشته شده است و با هم وجوب ندارد و خطاب های «الصلاه ثلاثه الثلاث» و «الصلاه لمن لایقیم صلبه» تعارض دارند.

منبه:

لازمه تعلق امر به مقدور آن است که قواعد باب تراحم جاری شود و لازمه ترتب وجود دو امر است _ اهم مطلقا امر دارد و مهم در صورت عصیان اهم امر دارد، به گونه ای که با ترک هر دو جزء دو امر مخالفت شده است _ و وجود دو امر مستبعد است.

خصوصا با مبنای کسانی که ترک متراحمین استحقاق دو عقاب را به دنبال دارد. بنابراین اگر قادر نماز را ترک کند یک عقاب داشته دارد و اگر عاجز نماز را ترک کند استحقاق دو عقاب را دارد.

ص: ۲۴۹

حاصل: از راه وجوب عنوان «مقدوره» و تراحم دو تطبیق آن نمی توان به مرحوم خوئی مناقشه کرد.

نظر تحقیق: وجود تراحم در واجبات ضمنیه

سخن مشهور مبنی بر تراحم واجبات ضمنیه صحیح است. و نظریه اختصاص تراحم به واجبات استقلالیه وجهی ندارد.

اجمال دلیل عبارت است از اینکه مرجع بودن قواعد باب تعارض و تراحم عرفی است. و در جایی که مولا به پختن آبگوشت یا معجون مرکب از ده جزء امر کرد. و عبد می بیند که به یکی لابعینه قدرت ندارد، می بیند سایر اجزاء آبگوشت هست اما پول ندارد هم نخود بخرد و هم سیب زمینی، روش عقلایی در این مثال اگر نخود برای مولا مهم باشد و سیب زمینی برای او اهمیتی نداشته باشد، آن است که اهم را مقدم می کنند و میگویند پول را باید صرف خریدن نخود کنی. و امر به پختن آبگوشت ساقط نیست.

اساس قواعد باب تراحم سیره عقلا است و لفظ ندارد و عقلا بین واجبات استقلالیه و ضمنیه فرق نگذاشته و میگویند قدرت باید صرف اهم شود.

فردا إن شاء الله در تتمه بحث خواهیم گفت این بیان علاوه بر اینکه عقلایی است مقتضای جمع بین روایات نیز همین است.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه دوموجود تراحم در واجبات ضمنیه
۹۵/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag

بیان تفصیلی دلیل ۲

بیان یکم: انضمام رفع اضطرار به ادله اولیه ۲

بیان دوم: جمع عرفی خطابات مرکب ۴

بیان سوم: السنه لا تنقض الفریضه ۶

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه دوم: وجود تراحم در واجبات ضمنیه

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در تراحم در واجبات ضمنیه بود، گذشت که سخن مشهور مبنی بر تراحم واجبات ضمنیه صحیح است. و نظریه اختصاص تراحم به واجبات استقلالیه وجهی ندارد. اجمال دلیل عبارت است از اینکه عرف در تراحم بین واجبات استقلالیه و ضمنیه فرقی ندیده و در هر دو جا احکام قواعد باب تراحم را جاری میکنند.

پیش از بیان تفصیلی دلیل تراحم در واجبات ضمنیه به دو نکته اشاره می کنیم.

۱. مراد از این سخن که «هنگام عجز از بعض اجزاء و شرائط مقتضای قاعده اولیه سقوط امر است و مقتضای قاعده ثانویه وجود امر به ما بقی است» این نیست که امر اول ساقط می شود و امر جدیدی همانند امر به قضا حادث می شود، بلکه مراد آن است که اگر ما باشیم و امر به مرکب و امر ثانوی در کار نباشد هنگام عجز از بعض اجزاء، امر ساقط می شود اما اگر دلیل ثانوی داشتیم که «الصلاه لاتسقط بحال» از آن دلیل کشف می شود که امر اول ساقط نشده است. لذا مرحوم خوئی به مقتضای قاعده ثانویه سراغ ادله اجزاء و شرائط رفته و میفرمایند آنها متعارضند.

۲. متعلق امر چهار چیز میتواند باشد و مراد محقق صدر از متعلق امر در شبهه ای که ایراد کردند مورد چهارمی است که در ذیل ذکر میکنیم.

یکم؛ «اجزاء»، متعلق امر ذات یازده جزء باشد.

دوم؛ «اجزاء مقدوره» متعلق امر یازده جزء مقدوره باشد. اینکه مرحوم محقق خوئی فرمودند متعلق امر اجزاء هستند فرقی نمی کند متعلق امر ذات یازده جزء باشد، یا یازده جزء مقدوره.

سوم؛ «اجزاء» و وجوب مشروط به قدرت، امر آمده است روی اجزاء و قدرت شرط وجوب است، در این صورت هم با عجز از یک جزء امر ساقط است.

چهارم؛ «المقدور من الاجزاء»، ما در بیان شبهه متعلق امر را از «اجزاء» به «عنوان» تغییر دادیم. مراد محقق صدر از متعلق امر در شبهه همین مورد چهارم میباشد، امر تعلق گرفته به «المقدور من الاجزاء» و این عنوان هنگامی که مکلف یا از رکوع و یا از قیام عاجز است دو تطبیق دارد و این دو تطبیق با هم متزاحمند و با این طریق میشود قائل به تراحم در واجبات ضمنیه بود و احکام باب تراحم را جاری کرد.

در نظر تحقیق لفظ تراحم و تعارض مهم نیست، در پی الفاظ نیستیم در پی آن هستیم بنیم در جایی که مکلف از یکی از جزئین عاجز است آیا عرف خطابات را متعارض می بیند و یا اینکه حقیقت قواعد تراحم را جاری کرده و میگوید باید اهم اتیان شود؟

راه حل نخست از سوی محقق صدر تمام نبود. و ما مدعی راه حل دوم برای تراحم و مرجعیت قواعد باب تراحم در واجبات ضمنیه هستیم.

بیان: خطابات شرعی به عرف القاء شده اند، چه امر به مرکب به طور سربسته «اقیموا الصلاه» و چه امر تفصیلی به اجزاء و شرائط «لاصلاه الا- بفاتحه الكتاب» و امثال آن. و عرف وقتی بداند در زمان عجز از بعض اجزاء امر ساقط نشده است، و به خاطر عجز او خطابه‌های اجزاء با هم تنافی دارند، سراغ قواعد باب تراحم می‌رود، و با آن خطاب‌ها معامله متزاحمین میکند، نگاه میکند ببیند کدام اهم است و اگر اهمی در بین نباشد خود را در انجام یکی از متزاحمین مخیر می بیند. عرف زمانی که ببیند مشکله خطابات از عجز او است با آنها معامله تراحم کرده چه خطابات استقلالیه باشند و چه ضمنیه. مهم آن است مشکل از ناحیه عجز مکلف باشد نه ابهام خطابات.

پرسش: عرف به سراغ قواعد تراحم نرفته و متحیر است که چه کند!

پاسخ: مدعای ما برهان و تحلیل دارد، دو برهان برای مدعای خود اقامه کرده و روشن خواهد شد که عرف متحیر نمانده و سراغ قواعد باب تراحم می‌رود.

بیان یکم: انضمام رفع اضطرار به ادله اولیه

در خصوص باب نماز میتوان از انضمام ادله ثانویه اضطرار _ «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ ... و ما اضطرروا اليه» (۱) و «مَا حَرَّمَ اللَّهُ شَيْئاً إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ» (۲) _ به خطابات اولیه، وجوب باقی اجزاء را نتیجه گرفت. و در دوران عجز بین یکی از دو جزء اگر یکی مرجح نداشته باشد مکلف مخیر در ترک یکی از جزئی است و اگر یک جزء مرجح داشته باشد مکلف معینا باید جزء دیگر را ترک کند.

طبق نظر تحقیق نتیجه انضمام ادله رفع اضطرار به ادله اولیه همان نتیجه قواعد باب تزاحم است. مهم مرجع بودن قواعد باب تزاحم است و شکل جریان آن قواعد مهم نیست، قاعده ای نداریم که بگویید باید نحوه جریان قواعد تزاحم در واجبات استقلالیه و ضمنیه متحد باشد.

شکل جریان قواعد باب تزاحم در واجبات استقلالیه به این شکل است که «انقذ الغریق» دو تطبیق دارد که با هم متزاحمند و عقل اینجا میگوید اگر یکی اهم باشد آن مقدم است، و الا عبد مخیر است.

در ذهن شریف محقق خوئی شکل و نحوه جریان قواعد در واجبات ضمنیه همانند جریان آن قواعد در واجبات استقلالیه است لذا ایشان میفرمایند: دلیل «قم» با «ارکع» سقوط کرده اند و تزاحم آن دو معنا ندارد. امر به اجزاء در ضمن امر اول به مرکب ساقط شده اند و نمیدانیم امر به آنها در ضمن امر ثانی به مرکب چگونه است، پس بین ادله اجزاء تعارض برقرار است.

ص: ۲۵۳

۱- (۱) وسائل الشیعه ج ۱۵ باب ۵۶ من ابواب جهاد العدو ص ۳۶۹ ح ۱.

۲- (۲) وسائل الشیعه ج ۲/۲۱۰ راجعه إلى مَا يَأْتِي مِنْ قَوْلِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي «ج ۲۴ باب ۱ من ابواب الأَطْعَمَةِ الْمُحْرَمَةِ ص ۱۰۰ ح ۱ و ۶».

مهم در نظر تحقیق جریان عرفی قواعد تراحم است و ملزومی نداریم که شکل جریان این قواعد در واجبات استقلالیه و ضمنیه متحد باشد. مهم آن است که عرف بگوید فلان جزء از مرکب اهم _ یا بی بدل یا اسبق _ است و باید آن را اتیان کرد.

مقدمه:

اگر در جایی مکلف مضطر به ارتکاب یکی از شیئین محرمین، یا ترک یکی از شیئین واجبین شد و آن دو شیئ مساوی بودند، عرف او را مضطر به ارتکاب یکی از شیئین و ترک یکی از آن دو شیئین می بیند. و اگر یکی از شیئین اهم بود و مزیت داشت عرف او را مضطر به ارتکاب یکی یا ترک یکی نمی بیند بلکه عرف میگوید: او مضطر به ارتکاب مهم، و ترک مهم است.

مانند اینکه منحصر دو آب متنجس وجود دارد و عبد مضطر به نوشیدن یکی از آنها است، عرف میگوید او مضطر به نوشیدن یکی است. اضطرار به جامع است پس عبد مخیر است آن را بر یکی از آبهای متنجس منطبق کند.

اما اگر مایعات منحصر است به خمر _ که ملاک آن اقوی است و شارع به آن اهتمام دارد _ و آب متنجس و عبد به مضطر به رفع عطش بود، عرف او را مضطر به نوشیدن یکی نمیداند، عرف میگوید او مضطر به رفع عطش است و آن با آب متنجس مرتفع می شود.

استدلال

در محل کلام در واجبات ضمنیه همانند نماز که امر ثانویه و متمم جعل دارند، شارع امر اول را به حال خود ابقاء کرده و فرموده است «ترک جزئی با اضطرار به آن مانع ندارد، و انجام برخی از قواطع یا موانع با اضطرار به انجام آن اشکال ندارد، ما بقی را امثال کن». عرف در اینگونه موارد میگوید اگر مضطر شدی به ترک یکی از جزئین متساوین آنجا مخیری، و اگر یکی از جزئین اهم بود، اهم را بیاور و مهم را ترک کن. اگر مضطر به ترک رکوع یا قیام بودی، رکوع رکن بوده و اهم است و قیام مهم لذا قیام را ترک کن. جمع عرفی بین این سه دلیل «لَمَّا صَلَّاهُ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ» (۱) و «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثَلَاثٌ» (۲) و «الصلاة لاتسقط بحال» اینگونه است که اگر جزئینی که به ترک یکی اضطرار داری متساوی اند در ترک یکی مخیری و اگر اهم و مهم هستند، باید مهم را ترک کرده و اهم را انجام دهی. و این جمع همان قاعده باب تراحم است.

ص: ۲۵۴

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۲۱ باب ۱۶ من ابواب الركوع ح ۲.

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۳۱۰ باب ۹ من ابواب الركوع ح ۱.

ضم ادله اضطرار به ادله اولیه جهت مستند بودن به قاعده میسور به نحو کلی مورد هر چند پذیرش نیست و ما جرئت نداریم بگوییم این انضمام دلیل قاعده میسور عامه است. اما این انضمام در باب نماز دلیل است برای «الصلاه لا تسقط بحال» چون امام علیه السلام این انضمام را در نماز تطبیق کرده اند. در باب قیام وسائل الشیعه در صحیحه محمد بن مسلم و موققه سماعه و چندین روایت دیگر حضرت به «وَلَيْسَ شَيْءٌ مِّمَّا حَرَّمَ اللَّهُ - إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ»^(۱) استدلال کرده اند. بنابراین انضمام رفع اضطرار به ادله اولیه لا اقل در نماز دلیل قاعده میسور است و نتیجه آن تخییر است اگر جزئین متساوین باشند و نتیجه تقدیم اهم است اگر جزئین متساوین نباشند.

اگر کسی در این بیان اشکال داشته باشد و آن را غلط بداند بیان دوم را ارائه می‌دهیم.

بیان دوم: جمع عرفی خطابات مرکب

مرحوم محقق خویی فرمودند: «امر ضمنی در امر اول به مجموعه مرکب ساقط است و در امر ثانی به مجموعه مرکب نمیدانیم به چه نحو است لذا خطابات اجزاء تعارض دارند. «لاصلاه لمن لا یقیم صلبه» میگوید: من هستم و «لاصلاه الا برکوع» میگوید: من هستم و تعارض میکنند».

در نظر تحقیق باید به سراغ نفس خطابات مرکب برویم. و با ملاحظه خطابات مرکب مشاهده میکنیم که آنها تعارض ندارند.

ملاحظه خطابات تفصیلیه

ابتدا خطابات تفصیلیه و مبینه اجزاء و شرائط را ملاحظه میکنیم «لاصلاه لمن لا یقیم صلبه» و «لاصلاه الا برکوع» عرف در تراحم بین دو جزئینی که اهم و مهم هستند اهم را مقدم میکند، و خطاب اهم را اظهر میدانند.

ص: ۲۵۵

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۸۳ باب ۱ من ابواب القیام ح ۶ و ۷.

در نظر تحقیق سخن مرحوم آخوند مبنی بر کشف اقوایب ملاک از اظهر مورد پذیرش نیست، چون شاید بدون عنایت شارع یک دلیل با عموم صادر کرده است، اما عکس آن مطلب مورد پذیرش است، کشف اظهریت از خطابیه که مفاد آن اهمیت است صحیح است. ظهور یعنی ظن به مراد متکلم از لفظ و اجمال نداشتن لفظ، و در جایی که جزئی رکن باشد ظن بیشتری داریم، که مراد متکلم همین باشد.

موالی عرفی هنگامی به مرکبی و ساختن معجونی امر کردند و دیدند عبدشان از انجام یکی از دو جزء عاجز است، و یا باید از امر به این دست بردارد یا از امر به آن، در اینجا موالی عرفی و عقلا به طور طبیعی امر را به نحو لزوم و وجوب انجام جزء اهم صادر میکنند.

اگر شما دیدی فرزندی از انجام همه اجزاء مرکب عاجز است امر را به نحو تقدم اهم یا بی بدل یا اسبقیت صادر میکنی.

برخی از محققین میفرمایند مولا باید بر طبق اهم حکم جعل کند لکن در نظر تحقیق نباید دست مولا را بست و بر مولا تعیین وظیفه کرد. ما مگوییم: ارباب ولایت و مقنین به نحو طبیعی در جایی که عجز نسبت به بعض اجزاء باشد امر به اهم میکنند.

رواج این امر منشأ میشود تا عرف با خطابات شارع چنین معامله کند، وقتی عرف می بیند شارع هم به اهم امر دارد «لاصلاه الا برکوع» و هم به مهم امر دارد «لاصلاه لمن لایقیم صلبه» میگوید خطاب اهم اظهر و مقدم است.

قضاوت انصاف و وجدان هم هنگامی که امر دائر است بین خطاب که رکن است و خطابیه که غیر رکن آن است که ظن از خطابیه که مبین رکن است بیشتر و اقوی است از ظن خطابیه که مبین غیر رکن است. کما اینکه قرائنی ظهور را از بین میبرند قرائنی ظهورات را تقویت میکنند و رکن بودن قرینه است و این قرینه ظهور را تقویت میکند.

ادعا آن است که در واجبات استقلالیه هم همین بیان وجه تقدیم اهم بود. اهمیت موجب اظهریت میشد، اطلاق اهم مشکوک بود و به اطلاق اخذ میکردیم به خلاف عدل دیگر (مهم) که مقید بود.

حاصل: خطاب اهم در واجبات ضمنیه اظهر است با مرجحات باب تراحم، به به ملاکات باب تعارض، لذا قواعد باب تراحم جاری می شود نه قواعد باب تراحم.

ملاحظه خطابات اجمالیه

در جایی که ما هستیم و خطاب اجمالیه «اقیموا الصلاه» و مکلف هم بر قیام و هم بر رکوع قدرت ندارد، باید یکی را آورده و دیگری را ترک کند، در اینجا شمول «اقیموا الصلاه» نسبت به رکوع اظهر است از شمول آن نسبت به قیام، چون عقلا و مقننین با عروض عجز به طور طبیعی _ نه به طور لزومی و بایدی _ مهم را از گردونه مجموعه مرکب خارج می کنند.

بیان سوم: السنه لا تنقض الفریضه

اگر بین بعضی از اجزاء مأمور به مرکب _ فعلا- فقط نماز _ تراحم واقع شد، و یکی از جزء ها سنت بود و دیگری فریضه، فریضه مقدم است. «لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» (۱). متفاهم عرفی آن است که در تراحم بین فریضه و سنت، فریضه مقدم است.

محمد بن مسلم یا زراره در حدیثی فرائض نماز و سنن آن را از امام علیه السلام می پرسد و امام علیه السلام پاسخ میدهند که رکوع و سجود قبله و طهور و دعا فریضه هستند و قرائت و مواردی را نام می برد که سنن هستند. (۲) و در صحیح زاره هم هست که « قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّسْبُحُ سُنَّةٌ - وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ » (۳).

ص: ۲۵۷

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۱ باب ۲۹ من ابواب القرائه ح ۵.

۲- (۷) روایت مورد نظر استاد را نیافتم اما روایت دیگر به آن مضمون این روایت است «وَفَرَائِضُ الصَّلَاةِ سَبْعُ الْوَقْتِ وَالطَّهْوَرُ- وَ التَّوَجُّهُ وَ الْقِبْلَةُ وَ الرُّكُوعُ وَ السُّجُودُ وَ الدُّعَاءُ» وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۷۱ باب ۱ من ابواب افعال الصلاه ح ۱۵.

۳- (۸) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۱ باب ۲۹ من ابواب القرائه ح ۵.

اگر بین دو فریضه تراحم شد و دو راه پیشین مورد پذیرش نبود راه بسته است و ادله جزئین تعارض میکنند.

و اگر بین دو سنت تراحم شد برخی گفته اند به بیان دیگری احکام تراحم جاری است.

فردا ان شاء الله آن بیان را توضیح خواهیم داد.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیها/تنبیه دوموجود تراحم در واجبات ضمنیه ۹۵/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag

تمه: استقلالی بودن سنن نزد برخی ۱

مناقشه یکم: مخالف ظاهر بعض روایات (قائل) ۲

جواب: سازگاری و جواب مستقل با روایت مذکور (قائل) ۳

مناقشه دوم: عرفی نبودن (نظر تحقیق) ۳

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیها/تنبیه دوم: وجود تراحم در واجبات ضمنیه

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در بیان وجه قول مشهور مبنی بر وجود تراحم در واجبات بدون فرق بین واجبات استقلالیه و ضمنیه بود. دو وجه بیان شد و سخن در وجه سوم «السنه لاتنقض الفریضه» بود.

دو وجه پیشین طبق قاعده و فن اصولی بیان شد و اگر کسی کلام مشهور را نتوانست طبق آنها موجه کند، باید طبق روایت موجه نماید. روایت معتبره «لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» (۱) بلا اشکال تراحم و تنافی و دوران امر بین اتیان سنت و فریضه را حل می کند.

روایت شامل تراحم بین دو فریضه _ رکوع و سجدتین _ نبوده و نمیتوان گفت فریضه ای بر فریضه دیگر مقدم است. همچنین اگر امر دائر شد بین اتیان یکی از دو سنت _ مثل تشهد و قرائت _ وجهی برای تقدیم اهم یا محتمل الاهم بر دیگری نیست.

تمه: استقلالی بودن سنن نزد برخی

ص: ۲۵۸

برخی ادعا کرده اند سنن واجبات استقلالیه هستند و در تراحم بین سنن مرجع قواعد باب تراحم می باشد. خدای تعالی فرائضی را فرض کرده است، پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله هم به اذن الهی سنن و مستحباتی بر این فرائض افزوده است. پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله در اثناء نماز چیزهایی را واجب کرده و اموری را مستحب کرده است، قرائت و تشهد هم یک سنت و واجب در فریضه هستند، همانطور که قنوت، استعاذه در رکعت نخست، تسبیح دوم و سوم از تسبیحات اربعه بنا بر نظر برخی مستحباتی در فریضه است، این امور جزء نماز نبوده و واجب استقلالی در نماز هستند. سنن واجبات استقلالیه هستند و مستحبات مستحبات استقلالیه می باشند. و وقتی سنن واجبات استقلالیه بودند بلاخلاف تراحم در واجبات استقلالیه تراحم وجود دارد و با این بیان می شود گفت که سخن مرحوم خوئی مبنی بر واجبات ضمنی بودن همه اجزاء نماز و به تبع آن عدم صحت تراحم در واجبات ضمنیه سخن ناتمامی است.

مؤید:

وجود اوامر عدیده در نماز نه تنها استبعاد ندارد واقع هم شده است. مرحوم محقق خوئی در بحث استحاله یا امکان خطاب به ناسی دو راه برای امکان خطاب ناسی ذکر کرد و ایشان و محقق نائینی راه دوم را پذیرفتند. راه دوم برای خطاب ناسی تعدد امر است.

یک امر وجود دارد به جامع و ارکان نماز، در ترک این ارکان فرقی بین ناسی و غیر ناسی وجود ندارد و ترک آن موجب ابطال نماز است. قائل نام ارکان را فرائض الله گذاشته است. امر دیگری وجود دارد به غیر ارکان که متوجه ملتفتین است و نام آن را سنن گذاشته است. نتیجه آن که در نسیان ارکان یک امر وجود دارد و در نسیان غیر ارکان دو امر وجود دارد. و کسی که ملتف به کل غیر ارکان است دو امر دارد؛ یک امر به جامع (فرائض الله) و یک امر به غیر ارکان (سنن النبی).

ص: ۲۵۹

این قائل به مرحوم خوئی میگوید: کما اینکه شما در بحث نسیان قائل به وجود دو امر شدید، یک امر به ارکان و یک امر به غیر ارکان، ما هم در غیر ارکان قائل هستیم هر غیر رکن یک امر مستقل دارد.

برخی از روایات سنن النبی با مفاد «سن النبی سننا فی الصلاه» و «سن رسول الله فی فریضه»^(۱) ظهور دارد در وجوب استقلالی سنن.

مناقشه یکم: مخالف ظاهر بعض روایات (قائل)

بیان قائل مشکله ای دارد که خود او هم به این اشکال ملتفت است.

وجوب استقلالی سنن و غیر ارکان با معتبره «مَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ»^(۲) سازگار نیست. ظاهر ترک عمدی قرائت یعنی جزء بودن قرائت.

جواب: سازگاری وجوب مستقل با روایت مذکور (قائل)

همانطور که روایت با جزء بودن قرائت سازگار است با وجوب استقلالی قرائت هم سازگار است.

دو بیان برای سازگاری

۱. شرط فرائض، عدم عصیان سنن

قرائت واجب مستقل است و مبطل بودن آن به این جهت است که شرط فرائض نماز آن است سنن عصیان نشوند، بطلان نماز با عصیان سنن به خاطر محقق نشدن شرط فرائض میباشد، نه خاطر اینکه جزء فریضه ای ترک شده است. خدای متعال چند چیز مثل قبله رکوع، سجده دعا را در نماز رکن قرار داده مقید به اینکه سنن عصیان نشوند و اگر سستی عصیان شد، ارکان محقق نشده اند. همانطور که روایت با جزئیت قرائت سازگار است، همچنین با وجوب استقلالی قرائت هم سازگار است و اعاده نماز هنگام ترک نماز به خاطر عدم تحقق شرط فریض است.

ص: ۲۶۰

۱- (۲) روایت مورد نظر استاد را نیافتیم اما حدیث زیر هم مضمون روایت مشار الیها است. وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۰۹ و ۱۱۰ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْفُرُصِ فِي الصَّلَاةِ - فَقَالَ الْوَقْتُ وَالطَّهْوَرُ وَالْقِبْلَةُ وَالتَّوَجُّهُ - وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ وَالدُّعَاءُ - قُلْتُ مَا سِوَى ذَلِكَ فَقَالَ سُنَّةٌ فِي فَرِيضِهِ.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۰ باب ۲۹ من ابواب القرائه ح ۱.

اعاده اعم از صحت و بطلان است، و اگر هم معنای اعاده بطلان نماز باشد، بطلان اعم است از جزئیت و عدم جزئیت. و عام خاص را ثابت نمی کند، اگر گفتند حیوان وارد این مکان شد، دلالت ندارد که انسان وارد شده است. معنای اعاده نماز، بطلان نماز نیست، نماز صحیح است اما اعاده عقوبتی است بر ترک عمدی قرائت.

مشابه این امر در حج می باشد، کسی که در حج قبل از وقوفین مجامعت کند باید سال دیگر حج انجام دهد. روای در اینجا پرسید: «حجه الإسلام او اولی است یا دومی؟» امام علیه السلام پاسخ دادند «اولی».

بنابراین ظهور «سن النبی سننا فی الصلاه» وجود واجبات استقلالیه در نماز است. و وجود واجبات استقلالیه استبعادی ندارد. و دلیلی بر خلاف نداریم جز «مَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ»^(۱) لکن اعاده دلالت بر بطلان ندارد.

تراحم بین فریضه و سنت با نص «لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ»^(۲) حل می شود، تراحم بین دو فریضه اندک است و با راه حل های پیشین یا راه حل دیگر حل می شود و راه حل قائل فقط تراحم بین دو سنت را حل میکند.

مناقشه دوم: عرفی نبودن (نظر تحقیق)

معنای اینکه «خداوند تبارک و تعالی فرائضی را فرض کرد و پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله سلم سنن را به عنوان سنت واجب کرد» آن است که نماز حاصل و ثمره دو جعل است، مقداری را خداوند تعالی و مقداری را پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله سلم واجب کرده اند. خطاب «اقیموا الصلاه» یک وجوب را بیان میکند و روایات مبینة آن نماز را معنا می کنند. ظاهر «سنّ النبی سنناً» یعنی پیامبر گرامی هم اجزائی برای نماز قرار داده است، اما چون ایشان قرار داده اند نامش سنت است.

ص: ۲۶۱

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۰ باب ۲۹ من ابواب القرائه ح ۱.

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۱ باب ۲۹ من ابواب القرائه ح ۵.

متفاهم و ارتکاز عرفی از آن ادله این است که بر طبیعت نماز بیش از یک وجوب نیامده است. و روایات فرائض و سنن آن ظاهر را که یک واجب است بیان میکنند. آن واجب مشتمل است بر فرائض و سننی، فرائض را خدا جعل کرده است و سنن را پیامبر سپس در ادامه می فرماید قرائت سنت است و «مَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ»^(۱) اعاده نماز به خاطر آن است که جزئی از واجب و مرکب را نیاورده است. همانطور که مرحوم محقق خوئی میفرماینند ظاهر اعاده آن است که جزء نماز را ترک کرده است نه به خاطر اینکه واجبی را در نماز ترک کرده باشد باید نماز را اعاده کند.

نمود بیش از یک واجب مساعد اعتبار است، شارع نفرموده است که «نماز بخوانید» و «نماز واجب است» و «چند واجب در نماز وجود دارد»، وجوب استقلالی و وجود واجباتی در نماز خلاف ارتکاز و دور از ذهن است.

در بحث مستحبات واجب، وجود مستحب در ظرف واجب محل کلام است، آنجا بیان شد که مجموعه باقنون واجب است و بر فرض پذیرش جزء نبودن مستحب به جهت هم سنخ نبودن، اما جزء نبودن سنن مورد پذیرش نیست، چون سنن از سخن واجبات است و ظاهر خطابات هم جزئیت سنن می باشد.

تبصره: اگر کسی رمی روز دوم و سوم را که در حج که سنت است عمدا ترک کند حج او باطل نیست. یا بیتوته در منا جزء نیست.

اما ظاهر خطابات نماز آن است که سنن جزء می باشند و ظهور امر به اعاده در صورت ترک ظهور در جزئیت دارد. فرق فرائض و سنن در آنجاست که فرائض هم در حال التفات و هم در حال نسیان جزء است و ترک عمدی و سهوی فرائض موجب بطلان است اما جزئیت سنن مختص به حال التفات است و در حال نسیان جزء نیستند.

ص: ۲۶۲

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۹۰ باب ۲۹ من ابواب القرائه ح ۱.

پرسش: اگر سنن واجبات استقلالیه باشد، مکلف هنگام ترک عمدی سنن باید مستحق چندین عقاب باشد؟

پاسخ قائل: ملاک نماز واحد است، و شارع برای رسیدن به این ملاک شارع جعل های متعدد را جعل کرده است.

نادرستی ادعای تعدد امر در نسیان

قائل ادعا کرد لامحاله در باب نسیان دو امر وجود دارد.

در نظر تحقیق این ادعا مورد قبول نیست. در بحث اشتغال، در باب نسیان جزء تنبیهی منعقد شده است که آیا خطاب به ناسی امکان دارد یا نه؟ به آن تنبیه مراجعه کنید محققینی همچون نائینی خوئی و آخوند قائل به تعدد خطاب هستند، لکن معنای تعدد خطاب تعدد امر نیست. ارکان یک امر دارند و غیر ارکان به قید التفات یک امر دیگر دارند، و این امر دوم ممتم الجعل است، نتیجه انضمام امر دوم به امر اول، یک امر به مجموع نماز برای ملفتین است. شخص ملفت به سنن یک امر بیشتر ندارد، او به مجموعه فرائض و سنن امر شده است، در صیاحت و لفظ دو امر است، در مقام ابراز و لفظ دو خطاب از شارع رسیده است «اقیموا الصلاه» و «اگر ملفت هستی سنن را بیاور» امر دوم در مقابل امر اول نبوده و آن را تمام میکنند اما در حقیقت همانا دومی ممتم الجعل می باشد و در لب یک امر وجود دارد.

ظاهر روایت «سن رسول الله سننا» آن است که امر به یک چیز تعلق گرفته و واجب یک چیز است. نمازی را که خدا واجب کرده است و فرائضی را داخل آن قرار داده است، پیامبر هم چیزهایی را داخل نماز قرار داده است. ظاهر روایتی که میگوید نماز از ارکان اسلام است یعنی نماز مجموعه ای با همه فرائض و سنن، یعنی یکی از ارکان اسلام نماز است و یک واجب داریم، نه واجبات عدیده بنابراین استقلالی بودن او امر سنن خلاف ظاهر است.

ص: ۲۶۳

این بیان در بحث ناسی نظیر بیان محقق همدانی است در اوامر اجزاء همچون «اقرء الفاتحه»، «تشهد» و «ارکع» ایشان این اوامر را ارشادی نمی دانند _ بحث ایشان در «لاصلاه الا بفاتحه الكتاب» نیست، این تعبیر قطعاً ارشادی است _ تعبیر «اسجد» امر مولوی تکلیفی ضمنی است که تکه ای از «اقیموا الصلاه» امر به مجموع می باشد.

پس نظریه مرحوم خوئی آن است که اوامر نماز ضمنی است و این نظریه نظریه درستی است. مجموع مرکب یک امر بیشتر ندارد و سایر اوامر اوامر ضمنیه و میبینه هستند، و معنای تعدد امر آن نیست که اجزاء هر کدام امر واقعی مستقل از امر به مجموع دارند.

بنا بر آنچه گذشت وحدت امر لامحاله است و ارتکاز هم مؤید آن است، به مجموع نماز یک امر شده است و ملتفت ارکان و غیر ارکان یک بیش از یک امر به مجموع فرائض و سنن ندارد، ناسی هم یک امر بیشتر ندارد، اگر کسی از یک سنت غافل است، امر او تعلق گرفته به فرائض و سنن دیگر به جز آن یک سنت، و اگر از دو سنت غافل است امر او تعلق گرفته به فرائض و سنن نماز به جز آن دو سنت و اگر کسی از همه سنن غافل است امر او فقط به فرائض تعلق گرفته است.

بنابراین وجود دو امر مستقل هم دلیل ندارد، هم خلاف ظاهر روایات و هم خلاف ارتکاز است.

خلاصه:

مشهور به وجود تراحم در واجبات ضمنیه قائلند.

مرحوم خوئی و برخی پس از ایشان منکر تراحم در واجبات ضمنیه بوده و به تعارض واجبات ضمنیه قائل بوده و مرجع را قواعد باب تعارض میدانند.

ص: ۲۶۴

تراحم ناشی از عجز مکلف از مثال جزئین می باشد.

و تعارض ناشی از سقوط امر با عجز از یکی از جزئین و اجمال و ابهام دلیل ثانوی در جعل مابقی است.

در رد نظریه مرحوم خوئی چهار راه حل برای تراحم بیان شد.

۱. محقق صدر: متعلق امر ثانوی «المقدور من الاجزاء» است و این عنوان دو تطبیق دارد که با هم متراحمند.

ایشان به این راه حل پاسخ دادند که خلاف مقام اثبات بوده و تالی فاسد دارد.

۲. مقتضای جمع عرفی بین ادله رفع اضطرار و ادله اولیه آن است که در اضطرار به ترک یکی از جزئین عرف میگوید ذو المرجح را اتیان شود و در صورت تساوی مکلف مخیر در اتیان یکی است.

۳. عرف در عجز از بعض اجزاء، خطابات مرجح دار را اظهر از خطابات میداند که ترجیح ندارند.

۴. در تراحم بین سنت و فریضه، فریضه مقدم است.

بیشترین اعتماد ما بر مقتضای فهم عرفی است، عرف خطابات اجزاء و شرائط را متعارض نمی بیند. در امر به مرکب در فرض عجز از بعض اجزاء اگر اتیان ناقص لازم باشد و مولا گفته باشد هر مقدار از مرکب را میتوانی بیاور، و بعد عاجز از یک جزء از جزئین باشد، عقلا و عرف میگویند: هر مقدار که میتوانی مولا را به خواسته اش نزدیک کن، اهم را بیاور و مهم را ترک کن، و اگر مساوی باشند مخیری.

ذهن علمای سابق نیز درست عمل کرده و در تراحم بین واجب استقلالی و واجب ضمنی فرق نگذاشته اند.

در نهایت سخن مرحوم خوئی خلاف ارتکاز بوده و دقت عقلی است. و همین که عرف در محل کلام قواعد باب تراحم را جاری میکند برای ما کافی است چه بتوانیم عمل عرف را تحلیل کنیم یا نتوانیم!

این تنبیه ثمرات متعدد دارد فردا ان شاء الله به دو فرع اشاره میکنیم و سپس به تنبیه بعدی تراحم در واجب موسع و مضیق خواهیم پرداخت.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه دوموجود تراحم در واجبات ضمنیه
۹۵/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

لزوم ترتب مناقشه بر تراحم در واجبات ضمنیه ۱

جواب یکم: نبود ملزم بر پذیرش ترتب (محقق صدر) ۱

جواب دوم: مستبعد نبودن ترتب ۲

ثمره تعارض و تراحم در واجبات ضمنیه ۳

تنبیه سوم: تراحم بین واجب موسع و مضیق ۴

نبود تراحم بین واجب موسع و مضیق (محقق ثانی) ۵

مناقشه: وجود تفصیل در مقام (محقق نائینی) ۶

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه دوم:وجود تراحم در واجبات ضمنیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اثبات وجود تراحم در واجبات ضمنیه بود.

لزوم ترتب مناقشه بر تراحم در واجبات ضمنیه

بر تصویر تراحم در واجبات ضمنیه مناقشه شده است که لازمه پذیرش تراحم، پذیرش ترتب است و حال آنکه وجود ترتب در واجبات ضمنیه محتمل نیست. چون معنای ترتب آن است که مهم در صورت عصیان اهم فعلی بوده، بنابراین هم اهم امر داشته باشد و هم مهم یعنی دو حکم فعلی داشته باشیم و وجود دو حکم فعلی در حق عاجز قابل التزام نبوده و تالی فاسد مسأله است، حتی محقق نائینی با آنکه بحث تراحم در واجبات ضمنیه را تعقیب کرده است قائل به این تالی فاسد یعنی وجود دو امر در تراحم بین اجزاء و شرائط نیست. نزد محقق نائینی اگر کسی در تراحم بین رکن و غیر رکن، غیر رکن را انجام دهد نماز باطل است.

جواب یکم: نبود ملزم بر پذیرش ترتب (محقق صدر)

بار کردن تمام احکام تراحم در محل بحث _ جریان مرجحات تراحم مورد پذیرش گشت _ دلیلی ندارد. ادعای لزوم وجود ترتب در هر جایی که تراحم است دلیل ندارد.

در مباحث سابق گذشت که لازم نیست جریان مرجحات در واجبات استقلالیه و واجبات ضمنیه به یک نحو و به یک تقریب باشد همچنین لازم نیست سایر احکام هم یک نواخت باشد و مجبور بود با پذیرش تراحم در واجبات ضمنیه، ترتب را پذیرفت.

برای روشن شدن اینکه باید تن به ترتب داد یا نه، باید دید مقتضای ادله ای که موجب شد قواعد تراحم را در محل کلام جاری کنیم چگونه است؟ آیا آن ادله اقتضای لزوم ترتب و وجود امر به مهم در صورت عصیان اهم را دارند یا نه؟ و بیان ها در جریان احکام تراحم چهار بیان بود.

این شبهه طبق بیان محقق صدر _ متعلق امر در تراحم بین اجزاء «المقدور من الاجزاء» است _ مندفع است. در جایی که جزئی اهم است و جزء دیگر مهم، مقدور فقط اهم است و بیش از یک تکلیف وجود ندارد. و در جایی که جزئین متساوی هستند عرف مقدور را تطبیق میکند بر جامع.

شبهه طبق بیان دوم _ ضم ادله رفع اضطرار به ادله اولیه _ نیز مندفع است. نتیجه آن انضمام عبارت بود از سقوط امر به یکی از جزئین متساویین، و سقوط به مهم در جایی که یکی از جزئین اهم و دیگری مهم بود. طبق دیگر تقاریب نیز پذیرش ترتب لزوم ندارد.

جواب دوم: مستبعد نبودن ترتب

جاری نبودن ترتب در اجزاء و شرائط از واضحات و مسلمات نیست و آیه و روایت ندارد.

مستشکل در مقام مناقشه ادعا کرد که ترتب محال است. اما در پاسخ میتوان گفت ادعای ترتب در واجبات ضمنیه بعید نیست. اساس و بنای بحث در واجبات ضمنیه فهم عرف بود و اگر کسی ادعا کند که ابناء عرف و عقلا با خطابات ضمنیه همان رفتار را می کنند که با خطابات استقلالیه می کنند، این ادعا ادعای دور از آبادی و بعیدی نیست. مردم کما اینکه خطابات استقلالیه متزاحم می بینند، خطابات ضمنیه را هم متزاحم می بینند. اینگونه نیست که در ذهنشان آن باشد که «اقرء الفاتحه الكتاب» و «ارکع» واجب استقلالی نیست.

اگر کسی توانست این ادعا را باورد کند بعید نیست ترتب در ضمنیات را هم بپذیرد. عبدی که هم بر خرید نخود و هم بر خرید سیب زمینی قدرت ندارد و از طرفی هم مرکب از او ساقط نشده است و در حالی که نخود برای مولا اهم است اما سیب زمینی خریده و با آن را در آبگوشت می ریزد، این مدعی می تواند ادعا کند که «سیره عقلا در اینجا آن است که عقاب عبد را تخفیف میدهند، عقلا عبد را مستحق عقوبت می دانند اما عقابش با جایی که هر دو را ترک کند فرق میکند» و این ادعا ادعای نامربوطی نیست.

نظریه صحت نماز کسی که در دوران بین قیام و رکوع، رکوع را ترک کند و قیام را انجام دهد قائل نداشته و خلاف شهرت است.

ثمره تعارض و تزاحم در واجبات ضمنیه

ثمرات مهمی در فقه بین نظریه وجود تزاحم در واجبات ضمنیه و انکار آن و ادعای تعارض وجود دارد. مرحوم خوئی در محاضرات به نقل از محقق نائینی ده فرع را ذکر میکند احکام آنها طبق این دو نظریه مختلف است.

ص: ۲۶۸

— اگر امر دائر شد بین اتیان رکوع رکعت نخست با رکوع رکعت دوم، مکلف باید قدرت را در رکعت نخست مصرف کند.

— اگر امر دائر شد بین قیام در حال قرائت و قیام متصل به رکوع، در اینجا قیام متصل به رکوع اهم است و مکلف باید قدرت را برای قیام متصل به رکوع حفظ کند.

فروع منحصر در فرع هایی که محقق نائینی ذکر کرده است نیست، فرع های دیگری را مرحوم سید یزدی در عروه افزوده است مثلاً این شرط [یا جزء] تراحم کند با ده جزء دیگر، یا شرط دوم تراحم کنند با مابقی و مانند این فروع.

در تراحم ضمنیات گاهی دلیل یکی از متزاحمین دلیل لبی است مثلاً— اگر امر دائر باشد بین طمأنینه و رکوع، دلیل طمأنینه اجماع است و دلیل رکوع دلیل لفظی مطلق است. این مثال در عروه الوثقی آمده است اما از محل بحث خارج است، چون در تراحم باید اطلاق خطابین تمام باشد تا در مقام فعلیت داعویتشان تمام بوده و با هم تراحم کنند. و دلیل لبی اطلاق ندارد تا شامل موارد تراحم شود لذا دلیل لفظی نزد همه محققین — چه قائلین تراحم و چه قائلین تعارض — مقدم بوده و لازم العمل است.

در تراحم بین رکوع رکعت نخست و رکوع رکعت دوم، قائلین به تراحم و قائلین به تعارض رکوع رکعت اول را مقدم میدانند، اینجا به خاطر خصوصیتی که در خطاب است هر دو گروه قائلین رکوع رکعت اول را مقدم می کنند چون با ملاحظه خصوصیت خطابات می بینند که موضوع رکوع ایمائی عجز است و مکلف در رکوع رکعت اول عاجز نیست تا ایماء رکوع کند بنابراین به مقتضای خطابات باید قدرت را صرف رکوع رکعت اول کند. در تراحم بین قیام در حال قرائت و قیام متصل به رکوع آن خصوصیت نیست و قائلین تراحم از قائلین به تعارض جدا شده و میگویند مکلف مخیر است.

در دوران امر بین رکوع و ذکر رکوع نیز باید مراجعه به خطابات کرد (۱) و با مراجعه به خطابات استظهار میکنیم که خطاب رکوع مقدم بر خطاب ذکر است. لسان دلیل رکوع گویای آن است که رکوع مقوم نماز است. «الصلاه ثلاثه اثلاث ثلث رکوع» رکوع یک سوم نماز است، و لسان دلیل ذکر رکوع گویای آن است که اگر نمازی خواست محقق شود «در رکوع نماز باید ذکر گفته شود». نماز بدون رکوع محقق نیست، تا ذکر در نماز واجب باشد، رکوع موضوع ذکر را محقق میکند و بدون رکوع موضوع محقق نیست بنابراین رکوع مقدم است بر ذکر.

حکم در فروع با مبنای تراحم راحت تر است، سراغ قواعد تراحم رفته اگر یکی مرجح داشت آن مقدم است و الا مکلف مخیر است.

اما حکم با مبنای تعارض مقداری نیازمند تحقیق و تلاش است. و فقیه باید خطابین متعارضین را ملاحظه کند. تعارض صفت خطابات است و باید خطابات ملاحظه شود، اگر یکی از خطاب ها به بیان مقدم شد از تعارض خارج می شوند و اگر نتوانستیم یکی از خطابین را مقدم کنیم باید سراغ مرجحات برویم همچون موافقت با کتاب یا مخالفت با عامه، و چه بسا مرجحات باب تعارض با مرجحات باب تراحم یگانه باشند. و اگر مرجحی نبود نوبت به اصل عملی میرسد و بسیاری از محقق قائل به اصل تساقط هستند و مرحوم آخوند قائل به تخییر است.

در دوران بین طهارت از حدث و طهارت از خبث قائلین به تراحم طهارت از حدث را مقدم میکنند و باید نماز را با طهارت حدثیه و نجاست خبثیه به جا آورد چون طهارت از حدث فریضه است «لاصلاه الا بطهور» و طهارت از خبث سنت، و قائلین به تعارض نیز به همین نتیجه قائلند، ایشان روایت وضو را با روایت «لا تفضل فی النجس» را متعارض می بینند و میگویند روایت وضو موافق این آیه «اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم» از قرآن است. و موافقت با قرآن مرجح است.

ص: ۲۷۰

البته در موافقت با قرآن بحثی بود که آیا موافقت با اطلاق قرآن مرجح است یا نه! مرحوم خوئی اشکالی داشتند اما در عمل موافقت با اطلاق را مرجح قرار داده اند.

تنبيه سوم: تراحم بين واجب موسع و مضيق

آیا احکام تعارض همانطور که در احکام مضیق جاری است در دوران امر بین حکم موسع و مضیق هم جاری است؟

مسجد نجس است و مکلف در اول وقت هم امر به نماز دارد و هم امر به ازاله نجس از مسجد؛ همانا بحث در اول وقت است، چون در آخر وقت هر دو تکلیف مضیق هستند و بلاکلام تراحم در آنجا جاری است و نماز اهم است و با اشتغال به ازاله نماز فوت می شود لذا باید نماز اتیان شود. در اول وقت یک امر «صل» وجود دارد و یک امر فوری «ازل النجاسه عن المسجد»، فوریت حکم به خاطر دلالت امر بر فور نیست، از مناسبات حکم و موضوع و قرائن موجود می فهمیم که مسجد مقدس است و نجاست آن مبغوض شارع می باشد و راضی نیست و لو یک لحظه مسجد نجس بماند.

همچنین روشن باشد که بین امر استحبابی و امر وجوبی تراحمی وجود ندارد.

بحث در تراحم واجب مضیق و واجب موسع است که آیا احکام تراحم در اینجا جاری است یا نه؟ سپس نوبت به بحث از وجود یا عدم تراحم بین دو واجب موسع خواهد رسید.

مرحوم آخوند در کفایه در بحث ضد به این مبحث با اینکه مهم بوده به طور تفصیل نپرداخته و با اشاره گذشته است.

مرحوم نائینی این بحث را از فقه به اصول آورده است. _ همانطور که قواعد اصولی همه از فقه آمده اند، علما در بحث فقهی نیاز به بحث از قواعدی داشتند که در جای جای فقه کاربرد داشته است و دو راه برای بحث از آن قواعد وجود داشته است راه اول اینکه در بحث فقهی وقتی به قاعده ای رسیدند آن را بحث کنند و راه دوم اینکه آن قاعده و دیگر قواعد را در جای دیگری به نام اصول بحث کنند و ایشان راه دوم را انتخاب کرده اند. مرحوم آخوند هم در تعریف اصول فرموده «اصول قواعد عامه ای است که فقها در جاهای عدیده به آن نیاز دارند» _ محقق نائینی به این قاعده نیاز داشته لذا در اصول از تراحم بحث نموده است.

نبود تراحم بین واجب موسع و مضیق (محقق ثانی)

محقق ثانی میفرماید «بین واجب موسع و مضیق تراحم وجود ندارد چون یک یا چند فرد از موسع مزاحم مضیق است و نه خود امر موسع لذا اینجا تراحم وجود ندارد».

امر به طبیعت و صرف الوجود نماز با امر به ازاله تراحم ندارد، چون تراحم مربوط به مقام امتثال و دعوت دو امر میباشد، و در محل کلام «صل» دعوت میکند به طبیعت نماز و «ازل» دعوت میکند به ازاله که مزاحم فردی از نماز است. اگر مکلف طبیعت نماز را انجام دهد با ازاله تراحمی ندارد، مکلف قادر به انجام جامع نماز است و آن جامع افراد مقدور و غیر مقدوری دارد، و جامعی که افراد مقدور و غیر مقدور دارد خود مقدور است. حتی اگر تمام افراد نماز مزاحم داشته باشد مگر یک فرد _ مثل اینکه اشتغال به ازاله از زوال تا چهار رکعت به آخر وقت طول بکشد _ باز تراحمی بین ازاله و نماز نیست. چون امر به جامع در صورتی که همه افراد جامع مزاحم دارد جز یک فرد آن عقلائی و صحیح است.

و نظریه حق آن است که اوامر متعلق به طبائع است نه افراد. اگر تخییر در واجب موسع شرعی باشد، امر به فرد فرد نماز خورده است و مزاحم با ازاله است، اما امر نماز متعلق به افراد نبوده و تخییر شرعی نیست، امر به جامع نماز بین الحدین خورده و تخییر عقلی است. با این توضیحات تراحمی بین واجب موسع و مضیق وجود ندارد.

ثمره تعلق امر به طبیعت و نبود تراحم

امر به جامع نماز با امر مضیق ازاله تراحم ندارد. اگر مکلف ازاله را ترک کرده و مشغول نماز شود میتواند به قصد امر نماز را اتیان کند، این فرد از نماز امر ندارد اما جامع امر دارد. مرحوم آخوند به رأی مرحوم محقق ثانی اشاره کرده و فرموده اند «مکلف با ترک ازاله میتواند نماز را به قصد امر جامع امتثال کند».

ص: ۲۷۲

حاصل: محقق ثانی ادعا دارند با وجود امر به جامع نماز تراحم و تصادمی بین امر به نماز و امر به ازاله وجود ندارد.

مناقشه: وجود تفصیل در مقام (محقق نائینی)

محقق نائینی در مقام تفصیل داده و میفرماید سخن محقق خوبی با یک مبنا صحیح است و با یک مبنا صحیح نیست.

ایشان بر این باورند که این بحث مبتنی است بر این بحث که آیا قدرت عقلا در تکالیف دخیل است یا شرعاً.

مشهور قدما دخالت قدرت در تکلیف را عقلی میدانند. در نظر ایشان شارع امر به طبیعت کرده است و عقل که تکلیف عاجز را قبیح میدانند، تکلیف را منحصر به حصه مقدوره می کند. اخذ قدرت در تکلیف با حکم عقل است و قدرت دخیل در فعلیت حکم است.

محقق نائینی اخذ قدرت در تکلیف را به اقتضای خطاب و شرعی میدانند، شارع فرموده است «اقیموا الصلاه» اما این تکلیف انصراف دارد به نماز مقدوره «اقیموا الصلاه المقدوره». هر چند لفظ نماز به طبیعت نماز وضع شده است اما چه بسا قرائت حافه به کلام ظهور ثانوی می بخشند و اینجا قرائن حافه گویای آن است که غرض از تکلیف بعث و زجر است و بعث و زجر فقط در جایی است که مکلف قادر است.

مثال قرینه حافه مثل اینکه سخنور در محاوره عرفی میگوید «چگونه این مطلب را نمی فهمی در حالی که هر آدمی این را میفهمد!». کسی نمی تواند نقض کند که آدمی که در خواب است نمی فهمد چون مراد سخنور از «هر آدمی» یعنی هر آدمی که قابلیت فهم را دارد میباشد.

و در محل کلام خطاب «ای مردم نماز بخوانید» همراه است با قرینه ی «نمازی که می توانید».

این بحث را مرحوم خوئی در محاضرات و مرحوم صدر آورده اند مطالعه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبيهات/تنبيه سوم: تراحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبيهات/تنبيه سوم: تراحم بین واجب موسع و مضیق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبيه سوم در تراحم بین واجب موسع و مضیق بود.

محقق ثانی فرمودند: «بین واجب موسع و مضیق تراحم وجود ندارد بنابراین در تراحم بین نماز اول وقت و ازاله نجس از مسجد مکلف می تواند نماز را به قصد امر اتیان کند، چون امر به جامع نماز بین الحدین از زوال تا غروب با امر به ازاله تصادم ندارند».

کلام محقق ثانی اجمالی دارد که آینده تبیین خواهد گشت.

مناقشه: وجود تفصیل در مقام (محقق نائینی)

محقق نائینی می پذیرند بین واجب موسع و مضیق تراحم وجود ندارد. امر به جامع لاقتضا است و امر به مضیق اقتضا است؛ «صلّ» نسبت به فرد یا افرادی از نماز که مزاحمت دارد لاقتضا است و نمیگوید «آن را انجام بده» و «ازل النجاسه عن المسجد» نسبت به آن فرد از ازاله اقتضا دارد و میگوید «آن فرد از ازاله را به جا بیاور» و بین اقتضا و لاقتضا تراحم وجود ندارد. محقق ثانی از عدم تراحم بین واجب موسع و مضیق نتیجه میگیرند که میتوان هنگام ترک اهم مهم را به قصد امتثال امر انجام داد. این مسأله «آیا با وجود امر به شیئی اهم میتوان ضد آن را که مهم است به قصد امر انجام داد؟» یکی از مسائل مبحث ضد می باشد.

مناقشه مرحوم محقق نائینی قدس سره در نتیجه ای که است که محقق ثانی قدس سره بر عدم تراحم بار کرده است. مرحوم نائینی نیز مدعی هستند بین واجب موسع و مضیق تراحم وجود ندارد، اما بحث آنجاست که هنگامی که بعض افراد واجب موسع مزاحم واجب مضیق شد آیا میتوان مهم را با ترک اهم به قصد امر جامع اتیان کرد یا نه؟ و صحت یا عدم صحت اتیان نماز به قصد امر مبتنی است بر اینکه اخذ قدرت عقلی است یا به اقتضای خطاب؟ و حق تفصیل است. طبق مبنای اخذ قدرت عقلی نیازمند ترتب نیستیم. طبق مبنای اخذ قدرت به اقتضای خطاب نیازمند ترتب هستیم.

ص: ۲۷۴

اگر اخذ قدرت به حکم عقل باشد _ یعنی چون عقل به خاطر اینکه حکم به قبح تکلیف عاجز می کند میگوید «واجب شما

طبیعت مقدوره است» _ امر به جامع اشکال ندارد چون «الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور» و جامع نماز امر دارد و هنگام ترک ازاله میتوان نماز را به قصد امر جامع امتثال نمود. عقل با توجه به مقدمه «الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور» میگوید: امر مولا به جامع بین مقدر و غیر مقدر عیبی ندارد.

اگر اخذ قدرت به اقتضای خطاب باشد _ که نظر شریف مرحوم نائینی است _ یعنی سنخ تکلیف یک سنخ وجودی است که تحقق آن در خارج مقتضی آن است که متعلقش مقدر باشد، «اقیموا الصلاه» یعنی اقیموا الصلاه المقدوره.

محقق نائینی میفرماید: «آن قدرت (۱) شرعی متقدم از خطاب دخیل در ملاک و مؤخر کننده خطاب قدرتی است که در رتبه قبل از امر اخذ شده است. چون دخیل در ملاک است در رتبه قبل از امر اخذ شده است. اما آن قدرتی که دخیل در ملاک نیست در رتبه متأخر از امر و به اقتضای آن محقق است». این گفتار محقق نائینی است و گذشت ایشان دو بیان در اینجا دارند.

ایشان می فرمایند: «غرض و انگیزه مولا- از تکلیف بعث و زجر است و بعث و زجر امکان ندارد مگر نسبت به مقدر، لذا خطاب منحصر است به حصه مقدوره. وقتی غرض ضیق است خطاب هم به اقتضای آن تضیق را پیدا میکند».

انصراف تکلیف به حصه مقدوره همانند انصراف در این مثال است. وقتی گفته می شود «همه این مطلب را می فهمند» مراد آن نیست که کودک در گهواره هم می فهمد، این جمله انصراف دارد به افرادی که قابلیت فهم دارند، همه این مطلب را می فهمند یعنی هر کسی که قابلیت فهم را دارد. و خطاب «انجام بده» انصراف دارد به حصصی که قابلیت انجام دادن را دارند. بنابراین امر تعلق گرفته است به حصه مقدوره.

ص: ۲۷۵

۱- (۱) پرسش یکی از طلاب: آیا دو گونه قدرت شرعی داریم؟ پاسخ استاد: بلی.

در مثال محل بحث عبد وقتی مکلف به نماز و ازاله شده است و امر ازاله اهم می باشد قدرت بر نماز ندارد، این فرد از نماز با وجود امر به ازاله مشمول امر به نماز نیست، ایشان میفرمایند: با مسلک ما در ترتب میتوان ضدّ عبادی را به قصد عبادت انجام داد لذا نماز را به قصد امر اول امر به حصه مقدوره نمی توان انجام داد مگر با نظریه ترتب، و با محال دانست ترتب نمی توان نماز را به قصد امر انجام داد. و با مسلک محقق ثانی میشود نماز را به قصد امر جامع اتیان نمود.

مراد محقق نائینی از صحت نماز آن نیست که امر به نماز به افراد(۱) تعلق گرفته است و خصوصیات فردی داخل در مأمور به بوده و مکلف در اتیان یکی از افراد تخییر شرعی دارد بلکه امر در نظر شریف ایشان به کلی تعلق گرفته است اما کلی قیدی دارد به نام حصه مقدوره. «تقیّد جزء و القید خارجيّ» تکلیف تعلق گرفته است به کلی حصه مقدوره. حصه مقدوره یعنی طبایع مقدوره و طبایع مقدوره کلی است نه افراد. تعلق امر به افراد و تخییر شرعی به تبع آن نزد هر دو قول باطل است..

ص: ۲۷۶

۱- (۲) پرسش یکی از طلاب: ما با طبیعت کاری نداریم، امر به فرد خورده است؟ پاسخ استاد: ما به طبیعت قدرت داریم در ضمن فرد، امر به طبیعت خورده اما قدرت بر طبیعت همیشه ملازمه دارد بر قدرت بر فرد. مثل اینکه خود طبیعت منفک از فرد نیست. طبیعت بدون فرد نمی شود اما معنا آن نیست که امر خورد به فرد. امر به جهت جامعه خورده و آن دخیل در ملاک است. کفایه: «ان الحق متعلقه بالطبائع» سپس محققین بحث در حول این جمله ارائه داده اند. نماز در اینجا بودن دخیل در ملاک نیست. در این زمان دخالت در ملاک ندارد. ذات نماز دخیل است در ملاک، درست است که طبیعی لایوجد الا در ضمن فرد اما این ملازمه ندارد که امر هم به فرد خورده. بارها آخوند فرمود: امر به ملازم سرایت نمی کند به ملازم آخری.

جواب مبنایی: ابراز معنای صیغه انشاء (محقق خوئی)

مرحوم محقق خوئی قدس سره در محاضرات به مناقشه استاد خویش جواب داده اند. جواب نخست جواب مبنایی است.

بین محقق خوئی و مشهور در تبیین حقیقت تکلیف اختلاف وجود دارد.

مشهور قائلند شارع با صیغه امر و نهی طلب را ایجاد میکند. با «اضرب» طلب ضرب را ایجاد میکند.

در مقابل محقق خوئی می فرمایند: نظریه مشهور مبنی بر اینکه حقیقت تکلیف (صلّ و صیغه انشاء) ایجاد طلب است نادرست می باشد. همانا حقیقت صیغه انشاء، ایجاد طلب با لفظ نیست.

محقق خوئی میفرمایند: طلب و اراده دو گونه است: ۱. طلب تکوینی ۲. طلب تشریحی.

طلب تکوینی یعنی تصدی فعل در خارج، کسی که آب را طلب میکند تکویناً یعنی در خارج راه می رود و به دنبال چشمه و رودخانه است.

طلب تشریحی یعنی اعتبار در نفس، شارع در نفس خویش فعل را بر عهده مکلف اعتبار میکند.

آیا شارع طلب را تکویناً ایجاد کرده است یا اعتباراً؟

ایجاد تکوینی طلب با لفظ بی معنا است. معنا ندارد صیغه انشاء و لفظ علت تکوینی طلب باشد چون میان علت و معلول باید سنخیت باشد، و بین الفاظ و طلب سنخیت نیست، لفظ و طلب مانند آتش و حرارت نیستند، لفظ تکویناً علت طلب باشد واضح البطلان است. طلب تکوینی معلول تصور و تصدیق و جزم شارع است.

طلب اعتباری نیز معلول اعتبار شارع یا عقلا است، وجوب و حرمت اعتباری کار شارع است و ارتباطی با لفظ ندارد.

تا اینجا روشن شد که لفظ و صیغه انشاء «صل» نه علت تکوینی طلب است و نه علت اعتباری آن.

همانا غرض از وضع الفاظ و اختراع سخن، ابراز آنچه که در درون و ضمیر آدمی است. حکمت وضع و جعل و خلق و اختراع و اعتبار الفاظ به جهت آن است که انسان آنچه در ضمیر خود را دارد ابراز کرده و به خارج منتقل کند.

مرحوم خوئی: «مسلك ما در الفاظ ابراز است، شارع با لفظ «صلّ» از اعتبار خود پرده بر میدارد».

شارع در واجبات در نفسش فعل را بر عهده مکلف اعتبار میکند میکند. مثلاً اعتبار میکند ثبوت مناسک حج را بر عهده مکلف سپس آن را با «لله على الناس حج البيت من استطاع» و «ایها الناس حجوا» ابراز میکند. و در محرمات حرمان را بر عهده مکلف اعتبار میکند. اعتبار در واجبات عبارت است از «ثبوت الفعل على الذمه» و در محرمات «حرمان الفعل على الذمه».

ایشان: طبق مسلك ما تعلق امر به حصه مقدوره و اقتضای خطاب نسبت به قدرت درست نیست. مفادِ خطاباتِ متکفلِ اوامر و نواهی ابراز و پرده برداشتن از یک اعتبار است.

با توجه به این توضیحات روشن شد که شأن خطاب فقط ابراز است و ابراز نمیتواند مقتضی و علت برای اخذ قدرت باشد. شارع گاهی مقدور را ابراز میکند و گاهی غیر مقدور را.

بلی اگر معنای صیغه امر _ طبق مسلك مشهور _ ایجاد طلب بود امکان داشت بپذیریم که طلب به غیر مقدور تعلق نمیگرد و ایجاد طلب مقتضی قدرت است. لکن معنای صیغه انشاء _ طبق مسلك مختار _ ابراز است و با این مسلك نمیتوان گفت خطاب مقتضی قدرت است.

اشکال: تعلق امر به حصه مقدوره طبق هر دو مبنا در معنای امر (محقق صدر)

جواب مبنایی مرحوم خوئی نزد محقق صدر و در نظر مختار پذیرفته نیست. خطاب «صل» مقتضی قدرت می باشد حال معنای صغیه انشاء چه ایجاد طلب باشد یا ابراز طلب. زیرا داعی اساس بیان محقق نائینی بود. داعی و انگیزه شارع از صغیه انشاء چیست؟ همانا داعی او تحریک عید است و با توجه به اینکه حرکت عید به سوی غیر مقدور معقول نیست متفاهم عرفی از صغیه انشاء آن است که مولا با صغیه «صل» میخواهد عید را به سوی مقدور حرکت دهد.

قید «حصه مقدوره» به آن خاطر نبود که صغیه انشاء به ایجاد طلب معنا شد، و کلمه طلب موجب شد متعلق تکلیف فقط حصه مقدوره باشد. تا اشکال شود که طلب انشاء نشده است و همانا طلب امر اعتباری است. بلکه قید «حصه مقدوره» به خاطر نکته داعی و انگیزه شارع از امر و نهی بود.

به خاطر همین نکته است که مرحوم نائینی میفرماید: اگر صغیه امر را انشاء شود اما داعی از آن تحریک نباشد مثلاً تعجیز باشد متعلق امر حصه مقدوره نیست. دواعی در امر مختلف است گاهی داعی تحریک است گاهی تعجیز و گاهی تهدید و همینطور داعی ممکن است چیزی باشد. در جایی که داعی تعجیز است اصلاً متعلق امر مقدور نیست، «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ»^(۱) به خاطر آنکه اتیان مقدور نیست امر کرده است.

اختلاف اوامر به اختلاف دواعی است نه به اختلاف معنای، آخوند مبنای این نظریه را پایه گذاری کرد و بعد از ایشان مورد قبول واقع شد.

حال اساس ادعای محقق نائینی که میفرماید «خطاب مقتضی قدرت است» آن است که داعی جدی امر تحریک است و وقتی داعی تحریک شد معنای صغیه امر به هر گونه باشد مشکلی ایجاد نمی شود معنای صغیه انشاء ایجاد طلب باشد یا ابراز طلب. بنابراین ما جواب مبنایی مرحوم خوئی را نمی فهمیم. اگر سخن محقق نائینی نادرست باشد طبق هر دو مبنا نادرست است و اگر درست باشد طبق هر دو مبنا درست است.

ص: ۲۷۹

جواب بنایی: اثبات نشدن قدرت با داعی امر (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق از خطابات استفاده نمی شود که انصراف و ظهور در حصه مقدوره دارند. این انصراف یا ظهور خلاف ارتکاز است.

خصوصاً که محقق نائینی سخن مرحوم کرکی را مبنی بر «الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور» را قبول دارند.

توضیح: محقق نائینی در مناقشه مدعی بودند که «اقیموا الصلاه» اقتضا دارد که متعلقش حصه مقدوره باشد نه جامع نماز که مدعای محقق کرکی بود. ما در جواب میگوییم: اگر بپذیرید که «الجامع بین المقدور و غیر المقدور غیر مقدور» که ما هم همین را خواهیم گفت این خوب است و اشکال ندارد. اما شما که میپذیرید «الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور» و میپذیرید امر به جامع به داعی تحریک است و جامع هم مقدور است با این حال چرا مدعی هستید امر تعلق گرفته است به حصه مقدوره؟

بعد از آنکه اعتراف دارید داعی مولا- تحریک به جامع است و جامع هم مقدور است، دلیلتان (مسأله داعی) اثبات نمی کند متعلق خطاب باید حصه مقدوره باشد، اثبات نمی کند که خطاب مقتضی حصه مقدوره است، نفی مقدور بودن جامع نمی کند.

شاید مراد محقق صدر از عبارت مبهمش نیز همین جواب به محقق نائینی باشد.

ما نهایتاً با این جواب مناقشه مرحوم نائینی ناتمام میدانیم و نه با جواب محقق خویی.

خلاصه:

محقق کرکی: بین واجب موسع و مضیق تراحم نیست و نیازمند امر ترتبی نیستیم.

مناقشه محقق نائینی: با مبنای ما نیازند امر ترتبی هستیم.

جواب تحقیق: با مبنای شما هم نیازی به امر ترتبی نیست، تعلق امر به جامع بین مقدور و غیر مقدور صحیح است.

ص: ۲۸۰

در محل کلام مناقشه دیگری به محقق کرکی شده است. محاضرات جلد سوم و کلام محقق صدر را ملاحظه فرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبيهات/تنبيه سوم تراحم بين واجب موسع و مضيق ۹۵/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

جواب یکم: اخذ قدرت به حکم عقل (خویی) ۱

جواب دوم: جواب بنایی و نقضی (نظر تحقیق) ۲

جواب سوم: عدم صحت نماز مطلقا (خویی) ۳

اشکال: مغالطه در تطبیق (محقق صدر) ۴

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبيهات/تنبيه سوم: تراحم بين واجب موسع و مضيق

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در تراحم بين واجب موسع و مضيق بود، بیان شد به مرحوم محقق ثانی رحمه الله نسبت داده شده است که در تراحم بين ازاله و نماز مکلف می تواند نمازش را در اول وقت به قصد امر جامع انجام دهد.

محقق نائینی رحمه الله مناقشه کردند که این سخن بر یک مبنا صحیح است و بر مبنایی صحیح نیست.

سخن ایشان با مبنای اعتبار عقلی قدرت در متعلق تکلیف صحیح است، چون جامع بين مقدور و غیر مقدور مقدور است پس امر به جامع وجود دارد و مکلف با وجود امر به جامع می تواند با قصد آن امر نماز را به جا آورد.

و سخن ایشان با مبنای اعتبار قدرت به اقتضای خطاب صحیح نیست چون امر به نماز شامل فرد اول که مزاحم دارد نیست، متعلق وجوب حصه مقدوره است و فرد اول وقت مقدور مکلف نمیباشد. الممتنع شرعا کالممتنع عقلا.

مگر اینکه با نظریه ترتب می توان نماز را تصحیح کرد.

به مناقشه محقق نائینی جواب هایی داده شده است.

جواب یکم: اخذ قدرت به حکم عقل (خویی)

ص: ۲۸۱

مرحوم محقق خویی رحمه الله مبنای اعتبار قدرت به اقتضای خطاب را در محاضرات انکار کرده اند و فرموده اند نظریه

درست همان نظریه معروف است که اعتبار به قدرت به حکم عقل می باشد. عقل از قبح تکلیف عاجز کشف میکند که وجوب به حصه مقدوره تعلق گرفته است.

دو نکته

نکته نخست: محقق خوئی فقط در این بحث _ هم در محاضرات و هم در تعلیقه بر اجود _ ادعا کرده اند که اخذ قدرت به حکم عقل بوده و عقاب عاجز قبیح است و تکلیف در حق عاجز منجز نیست قدرت شرط تنجز تکلیف است نه شرط فعلیت، و طبق این ادعا مشی نکرده و در جاهای دیگر قائلند که قدرت در متعلق اخذ شده است و آن را شرط فعلیت می دانند.

نکته دوم: جواب محقق خوئی در ردّ نظریه محقق نائینی مبنی بر اعتبار قدرت به اقتضای خطاب دو عدل دارد. ایشان در مقام رد محقق نائینی می فرمایند اعتبار تکلیف به اقتضای خطاب باشد یا به لحاظ خود تکلیف است یا به لحاظ داعی.

اما اعتبار قدرت به لحاظ خود تکلیف معنا ندارد، چون حقیقت انشاء ابراز می باشد نه ایجاد و ابراز مقتضی قدرت نیست. این بیان محقق خوئی ارتباطی با نظریه محقق نائینی ندارد. (بیان ایشان در محاضرات).

و اما لحاظ داعی نیز مقتضی قدرت نیست. متعلق تکلیف با ملاحظه داعی باید حصه مقدوره باشد و جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است. پس نیازی به اعتبار قدرت به اقتضای خطاب وجود ندارد. ردیه دوم در جای جای محاضرات وجود دارد.

جواب دوم: جواب بنایی و نقضی (نظر تحقیق)

ص: ۲۸۲

مرحوم محقق نائینی می فرماید: «امر به نماز طبق منبای تعلق امر به حصه مقدوره شامل فرد اول از نماز نیست لکن میتوان نماز را با امر ترتبی تصحیح کرد».

این قسمت از بیان محقق نائینی که فرمود «امر به نماز طبق منبای تعلق امر به حصه مقدوره شامل فرد اول از نماز نیست» خالی از اشکال است. اما اینکه در ادامه فرمود «نماز با امر ترتبی قابل تصحیح است» مناقشه دارد.

وجه سخن محقق نائینی که میفرمایند «با تعلق امر به حصه مقدوره نمی توان نماز را به جا آورد» آن است که فرد نخست از نماز چون مزاحم دارد شرعا ممتنع است و _ الممتنع شرعا کالممتنع عقلا _ و وقتی ممتنع شرعی بود ممتنع عقلی هم است پس مقدوره نیست تا بتوان نماز را با امر «صل» به جا آورد اما امر ترتبی نماز را مقدوره میکند.

مناقشه: در نظر تحقیق امر ترتبی با پذیرش امر به حصه مقدوره جایگاهی نداشته و با امر ترتبی نیز نمی توان نماز را به جا آورد. هنگامی که پذیرفتیم ممتنع شرعی عقلا هم متنع است _ امر به اهم اطلاق و فعلیت داشته و نماز را ممتنع کرده و نماز مقدور نبوده و امر موسع «صل» شامل آن فرد نیست _ با امر ترتبی نیز نمی توان آن نماز را تصحیح کرد. چون مراد از مقدوره در عبارت «حصه مقدوره» سه چیز میتواند باشد و طبق دو معنا امر اول برای تصحیح نماز کافی است و نیازمند امر ترتبی نیستیم و طبق یک معنا امر ترتبی وجهی ندارد. نخست: مقدور تکوینی، دوم: مقدور عرفی (مقدور تکوینی و شرعی)، سوم: عدم اشتغال به واجب دیگر.

مقصود محقق نائینی از مقدور در «حصه مقدوره» مقدور تکوینی نیست. و طبق اذعان ایشان اگر قدرت قدرت عقلی باشد نماز صحیح است و نیاز به امر ترتبی نیست.

و مقصود ایشان از مقدور در «حصه مقدوره» مقدور عرفی است یعنی مکلف هم عقلا قادر باشد و هم منع شرعی وجود نداشته باشد. و در محل کلام نماز مقدور عرفی نیست، چون هر چند مکلف عقلا قادر بر نماز است اما شرعا قادر نیست، زیرا که ازاله مسجد اهم است و آن نماز را ممتنع شرعی کرده است. و مکلف با ترک ازاله شرعا بر نماز قدرت ندارد، لذا امر ترتبی معنا ندارد.

اگر مقصود ایشان از مقدور بودن، عدم اشتغال به واجب دیگر باشد، همان خطاب نخستین «صلّ» برای تصحیح نماز کافی بوده و نیاز به امر ترتبی نیست. «صلّ صلاه مقدوره» یعنی نماز واجب است با ترک اشتغال به واجب دیگر، و مکلف وقتی به واجب دیگر مشغول نشد همان امر اول نماز او را تصحیح میکند و نیازمند امر ثانوی ترتب نیستیم.

کلام محقق نائینی مبنی بر عدم صحت نماز با امر اول دو مقدمه دارد ۱. قدرت در خطاب معتبر شده است ۲. الممتنع شرعا کالممتنع عقلا؛ در نتیجه نمازی که مزاحم دارد شرعا مقدور نیست، و امر موسع «صلّ» شامل آن نیست.

ایشان با ادعای جریان امر ترتبی باید از یکی از مقدمه ها دست بردارند، یا باید بفرمایند که قدرت در خطاب معتبر نشده است، یا بفرمایند که ممتنع شرعی ممتنع عقلی نیست. در غیر این صورت با تحفظ بر هر دو مقدمه نظریه ترتب هم نمی تواند کاری از پیش ببرد، چون جایی برای تکلیف وجود ندارد. اگر جایگاهی برای تکلیف وجود داشته باشد _ با رفع ید از یکی از مقدمه ها _ امر اول کافی است، و اگر جایگاهی برای تکلیف وجود نداشته باشد و شمول امر اول مشکل داشته باشد امر ترتبی هم جایگاهی ندارد.

مرحوم محقق نائینی در جاهای دیگر که ترتب را مطرح میکند خطاب را مقید به قدرت نکرده است و آن دو مقدمه را در بیانات خود ندارد. مثل تراحم داعویت «انقذ هذا الغریق» و «انقذ ذاك الغریق» و ایشان در حل تراحم در آنجا فرموده است داعویت یکی هنگام ترک دیگری فعلی است.

جواب سوم: عدم صحت نماز مطلقا (خویی)

محقق نائینی فرمودند: «سخن محقق کرکی با مبنای اعتبار عقلی قدرت در متعلق تکلیف صحیح است».

لکن ایشان طبق مبنای مشهور در اخذ قدرت که قدرت را به اقتضای حکم عقل میدانند باید نماز را صحیح ندانند. چون مبنای ایشان در مطلق و مقید آن است که تقابل اطلاق و تقیید تقابل ملکه و عدم است.

مطلق و مقید این بحث وجود دارد که تقابلهشان تقابل ملکه و عدم است یا تقابل متضادان یا تقابل سلب و ایجاب؟ مشهور و نائینی و مرحوم آخوند قائلند که تقابل اطلاق و تقیید تقابل ملکه و عدم است و مرحوم خویی بر این نظر هستند که تقابلهشان تقابل متضادان است. اطلاق و تقیید دو امر وجودی متضادان هستند.

مرحوم خویی در جواب بعدی به مناقشه مرحوم نائینی می فرماید «محقق نائینی چون مبنایشان در تقابل اطلاق و تقیید تقابل ملکه و عدم است، باید سخن محقق کرکی را در هیچ وجه نپذیرند، چون تقیید ملکه است و اطلاق عدم ملکه و زمانی که ملکه محال باشد عدم هم محال است _ اذا استحال التقييد استحال الإطلاق _ تقیید «صل» به فردی که مزاحم ازاله است محال است و وقتی تقیید محال بود، اطلاق و شمول آن نسبت به فرد مزاحم هم محال است.

لکن سخن محقق کرکی با مبنای تقابل تضاد یا تقابل سلب و ایجابی درست است، چون ارتفاع سلب و ایجاب محال است و زمانی که تقیید محال شد، اطلاق ضروری است، ممکن است مبنای محقق کرکی در تقابل اطلاق و تقیید، تقابل تضاد یا تقابل سلب و ایجاب باشد.

اشکال: مغالطه در تطبیق (محقق صدر)

در جواب فوق مغالطه وجود دارد.

در مثال معروف بینایی و کوری، بینایی ملکه است و کوری عدم ملکه، کوری مطلق عدم بینایی نیست، بلکه آن عدم بینایی است که شأنش آن است بینا باشد، در نتیجه هر جا بینا بودن محال شد کور بودن هم محال است. در دیوار بینا بودن محال است کور بودن هم محال است.

در مباحث اصولی هم تقیید است، و عدم ملکه اطلاق، تقیید در جایی ملکه است که شأنیت تقیید را داشته باشد بنابراین اگر تقیید محال شد اطلاق هم محال است.

تقیید امر به قصد امر محال است و اطلاق هم محال است. یعنی وقتی محال شد که امر مقید شود به قصد امتثال امر، محال هم هست که شمول داشته باشد نسبت به جایی که قصد امر نشده است. تطبیق «اذا استحال التقیید استحال الاطلاق» در تقیید امر به قصد امر اینگونه است که اگر تقیید محال شد، اطلاق و شمول در ما عدای آن مقید محال است، شمول اطلاق در غیر از فرد تقیید، زائد بر تقیید و اوسع از تقیید محال است.

در محل بحث تطبیق تقابل ملکه و عدم _ وقتی ملکه محال شد عدم ملکه هم محال است _ اینگونه است که وقتی تقیید «صل» به فرد مزاحم محال شد اطلاق آن نسبت به غیر فرد مزاحم محال است، نه نفس تقیید.

وقتی در جانب ملکه میگوید: «تقیید دیوار به بینایی محال است» معنا ندارد در جانب عدم ملکه هم بگویی «تقیید به بینایی هم محال است» باید بگویی تقیید به کوری هم محال است. در محل بحث هم وقتی میگوید «تقیید به فرد مزاحم محال است» معنا ندارد بگویی «شمول به فرد مزاحم هم محال است» بلکه باید بگویی «شمول به غیر مزاحم هم محال است».

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبيهات/تنبيه سوم تراحم بين واجب موسع و مضيق ۹۵/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

اشکال دوم: خلط استحاله تقیید با عدم شأنیت تقیید (نظر تحقیق) ۲

اشکال سوم: استحاله اطلاق با مبنای تقابل تضاد (نظر تحقیق) ۳

نکته: رها کردن نقض ابرام جواب دیگر محقق خوبی ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبيهات/تنبيه سوم: تراحم بين واجب موسع و مضيق

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در مناقشه مرحوم نائینی بر محقق کرکی بود. محقق نائینی فرمودند: «طبق مسلک مشهور که قدرت را به حکم عقل معتبر میدانند میتوان آن فردی از طبیعت نماز را که مزاحم اهم است به قصد امر به جا آورد و طبق مسلک مختار که قدرت به اقتضای خطاب معتبر شده است نمی توان نماز را به جا آورد».

از مناقشه ایشان جواب هایی داده شد و محقق خوبی جواب دادند که «شما با مسلک مشهور نیز نمیتوانید بپذیرید که نماز را به قصد امر میتوان امتثال کرد چون مبنای شما در تقابل اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است و وقتی تقیید محال باشد اطلاق هم محال است، تقیید نماز به فرد مزاحم محال است و اطلاق نسبت به آن هم محال است».

ص: ۲۸۷

و گذشت که جواب محقق خوبی در نظر محقق صدر ناتمام است.

اشکال محقق صدر به جواب مرحوم خوبی

مراد کسانی که تقابل اطلاق و تقیید را تقابل عدم و ملکه میدانند آن است که تقیید ملکه است و اطلاق عدم ملکه و اطلاق هر گونه عدم تقیید نیست، بلکه اطلاق یعنی عدم تقییدی که شأنیت تقیید را داشته باشد. اطلاق یعنی سریان، شمول و عدم تقیید.

در مثال قصد قربت، اطلاق یعنی عدم تقیید امر به قصد قربت و چون امر شأنیت تقیید به قصد قربت را ندارد پس اطلاق (عدم

تقید) هم محال است. «اذا استحال التقييد استحال الاطلاق» و وقتی تقیید امر به قصد قربت محال شد اطلاق هم محال است.

در محل کلام چون مکلف قدرت بر نماز ندارد تقیید متعلق امر به فرد مزاحم محال است و وقتی تقیید محال شد عدم تقیید هم محال است. آنچه محال است عبارت است از «عدم تقیید» نه شمول نسبت به [واجد] قید. اطلاق یعنی عدم تقییدی که شأنیت تقیید را دارد و وقتی محال است که حکم مقید شود به قید، نتیجه گرفتن عدم التقیید و شمول نسبت به فاقد قید هم محال است. محال است که حکم قید نداشته باشد و صرف الطبیعه باشد.

روشن است که مراد از اطلاق در «اذا استحال التقييد استحال الاطلاق» عدم قید است. اطلاق همیشه نسبت به فاقد قید مطرح می شود و به اطلاق و عدم تقیید تمسک می شود تا شمول نسبت به فاقد قید اثبات شود، اطلاق نسبت به واجد قید مطرح نمی شود.

اولاً اشکال محقق صدر واضح است.

ثانیاً بیان محقق خوبی اشکال دیگری دارد.

ص: ۲۸۸

اشکال دوم: خلط استحاله تقیید با عدم شأنیت تقیید (نظر تحقیق)

محقق خوئی در جواب از محقق نائینی فرمودند «تقیید "صل" به فرد مزاحم به جهت تکلیف به غیر مقدور بودن محال است و "صل" شأنیت تقیید را ندارد».

در نظر تحقیق اگر بپذیریم که تقابل مطلق و مقید تقابل عدم و ملکه است، تقیید تکلیف به فرد غیر مقدور محال نمیشود چون تکلیف به عاجز ذاتا قبیح نیست و تعبیر اصحاب به استحاله به جهت حکمت مولا و لغویت می باشد. با مسلک تقابل عدم و مکله آنچه برای تقیید لازم است شأنیت تقیید میباشد، تقیید نماز به فرد مزاحم همانند تقیید آن به قصد امر نیست؛ «صل» را نمی توان به قصد امر مقید کرد چون وقتی هنوز امری نیست چگونه نماز به قصد امر مقید شود لذا خلف و دور لازم می آید. اما در تقیید «صل» به فرد مزاحم شأنیت تقیید کافی است حتی تقیید به عاجز در موالی عرفی ممکن است به فعلیت هم برسد، در حالی که عبد عاجز از آن کاری است مولای زورگویی به عبد خود بگوید «باید آن کار را انجام دهی». خصوصا که نکته شأنیت تقیید به فاعل بازگشت نکرده و به قابل بازگشت میکند، متعلق تکلیف باید چیزی باشد که قابلیت تقیید را داشته باشد.

با این توضیحات روشن شد که تقیید نماز به فرد عجز استحاله ندارد، اما لغو بوده و لغویت مانع از تقیید است. و منبه بر اینکه شأنیت تقیید در محل بحث وجود دارد این است که معقول نیست کسی بگوید «تقیید نماز به حال عجز _ همانند تقیید به قصد امر _ محال است، لذا اطلاق آن به سایر افراد هم محال است».

کسانی که مسلک خطابات قانونیه را ندارند قدرت را شرط فعلیت دانسته و قائل به انحلال حکم هستند. اما نماز عاجز را یکی از مصادیق «صل» میدانند چون تکلیف عاجز لغو است.

محقق خوبی در محل کلام قدرت را شرط تنجز میدانند _ اما آن را در جاهای دیگر شرط فعلیت میدانند _ طبق مبنای ایشان در محل کلام حکم در حق عاجز فعلی بوده و به او امر عدیده بدلی منحل است.

ادعای ما آن است که قدرت شرط فعلیت است اما شأنیت تقييد به حال عجز با شرط فعلیت بودن قدرت از بین نمی رود، چون قدرت از تقسیمات اولیه بوده و از تقسیمات ثانویه نیست تا استحاله لازم آید، متعلق «صل» شأن تقييد به حال عجز را دارد، و اگر مولا آدم نانصافی باشد این شرط به فعلیت هم میرسد، اما این تقييد از سوی مولای حکیم به فعلیت نمی رسد.

تقييد حکم به حال عجز در مرحله قبل از حکم استحاله نداشته و فقط به لحاظ حکیم بودن مولا لغو است. در کلام محقق خوبی بین «استحاله تقييد» و «نبود شأنیت تقييد» خلط شده است.

ایشان فرمود: «با مبنای محقق نائینی که تقابل تقييد و اطلاق را تقابل ملکه و عدم میدانند صلّ اطلاق ندارد تا فرد مزاحم ازاله را بگیرد، چون تقييد محال است لذا اطلاق هم محال است». و کلامشان دو مقدمه دارد ۱. تقييد امر به فرد مزاحم محال است. ۲. هر کجا تقييد محال شد اطلاق هم محال است پس فرد مزاحم امر ندارد.

ما در مقام اشکال به ایشان میگوییم: اولاً شأنیت تقييد وجود دارد لذا تقييد محال نیست. قدرت از تقسیمات اولیه است و اخذ آن در رتبه موضوع هیچ اشکالی ندارد، اشکال در ناحیه محمول است. ثانیاً اگر تقييد هم محال باشد، نتیجه ای که گرفته اید نادرست است، نتیجه استحاله تقييد عبارت است استحاله اطلاق و عدم تقييد حکم نه استحاله شمول به مقید.

اشکال سوم: استحاله اطلاق با مبنای تقابل تضاد (نظر تحقیق)

همانطور که گذشت محقق نائینی در مقام مناقشه به مرحوم کرکی فرمودند: طبق مسلک مشهور که قدرت را به حکم عقل معتبر میدانند اطلاق خطاب نسبت به فرد مزاحم مانع نداشته و میتوان آن فردی از طبیعت نماز را که مزاحم اهم است به قصد امر به جا آورد. و محقق خوئی در جواب دیگر به استاد خویش فرمودند: شمول و اطلاق «صل» به فرد مزاحم با مبنای شما در تقابل اطلاق و تقييد مانع دارد، اما طبق مبنای ما در اطلاق و تقييد _ تقابل متضادين _ مانع وجود ندارد.

تقابل اطلاق و تقييد طبق اين مسلک تقابل ضدان لا ثالث است، اطلاق یعنی سریان و شیوع و امری وجودی است در مقابل تقييد یعنی ضيق کردن که آن نزد همه امر وجودی است. محقق خوئی مدعی هستند که سخن مرحوم محقق کرکی مبنی بر صحت نماز سخن درستی است، طبق مسلک تقابل تضاد وقتی تقييد محال شد، اطلاق ضروری است.

اشکال سوم به محقق خوئی در نظر تحقیق عبارت است از اینکه تضاد هم مشکل دارد، همانطور «صل» نمیتواند مقید شود به فرد مزاحم، همچنین نمی تواند اطلاق داشته باشد و شامل فرد مزاحم هم باشد. چون امر به جامع انحلال دارد یا به نحو بدلی _ در عام بدلی _ یا به نحو شمولی _ در عام شمولی _ . فرقی بین شمول بالخصوص یا بالعموم نیست، اگر امر به خصوص فرد مزاحم محال باشد امر به طبیعت بعلاوه سریان هم محال است، همانطور که نمی شود شارع امر کرده و بگوید «نماز مزاحم ازاله را به جا بیاور» نمی تواند بگوید «یک نمازی به جا بیاور و لو آن فرد که مزاحم ازاله را». شمول و سریان «صل» نسبت به فرد مزاحم با «ازل النجاسه عن المسجد» سازگاری ندارد.

بنابراین «صل» که واجب موسع است اگر شامل فرد مزاحم باشد با «ازل النجاسه عن المسجد» تراحم دارد. و ذکر مثال برای تراحم با مثال معروف تراحم «صل» و «ازل» مثال صحیحی است. و انکار تراحم از سوی محقق خوئی طبق مبنای تقابل تضاد نادرست بوده و تراحم با آن مبنا هم تصویر داشته و اطلاق با مشکل مواجه است.

این مشکله با مبنای تقابل عدم و ملکه نیز وجود دارد.

معنای اطلاق عدم القید و رفض القيود است نه جمع القيود و اخذ القيود. جمع القيود خلاف ظاهر اطلاقات است، معنای «اعتق رقبه» عتق رقبه سالمه و مریضه و مؤمنه و کافره و غیره باشد خلاف ظاهر است. هر چند اطلاق به معنای رفض القيود است _ اما مولای حکیم در مقام جعل وجوب عتق برای رقبه یا آن را مقید به مؤمنه بودن دیده است یا جامع رقبه در ضمن افراد را ملاحظه کرده و یا رقبه مهمله را ملاحظه کرده است و این فرض اخیر به اذعان خودتان محال است و هنگام جعل حکم مطلق، جامع رقبه آن را خالی از قیود ملاحظه نموده است پس _ ولی معنای اطلاق عبارت است از سریان و شیوع، همان معنایی که قائلین به تقابل عدم و ملکه نیز اطلاق را به همان معنا معنی میکنند مطلق یعنی ملاحظه طبیعت و سلب قیود از آن، در مقام تصور مطلق را فانی در مصادیق دیدن، طبیعت را همه جا دیدن.

وقتی معنای اطلاق نزد قائلین به تقابل عدم و ملکه، سریان و شیوع شد، فرد مزاحم در ضمن طبیعت مأمور بها وجود دارد، و معنا ندارد شارع هنگام جعل حکم آن فرد را در ضمن طبیعت ببیند! و اگر طبیعت را مطلق ملاحظه کرده و امر به اتیان طبیعت کند _ و لو علی البدل _ این امر تنافی و تراحم دارد با «ازل النجاسه عن المسجد».

با توجه به نکات پیشین روشن میشود که بیان مرحوم آخوند بیان بهتری است. نمیگوییم سخن محقق کرکی را بهتر فهمیده است چون سخن ایشان واضح نیست. در ذهن ما آن است که آخوند مسأله را بهتر بیان کرده است.

ایشان سخن محقق کرکی را اینگونه فهمیده که ایشان میفرماید «طبیعت نماز بما هی مأموربها شامل فرد مزاحم نیست اما مکلف میتواند طبیعت نماز را به قصد امری که به طبیعت خورد است انجام دهد، طبیعت نماز شامل فرد مزاحم است اما طبیعت مأمور بها شامل فرد مزاحم نیست، و مکلف میتواند نماز را به قصد امثال امر نماز به جا آورد. و امر ساقط شود. همانا سقوط امر به دو چیز است ۱. آوردن مأمور به، با آوردن مصداق مأمور به انطباق قهری است و اجزاء عقلی ۲. آوردن محصل غرض، با آوردن محصل غرض انطباقی در کار نیست اما غرض مولا- در خارج حاصل می شود و وقتی غرض حاصل شد امر قطعاً ساقط است. و در محل کلام که این نماز با نمازهای دیگر از نظر ملاک و غرض فرقی ندارد و مثل آنها بدون کمبود غرض مولا را تحصیل میکند بنابراین مسقط امر است»

مرحوم آخوند می گویند: «تزام بین موسع و مضیق مورد پذیرش است، و امر موسع شامل فرد مزاحم با مضیق نیست لکن میتوان مزاحم را به قصد امر جامع اتیان نمود و با اتیان آن فرد غرض حاصل شده و امر ساقط می شود».

در نظر تحقیق وجود التزام بیان صحیحی است و نمی تواند فرد مزاحم را به قصد امر اول اتیان کرد، مگر با امر ترتبی که آن هم بحث دیگری دارد.

و در نظر تحقیق تحصیل غرض مولا- مسقط امر است، و به فرض اگر کسی کشف کند که دو رکعت نماز ملاک یک روز روزه ماه مبارک رمضان را دارد میتواند به قصد سقوط امر روزه دو رکعت نماز بخواند. و سخن آخوند مبنی بر سقوط امر با تحصیل ملاک سخن صحیحی است و شاید هم همین مراد محقق کرکی باشد و وجود تراحم بنا بر نظر مشهور مرادش نیست.

نکته: رها کردن نقض ابرام جواب دیگر محقق خوبی

محقق خوبی از مناقشه استاد خویش جواب دیگری داده است. مرحوم خوبی در مقام جواب به ایشان فرموده اند: «کسی که منکر واجب معلق است نمیتواند سخن محقق ثانی را طبق مبنای مشهور بپذیرد»

ما میخواستیم وارد این بحث شویم لکن این مبحث بحث مفصلی را اقتضا میکند، باید تبیین شود که انکار واجب معلق از سوی نائینی به چه بیانی است؟ آن بیان در محل کلام جاری است یا نه؟ لذا این مبحث را رها کرده و وارد تنبیه بعدی بحث از اشتراط وصول یا عدم اشتراط آن می شویم.

مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه سوم تراحم بین واجب موسع و مضیق ۹۵/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مبحث تراحم/تنبیهات/تنبیه سوم: تراحم بین واجب موسع و مضیق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه سوم: تراحم بین واجب موسع و مضیق بود.

بیان سه نکته:

نکته نخست: منبه دیگر بر معنای صحیح اطلاق

در بحث اطلاق و تقیید بیان شده است که اگر تقیید محال باشد اطلاق هم محال است. و گفته شد مراد از اطلاق عدم تقیید است نه شمول به غیر مقید، در غیر اینصورت اگر تقیید محال شد طبق قاعده «إذا استحال التقیید استحال الإطلاق» اطلاق هم _ به معنای شمول به غیر مقید _ محال گشته و معنای استحاله تقیید و اطلاق آن است که جعل محال باشد. و حال آنکه بدیهی است که مراد از جمله «إذا استحال التقیید استحال الإطلاق» جایی است که اصل جعل ممکن است اما تقیید محال است. لذا نکته نخست منبه دیگری است بر اینکه معنای اطلاق شمول به غیر مقید نبوده و معنای آن شمول، سریان و عدم تقیید است

ص: ۲۹۴

نکته دوم: بیان محقق خوبی شاهد بر تنافی «صل» و «ازل»

حکم در مطلق به جامع تعلق گرفته است نه به افراد. و حکم از جامع به افراد هم سرایت نمی کند اما لازمه تعلق حکم به جامع، ترخیص در تطبیق آن جامع به افراد است. مولا با دستور «اعتق رقبه» جامع و طبیعت عتق را خواسته است نه افراد عتق را چون اطلاق جمع القیود نیست و حکم به عتق رقبه مؤمنه و کافره متعلق نشده است. و زمانی که جامع عتق خواسته شده است عبد ترخیص دارد که آن جامع را به عتق رقبه مؤمنه تطبیق کند یا عتق رقبه کافره.

بعد از استلزام ترخیص در تطبیق بحث در این واقع شده که آیا ترخیص عقلی است یا شرعی؟

مرحوم محقق خوئی در برخی از کلماتشان ترخیص را شرعی میدانند. «اعتق رقبه» با دلالت مطابقی دلالت دارد بر وجوب طبیعی عتق رقبه و با دلالت التزامی دلالت دارد بر ترخیص تطبیق این طبیعت بر هر یک از افراد عتق و این ترخیص به خاطر آنکه مدول التزامی مطلق است ترخیص شرعی است.

برخی ترخیص را عقلی دانسته و بر این باورند که شارع اینجا دو جعل ندارد، ترخیص در تطبیق لازمه حکم مطلق است.

سپس مرحوم محقق خوئی در تتمه بیاناتشان _ در محاضرات جلد سوم صفحه شصت و دو _ فرموده اند: «با اینکه ترخیص در تطبیق مدلول التزامی مطلق است لکن اطلاق و شمول خطاب نسبت به فرد مزاحم مانع دارد، از آنجایی که جامع بین مقدور و غیر مقدور است وجوب نماز تعلق گرفته است به جامع و وجوب جامع نماز با ازاله تراحمی ندارد اما ترخیص در تطبیق جامع به فرد مزاحم با اهمیت ازاله سازگار نیست. معنا ندارد مولا ازاله اهم را بخواهد و در کنار آن بگوید مرخصی نماز را تطبیق کنی بر فرد مزاحم؛ وجوب جامع نماز شامل فرد مزاحم است اما عبد ترخیص در تطبیق ندارد مگر با نظریه ترتب. و امر ترتبی در «صل» وجود ندارد، چون امر به نماز با امر به ازاله تراحم ندارد. امر ترتبی در ترخیص در تطبیق است، ترخیص در تطبیق با امر به اهم تنافی دارد، مولا نمی تواند هم امر به اهم کند هم ترخیص در تطبیق دهد مگر با ترتب» (۱).

ص: ۲۹۵

در نظر تحقیق همین بیان محقق خوئی مبنی بر انتفای ترخیص در تطبیق در فرد مزاحم شاهد و مؤید مدعای ماست، تعلق امر به جامع و شمول جامع نسبت به فرد مزاحم و انتفای ترخیص در تطبیق متنافین نیستند اما خیلی بعید است و نوعی تنافی گویی از سوی مولا- است «ای مولا- خودت به جامع امر کردی چرا ترخیص در تطبیق نمیدهی؟». در نظر محقق خوئی این دو امر درگیری ندارند اما فقط یک جا با هم سازگار نیستند در تطبیق با با امر اهم سازگار نیست. الحق و الإنصاف محقق خوئی در این مباحث جلو رفته و [علم را پیش برده است] در نظر ایشان «صل» با «ازل» تنافی ندارند. با ادعای ما متعلق امر آن جامع و طبیعتی نیست که شامل فرد مزاحم شود. ما درگیری ترخیص در تطبیق با امر به اهم را می پذیریم لکن این کاشف است از اینکه امر به جامع نماز هم با امر به اهم درگیری دارد همانطور که مرحوم آخوند قدس سره ادعا کردند.

نکته سوم: خفیف المؤمنه بودن اطلاق

در نظر تحقیق در نهایت نظریه محقق کرکی و مرحوم نائینی و خوئی مبنی بر صحت نماز هنگام تراحم امر موسع و مضیق نظریه صحیحی است.

ما در مطلق و مقید گفتیم: «اطلاق خفیف المؤمنه بوده و همان عدم قید است نیازمند مؤونه و قرینه و تکلف نیست، حکم را روی طبیعت و جامع آوردن مؤونه زائده نمی خواهد. پس معنای اطلاق یعنی عدم القید و این معنا یک معنای بسته و مبهمی است. معنای «اطلاق» اَعْتَقَ رَقَبَهُ آن نیست که مولا- طبیعت و جامع را به طور تفصیلی ضمن تمامی افراد ملاحظه کرده است بلکه طبیعت را به نحو سربسته دیده و التفات اجمالی به افراد کرده و حکم را روی آن آورده است، شما وقتی به آقا زاده امر میکنید التفات اجمالی به افراد دارید نه التفات تفصیلی به تمامی افراد».

ص: ۲۹۶

و در محل کلام می‌گوییم: «با این حساب که اطلاق خفیف المؤمنه است، نیازمند تکلف و قرینه زائده نبوده و همان عدم قید است لذا اشکالی ندارد مولا جامع را سربسته بدون قید ملاحظه کرده و حکم را به جامعی که متضمن فرد غیر مقدور است متعلق نماید. و چون جامع را به نحو تفصیلی ملاحظه نم‌کنند لذا حکم به غیر مقدور سریان پیدا نمی‌کند. بنابراین خطاب قانونی به این معنا اشکالی ندارد، مولا به خصوص فرد عاجز امر کند قبیح است اما امر به جامعی که بعضی از افرادش غیر مقدور است عقلایی است و دلیلی بر بطلانش نداریم. امر به جامع با این توضیح و تبیین شامل فرد مزاحم است و این ادعا به حقیقت اطلاق بازگشت می‌کند».

تلخیص

بحث در تنبیه سوم در دو جهت بود. ۱. آیا واجب موسع و مضیق با هم تراحم دارند؟ ۲. با پذیرش تراحم آیا میتوان نماز را به قصد امر امثال کرد؟

جهت نخست: تراحم واجب موسع و مضیق

در جهت نخست بحث این است که آیا واجب موسع و مضیق تراحم دارند یا نه؟ و اینکه آیا تراحم به تعارض بازگشت می‌کند یا نه مربوط به بحث نیست!

محقق نائینی فرمودند: امر به موسع و مضیق تراحم ندارند و امر موسع شامل فرد مزاحم بوده مکلف میتواند آن را به قصد طبیعت بما هی مأمور بها انجام دهد.

مرحوم خوئی تلاش کرده و علم را در این مبحث یک قدم پیش برده و فرموده اند تراحم وجود ندارد، فقط ترخیص در تطبیق با اهم سازگار نیست.

مرحوم آخوند میفرماید: واجب مضیق با واجب موسع با آنکه دارای سعه هست تراحم دارد. ایشان متزاحمین را متعارضین میدانند و کلام مرحوم کرکی را اینگونه معنا کردند که طبیعت مأمور بها منطبق بر فرد مزاحم نیست و امر شامل آن فرد نمی‌باشد. و چون ایشان ترتب را منکرند و «ازل» را اهم و مقدم میدانند نماز را از راه ملاک تصحیح کرده اند.

درستی اینگونه معنا کردن کلام مرحوم کرکی بعید است و شاید ظاهر کلام ایشان همان معنایی باشد که مرحوم نائینی فرموده اند. و روشن شدن کلام مرحوم کرکی مهم نیست. مهم آن است که بدانیم امر موسع و مضیق تراحم دارند یا نه؟ وجود تراحم بین واجب موسع و مضیق علی المینا. و اینکه اگر تراحم وجود داشت چه میشود این هم علی المینا.

در نظر تحقیق حق با آخوند است تراحم در این باب وجود دارد، مگر با ادعای امروز مبنی بر خفیف المؤمنه بودن اطلاق و عقلایی بودن امر به جامعی که بعضی از افرادش غیر مقدور است و سخن مرحوم خوئی مبنی بر انحصار تنافی در تنافی ترخیص در تطبیق با امر به اهم سخن کاملی نیست و تنافی بین نفس دو امر نیز وجود دارد.

جهت دوم: صحت یا بطلان نماز

با پذیرش تراحم امر موسع و مضیق آیا میتوان نماز را به قصد امر امتثال کرد؟ آیا برای امتثال نماز امر اول کافی است یا نیازمند امر ترتبی هستیم؟

قائلین به تراحم برای تصحیح نماز بلاشک نیازمند نظریه ترتب هستند و نافین تراحم باید از صحت اتیان نماز مزاحم ازاله به قصد امر جامع بحث کنند!

محقق نائینی که از نافین تراحم هستند تفصیل داده اند. طبق دیدگاه ایشان با مبنای مشهور که قدرت عقلاً معتبر است نیازمند امر ترتبی نیستیم و امر به جامع نماز شامل فرد مزاحم است و همان امر برای قصد امر کفایت میکند. و با مبنای خودشان که قدرت به اقتضای خطاب معتبر شده است نماز را باید با امر ترتبی تصحیح کرد. قدرت به اقتضای خطاب «صل» است و «صل صلاه المقدوره» با «ازل» تراحم ندارد و وجوب نماز مقدور شامل فرد مزاحم نیست لذا قصد امری که متعلق به حصه مقدوره است در اتیان فرد مزاحم چاره ساز نیست و فرد مزاحم را باید به قصد امری که متعلق است به نماز مزاحم بر فرض عصیان ازاله اهم به جا آورد.

مرحوم خوئی سه مناقشه بر بیان استاد وارد نمودند:

به دو دلیل امر به حصه مقدوره تعلق نگرفته است و اعتبار قدرت به جهت عقلی است.

اگر امر تعلق گرفته باشد به حصه مقدوره شامل فرد مزاحم نیست. لکن امر به حصه مقدوره متعلق نشده است و نتیجه پذیرش اعتبار قدرت به اقتضای خطاب این نیست که خطاب به حصه مقدوره تعلق گرفته است.

نمی‌توانید تفصیل داده و بفرمایید «با مبنای مشهور در اعتبار قدرت نیازمند امر ترتبی نیستیم و امر به جامع نماز شامل فرد مزاحم است» چون طبق مبنایان در تقابل اطلاق و تقيید و طبق هر دو مبنا در اعتبار قدرت باید پذیرید که فرد مزاحم امر ندارد.

محقق خوئی می‌فرماید: با مبنای ما یعنی تقابل تضاد در تقابل اطلاق و تقيید، امری که شامل فرد مزاحم شود وجود دارد. طبق رأی مشهور و نظر ما در اعتبار قدرت و مبنای ما در تقابل نیازی به ترتب نیست در نتیجه امر نخستین «صل» به جامع بین مزاحم و غیر مزاحم متعلق بوده و وجود دارد و ما می‌توانیم تفصیل دهیم _ و در ناحیه نفس امر موسع و مضیق نیازمند ترتب نیستیم اما در ناحیه ترخیص در تطبیق نیازمند ترتب هستیم.

اگر نکته خفیف المؤمنه بودن و مبهم بودن اطلاق را کنار گذاشته و بگوییم امر به جامع شامل فرد مزاحم نیست ناچار نیازمند ترتب در نفس امر هستیم، نه در ناحیه ترخیص در تطبیق.

در جهت دوم بحث که آیا برای تصحیح نماز نیازمند ترتب هستیم یا نه اقوال زیر وجود دارد

هیچ نیازی به ترتب نیست

در ناحیه امر نیاز به ترتب وجود دارد مطلقاً

ص: ۲۹۹

در ناحیه امر نیاز به ترتب وجود دارد با مبنای محقق نائینی

در ناحیه ترخیص در تطبیق نیاز به ترتب است

تنبیه چهارم: وصول شرط تراحم

احکام تراحم در دو مرحله بحث شدند:

۱. حل تنافی و تصادم اطلاقین _ تصادمی که ادعای مرحوم آخوند و آقا ضیاء بود _

۲. مرجحات باب تراحم.

قدر متیقن از موارد این احکام جایی که متزاحمین واصل شده باشند و احکام قعطا در متزاحمین واصلین جاری است. مثل اینکه متزاحمین کبرویا و صغروی واصل شده باشند مکلف میدانند وقت داخل شده و نماز واجب گشته است و از طرفی هم میدانند مسجد نجس شده است و علم هم دارد که ازاله نجس از مسجد واجب فوری است.

بحث در این تنبیه واقع است در اینکه در جایی که یکی از متزاحمین واصل شده و دیگری واصل نشده است آیا باز احکام تراحم جاری است یا نه؟ مثلا- وقت نماز داخل شده است و مکلف نمی داند که مسجد نجس شده است _ علم به صغری ندارد _ یا نمیداند که امر به ازاله فوری است و باید همه کارها را کنار گذاشته و باید مشغول تطهیر شود همانظر که خیلی از مردم نمیدانند.

معروف آن است که _ همانطور که در کلمات مرحوم نائینی و خوئی هست _ شرط احکام و خصوصیات تراحم وصول متزاحمین میباشد.

این معروفیت آیا درست است یا نه؟

بیان اشتراط

آیا جریان احکام تراحم مشروط به وصول است؟

ابحاث و احکام تعارض در دو بخش بود. و یک بخش مربوط بود به تنافی و تصادم متزاحمین. در این بخش مرحوم آخوند تلاش کرد و اثبات نمود که اطلاق دو دلیل متزاحم با هم تنافی و تصادم دارند. مرحوم آقا ضیاء در این بخش فرمود بین دو دلیل تعارض وجود دارد و باید قواعد باب تعارض جاری شود.

ص: ۳۰۰

در ناحیه مشکله تنافی و تضاد دلیلین آیا وصول شرط است؟ در جایی که یکی از دلیلین واصل است و دیگری واصل نیست آیا این مشکله وجود دارد یا نه؟

آیا باب تزاحم همانند باب تعارض وصول در آن شرط نیست، در باب اجتماع امر و نهی بنا بر امتناع، صل و لاتغصب تعارض دارند، و شما چه علم داشته باشی یا جاهل باشی تعارض برقرار است و ربطی به علم و جهل ندارد. خبرین متعارضین با تعارض از حجیت ساقطند چه عالم به خبر باشی یا جاهل. تضاد وصف خبرین است و با هم تکاذب دارند مجتهد مطلع باشد یا نه، مجتهد روایت را می بیند طبق آن فتوا میدهد پس از ده سال روایت معارض را می بیند با دیدن روایت معارض روشن میشود که روایت نخست از ابتدا نمیتوانسته حکم را ثابت کند و جهل مجتهد به روایت دوم از روی عذر بوده است. هر کدام از خبرین از وعاء تشریح خبر میدهند «أَخَذَهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخِرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ» (۱) (۲) خبر اول میگوید نماز جمع واجب است و خبر دوم که بعد از ده سال پیدا کرده میگوید نماز جمع واجب نیست. اما متجهد از ان بی اطلاع بود.

مرحوم خوئی بر همین اساس نماز در مکان غضبی با جهل به غضب را میگوید باطل است، چون «صل» و «لاتغصب» تعارض دارند و نماز امر نداشته اما به جهل به غضب «لاتغصب» به مکلف واصل نشده بود.

ص: ۳۰۱

۱- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۶، ط اسلامیة.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۳۸، ح ۵، ط آل البیت.

سؤال طلاب: با پذیرش ترتب هم نماز باطل است.

پاسخ استاد: مرحوم نائینی که پدر ترتب است نماز در مکان غضبی را باطل میدانند، ترتب در اجتماع امر و نهی معقول نیست چون اساس ترتب به وجود دو امر [و دو مأمور به] است با اتیان یکی عصیان دیگری اشکال ندارد اما در باب اجتماع امر و نهی وجود وحدت دارد.

معروف آن است که بین باب تزاحم و تعارض فرق وجود دارد و شرط تزاحم وصول است و مرحوم محقق صدر فرق را تحلیل کرده است در تزاحم با جهل به یک حکم تصادم وجود ندارد و اما در باب تعارض با جهل هم تصادم وجود دارد.

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تزاحم از تعریف / مبحث تزاحم / تنبیهات / تنبیه چهارم وصول شرط تزاحم ۹۵/۱۰/۰۱

Your browser does not support the audio tag

جهت نخست: اشتراط وصول در تنافی متزاحمین ۱

منشأ تنافی ۲

تنافی متعارضین ۳

عدم تنافی متزاحمین واصل و غیر واصل ۴

عدم تنافی به لحاظ مبدأ ۴

وجود تنافی در منتهی ۵

طبق مبنای نخست ۵

طبق مبنای مشهور ۵

طبق مبنای سوم ۶

موضوع: تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تزاحم از تعریف / مبحث تزاحم / تنبیهات / تنبیه چهارم: وصول شرط تزاحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه چهارم در این واقع است که آیا احکام و مباحث سابقه تزاحم همانطور که در متزاحمین واصلین جاری است در متزاحمینی که یکی واصل شده است و دیگری واصل نشده جاری است؟

و مباحث باب تزاحم در دو بخش گذشت، یک بخش مربوط بود به اینکه آیا متزاحمین ابتداءً تنافی و تصادم دارند یا نه؟

مرحوم آخوند قائل به تنافی به نحو تعارض در بین دو دلیل متزاحم شد و اذعان کرد که تعارض قابل حل نیست همانند سایر موارد تعارض.

ص: ۳۰۲

مرحوم آخوند وجود مشکل در ناحیه امثال را میپذیرند اما مدعی اند این مشکله از ناحیه امثال به ناحیه جعل هم سرایت میکند و اطلاق «ازل» با اطلاق «صل» تعارض میکند.

جهت نخست: اشتراط وصول در تنافی متزاحمین

در تنبیه چهارم جهت نخست بحث آن است که آیا وصول شرط تنافی و تزاحم است؟ یا مطلقاً و بدون وصول هم متزاحمین با هم تنافی دارند؟ برخی مثل نائینی و تابعینش تنافی اطلاق متزاحمین را حل کرده اند و برخی مثل آخوند تنافی را حل نکرده و قائلند که تنافی در فرض عدم وصول یکی وجود دارد مثل سایر موارد تعارض.

شبهه ترین نذیر و مثال به محل بحث _ همان طور که سید صدر مثال زده است _ تعارض اجتماع امر و نهی است بنا بر امتناع _ «صل» و «لا-تغصب» بنا بر امتناع متعارضین هستند و بنا بر جواز متزاحمین _ و در تعارض فرق نمیکند که مکلف عالم به کبری و صغری باشد یا جاهل به آنها باشد.

بحث در جهت نخست در آن است که آیا تزاحم «صل» و «ازل» همانند تعارض «صل» و «لا-تغصب» است که حتی در فرض جهل تعارض و تنافی داشته باشند؟

مرحوم محقق خوبی و صدر و دیگران بر این باورند که متزاحمین با متعارضین فرق دارند، در باب تعارض علم و جهل اثر ندارد اما اینجا علم و جهل مکلف موجب فرق است. محقق صدر مفصل ترین بیان را در ارائه شرط وصول دارند و ما آن بیان را با اضافاتی تقدیم میکنیم.

منشأ تنافی

در ظرف جهل به یکی از متزاحمین بین آنها تنافی و تصادم وجود ندارد به خلاف باب اجتماع امر و نهی و سایر موارد تعارض.

ص: ۳۰۳

در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری بیان شده است که همه قائلند احکام اعتباریات هستند و به خودی خود با هم تنافی ندارد و فقط مرحوم آخوند قائل است که احکام فی نفسه با هم تنافی دارند. طبق بیان سایرین احکام امور اعتباری بوده و تنافی بینشان نیست و همانا منشأ تنافی و تراحم دو چیز است، نخست: مبدأ حکم، دوم: منتهای (۱) حکم.

مبادی حکم اموری هستند از قبیل حب و بغض و مصلحت و مفسده، یک شیئی نمی تواند هم محبوب مولا باشد و هم مبعوض او، هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده و از این روست که نمی تواند هم واجب باشد و هم حرام.

منتهای حکم اموری است از قبیل بحث و زجر و تحرک و انزجار، عبد نمی تواند در مقام امتثال هم متحرک شود و هم منزجر.

بحث از اینکه تنافی وصف دلیل است یا مدلول [لفظ و] اصطلاح است اما مدلول ها _ که همان احکام هستند _ باید تنافی داشته باشند تا نوبت به تعارض برسد و منشأ تنافی مبدأ و منتهای حکم است. باید ملاحظه کرد که این منشأ در تعارض اجتماع امر و نهی فقط در خصوص علم است یا مطلق! سپس باید محل لحت را ملاحظه کنیم بینیم آیا منشأ در آنجا در خصوص ظرف علم است یا مطلق!

تنافی متعارضین

تعارض ارتباطی با علم و جهل ندارد، منشأ تنافی در تعارض هم در ظرف علم وجود دارد و هم در ظرف جهل، در ظرف علم پرواضح است و در ظرف جهل نیز وجوب نماز با حرمت غضب که مکلف جاهل به آن است تنافی دارد، چون منشأ آن ربطی به علم و جهل ندارد، منشأ و اساس تنافی در تعارض هم در ظرف علم وجود دارد و هم در ظرف جهل. مبادی و منتهای ربطی به علم و جهل ندارد، یک عمل نمیتواند هم واجب باشد به غرض تحرک مکلف و هم حرام باشد به غرض انزجار او حال مکلف عالم باشد یا جاهل. هر چند حرمت در ظرف جهل مکلف به حرمت به خاطر عدم وصول زجر الزامی ندارد _ چون طلب زجر لزومی حرمت با وصول است _ اما به خاطر زجر احتیاطی تنافی وجود دارد.

ص: ۳۰۴

۱- (۱) استاد معظم: اضافه کردن منتهی از ماست و محقق صدر این را نیآورده است.

برای روشن شدن بحث اشاره میکنیم به مباحث سابق. در مباحث سابق در بحث اینکه آیا در ظرف جهل حکم است یا نه؟ اجماع امامیه بر این قائم است که احکام بین عالم و جاهل مشترکند. بر این نظریه مناقشه می شد که اثر حکم تحریک و زجر است و حکم در ظرف جهل محرکیت و زاجریت ندارد پس اثر وجود حکم در ظرف جهل چیست؟ جواب آن است که حکم در ظرف جهل نوعی زاجریت و باعثیت دارد، وجود حکم در ظرف جهل موجب حسن احتیاط است. احتیاط در شک در حرمت حُسن دارد.

نظر بسیاری از محققین آن است که حکم در ظرف جهل فعلی است. پرسش: فعلیت حکم در ظرف جهل اثر ندارد و لغو است! پاسخ: حُسن احتیاط اثر آن است، اگر حکمی وجود نداشته باشد داعی به احتیاط وجود ندارد، اما حکم محتمل با احتمال وجود حکم در ظرف جهل مکلف را به سوی احتیاط دعوت میکند.

بنابراین در باب تعارض اجتماع امر و نهی در ظرف جهل بسیط حرمت مشکوک با وجوب معلوم در منتهی با هم تنافی دارند. لکن داعویت و زاجریت نسبت به فعل نیست بلکه داعویت به انجام در حکم واصل و داعویت به حسن احتیاط در غیر واصل با هم تنافی دارند. وجوب دعوت لزومی به اتیان دارد و حرمت محتمل دعوت استحبابی به ترک دارد. وجوب انجام و استحباب ترک در منتهی با هم تنافی دارند.

با این توضیحات روشن شد که تعارض ربطی به علم و جهل مکلف ندارد زیرا موضوع تعارض دو حکم متنافی است چه واصل شوند و چه نشوند. (۱)

ص: ۳۰۵

۱- (۲) پرسش: غرض مولا از تکلیف بعث و زجر است! پاسخ استاد: خیر، غرض مولا از تکلیف باعثیت است عند الوصول و احتیاط است عند الجهل، غرض او احتیاط است. غرض او آن است که وقتی حکم واصل شد موضوع حکم عقل «اطع» و «احتط» محقق شود. احتیاط غیر لزومی بنابر نظر برائتی ها و احتیاط لزومی بنابر نظر احتیاطی ها.

عدم تنافی متزاحمین واصل و غیر واصل

دو منشأ تنافی در متزاحمینی که یکی واصل شده و دیگری واصل نشده است موجود نیست. اطلاق خطابین متزاحمین با هم تنافی ندارند نه به لحاظ مبدأ و نه به لحاظ منتهی.

عدم تنافی به لحاظ مبدأ

متزاحمین به خاطر وجود دو فعل در آن به لحاظ مبدأ تنافی نداشته و اجتماع مصلحت و مفسده در آن لازم نمی آید، یک فعل مصلحت دارد و فعل دیگر مفسده. قائلین به جواز اجتماع در اجتماع امر و نهی معتقدند به لحاظ مبدأ مشکلی نیست، نماز یک حقیقت دارد و غضب یک حقیقت دیگر، نماز مصلحت دارد و محبوب است و غضب مفسده دارد و مبغوض است. در تراحم نیز به لحاظ مبدأ مشکلی وجود ندارد دو فعل و دو مرکز وجود دارد و با هم فرق میکنند.

آغاز بحث تراحم گفته شد تنافی و مشکل در تراحم منحصر است به مقام امثال، مقام جعل مشکلی ندارد، هر کدام از تکلیف ها عبد را دعوت میکنند به کاری و او بیش از یک قدرت ندارد و نمیتواند به هر دو دعوت پاسخ دهد. این مشکله در جایی که تکلیفین واصل شوند وجود دارد و در جایی که عبد به یکی از تکلیف ها جاهل دارد منتفی است.

به لحاظ عرفی و عقلایی، اگر عبد از «ازل النجاسه» خبر ندارد و فقط می بیند که «صل» میگوید نماز بخوان هیچ تراحم و تنافی را احساس نمیکند.

به لحاظ فنی و اصولی مشکل تراحم از عجز مکلف سرچشمه گرفته است و ناتوانی او موجب شده که دو دعوت با هم تصادم و تراحم داشته باشند.

ص: ۳۰۶

تنبيه: این گفتار در باب تراحم «طلب متزاحمین طلب ضدین است» موجب اشتباه نشود، ضدین باب تراحم مثل تضاد سیاهی و سفیدی نبوده و تنافی و تضاد متزاحمین تکوینی نیست _ البته تنافی تکوینی در بعضی از فروض هست _ اما تضاد متزاحمین به خاطر آن است که مکلف بر انجام بیش از یک تکلیف قدرت ندارد تکلیف ها قابل جمع نیستند و متزاحمین بالعرض ضدین شده اند.

و اینکه مکلف بر انجام بیش از یک تکلیف قدرت ندارد فرقی نمیکنند عدم قدرت به خاطر تلازم متزاحمین باشد یا از باب اینکه وقت کم است و مکلف زمان ندارد یا از باب اینکه مکلف ضعف دارد.

وجود تنافی در منتهی

مشکل تنافی و تضادم متزاحمین در ناحیه منتهی است. تمام مشکل و اساس مشکل در قدرت است و باید مبانی قدرت بررسی شود تا با ملاحظه آن مبنا به دست آید که مشکله قدرت فقط هنگام وصول هر دو وجود دارد یا مطلقاً موجود هست حتی در ظرف عدم وصول یکی؟!

در قدرت سه مبنا وجود دارد.

۱. قدرت شرط تنجز تکلیف نه فعلیت حکم (خویی و قائلین به خطابات قانونیه)

۲. قدرت شرط فعلیت حکم (مشهور)

۳. قدرت شرط داعی (محقق نائینی)

طبق مبنای نخست

با مبنای نخست قانون برای عاجز فعلی است اما تنجز ندارد، مرحوم خویی هم که خطابات قانونیه را قبول ندارند در محاضرات شرط تنجز بودن قدرت را پذیرفته اند.

اگر قدرت شرط تنجز باشد، قدرت بر یک تکلیف زمانی مشکل ساز است که هر دو تکلیف واصل شده باشند. تنجز هر دو، هر دو را طلب کردن با وحدت قدرت و با شرطیت قدرت در تنجز سازگار نیست، اگر قدرت شرط تنجز باشد محال است مولا هر دو تکلیف را بخواهد. دو حکم واصل با یک قدرت با هم تنافی و تضادم دارند.

ص: ۳۰۷

این مشکله در جایی که یکی از تکلیفین واصل نشده است وجود ندارد. «صل» واصل شده و تنجزش به خاطر مقذور بودن مشکلی ندارد، «ازل» واصل نشده است و تنجز ندارد، بنابراین خطاب «صل» و «ازل» با هم مشکل و تنافی ندارند، مشکل در تنجز بود و «ازل» به خاطر جهل آن منجز نیست لذا تنافی وجود ندارد.

طبق مبنای مشهور

قدرت طبق مبنای مشهور شرط فعلیت است، حکم در حق عاجز فعلی نیست، بر اساس پذیرفتن نظریه خطابات قانونیه حکم در حق عاجز معنا ندارد.

طبق این مبنا متزاحمین واصلین در منتهی با هم تنافی و مشکل دارند، توجه «صل» و «ازل» در یک زمان با یک قدرت مستلزم تکلیف عاجز است و تکلیف عاجز قبیح است. اطلاق «صل» و «ازل» در حالی که هر دو واصلند همزمان در عرض واحد شامل محل بحث باشند امکان ندارد چون طلب ضدین است و عبد از امتثال طلب ضدین عاجز است.

مشکله طلب ضدین در جایی که یک تکلیف مجهول باشد و دیگری معلوم جاری نیست. در جایی که یک تکلیف واصل شده و دیگر واصل نشده است هر چند احکام در ظرف جهل فعلی هستند و هر چند بر انجام بیش از یکی قدرت ندارد اما امر به نماز به جهت عدم وصول امر به ازاله مانع ندارد، دعوت به نماز که به دست عبد رسیده است قابلیت دارد با دعوتی که به دست عبد نرسیده جمع شود، این دو دعوت و دو طلب طلب ضدین هستند اما در مقام امتثال چون یکی واصل نشده است مشکل ساز نبوده و قبیح ندارد.

جمع بین دو طلبی که یکی محرک است و یکی محرک نیست قبح ندارد. قبح در جایی بود که هر دو واصلند و داعی و محرک هستند به انجام به ضدین، دو امر با وصف داعویت طلب ضدان هستند اما دو امر و دو طلب به انجام ضدین که یکی از آنها محرکیت دارد و دیگری محرکیت ندارد نزد عقل و عقلا قبیح نیست. مولا ضدین را طلب کرده است اما طلب او عبد را به مشکل و مشقت نمی اندازد.

ص: ۳۰۸

آیا در تراحم طبق مسلک سوم در قدرت مشکل داریم یا نه کلام تتمه دارد ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبيهات/تنبيه چهارموصول شرط تراحم ۹۵/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای نخست ۱

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای مشهور ۲

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای سوم ۳

مناقشه: غرض از تکلیف حسن احتیاط ۶

جواب: اثبات نشدن نتیجه با مقدمه مذکور ۶

موضوع: تعارض/مقدمات/تعریف/خروج تراحم از تعریف/مبحث تراحم/تنبيهات/تنبيه چهارم: وصول شرط تراحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبيه چهارم در این واقع است که آیا احکام و مباحث سابقه تراحم همانطور که که در متزاحمین واصلین جاری است در متزاحمینی که یکی واصل شده است و دیگری واصل نشده جاری است؟ و گذشت که سرچشمه مشکل تنافی در متزاحمین وحدت قدرت است و باید مبانی اشتراط قدرت را ملاحظه کرده و در محل بحث تحلیل نماییم تا روشن شود آیا آن سرچشمه فقط در جایی است که هر دو خطاب واصل شده باشند یا اعم است حتی در فرضی که یکی واصل نشده باشد؟ و گفته شد مبانی اشتراط قدرت سه مبنا است. ۱. قدرت شرط تنجز (برخی از جمله محقق خویی در محاضرات) ۲. قدرت شرط فعلیت (مشهور) ۳. قدرت شرط داعی (محقق نائینی).

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای نخست

جلسه گذشته نحوه بیان اشتراط قدرت در تنجز را ارائه ندادیم.

بیان

مشهور دلیل اشتراط قدرت را قبح تکلیف عاجز می دانند و مرحوم محقق خویی سخن مشهور می پذیرند لکن ادعا دارند که مقتضای حکم عقل به قبح تکلیف عاجز آن است که قدرت شرط تنجز باشد.

برگشت قبح تکلیف عاجز لباً قبح استحقاق عقوبت عاجز است. عقل عقاب عاجز را در فرض مخالفت قبیح و ظلم میدانند. وقتی عقابش قبیح است، استحقاق عقوبت هم ندارد، در نتیجه تکلیف در حق عاجز استحقاق عقوبت و تنجز ندارد و تنجز همان استحقاق عقوبت است. تنجز یعنی تکلیف به گونه ای است که اگر عبد با آن مخالفت کند مستحق عقوبت است.

و زمانی که تنجز و استحقاق عقوبت عاجز قبیح بود نتیجه می گیریم که قدرت شرط تنجز تکلیف است نه شرط فعلیت تکلیف. تکلیف در حق عاجز فعلی است اما استحقاق عقوبت ندارد.

وجود تنافی در واصلین

با توجه به بیان اشتراط قدرت در تنجز تکلیف روشن می شود که اگر متزاحمین هر دو واصل باشند، تنجز هر دو تکلیف مشکل ایجاد میکنند، معنا ندارد نسبت به عاجز هر دو استحقاق عقوبت بیاورند، این تکلیف میگوید: من هستم و استحقاق عبوبت دارم، آن تکلیف میگوید: من هستم و استحقاق عقوبت می آورم، دو استحقاق عقوبت قابل جمع نیست و مشکل و تنافی و تراحم در مرحله تنجز است.

عدم تنافی در واصل و غیر واصل

در جایی که یکی از تکلیفین مجهول است مشکل تنافی وجود ندارد، اطلاق «صلّ» شامل است نسبت به جاهل به نجاست مسجد و شمول و تنجز آن هیچ مشکلی ندارد. تنجز یکی از متزاحمین [دون دیگری] هیچ اشکالی ندارد.

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای مشهور

مشهور وجه اشتراط قدرت را قبح تکلیف عاجز میدانند. تکلیف شامل عاجزین نیست. قدرت شرط فعلیت تکلیف است و اگر قدرت نباشد تکلیفی نیست نه آنکه تکلیف هست اما عقاب ندارد.

دلیل مشهور در کلمات محقق صدر تبیین شده است. تکلیف عاجز قبیح است پس تکلیف مشروط به قدرت است، قبیح تکلیف عاجز از جهت استحقاق عقوبت نبوده و ربطی به آن ندارد، وجه قبح آن است که مولا- به عاجز از پرواز نمیتواند دستور دهد «پیر» زیرا تکلیف موجب معصیت می شود. و قبیح است مولا کاری که کند که عبد بدون قدرت به معصیت مبتلی شود. قبیح است مولا عبدش را به تمرد وادارد.

تا کنون فکر کردید که چرا تکلیف عاجز قبیح است؟ چون فراهم کردن زمینه معصیت از مولا- قبیح است، به زبان ساده ما عبدمان را تکلیف کنیم تا چوبش بزنیم قبح دارد. وقتی ما عبدمان را امر کنیم به چیزی که قدرت ندارد به دست خودمان کاری کردیم که مخالفت امر کند و عاصی باشد و این کار قبیح است.

مشابه مسأله جایی است که زمینه تمرد است فتوایی بدهی. مثلاً اگر بگویی سیگار کشیدن حرام است میدانی تمرد می شود. ما کاری کنیم که انسان ها تمرد کنند کار خوبی نیست. و جایی که عبد قدرت ندارد مولا تکلیف کند به طور شدید نادرست و ناصواب است.

وجود تنافی در واصلین

طبق این مبنای در جایی که تکلیفین واصل هستند، هر دو تکلیف فعلی است و فعلیت هر دو مشکل ایجاد میکند، مثل اینکه هم بگوید «انقذ هذا» و هم بگوید «انقذ ذلك» و عبد بیش از یک قدرت ندارد و نمی شود هر دو فعلی باشند لذا خطاب ها تنافی و تصادم پیدا میکنند و یا مثل آخوند باید گفت خطابها تساقط پیدا میکنند یا باید معالجه شوند.

در جایی که یکی واصل است و دیگری غیر واصل تصادمی وجود ندارد. «صل» واصله هنگام دخول وقت نماز میگوید نماز بخوان، و فرض آن است که «ازل» مجهول است و وجود آن در ظرف جهل با «صل» واصل درگیری و تنافی ندارد. وجود اطلاق «ازل» اهم در حق عاجز با «صل»ی مهم تصادم ندارد، آنچه برای اطلاق «صل» مزاحمت و مشکل ایجاد میکرد عبارت بود از اطلاق «ازل». و اطلاق «ازل» در ظرف جهل مشکل ساز نیست چون شرط قدرت که ضیق است در ظرف جهل محقق نبوده و تکلیف فعلی نیست و این دو اطلاق با هم قابل اجتماعند. نکته تمرد اینجا وجود ندارد، عجز از روی جهل عبد را به تمرد وادار نمی کند.

مناقشه: وجود تکلیف غیر فعلی اثری ندارد! لغو است!

جواب: تکلیف به جهت اطلاق است و اطلاق خفیف المؤمنه است و بلامانع.

عدم تنافی در منتهی طبق مبنای سوم

مرحوم محقق نائینی رحمه الله دلیل اشتراط قدرت را داعی میداند نه قبح تکلیف عاجز.

داعی و انگیزه مولا از تکلیف انبعاث و انزجار عبد است، و وقتی میتواند انگیزه اش انبعاث عبد باشد که او قادر باشد پس این داعی ضیق است و هنگامی که داعی ضیق شد مدعو هم ضیق خواهد بود در نتیجه قدرت شرط تکلیف است و فقط حصه مقدوره واجب است.

مبنایشان در وجه اعتبار قدرت آن مبنای معروف نیست و ما در محل کلام کاری با صحت و سقم سخن ایشان نداریم، هدف در محل کلام آن است که ملاحظه کنیم آیا با این مبنا بین متزاحمین وصلین و بین متزاحمین واصله و غیره واصله فرق وجود دارد یا نه؟

ما ادعا داریم که با این مبنا هم فرق وجود دارد، تنافی و تراحم در واصلین وجود دارد و در واصل و غیر واصل وجود ندارد.

وجود تنافی در واصلین

غرض و انگیزه از تکلیف در جایی که هر دو تکلیف واصل شده است انبعاث و انزجار عبد است و عبد در تراحم «صل» و «ازل» قدرت ندارد به هر دو منبعث شود. هم «صل» دعوت میکند و هم «ازل» و عبد بیش از یک قدرت ندارد و تکلیفین نمیتوانند به هر دو به نحو مطلق فعلی باشند، امکان ندارد عبد هر دو داعی را تأمین کند، لذا بین دو تکلیف تصادم و تنافی وجود دارد.

عدم تنافی در واصل و غیر واصل

توهم: در فرض جهل به یکی از متزاحمین توهم شده است که داعی ها با هم تراحم دارند، چون شارع در ظرف جهل عبد هم انگیزه دارد که عبد مسجد را ازاله کند، انگیزه او از بین نرفته است و خیلی ناراحت است که عبد جاهل است، بنابراین طبق این مبنا فرقی بین جهل و علم نیست و هر دو تکلیف بالفعل وجود دارند و متصادم هستند.

جواب توهم: محقق صدر نیز به این توهم مجملاً پاسخ داده اند. و جواب مفصل عبارت است از اینکه در ظرف جهل عبد به یکی از متزاحمین تنافی وجود ندارد چون داعی و انگیزه مولا- از تکلیف انبعاث و انزجار فعلی نیست، بلکه انبعاث و انزجار اقتضائی است. شاهد این مدعی وجود تکلیف نسبت به انسان ها عاصی میباشد، در انسان های عاصی با اینکه انبعاث و انزجار فعلی وجود ندارد اما تکلیف نسبت به آنها محقق است. پس غرض از تکلیف انبعاث و انزجار فعلی نبوده انبعاث و انزجار اقتضائی است.

داعی بودن انبعاث فعلی هم در کلمات اصولیون است و هم در کلمات محقق اصفهانی. محقق اصفهانی می فرماید: «مولا میخواید چیزی را جعل کند که امکان باعیت دارد».^(۱)

داعی اقتضایی یعنی داعی مشروط و معلق؛ و باید دانست که شروط فعلیتش چه چیزهایی است؟ غرض شارع از تکلیف [دعوت و] انبعاث و انزجار اقتضایی است به شرطی که اگر واصل شود و نفس عبد منقاد باشد انبعاث [و دعوت] فعلی میگردد. شارع در حق عاصی هم داعی انبعاث اقتضایی را دارد به گونه ای که اگر تکلیف به او برسد و منقاد باشد انبعاث فعلی گردد. انبعاث اقتضایی هم در حق عصاه وجود دارد هم در حق منقادین.

بنابراین غرض از تکلیف انبعاث [و دعوت] اقتضایی است و آن دعوت منحصر است به تکالیف واصله و نتیجه ضیق بودن انبعاث [و دعوت] اقتضایی آن است خطاب واصله «صل» با خطاب غیر واصله «ازل» که عبد به آن جاهل است با هم تنافی ندارند. غرض از «صل» آن است که وقتی به دست عبد رسید و منقاد بود او را به سوی عمل بخواند و غرض از «ازل» هم آن است که وقتی به دست عبد رسید و او منقاد بود به سوی عمل بخواند. «صل» به دست عبد رسیده و «ازل» نرسیده است. و چون «صل» به دستش رسیده دعوت اقتضایی در آن به فعلیت رسیده است و چون «ازل» به دست عبد نرسیده است انبعاث [و دعوت] اقتضایی _ که غرض مولاست در مرحله دعوت اقتضایی مانده _ به فعلیت نرسیده است در نتیجه امری که غرض فعلی دارد با امری که غرض فعلی ندارد تنافی و تضاد ندارند.

ص: ۳۱۴

۱- (۱) نهایی الدراییه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص: ۴۱۵. «لأنَّ المراد من البعث الحقيقي و التحريك الجدی، جعل ما يمكن أن يكون باعثا و داعیا و محرّكا و زاجرا و ناهیا».

بین امری که دعوت میکند با امری که دعوت نمیکند تنافی وجود ندارد.

بیان دیگر در عدم تنافی

در عدم تنافی بیان دیگری وجود دارد که انطباق به کلمات محقق نائینی است.

غرض شارع از تکلیف عبارت است از انبعاث اقتضایی به این معنا که اگر امر به دست عبد برسد و اگر نفس عبد منقاد باشد و _ اضافه میکنیم _ اگر عبد قادر بر انجام باشد.

مولا میگوید: امر میکنم به این انگیزه که وقتی امر به او برسد و منقاد باشد و قادر داشته باشد انجام دهد، قدرت در ناحیه داعی اضافه شده است. اقتضائی بودن داعی یعنی اگر امر واصل شد و عبد منقاد بود و قدرت داشت انبعاث [دعوت] فعلی می شود. بنابراین «صل» واصله معلومه با «ازل» مجهوله درگیری ندارد.

این بیان محکم تر از قبلی است. علاوه بر اینکه اهم واصل نشده است، قدرت هم مشکل دارد. طلب با این بیان که وصول و انقیاد و قدرت شرط انبعاث فعلی است تعلق گرفته است به حصه مقدوره، و «صل» واصل شده و اقتضا به فعلیت رسیده است و «ازل» واصل نشده و اقتضاء فعلی نشده و تراحمی در بین نیست اولاً به خاطر عدم وصول اهم و ثانیاً به خاطر قدرت واحده. از ناحیه قدرت نمی شود هر دو حکم فعلی باشند و مولا به داعی اش رسیده باشد.

حال که «صل» مشکلی ندارد و «ازل» دو مشکل دارد کدامیک مرجح دارد؟ روشن است که تکلیف واصل ترجیح دارد چون با آنکه «ازل» اهم میباشد اما واصل نشده است. اکنون آن داعی از بین دو داعی باید به فعلیت برسد که حکم آن واصل شده است و عبد منقاد است و قادر بر انجام. اما «ازل» با آنکه اهم است و نفس عبد منقاد است و فی حد نفسه قدرت دارد اما با توجه به وحدت قدرت به ذهن میرسد که مولا از بین این دو «صل» ای را که واصل شده و را متعلق حکمش قرار داده است. در جایی که قدرت واحده است مساعد اعتبار آن است که تکلیفش را متوجه به واصل کند نه «ازل»ی که واصل نشده با آنکه فی حد نفسه مقدور است.

غرض مولا- از تکلیف عبارت است از انبعاث زمانی که تکلیف واصل شود و حسن احتیاط زمانی که تکلیف واصل نشود. تکلیف در حق جاهل هم فعلی است و برای همین است که میگویند احکام بین عالم و جاهل مشترک است.

وقتی غرض مولا انبعاث است زمانی که تکلیف واصل شود و حسن احتیاط است زمانی که واصل نشود، مشکل تراحم و تنافی در فرض وصول یکی و عدم وصول یکی نیز وجود دارد. [الزام به انجام نماز با حسن انجام ازاله سازگار نیست].

جواب: اثبات نشدن نتیجه با مقدمه مذکور

غرض مولا- حسن احتیاط باشد کلیت ندارد، در پاره ای از موارد غرض مولا احتیاط است. فی الجمله مورد پذیرش است که غرض شارع از تکلیف انبعاث است اگر تکلیف واصل شود و حسن احتیاط است اگر تکلیف واصل نشود. حسن احتیاط در جایی غرض مولا- است که احتیاط حسن عقلی داشته باشد مثلاً شک دارم شرب تنن حرام است یا نه! عقل میگوید حسن احتیاط غرض شارع است و احتیاط کن.

اما در جای که عقل احتیاط را مجاز نمی بیند احتیاط حسن ندارد، و محل کلام از آن موارد است. امر به مهم رسیده است اما ما به اهم جاهل هستیم عقل اینجا میگوید مهم را انجام بده. نکته علمی اش هم این است که در اینگونه موارد حسن احتیاط قابل ایصال به مکلف نیست، مولا نمیتواند در واقع حکم داشته باشد به غرض اینکه بعد احتیاط کند. درست است که غرض از تکلیف انبعاث است در صورت وصول و حسن احتیاط است در صورت عدم وصول و شک در تکلیف _ نه غفلت و جهل مرکب به تکلیف _ اما در محل کلام عقل میگوید: واجب را بیاور و معنا ندارد بگوید عدلی را که در وجوبش شک داری را اتیان کن به خاطر حسن احتیاط و عدل معلوم الوجوب را رها کن.

همانطور که غرض بودن انبعاث ضیق است و در مواردی است که تکلیف واصل شود، غرض بودن حسن احتیاط هم ضیق است و در مواردی است که حسن احتیاط محقق باشد، رسیدن به هدف ممکن باشد، خلاف گفته عقل و عقلا نباشد.

بنابراین در مقام داعی امر «ازل» به فعلیت نمی رسد چون مجهول است و مقدر هم نیست، و عقلا قدرت را صرف در «صل» میکنند، غرض از «ازل» به فعلیت نمی رسد نه غرض انبعاث و نه غرض حسن احتیاط، وقتی غرض از تکلیف محقق نبود خود امر هم وجود ندارد. و زمانی که آن فعلیت نداشت امر «صل» بلا مزاحم فعلیت دارد.

حاصل تنبیه

وصول شرط تراحم است. و طبق همه مبنای تراحم فقط در احکام واصله است و اگر هر دو واصل نشوند یا یکی واصل نشود تراحمی وجود ندارد.

بحث در مرحله اولی تمام شد و تتمه ای ماند فردا ان شاء الله تتمه را ذکر کرده و ادامه کفایه را بحث میکنیم اینکه آخوند فرمود: «کجا تعارض به سند سرایت میکند و کجا نمیکند!»

تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مبحث تراحم / تنبیهات / تنبیه چهارم وصول شرط تراحم ۹۵/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag

تبصره یکم: عدم صحت استدلال به آیه «وسع» بر اعتبار قدرت ۱

تبصره دوم: مراد از قدرت و عجز ۲

رأی صحیح در اعتبار قدرت ۳

ثمره ۴

تذکره ۶

موضوع: تعارض / مقدمات / تعریف / خروج تراحم از تعریف / مبحث تراحم / تنبیهات / تنبیه چهارم: وصول شرط تراحم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه چهارم بود، آیا مشکله تراحم در مواردی که یکی از متراحمین مجهول است وجود دارد یا نه؟ مرحوم آخوند و آقا ضیاء و محقق صدر قدس الله اسرارهم نام مشکل را تعارض اطلاق می گذاشتند و مرحوم نائینی تراحم در مقام امتثال.

ص: ۳۱۷

گذشت که سرچشمه مشکل از وحدت قدرت و تعدد متعلق است و بایست مبانی قدرت را بحث کرده و مسأله را تحلیل کنیم. و عرض شد در قدرت سه مبنای معروف وجود دارد ۱. قدرت شرط تنجز ۲. قدرت شرط فعلیت ۳. قدرت شرط داعی و نتیجه آن شد که طبق تمامی مبانی در جایی که یک تکلیف معلوم باشد و دیگری مجهول باشد نه تعارض وجود دارد و نه تراحم.

تبصره یکم: عدم صحت استدلال به آیه «وسع» بر اعتبار قدرت

در نظر تحقیق سابقاً می گفتیم ممکن است قدرت به دلیل نقلی «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^(۱) معتبر باشد. به این تقریب که از آیه استظهار میشود به چیزی که قدرت نداری تکلیف نداری. و امام علیه السلام نیز در باب معرفت الله نیز به این آیه استدلال نموده و نتیجه گرفته اند معرفه الله به فلان مرتبه واجب نیست.

این آیه مقید دیگری است به مطلقات و خطابات مطلقه. و مبنای چهارم در مسأله میباشد.

لکن همانطور که اخیراً هم گذشت، شرطیت قدرت در فعلیت تکلیف از آیه شریفه استفاده نمی شود. و این استظهار مشکل دارد چون عنوان «تکلیف» در لسان [آیات و] روایات با عنوان «تکلیف» در لسان فقها فرق میکند.

تکلیف در لسان فقها در عبارت هایی نظیر «تکلیف مشروط به قدرت و علم است» یعنی اعتبار شرعی و تکالیف خمسسه.

و تکلیف در آیه شریفه معلوم نیست به آن معنا باشد، بلکه احتمال دارد آیه معنای لغوی [و عرفی] تکلیف مراد باشد. و معنای ظاهر آیه معنای لغوی و عرفی است. تکلیف در لغت یعنی به کلفت انداختن.

ص: ۳۱۸

و به کلفت انداختن ناظر(۱) به مقام وصول و تنجز است، خدا تکلیف نمی کند عاجزین را یعنی ایشان را بازخواست نمی کند، ایشان را مستحق عقوبت نمی بیند، اما وجود اعتبار شرعی در حقیقت کلفت نیست. اما اگر اعتبار شرعی با استحقاق عقوبت ضمیمه شوند سنگینی بر عبد می‌آورند. اما اگر تکلیف باشد اما استحقاق عقوبت نداشته باشد سنگینی ندارد.

بنابراین این آیه ناظر به مرحله تنجز است نه مرحله ثبوت تکلیف و نمی توان بر اعتبار قدرت در تکالیف به این آیه شریفه استدلال کرد.

[اگر کسی بیان چهارم را در باب اعتبار قدرت بگوید] طبق این بیان نیز در ظرف جهل به یکی تزاممی بین خطاب واصل و غیر واصل وجود ندارد، خطاب واصل نه مزاحم عقلی دارد و نه مزاحم شرعی.

تبصره دوم : مراد از قدرت و عجز

مرحوم محقق صدر ادعا کردند از قبیح تکلیف عاجز میتوان ادعا کرد که قدرت شرط فعلیت است، تکلیف شخص عاجز ایقاع و احراج او در معصیت است و این ایقاع نزد عقلا قبیح است.

ص: ۳۱۹

۱- (۲) مقرر: باید گفت معنای تکلیف همان معنای عرفی آن است. و نباید بیش از این ادامه داده و بگوییم «آیه ناظر به مقام تنجز است» چون مراتب تکلیف باز از اصطلاح فقها است و آیه به آن مرحله نیز ناظر نیست. مضاف بر اینکه استاد در ادامه درس در همین جلسه بر این باورند که «توجه خطاب به عاجز قبیح می باشد، تکلیف به عاجز نزد عقلا نوعی زور گویی و خلاف عدالت بوده و ظلم در حق عبد است. فعلیت تکلیف در حق عاجز و عدم تنجز آن عقلایی نیست. ... تکلیف در حق عاجز فعلی باشد و اما منجز نباشد واضح البطلان است.»

مراد از قدرت در محل بحث قدرت در مقابل عجز عقلی نیست، مراد قدرت عرفی است در مقابل عجز عرفی.

کاری که عبد عقلا از آن عاجز نیست اما عاده غیر مقدور است اگر مولا عبدش را به آن کار امر کند سبب تمرد او را مهیا کرده است و این امر عقلایی نیست. تکلیف به کاری که عموم مردم آن را به خاطر حرج و سختی اش امتثال نمی کنند عقلانیت ندارد.

در نظر تحقیق ما نیز قاعده «قبح تکلیف عاجز، و شرطیت قدرت در فعلیت خطاب» را قبول داریم اما نه به معنایی که محقق خوبی قاعده را به آن معنا میگرد و نتیجه میگیرد که قدرت شرط تنجز است، چون توجه خطاب به عاجز قبیح می باشد، تکلیف به عاجز نزد عقلا نوعی زور گویی و خلاف عدالت بوده و ظلم در حق عبد است. فعلیت تکلیف در حق عاجز و عدم تنجز آن عقلایی نیست.

اگر مولا در مقام مجازات، عبدش را به چیزی که سخت است و عرفا مقدور نیست مجازات کند این اشکال ندارد و علایی است. اما در محل کلام سخن از مجازات نیست. سخن از خود تکلیف است.

در این تبصره سخن در توجه تکلیف به خصوص عاجز است، اما مبنای خطابات قانونیه که حکم در آن ضمنی است و خصوص عاجز دیده نمی شود مراد از بحث نیست.

تکلیف صریح به خصوص (۱) عاجز و فعلیت تکلیف در حق او بدون تنجز معنا ندارد. مرحوم خوئی هم فقط در اینجا قدرت را شرط تنجز میدانند. لکن قدرت شرط تنجز بوده و تکلیف در حق عاجز فعلی باشد و اما منجز نباشد واضح البطلان است.

ص: ۳۲۰

۱- (۳) پرسش یکی از طلب: بلی قدرت در خطاب خاص به عاجز شرط تنجز باشد واضح البطلان است اما خطاب عام شامل عاجز است و مرحوم خوئی در آنجا قدرت را شرط تنجز میدانند؟ پاسخ استاد: مرحوم خوئی بین خطاب عام و مطلق را هم انحلالی میدانند، عام یعنی: ای قادر این کار را انجام بده و ای عاجز این کار را انجام بده، مضاف بر اینکه مرحوم خوئی آدم مثالی است و آدم ملا بدون ملاک سخن نمیگوید، تفصیل ملاک ندارد، اگر قدرت شرط فعلیت است همه جا شرط فعلیت است و اگر شرط تنجز است همه جا شرط تنجز است. معنا ندارد قدرت در عام شرط تنجز باشد و در خاص شرط فعلیت. طبق نظر ایشان در اینجا قبح تکلیف عاجز به ملاک قبح عقاب است، وقتی تکلیف بدون استحقاق عقاب قبح ندارد، تکلیف به خصوص عاجز بدون استحقاق عقوبت هم قبح ندارد.

قبح تکلیف عاجز مطلقاً قبیح است اما در قبح عقاب عاجز تفصیل وجود دارد، اگر عجز عبد به سوء اختیار او باشد عقابش قبیح نیست. و اگر بدون سوء اختیار عاجز شده باشد عقاب او قبیح است.

رأی صحیح در اعتبار قدرت

و نظر تحقیق در مبنای صحیح در اعتبار قدرت همان مبنای مشهور است، قدرت شرط فعلیت تکلیف است نه شرط تنجز و نه شرط داعی.

تکلیف عاجز _ نه عقوبت عاجز _ قبیح است یا به تقریب محقق صدر که تکلیف عاجز احراج او به معصیت و تمرد است و این قبیح است یا به بیان ما که تکلیف عاجز نوعی زور گویی است و این نزد عقلا و عرف قبیح است.

بحث تفصیلی از مبنای صحیح در اعتبار قدرت موکول است به جای خودش و در مقام علی المبانی بحث کردیم. و حاصل آنکه در موارد تراحم حکم معلوم با حکم مجهول نه تعارضی وجود دارد و نه تراحمی لذا احکام تراحم بار نمی شود.

پرسش: امکان دارد موضوع برخی از احکام تراحم اعم از موارد تراحم باشد لذا باید تک تک و جدا جدا احکام را ملاحظه کرده و دید که در محل بحث جاری هستند یا نه؟

پاسخ: سنخ احکام و قواعد تراحم یک سنخی است که فرع بر تراحم هستند. و در جهت نخست بحث نیز گذشت که احکام منحصر است به فرض وصول هر دو متراحم. و اگر احکام را تک تک هم ملاحظه کنی روشن خواهد شد که جریان آنها در محل کلام مجال ندارد.

مثلاً حکم عقل به تخییر بین متساویین زمانی است که هر دو واصل شوند و زمانی که یکی واصل شود و یکی غیر واصل باشد معنا ندارد عقل بگوید مخیر هستی. عقل در آن شرائط میگوید: واصل معلوم است و غیر واصل نامعلوم، معلوم را امثال کن، راه معلوم را برو، وقتی می بینی اینجا غریقی هست او را نجات بده اما طرف دیگر را که وجود غریق مجهول است رها کن.

همچنین موضوع حکم عقل به ترجیح در اسبق و لاحق و اهم و مهم و محتمل الاهی و بابل و بی بدل، وصول متزاحمین است.

حاصل تنبیه چهارم: در جایی که یکی از متزاحمین واصل نیست نه تعارض وجود و نه تزاحم و قواعد باب تزاحم که در سابق مورد بحث قرار گرفت مجال ندارد.

ثمره

آیا بین نظریه جریان احکام تزاحم در ظرف عدم وصول یکی با نظریه عدم جریان احکام تزاحم ثمره وجود دارد؟ یعنی آیا بین دو نظریه در صحت و فساد عمل اختلاف نظر وجود دارد، یا ثمره وجود ندارد و طبق هر دو قول عمل فاسد است یا طبق هر دو قول عمل صحیح است.

مسأله وجوه مختلفی دارد: واصل و غیر واصل یا متساویین هستند یا اهم و مهم، و اگر اهم و مهم هستند یا اهم واصل است یا مهم.

اگر آنچه واصل است مساوی است با غیر واصل اختلاف نظر ثمره ندارد چون اگر احکام تزاحم جاری باشد یا نباشد انجام واصل مجاز است، اگر احکام تزاحم جاری باشد مکلف بین واصل و غیر واصل مخیر است و این یعنی جواز انجام واصل. اگر قائل به تزاحم نباشیم باز انجام واصل مجاز است.

اگر متزاحمین اهم و مهم باشند و واصل اهم باشد باز ثمره وجود ندارد، چون با نظریه جریان احکام تزاحم یا عدم آن اتیان اهم ضروری است. در همین فرض اگر مکلف اهم را عصیان کند و با اینکه در مهم شک دارد آن را امتثال کند ثمره ظاهر می شود، با نظریه عدم جریان قواعد تزاحم نمازش امر نداشته باطل است و با نظریه جریان قواعد باب تزاحم و قبول ترتب نمازش صحیح است.

ص: ۳۲۲

اگر متزاحمین اهم و مهم باشند و واصل مهم باشد یا قائل به ترتب هستیم یا منکر آن. و اگر قائل به ترتب باشیم یا ترتب جا دارد یا جا ندارد.

اگر قائل به ترتب باشیم و ترتب جا داشته باشد باز ثمره وجود ندارد، «صل» واصل است و «ازل» غیر واصل، مکلف اگر مهم را به قصد امر اتیان کند نمازش صحیح است و مشکلی ندارد، طبق انکار جریان احکام تراحم فقط واصل امر دارد و طبق قول به جریان احکام تراحم و قبول ترتب نماز امر ترتبی دارد.

اگر منکر ترتب باشیم یا قائل به ترتب باشیم اما ترتب جا نداشته باشد ثمره ظاهر می شود.

اگر قائل به ترتب باشیم و ترتب جا نداشته باشد مثل این فرع که کسی جاهل به استطاعت خویش است _ عمویی داشته مرحوم شده و ارث کلانی به او جا گذاشته است _ و اجیر میشود برای حج نیایی در امسال، این شخص دو تکلیف دارد ۱. وجوب وفای به اجاره ۲. وجوب فوری حج خودش. و حج اهم است _ چون روایاتی داریم که کسی که حج بر او واجب شود و حج نکند و بمیرد یهودی مرده است _ .

مرحوم محقق خوئی در کتاب حج فرموده اند ترتب مختص به احکام تکلیفیه است و در احکام وضعیه ترتب معنا ندارد، بین «اوفوا بالعقود» و «لله علی الناس حج البیت» امر ترتبی ممکن نیست. معنا ندارد شارع بفرماید «حج را عصیان کردی اجاره ات صحیح است». چون صحت و بطلان اجاره به امضا و عدم امضای شارع است و امضای شارع تابع مُمضی است و در اینجا آنچه انشاء شده امضا نشده و آنچه مورد امضاء است انشاء نشده است.

آنچه بین موجر و اجیر انشاء شده است عبارت است از انجام حج اجاره ای مطلقاً چه از عوض خودش حج بکند یا نه، چه بر عهده خودش حج باشد یا نه، چه حج خودش را عصیان کند یا نه! و آنچه مورد امضای شارع است عبارت است از اجاره ای که با عصیان حج به عمل می آورد. طبق نظر محقق خوئی در اینگونه احکام وضعی ترتب جا ندارد، «اوفوا بالعقود» ارشاد به صحت است و امر ترتبی به صحت امر مقید است، انشاء مطلق است و نتیجه ترتب مقید، و مقید را انشاء نکرده اند، آنچه انشاء شده امضا نشده است، و آنچه امضا شده انشاء نشده است.

در این فرع که «اوفوا بالعقود» واصل شده و «لله علی الناس حج البیت» واصل نشده است با نظریه عدم جریان احکام تراحم اجاره صحیح است چون امر آن واصل شده و مزاحمش واصل نشده است، و با نظریه جریان احکام تراحم و ممکن نبودن ترتب دو تکلیف با هم متزاحم هستند و اجاره امر ندارد و باطل است.

طبق نظریه جریان احکام تراحم و انکار تربت، و یا پذیرش ترتب و جا نداشتن آن ثمره ظاهر می شود و اجاره باطل است.

ما در بحث ترتب این مسأله را مفصل بحث کردیم.

تذکر

مرحوم محقق صدر در آغاز تنبیه چهارم فرمود: «در جایی که یکی از تکلفین واصل و دیگری غیر واصل است اطلاق دو تکلیف با هم تعارض دارند».

اینجا تذکر به نکته ای لازم است. اینکه محقق صدر اطلاقین را متعارض می دانند طبق مبنای خودشان است. و گذشت که در تنافی متزاحمین دو مبنا وجود داشت

۱. تعارض و تنافی متزاحمین در مقام جعل (آخوند و آقا ضیاء و محقق صدر)

۲. فقدان تعارض در مقام جعل و تنافی در مقام امتثال (محقق نائینی)

مرحوم آخوند که منکر ترتبند در تعارض متزاحمین قائل به تساقط هستند. مرحوم محقق صدر تعارض را با مخصص لبی بعلاوه امکان ترتب معالجه می کردند. مخصص لبی عبارت بود از «عدم الاشتغال بصد مزاحم لایقل عنه ملاک» اطلاق انقض هذا الغریق مقید است به عدم اشتغال به ضد مزاحمی که کمتر این نیست در ملاک، و به برکت مباحث این تنبیه یک قید دیگری به مخصص افزود «عدم اشتغال به ضد مزاحم منجز که در ملاک کمتر از این نیست».

محقق نائینی مدعی بودند اطلاق متزاحمین با هم تعارض ندارد، کار مولا در مقام جعل ابهام ندارد، مولا هم انقاز این غریق را واجب کرده است که قدرت داری و هم انقاز آن غریق را که حصه مقدوره دارد. [و مشکل تنافی در باب تراحم به خاطر عجز در مقام امتثال است و این مشکل هم برای مکلف بر طرف شده و نهایتاً مکلف مشکلی پیدا نمی کند] مکلف با اشتغال به یک تکلیف از دیگری عاجز شده و خطاب آن ساقط می شود و مشکلی نمی ماند و اگر به هیچ کدام مشغول نشود فعلیت هر دو خطاب اشکال ندارد از باب ترتب.

مرحوم محقق خوبی هم در این مشرب تابع ایشان شده و بارها فرموده اند مشکل در تعارض در ناحیه جعل مولا است مولا نمی تواند هر دو را جعل کند و ما علم به کذب یکی داریم. اما در باب تراحم هر دو را میتواند جعل کند و در مقام جعل تنافی وجود ندارد.

و گذشت که ما نیز در نظر تحقیق گفتیم ذهن عرفی هم همان را میگوید، ذهن عرفی بین «انقذ هذا» و «انقذ ذاک» تنافی در کار مولا نمی بیند، عرف در صفحه تشریح مشکل و ابهامی از ناحیه مولا احساس نمی کند. عرف میگوید من قدرت ندارم و قدرت نداشتن من مربوط به مولا نیست.

بیان ما در نبود تنافی بین متزاحمین فرق می کند با محقق نائینی؛ ادعای محقق نائینی مبنی بر سرپا بودن دو اطلاق نادرست است، سرپا بودن دو اطلاق با هم متنافی هستند کما اینکه آخوند و آقا ضیاء فرمودند، ما ذهن عرفی نائینی را پذیرفتیم به این بیان که متفاهم عرفی در باب تزاحم این است فقط یکی واجب است که چون از طرفی قدرت واحده است و از طرفی قدرت شرط فعلیت تکلیف است لذا فقط یکی وجب است اگر یکی اهم باشد مقدور همان اهم است و اگر متزاحمین متساوی هستند یکی واجب است.

بحث در اینجا پایان یافت و فردا ان شاء الله برمیگردیم به متن کفایه و مباحث مرحوم آخوند را ادامه می‌دهیم. مرحوم آخوند از تزاحم صحبتی امثالی نکرد، چون ایشان به تزاحم امثالی نرسیده بودند، و بحث از تزاحم امثال مال نائینی است. مرحوم آخوند قائل به تزاحم ملاکی بود و آن را در ضد بحث کرد و راه ملاکات هم بسته است.

آخوند فرمود: «در موارد جمع عرفی تعارض وجود ندارد» پس تعارض کجاست؟ مرحوم آخوند در آخر بحث جای تعارض را معین کرده است. آیا دلالتها متعارضند یا سندها؟ فرموده گاهی دلالت ها و گاهی سندها؟

بحث را ملاحظه بفرمایید.

Your browser does not support the audio tag

مقدمه چهارم: سرایت تعارض به سند ۱

سرایت تعارض به سند (محقق خراسانی) ۱

مناقشه یکم: حاصره نبودن صور ۳

جواب: عدم قصد انحصار ۴

مناقشه دوم: عدم لغویت به لحاظ اثر جواز اخبار ۴

جواب: عقلایی نبودن اثر (نظر تحقیق) ۴

نکته: لزوم عمل، مفاد ادله حجیت سند ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه چهارم: سرایت تعارض به سند

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم آخوند بعد از آنکه تعارض را به «تسافی در مقام دلالت و اثبات» تعریف کرد و فرمود موارد جمع عرفی از تعریف خارج است فرمود: «محط اولیه تعارض که مربوط به دلالت است گاهی به سند هم سرایت می کند».

مقدمه چهارم: سرایت تعارض به سند

تعارض از دلالت به سند سرایت کرده و موجب تعارض حجیت سندین می شود، تعارض بین خود سندها معنا ندارد، بلکه دلیل حجیت سندین با هم تعارض میکنند.

سرایت تعارض به سند (محقق خراسانی)

مرحوم آخوند فرموده و در جایی که سندین هر دو ظنی هستند یا دلالتین قطعی می باشند یا دلالتین هم ظنی هستند.

اگر سندین هر دو قطعی باشند مثل اینکه هر دو متواترند یا دو خبر محفوف به قرینه اند یا دو خبری هستند که متواتر نیستند اما به آن حد از استفاضه هستند که موجب اطمینان به صدور میشوند در اینجا تعارض از دلالت به سند سرایت نمی کند، چون سند قطعی است و تعارض بین دو سند قطعی و علم به کذب یکی معنا ندارد.

اگر سندین هر دو ظنی باشند و دلالت ها یا جهت های صدور قطعی باشند، اینجا تعارض از دلالت به سند سرایت می کند

چون زمانی که دلالت ها و جهت ها قطعی هستند محال است هر دو هم صادر شده باشد، زمانی که قطعا مراد از این روایت روشن باشد و قطعا مراد از آن روایت روشن باشد و جهت ها هم قطعی باشد علم به کذب یکی در ناحیه صدور داریم و قطعیت در هر سه جهت صدور و دلالت و جهت صدور محال است، نمی شود هر سه جهت قطعی باشد چون جمع بین متناقضین است و محال است مدلول هر دو در واقع محقق باشند. (۱) و قبلا گذشت که ملاک تعارض علم به کذب می باشد.

ص: ۳۲۷

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۳۹.

و روشن است که در حجیت باید سه چیز تمام باشد ۱. صدور ۲. دلالت ۳. جهت صدور. این سه رکن در حجیت خبر لازم است و مرحوم آخوند به این سه جهت اشاره دارد. پس از این مراد ما از دلالت شامل، جهت صدور هم خواهد شد و در مباحث آینده اصطلاح دلالت و جهت را تکرار نکرده و به ذکر دلالت اکتفا خواهیم نمود.

ایشان در ادامه میفرمایند: اگر سندین هر دو ظنی باشند و دلالت ها ظنی باشند _ این قسم فروض عدیده دارد و بحث از فروض ثمره ندارد تا بگوییم گاهی دلالت ها ظنی است و گاهی جهت ها و فروض دیگر، خلاصه یکی ظنی است _ دلالت های ظنی تعارض دارند و تعارض از ناحیه دلالت سرایت می کند به سند. هر چند اینجا علم به کذب یکی از سندین نداریم _ چون صدور در هر دو محتمل است و شاید هر دو از امام علیه السلام صادر شده است و از یکی خلاف ظاهر اراده شده است _ اما علم به عدم حجیت یکی داریم، یقین داریم شارع با «صدق العادل» هر دو را حجت قرار نداده است، «صدق العادل» شامل هر دو نیست، شمول آن یا نسبت به این خبر خلاف واقع است یا نسبت به آن خبر، چون تعبد به دو خبری که مدلولهایشان متعارض است لغو می باشد. خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبری میگوید «نماز جمعه حرام است» و من نمی توانم به هر دو خبر عمل کنم، تعبد به این دو خبر متعارض لغو است. (۱)

معارضه در اصل دلالت است، همانا تعارض عبارت است تنافی دلالات اما این معارضه در یک فرض به سند سرایت نمی کند و در دو فرض به سند سرایت میکند.

ص: ۳۲۸

۱- (۲) همان.

و تعارض در ناحیه سند طبق بیان محقق خراسانی به یکی از دو امر است یا علم به کذب صدور یکی، یا علم به کذب حجیت هر دو، در هر دو علم به کذب داریم. اما گاهی علم به کذب صدور یکی داریم چون دلالت قطعی است و گاهی علم به کذب اطلاق دلیل حجیت در هر دو.

مناقشه یکم: حاصره نبودن صور

بیان آخوند شامل تمامی صور مسأله نیست. ایشان فرمود سنندین یا قطعین هستند یا ظنین، اگر قطعین باشند تعارض در ناحیه دلالت است و اگر ظنین باشند _ دلالت ها یا قطعی است یا ظنی _ تعارض به ناحیه سند هم سرایت میکنند و به فرض سوم مسأله اشاره نکرد.

فرض سوم آن است که سند یکی از متعارضین قطعی است و سند دیگری ظنی، یکی از دلایل متعارض آیه قرآن است و دیگری خبر واحد، سند قرآن قطعی است اما دلالتش ظهور و ظنی، در مقابلش خبر واحد که سندش ظنی است.

در این فرض آیا تعارض به سند سرایت میکند؟

بلی، چون گاهی دلالت خبر واحد ظنی است و گاهی قطعی، بنابراین یک طرف تعارض از باب مثال قرآن است که سندش قطعی و دلالتش ظنی است و طرف دیگر تعارض که از باب مثال خبر واحد میباشد سندش ظنی است و دلالتش گاهی قطعی و گاهی ظنی.

اگر دلالت خبر واحد قطعی باشد طرف دیگر که قرآن است دلالتش ظنی است اینجا طرفین تعارض عبارت است از دلیل سند خبر واحد با دلیل حجیت ظهور قرآن، یا دلیل حجیت سند شامل خبر واحد نیست یا دلیل حجیت ظهور شامل ظاهر قرآن نیست. دلالت قطعی به خاطر قطعی بودنش طرف معارضه قرار نمی گیرد چون دلیل قطعی با دلیل ظنی طرف تعارض واقع نمی شود. و اینجا دو نوع دلیل حجیت با هم معارضه میکنند دلیل حجیت ظهور در ناحیه قرآن با دلیل حجیت سند در ناحیه خبر واحد، و ما علم به کذب یکی از آنها داریم شمول دلیل حجیت ظهور نسبت به ظاهر قرآن و شمول دلیل حجیت سند نسبت به خبر واحد تعبد به متنفین هستند.

اگر دلالت خبر واحد ظنی باشد، دلیل حجیت ظهور در دو با هم متعارضند، و شمول دلیل حجیت نسبت به هر دو ظهور معقول نیست. طرفین تعارض عبارتند از دلیل حجیت ظهور ظاهر آیه قرآن در یک طرف و در طرف دیگر دلیل حجیت ظهور خبر و دلیل حجیت سند خبر. علم داریم یا در این طرف دلیل حجیت ظهور قرآن کاذب است یا در آن طرف دلیل حجیت ظهور با دلیل حجیت سند کاذب هستند.

همان دو نکته ای که آخوند در فروض پیشین فرمود اینجا منطبق می شوند، نکته علم به کذب و لغویت. به خاطر همین دو نکته مرحوم محقق خراسانی سرایت تعارض به سند را در جایی که سندین قطعین هستند مطرح نکرد و در سندین ظنین مطرح کرد _ چه دلالت ها قطعی باشند یا ظنی _ و این دون نکته منحصر به مواردی که ایشان ذکر کرد نیست در فرض سوم که سند یکی قطعی و سند دیگری ظنی است منطبق هستند.

جواب: عدم قصد انحصار

شاید مرحوم آخوند مقصودش حصر نبوده و به نحو موجه جزئی می خواسته بگوید تعارض به سند هم سرایت میکند و از باب مثال مواردی را ذکر کرده است. و الا ایشان به این دقت های علمی ورود می کنند.

مناقشه دوم: عدم لغویت به لحاظ اثر جواز اخبار

مرحوم آخوند فرمود «اگر سندین ظنی و دلالتین ظنی باشند، دلالتین به خاطر تعارض حجت نیستند و دلیل حجیت سندین هم طرف معارضه است چون تعبد به صدور مدلولی که حجت نیست لغو است». تعبد به سندین ظنین در حالی که دلالتهایشان معارضه دارند لغو است و لغویت منشأ می شود که علم به کذب یکی از دلایل حجیت سند داشته باشیم. به این سخن ایشان مناقشه شده است و مهم است که روشن شود سخن ایشان درست است یا نه!

ص: ۳۳۰

مستشکل ممکن است بگوید: در بحث حجیت خبر واحد گذشت که اگر مدلول کلام مجمل بوده و عمل به مدلول ممکن نیست تعبد به سند لغو نیست. مشکل مدلول ممکن است مشکل داخلی بوده و از اجمال ذاتی کلام باشد و ممکن است مشکل خارجی بوده و از اجمال حکمی یعنی به خاطر تعارض باشد. تعبد به خبری که نمیتوان به مدلول آن عمل کرد لغو نبوده و اثر دارد و اثر آن جواز اخبار است. اگر شارع تعبد به سند خبری کند که مدلول آن مفهوم نیست میتوان آن را به شارع اسناد داد، در روز ماه مبارک رمضان میتوان سخنی را اجمال دارد به امام صادق علیه السلام اسناد داده و روزه هم باطل نمی شود.

جواب : عقلایی نبودن اثر (نظر تحقیق)

نزد ما حجیت به سند به غرض اخبار عقلایی نیست. خصوصا با مسلک جعل علمیت در حجیت. به ذهن میرسد که غرض شارع از تعبد به خبر معذرت و منجزیت است. شارع میخواهد که مدلول بر عبد منجز باشد تا در صورت مخالفت عبد را عقوبت کند و معذر باشد تا در صورت موافقت عبد عذر داشته باشد. ادعای مذکور مبنی بر حجت قرار دادن مجمل به غرض جواز اخبار توهم است.

علم به کذب هم نداریم شاید صادر شده است اما ظاهرش روشن نیست و اجمال دارد، و مراد از اجمال هم یعنی خیر نزد هر کسی مجمل است، و واقعا ظهور ندارد، نه آنکه من نمیفهمم اما ممکن است کسی دیگر روایت را بفهمد. و اینکه خبری برای اقوام متعمقون است نه آنکه مجمل است و معنایش را دیگران میفهمند بلکه مراد از «اقوام متعمقون» یعنی ظاهری دارد و بطونی و بطونش طولی است و اهل تعمق به آن بطون می رسند.

دلیل ما در حجیت خبر واحد چه سیره باشد و چه اخبار شامل خبر مجمل نمی شود، خبری که یا ذاتا اجمال دارد یا عَرَضاً و حکماً، نه دلیل سیره شامل است و نه دلیل لفظی؛ جعل حجیت در روایت «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدْيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ» (۱) به خاطر اطاعت است «أَطِعْهُمَا» و حجت قرار دادن خبر مجملی که هیچ اثر عملی ندارد عقلایی نیست.

دلیل حجیت سند ظهور هم فقط سیره عقلاست و هیچ آیه و روایتی نداریم که ظهور را حجت کرده باشد. و عقلا هم فقط ظاهر را حجت می دانند نه مجمل را بنابراین سخن آخوند که فرموده «تعبد به سند خبر مجمل لغو است» صحیح است.

نکته: لزوم عمل، مفاد ادله حجیت سند

این سخن آخوند «عدم شمول دلیل حجیت سند نسبت به مجمل» مبتنی بر مبنایی در حجیت خبر واحد است.

در حجیت خبر واحد این بحث مطرح است که آیا مفاد ادله حجیت سند که سند و ظن را علم قرار میدهند، مجرد تعبد به سند است یا تعبد به سند همراه با لزوم عمل؟

مرحوم محقق صدر مفصل این بحث را مطرح کرده اند.

آیا مفاد ادله حجیت سند مجرد تعبد به سند است بدون ارتباط به عمل و یا مفاد آنها حجیت است همراه با این لسان که عالمی پس باید عمل کنی؟

اگر مدلول حجیت سند تعبد به سند باشد به لحاظ عمل صحت سخن آخوند پرواضح است اما نه به بیان لغویت، بلکه با سیاحت دیگر. شارع نمی تواند تعبد کند به سند دو خبری متنافیین، چون دلیل تعبد متضمن لزوم عمل است، و شمول دلیل حجیت به هر دو خبر به معنای لزوم عمل به هر دو جمع بین متنافیین است و کاری با بیان لغویت ندارد.

ص: ۳۳۲

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح ۴.

اگر مدلول حجیت سند تعبد به سند باشد منحاز از عمل _ شارع با تعبد به سند میگوید «من ظن را برای تو علم قرار دادم» و پشت سر حجیت «پس عمل کن» وجود ندارد، اگر مفاد ادله حجیت این باشد _ باید ملا-حظه کرد که آیا تعبد به دو ظن متنافین آیا لغو است یا نه؟

مرحوم آخوند قائلند که همه جا لغویت وجود دارد. لکن چه بسا اثری در بین وجود داشته باشد، اگر شارع مرا هم به این عالم قرار دهد هم به آن نمی توان گفت این جعل علیمت ها همه جا تعارض دارد، تعبد به مجمل چه بسا اثر داشته باشد که فردا از آن بحث میکنیم.

اما در مورد این مسأله که «آیا حجیت به سند به خاطر مجرد تعبد به سند بوده و ارتباطی با مدلول ندارد یا اینکه ارتباط به مدلول دارد و تعبد به جهت لزوم عمل به مدلول است!» نظر تحقیق آن است که در ذهن عرفی ما سه چیز در مورد خبر داریم ۱. سند و صدور ۲. دلالت ۳. جهت صدور و ادله حجیت میگویند به این خبر عمل کند مفاد «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ» آن است که باید به آن عمل کنی. لزوم عمل در ادله حجیت سند مورد لحاظ است و تفکیکی بین مدلول و لزوم عمل وجود ندارد.

بحث را ملاحظه بفرمایید مرحوم محقق صدر در بحث محط(۱) تعارض مفصل بحث کرده اند.

تعارض/مقدمات/مقدمه چهارم سرایت تعارض به سند ۹۵/۱۰/۰۷

ص: ۳۳۳

۱- (۴) تحدید مرکز التعارض بین الدلیلین ر ک بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۳۲.

Your browser does not support the audio tag

مناقشه مبنایی: عدم عمومیت لغویت با مبنای مجرد تعبد به صدور ۱

بیان اثر: حجیت معنای جامع ۲

مبنای صحیح: تعبد به صدور متن و لزوم عمل ۳

خلاصه مقدمه چهارم ۳

مقتضای قاعده در متعارضین ۴

مقتضای قاعده اولی در متعارضین ۴

مقتضای قاعده اولی طبق مبنای طریقت ۴

اقوال ۴

ادله ۵

دلیل تساقط (مشهور) ۵

موضوع: تعارض/مقدمات/مقدمه چهارم: سرایت تعارض به سند

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در سرایت تعارض به دلالت بود. مرحوم آخوند فرمود: «در مواردی که دلالت ها و سند ها ظنی است تعارض از دلالت به سند سرایت کرده و موجب تکاذب ادله حجیت سند هستند و وجه سرایت تعارض به سند لغویت تعبد به سند بدون تعبد به مدلول ها می باشد».

مناقشه مبنایی: عدم عمومیت لغویت با مبنای مجرد تعبد به صدور

برای بیان مناقشه مقدمه ای لازم است.

در مفاد ادله حجیت سند دو احتمال وجود دارد و مرحوم محقق صدر سه (۱) احتمال ذکر کرده اند لکن عمده دو احتمال است.

۱. حجیت سند به جهت مجرد تعبد به صدور

۲. حجیت سند به جهت تعبد به صدور متن و لزوم عمل

طبق احتمال اول مفاد «صدق العادل» مجرد تعبد به صدور است، و بعد از فراغ از صدور ادله حجیت ظهور میگویند این ظاهر بین تو و مولایت حجت است. با شك در صدور ظهور حجت نیست و و با نبود ظهور ادله حجیت ظهور معنا ندارند. صدور موضوع ادله حجیت ظهور است.

طبق احتمال دوم مفاد «صدق العادل» مجرد تعبد به صدور نیست تا با آن موضوع درست شود برای ادله حجیت ظهور، بلکه این ادله در صدد آن هستند که بگویند خبر صادر شده و باید به آن عمل گردد.

ص: ۳۳۴

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۳۳.

در جایی که دو خبری که سند و دلالتشان ظنی است تعارض کنند، تعارض از دلالت به سند سرایت میکند و آخوند در وجه سرایت فرمود چون تعبد به سند بدون حجیت مدلول لغو است. لکن با توجه به مقدمه اگر مفاد «صدق العادل» احتمال دوم باشد، تعلیل به لغویت عمومیت نداشته و همه جا وجود ندارد، چه بسا ممکن است مجرد تعبد به صدور اثری داشته باشد. و مرحوم محقق صدر^(۱) خوب تلاش کرده اند اثر را بیان کنند.

بیان اثر: حجیت معنای جامع

اگر خبری معنای ظاهر و غیر ظاهر داشت و ظاهر ظنی خبر معارض شد با ظاهر روایت دیگر، و بر معنای غیر ظاهری خبر اثری بار شد تعبد به صدور آن خبر لغو نیست. چه بسا اثر بار میشود بر جامع معنای ظاهر و غیر ظاهر؛ ظاهر دارای معارض است و غیر ظاهر معارض ندارد.

مثال: خبری ظهور دارد در «وجوب نماز جمعه» و ما تردید داریم در استحباب نماز جمعه و معنای استحباب معنای خلاف ظاهر روایت است. خبر دیگری ظهور دارد در «اباحه نماز جمعه» و تردید ما در استحباب نماز جمعه است و این معنا خلاف ظاهر این روایت است. _ مناقشه در مثال نکنید که چگونه ظاهرش اباحه است و معنای استحباب خلاف ظاهر _ ظاهر این دو خبر با هم معارضند، وجوب و اباحه، طلب و عدم و طلب با هم تنافی دارند، اما روایتی که میگوید نماز جمعه واجب است در معنای جامع (مطلوبیت) معارض ندارد، خبری که میگوید نماز جمعه مباح است معارض نیست با جامع بین وجوب و استحباب.

ص: ۳۳۵

۱- (۲) همان ص ۲۳۳ و ۲۳۴.

و خبری که میگوید نماز جمعه مباح است در معنای جامع (اصل جواز) معارض ندارد، خبری که میگوید نماز جمعه واجب است معارض نیست با جامع بین جواز بحده و استحباب.

این دو روایت در معنای ظاهری با یکدیگر تعارض دارند، وجوب و اباحه متنافین هستند و شارع نمی تواند ما را متعبد کند به متنافین. اما تعبد به خبر اول نسبت به صدور معنای جامع مطولیت و تعبد به خبر دوم نسبت به صدور معنای جامع جواز خالی از معارض است، بنابراین مطولیت از خبر اول استفاده می شود و جواز از خبر دوم و میگوییم نماز جمعه مستحب است.

معنای وجوب نزد قدما مرکب است. وجوب یعنی «طلب مع عدم الترخیص فی الترتک» و برخی همین را بالمطابقه معنای وجوب میدانند و محققین جدید نیز ترک را قبول ندارند.

وجوب و اباحه تساوی الطرفین با هم متنافین هستند این دو معنا را کنار می گذاریم اما اصل مطولیت که مفاد خبر اول است با اصل جواز که مفاد خبر دوم است تنافی و تعارض ندارند و نتیجه اصل مطولیت بعلاوه جواز ترک میشود استحباب.

حاصل مناقشه: مجرد تعبد به صدور همه جا لغو (۱) نیست، چه بسا ممکن است معنای مطابقی متضمن معنایی باشد و شارع به لحاظ تعبد به آن معنا تعبد به صدور کند.

مبنای صحیح: تعبد به صدور متن و لزوم عمل

به اعتراف محقق صدر و دیگران مبنای صحیح در مفاد حجیت سند عبارت است از تعبد به سند به جهت صدور متن و لزوم عمل به آن. سند و مدلول با هم ارتباط دارند و استفاده این این مطلب که «شارع با ادله حجیت سند فرموده: شما را عالم به واقع قرار دادم و بعد از ثبوت متن خود ملاحظه کنید ببیند ظهور دارد یا نه! معارض دارد یا نه!» خلاف ظاهر ادله حجیت سند است.

ص: ۳۳۶

۱- (۳) پرسش یکی از طلاب: نفی ثالث؟! پاسخ استاد: نفی ثالث اشکالی دارد و این اثبات است و بالاتر از نفی است. اثبات یک جهتی است از مدلول به دست می آید.

آیا تعارض از دلالت به سند سرایت میکند؟

اگر سندها قطعی باشند حتما تعارض در ناحیه دلالت است و به سند سرایت نمی کند.

اگر سندها تبعی باشند و دلالت ها قطعی باشند حتما تعارض در ناحیه سند است، به ملاک علم به کذب یکی از دلایلین.

اگر هم سندها و دلالت ها هر دو تبعی بودند تعارض از دلالت به سند سرایت میکنند، به ملاک لغویت نزد آخوند و به ملاک مجرد تنافی مدلولین در نظر تحقیق. مجرد تنافی مدلولین سبب می شود تطبیق دلیل حجیت سند در هر کدام از دلایلین تنافی داشته باشند.

مقتضای قاعده در متعارضین

مرحوم محقق خراسانی پس از فراغ از [مقدمات همچون] تعریف تعارض و بحث از موارد جمع عرفی که مشمول تعریف نبودند و بعد از فراغ از تبیین محط تعارض و بحث از سرایت تعارض به سند وارد بیان مقتضای قاعده در متعارضین شده اند.

مقتضای قاعده در دو مرحله بحث می شود: ۱. مقتضای قاعده اولی ۲. مقتضای قاعده ثانوی

به قاعده اولی، اصل اولی گفته می شود و به قاعده ثانوی اصل ثانوی گفته می شود.

در قاعده اولی نظر به ادله حجیت است، گاهی ادله حجیت هم سند هم دلالت و گاهی فقط یکی. ما باشیم و ادله حجیت مقتضای این ادله چیست؟

در قاعده ثانوی نظر به خارج از ادله حجیت است، یعنی با نگاه به اخبار علاجیه که خارج از ادله حجیت هستند مقتضای قاعده چیست؟ مقتضای آن اخبار در فرض تساوی متعارضین آیا تخییر است یا تساقط؟

مقتضای قاعده اولی در متعارضین

مرحوم آخوند طبق دو مبنا بحث نموده اند ۱. طریقت ۲. سببیت

قائلین به مبنای طریقت می فرمایند: «خبری که احتمال مطابقت با واقع دارد مشمول ادله حجیت می شوند بدون اینکه این خبر سبب تبدیل حکم واقعی شود». و قائلین به طریقت خود در مفاد ادله حجیت اختلاف دارند و سه مبنای معروف آنجا وجود دارد که آن مبنای در محل بحث ما اثری ندارد.

اقوال

قائلین به طریقت در مقتضای قاعده اولی در متعارضین اختلاف نظر دارند و سه رأی در محل کلام وجود دارد.

۱. تساقط (مشهور از جمله مرحوم آخوند)

۲. تساقط فی الجملة

۳. تفصیل (محقق عراقی)

ادله

دلیل تساقط (مشهور)

تذکر: روشن است که مراد از تساقط متعارضین این نیست که ادله حجیت ابتدا شامل متعارضین می شوند سپس تساقط میکنند بلکه مراد آن است که دلیل حجیت نه شامل این دلیل است و نه شامل آن دلیل، هر کدام از دلایل مقتضی حجیت را دارند و مقتضی در هر دو تمام است اما این مقتضی به جهت مانعیت تعارض به فعلیت نمی رسد.

شرط باب تعارض آن است که مقتضی حجیت در آن تمام باشد، سند و دلالت و جهت صدور در آن تمام باشد و اگر مانعیت تعارض نبود ادله حجیت آن را شامل می شد. و از این روست که خبر ضعیف نمی تواند با خبر صحیح معارضه کند. نظیر نسخ که دفع است، و مراد از تساقط هم عدم شمول است، نه شمول دلیل حجیت سپس تساقط.

و از مقتضی معنای فلسفی آن مقصود نیست. مقتضی در فقه یعنی موضوع حکم، اینکه گفته می شود «شک مقتضی حکم ظاهری است» یعنی شک موضوع است برای حکم ظاهری. و خبر مقتضی حجیت یعنی خبری که سند و دلالت و جهت صدور و اتصاله الجد در آن تمام باشد موضوع است برای «صدق العادل». این خبر هم موضوع است و آن خبر هم موضوع است اما چون تعارض وجود دارد «صدق العادل» شامل هیچکدام نیست.

حال قاعده اولی در تعارض به نظر به ادله حجیت آن است که هیچکدام را شامل نشود یا یکی را یا تفصیل است؟

مرحوم آخوند قائلند که قاعده اولی تساقط است. «صدق العادل» شامل هر دو نمی شود چون علم به کذب یکی داریم، می دانیم هر دو مطابق با واقع نیستند یکی یا کاذب است یا از روی تقیه صادر شده است و «صدق العادل» شامل آن نیست پس یکی قطعاً حجت نیست، و آن مورد که حجت نیست چون عنوان و مشخصه ندارد هم قابل انطباق بر این و هم قابل انطباق بر آن می باشد، لذا شامل هر دو نیست، و معیناً شامل یکی از آنها نیست و نمی توان معیناً هم تطبیق به یکی کرد چون ترجیح بلامرجح است لذا «صدق العادل» نه شامل این است و نه شامل آن. (۱)

بیان تساقط به زبان ساده، شمول ادله حجیت چهار فرض دارد و همه ی آن چهار فرض باطل است.

فرض نخست: نسبت به هر دو جمع بین متنافیین است.

فرض دوم: شمول به یکی بدون شمول به دیگری ترجیح بلا مرجح است.

فرض سوم و چهارم: شمول یکی به شرط ترک دیگری و شمول به یکی به شرط اخذ به آن نیز محذور دارد.

فرض سوم شمول به یکی به شرط ترک دیگری مستلزم حجیت هر دو است زمانی که هر دو را ترک کنیم _ همان مشکله باب ترتب _ این به شرط ترک آن حجیت دارد و وقتی آن را ترک کردم این حجیت است، و آن را حجت قرار داده است به شرط ترک این و وقتی این را ترک کردم آن حجیت است. پس زمانی که هر دو را ترک کنم هر دو حجیت است در حالی که حجیت فعلیه هر دو محال است و مخالف با علم به کذب یکی است.

ص: ۳۳۹

۱- (۴) پرسش یکی از طلاب: «صدق العادل» شامل احدهما است؟ پاسخ استاد: شمول و حجیت نسبت به احدهما برای نفی ثالث به درد می خورد، .

فرض چهارم حجیت یک دلیل به شرط اخذ به آن نیز مستلزم عدم حجیت در هر دوست، مکلف هیچکدام (۱) را اخذ نمی کند و هیچکدام حجت نمی شوند. نتیجه ی این فرض همان تساقط است با این فرق که در این فرض با اخذ یکی آن حجت فعلی می شود. این بیان شبیه اصل ثانوی تخییر است که بحث آن در آینده خواهد آمد، قائلین به اصل تخییر در اصل ثانوی مدعی هستند که دلیل به شرط اخذ حجت است و مکلف مخیر است که کدام را اخذ کند.

همه ی چهار فرض شمول وقتی باطل شدند باقی می ماند فرض عدم شمول و تساقط.

به این بیان محقق صدر مناقشه دارند بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض/مقدمات/پایان مقدمه چارم و مقتضای اصل اولی در متعارضین ۹۵/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag

ابطال فروض شمول و اثبات فرض عدم شمول (محقق خویی) ۱

مناقشه یکم : عدم احصاء فروض ۲

جواب : مفروغ عنه بودن بطلان فرض مذکور ۲

مناقشه دوم : امکان تعیین فرض چهارم ۲

جواب : عرفی نبودن فرض چهارم ۳

حاصل تقریب دلیل تساقط ۴

ادله اقوال دیگر ۴

رفع نقص از مقدمه چهارم : سرایت تعارض به سند ۴

سه وجه در مفاد ادله حجیت سند ۴

مثال این نظریه طبق بیان محقق صدر ۶

موضوع: تعارض/مقدمات/پایان مقدمه چارم و مقتضای اصل اولی در متعارضین

خلاصه مباحث گذشته:

۱- (۵) شبهه: اخذ به یکی واجب است. مناقشه: به چه دلیل؟ جواب: به دلیل علم به یکی. اشکال: قوام تعارض به علم به کذب یکی است، نه علم به صدق یکی، علم به صدق یکی نداریم. چون ممکن است هر دو دلیل دروغ باشند.

بحث در مقتضای اصل اولی در متعارضین بود. گفته شد سه نظریه در مقام وجود دارد و نظریه مشهور تساقط دلیلین نسبت به مدلول مطابقی می باشد.

مقتضای اصل اولی تساقط دلیلین است نسبت به مدلول مطابقی، اما نسبت به مدلول التزامی، نفی ثالث بحثی است که در آینده خواهد آمد.

ابطال فروض شمول و اثبات فرض عدم شمول (محقق خویی)

مرحوم محقق خویی در مصباح الاصول در مقام تحلیل و بیان برهان برای اصل تساقط میفرماید: در شمول ادله حجیت نسبت به مدلول مطابقی متعارضین چهار فرض متصور است و هر چهار فرض باطل است و باقی می ماند فرض پنجم و آن عدم شمول می باشد.

فرض نخست: شمول ادله حجیت نسبت به هر دو دلیل متعارض، تعبد به متنافین است و تعبد به متنافین معنا ندارد.

فرض دوم: شمول ادله حجیت به یکی از دو دلیل [معیناً] ترجیح بلامرجح است.

فرض سوم: شمول ادله حجیت به یکی هنگام ترك دیگری مستلزم حجیت هر دو هنگام ترك هر دو می باشد.

فرض چهارم: شمول ادله حجیت به یکی مشروط به اخذ مستلزم عدم حجیت هر دو هنگام عدم اخذ هر دو می باشد. (حجیت مشروط به اخذ نظیر تخییر به مقتضای قاعده ثانوی طبق رأی برخی از محققین).

وقتی همه چهار فرض باطل شد باقی می ماند فرض پنجم و آن عدم شمول ادله حجیت می باشد. (۱)

مناقشه یکم: عدم احصاء فروض

یکی از فروض، فرض حجیت یکی از متعارضین [غیر معین] است و این فرض جا مانده و آن ابطال نشده است. ابطال به این بیان است که حجیت یکی از متعارضین خلاف ظاهر ادله حجیت می باشد. ظاهر «صدق العادل» حجیت خبر عادل است، نه حجیت یکی از دو خبر.

ص: ۳۴۱

جواب: مفروغ عنه بودن بطلان فرض مذکور

ایشان به این فرض اشاره نکرده اند به جهت آن بود که مفروغ عنه می باشد که این فرض مراد از ادله حجیت نمی باشد.

مناقشه دوم: امکان تعیین فرض چهارم

در ذهن شریف محقق خوئی آن بوده است که فرضیه چهارم به دنبال اثبات تخییر است و حال آنکه این فرض تالی فاسد دارد. تالی فاسد و لازمه این فرض، عدم حجیت دلیلین می باشد و نتیجه اش تخییر نیست، در تخییر یکی از دلیل ها امر دارد اما این فرض دلیل درست نمی کند.

بیان ایشان مناقشه دارد و این مناقشه در کلمات محقق صدر^(۱) هم وجود دارد.

مناقشه: فرض چهارم باطل نبوده و انتخاب آن امکان دارد. چون مفاد ادله عبارت باشد از حجیت به شرط اخذ اشکال ندارد، اما مکلف نمی تواند بیش از یک دلیل را اخذ کند.

ما در فرض چهارم به دنبال آن نیستیم که تخییر را اثبات کنیم، به دنبال این هستیم که بدانیم آیا قاعده اولی در متعارضین تساقط است یا نه؟ اگر به هیچکدام از دلیلین عمل نکنیم آیا حجتی علیه ما وجود دارد یا نه؟ فرض چهارم میگوید: بله علیه شما حجتی وجود دارد و آن دلیلی است که آن را اخذ کنید، دلیل به شرط اخذ علیه شما حجت است.^(۲)

ص: ۳۴۲

۱- (۲) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۳۸ و ۲۳۹.

۲- (۳) پرسش طلاب: حجت به شرط اخذ به آن لغو است! پاسخ استاد: مرحوم محقق عراقی در حجت تخییری اشکال به لغویت را مطرح کرده است. «حجیت به شرط اخذ معنا ندارد خود عبد یک دلیل را اخذ میکند دیگر» بحث از لغویت در بحث مقتضای قاعده ثانویه خواهد آمد. و جواب آن است که حجیت اینجا مسأله اصولی است و لغویتی در کار نیست. پرسش یکی از طلاب: حجیت مشروط به اخذ این تالی فاسد را دارد که امروز جانب حرمت را اختیار میکند و فردا جانب وجوب را! و مخالفت قعطیه لازم میآید؟ پاسخ استاد: تخییر استمراری در همه جا این مشکل را دارد، و در جای خود به این پاسخ داده اند که قطع به موافقت هم دارد. این مشکلات مشکلات مشترک است و در اصل ثانوی نیز میآید و آنجا بحث خواهیم نمود.

کما اینکه مفاد ادله حجیت، حجیت مشروط به اخذ است همچنین مفاد آنها وجوب اخذ به یکی است، بنابراین یکی از دلایل امر دارد.

مبدع فرضیه چهارم میگوید: دلیل «صدق العادل» فی نفسه بر هر کدام از دلایل متعارضین شامل است، اما اطلاق شمولش همزمان نسبت به هر دو دلیل محال است و محذور دارد، چون حجیت مطلق این دلیل با حجیت مطلق آن دلیل تعبد به متنافیین است و از اطلاق «صدق العادل» به مقدار برطرف شدن محذور رفع ید میکنیم، نه از اصل شمول «صدق العادل». امر دائر است بین اینکه «صدق العادل» هر دو دلیل متعارض را نگیرد و بین اینکه شامل شود به شرط اخذ یکی! و «الضرورات تتقدر بقدرها» آن مقداری که محذور دارد شمول مطلق «صدق العادل» است و شمول به شرط اخذ محذور ندارد، لذا یک دلیل به شرط اخذ آن حجت است.

جواب: عرفی نبودن فرض چهارم

جعل حجیت به غرض عمل و قطع عذر عبد است، و جعل حجیت به شرط اخذ به آن عرفی نیست. خطاب مولا اگر به این نحو باشد «این کلام بین من و تو حجت است در صورتی که به آن ملتزم باشی و عمل کنی» عرفیت ندارد.

حجیت یعنی وجوب عمل، مولا حجت قرار میدهد تا عبد به صورت بایسته عمل کند و حجیت به شرط اخذ با روح حجیت سازگار نیست.

همانطور که «صدق العادل» شامل فرض مناقشه یکم نمی شود _ حجیت احدهمای لامعین _ شامل دلیل به شرط اخذ به آن نیست.

حاصل تقریب دلیل تساقط

دلیل حجیت خبر «صدق العادل» نسبت به مدلول مطابقین هیچکدام از متعارضین شمول ندارد.

ص: ۳۴۳

شمول نسبت به هر دو تعبد به متناهیین است.

شمول به یکی معینا بدون شمول به دیگری ترجیح بلا مرجح است.

شمول به یکی لامعیناً خلاف ظاهر ادله است.

شمول به یکی به شرط ترک دیگری محذور عقلی دارد.

شمول به یکی به شرط اخذ آن محذور عرفی دارد.

شمول به هر نحوی دارای اشکال است پس ثابت می شود عدم شمول ادله نسبت متعارضین و تساقط آنها از حجیت.

ادله اقوال دیگر

وارد بحث از ادله اقوال دیگر قول محقق صدر و محقق عراقی نمی شویم. مراد در بحث آن بود که دلیل قول مشهور بیان شود.

رفع نقص از مقدمه چهارم: سرایت تعارض به سند

در جلسه دیروز گذشت که اگر سندها ظنی باشند تعارض از دلالت به سند سرایت می کند. و تعلیل مرحوم آخوند به لغویت تعبد به سند بدون تعبد به متن دارای مناقشه است. مناقشه آن بود که لغویت همه جایی نیست و در مواردی ممکن است تعبد به سند بدون تعبد به متن دارای ثمره باشد و گذشت که دو وجه در مفاد ادله حجیت سند وجود دارد لکن وجه سوم هم وجود دارد که مرحوم محقق صدر به آن متعرض شده اند و دیروز بیان نشد.

سه وجه در مفاد ادله حجیت سند

۱. حجیت سند به جهت مجرد تعبد به صدور

۲. حجیت سند به جهت تعبد به صدور متن و لزوم عمل

۳. حجیت سند به شرط وجود اثر عملی و بدون شرط قابلیت مدلول برای عمل

طبق احتمال اول مفاد «صدق العادل» مجرد تعبد به صدور است، و بعد از فراغ از صدور، ادله حجیت ظهور میگویند این ظاهر بین تو و مولایت حجت است. ظهور با شک در صدور حجت نیست و و با نبود ظهور ادله حجیت ظهور معنا ندارند. صدور موضوع ادله حجیت ظهور است.

این وجه حجیت سند را مشروط کرده است به حجیت ظهور، اگر ظهور حجت باشد شارع صدور را حجت کرده است و الا صدور هم حجت نیست.

این وجه فقط فرضیه است و قائل ندارد.

بر اساس این مبنا توهم شده است که تعبد به صدور به لحاظ جواز اخبار همه جا دارای اثر است. لکن حجیت خبر به لحاظ جواز اخبار عرفیت ندارد. لسان ادله حجیت وجوب عمل است. باید مدلول جای عمل داشته باشد و مجرد جواز اخبار قابلیت عمل را ندارد. حجیت به لحاظ عمل می باشد نه به لحاظ جواز اخبار. _ همانا جواز اخبار از آثار اخبار ثقه است، و علم در آنجا به نحو موضوعی اخذ شده است _ .

طبق احتمال دوم مفاد «صدق العادل» مجرد تعبد به صدور نیست تا با آن موضوع درست شود برای ادله حجیت ظهور، بلکه این ادله در صدد آن هستند که بگویند خبر صادر شده و باید به آن عمل گردد. غرض اصلی مولا از ادله حجیت این نیست که بفهماند «من گفتم» بلکه می خواهد بفهماند که از جهت صدور دغدغه نداشته باش! بدان «من گفتم و عمل کن».

به تعبیر دیگر در جایی که ظهور جای عمل دارد مکلیف را تعبد به صدور می کند اما اگر مدلول جای عمل ندارد جای تعبد به صدور نیست.

و اینکه گفته میشود «ادله حجیت جایی شامل خبر است که خبر اثر داشته باشد» معنایش آن نیست که خبر فقط باید ظهور داشته باشد، بلکه اگر خبری ظهور داشت بهتر است، اما اگر ظهور نداشت و مجمل بود اما این خبر مجمل لازمه ای قابل عمل داشت ادله حجیت شامل آن خبر مجمل می شود. مثلا اگر مولا فرمود «اکرم العلما» سپس فرمود «لاتکرم زیدا» و ما نمی دانیم مراد مولا- زید بن خالد است یا زید بن ارقم، در این مثال طبق این مبنا جمله «لاتکرم زیدا» قابلیت عمل دارد، با شمول ادله حجیت مکلف باید احتیاط کند، و نمیتواند به عموم «اکرم علما» تمسک کند.

این مبنا مبنای صحیحی است.

طبق احتمال سوم مفاد «صدق العادل» عبارت است از مجرد حجیت صدور به شرط وجود اثر عملی و بدون شرط قابلیت مدلول برای عمل.

این نظریه قبول دارد که اگر تعبد به صدور هیچ اثری نداشت، ادله حجیت از باب لغویت شامل خبر نیست، اما شرط نمی کند حتما باید مدلول قابلیت عمل داشته باشد. اگر اثری بر صدور بار شد و لو مدلول قابلیت عمل نداشت ادله حجیت به لحاظ آن اثر شامل آن خبر است.

مثال این نظریه طبق بیان محقق صدر^(۱)

خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» و احتمال خلاف ظاهر می دهیم که مرادش استحباب است. لازمه این خبر بر فرض صدور انشاء طلب است، اگر مولا نماز جمعه را واجب کرده باشد طلب را انشاء کرده است و اگر نماز جمعه را مستحب کرده باز طلب را انشاء کرده است.

مراد از انشاء طلب لازمه مدلول نیست. مدلول کلام وجوب است و لازمه مدلول، طلبِ ضمنی جامع بین طلب وجوبی و طلب استحبابی است.

طلبی که در اینجا مورد ادعا است طلب ضمنی نیست، بلکه مراد فردی از طلب است، و این طلب لازمه مدلول نیست بلکه این طلب اعم است از معنای ظاهری و غیر ظاهری، فردی از طلب از مولا صادر شده است چه وجوب از او صادر شده باشد و چه استحباب، جامع هم بر این منطبق است و هم بر آن، اما آن جامع جامع ضمنی نیست.

خبر دیگری میگوید «نماز جمعه مباح است» و احتمال خلاف ظاهر می دهیم که مراد استحباب باشد، احتمال می دهیم مولا خلاف ظاهر را اراده کرده باشد.

ص: ۳۴۶

۱- (۴) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۳۳ و ۲۳۴.

ظاهر وجوب با ظاهر اباحه _ یکی از احکام خمس _ تنافی دارد. حجیت تعبد به سند به لحاظ مدلول شامل خبرین نیستند و لازمه مشترکی هم ندارند، طلب مردد [که در بالا تبیین شد] لازمه وجوب نیست.

فرق این مثال با مجمل آن است که اینجا لازمه مدلول نیست، لازمه لازم صدور است، اگر امر از مولا صادر شده باشد انشاء طلب از او صادر شده است، چه از مولا اباحه صادر شود و چه استحباب.

مرحوم محقق صدر میفرماید: بر اساس این مبنا تعبد به صدور اثر دارد و اثر آن عبارت است از «صدور طلب». با تعبد به صدور خبر می توان به اثر صدور ترخیص پی برد، با یک تعبد صدور طلب ثابت شد و با تعبد دیگر ترخیص ثابت شد و نتیجه کنار هم بودن حجت بر ثبوت طلب و حجت بر ثبوت ترخیص استحباب است.

ایشان در ادامه کلام شرط را افزوده و فرموده اند: «این اثر جایی است که احتمال تقیه در کار نباشد، با احتمال تقیه در یک خبر یا در هر دو خبر به آن نتیجه نمی توان دست یافت، ما حجت نداریم بر انشاء طلب واقعی. این ثمره ثمره ی صدور است و اگر احتمال تقیه در کار بود صدور طلب انشائی تقیه ای است نه واقعی و وقتی انشاء طلب واقعی نبود به نتیجه استحباب با جمع حجت بر ترخیص و حجت بر طلب دست یافت» (۱).

مناقشه:

این استنتاج نتیجه مبنا است و این مبنا غلط است، چون اولاً عرفی نیست. ثانیاً شاهد غلط بودن آن این است که در فقه به آن عمل نمی شود. در فقه کسی نمی آید به لازم معنای ظاهر و غیر ظاهر اخذ کند و اینگونه نتیجه پیچ دار را بگیرد. در فقه با مشاهده متعارضین، آن دو را کنار میگذارند.

ص: ۳۴۷

۱- (۵) پرسش یکی از طلاب: آیا عرف اینگونه می فهمد؟ پاسخ استاد: این استنتاج سخن عرف نیست. این نتیجه نتیجه مبنا است.

إن شاء الله جلسه آینده خواهیم گفت نظر شریف مرحوم آخوند با کدام فرض از سه فرض اوفق است.

تعارض/مقدمات/پایان مقدمه چهارم و مقتضای اصل در متعارضین ۹۵/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقدمات/پایان مقدمه چهارم و مقتضای اصل در متعارضین

خلاصه مباحث گذشته:

سخن در تمه کلام مرحوم آخوند پیرامون سرایت تعارض از دلالت به سند بود.

طبق تقریرات اخیر که از ایشان به دست ما رسیده است، سرایت تعارض از دلالت به سندین قطعی معنا ندارد. ایشان سرایت را منحصر کرده اند به جایی که سندین ظنین باشند این هم دو صورت دارد یا دلالت ها و جهت ها قطعی اند یا ظنی. ایشان به این دو صورت تأکید دارند که تعارض از دلالت به سند سرایت کرده و ادله حجیت سند نیز با هم تعارض می کنند کما اینکه ادله حجیت جهت با هم تعارض دارند. چون در هر دلیلی سه رکن وجود دارد ۱. صدور ۲. ظهور ۳. جهت صدور

مناقشه یکم: حاصره نبودن صور

در نظر تحقیق کما اینکه محقق صدر و مرحوم مشکینی فرموده اند صورت دیگری برای سرایت وجود دارد و آن صورت عبارت است جایی که سند یک دلیل قطعی و سند دیگری ظنی باشد، و فرض هم آن باشد که دلالت هایشان ظنی است، در این صورت دلیل حجیت دلالت در دلیل قطعی السند تعارض میکند با دلیل حجیت دلالت و سند در دلیل ظنی السند و الدلاله. بنابراین تعارض دلالتها موجب تعارض سند ظنی هم می باشد.

اشکال: مخالفت دلیل ظنی السند با قرآن و سنت قطعی

دلیل ظنی السند در تعارض با دلیل قطعی السند حجت نیست، چون خلاف قرآن است.

ص: ۳۴۸

پاسخ: مخالفت با ظاهر قرآنی ظنی الدلاله و الجبهه

این مناقشه از جهاتی درست نیست، یک جهت این است که مخالفت دلیل ظنی السند با قرآن مخالفتی که بر آن صدق کند «خالف القرآن» و «زخرف» نیست. برای وضوح بیشتر مطلب به این مثال توجه کنید، اگر خیر واحدی که دلالتش ظنی است با خبری متواتر که دلالت آن هم ظنی است تعارض کند _ جهت این دو خبر هم فرض آن است که ظنی است _ در اینجا نمیتوان گفت خیر واحد ظنی السند مخالف با سنت قطعی است، چون تا زمانی که جهت صدور ظنی است هنوز سنت قطعی احراز نشده است. اینجا دو نوع ادله با سه نوع ادله تعارض دارند، دلیل حجیت دلالت و حجیت جهت در خیر قطعی السند

تعارض دارند با دلیل حجیت سند و دلالت و جهت در خبر واحد ظنی السند.

رفع نقص از مقدمه چهارم : سرایت تعارض به سند

گذشت که نزد مرحوم آخوند تعارض از دلالت به سند سرایت می کند. و ایشان ملاک سرایت را دو چیز می دانند، یا علم به کذب یا لغویت. و تعلیل مرحوم آخوند به لغویت تعبد به سند بدون تعبد به متن دارای مناقشه است.

مناقشه: عدم تمامیت لغویت طبق برخی مبانی در مفاد ادله حجیت سند

تعلیل آخوند طبق برخی از مبانی صحیح است و طبق مبانی ناصحیح.

سه وجه در مفاد ادله حجیت سند وجود دارد و دو وجه آن ذکر شد.

وجه سوم:

همانطور که حجیت ظهور مشروط است به حجیت سند و ظهوری نزد عقلا حجت است که سند آن تمام باشد همچنین سند در فرضی حجیت دارد که ظهور کلام تمام باشد، سند و متن با هم مرتبطند و این دو باید باشند تا شارع ما را تعبد کند، یعنی اگر ظهور حجت بود، تعبد شارع به سند معنا دارد و اگر سند حجت بود تعبد شارع به ظهور معنا دارد، و با فرض نبودن سند تعبد به ظهور لغو است، حال اگر دلالتها تعارض کردند _ همانا مرکز تعارض دلالت ها است _ این تعارض به سند سرایت میکند. تعبد به دو سندی که در شکم خود تعبد به ظهور را دارد معقول نیست، چون شرط و لازمه حجیت سند آن است که ظهور هم حجت باشد، حجیت به ظهور مترتب است بر حجیت به صدور و وقتی وقتی مولا- گفت آن خبر حجت است یعنی شرط ظهور هم در آن محقق است، و تعبد به سند دو خبری که در شکم خود تعبد به ظهور را دارند و ظهورها با هم متنافی هستند معقول نیست،

ص: ۳۴۹

بیان این وجه با وجه پیشین _ ادله حجیت سند مستبطن تعبد به مدلول است _ فرقی ندارد.

در احتمال وجه استبطن فرقی بین مبانی در مفاد ادله حجیت اماره وجود ندارد، عمده مبانی و مسالک در مفاد ادله حجیت سه مبنا است. ۱. تعبد به مؤدی (مشهور) ۲. حجیت (آخوند) ۳. جعل علمیت (نائینی)

با مسلک تعبد به مؤدی پرواضح است که تعبد به سند مستبطن تعبد به مدلول هم هست.

با دو مسلک بعدی هم خطابات ظهور دارند در منجزیت مدلول و جعل علمیت برای مدلول، شارع در تعبد به سند نظر به مدلول هم دارد.

برای اینکه وجدان کنید که ادله حجیت سند برای حجیت ظهور هم کفایت می کند، و نیازی به ادله حجیت ظهور نیست توجه کنید به فهم عرفی از ادله حجیت سند. برداشت ذهن عرفی از اینکه مولا بگوید «تو را عالم قرار دادم عمل کن» آن است که ظهور هم حجت است.

بنابراین لسان ادله حجیت سند، مجرد تعبد به صدور نیست، بلکه مفادشان آن است که در شک در صدور، به صدور و وجوب عمل تعبد می‌کنم.

حاصل کلام: از ادله حجیت صدور، حجیت ظهور را هم می‌فهمیم و نیازی به تمسک به ادله حجیت ظهور نیست. و نظری که میگفت ادله حجیت سند مستبطن حجیت ظهور است موافق ظاهر خطابات است.

مرحوم آخوند ابتدا فرمود مرکز تعارض در دلالت است، سپس فرمود اگر جمع عرفی ممکن نبود این تعارض به سند سرایت میکند سپس فرمود ادله حجیت سند در موارد تعارض تساقط میکنند. گویا مرحوم آخوند بحث از سرایت تعارض به سند را مقدمه ای قرار داده است برای بیان اصل اولی تساقط در متعارضین.

گذشت که در مقتضای اصل اولی در متعارضین اقوالی وجود دارد و مشهور آنها تساقط است.

استدلال بر تساقط تقاریبی دارد و تقریب مرحوم آخوند و مرحوم خوئی قدس الله اسرارهما گذشت.

استدراک تقریب آخوند از تساقط

در تقریب آخوند از تساقط یک مطلب نادرست تقریب شد، هر چند ممکن است گفته شود آنچه گذشت ظاهر کلام آخوند است، لکن دقت در کلام آخوند اقتضا دارد بگوییم ایشان در متعارضین قائل به تساقط مدلولین مطابقین هستند.

ایشان فرموده اند: «التعارض و إن كان لا یوجب إلا سقوط أحد المتعارضین عن الحجیه رأساً حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما فلا یكون هناك مانع عن حجیه الآخر إلا أنه حیث كان بلا تعیین و لا عنوان واقعا فإنه لم یعلم کذبه إلا کذلک و احتمال کون کل منهما کاذبا لم یکن واحد منهما بحجه فی خصوص مؤداه لعدم التعیین فی الحجیه أصلاً كما لا یخفی» (۱).

تقریب نادرست آن است که گفتیم مرحوم آخوند فرموده اند «درست است که در متعارضین بیش از یک دلیل ساقط نیست و یکی حجت است، و آن حجت هم قابل انطباق بر این است و هم قابل انطباق بر آن، اما چون انطباق بر هر دو ممکن نیست و انطباق بر یکی ترجیح بلامرجه است پس بر هیچ کدام منطبق نمی شود و هیچ کدام حجت نیست».

تقریب درست و تصحیح عبارت

ایشان میفرمایند «التعارض و إن كان لا یوجب إلا سقوط أحد المتعارضین عن الحجیه رأساً حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما» تعارض فقط مسقط یکی از ادله است چون علم به کذب یکی داریم و «فلا یكون هناك مانع عن حجیه الآخر» در باب تعارض یکی از ادله حجت است، یکی که عنوان و تعیین ندارد «إلا أنه حیث كان بلا تعیین و لا عنوان» الا اینکه دلیلی که به حجیتش باقی است تعیین ندارد «و احتمال» و احتمال می دهیم که هم بر این منطبق شود و هم بر آن و ترجیحی در بین نیست، پس بر هیچ کدام منطبق نمی شود. بر عبارت مرحوم آخوند باید چیزی را اضافه کرد. عبارت «و احتمال» همانطور که مرحوم مشکینی فرموده است، عبارت بدی است. «لم یکن واحد منهما بحجه فی خصوص مؤداه لعدم التعیین فی الحجیه أصلاً» آن حجت چون تعیین ندارد پس هیچ کدام حجت نیست. قابل انطباق بر هر دو نبوده و تطبیقش بر یکی دون دیگری ترجیح بلامرجه است پس بر هیچکدام منطبق نیست، پس هیچکدام حجت نیست.

ص: ۳۵۱

ما در این کلام آخوند مناقشه خواهیم کرد که حجیت یکی از دلیلی نادرست است. لکن الآن فرق بین تقریب ایشان و بین تقریب محقق خوئی را ارائه می‌کنیم.

فرق بین تقریب آخوند و خوئی قدس سرهما

دلیل حجیت مثل عقد ازدواج بر یکی از دو خواهر است، در حالی که نمی‌داند بر کدام عقد بسته است، مرحوم آخوند می‌فرماید به خاطر تردید هر دو عقد باطل است، ادله حجیت شامل یکی است اما چون نمی‌توان بر هیچ کدام تطبیق کرد لذا تساقط می‌کنند.

مرحوم خوئی می‌فرماید ادله حجیت نه شامل این خبر است و نه شامل آن خبر، و حجتی در دست نداریم.

تقریب سوم برای تساقط: قصور مقتضی

دلیل حجیت از آغاز نسبت به شمول متعارضین قصور دارد. چون عمده دلیل بر حجیت سیره می‌باشد و سیره دلیل لیبی است، از ابتدا سیره آنچه را که حجت می‌کند خبر ثقه ای است که معارض نداشته باشد. و خبر معارض مشمول دلیل حجیت نیست لذا قاعده اولی تساقط متعارضین به جهت قصور مقتضی است.

اگر دلیل حجیت همانند «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدْيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُودِّيَانِ» (۱) و «وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَيَّ هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقَوْمَ بِهِ الْبَيْتُ» (۲) ادله لفظیه باشد، این ادله لفظیه طبق قاعده اطلاق ندارند. در جایی که خطاب لفظی امضای سیره باشد قاعده آن است که ظهور دلیل لفظی به مقدار سیره خواهد بود نه اوسع از آن. همانطور که «اوفوا بالعقود» امضای عقود عقلایی است، و عقلا باید معامله ای را صحیح بدانند تا شارع ان را امضا کند، در محل کلام نیز ادله لفظی امضای سیره است و سیره ضیق بوده شامل موارد تعارض نیست.

ص: ۳۵۲

۱- (۲) کافی ۱/۳۳۰، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح ۴.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۸۹ باب ۴ من ابواب ما یکتسب به ح ۴.

اگر تعارض دو دلیل فقط در دلالت باشد و به سند سرایت نکند _ مثل آنکه سندها قطعی است و دلالت ها ظهوری هستند، یا دلالت ها در هر دو نص هستند _ سخن قائل به تقریب سوم صحیح است، در آنجا دلیلی بر حجیت ظهور به جز سیره نداریم و سیره از شمول به موارد تعارض قاصر است.

اما اگر تعارض به سند سرایت کند، شمول ادله حجیت مشکل دارد و مقتضی قاصر نیست. «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ نِقَتَانِ» اطلاق دارد.

اگر ضیق بودن سیره قطعی باشد، در مواردی که خطاب شرعی هم بیاید عقلا- از خطاب همان موارد ضیق خودشان را می فهمند و بیان قائل در اینجا بیان نیکویی است و بعید نیست بگوییم مقتضی قاصر است و اطلاق ندارد. در مثال «اوفوا بالعقود» عقلا از خطاب «اوفوا بالعقود» همان موارد ضیق را میفهمند و ضیق بودن قطعی است لذا امضا هم ضیق است.

اما اگر ضیق بودن سیره قطعی نبود و امکان داشت که سیره عام باشد، سخن قائل صحیح نیست، در محل کلام ممکن است در ارتکاز عقلا- این باشد که خبر ثقه حجت است، و در متعارضین قانون حجیت را بر هر دو منطبق دیده و معالجه می کنند و معالجه شان به این است که ترجیح بلامرجح قبیح است و به هیچ کدام از خبرین عمل نمی کنند. حال که در اطلاق قانون و سیره عقلا شک داریم. اطلاق دلیل لفظی «صدق العادل» شامل خبری که معارض دارد می باشد و قصور ندارد.

حتی کسی ممکن است ادعای بالا-تری کرده و بگوید «از بیان مطلق «صدق العادل» از سوی مولا، اطلاق سیره در جایی که سعه و ضیق آن مشکوک است فهمیده می شود، از اطلاق امضا اطلاق مُمضی را کشف میکنیم، اگر خصوص را میخواست امضا کند قید می آورد، از قید نیاوردن کشف میکنیم که اطلاق این گفتار «خبر ثقه حجت است» شامل است مواردی را که معارض دارد و شمول سیره را در آنجا مشکوک بود».

بر این اساس برای تمسک به اطلاق نیازمند سیره نیستیم.

تا اینجا کلام پیرامون قول نخست، اصل اولی تساقط مطلقاً در متعارضین به پایان رسید. و تساقط نزد ما واضح است یا به بیان مرحوم آخوند یا به بیان مرحوم خوئی با به بیان قصور مقتضی و ما بیان مرحوم خوئی را پذیرفتیم.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی / اقوال / تفصیل محقق عراقی ۹۵/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی / اقوال / تفصیل محقق عراقی

خلاصه مباحث گذشته:

در مقتضای قاعده اولی در متعارضین بحث از ادله قول به تساقط پایان یافت.

دلیل تفصیل (محقق عراقی)

تفصیل محقق عراقی قدس سره ثمره فقهی ندارد لکن بحث علمی و مشتمل بر نکاتی است که تعرض به آن خالی از فائده نیست.

محقق عراقی می فرماید: تعارض اقسامی دارد؛ یا مدلول خبرین با هم تنافی دارند و یا ندارند. و اگر مدلولین با هم تنافی ندارند یا نص هستند یا ظاهرند.

اگر مدلول خبرین با هم تنافی داشته باشند و علم به کذب یکی از آنها نداشته باشیم _ چون ممکن است هر دو صادر شده باشند و از یکی خلاف ظاهر اراده شده باشد _ ادله حجیت شامل هر دو خبر نمی شود، چون لازمه شمول ادله حجیت تعبد به متنافیین است. مانند غالب موارد تعارض که محل ابتلاست و مدلولها تنافی دارند و علم به کذب یکی نداریم. مرحوم محقق عراقی در این قسم تساقط را قبول دارند.

اگر مدلول خبرین با هم تنافی نداشته باشند و علم داشته باشیم که یکی از خبرها صادر نشده است مانند اینکه خبری میگوید «الدعا عند رؤیه الهلال واجب» و خبر دیگر میگوید «دیه اهل الکتاب بقدر دیه المسلم» این دو خبر فی نفسه با هم تنافی ندارد، مانند موردی نیستند که خبری بگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر بگوید «نماز جمعه واجب نیست» و فرض آن است که علم اجمالی داریم یکی از این خبرین صادر نشده است. این دو خبر تنافی در مدلولین ندارند و تنافی دالین دارند. در این قسم اصالة التساقط مطلقاً جاری نمی شود و تفصیل وجود دارد بین جایی که مدلولین نص هستند یا ظاهر.

ص: ۳۵۴

اگر مدلول خبرین با هم تنافی نداشته و تنافی در دالین بوده و مدلولین نص باشند، ادله حجیت هر دو خبر را شامل می شود.

و اگر مدلول خبرین با هم تنافی نداشته و تنافی در دالین بوده و مدلولین ظاهر باشند ادله حجیت با هم متعارض می شوند.

مقدمه و مبنای تفصیل محقق عراقی مطلبی است که برخی از محققین نیز آن مقدمه را پذیرفته اند.

مقدمه

ریشه و اساس و محط تعارض در امارات برمیگردد به تنافی مدلول مطابقی هر خبر با مدلول التزامی خبر دیگر و مجرد علم به خلاف واقع بودن یکی موجب تعارض نیست. مثال آن در غیر از محل بحث اینگونه است، خبری می گوید «فعلی واجب است» و خبر دیگر میگوید «همان فعل واجب نیست». خبر دال بر وجوب بالالتزام خبر دال بر عدم وجوب را تکذیب میکند و خبر دال بر عدم وجوب بالالتزام خبر دال بر وجوب را تکذیب میکند.

و مثال اینکه مجرد علم به خلاف واقع بودن موجب تنافی نیست عبارت است از نبود تعارض در اصول عملیه و مسأله اقرار.

اگر دو ظرف آب نجس موجود باشند و ما علم اجمالی پیدا کنیم که یکی از آنها پاک شده است، استصحاب نجاست این ظرف با استصحاب نجاست آن ظرف تعارض نمی کنند با آنکه میدانیم یکی از آنها خلاف واقع است. عدم تعارض به خاطر آن است که اصول عملیه دلالت التزامی ندارند و مثبتات خود را نمی توانند اثبات کنند. استصحاب نجاست این ظرف بالالتزام نمی گوید آن استصحاب نادرست بوده و آن ظرف پاک است، و استصحاب نجاست آن ظرف بالالتزام نمی گوید این استصحاب نادرست بوده و این ظرف پاک است. (۱)

ص: ۳۵۵

۱- (۱) یکی از طلاب: با علم اجمالی فی البین مخالفت می شود! استاد: علم اجمالی به کذب یکی از اصلین مضر نیست. چون اصل ها مثبت تکلیف است و اذن در مخالفت عملیه تکلیف لازم نمی آید.

در مسأله اقرار نیز اگر کسی اقرار کند که این خانه مال زید است، با حکم «اقرار العقلای علی انفسهم جائز» خانه برای زید می شود و اگر دوباره اقرار کند خانه برای عمرو است، او را به پرداخت قیمت خانه به عمرو ملزم می کنند. در اینجا که علم داریم یکی از این دو اقرار خلاف واقع است اما این نکته موجب تعارض نمی شود و در فقه نیز این مسأله مفتی به می باشد. لم عدم تعارض برمیگردد به اینکه اقرار دلالت التزامی ندارد. دلالت التزامی بر علیه دیگران است و اقرار بر علیه دیگران حجت نیست. اقرار به اینکه مال زید است، التزاما دلالت ندارد که مال عمرو نیست. و اقرار به اینکه مال عمرو است التزاما دلالت ندارد که مال زید نیست.

تا اینجا روشن اساس و محط تعارض عبارت است از تنافی مدلول مطابقی هر دلیل با مدلول التزامی دلیل دیگر، و مرحوم محقق خوبی نیز همین نکته را اساس تعارض می دانست.

ذو المقدمه

طبق این مقدمه در محل بحث که تنافی در مدلولین نبوده و در دالین است، بین دو خبر تعارض وجود ندارد، چون آن مقدمه بر محل کلام منطبق نیست؛ اینجا هر خبری بالاتزام بر عدم صدور دیگری و دروغ بودن آن دلالت دارد اما بر خلاف واقع بودن آن دلالت ندارد. در دو خبری که یکی میگوید «فلان عمل واجب است» و دیگری میگوید «همان عمل جایز است» هر حکمی بالاتزام دلالت دارد بر دروغ بودن حکم مضاد، همچنین در دو خبری که یکی میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر میگوید «نماز ظهر واجب است» تنافی بالعرض دارند و علم اجمالی داریم که در واقع یکی از خبرین دروغ است اما در محل کلام بین مدلول ها تنافی وجود ندارد شاید در واقع هر دو مدلول حق باشد هم دعای وقت رؤیت هلال واجب باشد و هم دیه اهل کتاب به مقدار دیه مسلمان بودن حق باشد، احتمال می دهیم هر دو حق باشد و دلالت التزامی اینجا منتفی است و فقط می دانیم یکی از امام علیه السلام صادر نشده است. هر خبری بالاتزامی میگوید دیگری دروغ است اما نمی گوید خلاف واقع است، علم به عدم صدور یکی، مدلول دیگری را نفی نمی کند. همانا امام علیه السلام هر مطلب حق را بیان نفرموده اند، ممکن است هر دو حق باشند اما امام علیه السلام فقط یکی را بیان کرده اند.

حال که دلالت التزامی اینجا مفقود است، خبرین نه تنافی بالذات دارند و نه تنافی بالعرض باید تفصیل دارد بین جایی که مدلول ها نص و قطعی هستند با جایی که مدلول ها ظاهرند.

اگر مدلول ها قطعی باشند، شمول ادله حجیت نسبت به هر دو هیچ مشکلی ندارد و بایست به هر دو خبر عمل کنیم، با اینکه علم اجمالی به دروغ بودن یکی از خبرین داریم اما علم اجمالی به خصوصیات سرایت نمی کند، در خصوص این خبر و در خصوص آن خبر علم به کذب نداریم و دلیل «صدق العادل» هر دو را شامل شده و حجت میکند.

مقتضی برای شمول «صدق العادل» خبری است که احتمال صدق داشته باشد و در خصوص هر کدام از خبرین احتمال صدق وجود دارد و مانعیت تکاذب نیز مفقود است.

اگر مدلول ها ظنی باشند، دلیل حجیت شامل خبرین نیست اما نه به ملاک تعارض در سایر موارد بلکه به ملاک دیگر.

بیان ملاک

وقتی که مدلول خبرین ظهور هستند برای حجیت ظهور نیازمند ادله حجیت هستیم _ به خلاف مورد پیشین که مدلول ها قطعی بودند و نیاز به ادله حجیت مدلول نداشتیم _ و شمول ادله حجیت ظهور مشروط به ثبوت صدور است، همانا ظهوری حجت است که ظهور بودن آن یا با قطع یا با حجت ثابت باشد. تعبد به ظهور با عدم ثبوت صدور معنا ندارد، لذا تعبد به ظهور متوقف است بر ثبوت صدور.

و در محل کلام ثبوت صدور هر خبری شرط حجیت ظهور را در خبر دیگر نفی میکند. و ثبوت صدور این خبر التزاما دلالت دارد بر عدم صدور دیگری و دیگری التزاما دلالت دارد بر عدم صدور این خبر. بنابراین ظهور هیچکدام از خبرین تمام نیست. و زمانی که ظهور در خبر تمام نباشد، تعبد به صدور آن بی معنا و لغو است.

ص: ۳۵۷

لازمه تعبد به صدور هر کدام از خبرین، نفی شرط حجیت ظهور در خبر دیگر است. و وقتی شرط حجیت ظهور منافی شد، تعبد به صدور لغو است، بنابراین از حجیت صدور، لازم می آید لغویت حجیت صدور، و کار لغو از مولای حکیم صادر نمی شود.

و با این بیان روشن شد که تعبد به صدور به بیان لغویت شامل محل کلام نیست، نه به بیان تکاذب.

حاصل: اگر مدلول دو خبر در وعاء تشریح قابل اجتماع باشند و با هم تنافی نداشته باشند و فقط علم داشته باشیم که یکی صادر نشده باشد، در این صورت اگر مدلول قطعی باشد، دلیل حجیت صدور شامل هر دو است و عرف به هر دو خبر عمل میکنند کما اینکه به دو اصل عمل میکنند و اگر مدلول ها ظنی باشند خبرین تساقط پیدا میکنند به بیان لغویت.

مناقشه:

پیش از بیان مناقشه باید گفت اگر تفصیل محقق عراقی و بیان ایشان در مقدمه صحیح باشد باید نسبت به مطالب گذشته که گفتیم «همیشه محط تعارض ظهورات کلام است و گاهی به سند سرایت میکند و گاهی سرایت نمی کند» تغییر رأی داده و بگوییم «در مواردی محط تعارض سندین هستند و آن مورد فرض دوم آقا ضیاء است که دلالت ها ظنی هستند و تنافی ندارند اما تطبیق دلیل حجیت صدور در هر کدام با یکدیگر تعارض می کنند، این تعارض ابتداء در سندین وجود دارد و از دلالت نیامده است».

بیان مناقشه

مرحوم محقق صدر نیز این مناقشه را بیان کرده اما تفصیل محقق عراقی را درست بیان ننموده است. و مناقشه ایشان را خود مرحوم محقق عراقی در ظنی قبول دارد.

ص: ۳۵۸

بیان محقق عراقی هم نسبت به مقدمه و هم نسبت به ذی المقدمه دارای مناقشه است.

مناقشه در مقدمه

بیشتر گذشت که ریشه و اساس تعارض عبارت باشد از تنافی مدلول مطابقی هر کدام از دلایل با مدلول التزامی دیگر بلاوجه است. بلکه اساس و ریشه تعارض عبارت است از تنافی مدلولین. وقتی مدلولین تنافی داشته باشند شارع نمی تواند ما را به آنها تعبد کند هر چند دلالت التزامی نداشته باشند.

عدم تعارض استصحابین مثبت تکلیف به جهت نداشتن مدلول التزامی نیست، همانا آنجا تعارض وجود ندارد چون مدلول ها با هم تنافی ندارند، شاهد ادعای ما اصلینی است که مدلول التزامی ندارند اما تعارض و تنافی برقرار است، در جایی که دو ظرف داریم که هر دو ظاهر هستند سپس علم پیدا میکنیم به نجاست یکی از آنها، در این مثال استصحابین طهارت در هر دو متعارض هستند با آنکه اصل عملی مثبتات خود را نمی تواند ثابت کند و مدلول التزامی ندارد و نکته تعارض به جهت تنافی مدلولین می باشد، استصحاب طهارت در هر دو ظرف با هم متنافین هستند و شارع نمی تواند ما را تعبد به متنافین بکند. محال است شارع ما را به طهارت هر دو ظرف متعبد کند چون مخالفت قطعی لازم می آید.

و عدم تعارض دو اصل مثبت تکلیف با علم به مخالفت یکی با واقع به آن جهت است که از جریان آن دو اذن در مخالفت با واقع لازم نمی آید.

بنابراین اساس تعارض تنافی مدلولین است و به همین خاطر مرحوم آخوند فرمود تعارض تنافی مدلولین است یا ذاتا یا عرضا.

اما مسأله اقرار خود در باب اقرار مباحثی دارد و حجیت دو اقرار متنافی با علم به کذب یکی از آنها با تحلیل اینکه دلالت التزامی اقرار حجت نیست تحلیلی است که به خود محقق عراقی بازگشت میکنند. حجیت دو اقرار متنافی در نظر تحقیق به جهت مؤاخذه عقلا است، عقلا مقرر را به اقرارش مؤاخذه می کنند و به مقرّبه کار ندارند و لو علم به کذب یکی از آنها داشته باشند، اقرار موضوعیت دارد _ مرحوم محقق عراقی هم به موضوعیت اقرار اشاره کرده است _ و لم حجیت همان موضوعیت داشتن اقرار است، نه آنکه طریق باشد و با علم به کذب یکی، طریقت یکی از آنها مشکل داشته باشد.

مناقشه در ذی المقدمه

با پذیرش مبنا و مقدمه مرحوم عراقی، بنا و ذو المقدمه ایشان نیز نادرست است و مناقشه دارد.

در جایی که مدلولین قطعین خبرین با هم تنافی ندارند و فقط علم به عدم صدور یکی از خبرین داریم هر چند مدلول هر کدام التزاما نافی خبر دیگر نیست اما باز تعارض وجود دارد، چون با اینکه هر خبری نافی مدلول خبر دیگر نیست اما نافی صدور آن می باشد. و ادعا آن است که همین نفی صدور برای تعارض کفایت میکند، همینکه خبر «دعا در وقت رؤیت هلال واجب است» بالالتزام گفت خبر «دیه اهل کتاب به اندازه دیه مسلمان است» صادر نشده است، یعنی شما از ناحیه آن در سعه هستید و آن خبر تنجز ندارد. و خود خبر میگوید تنجز وجود دارد. و بالعکس خبر تساوی دیه اهل کتاب با مسلمان بالالتزام میگوید: خبر وجوب دعا در زمان رؤیت هلال صادر نشده است و تنجز ندارد، و خود خبر می گوید من هستم و منجزم.

با این توضیح در تعارض نیازی به نفی مدلول نیست، با نفی صدور هم مدلول مطابقی هر دلیلی متعارض است با مدلول التزامی دلیل دیگر. و در قاعده اولی تساقط فرق نمیکند علم به کذب یکی از مؤداهای داشته باشیم یا علم به کذب یکی آنها نداشته باشیم و فقط علم به عدم صدور یکی از آنها داشته باشیم.

فردا إن شاء الله وارد تفصیل محقق صدر خواهیم شد.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی / اقوال / قول محقق صدر ۹۵/۱۰/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی / اقوال / قول محقق صدر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقتضای قاعده اولی به بیان محقق صدر رسید.

قول محقق صدر

نظریه محقق صدر نیز مانند نظریه محقق عراقی دقت عقلی بوده و در نهایت نیز قائل به تساقط هستند لکن نظریه ی ایشان شامل نکات و معلوماتی است و طرح نظر ایشان خالی از فائده نیست. و ابیات مفصل هفت و هشت صفحه ای ایشان را إن شاء الله در این جلسه تلخیص میکنیم.

نظریه محقق صدر به طور خلاصه

مرحوم صدر فروض تعارض را در سه قسم بیان کرده اند.

۱. تنافی بالعرض مدلولین

۲. تنافی بالذات و بالتناقض مدلولین

۳. تنافی بالذات و بالتضاد مدلولین

ایشان فرموده اند: ادله حجیت در قسم او شامل هر دو خبر است. در قسم دوم شامل هیچکدام نیست و در قسم سوم به نحو شامل هر دو می باشد.

قسم نخست: تنافی بالعرض

تنافی بالعرض مانند اینکه یک خطاب میگوید «نماز جمعه واجب است» و خطاب دیگر میگوید «نماز ظهر واجب است» این دو

خطاب ذاتا با هم تعارض ندارند اما به خاطر علم اجمالی به اینکه یکی از اینها واجب نیست بالعرض با هم تضاد دارند. و در صفحه تشریح وجوب هر دو با هم جمع نمی شوند.

ص: ۳۶۱

محقق صدر در قسم اول هفت محاوله و معالجه برای رفع تعارض و شمول ادله حجیت نسبت به هر دو دلیل ذکر کرده اند سپس شش محاوله را رد کرده و هفتمی را پذیرفته اند.

در معالجه هفتم می فرمایند: چهار دلالت در متعارضین وجود دارد، دو دلالت دلالت مطابقی است، «وجوب نماز جمعه» و «وجوب نماز ظهر» و دو دلالت دلالت التزامی است، علم اجمالی موجب تحقق دلالت التزامی شده است. روایت دال بر «وجوب نماز جمعه» دلالت می کند بر عدم وجوب نماز ظهر و روایت دال بر «وجوب نماز ظهر» دلالت می کند بر عدم وجوب نماز جمعه.

سپس همانند محقق عراقی منشأ تعارض در امارات را مدلول التزامی دانسته اند، زیرا مدلول های مطابقی فی نفسه با هم تکاذب ندارند، وجوب نماز ظهر و وجوب نماز جمعه با هم تکاذبی ندارند، اما با وسط آمدن پای دلالت التزامی، هر مدلول التزامی با مدلول مطابقی دلیل دیگر تکاذب میکنند. روایتی که میگوید «نماز جمعه واجب است» تکاذب دارد با عدم وجوب نماز جمعه که مدلول التزامی روایتی است که میگوید «نماز ظهر واجب است» و بالعکس.

ایشان در ادامه فرموده اند: مدلول های التزامی در قسم اول حجت نیستند و زمانی که آنچه منشأ تعارض است از حجیت افتاد، مدلول مطابقی هر دو دلیل حجت است.

ادعای ایشان در این قسم دو مقدمه دارد.

مقدمه یکم: تعارض به سبب دلالت التزامی است (همان نظریه محقق خوئی و عراقی)

مقدمه دوم: مدلول های التزامی حجیت ندارند.

نتیجه: ادله حجیت شامل مدلول های مطابقی است.

اثبات مقدمه دوم

فرض کلام ایشان در جایی است که مدلول های مطابقی هر دو حکم الزامی است.

ص: ۳۶۲

حجیت هر دو مدلول التزامی معقول نیست، چون از حجیت هر دو اذن در مخالفت عملیه لازم می آید، نمی شود هم «عدم وجوب ظهر» صادق و حجت باشد و هم «عدم وجوب جمعه».

حجیت یکی بدون حجیت دیگری لغو است، چون ما از خارج به عدم وجوب یکی علم داریم. و تعبد در جایی که مکلیف علم دارد لغو است. منشأ تعارض همان علم به عدم وجوب یکی است و اگر این علم نبود اصلاً تعارضی وجود نداشت، و حال که از قبل عدم وجوب یکی معلوم است، تعبد به آن لغو است.

حجیت خصوص یکی ترجیح بلامرجح است.

بنابراین دلالت های التزامی که منشأ تعارض بودند حجت نیستند _ همان سخنی که محقق عراقی پیرامون دو اقرار میفرمودند _ و دلالت های مطابقی هم که با علم تفصیلی تنافی نداشتند مشمول دلیل «صدق العادل» شده و هر دو حجت می شوند.

موضوع «صدق العادل» خبر محتمل الصدق است و مدلول های مطابق محتمل الصدق هستند و هر دو حجت می شوند مانند استصحابین مثبتین.^(۱)

ص: ۳۶۳

۱- (۱) پرسش یکی از طلاب: علم اجمالی به عدم وجوب مضر به حجیت هر دو مدلول مطابقی است! پاسخ استاد: علم اجمالی به عدم وجوب یکی مضر نیست، کما اینکه علم اجمالی به کذب یکی از استصحابین مضر نمی باشد چون علم اجمالی موجب اذن در مخالفت قطعی نشده و سرایت به خصوصیات نمی کند. در خصوص هر کدام علم وجود ندارد و خصوص هر کدام محتمل الصدق است. پرسش یکی از طلاب: آیا علم اجمالی به کذب به صدور خصوص فرد سرایت می کند؟ پاسخ استاد: اصل بحث در صدور است و تعارض در صدور است لکن مدعای محقق صدر آن است که در قسم اول با توجه به آن دو مقدمه تعارض وجود ندارد.

تنافی بالذات و بالتناقض مثل اینکه دلیلی میگوید «نماز جمعه واجب است» و دلیل دیگر میگوید «نماز جمعه واجب نیست». در این قسم هر خطابی خطاب دیگر را نفی میکند.

در این قسم راهی برای حجیت وجود ندارد.

حجیت هر دو ممکن نیست چون حجت بودن هر دو تعبد به متناقضین است. بین بعث و عدم بعث به سوی یک فعل تنافی وجود دارد.

حجیت یکی معینا ترجیح بلامرجح است. محقق صدر تا اینجا بحث با سایرین همراه است و در ادامه میفرمایند.

حجیت تخییری هم امکان ندارد.

مرحوم محقق خوئی حجیت تخییری را دو گونه تصویر کرد، حجیت هر کدام مشروط به ترک دیگری و حجیت هر کدام مشروط به اخذ آن. و محقق صدر هفت گونه تخییر تصویر کرده است و همه آن صور در این قسم امکان ندارند، از جمله تصویر دوم از صور هفتگانه که در قسم آتی خواهد آمد و در آنجا امکان دارد.

تصویر دوم حجت تخییری به این نحو است که حجیت هر کدام مشروط به کذب دیگری باشد، نتیجه این حجیت، حجت تخییری یکی از خبرین می باشد. میدانیم یکی از خبرین متعارضین دروغ است لذا فقط یکی از خبرین مخیرا حجت است.

اینگونه حجیت تخییری در قسم دوم امکان ندارد زیرا متعارضین در قسم دوم متناقضین هستند و ارتفاع نقیضین محال است اگر یکی از خبرین دروغ باشد دیگری لامحاله راست است و نیازمند جعل حجیت نیست. اگر «وجوب» دروغ باشد حتما «عدم وجوب» راست است. موضوع حجیت خبر مشکوک محتمل الصدق و الکذب است و در محل کلام جعل حجیت برای خبر یقینی الصدق لغو است.

وقتی حجیت هیچکدام ثابت نشد ناچار متعارضین تساقط پیدا میکنند.

قسم سوم: تنافی بالذات و بالتضاد

تنافی بالذات و بالتضاد مثل اینکه روایتی میگوید «قُم» و روایت دیگر میگوید «اجلس». این دو خطاب در یک زمان از مکلف دو امر وجودی متضاد را طلب می کنند، لذا با هم تنافی بالتضاد دارند.

در این قسم حجت تخیریه به بیان دوم از صور حجت تخیری ممکن است. و اشکالی که به این صورت از تخییر در قسم دوم وارد میشد اینجا وارد نمیشود، اینجا حجیت یکی مشروط به دروغ بودن دیگری لغو نیست. چون اگر دیگری دروغ باشد اینگونه نیست که این خبر یقینا راست باشد یا یقینا دروغ باشد بلکه مشکوک بوده و محتمل الصدق و الکذب است و جعل حجیت لغو نیست. کذب یکی از خارج معلوم است لذا دیگری اقتضای حجیت را دارد اما بالفعل نمیتوان حجیت را بر یکی معینا منطبق کرده و گفت این خبر حجت است. لکن فایده حجیت تخیریه نفی ثالث است.

فرق این قسم با قسم اول آن است که در قسم اول هر دو خبر متعارض حجیت بالفعل هستند و اشکالی به وجود نمی آمد. اما حجیت در این قسم مشروط است و شرط فقط در یکی از خبرین احراز شده است و حجیت در آن به فعلیت رسیده است. یقین داریم یکی از خبرین کذب است و حجیت آن بالفعل شده است یا این خبر یا آن خبر! نمیتوان معینا گفت این خبر حجت است چون شاید این دروغ باشد و نمی توان گفت آن خبر معینا حجت است چون شاید خبر دروغ همان باشد نمی دانیم کدام حجت است و نتیجه حجیت یکی از آنها نفی ثالث است.

ص: ۳۶۵

محقق صدر سپس نکته ای را بیان نموده و اشکالی را مطرح کرده اند که به خاطر امثال این نکات به طرح نظریه ایشان پرداختیم.

مناقشه: ترتب تالی فاسد بر حجیت تخیریه

قوام تعارض خبرین به علم به کذب یکی از خبرین است، نه علم به صدق یکی از آنها.

با این حساب یکی از خبرین معلوم الکذب است و خبر دیگر هم ممکن است دروغ باشد و اگر در واقع هر دو خبر دروغ باشند، بر نظریه حجیت تخیریه تالی فاسدی مترتب می شود.

لازمه حجیت هر کدام به شرط دروغ بودن آن است که اگر در واقع هر دو دروغ باشند شرط حجیت هر دو خبر محقق است و هر دو حجیتند و جعل حجیت فعلیه برای متضادین معقول نیست. و نسبت به شارع محال است.

این مناقشه شبیه مناقشه ای است که محقق خوئی بر حجیت مشروط به ترک وارد کردند، با حجیت مشروط به ترک، مکلف اگر هر دو خبر را ترک کند در حق او برای متنافیان در یک زمان حجیت جعل شده است و این معقول نیست.

جواب: اختصاص احکام ظاهری به عالمین و کفایت احتمال امکان اطلاق در تمسک به اطلاق

در احکام واقعی اجماع و ضرورت بر این قائم است که احکام بین عالمین و جاهلین مشترک می باشند و علم دخیل در فعلیت و فقط در تنجز دخیل است.

و محققین در احکام ظاهری بحث کرده اند که آیا مشترک بین عالمین و جاهلین است یا مختص به عالمین هستند. در احکام ظاهری بحث است که آیا قوام حکم ظاهری به وصول است و اگر وصول پیدا نکرد و مکلف به آن جاهل بود در حق او حکم ظاهری وجود ندارد؟ یا اینکه احکام ظاهری همانند احکام واقعی بین عالمین و جاهلین مشترک هستند؟

ص: ۳۶۶

مشهور محققین از جمله محقق اصفهانی بر این باورند که قوام احکام ظاهری به وصول است و در صورت غیر وصول حقیقت ندارند، مثلاً استصحاب که حکم ظاهری است اگر مکلف علم به حکم ظاهری استصحاب داشت و صغرای یقین سابق و شک لاحق برای او محقق شد شارع برای او استصحاب جعل کرده است و اگر جاهل به آن بود در حق او استصحابی نیست هر چند یقین سابق و شک لاحق داشته باشد چون غرض از احکام ظاهری تنجیز و تعذیر است _ نه ملاکات که غرض از احکام واقعی هستند _ و در حق جاهل تعذیر و تنجیز معنا ندارد.

برخی دیگر از محقق همانند محقق صدر میفرمایند: بین احکام واقعی و ظاهری در این جهت فرقی نیست و احکام ظاهری همانند احکام واقعی بین عالمین و جاهلین مشترکند. احکام ظاهری در ظرف جهل مکلف به آن واقعیت دارند.

محقق صدر میفرماید: حجیت مشروط با مبنای مشهور اشکالی ندارد، چون با علم به کذب یکی شرط یکی از خبرین محقق است و یکی از خبرین حجت است و حجیت یکی واصل شده است، دیگری معلوم نیست که کذب باشد و حجیت آن محقق نیست لذا بیش از یک حجت وجود ندارد چون فقط کذب یکی معلوم است و اگر کذب هر دو خبرین معلوم بود از تعارض خارج بودند.

ایشان با مبنای خودشان اینگونه به مناقشه پاسخ می دهند که در مسأله ظن علم اصول اختلافی است بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند در تمسک به اطلاق؛ مرحوم شیخ انصاری قائلند که تمسک به اطلاق جایی صحیح است که امکان اطلاق احراز شود. و مرحوم آخوند بر خلاف ایشان تمسک به اطلاق را با احتمال امکان اطلاق صحیح می دانند.

اگر شك داشته باشیم که «اعتق رقبه» شامل عتق رقبه کافره میباشد یا نه، طبق مبنای شیخ باید احراز کرد که شمول رقبه بر رقبه کافره ممکن است و عتق رقبه کافره نیز ملاک دارد تا به اطلاق «اعتق رقبه» تمسک کرد. اما طبق مبنای آخوند با احتمال امکان اطلاق می توان به دلیل تمسک کرده و رقبه کافره آزاد نمود، و احراز امکان شرط نیست. آنچه مضر و مانع اطلاق است عبارت است از استحاله اطلاق، اگر محرز شد که عتق رقبه کافره ملاک ندارد نمی توان به دلیل «اعتق رقبه» تمسک کرد، و اگر استحاله ثابت نبود همراه با امکان اطلاق تمسک به دلیل صحیح است و همه با احتمال امکان به اطلاق تمسک می کنند.

در محل کلام نیز شمول «صدق العادل» با جمع عرفی مشروط شد به کذب دلیل دیگر، و اگر هر دو خبر دروغ باشند شمول «صدق العادل» محال و جعل حجیت به متناهیین است اما دروغ بودن هر دو معلوم نیست. بلکه دروغ بودن یکی معلوم است و اینجا شمول «صدق العادل» نسبت به هر دو دلیل مشروط به دروغ بودن دیگری اشکالی ندارد. چون در اطلاق در این صورت استحاله ندارد و ممکن است.

مضاف بر اینکه از اطلاق _ که دلیل لفظی است و دلیل لفظی مثبتات خود را حجت میکنند _ کشف می شود که مطلق بودن مستحیل نبوده و امکان دارد.

توضیح: با شمول «صدق العادل» به حجیت مشروط به کذب دیگری امکان اطلاق کشف میشود. وقتی صحیح است که شارع بفرماید این دلیل به شرط کذب دیگری حجت است و آن دلیل به شرط کذب دیگری حجت است امکان اطلاق کشف می شود.

و فارق قسم دوم و سوم در همین نکته است، حجیت مشروط به کذب دیگری در قسم دوم لغو بود، چرا که با دروغ بودن دلیلی صدق دلیل دیگر ضروری است. اما در این قسم حجیت مشروط به کذب دلیل دیگر امکان دارد و تحصیل حاصل نیست، چون صدق دلیل دیگر معلوم نبوده و نیازمند دلیل حجیت هستیم.

کلام محقق صدر را ملاحظه بفرمایید إن شاء الله فردا مناقشه کلام ایشان بیان می شود.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی / اقوال / تعلیق بر نظریه محقق صدر ۹۵/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی / اقوال / تعلیق بر نظریه محقق صدر

خلاصه مباحث گذشته:

رأی محقق صدر پیرامون قاعده اولی در متعارضین گذشت.

نکاتی در کلام شیهد صدر محل تعلیقه و مناقشه است.

مناقشات در رأی محقق صدر

مناقشه یکم: نادرست بودن مبنای منشأیت دلالت التزامی برای تعارض

محقق صدر تنافی در متعارضین را سه قسم کرد و در قسم نخست فرمود: در متعارضین چهار دلالت وجود دارد، دو دلالت دلالت مطابقی و دو دلالت دلالت التزامی، تنافی و تعارض از دلالت التزامی ناشی است و حجت نبودن دلالتهای التزامی معلوم بالتفصیل است بنابراین دلالت های مطابقی تحت شمول دلیل «صدق العادل» رفته و هر دو حجتند. هم خبر «نماز جمعه واجب است» حجت است و هم خبر «نماز ظهر واجب است».

مبنای منشأ بودن دلالت التزامی برای تعارض در رأی محقق صدر و عراقی نادرست است، و مبنای صحیح این است که تعارض با وجود تنافی بین مدلولهای مطابقی بر قرار است. کما اینکه این مبنای محقق نائینی است.

تنافی و تعارض بین مدلولهای مطابقی وجود دارد، مفاد «وجوب نماز جمعه» با مفاد «وجوب نماز ظهر» فی نفسه با هم تنافی دارند، هر دو دلیل از واقع خبر می دهند و وجوب یکی از آنها در واقع منتفی است و کذب یکی معلوم است بنابراین دو خبر فی نفسه «خبران مختلفان» و «خبران متعارضان» می باشند.

ص: ۳۶۹

مناقشه دوم: عدم لغویت حجیت مدلول التزامی

محقق صدر فرمود حجیت هر دو مدلول التزامی «عدم وجوب ظهر» و «عدم وجوب عصر» مستلزم اذن در مخالفت عملیه است، حجیت یکی معینا ترجیح بلامرجح است و حجیت یکی غیر معین لغو است، ما علم داریم یکی از آنها درست است و جعل حجیت در اینجا لغو است.

لکن علم به درستی یکی از مدلولهای التزامی و عدم حجیت یکی از آنها به خاطر لغویت سخن نادرستی است. صحت یکی از مدلول های التزامی معلوم بالتفصیل نیست. مکلف اجمالا می داند یا «عدم وجوب جمعه» مطابق با واقع است یا «عدم وجوب ظهر» لکن نمی تواند معینا یکی را بگوید همین راست است چون علم اجمالی دارد یکی از آنها دروغ است، لذا علم اجمالی به درستی یکی از مدلولهای التزامی اثر ندارد زیرا علم اجمالی هم دارد یکی دروغ است لذا نمی تواند یکی از آنها را اخذ کند. اما شارع میتواند یکی از «عدم وجوب جمعه» و «عدم وجوب ظهر» را حجت قرار دهد و مکلف می تواند با تکیه به تعبد شارع یکی از مدلولهای التزامی «عدم وجوب» را اخذ کند، هر چند علم اجمالی هم دارد که یکی دروغ است. (۱)

و زمانی که دلیل حجیت شامل دلالت التزامی شد و شمولش لغو نبود، محذور تعارض عود می کند، تطبیق «صدق العادل» در هر کدام از مدلول های التزامی تنافی دارد با تطبیق آن در مدلول التزامی دیگر.

ص: ۳۷۰

۱- (۱) اشکال یکی از طلاب: حجیت یکی از مدلول ها خلاف ظاهر دلیل «صدق العادل» است. پاسخ استاد: خلاف ظاهر بحثی است و لغویت و عدم لغویت بحث دیگر.

ایشان در قسم دوم، تنافی بالتضاد رأی مشهور را مبنی بر تساقط در اصل اولی متعارضین قبول داشتند و مناقشه ای در این قسم وجود ندارد. اما در قسم سوم حجت تخیریه را مطرح کردند. دلیل «صدق العادل» بر هر یک از خبرین متعارضین شامل است به شرط کذب بودن دلیل دیگر.

حجت تخیریه به این معنا ممکن است لکن یقیناً شارع چنین حجتی را جعل نکرده است. جعل حجت تخیری به شکل عقلایی صحیح است. و تخیر عقلایی آن است که مکلف در اخذ به یکی از حجتین مخیر باشد اگر خواست این دلیل را اخذ کند و اگر خواست آن را اخذ کند و با «إِدْنُ فَتَحْخِيرٍ»^(۱) به همان شکل هم جعل شده است.

منه بر اینکه حجت مشروط به کذب دیگری عرفی نیست و جعل نشده آن است که شرط حجت مشروط به کذب دیگری هیچ زمان قابل احراز نیست، اگر یقین به کذب یکی از خبران متعارضین پیدا شد خبرین از تعارض خراج می شوند، فقط اجمالاً قابل احراز است و اشتراط شرطی به غرض احراز اجمالی و حجت اجمالی یکی از خبرین از بافته های عقل [خیال] است و اینگونه شرط و حجت مشروط عرفی نیست و از «صدق العادل» استظهار نمی شود.

حجت تخیری به این بیان _ که اطلاق «صدق العادل» نسبت به متعارضین اشکال دارد و به قدرت ضرورت باید دست برداشت و ضرورت آن است که شمول حجت را مقید کنیم به فرض کذب خبر دیگر، و چون کذب تفصیلی قابل احراز نیست، با کذب اجمالی یکی از دلیلین مکلف مخیر است در تطبیق حجت بر یکی از خبرین و نتیجه حجت تخیری نفی ثالث است _ خارج از محاوره و فهم ابناء عرف است و عرف این بیان پیچیده را نمی فهمد.

ص: ۳۷۱

۱- (۲) عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۴، ص: ۱۳۳.

مرحوم محقق صدر خود به این بیانات را در تعارض قسم اول عمل نکرده و طبق ارتکازشان فرموده اند انفکاک مدلول مطابقی از مدلول التزامی عرفی نبوده و نمی توان به صدق العادل تمسک کرد.

و اما مسأله اقرار مسأله جدایی است و از باب انفکاک مدلول التزامی از مدلول مطابقی نیست. عمل به اقرار از باب مؤاخذه عقلا است. عقلا میگویند اگر مقر به دروغ اقرار کرده باشد باید گناه اقرار خود را به دوش کشد و خانه را به فرد اولی بدهد و قیمتش را به فرد دوم.

ایشان در قسم سوم نیز در مقام عمل به بیانات فنی و دقی شان عمل نکرده اند. ایشان در قسم سوم میفرمایند: اگر دلیل حجیت دلیل لفظی بود بیانات فنی قابل تطبیق بود لکن عمده دلیل در حجیت امارات سیره عقلا است و سیره عقلا دلیل لبی است و عقلا یا قطعا به حجیت تخییری عمل نمیکنند یا عملشان مشکوک است.

و اما ادله لفظیه ادله تأسیسی نبوده و امضاء همان سیره هستند. بنابراین ادله ای نظیر «صدق العادل» و «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَاتَانِ» (۱) اطلاق نداشته و شامل خبرین متعارضین نمی شوند تا نوبت به جمع عرفی برسد. اگر دلیل لفظی در دست بود آن موقع نوبت به این بحث می رسید که اطلاق دلیل نسبت به هر دو متعارض مشکل دارد و ما از اطلاق به مقدار مشکل و ضرورت رفع ید کرده و نتیجه حجیت مشروطه می شود.

لکن در نظر تحقیق اطلاق ادله لفظیه بعید نیست لکن اطلاق دلیل نسبت به خبرین متعارضین و جمع به نحو حجیت مشروطه جمع عرفی نیست.

ص: ۳۷۲

۱- (۳) کافی ۱/۳۳۰، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح ۴.

حاصل بحث در مقتضای قاعده اولی در متعارضین آن شد که مشهور قائل به تساقط هستند، یا به بیان قصور مقتضی، یا به بیان وجود مانع و عدم جمع عرفی برای رفع مانع.

اصل اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

مرحوم آخوند خراسانی پس از بحث از اصل تساقط نسبت مدلول التزامی دلیلین وارد بحث از مدلول التزامی نفی ثالث بحث نموده اند. (۱)

در اینجا هر کدام از خبرین که بر چیزی دلالت دارند معنای ثالثی را نفی میکنند. خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر میگوید «نماز ظهر واجب است» یا اینکه خبرین اینگونه هستند، خبری میگوید «نماز جمعه حرام است» و خبر دیگر میگوید «نماز جمعه مستحب است» مدلول التزامی هر دو خبر نفی استحباب نماز جمعه است.

در این مرحله بحث واقع شده است از اینکه آیا مقتضای اصل اولی نسبت به مدلول التزامی نفی ثالث نیز تساقط است یا نه؟

اقوال

دو نظریه در مقام وجود دارد

۱. حجیت متعارضین در نفی ثالث (آخوند و نائینی)

۲. عدم حجیت متعارضین در نفی ثالث (خویی)

ادله

دلیل حجیت نفی ثالث

همانا قوام تعارض به علم به کذب یکی از متعارضین است و علم به صدق یکی شرط نیست اما گاهی ممکن است صدق یکی از خبرین معلوم باشد، و گاهی هم ممکن است هر دو خبر محتمل الکذب و الصدق باشند و کذب یکی معلوم بالاجمال باشد.

در مواردی که صدق یکی از خبرین معلوم بود و نفی ثالث لازمه هر دو خبر بود، چون صدق یکی معلوم بالاجمال است و لازمه هم لازمه هر دو خبر است، لازمه ثابت است و نیاز به ادله تعبد و حجیت نیست. و نفی ثالث نزد همه محقق ثابت است و خارج از محل بحث است.

ص: ۳۷۳

محل بحث جایی است که هر دو خبر محتمل الصدق و الکذب هستند و کذب یکی معلوم بالاجمال است و لازمه نفی ثالث لازمه هر دو خبر است و با دلیل حجیت می خواهیم نفی ثالث را اثبات کنیم.

در این مقام محقق خراسانی و محقق نائینی میفرمایند نفی ثالث با دلیل حجیت اثبات می شود. محقق خراسانی نفی ثالث را با بیان شمول ادله حجیت نسبت به یکی از خبرین اثبات میکنند و محقق نائینی با شمول ادله حجیت نسبت به مدلول التزامی.

مرحوم آخوند به بیانی قائل به نفی ثالث هستند و مرحوم نائینی به بیان دیگر.

بیان مرحوم آخوند: اتفاق خبرین در معنای التزامی

موضوع دلیل حجیت عبارت است از خبر محتمل الصدق و الکذب. و دلیل حجیت یکی از خبرین را که علم به کذب آن داریم شامل نیست، علم به کذب یکی از خبرین موجب میشود یکی از خبرین از شمول ادله حجیت خارج شود، و خبر دیگر که عنوان ندارد و تعیین واقعی هم ندارد محتمل الصدق و الکذب است و دلیل حجیت آن را شامل است، وقتی آن حجت شد دلالت التزامی نفی ثالث آن نیز حجت می شود.

آن خبری که حجت است مدلول مطابقی آن را نمی توان اخذ کرد چون به آن خبر حجت دسترسی نداریم اما مدلول التزامی که هر دو خبر اتفاق دارند قابل اخذ است، هر دو خبر التزاما دلالت دارند بر عدم استحباب نماز جمعه و این مدلول را بر آن خبری که حجت است مترتب می شود.

بیان محقق نائینی: عدم تبعیت حجیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی

دلالت التزامی در وجودش تابع دلالت التزامی است. اول باید کلمه حاتم بر شخصی دلالت کند سپس استعمال حاتم التزاما به کرم و جود او دلالت نماید. دلالت التزامی دلالت لفظ است بر خارج از مدلول خود به خاطر اینکه معنای خارج لازم مدلول است. پس ابتدا باید مدلول به ذهن بیاید سپس لازمه آن به ذهن بیاید.

بنابراین دلالت التزامی در وجود تابع دلالت التزامی است اما در سقوط تابع آن نیست، اگر مدلول مطابقی به خاطر مشکلی ساقط شود مدلول التزامی ساقط نمی شود.

در محل کلام نیز مدلول های مطابقی به خاطر تعارض حجیت ندارند اما مدلول التزامی استجاب باقی است.

فرق بیان مرحوم آخوند با مرحوم نائینی در این است که مرحوم آخوند مدلول مطابقی و التزامی یک خبر را حجت می دانند، ایشان بر نظریه تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی تحفظ کرده اند. لکن مرحوم نائینی مدولین مطابقین خبرین را حجت نمی دانند و مدولین التزامین آنها را حجت میدانند و حجیت مدلول التزامی را تابع حجیت مدلول مطابقی میدانند.

برخی به مرحوم آخوند نسبت داده اند ایشان حجیت دلالت التزامی را تابع دلالت التزامی نمی دانند چون حجیت نفی ثالث از سوی ایشان مبتنی بر عدم تبعیت است. اما این نسبت نادرست است، همانا ایشان هم در تعلیقه تصریح دارند و هم در کفایه دارند که وجه نفی ثالث از باب عدم تبعیت حجیت دلالت التزامی نیست. ایشان در کفایه میفرمایند «یکون نفی الثالث بأحدهما... لا بهما»^(۱) ایشان قائل به تبعیت هستند و در محل بحث حجیت مدلول التزامی نفی ثالث به تبع حجیت مدلول مطابقی است.

ثمره اختلاف مرحوم آخوند با نائینی

اگر نفی ثالث لازمه یکی از خبرها باشد، با نظریه آخوند نمی تواند نفی ثالث کرد، زیرا نفی ثالث شاید لازمه خبر کذب باشد و آن مشول ادله حجیت نیست باید احراز کرد که نفی ثالث لازمه هر دو خبر است تا لازمه خبر حجت فی البین هم باشد. اما با نظریه مرحوم نائینی می توان نفی ثالث نمود، در این فرض یکی از خبرین دلالت التزامی دارد و یکی دلالت التزامی ندارد و مدلول التزامی خبری که دلالت التزامی دارد نفی ثالث است حجت است.

ص: ۳۷۵

در مطالب تأمل بفرمایید.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۱۵/۱۰/۹۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در مقتضای قاعده در مدلول التزامی نفی ثالث بود.

مرحوم آخوند و نائینی قدس سرهما براین باورند که ادله حجیت در مدلول های مطابقی تساقط دارند اما نسبت به نفی ثالث حجت هستند.

در مقابل مرحوم خوئی قدس سره منکر حجیت مدلول التزامی می باشند.

مرحوم آخوند حجیت نفی ثالث را از باب عدم تبعیت حجیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی نمی دانند، بلکه از این باب شمول ادله حجیت نسبت به دو خبر ممکن نیست اما مقتضی شمول ادله نسبت به خبری که کذب آن معلوم نیست تمام بوده و مانع هم وجود ندارد، وقتی آن خبر حجت بود لازمه آن هم که نفی ثالث است حجت می باشد. یا خبر قائم بر «وجوب نماز جمعه» حجت است و یا خبر قائم بر «حرمت نماز جمعه» در این میان یکی حجت است و لازمه حجت نفی استحباب است.

مناقشه در بیان آخوند: قصور دلیل

نظریه مرحوم آخوند دو اشکال دارد

۱. قصور دلیل در مقام اثبات

همانا موضوع ادله حجیت خصوص این خبر یا خصوص آن خبر است. و این ادله نسبت به یکی که تعیین و تشخیص ندارد شامل نیست.

۲. عدم تعیین واقعی یکی از خبرینی که محتمل الصدق و الکذب در پاره ای از اوقات

یکی از خبرین نه نزد شما تعیین دارد و نه در واقع [تعیین نداشتن نزد شما وجدانی است و تعیین نداشتن در واقع] به این خاطر که احتمال کذب هر دو خبر وجود دارد و اگر هر دو در واقع کاذب باشند آن یک خبری که معلوم الکذب نیست [و محتمل الصدق و الکذب است] تعیین واقعی ندارد، ملائکه هم نمیتوانند آن را معین کنند.

اگر «یکی از خبرین» تعین واقعی داشت، حجیت امکان داشت و جای گفتن بود. مثلاً اگر زید برای شما خبر آورد و عمرو هم خبر آورد و یقین دارید خبر عمرو دروغ است، و الآن برای شما شبهه موضوعیه شده نمیدانید کدام خبر خبر زید است و کدام خبر عمرو، اینجا ملائکه میتوانند خبر زید را معین کنند و شمول ادله حجیت نسبت به آن وجهی دارد و گذشت که بعید نیست.

لکن در محل بحث که تعین واقعی «یکی از خبرین» محرز نیست و فقط باید با اشاره ذهنی به آن اشاره نمود، شمول دلیل حجیت نسبت به آن خلاف ظاهر است و ادله قاصرند.

مناقشه بیان نائینی: تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در وجود و حجیت (محقق خوئی)

مدلول التزامی در ناحیه ثبوت و وجود بدون اشکال تابع مدلول مطابقی است، کسی که نمی داند معنای حاتم چیست محال است به لازمه آن پی ببرد.

اختلاف و بحث در حجیت مدلول التزامی است. در جایی که مدلول مطابقی به خاطر قصور مقتضی یا وجود مانع از حجیت ساقط شد آیا مدلول التزامی هم ساقط می شود؟ یا نه و مدلول التزامی فقط در وجود تابع مدلول مطابقی است و در حجیت تابع نیست؟

آیا اینگونه است که لفظ طریق به دو معنا است که در وجود یکی تابع دیگری است اما در اعتبار حجیت از هم جدا بوده و مستقل اند؟ و اگر یکی از حجیت ساقط شده دیگری به اعتبار و حجیت خود باقی است؟

در نظر شریف محقق نائینی دلیل حجیت خارج از مدلول کلام بوده و وارد بر کلام است و در چیزی که از مدلول کلام خارج است تبعیت وجود ندارد. مولا- با لفظش دو معنا را در ذهن ایجاد کرده سپس آن را معتبر و حجت قرار داده است. مدلول التزامی به حسب رتبه وجود بعد از مدلول مطابقی است، لکن اعتبار و حجیت خارج از جهت وجود مدلول می باشد و در حجیت مدلول باید دلیل حجیت ملا-حظه شود، شرائط حجیت گاهی در هر دو مدلول محقق است و دلیل هر دو مدلول را حجت می کند، گاهی شرائط در هیچکدام نیست و دلیل هیچکدام را حجت نمی کند، گاهی با وجود شرائط این را حجت میکند بدون آن و گاهی بالعکس.

بنابراین دلیل حجیت انحلالی است و هر مدلول را باید جدا ملاحظه کرد اگر در جایی که دلیل حجیت به جهتی از جهات شامل مدلول مطابقی نشد دلیل نمی شود که شامل مدلول التزامی هم نشود.

محقق خوبی علیه الرحمه می فرمایند حق تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی است در وجود و حجیت. ایشان در مقام چهار مناقشه نقضی و مناقشه حلی بر استادشان علیه الرحمه دارند.^(۱)

مناقشه های نقضی

۱. اگر بینه قائم شود بر اینکه در کاسه آب بولی افتاد و ما بدانیم که بینه اشتباه کرده و قولش خلاف واقع است، اما از جهت دیگر احتمال میدهیم کاسه آب نجس باشد. _ اگر از سایر جهات قطع داشته باشیم که کاسه نجس نشده است و در مورد بینه هم یقین داریم قولش خلاف واقع است در این صورت یقین به طهارت کاسه آب داریم _ نقض جایی است که احتمال میدهیم کاسه آب از جهت دیگر نجس شده است مثلاً دست متنجس با آن برخورد کرده است یا سگ از آن آب خورده در اینجا مدلول مطابقی سخن بینه به جهت علم به خلاف حجت نیست، و لازمه آن یعنی نجاست طبق مبنای محقق نائینی باید پذیرفته شود در حالی نزد هیچ فقیه یا متفقهی پذیرفته نیست.

شبهه نشود چگونه است هیچ فقیه یا متفقهی حجیت مدلول التزامی را نمیپذیرد اما مرحوم نائینی با اینکه فقیه زبر دستی است آن مبنا را پذیرفته است. چون ایشان به لوازم و موارد نقض سخن خود التفات نداشته است و اگر التفات داشتند این مبنا را اتخاذ نمی کردند.

ص: ۳۷۸

۱- (۱) مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی)، ج ۲، ص: ۴۴۴.

۲. خانه در دست زید است و بینه ای قائم می شود بر اینکه خانه برای عمرو است و بینه ی دیگری قائم می شود بر اینکه خانه دست بکر است. بینه ها در مدلول مطابقی شان تعارض داشته و تساقط می کنند، خانه نه مال عمرو است و نه مال بکر و اگر مدلول التزامیشان حجت باشد باید گفت خانه مال زید نیست و حکم به مجهول المالک بودن خانه نمود.

۳. خانه در دست زید است و بینه قائم می شود بر اینکه خانه مال عمرو است و عمرو اقرار دارد که خانه مال او نیست. اقرار او بر بینه مقدم است لذا به مدلول مطابقی بینه عمل نمی شود و نمی توان گفت خانه مال عمرو است و اگر مدلول التزامی آن حجت باشد باید حکم کرد که خانه مال زید هم نیست.

۴. خانه در دست زید است و یک نفر شاهد میگوید: «خانه مال عمرو است» و یک نفر شاهد دیگر میگوید «خانه مال بکر است». در این نقض قول یک نفر شاهد بدون ضمیمه قَسَم حجت نیست، قول دو شاهد بر مرکز واحد قائم نشده است لذا طبق مدلول مطابقی قول یک نفر اثبات نمی شود که خانه برای عمرو یا بکر است و اگر مدلول التزامی قول دو شاهد حجت باشد مدلول التزامی بر یک مرکز قائم شده است و باید گفت خانه مال زید نیست.

فرق این چهار نقض در این است که مدلول مطابقی گاهی از جهت علم به مخالف واقع بودن است مثل نقض نخست، گاهی به جهت معارضه است مثل نقض دوم و گاهی به جهت وجود دلیل حاکم است مثل نقض سوم و گاهی به جهت قصور بینه است مثل نقض چهارم.

مرحوم محقق خوئی در اشکال حلی میفرماید: مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است و نکته حجت نبودن مدالیل التزامی نقوض فوق عبارت است از اینکه مدلول التزامی مطلق وجود نیست، بلکه حصه ای از وجود است از باب مثال در نقض اول مدلول التزامی مطلق نجاست نیست، بلکه نجاستی که ناشی از اصابه بول است مدلول التزامی می باشد.

انحلال هر خبری به دو خبر مطابقی و التزامی صحیح است ما در شهادت بینه به برخورد بول دو خبر داریم ۱. برخورد بول ۲. نجاست ناشی از بول، اما سقوط یک خبر همراه با ثبات یک خبر ناصحیح است، وقتی اخبار بینه به اصابه بول خلاف واقع شد، نجاست از ناحیه بول نیز منتفی می شود و نجاست از سایر ناحیه شک بدوی است.

بینه بر مطلق نجاست قائم نشده است تا با علم به خلاف واقع بودن اصابه بول بگوییم نجاست باقی است، بینه بر حصه ای از نجاست دلالت دارد که ناشی است از اصابه بول، وقتی اصابه بول منتفی شد، نجاست از ناحیه بول هم منتفی می شود.

در بیان محقق خوئی دقت کرده و آن را در نقوض ایشان تطبیق نمایید، مسأله مسأله مهمی است.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت حجیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی بود.

مرحوم شیخ و نائینی و شاید مشهور قائل به عدم تبعیت هستند. و مرحوم آخوند نفی ثالث با مدلول التزامی متعارضین را از راه عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی درست نکرده اند. اما در تقریرات به جای مانده از ایشان قائل به عدم تبعیت هستند.

ص: ۳۸۰

در مقابل برخی از جمله مرحوم محقق خوئی در مصباح الاصول (۱) قائل به تبعیت هستند. و در کلام مشهور و محقق نائینی چهار مناقشه نقضی و یک مناقشه حلی وارد کردند. محقق صدر از مناقشه های نقضی ایشان پاسخ داده اند.

جواب: انتغای مدلول التزامی (محقق صدر)

محقق صدر میفرماید این نقوض از محل بحث خارج هستند، در محل بحث اماره منحل است به دو اماره، مدلول مطابقی و مدلول التزامی؛ هر اماره به منزله دو اماره مستقل هستند که دلیل حجیت شامل آنهاست و ادعا آن است که حجیت مدلول التزامی تابع حجیت مدلول مطابقی نمی باشد. و آنچه در نقوض مدلول التزامی پنداشته شده است در حقیقت مدلول التزامی

نبوده و حکم شرعی هستند که بر حجیت مدلول مطابقی بار می شوند. مثلاً نجاست در نقض نخست که بینه بر اصابه بول به ظرف آب قائم شده است، مدلول التزامی اصابه نبوده، و حکم شرعی است که شارع بر خاطر آن بینه را حجت قرار می‌دهد. در این امثله اماره برای اماره بیش از یک مصداق متصور نیست و آنچه که به عنوان مصداق برای اماره تخیل شده است حکم شرعی است نه مدلول اماره.

نجاست از احکام شرعی است و خود محقق خوبی بینه بر احکام شرعی را معتبر نمی‌دانند. در نظر شریف ایشان مؤدای بینه باید محسوس یا قریب به حس باشد تا دلیل حجیت بینه شامل آن شود، و احکام شرعیه که از امور محسوس نیستند بینه در آنها معتبر نیست.

اشکال: عموم نداشتن جواب (نظر تحقیق)

جواب محقق صدر در نقض نخست درست است. اما در نقوض دیگر نادرست می‌باشد.

ص: ۳۸۱

محقق خوبی در کتاب طهارت در بحث اینکه نجاست به چه ثابت می شوند فرموده اند: «نجاست با بینه ثابت نمی شود، چون بینه حکم شرعی است و بینه بر احکام قیمتی ندارد چون متعلق بینه باید محسوس یا امر قریب به حس باشد. الا اینکه بینه بر حکم شرعی قائم شود مبنای شما با بینه متحد باشد یا مبنای او اضیق از مبنای بینه باشد، مثلاً بینه خیر از نجاست داد، یعنی عین یکی از آن نجاستی که شما هم آن را نجس می دانید یا ملاقات با آن محقق شده است. یا اینکه تعداد نجاست در نظر او کمتر باشد».

بلی اگر بینه بر نجاست قائم می شد و آن مدلول التزامی داشت، شمول ادله حجیت و ثبوت مدلول التزامی مانع ندارد. اما بینه بر نجاست اعتباری ندارد چون متعلق بینه باید حسی یا امر قریب به حس باشد.

خود ایشان که قیام بینه بر مدلول مطابقی نجاست را مشمول ادله حجیت نمی دانند چگونه شده است غفلی کرده و نقض کرده اند به ثبوت نجاست که مدلول التزامی است؟

نادرستی جواب در نقض دوم

خانه در دست زید است و بینه قائم شده است بر اینکه خانه مال عمرو است و بینه دیگر قائم شده است بر اینکه خانه مال بکر است.

در این نقض کما اینکه شهادت بر اینکه خانه ملک عمرو است امر محسوس است، لازمه شهادت مبنی بر اینکه خانه ملک زید نیست هم امر محسوس است، و اثر شرعی تعبد به بینه نمی باشد.

و مدلول التزامی بینه حکم شرعی نیست، همانطور که محسوس بودن بینه در مدلول مطابقی و حجیت آن نزد همه مقبول است، حجیت و محسوس بودن مدلول التزامی آن نیز مقبول است.

محقق خوئی در این فرع فرمودند مدلول های مطابقی بینه ها تعارض کرده و تساقط می کنند و لازمه این دو بینه آن است که خانه مال زید نبوده و مجهول المالک باشد. لکن این فرع منصوص است و حکم آن در نص بیان شده و مرحوم خوئی در مبانی تکمله منهاج بر اساس این نص فتوی داده اند. و جای تعجب است که ایشان از این فرع غفلت نموده اند.

در این فرع که اگر مالی در دست شخصی باشد و بینه ای بگوید این مال فرد دیگر است و بینه ی دیگر بگوید این مال برای فرد سومی است، نص آن است که اگر هر دو بینه قسم بخورند یا هر دو از قسم نکول کنند مال تنصیف می شود و اگر یکی از بینه ها قسم بخورد مال به همان شخص داده می شود که آن بینه ها میگویند. و این نص مؤید محقق نائینی است و نتیجه این است که باید به مدلول التزامی عمل کرد یا مدلول التزامی هر دو بینه یا مدلول التزامی یک بینه، خانه مال زید نیست یا برای هر دو فرد است یا برای فرد.

نکته

این نص در مورد دو بینه متعارض است. و حکم در مورد غیر شهادت نیز با الغاء خصوصیت همین است. در مقام شهادت که امر آن اشد است و اهم به مدلول التزامی عمل می شود در غیر آن به طریق اولی _ یا حداقل به مقدار همان مدلول التزامی _ میتوان به مدلول التزامی عمل کرد.

تقدیم شرعی مدلول مطابقی و التزامی قول بینه راه عقلایی است. اگر خانه دست زید است و میگوید مال من است، و چهار نفر در مقابل او میگویند مال او نیست، راه عقلایی آن است که سخن چهار نفر مقدم باشد.

بر این اساس در غیر مقام شهادت و فارغ از اینکه حکم کنیم خانه مال چه کسی است اگر بینه ها تعارض کردند ما نمیتوانیم خانه را بخریم.

با این توضیحات روشن شد، نقض دوم که مرحوم خوئی فرمود «سقوط مدلول مطابقی و ثبوت مدلول التزامی و حکم به مجهول المالک بودن خانه جای گفتن ندارد» اولاً جای گفتن دارد و ثانیاً نتیجه هم مجهول المالک شدن خانه نیست.

نادرستی جواب در نقض سوم

خانه دست زید است و بینه قائم شده است بر اینکه خانه مال عمرو است و عمر میگوید خانه مال من نیست. مرحوم خوئی فرمود «لازمه قول بینه آن است که مال زید نیست و اگر حجیت مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی نباشد، محکوم شدن بینه به اقرار و ثبوت و حجت بودن مدلول التزامی باید گفت خانه مال زید نیست و این گفتار مورد پذیرش محقق نائینی نیست».

به مدلول التزامی عمل نمی شود نه به آن خاطر که توهم شده باشد که بینه مدلول التزامی ندارد بلکه همانطور که گذشت ملکیت اثر تعبد به بینه نبوده و مفاد قول بینه است، قول بینه منحل می شود به دو بینه. یکم: خانه مال عمرو است. دوم: خانه مال غیر عمرو نیست. و به مدلول التزامی عمل نمی شود چون معارض دارد. مدلول التزامی بینه این شد که خانه مال غیر عمرو نیست. این مدلول عام است و زید یکی از افرادی است که عام بر آن منطبق می شود پس بینه گفته است «خانه مال زید نیست». و اقرار هم مدلول التزامی دارد و مدلول التزامی آن این است که «خانه مال غیر من است» این مدلول هم عام است و بر زید منطبق میشود پس عمرو اقرار کرده است که «خانه مال زید است». خانه مال زید است با خانه مال زید نیست تعارض دارند.

بنابراین اخذ نکردن مدلول التزامی در نقض سوم از سوی محقق نائینی و دیگر قائلین به جهت آن نیست که مدلول التزامی مقتضی حجیت را ندارد، بلکه طبق بیان فوق مدلول التزامی مقتضی حجیت را دارد اما مبتلی به معارض است، لذا آن در مثال مذکور را طرح کرده اند.

اشکال: جمع عرفی بین مدلول های التزامی

این جواب به محقق خوبی نیز نادرست است، چون دو مدلول التزامی عام و خاص هستند، بینه که التزاما میگوید خانه مال غیر عمرو نیست، عام بدلی است و در مورد زید بالخصوص میگوید «مال زید نیست». و اقرار که التزاما میگوید خانه مال غیر عمرو است، عام شمولی است و بالعموم میگوید خانه مال زید است. و خاص بر عام مقدم است.

پاسخ یکم: عمومیت مدلول التزامی بینه

مدلول التزامی بینه «خانه مال غیر عمرو نیست» عام است، بینه بالتزام و بالخصوص نمیگوید خانه مال زید نیست و مدلول التزامی اقرار هم عام است «خانه مال غیر عمرو است» و این دو عام تعارض و تساقط می کنند.

پاسخ دوم: اختصاص جمع عرفی به صدور از یک متکلم

جمع عرفی تقدم خاص بر عام در جایی است که عام و خاص از یک متکلم صادر شوند اما جایی که از دو متکلم صادر شوند، مطلق و مقید و عام و خاص با هم تعارض دارند.

ادامه بحث را در نقض نقض چهارم که بینه در هیچ طرف محقق نشده و هر طرف یک شاهد دارد ملاحظه بفرمایید

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

ص: ۳۸۵

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت و عدم تبعیت حجیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی بود.

گذشت که مشهور و محقق نائینی و محقق خراسانی قائل به عدم تبعیت هستند و در مقابل مرحوم خوبی قائل به تبعیت می باشند. ایشان به محقق نائینی چهار مناقشه نقضی وارد کرده و یک مناقشه حلی.

آن چهار نقض فقط مثال نبوده و رمز است به چهار موردی که آنجا مدلول مطابقی ساقط می شود. سقوط مدلول مطابقی یا

برای این است که علم به خلاف داریم یا به جهت آنکه معارض دارد یا وجود حاکم و یا قصور در مقتضی است. و ما هر چه فکر کردیم مورد دیگر بر موارد سقوط بیافزاییم و عدد موارد را پنج برسانیم موفق نشدیم.

مرحوم محقق خوبی مثال مورد اول را اینگونه بیان کرده اگر بینه قائم شود بر اصابه بول به آب و ما علم به خلاف آن داشتیم و از جای دیگر هم احتمال نجاست آب را می دادیم، در اینجا هیچ فقیه و متفقهی ملترم به ثبوت مدلول التزامی نجاست آب نمی شود.

محقق صدر از این مثال جواب دادند که نجاست حکم شرعی است که به همان خاطر شارع بیه را حجت قرار داده است نه مدلول التزامی.

جواب محقق صدر به مثال قابل پذیرش است اما جواب ایشان جواب به مورد اول نیست. برای نقض به مورد اول مثال دیگر ذکر می کنیم که جواب محقق صدر در آن مثال نمی آید. اگر بینه قائم شود بر باریدن باران و ما میدانیم که زمین متنجس بوده است و اگر باریدن باران ثابت باشد، آب از روی زمین جاری شده و زمین پاک گشته است. در این مثال مدلول التزامی بینه جاری شدن آب از روی زمین میباشد که حکم شرعی نیست. و با علم به خلاف بودن سخن بینه مدلول التزامی آن نیز ساقط می شود. بنابراین مناقشه نقضی با مورد اول جواب ندارد. مورد دوم و سوم هم دیروز بحث شد.

مرحوم خوئی در نقض چهارم اشاره دارند به مواردی که حجیت مدلول مطابقی قصور دارد، و از موارد علم به خلاف و وجود معارض و وجود حاکم نیست.

مثلا اگر بگوییم خبر واحد برای ثبوت موضوعات خارجی کافی نیست و نیازمند بینه هستیم و یک نفر عادل خبر داده است که «خانه مال عمرو است» و یک نفر عادل دیگر خبر داده است که «خانه مال بکر است» و خانه دست زید است. مقتضی اثبات ملکیت عمرو و ملکیت بکر تمام نیست، اما هر دو بینه نسبت به مدلول التزامی «خانه مال زید نیست» اتفاق نظر دارند، اگر قائل به عدم تعین مدلول التزامی از مدلول مطابقی شویم باید در موارد قصور مقتضی مدلول مطابقی، مدلول مطابقی را بپذیریم. و حال آنکه فقیه و متفقهی زیر بار این مدلول التزامی نمی رود و این نقض چهارم است بر قائلین به عدم تبعیت.

جواب از این نقض آن است که وحدت مشهود به شرط حجیت است. مشهود به و متعلق بینه باید یک چیز باشد چه در مدلول مطابقی و چه در مدلول التزامی. و مدلول التزامی خبرها در نقض چهارم متفاوت است، عادل واحدی که میگوید «خانه مال عمرو است» مدلول التزامی خبرش آن است که خانه مال غیر عمرو نیست، خانه برای مجموع غیر عمرو نیست حتی برای بکر و عمود کلام آن است که ملکیت بکر را نفی کند. عادل که میگوید «خانه مال بکر است» مدلول التزامی خبرش آن است که خانه مال مجموعه غیر بکر نیست حتی برای عمرو و عمود کلام نفی ملکیت عمرو است.

مثال دیگر؛ اگر یک نفر عادل بگوید «زید بدهکار به این ده نفر است» و عادل دیگر بگوید «زید بدهکار آن ده نفر است». و این دو خبر در نه نفر اشتراک دارند و عادل اول میگوید فرد دهم عمرو است و عادل دوم میگوید فرد دهم بکر است. و وحدت مشهود به شرط حجیت است و در اینجا مدلول مطابقی خبرها متفاوت است. هر کدام از عدلین از یک بدهکاری مستقل خبر میدهند و هیچ کسی نمی گوید که در نه نفر که مشترکند وحدت دارند و بدهکاری به نه نفر ثابت می شود.

نکته: ملکیت عمرو یا بکر

وقتی عادل واحد گفت «خانه مال عمرو است» و عادل دیگری گفت «خانه مال بکر است». بینه بر این مطلب تمام است که خانه مال یکی از این دو نفر است. مثل اینکه از اول دو نفر عادل بگویند «ما نمیدانیم خانه مال عمرو است یا بکر اما مال یکی از این دو نفر است». بینه سبب می شود خانه را از زید بگیرند.

اگر کسی این نظریه را بگوید گفتار او بعید نیست. و در مباحث آینده ان شاء الله به بررسی این نکته برمیگردیم.

بررسی مناقشه حلّی محقق خوینی

جواب محقق صدر: دلیل اخص از مدعی

محقق خوینی در مناقشه حلّی فرمود: مدلول التزامی وجود مطلق نبوده بلکه حصه وجودی است که ناشی از مدلول مطابقی است. وقتی خبر می آید که «باران می بارد» مدلول التزامی آن مطلق جریان آب بر زمین نیست، بلکه جریان ناشی از باران مدلول التزامی خبر است. اگر مخبر پرسیده شود که «اگر باران نبارد، مطلقاً میگویند آب در زمین جاری نشده است؟» او پاسخ میدهد: «نه! نمیگویم مطلقاً آب بر زمین جاری نیست، از آن جهت میگویم آب جاری است که باران باریده است، و اگر باران نباریده باشد نمیگویم مطلقاً آب در زمین جاری نشده است».

و وقتی بینه میگوید «بول اصابه کرد به ظرف آب» مدلول التزامی آن مطلق نجاست نیست بلکه نجاست ناشی از بول مدلول التزامی بینه است.

وقتی مخبر خبر میدهد که «خانه مال عمرو است» دلالت التزامی اش آن نیست که خانه به نحو مطلق مال زید نیست. بلکه مدلول التزامی اش آن است که خانه از آن جهت که مال عمرو است مال زید نیست. اگر از بینه پرسیده شود که اگر خانه مال عمرو نباشد باز میگویند خانه مال زید نیست؟ او پاسخ می دهد: نه! مطلقاً نمیگویم مال زید نیست. اینکه میگویم مال زید نیست به این جهت است که مال عمرو است.

ص: ۳۸۸

مرحوم محقق خوئی در مناقشه حلی سعی و اصرار دارند که صدق مدلول التزامی را مرتبط کنند به صدق مدلول مطابقی، کذبش را هم به کذبش، قصور آن را به قصورش، و اصرار دارند تعارض و محکومیت مدلول مطابقی را به مدلول التزامی سرایت دهند.

محقق صدر در مقام جواب از مناقشه حلی میفرماید: مناقشه حلی فی الجمله درست است، برخی از امور پیش از آنکه مدلول التزامی شوند تخصص و تقارن دارند مانند نجاست که متخصص است از اصابه بول، مقارن است با اصابه بول _ ایشان تخصص مرحوم خوئی را تقارن معنا کرده اند _ اما در برخی امور پیش از آنکه مدلول التزامی شوند تخصص به مدلول مطابقی ندارند. مثلاً ضد ملازم با ضد آخر است و وقتی مخبر خبر از تحقق ضد دارد، بالالتزام خبر از عدم ضد داده است. وقتی مخبر خبر داد که «این سفید است» مدلول التزامی «این سیاه نیست» به نحو مطلق اثبات می شود. چون مطلق [عدم] سیاهی با سفیدی جمع نمی شود، نه آنکه عدم سیاهی که ناشی از عدم سفیدی است. در این گونه موارد تخصص و تقارن متأخر از مدلول التزامی است.

در احکام شرعی هم اگر مدلول التزامی نفی ثالث، عدم مطلق ضد باشد میتوان با اثبات ضد آخر، عدم مطلق ضد را نتیجه گرفت. اگر ثقه خبر آورد که مولا _ فرموده است «نماز جمعه واجب است» این خبر بالالتزام دلالت دارد که مستحب نیست. از انجایی که استحباب و وجوب با هم ضد هستند وقتی مولا گفت «واجب است» مدلول التزامی آن _ یا لفظاً یا عقلاً که با این جهت کاری نداریم _ این است که «مستحب نیست». عدم استحباب مطلق و ذات عدم استحباب لازمه وجوب است، نه عدم استحبابی که ناشی است از وجوب.

وقتی مولا گفت «واجب است»، اباحه و استحباب و کراهت و حرمت نفی می شود.

اثبات عدم استحباب به خاطر مدلول التزامی نیست، بلکه به این جهت است که عدم استحباب قابل جمع با وجوب نیست پیش از آن که مقارن و متخصص شود به وجوب. و زمانی که شارع وجوب را جعل کرد، عدم استحباب ثابت است، چون تخصص و تقارن خارج از مدلول التزامی و متأخر از مدلول التزامی است.

اشکال: اتقان نظریه تخصص (نظر تحقیق)

مناقشه حلی مرحوم خوئی جواب نداشته و بیان تخصص در ضدان نیز جاری و ساری است. محقق صدر به حقیقت حل مرحوم خوئی دست نیافته اند. ما در دلالت التزامی کار به واقع نداریم که مدلول التزامی متعین و متخصص است یا نه، ما با ظواهر کار داریم.

وقتی مخبر خبر می دهد که «این سفید است» التزاما خبر میدهد که «سیاه نیست». عدم سیاهی ناشی است از اینکه چون سفید است سیاه نیست، نه سیاه نبودن مطلق. اگر مدلول مطابقی «این سفید است» کذب بود، عدم سیاهی ثابت نیست.

وقتی مخبر خبر میدهد که «نماز جمعه واجب است» بالالتزام خبر از «عدم استحباب» میدهد، و عدم استحباب ناشی از وجوب مدلول التزامی است نه، عدم استحباب مطلق. اگر مدلول مطابقی از دست مخبر گرفته شود و از او سؤال شود که آیا باز «عدم استحباب» را میگویید؟ او پاسخ میدهد که نه.

تا اینجا بحث مناقشه حلی مرحوم خوئی تمام است.

مناقشه حلی دیگری را محقق صدر ارائه کرده اند ان شاء الله فردا آن راه حل را متعرض خواهیم شد.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث ۹۵/۱۰/۲۲

ص: ۳۹۰

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده /مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی نفی ثالث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی است. مرحوم محقق خوئی قائل به تبعیت شدند و مرحوم محقق صدر منکر فی الجملة تبعیت می باشند.

تفصیل محقق صدر

محقق صدر بین دلالت لفظیه التزامیه و دلالت عقلیه التزامیه تفصیل داده اند. ایشان در دلالت لفظیه التزامیه بین قائل به عدم تبعیت شده اند و در دلالت عقلیه التزامیه غیر بین قائل به تبعیت هستند.

ایشان مدعی هستند که در مدلول التزامی به دلالت لفظیه، مدلول التزامی اصل عقلایی بر حجیت دارد هر چند مدلول مطابقی اصل عقلایی بر حجیت ندارد. اما در مدلول التزامی به دلالت عقلیه غیر بین، مدلول التزامی چون به دلالت عقلیه است نه عرفیه لذا به تنهایی اصل عقلایی بر حجیت نداشته و با عدم حجیت مدلول مطابقی، حجیت آن هم منتفی می شود.

توضیح: اساس حجیت طبق نظر ایشان اصل عدم کذب است؛ اصل عدم کذب به معنای اصل عدم کذب خبری و مخبری. مبنای عمل عقلا به خبر و حجیت آن نزد عقلا نشأت گرفته است (به تعبیر ما) از اصل عدم خطا در ارتکاز عقلا؛ شخصی که خبر میدهد، اصل آن است که در دریافت خطا نکرده است، در شنیدن درست شنیده است، اگر دیده است درست دیده است. مثلا اگر گفت «زید قائم» درست دیده است که زید ایستاده است. و وثاقت او هم سبب می شود که تعمد در کذب نداشته باشد.

و حجیت انشائیات معنا ندارد ناشی از عدم کذب باشد، منشأ و مبنای عمل عقلا به انشائیات به خاطر اصالة الظهور است، اصل آن است که آنچه را که آمر و ناهی میگوید مراد جدی اش هم همان است. به خاطر امتحان و تحکم امر و نهی نمی کند. امر امتحانی و تحکمی حجیت بین عبد و مولا نبوده و خلاف ظاهر است.

ص: ۳۹۱

ایشان طبق ملاک اصل عدم خطا در حجیت خبر و اصل ظهور در انشائیات، در دو مورد در تبعیت حجیت مدلول التزامی تفصیل داده اند. ۱. محل بحث تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی ۲. تبعیت مدلول تضمنی از مدلول مطابقی.

تفصیل مورد اول: مدلول التزامی

اگر ظهور و دلالت کلام بر مدلول التزامی، ظهور و دلالت واضحی بود که گویا متکلم آن لازمه را تلفظ کرده است و گویا از

متکلم دو کلام صادر شده است در این صورت هم مدلول مطابقی اصل عدم خطا دارد و هم مدلول التزامی اصل عدم خطا دارد. مثل اینکه متکلم میگوید «فلان شیء سوخت» به طور روشن از این جمله به ذهن مخاطب می رسد که آتشی وجود داشته است، و اینجا عقلا- برای کلام متکلم دو دالّ می بینند و در هر یک اصل عدم خطا جاری میکنند پس اینجا دو اصل وجود دارد ۱. اصل عدم خطا در دلالت مطابقی ۲. اصل عدم خطا در دلالت التزامی؛ این دو اصل در اخباریات و دو اصل هم در انشائیات ۱. اصل ظهور در دلالت مطابقی ۲. اصل ظهور در دلالت التزامی.

حال اگر اصل در ناحیه مدلول مطابقی به خاطر علم به خلاف یا وجود معارض یا به وجهی از وجوه ساقط شد، دلیلی برای دست برداشتن از اصل در ناحیه مدلول التزامی نیست. مخالفت با اصل در ناحیه مدلول مطابقی به خاطر دلیل بود و باید مخالفت میکردیم اما مخالفت با اصل، زائد بر آن دلیل ندارد.

بنابراین مدلول التزامی در این صورت تابع مدلول مطابقی نیست و اصل بر اعتبار و حجیت دارد.

اما اگر کلام دلالتی بر مدلول التزامی نداشته و دالّ آن را به ذهن منتقل نمی کند بلکه مدلول التزامی لازمه عقلی مدلول مطابقی باشد و چه بسا شنوده از آن لازمه غافل باشد در این صورت مدلول التزامی جداگانه اصل عدم خطا ندارد و اگر اصل در ناحیه مدلول مطابقی ساقط شد مدلول التزامی هم از حجیت ساقط شده و حجیت ندارد، در این صورت بیش از یک ظهور وجود دارد و به خاطر علم به کذب یا وجود معارض با اصل عدم خطا در ناحیه آن ظهور مخالفت کردیم و مرتکب مخالفت زائدی نشدیم. اگر مدلول التزامی را به گردن مولا و متکلم نگذاریم مخالفت اضافه ای از مخالفت با مدلول مطابقی نکردیم و در مخالفت با مدلول مطابقی به خاطر علم به کذب یا وجود معارض و یا امثال آن مجاز بودیم.

دلالت تضمینیه دو گونه است ۱. دلالت تضمینیه تحلیلیه ۲. دلالت تضمینیه غیر تحلیلیه.

دلالت تضمینیه تحلیلیه واقعیت نداشته و تحلیل مخاطب است. کلام بیش از یک دلالت ندارد و شنوده است که کلام را تحلیل به دو دلالت می کند. مثلا- بینه خبر دارد از اصابت بول به موضع، در این مثال بینه یک شهادت داد و مدلول آن هم یک مدلول است. اما شنوده آن را تحلیل می کند به دو دلالت الف) اصل ملاقات ب) ملاقات با بول؛ در این صورت اگر علم به خلاف پیدا شد و مخاطب فهمید که بول اصابت نکرده است دلالت دیگری باقی نمی ماند برای کلام و عرفی نیست که گفته شود اصل در ناحیه ظهور کلام نسبت به بول از حجیت ساقط است اما در ناحیه ملاقات با دم به حجیت خود باقی است. چون کلام بیش از یک ظهور ندارد و ظهور آن منتفی شد و چیز دیگری باقی نمانده است

دلالت تضمینیه غیر تحلیلیه مثل موارد عام مجموعی؛ اگر مولا- فرمود «اکرم هؤلاء العلماء اکراما واجبا واحدا» برای همه علما همانند واجب ارتباطی بیش از یک وجوب جعل نکرد. با این وجوب برای زید و عمرو و بکر وجوب اکرام ضمنی جعل شد، وجوب - البته استغراقی نبوده که منحل شود - بیش از یک موضوع ندارد و وجوب هر جزء در واجب ارتباطی وجوب تحلیلی نیست بلکه مثل وجوب اجزاء است، وجوب جزء تحلیلی نبوده و واقعی است.

اگر فهمیدیم که زید قطعا خارج شده است، در بقاء وجوب ما بقی شک می کنیم، آیا عمرو و بکر و خالد باز هم واجب الا- کرام هستند یا نه؟! معروف نزد اصولیون آن است که عام حتی عام مجموعی در ماعدای خاص به حجیت خود باقی است. مخالفت با اصاله الظهور در مابقی مخالفت زائده بدون وجه است. همانا مخالفت با اصل در مورد زید با دلیل است اما در غیر او مقتضای اصل بقای حجیت عام در عموم میباشد. چرا که عقلا برای «اکرم العلماء» مصادیق عدیده می بینند و وقتی یک مصادیق حجت نبود، عام را مصادیق دیگر حجت می بینند.

بنابراین در دلالت تضمینیه هم باید تفصیل داد، اگر دلالت تضمینیه تحلیل عقل بود و کلام بیش از یک ظهور نداشت و اصل در ناحیه آن ظهور منتفی گشت اصل دیگری نداریم. اما اگر دلالت تضمینیه غیر تحلیلیه بود مثل عام مجموعی و اصل در ناحیه یک مصداق از حجیت ساقط شد، در مابقی وجهی ندارد از ظهر رفع ید کنیم. و رفع ید از ظهور و مخالفت با آن مخالفت اضافه ای است بر آنچه یقین داریم ظهور در آن مراد نیست. (۱)

در فقه همین گونه عمل می شود. اگر روای خبر داد که «نماز واجب فلان مجموعه است» و ما از جای دیگر فهمیدیم که روای در یک جزء اشتباه کرده است، در اینجا به مقداری که روای خطا کرده از ظهور روایت دست برمی داریم و در مابقی را اخذ کرده و میگوییم این امور اجزاء نماز هستند.

ایشان به این بیان در تبعیت حجیت مدلول التزامی و مدلول تضمینی تفصیل داده اند و ملاک تفصیل در هر دو مورد یک چیز است و ملاک آن است آیا مخالفت زائده محقق می شود یا نه، اگر مخالفت زائدی بر آنچه که دلیل داریم محقق شد مدلول التزامی و تضمینی حجت است و اگر مخالفت زائدی محقق نشد مدلول التزامی و تضمینی حجت نیست.

مناقشه: عرفی نبودن تفصیل در مدلول التزامی (نظر تحقیق)

نظریه ایشان در مدلول تضمینی متین است اما تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی عرفا سبب است که وقتی اصل در متبوع باطل شد در تابع هم باطل باشد. و بیان آن خواهد آمد.

ص: ۳۹۴

پیرامون تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی نظریه ای در ذهن ما است غیر از نظریه هایی که محقق نائینی و خوبی و صدر بیان کردند.

امکان دارد گفته شود فی الجمله عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی قابل انکار نیست. و در مثال هایی هم برای آن وجود دارد.

مثال نخست: ملازمه نقل اجماع با رأی معصوم علیه السلام

اصولیون در بحث اجماع فرموده اند: نقل اجماع حجیت ندارد، اما اگر منقول الیه ملازمه بین اجماع و قول معصوم علیه السلام را پذیرفته باشد، نقل اجماع برای او دلالت التزامی دارد و این دلالت در حق او حجت است. مثلاً کسی بر این مطلب که «المکیل لایباع الا بالکیل» نقل اجماع کرد، مدلول مطابقی آن حجیت و قیمت ندارد، و ملازمه داشتن آن با قول معصوم علیه السلام در اصول محل بحث است _ آیا اتفاق علما با قول معصوم علیه السلام ملازمه دارد یا نه _ اگر منقول الیه ملازمه را قبول داشته باشد هر چند ناقل قبول نداشته باشد مدلول التزامی این نقل اجماع آن است که امام علیه السلام نیز قائل به این مقاله است. در این مثال اصولی انفکاک مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت پر واضح است.

مثال دوم: حجیت مدلول التزامی خبر از نجاست

در فقه در بحث اینکه نجاست با چه ثابت می شود، مطرح است که نجاست با بینه ثابت نمی شود، اگر بینه بر حکم شرعی قائم شد حجیت ندارد چون بینه در محسوسات حجت است. در همان همان بحث فقها عظام فرموده اند اگر مبنای مخبر و سامع در نجاست موافق هم باشد یا مبنای مخبر اضیق باشد خبر از نجاست بالالتزام دالالت دارد بر وجود عین نجاست یا ملاقات نجس.

در این مثال با آنکه مدلول مطابقی حجت نیست اما مدلول التزامی حجت است. دلالت مطابقی مشکلی دارد و آن مشکل در دلالت التزامی وجود ندارد، مشکل دلالت مطابقی آن است که مدلول مطابقی از محسوسات نیست و بینه غیر محسوسات حجت نیست. اما مدلول التزامی خبر از محسوسات است، خبر از مدلول التزامی خبر از امور خارجی است. خبر از ملاقات با نجاست است و ملاقات امر خارجی است.

فی الجمله در فقه مواردی هست که دلالت مطابقی به خاطر مشکل خاص به خودش حجیت ندارد اما دلالت التزامی به جهت نداشتن مشکل حجیت دارد. و این موارد هم در اصول و هم در فقه مفتی به است.

مثال دوم: کنایه

در مثال های پیشین مدلول مطابقی وجود داشت اما حجت نبود، در این مثال مدلول مطابقی از اساس وجود ندارد.

در کنایه با اینکه مدلول مطابقی وجود ندارد مدلول التزامی حجت است.

وقتی که گفته می شود «زید کثیر الرماد» مدلول مطابقی کلام تحقق خارجی ندارد، با اینکه اصلا رمادی وجود ندارد صحیح است بگوییم «زید کثیر الرماد» و مقصود اصلی از کلام «زید جواد» می باشد

در باب کنایات لفظ در معنای مطابقی و موضوع له استعمال شده است اما به غرض تفهیم لازمه، به خلاف مجاز که اصلا لفظ در معنای موضوع له استعمال نشده است. با اینکه کنایه در معنای مطابقی استعمال شده است اما مقصود نیست و با آنکه آن مقصود نیست اما مدلول التزامی آن مقصود است و حجت می باشد، و در حجیت تابع مدلول مطابقی نمی باشد.

تحلیل مسأله در نظر تحقیق

هر کدام از مدلول مطابقی و مدلول التزامی یک دلالت تصویری دارند (۱) و یک دلالت تصدیقیه و یک دلالت تفهیمیه.

ص: ۳۹۶

به دلالت تصویری دلالت انسیه هم گفته می شود و آن اصلاً دلالت نیست و قیمتی ندارد.

مهم دلالت تصدیقه و دلالت تفهیمیه است، و اساس حجیت کلام نزد عقلا آن است که ایشان کلام مولا را حمل میکنند بر اینکه ظاهر حال مولا- آن است که این را خواست بفهماند. و ظاهر حال هر متکلمی آن است که خواست بفهماند و کلام مرادش هم بود.

متکلم با جمله «زید قائم» اتحاد زید با قیام را تفهیم میکند، کلام مقدمه است که شما را به واقع اتحاد مرتبط کند و این غرض اصلی و جدی است. غرض اصلی دلالت تفهیمیه نیست، تفهیم مقدمه است تا مخاطب با واقع - اعم از خارج و ذهن - ارتباط ایجاد کند، و واقع شاید ذهن متکلم باشد، میگوید من در ذهنم اینگونه تصور کردم. معانی را در ذهن مخاطب احضار میکند به این غرض که او را با واقع مرتبط کند و آن غرض اصلی است.

عقلا- این اصول را در ارتکازشان دارند، اصل و ظاهر حال آن است که متکلم در مقام تفهیم است، اصل آن است که خطا نکرده است، اگر مخبر ثقه است اصل آن است که دروغ نگفته است، خطا نکرده است نه سهوا و نه عمدتاً، عقلا این اصول را در کلام مخبر جاری کرده و میگویند اصل آن است که کلامش حجت است.

به تعبیر محقق صدر اساس حجیت اصل عدم خطا و اصل ظهور است، اصل در انشائیات آن است که با طلب انشائی می خواهد طلبش را در ذهن مخاطب ایجاد کند به این غرض که بفهماند من آن حکم را دارم. می خواهد بین حکمی در خارج ایجاد کرده است و بین ذهن مخاطب ارتباط برقرار کند.

ادعای ما آن است که وقتی دلالت مطابقی از ناحیه اصول عقلایی مشکل نداشت، و مشکل مدلول مطابقی از جهت دیگری بود، عقلا اصول خود را در مدلول التزامی جاری می‌کنند با آنکه مدلول مطابقی را حجت نمی‌دانند مانند مثال‌های فوق. و اگر حجت نداشتن مدلول مطابقی به خاطر جاری نبودن اصول عقلایی بود، مدلول التزامی هم از حجت ساقط است.

مشکل حجت نبودن مدلول مطابقی اجماع منقول از ناحیه جاری نشدن اصول عقلایی در آن نیست، مشکلش آن نیست که اصل عدم خطا در آن جاری نیست، مشکل در جهت دیگر است، بلکه چون شارع خبری را حجت کرده است که از حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی خبر دهد و اجماع باید بر حکم شرعی قائم باشد، و اجماع نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی.

مشکل شهادت بر نجاست، عدم جریان اصول عقلایی نیست، مشکل در جهت دیگر است، شارع بینه را در محسوسات حجت کرده است. و در مثال مذکور بینه بر امر غیر محسوس قائم شده است.

همچنین در کنایه مدلول مطابقی اشکال ندارد، اصل عدم خطا در کنایه موضوع ندارد، موضوع اصل کلام مقصود است. عقلا اصل عدم خطا را در جود داشتن جاری کرده و می‌گویند: «إن شاء الله درست گفت که زید جود دارد و دروغ نگفت. اینگونه نیست که اصل عدم خطا در رماد داشتن جاری کنند و بگویند «ان شاء الله درست گفته که زید رماد دارد و دروغ نگفته است»». حجت نبودن مدلول مطابقی به آن جهت است که در کنایه مدلول مطابقی مقصود و غرض اصلی نیست، و غرض اصلی مدلول التزامی است.

و مثال جایی که مدلول مطابقی به خاطر خللی در اصول عقلایی جاری نیست آن است که مخبر خبر دهد که «این شیء با بول اصابت کرده است» و ما یقین داریم که خطا کرده است، در این صورت اصل عدم خطا در حق او جاری نیست و مدلول التزامی سخن او هم ساقط است.

کلام تتمه دارد إن شاء الله جلسه بعد.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی / نظر مختار ۹۵/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی / نظر مختار

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت حجیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی بود.

گفته شد اگر دلالت مطابقی به جهتی از جهات شرعی _ که مربوط به اصل عقلایی اصال عدم خطا نبود _ از حجیت ساقط شد، سقوط دلالت التزامی از حجیت وجهی ندارد. و حجیت آن تابع حجیت دلالت مطابقی نیست. به طور مثال بینة بر حکم شرعی قائم شده است و دلالت مطابقی بیه به آن جهت که در مورد حکم شرعی است حجت نیست در اینجا حجیت دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی نیست.

و اگر دلالت مطابقی به خاطر قصور در ناحیه اصل عدم خطا و اصل ظهور به معنای عام آن در اخباریات و انشائات حجیت نداشت، دلالت التزامی هم به تبع آن از حجیت ساقط می شود.

تحلیل نظریه مختار

غرض بدوی متکلم از تلفظ احضار معنا در ذهن مخاطب است و آن در علم اصول دلالت تفهیمیه نامیده می شود.

ظاهر حال هر متکلمی که در حال هوشیاری و بیداری و التفات است و در حال غفلت و خواب نیست آن است که با این الفاظ می خواهد معنا را در ذهن مخاطب احضار کند. بنابراین شرط دلالت تفهیمیه آن است که متکلم در حال التفات باشد، چون ظاهر حال در فرض التفات تحقق دارد. ظاهر کلام متکلم و مولا دلالت دارد بر اینکه او می خواهد معنا را به ما بفهماند.

ص: ۳۹۹

و غرض نهایی متکلم از تلفظ آن است که شنونده با واقعیت ارتباط برقرار کند. متکلم با گفتن «زید قائم» می خواهد شنونده اتحاد قیام و زید را تصور کرده و از زاویه این تصور منتقل شود به اینکه قیام برای زید در وعاء خودش _ که عالم خارج است _ ثابت است. و نام آن در علم اصول دلالت جدیه است.

متکلم گاهی اوقات از تکلم خود غرض جدی نداشته و مزاح غرض اوست. متکلم غرض اولیه احضار معنا در ذهن شنونده را دارد، چون اگر معنا در ذهن او حاضر نشود نمی‌خندد اما متکلم نمی‌خواهد که شنوند با خارج ارتباط برقرار کند. چون شوخی و مزاح می‌کند یا اینکه تقیه می‌کند.

حال اگر کلام مدلول التزامی داشت، دلالت تفهیمیه آن نزد همه محققین موقوف است بر مدلول مطابقی. و وجه آن نیز بسیار روشن است چون دلالت التزامی دلالت لفظ است بر لازم خارج از موضوع له، پس لفظ باید ابتدا معنای موضوع له و مستعمل فیه را در ذهن شنونده احضار بکند تا از احضار آن حضور معنای جدید در ذهن لازم بیاید. لذا همه متفق هستند بر اینکه وجود دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است.

آنچه محل بحث است عبارت است از تبعیت یا عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در مرحله دوم، دلالت جدیه. نظر مختار آن است که مدلول التزامیه در دلالت جدی هم تابع مدلول مطابقی است، چون منشأ اینکه این مدلول مدلول التزامی برای آن مطابقی شده است آن است که این معنا لازمه آن معنا است، و لازمه از ملازم منفک نمی‌شود، و همانطور که مدلول مطابقی باید به ذهن بیاید تا وجود مدلول التزامی به ذهن بیاید همچنین باید مدلول مطابقی مقصود جدی باشد و شنونده با خارج ارتباط برقرار کند تا به تبع آن مدلول التزامی هم مقصود جدی بوده و شنونده با لازمه ارتباط برقرار کند.

مدلول التزامی سه قسم است. یا مدلول مطابقی ملزوم است و مدلول التزامی لازم، یا بر عکس هستند و یا هر دو متلازم یکدیگرند و مدلول التزامی چون در هر سه قسم منفک از مدلول مطابقی نست در هر سه قسم هم مترتب است بر مدلول مطابقی.

اگر شنونده در ناحیه دلالت جدی به مدلول مطابقی منتقل نشود و از آینه لفظ خارج [مطابقی] را نبیند، از زاویه آن مطابقی معنای التزامی را هم نمی بیند.

لذا مدلول التزامی کما اینکه در مرحله تصور _ بالاتر از تفهیم _ و دلالت تفهیمی تابع مدلول مطابقی است در ناحیه دلالت جدی هم تابع دلالت مطابقی است.

با این بیان روشن شد که در مسأله تبعیت حجیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی تفصیل وجود دارد، اگر مدلول مطابقی از نظر اصول عقلایی مشکل داشت و مخاطب نتوانست آن را تصدیق کند، مدلول التزامی تابع آن است، و اگر مدلول مطابقی از نظر اصول عقلایی مشکل نداشت و به از جهت شرعی مشکل داشت، حجیت مدلول التزامی تابع حجیت مدلول مطابقی نبوده و مستقلاً حجت است.

همین بیان در ذهن محقق خوئی علیه الرحمه بوده است که در سه نقض از چهار نقض مدلول التزامی را حجت نمی داند ایشان با تعبیر متخصص شدن لازمه از سوی ملزوم بیان کردند و بیان و تحلیل ما آن است که مدلول مطابقی از ناحیه اصول عقلایی قصور دارد، وقتی شنونده به جهت علم به کذب یا وجود معارض یا وجود حاکم نتوانست مدلول مطابقی را ببیند و با آن ارتباط برقرار کند نمی تواند مدلول التزامی را هم ببیند و با آن ارتباط برقرار کند. اگر مخاطب اتحاد قیام و زید را نمی بیند معنا ندارد لازمه یا ملازم آن را ببیند.

اما در مثال مدلول التزامی نجاست و مدلول التزامی کشف اجماع از نظر معصوم علیه السلام اصول عقلایی و تصدیق مخاطب در ناحیه مدلول مطابقی مشکل ندارد، مشکل از آن جهت است که شارع بینه را در احکام و نقل اجماع را در کشف قول معصوم علیه السلام حجت قرار نداده است.

در جایی که بینه قائم می شود بر اصابه بول و مخاطب علم به خطای بینه دارد، معنا ندارد دلالت التزامیه را تصدیق کند.

اگر بینه معارض پیدا کرد، مخاطب با وجود معارض نمی تواند مدلول التزامی را تصدیق کند.

اگر بینه حاکم داشت _ و حاکم بر آن اقرار است، اقرار در سیره عقلا مقدم است بر بینه، عقلا با وجود اقرار برای بینه کاشفیت قائل نیستند _ مدلول التزامی آن در مرحله تفهیمی حجت نیست چون مخاطب مدلول مطابقی را تصدیق نمی کند. و وقتی مخاطب مدلول التزامی را در مرحله تفهیمی تصدیق نکرد معنا ندارد در مرحله دلالت جدی آن را تصدیق کند.

اما مدلول التزامی در نقض چهارم حجت می باشد و تابع مدلول مطابقی نیست.

نقض چهارم این بود یک شاهد شهادت می داد که «خانه مال عمرو است» یک نفر شاهد دیگر شهادت میداد که «خانه مال بکر است» و خانه دست زید بود. مدلول التزامی دو شهادت آن است «خانه مال یکی از این دو نفر است».

در این مثال حجت نبودن مدلول مطابقی به خاطر آن است که شارع شهادت در موضوعات را مشروط به تعدد کرده است، شهادت دو نفر شاهد لازم است. و حجت نبودن مدلول مطابقی به خاطر خلل در اصول عقلایی اصل عدم خطا نیست.

مقتضی نسبت ثبوت مدلول مطابقی بینه‌ها قاصر است اما نسبت به مدلول التزامی «ملکیت خانه خارج از این دو حال نیست یا مال عمرو است یا مال بکر» قصور ندارد، بینه قائم بر این مطلب است که حال از این دو امر خارج نیست. در این مثال اخذ مدلول مطابقی مشکل دارد و آن را رها می‌کنیم و مدلول التزامی را طبق قاعده و تفصیلی که در بالا تبیین شد اخذ می‌کنیم.

تطبیق تفصیل در محل کلام

[بحث در بیان مقتضای قاعده اولی در متعارضین بود، بعد از بیان قاعده اولی در مدلول مطابقی، نوبت به بیان قاعده اولی در مدلول التزامی رسید، به تفصیل آراء و ادله تبعیت و عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت مطرح شد و نظر مختار نیز تبیین گشت و از آنجایی که اصل بحث از تبعیت و تبعیت مربوط به تعارض نمی‌باشد، نظر مختار را در محل بحث تطبیق می‌کنیم.]

در تعارض دو بینه یا دو اماره، مدلول التزامی اگر لازمه یک از بینه‌ها باشد، نظر مرحوم آخوند و مرحوم نائینی با هم فرق داشت، مرحوم آخوند قائل بودند که لازمه باید لازمه هر دو متعارض باشد و مرحوم نائینی قائل بودند که لازمه اگر لازمه یکی از متعارض نیز باشد کافی است.

مدلول التزامی طبق تفصیل اگر لازمه یکی از متعارضین باشد، از حجیت ساقط است، چون اصول عقلایی در ناحیه مدلول مطابقی جاری نیست. زیرا آن مدلول مطابقی که لازمه دارد مبتلی به معارض است و دلالت تصدیقی با وجود معارض مشکل پیدا می‌کند و با مشکل دار شدن آن، دلالت التزامی هم مشکل دارد می‌شود.

اما مدلول التزامی اگر لازمه هر دو بینه متعارض باشد، مدلول التزامی نفی ثالث حجت است. هر چند ملزوم ها را به خصوصه نمی توان تصدیق کرد تا به تبع آن بتوان لازمه را تصدیق کرد لکن اینگونه نیست که مجموع ملزوم ها را نتوان تصدیق کرد بلکه یکی از ملزوم ها قابل تصدیق است. بینه ای میگوید خانه مال عمرو و بینه دیگر میگوید خانه مال بکر است، لازمه هر دو بینه آن است که خانه مال زید نیست و حال ملکیت خارج از این دو نفر نیست، اگر کسی در چنین جایی بگوید «مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی نیست» استبعاد نداشته و نمی توان گفتار او را انکار کرد و بعید نیست که سیره عقلا هم همین باشد.

نمی توان گفت خانه مال عمر است چون سخن بینه در این زمینه معارض دارد و بینه ای دیگر گفته خانه مال بکر است اما میتوان گفت مال زید نیست و عقلا لازمه نفی ثالث را بار می کنند.

ما به محقق نائینی نسبت دادیم که ایشان بر خلاف آخوند لازمه را در جایی که یکی از متعارضین لازمه دارد حجت میدانند، ما این مطلب را از اطلاق کلام ایشان استفاده کردیم که فرمودند «دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی نیست» لکن معلوم نیست نظر ایشان اطلاق باشد، مثال هایی که از ایشان برای حجیت مدلول التزامی یافتیم با تفصیل و قاعده مختار سازگار است. یک مثالها نفی ثالث با هر دو متعارض است که منطبق با قاعده مختار است و مثال دیگرشان در باب احراز ملاک در قدرت عقلی است، ایشان قدرت را مقام جعل و توسط جعل تصور نکرده اند تا دخیل در ملاک باشد، قدرت را بعد از جعل می دانند با این مقدمه می فرمایند دلالت مطابقی وجوب بر تکلیف عاجز قبیح است اما دلالت التزامی مشکل ندارد. حجت نبودن مدلول مطابقی در این مثال به خاطر قصور اصل عدم خطا نیست. در مثال نقل اجماع نیز که فرمودند نقل سبب حجیت ندارد و نقل مسبب حجیت دارد به خاطر حجیت دلالت التزامی قاعده ما منطبق است.

در هر جایی که راه رسیدن مخاطب به مدلول التزامی تصدیق مدلول مطابقی باشد و به تصدیق مدلول مطابقی خللی وارد شود، مدلول التزامی حجت نیست و نمی توان آن را تصدیق کرد.

در هر جایی که مخاطب از راه تصدیق مدلول مطابقی به مدلول التزامی برسد، و به تصدیق مدلول مطابقی خللی وارد نشود، اما از جهت دیگری مدلول مطابقی حجت نداشت، مدلول التزامی از حجت ساقط نمی شود. مانند دو بینه متعارض که هر دو لازمه دارند. رسیدن به لازمه از راه تصدیق خصوص یکی از اماره ها نیست، بلکه از راه تصدیق یکی از اماره ها که حجت است به مدلول التزامی می رسیم و حجت مدلول التزامی تابع حجت مدلول مطابقی نیست.

ادعای ما آن است که عقلا به لازمه عمل میکنند و نص نیز همین است و تحلیل مطلب آن است که عمل به لازمه به جهت شمول «صدق العادل» نیست چون شمول آن به احدهما خلاف ظاهر است، و به جهت تصدیق خصوص این بینه یا تصدیق خصوص آن بینه نیست بلکه به جهت آن است که عقلا لازمه را لازمه هر دو میدانند. و روایت هم منبه آن است که عمل به لازمه امری است عقلایی

اگر سیره عقلا مبنی بر عمل به لازمه امارتین انکار شود، مدلول التزامی حجت نیست. و اگر سیره عقلا منعقد باشد تحلیلش همان است که گذشت و در ذهن مشهور و بزرگان و شیخ و نائینی و آخوند هم همین بوده اما تعبیر مختلف بوده است.

تنبيه:

مرحوم آخوند در عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجت فرمود: حجت یکی از متعارضین مانع دارد و نمیتوان مدلول التزامی را با آن اثبات کرد اما اثبات لازمه توسط معارض دیگر که به حجت خود باقی است بلامانع میباشد، طبق نظر شریف آخوند مقتضی حجت در هر کدام از متعارضین تمام است و بحث در مانع است و مانع فقط یکی از آنها را از کار می اندازد. ایشان در تقریرات فرموده اند: عمده دلیل بر حجت سیره عقلا است و سیره عقلا نیز یکی از متعارضین را حجت میدانند.

بیان آخوند مشتبه نشود، ایشان نمی خواهند حجیت لازمه را از باب اشتباه حجت به لاجت اثبات کنند، نمی خواهند بفرمایند که متعارضین در نفی ثالث همیشه از باب اشتباه حجت به لاجت هستند. و آقا ضیاء این مطلب را به ایشان نسبت داده اند. اما آخوند در ظاهر کفایه و در صریحا در تقریرات تذکر داده اند که ما حجیت مدلول التزامی را از باب اشتباه حجت به لاجت نمی گوئیم.

اشتباه حجت به لاجت در جایی است که مقتضی حجیت یکی از متعارضین فی حد نفسه تمام است و حجیت دیگر تمام نیست. و در مباحث آینده خواهد آمد که اخبار علاجیه شامل موارد اشتباه حجت به لاجت نیست. در موارد اشتباه حجت به لاجت اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کرد چون ما صاحب حجت اجمالی هستیم. مثلاً دو روایت وارد شده است هر دو از ابن سنان، یکی از محمد بن سنان و دیگری از عبد الله بن سنان، یک روایت میگوید «امروز قیام واجب است» دیگری میگوید «فردا قیام واجب است» و ما یک حجت بر تکلیف الزامی داریم و نمی دانیم تکلیف امروز است یا فردا، باید احتیاط کرده و هر دو روز را قیام کنیم.

حجت اجمالی مانند علم اجمالی مقتضی احتیاط است اگر احتیاط ممکن باشد. اگر هر دو روایت بگویند فلان عمل واجب است و یا هر دو بگویند فلان عمل حرام است باید احتیاط کرد.

اگر روایتی بگوید «قیام واجب نیست» و روایت بگوید «قیام حرام است» حجت اجمالی نداریم و شاید روایت عبد الله بن سنان آن باشد که میگوید قیام واجب نیست.

در حجت اجمالی همانند علم اجمالی باید احتیاط کرد اگر احتیاط ممکن باشد، به خلاف متعارضین که در آنجا مقتضی در هر دو تمام است و مقتضای اولی به فرموده خود آخوند آن است که متعارضین تساقط میکنند و به هیچکدام در مدلول مطابقی شان نمی شود عمل کرد.

این بیانات طبق مسلک طریقت بود و مسلک سبیت إن شاء الله فردا.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی / تتمه ۹۵/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده اولی در مدلول التزامی / تتمه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت بود. گذشت که مرحوم آخوند و مرحوم نائینی علیهما الرحمه هر کدام به بیانی قائل به عدم تبعیت هستند و به مناسبت بحث تبعیت حجیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی به مقدار لازم مطرح شد. و گذشت که مرحوم محقق نائینی به نحو مطلق قائل به عدم تبعیت نیستند.

علاوه بر اینکه عدم تبعیت در خصوص جایی که علم به کذب مدلول مطابقی داریم گفتنی نیست مرحوم محقق نائینی هم قائل به اطلاق نیستند.

هر چند تعبیر ایشان به نحو مطلق است و به نحو قاعده می فرمایند که مدلول التزامی در مقام حجیت تابع مدلول مطابقی نیست، لکن شواهدی در دست است که روشن گر آن هستند که ایشان به نحو مطلق قائل به عدم تبعیت نیستند.

محل بحث کنونی یکی از آن شواهد می باشد. ایشان در محل بحث حجیت مدلول التزامی نفی ثالث در متعارضین را پذیرفته اند اما موردی را استثنا کرده اند. ایشان نفی ثالث را در متعارضین بالعرض استثنا کرده و حجت نمی دانند.

روایتی میگوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگری میگوید «ظهر جمعه نماز ظهر واجب است» و ما از خارج میدانیم ظهر جمعه بیش از یک نماز واجب نیست. در این صورت نفی ثالث حجت نیست، نمیتوان با خبری که می گوید «نماز جمعه واجب است» استحباب نماز جمعه را نفی کرد و نمی توان با خبری که میگوید «نماز ظهر واجب است» استحباب نماز ظهر را نفی کرد. چون این دو خبر در نفی ثالث توافق ندارند، نفی ثالث باید لازمه هر دو خبر باشد نه یکی از خبرین، آنچه نافی استحباب نماز جمعه است فقط خبری است که میگوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگر استحباب جمعه را نفی نمیکند و هکذا بالعکس.

ص: ۴۰۷

با اینکه مدلول هر کدام از خبرین نفی استحباب است اما ایشان قائل به نفی ثالث نشده اند چون نفی ثالث لازمه هر دو خبر نیست. و این شاهد است بر اینکه ایشان به طور مطلق مدلول التزامی نفی ثالث را حجت نمی دانند. البته هر چند تعبیر ایشان موهم اطلاق می باشد.

محقق خوئی از کلام ایشان عدم تبعیت و حجیت به نحو مطلق فهمیده و اثبات مطلق نفی ثالث را به ایشان نسبت داده و مناقشه

نقضی و حلی را مطرح نموده است. لکن نسبت اثبات مطلق درست نیست، کما اینکه انکار مطلق نیز درست نمی باشد.

تمه

مرحوم آخوند در عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت فرمود: حجیت یکی از متعارضین مانع دارد و نمیتوان مدلول التزامی را با آن اثبات کرد اما اثبات لازمه توسط معارض دیگر که به حجیت خود باقی است بلامانع میباشد، طبق نظر شریف آخوند مقتضی حجیت در هر کدام از متعارضین تمام است و بحث در مانع است و مانع فقط یکی از آنها را از کار می اندازد.

در تفسیر کلام آخوند اختلاف وجود دارد. برخی از جمله آقا ضیاء کلام ایشان را بر اشتباه حجت بلاحجت حمل کرده اند. و برخی به باب متعارضین.

و گفته شد که میزان در مسأله اشتباه حجت به لا-حجت آن است که مقتضی حجیت در یکی از خبرین قاصر است و در دیگری تام است. دو روایت وجود دارد از ابن سنان یک روایت میگوید «يجب» و دیگری می گوید «لايجب». یک روایت از عبد الله بن سنان است و دیگری از محمد بن سنان و ما نمیدانیم کدام روایت مال عبد الله است، حجت را گم کرده ایم و آن با لا-حجت مشتبه شده است. روایت عبد الله مقتضی حجیت دارد و مانع ندارد. مانع آن وجود معارض است و در این فرض روایت محمد صلاحیت معارضه با آن ندارد.

ص: ۴۰۸

و گذشت که لازمه اول مسأله اشتباه حجت به لاجت آن است که اخبار علاجه در مسأله اشتباه حجت به لاجت مجرا ندارد. موضوع دلیل «أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ» (۱) دو خبری است که فی حد نفسه مقتضی حجیت در آنها تمام است. یعنی خبر «یأمر» اگر تنها بود باید به آن عمل می شد و خبر «ینهی» اگر تنها بود مشکلی نداشت و باید عمل می شد و الآن به خاطر مانع معارض نمی توان به هر دو عمل کرد. اما در اشتباه حجت به لاجت یکی از خبرین مقتضی حجیت را ندارد.

و لازمه دوم آن است که اگر حجت و لاجت هر دو الزامی باشند باید احتیاط کرد _ چون این صورت داخل است در بحث حجت اجمالی، در حجت اجمالی مقتضی در یکی تمام بوده و حجت است و آن عهده آور می باشد. حجت اجمالی مانند علم اجمالی مقتضی احتیاط است _ به خلاف متعارضین که قاعده اولی آنجا طبق نظر مشهور تساقط است هر چند هر دو خبر متضمن حکم الزامی باشند، البته عده ای در متعارضین هم قائل به احتیاط هستند اما مشهور قائل به تساقط می باشند. این نکته را خوب احساس کنید که در متعارضین هر دو خبر مقتضی حجیت دارد و هیچ کدام ترجیحی ندارد به خلاف اشتباه حجت به لاجت که یکی بالفعل حجت است و دیگری اصلاً مقتضی حجیت را ندارد اما شما حجت را گم کرده اید.

مسأله اشتباه حجت با لاجت لوازم دیگری هم دارد که در مباحث آتی خواهد آمد.

ص: ۴۰۹

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۶ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۸ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۵.

مرحوم آخوند در حجیت نفی ثالث می فرماید: با علم به کذب یکی از خبرین آن خبر از حجیت می افتد و دیگری که علم به کذب نداریم و احتمال اصابه با واقع را دارد حجت است اما چون حجت تعین ندارد نمی شود بر هر دو تطبیق کرد زیرا تطبیق بر هر دو تعبد به متنافیین است. و نمی توان بر یکی هم تطبیق کرد زیرا ترجیح بلامرجح است، پس بر هیچکدام منطبق نیست و این همان تساقط است. اما آن حجت را نسبت به مدلول التزامی می توان منطبق کرد لذا متعارضین در مدلول التزامی نفی ثالث حجت است. (۱)

شاگرد ایشان مرحوم محقق عراقی قبول دارند که اشتباه حجت با لاجت در جایی است که یکی از خبرین مقتضی حجیت را ندارد و در محل بحث تعبیر آخوند را اینگونه تفسیر کرده اند که علم به کذب یکی یعنی قصور مقتضی یکی از دلیلین، شرط حجیت آن است که خبر ثقه احتمال صدق و اصابه با واقع را داشته باشد و در جایی که ثقه خبر بیاورد و تو بدانی او قطعا اشتباه کرده است خبر او مقتضی حجیت را ندارد. و در محل کلام یکی از خبرین مقتضی حجیت را ندارد و دیگری دارد و حجت با لاجت برای ما مشتبه شده است. و چون نفی ثالث لازمه آن خبر حجت است لذا خودش هم حجت است و همان که استاد فرمود «یکون نفی الثالث بأحدهما... لا بهما» (۲) درست می باشد، نه آنکه محقق نائینی فرمود مبنی بر اینکه نفی ثالث لازمه هر دو خبر باشد. نظریه آخوند در باب تعارض مبتنی بر اشتباه حجت به لاجت است و یکی از ثمرات و نتایج مبنا آن است که نفی ثالث حجت می باشد. و محقق نائینی که بر استاد اشکال کرده از مبنای ایشان خبر نداشته است.

ص: ۴۱۰

۱- (۲) «التعارض ... حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما» کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۳۹.

۲- (۳) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۳۹.

محقق عراقی در ادامه می‌فرماید ریشه و منشأ اینکه استاد متعارضین را از باب اشتباه حجت به لاجت می‌دانند مسأله سرایت علم به کذب از یکی از خبرین به خارج و واقعیت است. ما علم اجمالی داریم به کذب یکی از خبرین، و این علم به خارج سرایت کرده و یکی از خبرین خارجی معلوم الکذب شده و مشمول ادله حجیت نیست. اما طبق مسلک حق علم اجمالی به خارج سرایت نمی‌کند، متعلق علم «احدهما» است و علم در همان متعلقش که احدهما است باقی مانده و به خارج و واقعیت سرایت نمی‌کند، بنابراین نه خصوص این خبر معلوم الکذب است و نه خصوص آن خبر لذا مقتضی حجیت در هر دو تمام است و طبق مبنای ما خبرین داخل باب تعارض هستند.

در بحث علم اجمالی بحث است که آیا علم از عنوان «احدهما» به خارج سرایت می‌کند یا نه! طراح اصلی این بحث محقق عراقی است و خودش قائل به عدم سرایت هستند. در خارج دو خبر وجود دارد که محتمل الصدق هستند و علم به کذب یکی داریم، نه خصوص این فرد و نه خصوص آن فرد و وقتی علم اجمالی به فرد سرایت نکرد حجیت و احتمال اصابه با واقع در هر دو خبر مقتضی دارد و مسأله از باب متعارضین است. اما اگر قائل به سرایت شدیم، با اشاره از زاویه «احدهما» به خارج علم به کذب یکی داریم و حجیت با علم به کذب یکی مقتضی ندارد لکن نمیتوان آن لاجت را معین کرد.

مناقشه یکم: بطلان مبنا (محقق عراقی)

محقق عراقی در نهایت بر استادش مناقشه کرده اند که اولاً مبنا باطل است.

ثانیا بر فرض پذیرش مبنا باید در دو اصل عملی مثبت تکلیف نیز مبنای اشتباه حجت به لاجت را بپذیرید و قائل به تساقط شوید.

دو کاسه آب منتجس وجود دارد و علم پیدا می کنیم که یکی پاک شده است. در این مثال آیا استصحابین نجاست جاری است یا نه؟

مرحوم شیخ اعظم انصاری قائل به عدم جریان هستند به خاطر تناقض صدر و ذیل. «لانتقض» در صدر می گوید در هر دو استصحاب را جاری کن و «بل انقضه بیقین آخر» در ذیل میگوید: اینجا یقین آخر به طهارت یکی داریم و نباید استصحاب کرد.

مرحوم نائینی به بیان دیگر قائل به عدم جریان هستند. طبق بیان ایشان استصحاب اصل محرز است و تعبد به دو احراز با وجود علم به خلاف معقول نیست. تعبد به محرز نجاست این کاسه همراه با تعبد به محرز نجاست آن کاسه با وجود علم به خلاف معقول نیست.

مرحوم آخوند قائل به جریان استصحابین هستند و میگویند حکم به نجاست ظاهری هر دو ظرف میکنیم.

معنای عدم جریان استصحابین طبق نظر مرحوم شیخ و نائینی آن نیست که می توان آب هر دو کاسه را نوشید بلکه به مقتضای علم اجمالی به نجاست باید از هر دو اجتناب کرد. و آخوند به مقتضای استصحاب میگویند باید اجتناب کرد. و ثمره اختلاف نظر در ملاقی ظاهر می شود، اگر دست مکلف با یکی از کاسه ها ملاقات کرد، طبق مبنای آخوند دست منتجس است و طبق مبنای شیخ و نائینی دست ملاقی بعض اطراف علم اجمالی است و در حکم ملاقی بعض اطراف علم اجمالی تفصیل وجود دارد.

محقق عراقی در مناقشه دوم به استاد خویش می فرماید: اگر در دو اماره ای که یکی معلوم الکذب است قائل به اشتباه حجت به لا-حجت هستید و هر دو اماره را کنار میگذارید در دو اصل مثبت تکلیف که یکی معلوم الکذب است نیز باید هر دو را کنار بگذارید و نمی توانید بگویید هر دو اصل حجت هستند. «لاتنقض» نسبت به یکی از کاسه ها دروغ است و مصداق ندارد و نسبت یکی به مصداق دارد و چون مصداق ها تعیین ندارند حجت با لا-حجت مشتبه شده است و باید بگویید هر دو اصل جاری نیستند.

جواب: مبتنی نبودن نظر آخوند بر مبنای مذکور (نظر حقیق)

حجیت نفی ثالث در نظر آخوند مبتنی بر مسأله اشتباه حجت به لا-حجت نیست. اشتباه حجت به لا-حجت خواص و لوازم دیگری دارد که تعارض ارتباط با آن مسأله و خواص آن ندارد. هر چند آخوند در کفایه این مطلب را صاف بیان نکرده اما در تقریرات تصریح کرده که نفی ثالث از باب اشتباه حجت به لا-حجت نیست. ایشان تصریح کرده اند که چون هر دو خبر محتمل الصدق هستند و مقتضی در هر دو تمام است، لذا لازمه ثابت است، بله درست است که علم اجمالی به کذب یکی داریم اما یکی از شرائط حجیت آن نیست که علم اجمالی به کذب خبر یا معارضش منتفی باشد لذا علم اجمالی مضر به حجیت نمی باشد. شرط حجیت عبارت است از احتمال صدق و احتمال صدق در هر دو هست و مقتضی در هر دو تمام است.

و تعجب است از مرحوم آقا ضیاء که سخن آخوند مبنی بر وجود علم اجمالی و مضر نبودن آن را بد معنا کرده است.

اندراج محل کلام در باب اشتباه حجت به لاجت مضافاً به اینکه گفتنی نیست، مرحوم آخوند هم تصریح دارند که محل بحث از آن باب نیست.

نظر آخوند نسبت به بحث سرایت علم اجمالی از عنوان «احدهما» به خارج همان نظر آقا ضیا است. علم از جامع به خارج سرایت نمی کند، در خارج و واقعیت هم احتمال صدق این خبر وجود دارد و هم احتمال صدق آن خبر، و علم به کذب یکی موجب است که هر دو نتوانند حجت شوند. بعد از آنکه هر دو مقتضی حجت را دارند و علم به کذب مانع است شارع بالفعل یکی از آن دو را بدون تعیین حجت قرار می دهد.

حجت یک از آن دو بدون تعیین قابل دفاع است و غیر عرفی نیست. همانا در فقه و در عرف مثال هایی برای احدهمای غیر معین وجود دارد.

مثال فقهی؛ جریان اصل براءت در احدهمای غیر معین

اگر شخصی دو لباس دارد که یکی یقیناً نجس است و یکی مشکوک النجاسه، و معیناً نمیدانند یقینی النجاسه کدام است و معیناً مشکوک النجاسه کدام است، مرحوم خوئی و دیگران قبول دارند که مکلف می تواند قاعده طهارت را در یکی که تعیین ندارد جاری کرده و دو بار نماز بخواند یک بار در این لباس و یک بار در آن لباس. در این صورت یقین دارد نماز را با لباسی که طهارت ظاهری دارد به جا آورده است.

دلیل «کل شیء طاهر» در لباس معین جاری نیست، در واقع هم معین نیست چون شاید در واقع هر دو لباس نجس باشند، اما دلیل بر احدهمایی که مشکوک است منطبق است. و طهارت در احدهمایی که تعیین واقعی ندارد مُفْتَى به است.

در محل بحث نیز برای خبری که عند التعارض دروغ است حجیت جعل نشده است و خبر دیگری که احتمال صدق دارد حجیت جعل شده است.

مثال عرفی؛ فروش یکی از اجناس مثل هم

فروشنده از بین پنج بسته خرمایی که مثل هم هستند یکی را بدون تعیین می فروشد.

فروشنده از بین چند دستگاه اتومبیل صفر کیلومتر یکی را میفروشد و به خریدار میگوید یکی را بردار.

روضه خوان اجیر می شود پنج روزه برای حضرت ابوالفضل علیه السلام بخواند و هنگام روضه خواندن بدون قصد تعیین یک روزه میخواند. سپس یک چایی میخورد سیگاری میکشد تا تعدد صدق کند اما بدون قصد اینکه چندمین باشد روضه بعدی را میخواند.

سخن آخوند از باب اشتباه حجت به لاجت نیست قطعا، از باب حجیت احدهما است و حجیت احدهما تعین واقعی نداشته باشد مضر به فهم عرفی نیست و در شریعت نیز نظائر آن واقع شده است، اینکه برخی فکر کرده اند که حجیت احدهما بیان ندارد و واضح البطلان است اینگونه نیست. و اینکه شارع امضا کرده است یا نه بحث دیگری است، «صدق العادل» چنان اطلاق و قدرتی ندارد که اینگونه موارد را حجت کند.

تمه کلام ان شاء الله فردا.

تعارض / مقتضای قاعده اولی / تمه نفی ثالث / مقتضای قاعده بنابر سببیت ۹۵/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده اولی / تمه نفی ثالث / مقتضای قاعده بنابر سببیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در کلام آقا ضیاء بود.

ایشان کلام آخوند را به باب اشتباه حجت به لاجت حمل کرد. و گذشت که کلام آخوند از آن باب نیست. اشتباه حجت به لاجت در جایی است که مقتضی حجیت در یکی از خبرین تمام باشد و در دیگری قصور داشته باشد.

ص: ۴۱۵

اشتباه حجت به لاجت مثال های زیادی دارد. مانند مثال های زیر

__ مثال معروف اشتباه خبر عادل به خبر فاسق

— هم زید خبر آورده است و هم عمرو و می دانیم خبر زید دروغ است و الآن خبرها برای ما مشتبه شده است نمی دانیم این خبر زید است یا خبر عمرو!

نکته اساسی در اشتباه حجت به لاجت آن است که حجت در واقع تعین دارد و ادله حجیت خصوص آن را شامل است و مقتضی حجیت در آن تمام است، و ادله شامل خبر دیگر نیست و مقتضی در آن قصور دارد. در مثال اشتباه خبر عبد الله بن سنان به خبر محمد بن سنان، خبر عبد الله در واقع تعین دارد و در مثال خبر عمرو و خبر زید، خبر عمرو در واقع تعین دارد هر چند نزد ما معین نیست. وقتی خبر حجت در واقع تعین داشت و دلیل حجیت شامل آن شد باید آثار حجیت فعلیه را بر آن بار کرد.

به خلاف متعارضین که مقتضی حجیت در هر دو تمام است و ادله اقتضا دارد که هر دو را شامل شود اما تنافی و علم به کذب یکی مانع از شمول است، شمول به هر دو تعبد به متنافیین است و شامل یکی از خبرین هم نیست چون یکی از خبرین در واقع تعین ندارد لذا دلیل حجیت «صدق العادل» نمی تواند شاملش شود. نمی توان گفت آن خبری را که در واقع تعین دارد صدق شاملش است، چون در واقع هیچ تعینی نیست و بنابراین حجت فعلی نداریم. [خبرین متعارضین ممکن است هر دو راست باشد شاید امام علیه السلام در یک خبر تقیه کرده و ما نمیدانیم و ممکن است هر دو دروغ باشند و ممکن است یکی راست و دیگری دروغ باشد، شمول دلیل حجیت نسبت به هر دو خبر که محتمل الصدق و الکذب هستند مقتضی دارد اما هر دو را شامل نیست چون شمول به هر دو تعبد به متنافیین است، شمول به یکی دون دیگری ترجیح بلامرجح است و احدهمای لاعلی التعین هم تعین خارجی ندارد و از رهگذر نفس مکلف نمی توان به واقع آن یک خبر دست یافت].

اگر در واقع هر دو خبر کذب بوده و هیچکدام مصیب به واقع نباشد، یک خبری که کذبش یقینی نیست تعیین نداشته و وجود خارجی ندارد و ملائکه هم نمیتوانند از آئینه نفس مکلف آن را معین کنند.

حتی در دو خبری که یکی واقعا راست است و دیگری یقین داریم دروغ است، خبر معلوم الکذب و خبری که کذبش معلوم نیست تعیین واقعی ندارند

حتی در دو خبری که یکی واقعا راست است و دیگری واقعا دروغ است، خبر معلوم الکذب مطلقا تعیین واقعی ندارد.

عدم تعیین مطلق به حالت نفسانی مکلف بازگشت می کند، آنچه که کذب آن نزد مکلف معلوم است و آنچه که کذب آن نزد مکلف معلوم نیست و این معلوم تعیین خارجی ندارد. آنچه تعیین دارد نفس خبر راست و نفس خبر دروغ است و هر کدام از آنها به تنهایی با تشخیصات خارجی در نفس مکلف معلوم الکذب نیستند، آنچه که در نفس مکلف معلوم الکذب است یکی از خبرین غیر معین است و آن در خارج منطبق علیه ندارد. آنچه منطبق علیه دارد خبر کاذب است و آنچه در نفس مکلف معلوم شده است کذب یکی از خبرین میباشد که منطبق علیه ندارد. حتی کذب کاذب هم در نفس مکلف معلوم نشده است.

و آنچه که در نفس مکلف محتمل الصدق است با وصف احتمال منطبق علیه و تعیین واقعی ندارد چون هر دو خبر برای مکلف محتمل الصدق هستند و هر دو در عرض واحد نمی توانند منطبق علیه برای محتمل الصدق باشند و یکی معینا وجود خارجی ندارد. لذا «صدق العادل» نسبت به یکی از خبرین که محتمل الصدق است و تعیین خارجی ندارد شمول و اطلاق ندارد.

بنابراین اگر دلیل حجیت «صدق العادل» اطلاق ندارد و اگر سیره عقلا باشد عرفیت ندارد.

سیره عقلا- در تعارض خبرین متعارض دو فرد عادل آن است که مدلول مطابقی هر دو را کنار میگذارند. عقلا دنبال واقع نیستند تا احتیاط کنند ایشان دنبال راحتی هستند و با تعارض خبرین هر دو را کنار میگذارند. میگویند معلوم نیست خدا اینجا حکم داشته باشد و اگر حکم هم داشته باشد حکمش معلوم نیست.

اما عقلا در اشتباه حجت به لاجت میگویند دو خبر رسیده است یکی از آدم ثقه و یکی از آدم فاسق، باید دید چه باید کرد! آیا می شود عمل کرد! لذا اگر جای احتیاط باشد عقلا احتیاط میکنند. یک خبر اثبات تکلیف کند و دیگری نفی تکلیف کند عقلا- احتیاط میکنند. یک خبر میگوید «قیام روز جمعه واجب است» خبر دیگر میگوید «قیام روز شنبه واجب است» و نمی دانیم کدامیک خبر عادل است و کدام خبر فاسق! عقلا اینجا بی تفاوت نیستند میگویند یکی از انسان راستگو رسیده است و باید عمل کرده و احتیاط کنیم. آنچه در واقع تعیین دارد نزد عقلا حجت است

اما اگر دو عادل خبر آورند و خبرشان متعارض بود عقلا هر دو را کنار میگذارند. عادل میگوید مولا دستور داده «روز جمعه باید بایستی» و عادل دیگر خبر میدهد که مولا دستور داده «روز جمعه باید بنشینی». عقلا میگویند تعبد به هر دو تعبد به متنافین است و محال است، تعبد به یکی معینا بدون دیگری ترجیح بلامرجح و یک از آن دو بدون تعیین، فرد خارجی نداشته و عرفیت ندارد.

شمول «صدق العادل» در اشتباه حجت به لاجت به خبر حجت مشکلی ندارد چون حجت در واقع تعیین دارد.

هر چند خبرین در باب تعارض هر دو مقتضی دارند و در باب اشتباه حجت به لاجت یکی مقتضی دارد و دیگری ندارد اما این فرق در مبادی است و اصل فرق و تمام فرق بین دو باب در این است که حجت در باب تعارض تعین واقعی ندارد و در باب اشتباه حجت به لاجت تعین واقعی دارد.

مشکل در باب تعارض مشکل اثباتی است، «صدق العادل» نمیتواند شامل خبری که تعین خارجی ندارد بشود و اشکال بر آخوند نیز اشکال اثباتی است، دلیلی در دست نداریم که یکی از خبرینی که تعین ندارد را حجت قرار دهد و الاجل حجیت برای یکی از خبرین که تعین واقعی ندارد محال نیست و اگر دلیل داشتیم میپذیرفتیم. مرحوم محقق خوئی در مصباح الاصول حجیت یکی از خبرین بدون تعین را محال میدانند لکن در نظر تحقیق محال نیست و مقام اثبات قاصر است، شمول و اطلاق «صدق العادل» را منکریم و سیره هم _ که عمده دلیل در حجیت است _ در اینجا محقق نیست.

مناقشه: نقض به شمول قاعده طهارت به فرد غیر معین

اگر دلیل حجیت نسبت به شمول به یکی از خبرین غیر معین قاصر است، چگونه اصله الطهاره به مورد غیر معین شامل است؟

یقین داریم یکی از این دو لباس نجس است و یکی مشکوک النجاسه می باشد اما معینا نمی دانیم کدام معلوم النجس است و کدام مشکوک النجس، اگر ملائکه هم بگویند لباس سمت راست نجس است مکلف نمی تواند بگوید همان معلوم من بود، بلکه بعد از تعیین ملائکه معلوم او می گردد. در این فرع حکم میشود به اینکه مکلف در هر کدام از لباس ها یک بار نماز بخواند چون قاعده طهارت در همان لباس مشکوک النجاسه غیر معین جاری شده و نماز را تصحیح میکند.

مرحوم محقق خوئی هم که شمول دلیل به احدهمای لاعلی التعمین را محال می داند، اما قاعده طهارت را شامل به احدهمای لاعلی التعمین دانسته است.

جواب: قصور مقام اثبات و شمول با الغاء خصوصیت

شمول دلیل حجیت و قاعده طهارت نسبت به فرد غیر معین قصور دارد. و مقام اثبات قاصر است لکن شمول قاعده طهارت به فرد غیر معین در نقض مذکور با الغاء خصوصیت ممکن شده است.

در بحث اضطرار علم اصول بحث شده است که با اینکه دلیل «کل شیء طاهر» شامل فرد معین این شیء و آن شیء می باشد و از شمول به فرد غیر معین قاصر است لکن لسان آن لسان امتنانی لذا در جایی که مشکوک تعین ندارد دلیل به جهت الغاء خصوصیت و عدم فصل شامل آن هم می شود. بعید است که قاعده طهارت منحصرأ مشکوک معین را شامل شده و در جایی که مشکوک النجس تعین ندارد را شامل نشود. تفصیل بین این دو صورت بعید بوده خلاف استظهار است.

لکن محل کلام مربوط به حجیت طریق است و وقتی دو طریق با هم تعارض پیدا کردند اراثیت و طریقت آنها از بین می رود و دلیل حجیت نمی تواند شامل آن شود، دلیل فقط شامل جایی است که یک خبر محتمل الصدق و الکذب در دست داریم اما هنگام تعارض دو طریق معلوم نیست شارع چه چیز را حجت قرار داده است و چه چیز را حجت قرار نداده است، الغاء خصوصیت قطعی نیست بلکه احتمال عدم حجیت در ذهن غالب است. الغاء خصوصیت قطعی نیست اگر نگوییم دلیل انصراف دارد و اصلا متعارضین را شامل نیست.

و عقلا هم در موارد تعارض و تنافی طریقین بنای بر ترک هر دو طریق را دارند و به متعارضین عمل نمی کنند و قیمتی برای آن قائل نیستند.

جواب از مناقشه دوم محقق عراقی : استصحاب حکم ظاهری و بیگانه بودن نقض (نظر حقیق)

محقق عراقی فرمود: «حجیت نفی ثالث نزد استاد مبنی بر اشتباه حجت بلاحجت است و مناقشه می شود اولاً به اینکه حجیت نفی ثالث از آن باب نیست و ثانیاً با پذیرش ابتناء حجیت نفی ثالث در متعارضین بر اشتباه حجت بلاحجت به خاطر علم به کذب باید اصلین مثبتین تکلیف را نیز به خاطر علم به کذب از باب اشتباه حجت به لاجبت باشد! دو کاسه نجس وجود داشت و یکی قطعاً پاک شد و نمی دانیم کدام است، استاد با علم به کذب یکی از استصحاب ها در هر دو کاسه استصحاب نجاست جاری میکنند در حالی که طبق مبنایشان باید اینجا را هم از باب اشتباه حجت به لاجبت بدانند».

مناقشه نقضی مرحوم عراقی را نمی فهمیم، ایشان مرد متفکری هستند اما نقضشان به کلام آخوند مربوط نیست.

نظریه جریان استصحاب مثبت تکلیف در هر دو کاسه با علم به خلاف در یکی نظریه درستی است.

تعبیر «علم به کذب» را نمی فهمیم، اینگونه نیست که یکی از استصحاب معلوم الکذب باشد چون استصحاب حکم ظاهری است و وجود دو حکم ظاهری با علم به خلاف ظاهر بودن یکی مشکلی ایجاد نمی کند. وجود دو نجاست ظاهری با طهارت واقعی سازگار است. مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی در جایی مطرح است که علم به خلاف وجود دارد. در تعبد به حکم ظاهری علم به خلاف وجود دارد، نه علم به کذب.

پذیرش جریان دو استصحاب در فرع مذکور از سوی محقق خویی با اینکه ایشان استصحاب را اماره میدانند مبتنی بر جهت دیگری است، ایشان تعارض را به تنافی دلالت مطابقی با دلالت التزامی برمیگردانند و استصحاب مدلول التزامی ندارد تا علم به کذب یکی محقق شود و دو استصحاب با هم تعارض کنند.

حاصل بحث در مقتضای قاعده اولی

مشهور مقتضای قاعده اولی در مدلول مطابقی را تساقط می دانند.

و مقتضای قاعده اولی نسبت به مدلول التزامی نفی ثالث اختلافی است. شاید مشهور قائل به حجیت مدلول التزامی نفی ثالث باشند. و مرحوم شیخ و آخوند و نائینی هم هماهنگ با مشهور هستند. فقط مرحوم محقق خویی منکر حجیت است. ایشان حجیت لابعینه را معقول ندانستند (بیان آخوند) و قائل به تبعیت و منکر عدم تبعیت شده و حجیت نفی ثالث شدند.

حجیت نفی ثالث در نظر تحقیق بعید نیست هرچند هم خیلی روشن نیست.

این تمام کلام بر اساس مبنای طریقت بود. و بعد از این بحث بر اساس مبنای سببیت ارائه می شود.

مقتضای قاعده اولی طبق مبنای سببیت

در حجیت امارات دو مبنا وجود دارد ۱. طریقت (امامیه) ۲. سببیت (اشاعره و معتزله)

واقع در سببیت اشعری خالی از حکم است و با قیام اماره همان آنجا نوشته می شود.

در سببیت معتزلی حکمی در واقع وجود دارد اما با قیام اماره خلاف، حکم واقعی به مؤدای اماره تبدیل پیدا میکند.

امارات بر اساس مبنای اول طریقت دارند و اماره سبب حدوث مصلحت طبق مؤدی نمی شود. سببیت قیام اماره برای حدوث مصلحت طبق مؤدی سخن باطلی است و حداقل آن است که دلیل بر آن نداریم.

ص: ۴۲۲

مبنای سببیت نیز سه تصویر دارد الف) سببیت اشعری ب) سببیت معتزلی ج) سببیت مصلحت سلوکی.

مرحوم شیخ انصاری در مصلحت سلوکی نوعی سببیت ناقصه ای را تصویر کرده است، البته سببیت مصلحت سلوکی از سوی مرحوم شیخ انصاری را نمیتوان سببیت نامید.

[اقوال]

شیخ اعظم انصاری مقتضای قاعده اولی را در متعارضین بنا بر سببیت تخییر می داند. (۱) و بین وجوه سه گانه سببیت تفصیل نداده اند.

[ادله]

تراحم ملاک و تخییر (شیخ)

قائلین به سببیت دلیل حجیت اماره را «صدق العادل» میدانند و میپذیرند که دلیل نمی تواند شامل هر دو خبر متعارض شود، شمول به یکی معین ترجیح بلا مرجح است و شمول به یکی غیر معین هم معنا ندارد.

خبرین متعارضین به عنوان اولی مشمول «صدق العادل» نیستند، خبر قائم بر وجوب نماز جمعه، نماز جمعه را به عنوان اولی واجب می داند و خبر قائم بر عدم وجوب، نماز جمعه را به عنوان نماز جمعه غیر واجب می داند.

قائلین به سببیت بیان قائلین به طریقت را در عنوان اولی احکام میپذیرند. لکن بیان دیگری برای تخییر افزوده اند.

بیان تخییر

ادله حجیت اماره نسبت به متعارضین اطلاق و شمول ندارد و قائلین به سببیت آن ادله را کنار میگذارند ایشان اماره را از واقع جدا کرده اند. و از راه عنوان ثانوی تخییر را نتیجه میگیرند.

قیام اماره موجب ملاک دار شدن مؤدی است یا در واقع یا در ظاهر بنا به اختلافی که بین سببیتی ها است، وقتی اماره قائم شد بر «وجوب نماز جمعه» نماز جمعه به عنوان ثانوی چیزی که اماره بر آن قائم شده است واجب می شود.

ص: ۴۲۳

برای فهم سبب نظیری از مسلک حقه ذکر می شود. وجوب مؤدای اماره به عنوان آنچه که بر آن اماره قائم شده است نظیر استحباب اعمال مستحب به عنوان استحبابی که طبق آن خبری وجود دارد. اگر خبر ضعیفی قائم شد بر اینکه «فلان عمل مستحب است» مشهور فقها بر این باورند که آن عمل به حکم اخبار من بلغ مستحب است. هر چند ذات آن عمل ملاک استحباب را ندارد اما به عنوان «بلغ عن النبی» ملاک دار شده و استحباب واقعی می شود. بنابراین آن عمل به عنوان ثانوی «بلغ علیه ثواب» مستحب می شود.

نماز جمعه ای که اماره بر وجوبش قائم شده است نزد قائلین به سببیت به این عنوان واجب شده است، اماره سبب حدوث ملاک در مؤدای است.

اماره سبب حدوث ملاک جدید میشود، و با قیام دو اماره متعارض، دو ملاک متضاد یا دو ملاک متناقض حادث می شوند، هر کدام از مؤداهای عنوان ثانوی پیدا کرده و با آن عنوان ذو ملاک می شوند و مکلف قدرت بر استیفای هر دو ملاک ندارد و مسأله داخل باب تراحم می شود. اساس تراحم نیز عبارت است از وجود دو ملاک متنافی، در نتیجه مکلف بین استیفای هر کدام از ملاک ها مخیر است.

مرحوم شیخ انصاری در بیان قاعده اولی بین متراحمین متعادلین و غیر آن تفصیل نداده و به طور کلی حکم به تخییر کرده است. چون اهم و مهم در اینجا معنا ندارد، هر دو ملاک از راه قیام اماره به دست آمده است و هیچکدام بر دیگری مزیت ندارند. و وقتی مزیت نداشتند حکم عقل در متراحمین متعادلین تخییر است.

حاصل: با تعارض اماره، حکم واقعی و دلیل حجیت کنار گذاشته می شود، ملاک های مؤداهای با هم تراحم دارند و مکلف مخیر است.

مناقشه: وجود نقص در بیان (آخوند)

مرحوم آخوند از جهاتی کلام شیخ انصاری را قبول نکرده اند.

ایشان سببیت را دو قسم کرده اند.

یکی از اماره ها مقتضی است

هر دو اماره مقتضی است

در قسم اول یکی از اماره ها مقتضی است نه هر دو اماره، قول به سببیت ملازمه ندارد با اینکه در هر دو اماره قائل به حدوث مصلحت و ملاک باشد. ممکن است قائل به سببیت در تعارض قائل به حدوث یک ملاک باشد. محقق خراسانی با بیان «فکذلک» (۱) این قسم را تأیید کرده اند.

از کجا بدانیم یکی از اماره ها مقتضی ملاک است یا هر دو؟ باید به ادله مراجعه کرد. و ادله حجیت دو قسم هستند. ادله لفظیه مانند «صدق العادل» «حتی تقوم به البیه» و ادله لبیه مانند اجماع و سیره، و دلیل حجیت هر کدام از ادله باشد، در امارتین متعارض بیش از یک ملاک وجود ندارد.

تعارض / مقتضای قاعده اولی / مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت ۹۵/۱۰/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده اولی / مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقتضای قاعده اولی در متعارضین بنا بر سببیت بود.

گذشت که شیخ انصاری مقتضای قاعده اولی را تعارض میدانند. امارتین متعارض موجب ایجاد مصلحت و مفسده در مؤدی است لذا دو ملاک با هم تراحم میکنند و مکلف قادر به امتثال هر دو نیست و قواعد باب تراحم جاری می شود، و چون فرض آن است که هیچکدام اهم یا محتمل الایم نیستند لذا قاعده تخییر است. در نتیجه متعارضین بنا بر سببیت داخل در بحث تراحم می شوند.

مناقشه: وجود نقص در بیان (آخوند)

محقق خراسانی از باب تزاحم بودن متعارضین بنا بر سببیت را نمیپذیرند. و اگر هم امارتین متعارض متزاحم باشند حکمش تخییر مطلق نیست و بحث آن در آینده خواهد آمد.

ایشان در دو مرحله بحث نموده اند.

بحث صغروی: آیا متعارضین بنا بر سببیت متزاحم هستند؟

بحث کبروی: اگر متعارضین بنا بر سببیت متزاحم باشند حکمشان چیست؟

بحث صغروی

آخوند در بحث ضد به فرق تعارض و تزاحم پرداخته اند.

در تعارض یکی از دلایل قعطا ملاک ندارد و چنان نیست که هر دو ملاک داشته باشند.

در تزاحم هر دو دلیل ملاک دارند.

تعدد ملاک و عدم تعدد آن فارق بین تزاحم و تعارض نزد آخوند میباشد.

در خارج از فرض تعارض هر اماره موجب مصلحت و ملاکی شود و ملاک های متعدد به وجود بیاید اشکالی ندارد اما در فرض تعارض، سببیت دو اماره برای دو ملاک متزاحم سخنی بی دلیل است. و اینکه گفته شود قیام اماره در این مؤدی موجب ملاک می شود و قیام اماره در مؤدای دیگر موجب ملاک دیگر است سخنی بی دلیل است. بنابراین با مبنای سببیت دو ملاک وجود ندارد.

دلیل بر حجیت اماره یا ادله لفظیه هستند و یا سیره عقلا.

اگر دلیل سیره باشد، سیره عمل عقلا- بوده و دلیل لبی است و از عمل عقلا نمی توان کشف کرد قیام اماره حتی در فرض تعارض هم موجب حدوث ملاک می شود. لذا سیره دلیل بر اثبات دو ملاک متعارض نیست و حداقل در شمول سیره شک میکنیم و قدر متیقن از شمول سیره اماره ای است که علم به کذب آن نداریم و محتمل الصدق است.

اگر دلیل حجیت ادله لفظیه «صدق العادل» باشند _ مفاد «صدق العادل» انتزاعی است از آیات شریفه همچون «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (۱) و روایاتی همچون «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ» (۲) _ چون امضای سیره هستند به جهت ضیق بودن مُمَضَى امضا هم ضیق است و اطلاق ندارد.

مرحوم آخوند در ادامه تنزل کرده و راهی برای تراحم باز نموده اند. ایشان میفرمایند: اگر وجود دو ملاک را در متعارضین بپذیریم، باز وجود دو ملاک همه جایی نیست و وجود دو ملاک فقط در برخی از موارد است.

اگر مفاد هر دو اماره متعارض الزام باشد، تراحم ملاکین وجه دارد. روایتی می گوید «نماز جمعه واجب است» روایت دیگری مگوید «نماز جمعه حرام است». قیام روایت اول موجب مصلحت است و قیام روایت دوم موجب مفسده است و مصلحت و مفسده با هم تراحم دارند.

اگر مفاد یک اماره الزام باشد و مفاد دیگری غیر الزام باشد، دو ملاک وجود ندارد تا با هم تراحم کنند. روایتی می گوید «نماز جمعه واجب است» و روایت دیگر میگوید «نماز جمعه واجب نیست» قیام روایت اول موجب ملاک دار شدن نماز جمعه است، اما روایت دوم میگوید نماز جمعه مباح است و ملاک ندارد. مفاد روایت دوم لاقتضا است و لاقتضا با اقتضا تراحم ندارد. (۳)

مگر اینکه گفته شود خبر غیر الزامی هم اقتضا دارد.

همانا اباحه غیر الزامی دو قسم است:

۱. اباحه لاقتضائیه

۲. اباحه اقتضائیه.

قسم نخست؛ اباحه لاقتضائیه از احکام خمس است. احکام خمس را به احکام اقتضائی و لاقتضائی تعبیر میکنند. اقتضاء مربوط به چهار حکم دیگر است و لاقتضاء مربوط به اباحه است. اباحه لاقتضائیه ناشی است از عدم ملاک، چون آن کار ملاکی نداشته شارع برای آن حکم اباحه را جعل کرده است.

ص: ۴۲۷

۱- (۱) حجرات/سوره ۴۹، آیه ۶.

۲- (۲) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۳۰.

۳- (۳) کفایه الأصول، شیخ محمد کاظم خراسانی، ج ۱، ص ۴۴۰.

قسم دوم؛ اباحه اقتضائیه غیر از اباحه ای است که از احکام خمسه است، اباحه اقتضائی مربوط به جایی است که عمل ملاک جعل اباحه را داشته است. مثلاً- مسواک زدن به تنهایی و به خودی خود ملاک لزومی دارد اما مصلحت تسهیل طبق نص روایت اقتضاء کرده است که شارع برای آن اباحه جعل کند، این اباحه اباحه اقتضائیه است. یعنی برای جعل اباحه مقتضی و ملاک وجود دارد.

مرحوم آخوند میفرماید بین اماره الزامی با اماره ترخیصی تراحم نیست مگر آنکه اباحه ترخیصی از قسم اباحه اقتضائیه باشد.

با توجه به مباحث گذشته ایشان تراحم ملاکات را به طور مطلق تسلیم کرده اند.

در ادامه راه دیگری را پیشنهاد کرده اند. و آن راه این است که گفته شود هر اماره مقتضی ملاک می باشد. مقتضای دلیل حجیت، وجوب التزام به مؤدای اماره است. قیام اماره سبب است که التزام به مؤدی ملاک پیدا کند. با این بیان موافقت التزامیه قلبی واجب است و فرقی بین مؤدای الزامی و غیر الزامی وجود ندارد.

لکن وجوب موافقت التزامیه قلبی غلط است، در بحث قطع گذشت که التزام به احکام واقعی واجب نیست تا چه برسد به التزام به احکام ظاهری. لذا از این راه نمی توان گفت دو اماره متعارض هر دو ملاک دارند و راه ملاک دار شدن حکم غیر الزامی منحصر است به اباحه اقتضائیه.

حاصل کلام آخوند در بحث صغروی

امارتین متعارضتین بنا بر سببیت داخل در باب تراحم نیست چون در باب تراحم باید دو ملاک وجود داشته باشد که با هم تراحم کنند و بنا بر سببیت دلیلی وجود ندارد که قیام دو اماره سبب حدوث دو ملاک باشد. قیام دو اماره الزامی موجب دو ملاک متراحم باشد وجه ندارد اما دلیل ندارد. از راه اباحه اقتضائیه میتوان مؤدای اماره غیر الزامی را ملاک دارد کرد لکن اباحه اقتضائیه احتمالی بیش نیست و ثابت نمیباشد.

در مرحله قبل وجود دو ملاک در امارتین متعارضتی بنا بر سببیت از سوی آخوند انکار شد و راه هایی برای تصویر وجود دو ملاک ارائه شد اما مورد پذیرش قرار نگرفت.

در این مرحله به فرض وجود دو ملاک در این بحث می شود که آیا سخن مرحوم شیخ انصاری مبنی بر اینکه قاعده اولی در تعارض صحیح است یا نه؟

اگر قبول کردیم که تعارض امارتین بنا بر سببیت بازگشت میکنند به تراحم حکم آن مطلقاً اصاله التخییر نیست.

اصل تخییر دو قید دارد و بر اساس آن دو قید باید تفصیل داد.

اولاً عقل در باب تراحم به طور مطلق حکم به تخییر نمی کند، اگر متراحمین متساوی بودند و هیچ کدام اهم یا محتمل الایم نبود عقل حکم به تخییر می کند. _ و گذشت که بازگشت تمام مرجحات باب تراحم به اهمیت و محتم الایمیه بود. _

ثانیاً اگر یکی از امارتین الزامی و دیگری غیر الزامی بود، غیر الزامی لاقتضا است و وقتی یکی از متراحمین لاقتضا بود حکم تخییر نیست. بلکه اماره ای که متضمن حکم غیر الزامی است مقدم می شود. چون ثبوت حکم الزامی نیازمند علت تامه است، و ثبوت حکم غیر الزامی نیازمند علت تامه نیست، به صرف اینکه در مقام تراحم علت حکم الزامی تمام نشد حکم غیر الزامی جعل می شود. مولا در مقام تشخیص ملاک ملاحظه می کند که هم مصلحت لزومی مقضی دارد و هم مصلحت غیر لزومی، مصلحت ملزمه با قیام اماره طبق آن مقتضی جعل وجوب است. از طرفی هم ملاک لزومی مبتلی به مزاحم است و هم ملاک غیر لزومی (اباحه). مزاحم مصلحت لزومی اماره قائم بر اباحه است، مولا اینجا نمی تواند وجوب یا اباحه را جعل کند چون ملاک ها با هم تراحم دارند، در نتیجه اباحه لاقتضائیه جعل میکند.

شارع در محل کلام مکلف را بین الزام و غیر الزام مخیر نمیکند بلکه حکم در صورت تراحم الزام و غیر الزام اباحه لاقتضائیه است.

صورت تراحم الزامی و غیر الزامی غیر از تراحم الزامین است، در صورتی که الزامین با هم تراحم کردند و اهمیتی در کار نبود و ملاکها متساوی بودند شارع باید تخییر جعل کند هر چند با کشف عقلی. آخوند میفرماید تخییر یا عقلی است و یا شرعی، هم مصلحت مقتضی وجوب است و هم مفسده مقتضی حرمت است و مکلف در مقام امثال مخیر است. اما در تراحم الزامی و غیر الزامی چنان نیست که هر دو ملاک به قوت خود باقی باشند بلکه راه سوم وجود دارد و آن اباحه لاقتضائیه است. برای جعل اباحه نیازمند تمامیت علت نیستیم. علت الزام ناقص است و شارع میتواند اباحه جعل کند نه تخییر.

اصل بحث واقع است از مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت نه عبارت مرحوم آخوند لکن عبارت ایشان مبهم بود و خواستیم ابهامش را رفع کنیم.

شیخ انصاری مقتضای قاعده را بنا بر سببیت تخییر میدانند و تصریح نکردند که کدام مسلک از سببیت مراد ایشان است و آخوند هم اشاره نکردند که کدام سببیت مراد است!

محقق نائینی ادعا دارند که ظاهر کلام شیخ در سببیت حقه است و آن سببیت مصلحت سلوکیه است که برخی از امامیه به آن قائلند اما سببیت اشعری و معتزلی که مستلزم تصویب است مراد شیخ نیست. خصوصا که در ذیل کلامشان این مطلب را دارند که اماره مستلزم حکم ظاهری است. در حالی که سببیت اشعری و معتزلی میگوید: اماره مستلزم ثبوت حکم واقعی است.

گویا محقق نائینی ادعا دارند که بعید است شیخ سبیت را طبق مبنای باطل مطرح کنند.

محقق نائینی آن ادعا را کرده لکن خود جواب داده اند که مهم نیست شیخ طبق کدام سبیت بحث کرده است. بحث باید طبق هر دو سبیت بحث شود هم سبیت باطله و هم سبیت حقه.

از جمع کلمات مرحوم آخوند به دست می آید که ایشان به نوعی از سبیت قائل است و شاید طبق مبنای خودش در سبیت بحث میکنند.

مرحوم آخوند در بحث جمع بین حکم ظاهر و واقعی کفایه و در جاهای دیگر قائلند که احکام انشائی بین عالمین و جاهلین مشترک هستند، دلیل اشتراک اجماع است و به قدر متیقن باید اکتفا کرد و قدر متیقن حکم انشائی است. احکام فعلی مختص به کسی است که بینة نزد او قائم شده است. بنابراین احکام فعلی مختص به عالمین می باشد. قیام اماره سبب می شود که حکم انشائی از انشائی بودن خارج شده و فعلی گردد. ایشان قیام را سبب فعلی شدن میدانند. احکام توسط اماره یا علم مکلف فعلی می شوند. این هم نوعی سبیت است که از کلمات آخوند استفاده می شود.

مشهور احکام فعلی را هم مشترک بین عالم و جاهل دانسته و علم را دخیل در فعلیت نمی دانند. ایشان فعلیت حکم را به فعلیت موضوع می دانند و علم موجب تنجز است. اما آخوند علم را هم موجب فعلیت و هم موجب تنجز می دانند.

باید طبق مبنای سبیت از مقتضای قاعده اولی در متعارضین بحث کنیم.

اشعری ها میگویند واقع خالی از حکم است و معتزلی ها میگویند در واقع حکم وجود دارد و با قیام اماره بر خلاف آن واقع تبدل پیدا میکند.

مسلك اشعري غير معقول است آن را رها ميكنيم و طبق سبب معتزلي و سبب مصلحت سلوكي و سبب در نزد آخوند بحث خواهيم كرد.

تعارض / مقتضای قاعده اولی / مقتضای قاعده اولی بنا بر سبب ۹۵/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده اولی / مقتضای قاعده اولی بنا بر سبب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقتضای قاعده اولی در تعارض بنا بر سبب بود. و کلام آخوند مطرح شد.

صغری نداشتن تراحم امثالی (محقق خویی)

مفصل ترین و منظم ترین بحث در مقام از سوی محقق خویی در مصباح الاصول (۱) ارائه شده است. ایشان تمام شقوق و فروض سببیت را ذکر کرده همه آنها را بحث نموده است.

مهم توجه به این مطلب است که نظریه شیخ انصاری مبنی بر دخول بحث امارتین متعارضتین بنا بر سبب در بحث تراحم نظریه درستی نیست، دخول بحث در مسأله تراحم در فرضی صحیح است که قیام اماره سبب تحقق مصلحت در التزام به اماره باشد لکن این فرض هم باطل است زیرا موافقت التزامیه در احکام واقعی لازم نیست تا چه برسد به احکام ظاهری. لزوم موافقت التزامیه بنا بر سببیت، باطلی است در باطل دیگر.

همانطور که محقق خراسانی فرموده اند تراحم ملاکی بنا بر سببیت مجال دارد (۲) لکن به عبد مربوط نیست، سنجیدن مفسده و مصلحت و کسر و انکسار و جعل حکم مربوط به عبد نیست و راه ملاکات و خصوصیات آنها به روی عبد بسته است. لذا این جهت از بحث نیز کنار گذاشته می شود.

ص: ۴۳۲

۱- (۱) مصباح الأصول (طبع مؤسسه إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۲، ص: ۴۴۶.

۲- (۲) کفایه الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۴۴۰.

آنچه سزوار بحث است تراحم در مقام امثال میباشد که مراد محقق نائینی از تراحم در تعابیرش نیز همان تراحم در مقام امثال است. ظاهر عبارت شیخ هم بحث از تراحم امثالی است چون مسأله قدرت را به میان آورنده اند. تراحمی که در محل کلام جا دارد تراحم در مقام امثال است و طبق ادعای محقق خویی بنا بر سببیت تراحم در مقام امثال در هیچ فرضی از فروض جا ندارد.

فرق تعارض و تراحم در آن است که در تعارض تنافی در مقام جعل است و در تراحم تنافی در مقام امثال است. این همان فرقی است که محقق نائینی آن را بین تعارض و تراحم گذاشت.

در تعارض جعل دو حکم متنافی به لحاظ مبدأ (ملاکات) و منتها (امثال) معقول نیست.

در تراحم جعل ها با هم تنافی ندارند، اما داعویت احکام در مقام امثال با هم تنافی دارند.

با توجه به این فرق ادعای محقق خوئی آن است بنا بر سبب تنافی در تمامی فروض در مقام جعل است. اساس بحث در همین مسأله است که بنا بر سببیت تنافی در مقام جعل است یا در مقام امثال!

اگر تنافی در مقام جعل باشد جعل هر دو امکان ندارد، جعل یکی معینا ترجیح بلامرجح است و جعل یکی غیر معین وجود خارجی ندارد پس اصل تساقط است و اگر تنافی در مقام امثال باشد عقل حکم به تخییر میکند.

حال آیا قاعده اولی تخییر است یا تساقط یا تفصیل وجود دارد؟

باید گفت که فرقی نیست که سببیت، سببیت اشعری باشد یا معتزلی یا مصلحت سلوکیه و پیش از تبیین مسلک صحیح در مقتضای قاعده اولی فروض تنافی باید ذکر شود.

مؤدای دو اماره با هم متناقضین هستند. خبری میگوید «فلان عمل واجب است» و خبر دیگر میگوید «همان عمل واجب نیست» این دو خبر در مقام جعل با هم تنافی دارند، یک فعل نمی تواند هم واجب باشد و هم غیر واجب، نمی شود هم مصلحت داشته باشد و هم بدون مصلحت باشد.

مثال دیگر؛ مفاد یک خبر الزامی است و مفادی دیگری غیر الزامی است. یک خبر میگوید «فلان عمل واجب است» و خبر دیگر میگوید «همان عمل مباح است» یا میگوید مستحب است یا میگوید مکروه است.

در این فرض تنافی در مقام جعل بوده و جعل هر دو ممکن نیست و ربطی به قدرت مکلف ندارد.

تنافی با تضاد بین دو حکم

یک خبر میگوید «نماز جمعه واجب است» خبر دیگر میگوید «نماز جمعه حرام است». مفاد هر دو اماره الزامی است اما حکم ها با هم متضاد هستند.

در این فرض نیز حکم ها در مقام جعل با هم تنافی داشته و متعارضین هستند. معنا ندارد برای یک فعل هم وجوب جعل شود و هم حرمت. و معنای حرمت هر چه باشد فرق نمی کند! معنای آن چه «زجر» باشد یا «طلب ترک».

اگر معنای حرمت «زجر» باشد معنا ندارد مولا برای یک فعل هم «زجر» و هم «بعث» جعل کند.

اگر معنای حرمت و نهی «طلب ترک» باشد، معنا ندارد هم فعل و هم ترک مصلحت داشته باشد، با تعلق امر به فعل، فعل مصلحت دارد و ترک مفسده و با تعلق نهی به ترک، ترک مصلحت دارد و فعل مفسده.

متعلق امر و نهی متفاوت است امر تعلق گرفته به فعل و نهی تعلق گرفته به ترک و به خاطر آن مرکز مصلحت و مفسده متفاوت است. [اگر مرکز مصلحت و مفسده یک چیز بود فرض داخل مسأله تراحم می شد] اما مشکل تراحم نیست. مشکل وجود تنافی در ناحیه جعل است. جعل طلب فعل و جعل طلب ترک در فرض محل کلام متنافیین هستند و قابل اجتماع نمی باشند چون اگر مولا از عبد طلب کند که بین متنافیین جمع کند _ که در خارج امکان ندارد _ طلب او معقول نبوده و محال است و جعل او مشکل دارد و تنافی در مقام جعل است.

بنابراین در این فرض جعل طلب طبق هر دو اماره طلب محال است و جعل طلب طبق یک از امارتین [بدون تعیین] لغو است چون عبد یا فاعل است یا تارک، لذا تنافی در مقام جعل است و تنافی در مقام جعل ربطی به مقام امثال و قدرت عبد ندارد و با وجود تنافی در مقام جعل نوبت به تراحم و تنافی در مقام امثال نمی رسد.

در این فرض علاوه بر اینکه تنافی در مدلول مطابقی امارتین است، بین مدلول مطابقی هر کدام با مدلول التزامی دلیل دیگر نیز تنافی و تناقض وجود دارد. مدلول التزامی خبری که میگوید «نماز جمعه واجب است» عدم حرمت می باشد و این مدلول التزامی با حرمت _ که مدلول مطابقی دلیل دیگر است _ تنافی و تناقض دارد. و مدلول التزامی خبری که میگوید «نماز جمعه حرام است» عدم وجوب نماز جمعه می باشد و این مدلول التزامی با وجوب _ که مدلول مطابقی دلیل دیگر است _ تنافی و تناقض دارد. بنابراین بین جعل وجوب و حرمت تناقض وجود دارد و جعل هر دو ممکن نیست. و مشکل در ناحیه جعل است و به قدرت مکلف مربوط نیست.

تنافی با تضاد بین دو متعلق ضدان لائال

یک اماره میگوید «مولا در فلان ساعت حرکت را واجب کرده است» و اماره دیگر میگوید «مولا در همان ساعت سکون را واجب کرده است». در این فرض حکم ها متضاد نیستند هر دو وجوب هستند لکن متعلق ها متعارضند.

جعل حکم واحد برای ضدان لائال محال است، تحقق هر دو در خارج در یک زمان امکان ندارد و جعل وجوب برای یکی [غیر معین] لغو است چون انسان یا متحرک است یا ساکن.

علاوه بر وجود تضاد بین دو اماره، بین مدلول مطابقی هر کدام با مدلول التزامی دلیل دیگر تعارض وجود دارد. مدلول التزامی وجوب حرکت، حرمت سکون است و بین حرمت سکون و وجوب سکون تعارض وجود دارد همچنین بین مدلول التزامی حرمت حرکت با مدلول مطابقی وجوب حرکت.

تنافی با تضاد بین دو متعلق ضدان له ثالث

اماره ای میگوید «بنشین» و اماره دیگری میگوید «بایست».

در این فرض نیز مشکل در ناحیه جعل است، و کمترین مشکل در این فرض است، چون وجوب یکی [غیر معین] لغو نیست، مرکز مصلحت «وجوب قیام» فعل قیامی است و مرکز مصلحت «وجوب نشستن» فعل جلوسی است، بین مصالح تنافی و تناقض وجود ندارد، مشکل در این فرض منحصر است در تنافی بین دلالت مطابقی و التزامی، خبری که میگوید «بایست» بالالتزامی میگوید جلوس واجب نیست و این مدلول التزامی با مدلول مطابقی وجوب جلوس تناقض دارد.

تنافی با تضاد بالعرض بین دو متعلق

خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر میگوید «نماز ظهر واجب است». در این فرض تضاد بین متعلق است و تضاد آنها بالعرض است.

در این پنج فرض جعل طبق هر دو خبر امکان ندارد، در فرض اول مشکل از اول تناقض است و در بقیه نیز مشکل مشترکشان عبارت است از تناقض بین مدلول مطابقی هر کدام با مدلول التزامی دلیل دیگر. مضاف بر اینکه اشکال های دیگری که وجود داشت.

حاصل و لب کلام آنکه بنا بر سببیت بین اماره های متناقضی مشکل تراحم وجود نداد، مشکلشان تعارض در مقام جعل است و وقتی در مقام جعل مشکل داشتند جعل هر دو ممکن نیست، جعل یکی معینا ترجیح بلا مرجح است و جعل یکی غیر معین وجود خارجی ندارد، پس اصل اولی بنا بر سببیت تساقط است.

ص: ۴۳۶

طبق مبنای سببیت اشعری و معتزلی _ با مبنای سببیت اشعری واقع خالی از حکم است و با مبنای سببیت معتزلی حدوثا حکم واقعی وجود دارد و بقاء تغییر میکند _ مؤدای اماره حکم واقعی است و مفاد هر دو اماره نمی توانند بیان گر حکم واقعی باشند چون بین مؤداهای تنافی در مقام جعل وجود دارد.

طبق مبنای سببیت مصلحت سلوکیه _ همانطور که محقق نائینی فرموده اند _ امر واضح و مشکل در ناحیه امثال نیست.

مقصود شیخ انصاری از مصلحت سلوکیه این است که سلوک موافق با اماره، مصلحت فوت شده را جبران میکند و این مبنا در پاسخ به اشکال ابن قبه اختراع شد. ابن قبه در حجیت ظن مناقشه کردند که با حجیت ظن لازم می آید عبد به خلاف واقع بیافتد الغاء در مفسده و تفویت ملاک مانع حجیت ظن است و شیخ انصاری جواب دادند خدا به خاطر سلوک عبد بر اساس اماره مصلحت واقعی را جبران میکند.

بنا بر سببیت مصلحت سلوکیه مشکل در مقام امثال نیست چون مصلحت سلوکیه فرع بر حجیت است، اول باید اماره حجت باشد تا سلوک آن جبران مافات کند، و در جایی که دو خبر تنافی در جعل دارند موضوع مصلحت سلوکیه منتفی است، در مرحله پیشتر معلوم نیست چه چیزی حجت است تا در مرحله بعد گفته شود مصلحت سلوکیه مصحح جعل حجیت است و با سلوک حجت مافات جبران می شود.

به تعبیر محقق نائینی مصلحت سلوکیه در طول حجیت است. و در تعارض امارتین تعیین گر حجیت نیست، نمیگوید که هر دو حجتند یا یکی حجت است، نمی تواند بگوید قاعده تخییر است یا تساقط.

مصلحت سلوکیه به فعل مصلحت نمی دهد تا در تنافی امارتین ملاحظه شود که مصلحت کدامیک از متنافیین می چربد، لذا نمی توان از مصلحت سلوکیه استفاده کرد که امارتین متزاحم هستند و قاعده تخییر است.

اگر تزاحم تصویری داشته باشد، بر اساس سببیت اشعری یا معتزلی است که قیام اماره موجب ایجاد مصلحت در مؤدی می شود.

فرق بیان آخوند و خوئی

فرق نخست

با بیانات فوق فرق بین بیان آخوند و خوئی تبیین گشت. با نظر شریف مرحوم آخوند هم بنا بر سببیت بین دو اماره تزاحم وجود ندارد لکن بیان ها فرق می کند.

آخوند از راه قصور مقتضی منکر تزاحم شدند. با بیان ایشان ادله حجیت یا سیره است یا دلیل لفظی و مفاد هر دو طریقت است نه سببیت، اماره نزد عقلا- طریقت دارد و ظاهر ادله لفظیه نیز طریقت است. _ افضای طبع خبری نیز طریقت است، خبر طریقت است به واقع و عمل عقلا به خبر نیز مبتنی بر طریقت آن است. سببیت و موضوعیت خبر خلاف طبع خبر و خلاف علت عمل عقلا- است. _ اگر تنزل کرده و بگوییم مقتضای ادله حجیت سببیت است، باز در موارد تعارض خبرین مقتضای ادله حجیت سببیت یکی از اماره ها می باشد نه سببیت هر دو اماره و تزاحم آنها در اقتضاء مصلحت و مفسده. عقلا در تعارض امارتین آن است که با علم به کذب، بیش از یک خبر را سبب قرار نمی دهند، با علم به کذب چگونه آن را سبب قرار دهند! و ادله لفظیه هم که امضای سیره است با ضیق بودن مُمضی امضا هم ضیق می شود، لذا ادله لفظیه هم فقط یک خبر را سبب قرار داده است.

ص: ۴۳۸

مرحوم آخوند ملا-حظه کرده اند که در حجیت ظهورات دلیل فقط سیره عقلاست و در حجیت صدور دو گونه دلیل وجود دارد سیره عقلا و ادله لفظیه. در حجیت ظهور عقلا ظهوری را حجت میدانند که علم به خلاف نباشد. اما در حجیت صدور دو گونه دلیل داریم و اگر دلیل ما دلیل لفظی بود ممکن است منصرف باشد به موردی که اطمینان به مضمون خبر هم وجود داشته باشد _ بحث است در حجیت صدور که آیا وثوق به مخبر در حجیت کافی است یا وثوق به مضمون هم شرط است؟ برخی وثوق مخبری هستند و برخی وثوق خبری. آخوند در انسداد یک جا وثوق خبری را مطرح کرده است _ اگر دلیل حجیت صدور دلیل لفظی باشد و اطمینان به صدور را هم شرط حجیت بدانیم دلیل لفظی در تعارض خبرین، خبر محتمل الصدق را هم سبب قرار نمی دهد.

ادله حجیت صدور فقط یکی از خبرین را حجت قرار می دهد، و آن خبری است که محتمل الصدق است، اگر نگوییم که اطمینان و وثوق به صدور شرط است که در آن صورت در تعارض امارتین هیچکدام را سبب قرار نمی دهد.

آخوند ملاک و فرق تعارض و تراحم را وحدت و تعدد متعلق میدانند. اگر ملاک واحد باشد امارتین متنافیین متعارض هستند و اگر ملاک متعدد باشد متراحم می باشند. اشان با این مبنا می فرماید: «بنا بر سببیت امارتین متنافیین متعارض هستند، چون عقلا اینجا بیش از یک سبب نمی بینند» ادله حجیت فقط مقتضی یک ملاک هستند آن هم در اماره محتمل الصدق است.

مرحوم خوئی ملاک و فرق تعارض و تراحم را در مقام جعل و امثال میدانند. اگر تنافی در مقام جعل باشد امارتین متعارضند و اگر تنافی در مقام امثال باشد امارتین متراحم هستند. ایشان در محل کلام بحث از قاعده اولی بنا بر سببیت، سخن را به سوی وجود مانع برده است. سیره عقلا و دلیل لفظی حجیت به خاطر وجود مانع محل کلام را شامل نمی شوند، چون بنا بر سببیت تعبد به سببیت هر دو اماره تعبد به متنافیین است.

هر دو محقق بزرگوار امارتین را داخل در متعارضین می دانند اما هر کدام طبق مبنای خود. محقق خراسانی با بیان قصور مقتضی و محقق خوئی با بیان منافات در مقام جعل. بنابراین امارتین طبق نظر هر دو محقق بنا بر سببیت داخل در باب تعارض است نه تراحم و اصل اولی در آن تساقط است نه تخییر.

فرق دوم بین دو محقق

تراحم نزد هر دو محقق پذیرفته نشد، اما بر فرض پذیرش آن و وجود دو سبب محقق خراسانی می فرمایند: «بر فرض پذیرش تراحم، قواعد باب تراحم را در تراحم ملاکی جاری است» و محقق خوئی می فرمایند: «با پذیرفتن تراحم، این تراحم از تراحم ملاکی است و قواعد تراحم امثالی در آن جاری نیست و دست عبد از ملاکات و تراحم ملاکات کوتاه است و به او مربوط نمی شود».

نظریه مرحوم خوئی برهانی است، و با تنزل از آن بحث به باب تراحم نمی رود.

و نظریه مرحوم آخوند ادعایی است و با تنزل از آن بحث به باب تراحم می رود. و در جریان قواعد تفصیل وجود دارد که آن را در محل خودش بحث کرده است.

حاصل کلام اصل اولی در متعارضین بنا بر سببیت تساقط است به دو بیان، بیان محقق خوئی و بیان محقق خراسانی.

جلسه بعد إن شاء الله از کفایه که آخوند جمع عرفی را مطرح کرده است ادامه می دهیم.

تعارض / جمع بین متعارضین / قاعده «الجمع مهما امکن» ۹۵/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / جمع بین متعارضین / قاعده «الجمع مهما امکن»

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث از مقتضای قاعده اولی بنا بر سببیت نکته ای باقی مانده است.

ص: ۴۴۰

مرحوم نائینی و خوئی رحمهما الله سببیت در محل کلام را به سببیت سه گانه معروف حمل کرده اند، سببیت اشعری سببیت معتزلی و سببیت مصلحت سلوکیه. لکن احتمال چهارم در مقام وجود دارد که محقق عراقی نیز آن را ذکر کرده است. در این احتمال قیام اماره سبب جعل حکم ظاهری می شود و ارتباطی به سببیت واضح البطلان ندارد که طبق آن مبنا قیام اماره سبب جعل حکم واقعی است.

کلام شیخ احتمال دارد بر این معنا از سببیت مبتنی باشد، قیام اماره سبب جعل حکم ظاهری است و چون در اماره متنافی قائم شده و دو حکم ظاهری جعل شده است مکلف قدرت بر امتثال هر دو حکم ظاهری ندارد.

این احتمال در کلام شیخ وجود دارد خصوصاً که شیخ اصل در کلام را بحث از سببیت قرار داده و بنا بر طریقت را بعد از بحث نموده است. و بعید است سببیت باطله مراد شیخ اعظم و مرحوم آخوند باشد. و کلمه «ظاهراً» را شیخ در تعابیرش آورده است و آخوند نیز در تقریرات که توضیح داده کلمه «ظاهراً» را آورده است.

هر چند قسم چهارم اشکالات مرحوم آخوند وارد است اما می شود گفت مراد از سببیت در اینجا سببیت به احتمال چهارم است.

این احتمال با مبنای مشهور در طریقت فرق دارد.

نظریه مشهور در مفاد حجیت بنا بر طریقت آن است که حکم ظاهری جعل می شود به عنوان مؤدای واقع و واصل به واقع. در نظر مخطئه هیچ سببیتی وجود ندارد، قیام اماره سبب مصلحت در جعل حکم ظاهری نیست، قیام اماره هیچ خاصیتی ندارد.

لکن در این احتمال قیام اماره سبب مصلحت دار شدن جعل حکم ظاهری است.

در نهایت مرحوم آخوند در بحث از مقتضای قاعده اولی نتیجه گرفت که مقتضای قاعده تساقط چه بنا بر طریقت و چه بنا بر سببیت.

قاعده «الجمع مهما امکن...»

خواستگاه بحث

اخباری ها قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» را مطرح کرده و تعقیب نموده اند. و مرحوم آخوند در ادامه مباحث خود این قاعده را مورد بحث قرار داده است. (۱)

اقوال

اخباری ها قائل و مدعی قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» می باشند.

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب و استبصار در عمل همانند اخباری ها عمل کرده است. ایشان تا جایی که توانسته روایات را بر محمل های بعید و خلاف ظاهر حمل کرده است.

مرحوم شیخ انصاری و آخوند منکر قاعده هستند. مرحوم شیخ انصاری کلام امین استر آبادی را نقل کرده و راجع به این قاعده یکی دو صفحه بحث نموده است. مرحوم آخوند اصل را در متعارضین تساقط دانسته نه جمع تا هر مقدار که ممکن است و لو با تأویل و ارتکاب خلاف ظاهر ایشان سخن اخباری ها و بعضی از اصولیون را مبنی بر «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» را دو بیان رد کرده است.

ادله

دلیل قاعده

[دلیل] اخباری ها آن است که امارتین متعارضتین مثل دلیل قعطی الصدور می باشند، همانطور که دو خبر قطعی السند یا دو آیه متعارض از قران کریم _ اگر تعارض در آیات مصداق داشته باشد _ به تأویل برده می شوند و تساقط نمی کنند، خبرین متعارضین نیز تا جایی که جا دارد باید با تأویل و ارتکاب خلاف ظاهر تحفظ شده و تساقط نکنند. اخباریون قائلند که تا میشود و باید اخبار را نجات داده و به آنها عمل کرد، تساقط متعارضین طرح آنها است و جمع بین متعارضین اعمال هر دو دلیل است و اعمال هر دو دلیل تا میشود و جا دارد لازم است.

ص: ۴۴۲

دلیل یکم: فقدان دلیل در مقام اثبات

قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» خود آیه و روایت نیست و دلیل دیگری ندارد.

آنچه راجع به جمع بین دلیلی می شود گفت این است که جمع بین اظهر و ظاهر، قرینه و ذو القرینه جمعی است که نزد ابناء محاوره مقبول است و ایشان گاهی در یکی از دلیلی تصرف می کنند مثلاً با تصرف در ذو القرینه آن را بر قرینه حمل میکنند و با تصرف در ظاهر آن را بر اظهر حمل می کنند، و گاهی در هر دو دلیل تصرف می کنند چون هر دو برای یکدیگر قرینه هستند.

اینگونه جمع نزد عرف وجود دارد و مقبول است و سیره عقلا دلیل آن است.

لکن در جایی که موارد جمع عرفی در آن تطبیق ندارد _ هیچکدام از موارد قرینه و ذو القرینه، عام و خاص، مطلق و مقید، اظهر و ظاهر و نص و ظاهر در کار نیست و باید برای جمع بین دلیلی مرتکب تأویل شد _ اینجا «الجمع مهما امکن» دلیل ندارد.

جمع در مثال زیر جمع تبرعی است و عرفیت ندارد.

جمع بین روایت «ثمن العذره من السحت»^(۱) و روایت «لابأس ببيع العذره»^(۲) به اینکه مراد از روایت اول عذره غیر مأکول اللحم است و مراد از روایت دوم عذره مأکول اللحم است.

بر معتبر بودن جمع باید دلیل داشته باشیم و اینگونه جمع ها دلیل بر اعتبار ندارد.

ص: ۴۴۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۷۵ باب ۴۰ من ابواب ما یکتسب به ح ۱.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۷۵ باب ۴۰ من ابواب ما یکتسب به ح ۳.

مثال دیگر؛ جمع بین دلیل «اکرم العالم» و بین «لا-تکرم العالم» به اینکه مراد از دلیل اول عالم های خوب است و مراد از دلیل دوم عالم های بد است جمع تبرعی بی دلیل است.

دلیل دوم: طرح دلیلین با قاعده

جمع یعنی اعمال دلیلین اما با جمع تبرعی سند و ظهور دلیل طرح میشود. رفع ید از ظهور «اکرم العالم» و ادعای اینکه مراد عالم خوب است طرح ظاهر دلیل است. «اکرم العالم» ظهور در وجوب اکرام عالم دارد چه فاسق باشد چه عادل، و با جمع مذکور مقداری از موارد به دلیل عمل شده و در مقداری دلیل طرح شده است و این کار جمع نیست.

تأویل دلیلین در برخی از موارد قاعده، جمع بین دلیلین نیست، در بسیاری از موارد در ظاهر هر دو تصرف شده و ظاهر آنها اسقاط می شود. تصرف در ظهور و عمل نکردن به اطلاق جمع بین دلیلین نبوده و طرح و اسقاط هر دو دلیل یا یکی از دلیلین است. در برخی مثال ها تساقط در تمام مدلول در برخی مثال ها تساقط در بعض مدلول.

کلام آخر در ادامه: سیره دلیل بر خلاف قاعده

مرحوم محقق خراسانی در ادامه با «وقد عرفت» تذکر می دهند که اگر سندین قطعی باشند تعارض در ناحیه ظهورین است و اگر سندین ظنین باشند تعارض در ناحیه سندین است و تطبیق «صدق العادل» در هر کدام از دلیلین با تطبیق آن در دلیل دیگر تعارض دارد، و مقتضای اصل تساقط دلیلین است نه حجیت سندین همراه با تأویل یا حجیت ظهورین همراه با تأویل.

ایشان وجه اصل تساقط را بیان نکرده اند. و وجهش آن است که ابناء محاوره و عقلا به ظهور دو دلیل قطعی السند عمل نمی کنند. اگر دو دلیل اظهر و ظاهر نباشند اصل اولی تساقط دلیلین در مدلول مطابقی است چون ابناء عرف به ظهور دو دلیل قطعی السند عمل نمی کنند. ابناء محاوره اینگونه نیستند که بدون مبرر ظهور را حمل بر خلاف ظاهر کنند. اگر عقلا از مولا بدون واسطه شنیدند که فرمود «اکرم زیدا» و در جای دیگر شنیدند که فرمود «لا تکرم زیدا» قضاوتشان آن است که هیچ کدام از کلام های مولا حجیت ندارد. عقلا نمیگویند مراد از «اکرم» وجوب اکرام است و مراد از «لا تکرم» قلیل بودن ثواب است. عقلا با تکلف و سختی دنبال تأویل نرفته و هر دو دلیل را کنار میگذارند.

عقلا با شنیدن احکام متناقض از مولا قضاوتشان آن است که یا حواس مولا پرت شده یا پشیمان شده و بدا حاصل شده است.

عقلا- همانطور که در در دو دلیل قطعی السند و ظاهری الدلاله به ظهورها عمل نکرده و دنبال محمل نبوده و آنها را کنار می گذارند همچنین در سنندین ظنی به مدلول مطابقی هیچکدام عمل نمی کنند. اگر ثقه ای از مولا خبر آورد که مولا فرموده «اکرم زیدا» و ثقه دیگر از مولا خبر آورد که مولا فرموده «لا تکریم زیدا» و مخاطب نمی داند کدام کلام از مولا صادر شده است _ یا در مورد مولای شرعی نمی داند کدام برای بیان حکم واقعی و به دور تقيه صادر شده است _ در اینجا عقلا به مدلول مطابقی هر دو عمل نمی کنند.

سیره مرکز تعارض را یا ظهورین قرار می دهند و یا سنندین هر دو را کنار گذاشته و به هیچ کدام عمل نمی کنند به دو ظهور دلیلین قطعی السند و نه به دلیل حجیت سند در دو دلیل ظنی السند.

امر در جایی که مرکز تعارض سنندین ظنین است واضح تر است، عقلا آنجا با اشاره به سند دلیلین میگویند نمی دانیم کدام از مولا- صادر شده است. و اینگونه نیست که بگویند چون ثقه خبر داده است و خبرش حجت است پس صدورش قطعی است باید ظهور را تأویل کرد. عقلا در سند مناقشه می کنند. یا در جهت ظنی در جهت صدور مناقشه می کنند.

حاصل: باید ملا-حظه کرد که کار عقلا در متعارضین چیست؟ و ادعای آخوند آن است که عقلا در متعارضین در سند یا جهت صدور مناقشه می کنند، حد اقل تأویل در دو دلیل ظنی السند کار عقلا نیست، عقلا نمیگویند چون هر دو خبر را ثقه آورده است باید کلام مولا را تأویل کرد.^(۱)

ص: ۴۴۵

۱- (۴) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۱.

شاید مراد اخباریون از قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» جمع عرفی باشد. «مهما امکن» یعنی هر جا که عرف ممکن بداند، نه اینکه هر جمعی که ممکن باشد هر چند جمع بدون وجه.

و عمل شیخ طوسی در تهذیب و استبصار معلوم نیست مبتنی بر نظریه اخباری ها باشد، شیخ طوسی در مقابل طعن اهل سنت که میگفتند اخبار شما متعارض است. خواست روایات را جمع کند تا طعنه ایشان را پاسخ دهد. اما شاید معظم اخباری ها بر این باورند که در تعارض، هر دو اماره متعارض حجت هستند و لو با تأویل.

مناقشه: مرحوم آخوند ملاحظه می کنند که اگر مراد از جمع در قاعده «الجمع مهما امکن» جمع عرفی باشد، اولویت از طرح معنا ندارد، چون جمع عرفی متعین است، نه آنکه اولویت دارد نسبت به طرح.

جواب: ایشان با توجه به آن اشکال دوباره مرتکب توجیه شده اند که مراد از «اولی» اولای تعیینه است. مانند قول خداوند عزوجل « وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ »^(۱) اولی در آیه شریفه تقدم در ولایت است و تقدم تعیین دارد نه اولویت.

محقق خراسانی در اینجا بحث از مقتضای اصل اولی را تمام کرده اند.

بررسی قاعده «الجمع مهما امکن»

اصولیون بر این باورند که جمع تبرعی قیمتی ندارد و آنچه قیمت دارد جمع عرفی است. و در فقه هم طبق آن مشی می شود. جمع تبرعی نزد مرحوم شیخ انصاری قیمتی ندارد و مراد از جمعی که اولی است از طرح جمع عرفی می باشد.

آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» جمع عرفی است که اصولیون ادعا دارند یا جمع تبرعی است که اخباریون مدعی هستند و تعبیر «مهما امکن» با مطلق جمع سازگار است؟ این بحث یک از مواردی است که معظم اصولیون با معظم اخباری ها اختلاف دارند.

ص: ۴۴۶

باید موارد جمع را ملاحظه کرد. و از ابتدا موارد جمع عرفی _ اظهر و ظاهر، قرینه و ذو القرینه، عام و خاص و ... _ را کنار میگذاریم. شمول این موارد در جمع عرفی اتفاقی است، و بایست غیر از موارد جمع عرفی باید ملاحظه شود. دلیل قاعده «الجمع مهما امکن» عرف و سیره است و باید دید سیره تا کجاست، آیا برد سیره فقط در جایی است که جمع عرفی است و متعارضین اظهر و ظاهر و عام و خاص هستند یا بیش از آن هم برد دارد؟

محقق صدر به مناسبت این بحث را دنبال کرده اند.

در غیر موارد اتفاقی، ما هستیم و قطع به صدور دو کلام متعارض از مولا یا وجود حجت بر صدور متعارضین از مولا آیا در آن موارد آیا در انجا هم باید بین دو دلیل به نحوی جمع کرد که امین استر آبادی میگوید یا جمع امکان ندارد؟ آخوند مدعی است که قاعده اشاره دارد به جایی که جمع امکان دارد و اخباری ها مدعی هستند که مطلق جمع ضروری است.

آیا عرف عقلا در فرض صدور متعارضین از مولا یا در فرض حجت بودن صدور بر خود لازم می بیند که جمعی را مرتکب شود که عرفی نیست. یا عقلا میگویند ما مراد مولا را نمی دانیم؟

دلیل «الجمع مهما امکن» آیه و روایت نیست و سیره عقلا است و باید ملاحظه کرد که عرف مطلقا کلمات مولا را جمع می کنند و لو با تأویل یا فقط در موارد جمع عرفی؟

در این مسأله بین اصولیون و اخباری ها نزاع وجود دارد.

کلمات شیخ انصاری را ملاحظه بفرمایید.

ص: ۴۴۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / جمع بین متعارضین / قاعده «الجمع مهما امکن»

خلاصه مباحث گذشته:

بحث پیرامون قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» بود و گفته شد که بیشتر اخباریون قائل به این قاعده هستند و طبق نقل به مرحوم امین استرآبادی نیز نسبت دادیم که این قاعده را قبول دارد.

لکن روشن نیست که اکثر اخباری ها قائل به قاعده باشند و امین استرآبادی صاحب حدائق که از اخباریون متعادل است این قاعده را نپذیرفته و پذیرش قاعده را به برخی از اصحاب نسبت داده است، ایشان در ادامه فرموده اند اساس قاعده و ارتکاب جمع تبرعی در کلمات شیخ طوسی در تهذیب و استبصار است و ایشان در مقام دفاع از شیخ فرموده شیخ طوسی نیز قاعده «الجمع مهما امکن» را قبول ندارند اما به جهت دفع شبهه ای مرتکب جمع تبرعی شده است. شیخ طوسی در مقدمه تهذیب اشاره می کنند که تعارض اخبار برای برخی شبهه شده است و موجب شده برخی از دین حق جدا شوند، شیخ طوسی با جمع های تبرعی در صدد آن بوده که به اهل شبهه بفهماند که آنها اشتباه می کنند و روایات متعارض احتمال دارد محملی داشته باشند.

و دیروز گفته شد شیخ انصاری کلام امین استرآبادی را نقل کرده است لکن شیخ کلام ایشان را نقل نکرده و کلامی از لوالی اللثالی نقل نموده است.

نظریه «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» با نظریه اخباری ها سازگار است و اهل تتبع تتبع نمایند که مسلک اخباریون در مورد قاعده چیست؟

ص: ۴۴۸

ظاهر لوالی اللثالی «الجمع مهما امکن» را به عنوان روایت نقل کرده و توصیه میکنند بر سعی بر حل اخبار متعارض، به این دلیل که جمع اولی از طرح و تعطیل روایت ها است. و اگر جمع مقدور نبود باید طبق مقبوله عمر بن حنظله عمل کرد.

از انظر اقوال نمی دانیم قائل به قاعده «الجمع مهما امکن» اخباری ها هستند یا برخی از اصولیون، کلام صاحب حدائق را ملاحظه کرده اما به نتیجه ای نرسیدیم.

بحث از اصل قاعده

شیخ انصاری می فرماید ظاهر برخی و تصریح برخی آن است که قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» عمومیت دارد حتی در جایی که یکی از متعارضین مرجح دارد، جمع اولی است از طرح دلیل خالی از ترجیح. همچنین عمومیت دارد در

جایی که متعارضین بر یکدیگر ترجیح نداشته و متعادلین باشد، جمع اولی است از تخییری که متضمن طرح است.^(۱)

عمومیت قاعده حتی در فرض وجود مرجح در نظر تحقیق واضح البطلان است.

شیخ انصاری می فرماید: از جریان قاعده «الجمع مهما امکن اولی» حتی در فرض وجود مرجح لازم می آید که اخبار ترجیح و تخییر کالغو باشند در حالی اخبار که ترجیح نزد همه و اخبار تخییر نزد برخی مورد قبول است. زیرا در این صورت برای اخبار موارد بسیار قلیلی می ماند، همانا بالاخره برای متعارضین می توان محملی پیدا کرده و مواردی که در آن تأویل و محمل امکان نداشته باشد بسیار اندک است.

از نفس اخبار ترجیح و تخییر استفاده می شود که عمومیت قاعده «الجمع مهما امکن» غلط است. به حکم اخبار علاجیه در تعارض دو خبر اگر یکی موافق کتاب بود باید آن را ترجیح داده و دیگری را طرح کرد و جایی برای تأویل وجود ندارد.

ص: ۴۴۹

۱- (۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۱۹.

از عمل به قاعده «الجمع مهما امکن» و کنار گذاشتن اخبار ترجیح و تخییر فقه جدید و هرج و مرج در استنباط لازم می آید. (۱)

ایشان سپس کلام ابن ابی جمهور احصائی را اینگونه توجیه کرده اند که مراد ابن ابی جمهور آن است که روایت «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» ظهور ندارد در جمع های تأویلی بلکه مراد از روایت آن است که نباید زود به سراغ اخبار علاجیه رفت. خود ابن ابی جمهور بیان کرده است که باید در جمع تلاش و کوشش کنی و اگر نتوانستی جمع کنی آنگاه برو سراغ مقبوله عمر بن حنظله. اگر مرادش جمع تأویلی باشد نوبت به مقبوله نمی رسد.

دلیل قاعده

شیخ انصاری عمده دلیل بر قاعده را چهار بیان میدانند.

بیان نخست: اعمال دلیلین

جمع اعمال دلیلین است.

و اعمال هر دو دلیل اولی است از اینکه به هیچ کدام عمل نشود یا به یکی از دلیلین عمل نشود.

بیان دوم: اولویت اخذ دلالت اصلی متعارضین

هر کدام از دلیل های «اکرم العلما» و «لاتکرم العلما» یک دلالت اصلی دارد و یک دلالت تبعی. دلالت اصلی «اکرم العلما» وجوب اکرام است و دلالت تبعی آن عمومیت است، همیچنی دلالت اصلی «لاتکرم العلما» حرمت اکرام است و دلالت تبعی آن عمومیت می باشد.

حال اگر هر دو دلیل را طرح کنیم چهار دلالت را طرح کرده ایم، دو دلالت اصلی و دو دلالت تبعی، اگر یک دلیل را طرح کنیم یک دلالت اصلی و یک دلالت تبعی را طرح کرده ایم و اگر دلیلین را جمع کنیم، دو دلالت اصلی را حفظ کرده و تنها دو دلالت تبعی را رها کرده ایم.

ص: ۴۵۰

و در دوران امر بین طرح چهار دلالت و بین طرح یک دلالت اصلی و یک دلالت تبعی و بین اخذ دو دلالت اصلی و طرح دلالت های تبعی اولیت با گزینه اخیر است.

بنابراین اصل دلالت «اکرم العلماء» در وجوب اکرام را حفظ کرده و از دلالت بر عموم دست برداشته میگوییم مراد از علما در دلیل علمای عدول است و در دلیل «لاتکرم علماء» بر دلالت بر حرمت اکرام تحفظ کرده و از دلالت بر عموم رفع ید کرده و میگوییم علمای فاسق متعلق حرمت هستند.

بیان سوم: قیاس به سندین قطعین

همانگونه در دو خبر قطعی الصدور که یقین داریم تقیه ای صادر نشده اند، طرح هر دو دلیل معنا ندارد و ناچار باید در ناحیه ظهور تصرف کرده و آن را به تأویل برد، همچنین در دو خبر ظنی الصدور حجت نیز باید سند را حفظ کرده و یکی از خبرین یا هر دو را به تأویل برد و اگر تأویل ممکن نبود علم آن را به اهلش واگذار میکنیم و خبرین تساقط نمی کنند.

بیان چهارم: قیاس به خبر مقابل اجماع

همانطور که ظاهر خبری که مخالف اجماع است و قابل التزام نبوده و مورد عمل قرار نمی گیرد و آن ظاهر به قرینه اجماع بر خلاف ظاهر حمل شده و تأویل می شود همچنین در خبرین متعارضین نیز که ظاهرشان قابل التزام نیست ظهور هر دو یا ظهور یکی از دلیلین بر خلاف ظاهر حمل شده و تأویل می شود. و فرقی نیست بین یک خبری که مخالف اجماع است و بین دو خبر متعارض که ظاهرش قابل عمل کردن نیست.

مرحوم شیخ انصاری مناقشه کرده اند _ مضافا به اینکه که قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیل ندارد، اگر هم روایت باشد، آن روایت مرسله ابن ابی جمهور احصائی در عوالی اللئالی است که هم در تألیف و هم در مؤلف اشکال وجود دارد _ دلیل از اثبات مدعی قاصر است در هر چهار بیان. شیخ به همه چهار بیان یک مناقشه می کند.

بیان قصور دلیل

همانا دلیل حجیت منحصر به دلیل سند نبوده و در مجموع دو نوع دلیل حجیت وجود دارد ۱. ادله حجیت صدور همانند سیره عقلا، آیات قرآن و روایاتی به مضمون «صدق العادل» ۲. ادله حجیت ظهور که این نوع دلیل منحصر است در سیره عقلا.

برای حجیت هر کلامی بایست هر دو نوع ادله اعمال شود همانطور که باید سند آن کلام تمام باشد باید ظهور آن هم تمام باشد. و در موارد جمع تبرعی با اینکه بر ادله حجیت سند تحفظ می شود لکن ادله حجیت ظهور کنار گذاشته می شود.

در بیان نخست ادعا شد اعمال هر دو خبر _ به جهت اخذ به ادله حجیت سند _ اولی است از طرح هر دو و طرح یکی از دو خبر.

لکن غفلت شد از اینکه درست است که هر دو خبر اخذ شد اما ادله حجیت ظهور ساقط شدند. در محل کلام امر دائر است بین اخذ به ادله حجیت سند و اسقاط هر دو ظهور یا یک ظهور (۱) و بین اخذ به سند و ظهور یکی از خبرین و طرح سند و ظهور خبر دیگر؛ امر دوران دارد بین این دو هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد و با هم متعارض اند، امکان ندارد هم هر دو سند حجت باشد هم هر دو ظهور این معنای تعارض است و بایست یا از ظهورین یا ظهور یکی دست بردارد و یا از سند و ظهور خبر دیگر و هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد.

ص: ۴۵۲

۱- (۳) مناقشه: اخذ به سندین و یک ظهور مستلزم است با طرح سند و ظهور خبر دیگر؟ جواب: وقتی قائل به «الجمع مهما امکن» تحفظ به سندین می کند یا در ظهور هر دو خبر تصرف می کند یا در ظهور یک خبر، و وقتی در ظهور یک خبر تصرف می کند به زعم خود به ظهور تمام یک خبر و به مقداری از ظهور در خبر دیگر عمل کرده است و این اعمال خبرین است.

اخذ به صدور و کنار گذاشتن ظهور خبرین اعمال خبرین نیست، این کار نیز اسقاط هر دو خبر یا اسقاط یکی از خبرین است. در بیان دوم ادعا شد دلالت های اصلی خبرین اخذ و دلالت های تبعی رها میشود، لکن غفلت شد که ادله حجیت نسبت به دلالت بدون وجه کنار گذاشته شد.

در بیان سوم محل کلام قیاس شد به متعارضین قطعی الصدور، و قیاس محل کلام به آنجا قیاس مع الفارق است چون آنجا هر دو صادر شده اند و امر بین اخذ به ادله صدور و ظهور دوران ندارد، قطعیت صدور و قطعیت جهت صدور در دو طرف معارضه _ صدور برای بیان حکم واقعی _ موجب تأویل و تصرف در ظهورین و ارتکاب خلاف ظاهر است. معنا ندارد شارع هر دو ظاهر را اراده کرده باشد، قطعیت صدور قرینه است بر اراده معنای غیر ظاهر. یکی از خبرین مبین خبر دیگر است.

در بیان چهارم محل کلام قیاس شد به خبری که ظاهرش خلاف اجماع است، قیاس در این بیان نیز قیاس مع الفارق است. چون در مقیاس علیه امر دروان ندارد بین اخذ ادله حجیت صدور و ادله حجیت ظهور، آنجا مراد نبودن ظهور قطعی است و با وجود قرینه اجماع و قطع به مراد نبودن ظهور ادله حجیت صدور شامل شده و مرتکب خلاف ظاهر می شویم،

بیان سوم و چهارم ناتمام است چون در محل کلام جمع با بیان «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» جمع نبوده و طرح خبرین است امر دائر است بین طرح ادله حجیت سند و بین طرح ادله حجیت ظهور و هیچگونه وجه شرعی یا عقلایی برای ترجیح وجود ندارد. برای ترجیح ادله صدور بر ادله ظهور هیچ وجهی وجود ندارد اگر نگوئیم که ترجیح با ادله حجیت صدور می باشد، چون ادله حجیت صدور تعبد می کنند به صدور خبری که ظاهرش قابل تعبد است، و زمانی که دو ظهور متنافی از مولا نقل شود تعبد به سند آنها معنا ندارد. ادعای وجود سیره عقلا بر حجیت ظهور نیز جا ندارد چون تحلیل ارتکاز عمل عقلا آن است که عقلا پیش از عمل به دلیل حجیت سند به ظهور نگاه می کنند که آیا ظهور قابلیت عمل را دارد یا نه! همانا تعبد به صدور مقدمه است برای عمل به ظهور و وقتی ظهور به خاطر معارضه یا وجود اجماع بر خلاف قابل عمل نبود تعبد به صدور معنا ندارد، از این رو ترجیح با سقوط ادله حجیت سند است.

نکته؛ در جمع عرفی نه ادله حجیت صدور کنار گذاشته می شود و نه ادله حجیت ظهور، بلکه به هر دو نوع ادله عمل می کنیم چون قرینه دلالت دارد که مراد از یک خبر فلان چیز است و ما به ظاهر روایت و ادله حجیت ظهور و صدور عمل کردیم.

مناقشه شیخ در فرض اصالة التساقط

مناقشه شیخ مبنی بر دوران امر و فقدان ترجیح در فرض اصالة التخییر است. در فرضی که اصل تخییر است و باید یکی از خبرین را معینا _ در صورت وجود مرجح _ یا غیر معین را _ در صورت نبود مرجح _ اخذ کرد.

اما خیلی از محققین قائل به اصل ثانوی نبوده و قائل به تساقط هستند و اگر قائل به تساقط باشیم امر دوران دارد بین سقوط هر دو خبر و بین «الجمع مهما امکن» اخذ به دلیل حجیت هر دو خبر و تصرف در ظهور هر دو یا ظهور یکی از خبرین.

بنا بر نظریه تساقط آیا در دوران مذکور ترجیح وجود دارد؟

با قول به تساقط بیان شیخ و آخوند مشکل دارد که فرمودند دوران مذکور موجود است و جمع اعمال دلیلین نیست.

کلام تتمه دارد و جلسه بعد تتمه را بیان کرده و وارد مقتضای قاعده ثانوی می شویم.

تعارض / جمع بین متعارضین / قاعده «الجمع مهما امکن» ۹۵/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / جمع بین متعارضین / قاعده «الجمع مهما امکن»

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در تتمه قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» بود. گذشت که شیخ انصاری قدس سره با مبنای تخییر هنگام تساوی متعارضین و ترجیح هنگام ترجیح خبر ذی مزیت از قاعده جواب داد. و کلام رسید به اینجا که اگر در متعارضین قائل به تخییر نبوده و قائل به تساقط شدیم آیا جواب شیخ انصاری مبنی بر دوران باز در محل کلام تطبیق می شود؟ با این فرق که با مبنای تساقط امر دوران دارد بین اخذ به سندین و تصرف در ظهورین یا تصرف در یک ظهور و بین تساقط. بنا بر نظریه تساقط آیا در دوران مذکور ترجیح وجود دارد؟ بنا بر تساقط امر دائر است بین اخذ به دو سند و تصرف در ظهورین و بین تساقط و هیچکدام بر یکدیگر ترجیحی ندارد، چون تصرف در ظهورین اعمال دلیلین نبوده و مستلزم سقوط ادله حجیت در هر دو خبر است لذا جمع به این شکل با تساقط فرقی نداشته و بر یکدیگر ترجیحی ندارند. اما اگر امر دائر باشد بین اخذ به سندین و تصرف در ظهور یکی از خبرین و بین تساقط، ممکن است کسی بگوید جمع ترجیح دارد چون ادله حجیت سند شامل هر دو خبر است و با عمل به ظهور یک خبر آن را نجات می دهیم، به خلاف تساقط که طبق آن هر دو خبر کنار گذاشته می شود.

در غالب موارد جمع نیز در ظهور یکی از دلایل تصرف می شود و ظهور دیگری اخذ می شود. غالب موارد جمع در تهذیب و استبصار نیز اینگونه است.

فقدان دلیل بر جمع تبرعی (نظر تحقیق)

بنا بر اصل تساقت نیز مجالی برای قاعده «الجمع مهما امکن» وجود ندارد. عمده دلیل برای جمع اخبار در باب تعارض در مقام احتجاج بین عبد و مولا سیره عقلا است، و جمع به این صورت که یکی از ظهورین متعارضین را اخذ کرده و ظهور دیگری تأویل شود عقلایی نیست. محرز است که عقلا چنین جمع های تبرعی خنک و بارد را ندارند.

اگر سندها قطعی باشد و دو کلام مولا- تعارض کنند عرف می بیند که یقیناً دو کلام متعارض از مولا صادر شده و جهت صدور هم یقینی است عرف اینجا چاره ای جز تصرف و تأویل ندارد.

مرحوم شیخ انصاری قدس سره در دو خبر متعارض قطعی السند پذیرفت که مسلک و مشرب تأویل است. و اگر تأویل عقلا در قطعی السند انکار شود مضر به محل کلام و محل ابتلا نیست، دو دلیل قطعی تعارض کنند و جمع عرفی نداشته باشند بسیار نادر است، تعارض دو آیه قرآن کریم معنا ندارد می ماند اخبار محفوف به قرینه و اخبار متواتر و تعارض آنها و اینکه عمل عقلا در تعارض آنها چیست، خارج از محل کلام و محل ابتلاست.

محل کلام جایی است که دو خبر متعارض ظنی السند هستند و در آنجا بر قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیل وجود ندارد، فقدان چنین جمعی در عمل و سیره عقلا محرز است. دو کلام متعارض از مولا نقل شود و صدور و جهت صدور یقینی نباشد، به مجرد تعارض قضاوت عقلا آن است که میگویند «مراد مولا معلوم نیست، معلوم نیست کدام مخبر راست گفته است» نه آنکه خطاب امر را حمل کنند بر ظاهر خودش و خطاب نهی را بر خلاف ظاهر تأویل ببرند. عرف و عقلا این جمع را نمی پسندند. نمی توان با چنین جمعی در حضور مولا- احتجاج کرد، و مولا هم نمی تواند با آن علیه عبد احتجاج کند، در سیره عقلا چنین جمعی وجود ندارد، عدم حجیت چنین جمعی محرز است.

اگر نگوییم که دلیل داریم بر عدم حجیت و عدم حجیت محرز است لا اقل حجیت محرز نیست و همین عدم احراز برای حجت نبودن کافی است.

آن مقدار که حجت بر جمع بین اخبار متعارض داریم و ابناء محاوره و عقلا به آن احتجاج می کنند مواردی است که قرینه بر جمع وجود دارد و جمع عرفی است. مثلا- مولا فرموده «اعتق رقبه» و در کلام دیگر فرموده «اعتق رقبه مؤمنه» عرف می گویند: مراد او از «اعتق رقبه» عتق رقبه مؤمنه هست او با عرف سخن گفته است و عرف سخن او را اینگونه فهمیده و جمع کرده و به مرادش پی می برند و همان حجت بین او بندگانش می باشد. خطابات القای به عرف شده اند و فهم ایشان حجت است مادامی که مولا خلاف فهم عرف چیزی بیان نکند.

وقتی اهل لسان می خواهد با مخاطبین سخن بگوید، روش عقلایی فهماندن مرادش به مخاطبین آن است که از همان الفاظی استفاده کند که مردم می فهمند، ظاهر حالش هم همین است که با همان الفاظی که مردم می فهمند می خواهد مرادش را برساند و اگر مرادش چیز دیگری باشد باید قرینه بیاورد.

و آنچه که مردم در موارد جمع عرفی میفهمند همان نتیجه است. بنابراین جمع عرفی دلیل دارد.

حاصل بحث؛ عمده بیان در ردّ قاعده «الجمع مهما امکن» آن است که در رد قاعده «الجمع مهما امکن» نیازی به قید "عرفی" نیست، چون «الجمع مهما امکن» جمع نیست. جمع تبرعی عرفا امکان ندارد و هر جا جمع امکان عرفی داشت باید آن جمع اعمال شود و اولی است از طرح.

تنبيه: جمع فنی و مورد پذیرش نگرفتن از سوی عرف

جمع بین متعارضین طبق فن و قواعد علم اصول در مواردی امکان دارد از سوی عرف پذیرفته نشود. در فقه موارد متعددی پیش می آید که حمل مطلق بر مقید، حمل عام بر خاص عرف پسند نیست. لذا قاعده و قانون اصولی «حمل مطلق بر مقید» و نظائر آن قوانین کلیه نیستند، عرف باید جمع را بپذیرد و صرف وجود قانون کفایت نمی کند. مهم آن است که عرف کلامی را کاشف و بیان نسبت به کلام دیگر بداند و در موارد عام و خاص و مطلق و مقید غالباً خاص و مقید بیان هستند برای عام و مطلق.

حمل مطلق بر مقید به صورت غالبی است و چه بسا عرف به خاطر نکته ای در ارتکازش حمل مطلق بر مقید را بر نمی تابد.

مثلاً جمع بین روایت «ثمن العذره من السحت»^(۱) و روایت «لابأس ببيع العذره»^(۲) به این بیان که روایت اول بالوضع و به دلالت قضیه مهمله دلالت دارد بر سحت بودن فی الجمله ثمن عذره، اما دلالتش بر مطلق عذره با اطلاق است. و روایت دوم بالوضع دلالت دارد بر اصل جواز بیع عذره، و اما اینکه هر عذره ای _ چه عذره مأکول اللحم و چه عذره غیر مأکول اللحم _ جواز بیع دارد با اطلاق است.

در این مثال اگر طبق موازین و قواعد اصولی دلالت های وضعی دو روایت را اخذ شده و در اطلاق ها آنها تصرف شود، به این نحو که به قرینه دلالت وضعیه هر کدام از اطلاق دیگری رفع ید کنیم _ با دلالت وضعی «ثمن العذره من السحت» در حرمت از اطلاق «لابأس ببيع العذره» در جواز بیع عذره غیر مأکول اللحم دست برداریم و با دلالت وضعی «لابأس ببيع العذره» در جواز بیع از اطلاق «ثمن العذره من السحت» در حرمت بیع عذره مأکول اللحم دست برداریم _ این جمع مورد پسند عرف قرار نخواهد گرفت. چون قضیه مهمله قدر متیقن ندارد و مردم دو روایت را متناقض می بینند و حمل دو روایت به قدر متیقن را بر نمی تابند.

ص: ۴۵۷

-
- ۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۷۵ باب ۴۰ من ابواب ما یکتسب به ح ۱.
 - ۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۷۵ باب ۴۰ من ابواب ما یکتسب به ح ۳.

اگر صدور این دو دلیل از شارع قطعی بود عرف چاره ای جز توجیه ندارد اما وقتی صدور ظنی است و راه برای تکذیب وجود دارد عرف جمع مذکور را معقول و سازگار با موازین سخن گفتن عرفی نمی داند.

شاهد و مؤید مردود بودن جمع تبرعی

در روایات مواردی از تعارض وجود دارد با آنکه راه برای جمع تبرعی وجود دارد اما امام علیه السلام مرجحات و علاج کار را ذکر کرده اند.

شاهد نخست

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ لِعَبِيدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع - اِخْتَلَفَ أَصِيحَابُنَا فِي رَوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع - فِي رَكَعَتِي الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ أَنْ صَلَّيَاهُمَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَمْ تُصَلِّيهُمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَأَعْلَمَنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ فِي ذَلِكَ فَوَقَّعَ عَ مُوسَى عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتُ» (۱)

«صَلَّيَاهُمَا فِي الْمَحْمِلِ» امر در مقام حظر بوده و نص در جواز است و نماز روی محمل قطعاً واجب نیست.

«لَا تُصَلِّيهُمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ» ظهور دارد در بطلان نماز روی محمل.

جمع تبرعی بین این دو روایت آن است که از ظهور روایت دوم در بطلان نماز روی محمل دست برداشته و آن را حمل بر کراهت کرده و در نتیجه بگوئیم نماز روی محمل جایز است با کراهت و روی زمین جایز است بدون کراهت.

این جمع با آنکه هم فنی است و هم قریب به عرف است اما عرف نمی پذیرد، قضاوت عرف راجع به این دو روایت آن است این دو روایت متناقضین هستند.

ص: ۴۵۸

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۳۳۰ باب ۱۵ من ابواب القبلة ح ۸.

«مَكَاتِبُهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ عِ إِلَى أَنْ قَالَ ع فِي الْجَوَابِ عَنْ ذَلِكَ حَدِيثَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَمَاذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالِهِ إِلَى أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيْهِمَا أَخَذَتْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» (۱)

روای پرسید: آیا بعد از بلند شدن تکبیر مستحب است؟ امام علیه السلام _ بر فرض صدور این روایت _ فرمود: در این باب دو خبر وجود دارد، یک خبر «إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالِهِ إِلَى أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ» و خبر دیگر «إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ» و به هر کدام خواستی عمل کن.

در این روایت اگر ما بودیم و این دو روایت می‌گفتیم مطلق و مقید و عام و خاص هستند لکن خود شارع احکام تعارض را بار کرده است.

تنبيه: اخبار علاجیه و نفی جمع عرفی

اخبار علاجیه با اینکه جمع های تبرعی را نفی میکند، جمع های عرفی را هم با مشکل روبرو میکند.

در جمع عرفی با اینکه حمل مطلق بر مقید اما مطلق در زمانی صادر شده و چندین سال بعد مقید صادر شده است، مطلق را به یک شخص فرموده و مقید را به شخص دیگر این مطلب محل تأمل است که آیا حمل مطلق بر مقید کار صحیحی است؟ به خاطر ناچاری و اینکه انسداد لازم نیاید می‌گوییم ائمه همه نور واحد هستند لذا مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم.

ص: ۴۵۹

خصوصاً که در روایات حمل‌های عجیبی رخ داده است. مانند روایت فلانسی در کتاب حج «عَنْ خَالِدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَتَى أَهْلَهُ وَ عَلَيْهِ طَوَافُ النَّسَاءِ قَالَ عَلَيْهِ يَدْنُهُ ثُمَّ جَاءَهُ آخِرُ فَقَالَ عَلَيْكَ بَقْرَةٌ ثُمَّ جَاءَهُ آخِرُ فَقَالَ عَلَيْكَ شَاهٌ فَقُلْتُ بَعْدَ مَا قَامُوا أَصْلَحَكَ اللَّهُ كَيْفَ قُلْتَ عَلَيْهِ بَدَنَهُ فَقَالَ أَنْتَ مُوسِرٌّ وَعَلَيْكَ بَدَنُهُ وَعَلَى الْوَسْطِ بَقْرَةٌ وَعَلَى الْفَقِيرِ شَاهٌ» (۱) امام علیه السلام به ملاحظه حال سائل جواب داده است. «فَقَالَ إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ» (۲).

باز در مورد دیگر امام علیه السلام دو گونه پاسخ می‌دهند یک بار می‌فرماید «قضا واجب است» و در جواب دیگر می‌فرماید «قضا واجب نیست» سائل می‌پرسد چگونه است برای پرسش واحد دو گونه جواب می‌دهید؟ امام علیه السلام می‌فرماید: او قدرت داشت لذا قضا واجب بود و این قدرت نداشت لذا قضا واجب نیست.

در روایت دیگر حضرت می‌فرماید مراد ما از «مَا أَعَادَ الصَّلَاةَ فَقِيهٌ قَطُّ يَحْتَالُ لَهَا وَ يُدَبِّرُهَا حَتَّى لَا يُعِيدَهَا» (۳) شک بین سه و چهار است.

بیان در بعضی از روایات عرفی نبوده و روشن‌گر آن است که ائمه بیانات غیر عرفی فرموده‌اند، ملاحظه حالات مخاطب را می‌کردند و از طرف دیگر مقیدات و مخصصات بعد از عمل به عمومات و مطلقات صادر شده‌اند، همه این نکات جمع عرفی را خدشه دارد می‌کند. معلوم نیست که روش ائمه همان روش قانون‌اصولی باشد که در اصول گفته می‌شود و ما آن را بر روایات منطبق می‌کنیم. البته ما ناچاریم در این عصر همان قواعد حمل عام بر خاص را به کار بندیم، لذا ما در فقه به دنبال شهرت قدما هستیم، شهرت قدما خیلی مهم است.

ص: ۴۶۰

- ۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص: ۱۲۳ باب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع فی الإحرام ح ۱.
- ۲- (۶) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۵ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حِازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا بَالِي أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَتَجِيبُنِي فِيهَا بِالْجَوَابِ ثُمَّ يَجِيبُكَ غَيْرِي فَتَجِيبُهُ فِيهَا بِجَوَابٍ آخَرَ فَقَالَ إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ ...
- ۳- (۷) وسائل الشیعه، ج ۸، ص: ۲۴۸ باب ۲۹ من ابواب الخلل ح ۲.

مرحوم خوئی و شاید صاحب مدارک فقه را فقط در چهار چوب قواعد اصولی استنباط می کردند اما تطبیق قواعد و فن اصول بر فروع فقه خالی از اشکال و دغدغه نیست. جمع تبرعی اساس ندارد و جمع عرفی به این نحو که فقط با قواعد اصولی خیلی صاف نیست. بله قواعد در مواردی صحیح است اما مثلاً اگر امام مطلقاً را به گوسفند چران گفته و پس از سالها مقید آن را به زراره فرموده و ما آن مطلق را حمل کنیم بر مقید روشن نیست، شاید حمل مقید بر استحباب بهتر است.

برخی از بزرگان به خاطر مواجهه با مشاکل فتوی از فتوی دادن فرار میگردند «یفرون من الفتیا کفرار الغنم من الاسد». فتوی دادن مشکل تا چه برسد به تسرع در فتوا. بحث های طلبگی و تطبیق فن بر فروع برای پیدا شدن قوت استنباط است اما فتوا مشکل هایی دارد که باید این مشکلات را حل کنید.

مرحوم آخوند بعد از آنکه قاعده اولی را تساقط دانستند در ضمن فصلی بیان میکنند که قاعده تساقط مخصص غیر اخبار است مانند تعارض بین اما در اخبار اجماع وجود دارد که قاعده تساقط نیست. مرحوم شیخ هم این اجماع را ادعا کرده است.

مقتضای قاعده ثانوی در اخبار

آیا مقتضای قاعده در اخبار تساقط است یا تخییر در صورت وجود مرجح یا مطلقاً تخییر؟

مرحوم آخوند: اگر شك شد در اینکه مقتضای قاعده تعیین است یا تخییر، امر دوران دارد بین تعیین و تخییر، احتمال می دهیم در تعارض خبر عادل و ثقه، خبر عادل معینا حجت باشد و احتمال می دهیم مخیرا حجت باشد. و اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر تعیین است. زیرا آنچه احتمال دارد معینا حجت باشد یقیناً حجت است و لو در فرض تخییر اما خبر ثقه در فرض حجت تعیینی احتمال دارد حجت نباشد. و شك در حجیت مساوی است با عدم حجیت. اصل عملی مقتضی تعیین است و ادله دیگری هم وجود دارد. (۱)

ص: ۴۶۱

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات ۹۵/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقتضای اصل ثانوی مستفاد از روایات بود. گذشت که مرحوم آخوند ابتدا در فرضی که شک شود مقتضای قاعده ثانوی تخییر است یا ترجیح تأسیس اصل کرده، در فرض شک امر دوران دارد بین تعیین و تخییر و مقتضای اصل در آنجا اشتغال و تعیین است.

قاعده اولی تساقط در تعارض دو بینه جاری است و در تعارض اخبار جاری نیست، همه محققین اتفاق نظر دارند که مقتضای قاعده ثانوی در اخبار تساقط نمی باشد، و اما اینکه مقتضای قاعده در مورد تعارض اخبار چیست اختلاف وجود دارد. برخی مقتضای قاعده ثانوی را ترجیح می دانند و برخی تخییر؟ حال مقتضای قاعده اگر ترجیح است مرجحات کدامند؟ آیا فقط مرجحات منصوصه مرجح هستند یا اعم از آن؟ در عدد مرجحات منصوصه نیز اختلاف وجود دارد!

تأسیس اصل عملی در شک بین حجیت تخییری و حجیت مطلقه

مرحوم آخوند علیه الرحمه پیش از بحث از اینکه مقتضای قاعده تعیین است یا تخییر ابتدا مقتضای قاعده را در فرض شک تبیین کرده است، اگر ادله _ در فرضی که مزیتی وجود داشت و شک شد در مرجحیت به آن مزیت _ در بیان مقتضای قاعده ثانوی قاصر بودند مقتضای اصل عملی چیست؟ اگر دلیل اجتهادی با مشکل مواجه شد مقتضای دلیل فقهاتی چیست؟ آخوند اصل جاری در این فرض را اشتغال می دانند و مقتضای آن تعیین است. (۱) و نظریه مشهور همین نظریه است.

ص: ۴۶۲

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۱ و ۴۴۲.

در مباحث سابق (۱) گذشت که دوران بین تعیین و تخییر در سه جا مطرح است.

دوران بین تعیین و تخییر در مسأله فرعی (مقام جعل)

دوران بین تعیین و تخییر در مسأله تراحم (مقام امثال)

دوران بین تعیین و تخییر در مسأله اصولی (حجیت)

مورد نخست؛ دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله فرعی، مانند اینکه اگر در کفاره عملی شک شد که آیا مکلف بین خصال مخیر است یا اینکه اول صوم است و در صورت عجز از آن نوبت به اطعام می رسد! در این مورد برخی همچون محقق نائینی علیه الرحمه قائل به احتیاط هستند، و برخی همچون محقق خویی علیه الرحمه قائل به براءت می باشند.

مورد دوم؛ دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله تراجم؛ مثل اینکه دو نفر در حال غرق شدن هستند و احتمال می دهیم یکی از آنها ولی الله باشد در این صورت نجات او معینا واجب است و اگر ولی الله نباشد مکلف در نجات هر کدام از غریق ها مخیر است! شاید مشهور در این مورد قائل به اشتغال و تعیین باشند.

در مورد سوم دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله اصولی؛ مثل اینکه شک شود در اینکه آیا تقلید از مجتهد اعلم معینا حجت است یا مکلف در تقلید مخیر است بین تقلید از اعلم و عالم! معروف جریان اصل اشتغال است زیرا در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت مرجع مسلما تعیین است چون اخذ محتمل التعیین قطعاً حجت و عذر است _ و نام آن حجت مطلقه می باشد _ اما حجت بودن اخذ دیگری _ که نامش حجت تخییری است _ مشکوک است، احتمال دارد ذی الترجیح حجیت مطلقه داشته باشد که در این صورت آن طرف مشکوک الحجیه است و عقل حکم می کند که مشکوک الحجیه قطعاً حجت نیست، وقتی اصل تکلیف ثابت است و شک در عذر بودن چیزی داری قطعاً آن چیز عذر نیست، معذرباید قطعی باشد و شک در معذریّت و حجیت مساوی است با عدم معذریّت و حجیت.

ص: ۴۶۳

آخوند در اول بحث حجج این بیان را فرمود و اینجا در چند خط به این بیان اشاره کرده است.

معروف و مشهور همین است لکن محقق صدر بحث را باز کرده و فرموده نمی توان اطلاق این بیان را پذیرفت و محتمل التعین در همه صور مرجع نیست. ایشان هفت صورت برای محل بحث ذکر کرده و فقط یک صورت پذیرفته است که ثبوتاً معقول است و اثباتاً شاهد دارد.

معنای حجیت تخیریه

پیش از بیان صور هفت گانه، معنای حجیت تخیریه تقدیم میگردد.

گذشت که حجیت تخیریه چند فرض دارد و همه فروض جز یک فرض تالی فاسد داشته و معقول نیستند. (۱) و آن فرض عبارت بود از اینکه هر کدام از دلیلین حجت است به شرط اخذ و اخذ یکی واجب و بایدی است. حجیت تخیریه متضمن سه حکم است ۱. وجوب اخذ یکی از حجتین ۲ و ۳. حجیت هر کدام مشروط است به اخذ و حجیت مطلق نیست.

مخفی نماند که وجوب اخذ یکی نفسی نبوده و طریقی است. اگر شخص بخواهد احتیاط کند و حجت را اخذ نکند می تواند لکن راه مکلف برای عذر داشتن در مخالفت واقع آن است که یکی از حجتین را اخذ کند.

و مخفی نماند که کلمه «اخذ» در روایات آمده است «بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَمِعَكَ» (۲) و مراد از آن استناد عمل به خبر است «وَسَمِعَكَ» یعنی اگر با عمل به خبر به خلاف واقع افتادی وسعت و عذر داری چون به حجت اخذ کردی، مکلفی که نماز جمعه نمی خواند باید مستند داشته باشد، در برابر احتجاج خدا باید اخذ به حجت کرده و بگوید این روایت گفت نماز جمع واجب نیست و مستحب است لذا نماز جمعه نخواندم.

ص: ۴۶۴

۱- (۳) جلسه ۵۷ چهارشنبه ۱۳۹۵/۱۰/۸.

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۸.

گذشت که مرحوم محقق خوئی (۱) حجیت تخیریه را منکر بود. وجه انکار ایشان آن بود که «صدق العادل» وجوب اخذ یکی از خبرین استفاده نمی شود.

طبق نظر مختار آن مشکله در محل کلام وجود ندارد چون در محل بحث دلیل بر حجت تخیریه موجود است، اما در فرض احتمال ترجیح شک داریم این مورد مصداق حجت تخیریه «خذ باحدهما» است یا نه و مصداق حجیت مطلقه است!

در دوران امر بین تعیین و تخییر، امر دوران دارد بین حجیت مطلقه خبر عادل که مطلقاً حجت است و مشروط به اخذ نیست و بین حجیت تخیریه خبر عادل که مشروط است به اخذ، و اخذ هم به نحو واجب بدلی و تخییری واجب است. «وجوب» از ادله خاصه استفاده شد و «اخذ» از عقل، چون حجیت تخییری غیر از این صورت تصویر دیگری نداشت. محقق صدر برای حجیت تخیریه هفت صورت تصویر کرد و فقط همین صورت ثبوتاً معقول است و اثباتاً شاهد دارد.

خبر عادل با خبر ثقه تعارض کرده اند و شک در مرجحیت عدالت داری لذا شک داریم در اینکه خبر عادل حجیت مطلقه و تعیینیه دارد یا حجیت تخیریه!

عقل حکم می کند به اشتغال و احتیاط. احتیاط هم به این است که خبر عادل حجیت تعیینیه داشته باشد، باید حجت تعیینیه را اخذ کرد تا یقین به فراغ ذمه پیدا کرد. حکم واقعی در دوران امر بین حجت تخیریه و تعیینیه منجز شده است چون اخذ یکی از حجت ها واجب و بایدی است _ وجوب اخذ نیز طریق به تنجیز واقع است _ وجود منجز و اشتغال ذمه یقینی است و ذمه با اخذ حجت تعیینیه مطلقه یقیناً فارغ شده است و عذر وجود دارد _ مکلف با اخذ حجت محتمل التعیین عذر دارد، حال محتمل التعیین چه حجت تعیینیه باشد یا حجت تخیریه _ اما با اخذ حجت تخیریه فراغ ذمه مشکوک است چون اگر خبر دیگری معیناً حجت باشد این خبر حجت نیست و ذمه فارغ نشده است، اشتغال یقینی و شک در فراغ موضوع می شود تا عقل حکم کند به وجوب فراغ ذمه.

ص: ۴۶۵

این بیان بیان دیگری است برای قاعده اشتغال در دوران امر بین تعیین و تخییر.

صور هفت گانه

محقق صدر در محل بحث دوران بین حجت تعیینیه و حجت تخییریه هفت صورت مطرح کرده اند. (۱)

دو خبر متعارض یا یکی الزامی است و دیگری غیر الزامی و یا هر دو الزامی هستند. و صورتی که هر دو غیر الزامی باشند تصویر ندارد، چون دو خبر متکفل حکم غیر الزامی تنجز و وجوب اخذ ندارد.

مثال اول؛ خبری میگوید «نماز جمعه واجب است» خبر دیگر میگوید «نماز جمعه واجب نیست».

مثال دوم؛ خبری میگوید «صدقه واجب است» خبر دیگر میگوید «زیارت حضرت امام حسین علیه السلام واجب است» و ما علم به کذب یکی از خبرین داریم.

محقق صدر در صورت نخست که یکی از خبرین الزامی است و دیگری غیر الزامی مفصل انحلال علم اجمالی و عدم انحلال آن را بحث نموده اند (۲). لکن این بحث خروج از بحث است. در دوران امر بین حجت تعیینیه و حجت تخییریه هیچ علم اجمالی وجود ندارد نه علم اجمالی کبیر و نه علم اجمالی صغیر ما هستیم و دو خبر متعارض و علم به صدق یک از خبرین نداریم، علم به کذب یکی داریم و خبر دیگری محتمل الصدق است و شاید هم دروغ بوده و در نتیجه هر دو خبر دروغ باشند.

در جایی که دو خبر متعارض یکی الزامی است و دیگری غیر الزامی سه صورت متصور است. و در جایی که هر دو الزامی باشند چهار صورت متصور است.

ص: ۴۶۶

۱- (۶) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۷۰.

۲- (۷) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۶۸.

احتمال تعیین در خبر الزامی

احتمال تعیین در خبر غیر الزامی

احتمال تعیین در هر دو خبر

مثال صورت نخست؛ خبر «نماز جمعه واجب است» از روای عادل است و خبر دیگر از روای ثقه است و مزیت ندارد.

مثال صورت دوم؛ خبر «نماز جمعه واجب نیست» از روای عادل است و خبر دیگر از روای ثقه می باشد.

مثال صورت سوم؛ روای خبر «نماز جمعه واجب است» از روای اصدق است و شاید خبر اصدق حجیت تعیینیه داشته باشد و روای خبر «نماز جمعه واجب نیست» از روای اورع است و شاید خبر او حجیت تعیینیه داشته باشد. شاید خبر «نماز جمعه واجب است» حجیت مطلقه داشته باشد و شاید خبر «نماز جمعه واجب نیست» حجیت مطلقه داشته باشد.

صورت نخست

مقتضای اصل در این صورت برائت است.

خبر متضمن حکم الزامی از روای عادل بوده و داری مزیت است و امر دائر است بین اینکه این خبر حجیت تعیینیه (مطلقه) داشته باشد یا حجیت تخیریه (مشروطه) و نتیجه دوران آن است که اگر خبر عادل معینا حجت باشد خبر دیگر حجت نیست و اگر مخیرا حجت باشد خبر دیگر هم حجت می شود.

خبر ذو المزیه که متضمن حکم الزامی است اگر حجیت تعیینیه داشته باشد کلفت زائده دارد _ چون بایست به الزام عمل شود چون هم در صورت ترک عمل به هر دو با حجت تعیینیه مخالفت شده است و هم در صورت عمل به خبر غیر الزامی با حجت تعیینیه مخالفت شده است. حجت تعیینیه از دو چیز منع می کند ۱. ترک هر دو حجت ۲. عمل به حجت دیگر _ و اگر حجیت تخیریه داشته باشد سعه دارد، درست است با حجت تخیریه نمی توان هر دو حجت را ترک کرد لکن این منع از سوی حجیت تخیریه ناشی نشده است این منع ناشی است از علم وجدانی، اثر مشترک علم به وجود حجت فی الیین آن است که نمی توان هر دو را ترک کرد.

اثر حجیت تخییره عبارت است از عذر در صورت اخذ به حجت تخییری و این توسعه است و براءت در این حجت جاری نیست چون جریان براءت دائر مدار امتنان است و جریان آن در اینجا رافع سعه بوده و ضد امتنان است، براءت رافع کلفت و ثقل است نه سعه.

بنابراین جعل حجیت تعیینیه مشکوک است و شارع با «رفع مالایعلمون» میگوید حجیت تعیینیه (مطلقه) جعل نکرده ام و براءت در حجیت تعیینیه بلامعارض جاری می شود.

با جریان براءت در حجیت مطلقه نوبت به اشتغال نمی رسد. اشتغال در جایی است که مؤمن نباشد، اشتغال معلق است بر اینکه خود شارع نفرماید فراغ یقینی را نمی خواهم و در امانی و در محل کلام ترک محتمل التعمین همراه است با مؤمن.

صورت دوم

خبر متضمن ترخیص از روای عادل بوده و این خبر مزیت دارد احتمال دارد که معینا حجت باشد و امر دائر است بین حجیت تعیینیه (مطلقه) خبر ترخیص و حجیت تخییره (مشروطه) آن.

براءت از حجت تعیینیه در خبر ترخیصی اثر ندارد، چون براءت رافع کلفت است و انحصار و جوب عمل طبق خبر ترخیصی توسعه است و در حجیت تعیینیه خبر متضمن ترخیص کلفتی نیست تا براءت آن را رفع کند.

براءت از حجیت تخییره در خبر متضمن الزام که مزیت ندارد آیا جاری است یا نه؟ آیا خبر الزامی حجیت تخییره دارد یا نه؟ خبر الزامی قطعاً حجیت تعیینیه ندارد [چون مزیت ندارد] و نسبت به حجیت تخییره براءت جاری می شود، چون جعل حجیت تخییره برای خبر الزامی مشکوک است! نمی دانیم خبر الزامی حجیت تخییره دارد _ اگر خبر ترخیصی هم حجیت تخییره داشته باشد _ یا اصلاً حجیت ندارد _ اگر خبر ترخیصی حجیت تعیینیه (مطلقه) داشته باشد _ و حجیت تخییره برای خبر الزامی کلفت آور است، معنای حجیت تخییری آن است با اخذ و التزام به خبر الزامی آن بر مکلف حجت شده و الزام به عهده اش می آید. و در شک در حجیت تخییره برای خبر الزامی براءت جاری شده حجیت تخییره را بر میدارد.

ص: ۴۶۸

به تعبیر دیگر امر خبر ترخیصی دوران دارد بین حجیت تخیریه و حجیت تعیینیه و به تبع آن حجیت تخیریه خبر الزامی مشکوک است، مکلف اگر خبر ترخیص را اخذ کند قطعاً عذر و حجت دارد یا از این باب که حجیت آن تخیری است یا از این باب که حجیت آن تعیینی است اما مکلف در حجیت خبر الزامی در فرض اخذ به آن (حجیت تخیری) شک دارد و شک در حجیت مساوی است با عدم حجیت.

صورت سوم

امر خبر ترخیصی دوران دارد بین حجیت تخیریه و حجیت تعیینیه.

همچنین امر خبر الزامی دوران دارد بین حجیت تخیریه و حجیت تعیینیه.

می توان سخن مرحوم آخوند مبنی بر «مقتضای اصل در دوران بین تعیین و تخییر اصل تعیین است» به محل کلام توسعه داد. موردی پیش آمده است که در هر دو خبر متعارض احتمال تعیین وجود دارد و بایست هر دو را اخذ کرد.

لکن شمول کلام آخوند به محل بحث روشن نیست، چون ایشان این صور را مطرح نکرده است اما طبق مبنایش اخذ هر دو خبر واجب بوده و مطابق احتیاط است. اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است، اینجا هم اشتغال یقینی است و فراغ هم باید با یقین حاصل شود، و فراغ به آن است که در خبر متضمن حکم الزامی به احتمال تعیین عمل کنیم.

محقق صدر در این صورت می فرمایند: حجیت خبر ترخیصی همراه با سعه است و خالی از کلفت لذا براءت در آن جاری نیست. اما حجیت خبر الزامی کلفت آور است، چه حجیت تخیریه آن و چه حجیت تعیینیه اش. امر در خبر الزامی دائر است بین حجیت تخیریه و حجیت تعیینیه و یکی از حجیت ها معلوم الکذب است لذا براءت از حجیت تخیریه با براءت از حجیت تعیینیه تعارض می کنند.

ص: ۴۶۹

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / نظر محقق صدر ۹۵/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / نظر محقق صدر

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در تأسیس اصل عملی بود هنگامی که شک شود قاعده ثانوی مستفاد از روایات تعیین است یا تخییر. مرحوم آخوند و مشهور مرجع را در زمان شک تعیین دانستند و محقق صدر اطلاق کلام را قبول ندارند. در نظر ایشان مفاد دو خبر متعارض یا یکی الزامی و یکی ترخیصی است یا هر دو الزامی اند. در صورت نخست، احتمال تعیین یا در خبر ترخیصی است یا در خبر الزامی و یا در هر دو. مثل اینکه احتمال اعلی‌ت یا در این مجتهد است یا در آن مجتهد و یا در هر دو.

اگر احتمال تعیین در خبر الزامی باشد از حجت تعیینیه و تخییریه در خبر الزامی براءت جاری می‌شود و مرجع تخییر است.

اگر احتمال تعیین در خبر ترخیصی باشد مرجع تعیین است.

صورت سوم

نظر محقق صدر در صورتی که احتمال تعیین در هر دو باشد این است که مکلف می‌تواند به خبر ترخیصی اکتفا کند. و نتیجه این صورت همانند صورت دوم است. (۱)

احتمال تعیین در هر دو تکلیف وجود دارد و مکلف می‌تواند به خبر ترخیصی اکتفا کند و احتیاط لازم نیست، چون حجیت تخییریه و حجیت تعیینیه خبر الزامی مشکوک است و شاید هم اصلاً حجت نبوده و خبر ترخیصی تعییناً واجب است.

جلسه گذشته با اشتباه گفته شد که بین براءت از حجیت تخییریه خبر الزامی با حجیت تعیینیه آن تعارض وجود دارد. لکن براءت از حجیت تخییریه و تعیینیه خبر الزامی مشکلی ندارد و جاری است. هر دو حجیت کلفت زائده می‌آورند و مجرای براءت است.

ص: ۴۷۰

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۲۷۱ و ۲۷۲.

در ناحیه حجیت تخییریه و تعیینیه خبر ترخیصی کلفتی وجود ندارد لذا براءت هم جاری نیست.

در این صورت هم خبر ترخیصی حجیت تعیینیه و تخییریه دارد و هم خبر الزامی، و در مقام حجیت خبر الزامی با خبر ترخیصی

متباینین بوده [و علم اجمالی داریم یکی از حجیت ها کذب است] و قانون در علم اجمالی به وجود حکمی بین متباینین آن است که اگر در یک طرف اصل مرخص بلامعارض جاری شد علم اجمالی اثر ندارد، علم اجمالی داریم یا خیر ترخیصی حجت است و یا خیر الزامی، اصل براءت در ناحیه خیر ترخیصی چون اثر ندارد جاری نمی شود و در ناحیه خیر الزامی بلامعارض جاری شده و حجیت تخییری و حجیت تعیینیه خیر الزامی را که کلفت آور هستند برمیدارد. لذا علم اجمالی به وجود حجت در این میان احتیاط آور نیست، در نتیجه می توان به خیر ترخیصی ملتزم شده و آن را عذر قرار داد. اما نمی توان هر دو خیر را ترک کرد. (۱)

فرق صورت سوم و دوم

در صورت دوم به جهت احتمال تعیین در خیر ترخیصی می توان طبق آن فتوا داد، اصل حجیت خیر ترخیصی مسلم است و تعیینی یا تخییری بودنش معلوم نبوده لذا خیر ترخیصی با اخذ حجت فعلی می شود و میتوان طبق آن فتوا داد.

ص: ۴۷۱

۱- (۲) مقرر: پس چرا طبق قانون علم اجمالی مشی نشد. قانون در علم اجمالی به وجود نجاست بین شیئین متباینین و جریان اصل مرخص در یک از شیئین (به خاطر خروج از محل ابتلاء شیئی دیگر) آن است که علم اجمالی به نجاست اثر نداشته و وجوب اجتناب به دنبال ندارد. در محل بحث نیز باید علم اجمالی به وجود حجت فی البین اثر نداشته و وجوب اخذ به یکی را به دنبال نیآورد!

اما در صورت سوم مجتهد فقط میتواند طبق خبر ترخیصی عمل کند اما نمی تواند طبق آن فتوا دهد چون حجیتش محرز نیست، احتمال تعیین در خبر الزامی است و شاید همان حجت باشد و خبر ترخیصی حجت نباشد، مجتهد نسبت به عمل خود از حجت تعیینیه و تخیریه خبر الزامی برائت جاری کرده و آسوده خاطر می شود که حجت بر تکلیف الزامی ندارد اما برائت از حجت تعیینیه و تخیریه در خبر الزامی، حجیت خبر ترخیصی را ثابت نمی کند، چرا که برائت نسبت به اثبات حجیت خبر ترخیص اصل مثبت است.

صورت چهارم

هر دو خبر الزامی هستند. دو حکم الزامی متضاد هستند یا متناقض، هر دو وجوبند یا هر دو حرام یا یکی وجوب و دیگری حرام.

در این فرض یا احتیاط امکان دارد یا ندارد، و در این دو فرض یا احتمال تعیین در یک خبر است یا در هر دو خبر. بنابراین اگر هر دو خبر الزامی باشند چهار صورت دارد. که به احتساب سه صورت پیشین مسأله هفت صورت دارد و صورت چهارم جایی است که هر دو خبر متعارض الزامی هستند و احتیاط امکان دارد و احتمال تعیین در یکی از خبرین است.

مثلاً خبری میگوید «صدقه واجب است» و خبر دیگر میگوید «زیارت حضرت امام حسین علیه السلام واجب است» و علم به کذب یکی از خبرین داریم. در این صورت احتیاط ممکن است و احتمال تعیین مثلاً در خبری است که میگوید «زیارت حضرت امام حسین علیه السلام واجب است».

خبری که میگوید «صدقه واجب است» قطعاً حجیت تعیینیه ندارد و اگر حجیت داشته باشد حجیت تخیریه دارد، در این صورت مرجع تعیین است و باید خبری اخذ شود که احتمال تعیین در آن وجود دارد. چون برای اخذ یا عدم اخذ این دو خبر سه حالت متصور است.

الف) هیچکدام از دو خبر اخذ نشود.

ب) اخذ خبر فاقد احتمال تعیین

ج) اخذ خبر محتمل تعیین

اگر هیچکدام از خبرین اخذ نشود مخالفت قطعی با واقع منجز پیش می‌آید؛ الزامی بودن مفاد هر دو خبر موجب شده واقع منجز شود و با مخالفت هر دو خبر واقع منجز مخالفت قعطی میشود، یا با حجیت تعیینیه «وجوب زیارت» مخالفت شده است یا با حجیت تخیریه یکی از دو خبر.

اگر خبر فاقد احتمال تعیین اخذ شود علم پیدا می شود به وجود حجت اجمالی فعلی؛ با اخذ خبر «وجوب صدقه» علم پیدا می شود که به وجود حجت اجمالی فعلی. حجت یا حجیت تخیری است و همین خبر با اخذ آن حجت شده است و یا حجیت تعیینی است و خبر «وجوب زیاره» بالفعل حجیت دارد. و همانطور که علم اجمالی به تکلیف اشتغال آور است، علم اجمالی به حجت نیز اشتغال آور است، در این صورت وجود حجت بالفعل یقینی است اما معلوم نیست حجت بالفعل همین است که اخذ شده است یا خبری است که احتمال تعیین در آن است و اخذ نشده است. لذا وظیفه اخذ خبر محتمل تعیین است و با ترک آن و اخذ خبر فاقد احتمال تعیین، یقین به فراغ ذمه حاصل نمی شود و حجت اجمالی مستدعی اشتغال است و بایست خبر محتمل تعیین را اخذ کرد.

و اگر خبر محتمل تعیین اخذ شود یقین به فراغ ذمه حاصل می شود، چون این خبر یا حجیت مطلقه دارد یا حجیت تخیریه که با اخذ حجت بالفعل می شود. و با اخذ خبر محتمل تعیین قطعا حجیت می آید و مکلف با عمل به آن ذمه اش فارغ می شود.

هر دو خبر الزامی است و احتیاط ممکن است و احتمال تعیین در هر دو خبر وجود دارد.

در این صورت سخن مشهور درست است و باید محتمل التعمین را اخذ کرد و چون هر دو محتمل التعمین است باید هر دو را اخذ کرد. در این صورت نیز در اخذ یا عدم اخذ سه حالت متصور است.

الف) ترک هر دو خبر

ب) اخذ یکی از خبرین

ج) اخذ هر دو خبر

ترک هر دو مخالفت قطعی است و جایز نیست.

اخذ یکی موجب می شود علم اجمالی به وجود حجت فعلی پیدا شود و علم اجمالی مقتضی احتیاط است. با اخذ یکی از خبرین علم به حجت اجمالی متولد می شود یا همین خبر حجت فعلی است از باب حجیت تعیینیه، و یا آن خبر حجت فعلی است از باب حجیت تعیینیه اگر حجیت این خبر تخیریه باشد. هر کدام از خبرین اخذ شود این علم اجمالی پیدا شده و مقتضی احتیاط است و باید به هر دو خبر اخذ کرد و راه فراری وجود ندارد در صورت چهارم با اخذ محتمل التعمین علم اجمالی تشکیل نمی شد، با اخذ خبر محتمل التعمین علم تفصیلی به حجیت آن خبر پیدا می شد یا از باب حجیت تعیینیه حجت یا از باب حجیت تخیریه. اما اینجا هر دو خبر محتمل التعمین هستند و با اخذ یکی علم به حجت اجمالی فعلی حاصل می شود و آن مقتضی احتیاط است و باید حالت سوم را انجام داد و آن عبارت است از اخذ هر دو خبر.

تا کنون متبادر به ذهن مخاطب از جمله «مرجع در دوران امر بین تعیین و تخییر تعیین است» آن بود که احتمال تعیین در یکی از طرفین است، در صورت پنجم احتمال تعیین در هر دو طرف است و طبق قاعده مرجع نیز تعیین هر دو طرف است و هر دو طرف باید اتیان شود.

صورت ششم صورتی است هر دو خبر الزامی هستند و احتیاط ممکن نیست و احتمال تعیین در یک طرف است. مثلاً یک خبر میگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر میگوید «نماز جمعه حرام است» و مثلاً خبری که مفاد آن «وجوب نماز جمعه» است احتمال دارد به خاطر مزیتی معیناً حجت باشد.

در این صورت باید محتمل التعمین را اخذ کرد. چون فرض آن است که تکلیفی دامن گیر مکلف شده و اصل اشتغال یقینی است _ حجت تخییری هم اشتغال می آورد _ و با اخذ غیر محتمل التعمین، فراغ ذمه مشکوک است چون شاید این خبر حجت نبوده و حجت خبری باشد که احتمال تعیین دارد؛ و با اخذ محتمل التعمین فراغ ذمه یقینی است چون مکلف یقین دارد با اخذ خبر «وجوب نماز جمعه» فراغ ذمه پیدا می کند یا به خاطر آنکه این خبر حجت تعیینی بوده یا به خاطر آنکه این خبر با اخذ حجت فعلی شد.

در مباحث سابق گذشت قاعده آن است که هر جا مکلف یقین به تکلیف داشت و موافقت قطعی (نه احتیاط) ممکن بود، تحصیل موافقت قطعی تکلیف معلوم الاجمال واجب است. در محل بحث نیز مکلف میدانند با اخذ خبر محتمل التعمین می تواند موافقت قطعی کند و اخذ خبری که احتمال تعیین ندارد شک در فراغ دارد پس به حکم این قاعده واجب است تحصیل موافقت یقینی تکلیف. هر چند احتیاط ممکن نیست اما به حکم قاعده تحصیل یقین به موافقت قطعی واجب است.

مفاد هر دو خبر حکم الزامی است، احتیاط ممکن نیست و احتمال تعیین در هر دو طرف است.

در این صورت به خلاف صورت ششم موافقت قطعی ممکن نیست، چون هر کدام احتمال دارد حجت تعیینی باشند و نیز در هر کدام احتمال وجود دارد که حجت نباشند. اگر خبر دیگری حجیت تعیینیه داشته باشد این خبر حجت نیست و اگر این خبر حجیت تعیینیه داشته باشد خبر دیگر حجت نیست.

مكلف نمی تواند حجت یقینی به دست بیاورد و این صورت داخل می شود در قاعده دیگری. قاعده این است که «هر گاه مكلف علم به حکم الزامی داشت و قدرت بر موافقت قطعی نداشته و قدرت بر موافقت احتمالی داشت، موافقت احتمالی لازم است».

موافقت قطعی چون ممکن نیست لذا لازم نبوده و احتیاط هم چون ممکن نیست مكلف مخیر است بین اخذ به هر کدام از خبرین و این صورت داخل است در باب دوران امر بین محذورین.

مرجع در این صورت در دوران امر بین تعیین و تخیر، تخیر می باشد.

حاصل صور هفتگانه

مشهور در دوران امر بین تعیین و تخیر مسلم گرفتند که مرجع تعیین است. محقق صدر ضمن اینکه مسأله را خوب تحلیل کرد در پنج صورت نتیجه گرفت مرجع تعیین است و در دو صورت نتیجه گرفت که مرجع تعیین نیست صورت نخست و صورت هفتم. صورت اول که یک خبر الزامی است و دیگر غیر الزامی و خبر الزامی محتمل تعیین است. ایشان برائت از محتمل تعیین جاری کرد و خبر ترخیصی را اخذ کرد. و صورت هفتم که هر دو خبر الزامی است و احتیاط ممکن نیست و هر دو خبر محتمل تعیین هستند قائل به تخیر شد.

بررسی رأی محقق صدر (نظر تحقیق)

پذیرش رأی ایشان در صورت هفتم

رأی ایشان در صورت هفتم صحیح است. اطلاق سخن مشهور مبنی بر مرجعیت تعیین در دوران امر بین تعیین و تخییر صحیح نیست و مرجع در صورت هفتم تخییر است.

مناقشه در صورت نخست: خلاف ارتکاز عقلا (نظر تحقیق)

محقق صدر در صورت نخست که یک خبر الزامی و خبر دیگر ترخیصی است و خبر الزامی محتمل التعمین است، مرجعیت تعیین را در خبر الزامی انکار کرد.

ذهن عرفی و ارتکاز عقلا سخن ایشان را نمی پسندد. قدر متیقن از قاعده «لزوم اخذ تعیین در دوران امر بین تعیین و تخییر» اگر فقط این صورت نباشد لااقل این صورت یکی از مصادیق قدر متیقن از قاعده است.

با اینکه احتمال تعیین در خبر الزامی است اما جواز ترک خبر الزامی خلاف ارتکاز عقلا است و گفتنی نیست.

تحلیل ارتکاز

در مواردی که دو خبر متعارض به دست مکلف برسد یک خبر الزامی و یک خبر ترخیصی، واقع در حق او منجز می شود. و او نسبت به واقع منجز دارد و معنای منجز داشتن آن نیست که حتما باید حکمی در واقع باشد بلکه معنایش این است که اگر حکمی در واقع باشد و مکلف به خبر عمل نکند و در مخالف با واقع بیافتد استحقاق عقوبت دارد. بنابراین تنجز واقع یعنی بر فرض وجود حکم در واقع مولا علیه عبد حجت دارد و عبد نباید کاری کند که به مخالفت با واقع بیافتد.

محقق صدر هم پذیرفته اند که عبد در ترک هر دو حجت آزاد نیست، اگر مکلف هیچکدام از خبرین را اخذ نکند بعد معلوم شود حکم واقعی الزام بوده است استحقاق عقوبت دارد.

ص: ۴۷۷

واقع در صورت نخست نسبت به عبد منجز شده است حال چه با حجت تعیینی و چه با حجت تخییری _ و عبد نمی تواند هر دو حجت را ترک کند _ اکنون به اذعان محقق صدر اگر در خبر الزامی که حجیتش کلفت آور است براءت جاری شود _ هم نسبت به حجیت تخییری آن و هم نسبت به حجیت تعیینیه آن و خبر ترخیصی هم که کلفت آور نیست تا براءت در آن مجرا داشته باشد، پس براءت ها در خبر الزامی بلامعارض جاری است _ این براءت ها اصل مثبت هستند و نمی توانند خبر ترخیصی را حجت کنند. و خبر ترخیصی همچنان مشکوک الحجیه است، زیرا حکم الزامی شاید حجیت تعیینیه دارد و حکم ترخیصی حجیت ندارد.

و وقتی که براءت نتوانست التزام به خبر ترخیصی را حجت کند، التزام به ترخیص در مقابل تکلیف منجز موجود عذر نیست. حاصل: تکلیف منجز موجود است و باید در برابر آن معذّر قطعی داشت و اخذ خبر ترخیصی عذر قطعی نیست. در روز حساب اگر از عبد پرسند که چرا با الزام موجود مخالفت کردی نمی تواند بگوید «ملتزم به خبر ترخیصی شدم». بقیه کلام در جلسه بعد.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار تخییر ۹۵/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار تخییر

خلاصه مباحث گذشته:

در دوران امر بین تعیین و تخییر در مسأله حجیت مشهور قائل به تعیین هستند و محقق صدر برای مسأله هفت صورت تصویر کرده و در صورت نخست که دو خبر تعارض دارند یکی الزامی و دیگری ترخیصی و احتمال تعیین در خبر الزامی است قائل به جریان براءت از حجیت خبر الزامی شدند و در نتیجه در صورت نخست تخییر را اختیار کردند.

ص: ۴۷۸

تدارک

در صورت سوم یکی از دو خبر متعارض الزامی است و دیگری ترخیصی و احتمال تعیین در هر دو خبر وجود دارد.

ابتدا بیان شد که محقق صدر در این صورت می فرماید: حجیت خبر ترخیصی همراه با سعه است و خالی از کلفت لذا براءت در آن جاری نیست. اما حجیت خبر الزامی کلفت آور است، هم حجیت تخییری آن و هم حجیت تعیینیه آن کلفت دارد و حجیت در خبر الزامی دائر است بین حجیت تخییری و حجیت تعیینیه و یکی از حجیت ها معلوم الکذب است لذا براءت از حجیت تخییری با براءت از حجیت تعیینیه تعارض می کنند.

سپس روز بعد چهارشنبه تدارک کرده و بیان شد که محقق صدر در این صورت نمی خواهند بیان کنند که براءت از حجیت
تخیریه خبر الزامی با براءت از حجیت تخیریه آن تعارض دارد، بلکه هر دو حجیت کلفت زائده دارند و از هر دو براءت
جاری می شود.

لکن بیان ابتدایی صحیح است و بیان روز چهارشنبه نادرست می باشد. ایشان می فرمایند براءت از حجیت تعیینیه در محتمل
التعین _ که خبر الزامی است _ بلامعارض جاری است، و نمی فرمایند اصل براءت معارض دارد. [\(۱\)](#)

ص: ۴۷۹

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، سید محمود هاشمی شاهرودی، ج ۷، ص ۲۷۱.. مقرر: شاید نزد استاد صورت سوم با صورت
نخست اشتباه شده است. با مراجعه مکرر به درس روز سه شنبه و تدارک در چهارشنبه و تدارک امروز و با مراجعه به به نظر
می رسد استاد سه شنبه و چهارشنبه ناظر به صورت سوم است و تدارک روز چهارشنبه درست است و امروز ناظر به صورت
نخست است

قدر متیقن از قاعده دوران امر بین تعیین و تخییر همین صورت نخست می باشد و صور دیگر اهمیت زیادی ندارند.

در نظر تحقیق مجالی برای برائت از حجت تعیینیه وجود ندارد، و علم اجمالی به وجود حجتی در میان _ یا حجت تخییری یا حجت تعیینی _ منجز است.

دو طرف علم اجمالی متباین هستند و علم اجمالی در اطراف متباین منجز است مگر آنکه در یک طرف اصل بلامعارض جاری باشد و محقق صدر خود می پذیرند که اگر در طرف حجیت تعیینیه برائت جاری نباشد علم منجز است. و ادعا آن است که برائت از حجیت تعیینیه در محل کلام مجال ندارد چون اصل حجیت قطعی است.

حجیت چه تخییره و چه تعیینیه باشد تنجز آورده و اصل تنجز معلوم تفصیلی و یقینی است. پس وجود حجیت در میان یقینی است و اگر حکم الزامی در میان باشد تنجز آن یقینی است. و لازمه یقین به حجیت، یقین به تنجز واقع است؛ و زمانی که تنجز یقینی شد باید یقین به معذر تحصیل کرد «الإشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی». و این قاعده معنای وسیعی دارد با علم به تنجز واقع باید علم به معذر از واقع تحصیل نمود.

برای در امان بودن از تکلیف منجز نیاز هست به علم به معذر یا حجت معذر، و در محل کلام با اخذ خبر ترخیصی یقین به معذر و همچنین وجود حجت بر معذر حاصل نمی شود، زیرا حجیت خبر ترخیصی یقینی نبوده و محتمل است و با حجیت محتمل نمی تواند نسبت به منجز قطعی معذر باشد چون خبر ترخیصی شاید از اصل حجت نباشد به خاطر آنکه خبر الزامی معینا حجت بوده است.

محقق صدر از خصوص حجیت تعیینیه خبر الزامی براءت جاری می کنند. و براءت خصوص حجیت تعیینیه خبر الزامی را رفع می کند اما رافع اصل حجیت و تنجز مطلق نیست در محل کلام جامع تنجز معلوم تفصیلی است و براءت نسبت به آن اثری ندارد؛ جریان براءت در نهایت از ناحیه حجیت تعیینیه تأمین به ارمغان می آورد اما مکلف از ناحیه اصل حجیت در امان نیست.

و براءت براءت در ناحیه حجیت تخییریه خبر الزامی معارض است با براءت در ناحیه حجیت تخییریه خبر ترخیصی از اینرو این دو براءت تعارض و تساقط می کنند و براءت از حجیت تعیینیه هم که اثر ندارد و باقی می ماند علم تفصیلی به وجود منجز و مطلق حجیت و عقل در اینجا حکم می کند به فراغ ذمه از منجز یقینی و مطلق حجیت «الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی» و فراغ ذمه حاصل نمی شود مگر با تمسک ب حجیت تعیینیه خبر الزامی.

حاصل آنکه در دروان امر بین تعیین و تخییر در صورت نخست که مهم ترین صورت است تعیین مقدم است و باید به حجیت تعیینیه خبر الزامی اخذ کرد. سایر صور یا مهم نیستند و یا همه می پذیرند که تعیین مرجع است.

در صورت اخیر که دوران امر بین محذورین است همه محققین قبول دارند که تعیین یک طرف ممکن نیست و مشمول قاعده نمی باشد. و مهم همان صورت نخستین می باشد.

دو نکته در عبارت آخوند

نکته نخست: اولی بودن ضم اخبار به ادعای اجماع

مرحوم آخوند در بحث از مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات ابتدا فرمود مفاد اخبار علاجیه در تعارض خبرین یا تخییر مطلق است یا تخییر بعد از ترجیح و اجماع ادعا شده است که مفاد اخبار خارج از آن دو نبوده و تساقط نیست. به خاطر همین جهت ابتدا اصل عملی تأسیس کرد تا هنگام شک در مفاد اخبار به اصل مراجعه شود. (۱)

ص: ۴۸۱

۱- (۲) کفایه الأصول، شیخ محمد کاظم خراسانی، ج ۱، ص ۴۴۱، فصل (القاعده الثانویه فی باب تعارض الأخبار).

به ادعای اجماع نیاز نیست تا مناقشه شود که اجماع ثابت نمی باشد. لذا مرحوم آخوند بهتر بود بفرماید مقتضای قاعده اولی در تعارض بینه و ید و سایر امارات تساقط است لکن در خصوص تعارض روایات به مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از اجماع و اخبار علاجیه قاعده تساقط نیست. بهتر آن بود که ایشان اخبار را هم به اجماع اضافه می کرد. همانا ایشان و قبل از وی محققین اخبار را پذیرفته اند.

نکته دوم: توجیه عبارت

مرحوم آخوند می فرماید: «بل ربما ادعی الإجماع أيضا علی حجیه خصوص الراجح و استدلال علیه بوجوه آخر أحسنها الأخبار و هی علی طوائف» (۱) اصل عملی در دوران امر حجیت بین تعیین و تخییر مرجع تعیین است و برای اثبات آن به وجهی استدلال شده است از جمله اجماع و اخبار و حال آنکه اخبار چند طائفه هستند.

در حالی که اخبار چند طائفه هستند پس چگونه برای اصل عملی تعیین به آن اخبار استدلال شده است؟

عبارت ایشان اشکال دارد و برخی از محشین در توجیه آن مانده اند.

توجیه آن در نظر ما اینگونه است که مرحوم آخوند آن تعبیر را در مقام مناقشه به استدلال به اخبار بیان می فرماید. و مراد ایشان گویا این است که اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر، تعیین است و برای این اصل استدلال شده است به اجماع و اخبار، و حال آنکه استدلال به اخبار تمام نیست چون آن اخبار خود چند طائفه هستند.

اخبار تخییر

مرحوم آخوند به برخی از روایات ضعیفه متعرض شده و در پایان بیان روایات فرموده و روایات مطلقه دیگر که حکم به تخییر نموده اند (۲). و مرحوم محقق خوبی هشت (۳) خبر در این باب نقل کرده است و بهترین روایات از لحاظ سند موثقه سماعه می باشد.

ص: ۴۸۲

۱- (۳) کفایه الأصول، شیخ محمد کاظم خراسانی، ج ۱، ص ۴۴۲.

۲- (۴) کفایه الأصول، شیخ محمد کاظم خراسانی، ج ۱، ص ۴۴۲.

۳- (۵) مصباح الأصول، سید ابوالقاسم خوئی، سید محمد واعظ حسینی، ج ۲، ص ۴۲۳.

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَيْرِ بْنِ عَيْسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَزْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةِ حَتَّى يَلْقَاهُ» (١) (٢)

مرحوم آخوند این روایت را نیاورده است و وجه نیاوردن در آینده روشن خواهد شد.

سائل از شخصی می پرسد که در مورد او دو نفر اختلاف کرده اند، یکی میگوید وظیفه تو انجام است و دیگری میگوید وظیفه تو رها کردن است و اختلاف این و نفر از روی حکم عقلشان نیست از روی روایت است. امام علیه السلام در پاسخ می فرماید کشف واقع را باید به تأخیر بیاندازد تا به اهلش رسیده و پیرسد. و تا کشف واقع محقق نشده نسبت به وظیفه اش در سعه است. او در سعه است یعنی تخییر دارد و مراد از تخییر تخییر در مسأله حجیت است که هر کدام از خبرین با اخذ حجت می شود. می تواند این خبر را اخذ کند و میتواند آن خبر را اخذ کند.

مناقشه یکم: مورد موثقه اختلاف دو فتوا

اگر موثقه ظهور داشته باشد در اختلاف دو روایت، آن شخص در اخذ هر کدام از روایت ها تخییر دارد. لکن موثقه ظهور دارد در اختلاف دو فتوا و آن شخص در اخذ هر کدام از فتواها تخییر دارد. بنابراین موثقه از محل بحث ما بیگانه خواهد بود.

ص: ۴۸۳

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۳۹، ح ۶، ط آل البیت.

۲- (۷) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۶.

آن زمان فتویٰ راحت بوده و دو طلبه یا دو عالم در وظیفه آن شخص اختلاف داشته اند و هر کدام طبق اجتهاد خود وظیفه او را چیزی بیان می کردند و مدرک اجتهادشان روایت بوده است نه امور استحسانیه؛ اما نتیجه اجتهاد یک عالم اخذ عمل بوده و نتیجه اجتهاد عالم دیگر ترک عمل بوده است.

در مقبوله عمر بن حنظله نیز این مناقشه وجود دارد که موردش اختلاف حکم دو قاضی است نه اختلاف دو روایت. هر دو قاضی [در یک خصومت] مختلف حکم می کنند و مدرک حکمشان روایت است.

جواب: مورد موثقه اختلاف روایت (علامه مجلسی)

علامه مجلسی مناقشه را توهم دانسته است و روایت را ظاهر در اختلاف دو روایت میدانند. (۱)

لکن انسان باید تلاش کند که سخن مستدل را خوب تقریب و تبیین کند و احتمال ظهور موثقه اختلاف فتوا توهم نبوده بلکه احتمال بسیاری هست که معنا همان باشد اما انصاف آن است که مورد موثقه اختلاف دو روایت است. چون نسبت به آن کار و عمل هر دو روایت نقل می کنند، خصوصاً آن زمان که فتوا را با نص لسان روایت نقل می کردند هر چند در ذیل سؤال می گویند: «در نتیجه اجتهادشان یکی امر می کند به اخذ آن عمل و دیگری نهی می کند از اخذ آن عمل» اما این امر و نهی بعد از نقل روایت می باشد. یک عالم روایت را نقل کرده بعد فرموده است حال که روایت اینگونه است آن عمل را انجام بده! عالم دیگری هم فرموده است حال که روایت اینگونه است آن عمل را رها کن.

ص: ۴۸۴

۱- (۸) مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، علامه مجلسی، ج ۱، ص ۲۱۸.

مؤید این ظهور فهم مرحوم کلینی است. ایشان از قائلین به تخییر است و موثقه را در عداد روایاتی ذکر کرده که از آنها تخییر فهمیده است، [مضاف بر اینکه] روایت دیگری را ذیل همین موثقه نقل می کند [آن هم مؤید تخییر بین دو روایت بوده و نافی احتمال تخییر بین دو فتوا است] ایشان در ذیل موثقه می فرماید «فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بَأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَمَكَ» (۱). مرحوم کلینی از روایت ذیلی نیز تخییر در روایت را فهمیده است. _ مرحوم آخوند به ایشان نسبت داده اند که مرجحات را قبول دارند و در آینده راجع به این نسبت بحث خواهیم کرد.

و قیام موثقه سماعه به مقبوله عمر بن حنظله قیاس مع الفارق است. چون در مقبوله از ابتدا فرض مسأله در باب قضا و اختلاف دو حکم از سوی دو قاضی است و در ادامه منشأ اختلاف حکم را اختلاف روایت دانسته است، و امام علیه السلام هم در پاسخ مرجحات را ذکر کرده است. اما در موثقه محل اختلاف را «امر» و کاری قرار داده است که هر دو عالم آن را روایت می کنند بنابراین موثقه ظهور دارد در اختلاف روایت.

مناقشه دوم: مفاد روایت تخییر عملی در دوران بین محذورین نه تخییر در حجیت

مناقشه یکم معمولاً از اخباریون است و عمدتاً مناقشه اصولیون در مناقشه دوم است.

اگر مراد از «فَهُوَ فِي سَعَمَةٍ» تخییر در حجیت باشد استدلال تمام است یعنی آن شخص در اخذ هر کدام از دو خبر تخییر دارد. و گذشت که در حجیت تخییریه سه حکم وجود دارد:

ص: ۴۸۵

۱. لزوم اخذ به یکی از خبرین

۲. ۳۰۲. اخذ این خبر یا آن خبر.

لکن استفاده حجیت تخییره و این سه حکم از جمله «فَهُوَ فِي سَعَةِ» مشکل است. ارتکاز آن است این جمله مشکل است که مرادف باشد با جمله «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ».

محقق خوبی می فرمایند مراد از «فَهُوَ فِي سَعَةِ» کنایه است از دوران امر بین محذورین و لزوم اخذ یکی از آنها، و دوران امر بین محذورین مربوط به حجیت تخییره نیست. سائل در موثقه از دوران بین محذورین پرسیده است یکی روایتها امر به اخذ می کند و یکی نهی از آن میکند! امام علیه السلام هم پاسخ داده اند «فَهُوَ فِي سَعَةِ حَتَّى يَلْقَاهُ». تخییر در دوران بین محذورین تخییر عملی و عقلی و مطابق قاعده است. به خلاف تخییر در حجیت که تخییر در اخذ و شرعی و خلاف قاعده است.

لااقل روایت مجمل است استدلال ناتمام می باشد، احتمال دارد مراد حجیت تخییره باشد و احتمال دارد ناظر به دوران بین محذورین باشد.

جواب: دوران بین محذورین در فرض علم به الزام (نظر مختار)

بعید است «و هو فی سعه» به دوران بین محذورین حمل شود، چون در دوران بین محذورین باید اصل الزام معلوم باشد. اصل الزام معین است و مکلف نمی داند الزام وجوبی است یا تحریمی؛ و در موثقه فرض نشده است که شخص مختلف فیه یقین کرده است که یکی از آن دو عالم راست می گویند. دو نفر برایش نقل روایت کرده اند و چه بسا از نقل ایشان علم حاصل شود و چه بسا علم حاصل نشود و احتمال اشتباه هر دو را بدهد.

ص: ۴۸۶

اولاً- در دوران بین محذورین باید اصل الزام معلوم باشد و محذورین اصولی فرض شود و از مجرد امر یکی و نهی یکی محذورین درست نمی شود چون فرض نشده است که یکی از آنها راست است و اصل الزام معلوم نیست.

ثانیا معنای عرفی امر یکی و نهی دیگری، امر و نهی الزامی نیست، در عرف این تعبیر کنایه است از اینکه یکی میگوید «انجام بده» و دیگری میگوید «لازم نیست انجام بدهی». روایت دوم لزوم انجام را نفی، یا یکی میگوید «حلال است» و دیگری میگوید «حرام است» و با این فرض محذورین درست نمی شود.

خصوصاً بعید است در یک واقعه دو روایت پیدا شود که یکی بگوید «واجب است» دیگری بگوید «حرام است». بلی اختلاف به نحو وجوب و عدم وجوب زیاد است، به نحو حرام و غیر حرام زیاد است اما به نحو لزوم انجام و لزوم ترک نادر است و سؤال از فرد نادر بعید است.

برای فردا ببینید که محقق صدر روایت را چگونه معنا کرده است.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار تخییر ۹۵/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار تخییر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از اخبار، به بررسی اخبار رسید.

خبر اول موثقه سماعه خوانده شد. و از نظر سندی مشکل ندارد.

روایات را طبق ترتیب کتاب مصباح الاصول (۱) بحث می کنیم.

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَيْرِ بْنِ عَيْسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَزُوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَضْمَعُ قَالَ يُرْجَاهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةِ حَتَّى يَلْقَاهُ» (۲)

ص: ۴۸۷

۱- (۱) مصباح الاصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص ۴۲۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۸ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۵، و در حدیث شش ذیل روایت را به گونه دیگر نقل می کند. قال الکلینی «فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بَأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَمِعَكَ» الكافي (ط - الإسلاميه)، ج ۱، ص ۶۶ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بَأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَمِعَكَ .

این روایت از لحاظ سندی موثق است و مشکل ندارد.

مناقشه دلالی

استفاده حجیت تخیریه از عبارت «فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ» مشکل است.

مرحوم محقق خوئی این عبارت را به دوران بین محذورین حمل کرده است. (۱) لکن در نظر مختار این حمل بعید است.

اگر امام علیه السلام می فرمود «و هو في سعة في العمل باي الخبرين» یا می فرمود «و هو موسع بايه عمل» جای استظهار حجیت تخیریه بود. اما عبارت «فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ» به معنی آن است که شخص در سعه است و این اجمال دارد.

برخی از جمله محقق صدر می فرمایند این جمله اجمال دارد کما اینکه مراد از این عبارت احتمال دارد آن باشد که شخص در اخذ هر کدام از خبرین سعه دارد، می تواند این روایت را اخذ کند و اگر خواست روایت دیگر را اخذ کند _ که این معنا حجیت تخیریه است _ همچنین احتمال دارد مراد سعه در عمل باشد، یعنی شخص مکلف به وجوب احتیاط نیست و او در سعه است. با این احتمال روایت به منزله «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا» (۲) می باشد.

شخص عامی فحص کرده و فحصش به نتیجه نرسیده اس، حجت به خاطر اختلاف روایتین بر شخص تمام نیست و او در مقام عمل سعه دارد و احتیاط لازم نیست تا اینکه امام علیه السلام را ملاقات کند یا کسی را که اعلم از آن دو راوی است.

حاصل مناقشه به استدلال؛ این روایت ظهور دارد در سعه در مقام عمل و اگر ظهور را نگوئیم لاقلاً اجمال دارد و استفاده سعه در انتخاب حجت به نحو حجیت تخیریه جداً بعید است.

ص: ۴۸۸

۱- (۳) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص ۴۲۴.

۲- (۴) عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص ۴۲۴.

سخنان دیگری پیرامون این روایت گفته شد که آنها را رها میکنیم.

روایت دوم: معتبره علی بن مهزیار

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع- اِخْتَلَفَ أَضْيَحَانُنَا فِي رَوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- فِي رَكَعَتِي الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ أَنَّ صِيْلَهُمَا فِي الْمَحْمِلِ وَرَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهَ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَأَعْلَمَنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ فِي ذَلِكَ فَوَقَّعَ مُوسَى عَلَيكَ بِأَيْهِ عَمِلْتَ» (۱).

سند تمام است و ثقه بودن یا نبودن عبد الله بن محمد اثر ندارد چون علی بن مهزیار شهادت می دهد که نامه عبد الله بن محمد و پاسخ امام علیه السلام را خوانده است و او دست خط امام علیه السلام را می شناخته است.

و مثلاً دلالت هم تمام است، مراد از «رَكَعَتِي الْفَجْرِ» نافله باشد یا فریضه مهم نیست. هر چند بیشتر با نافله بودن سازگاری دارد. در مورد نافله صبح فرض کرده که دو روایت متخالف به دست سائل رسیده بود، بعضی از امام صادق علیه السلام روایت کرده بودند که نماز خواندن در محمل جایز است و پیاده شدن لازم نیست. و برخی روایت کرده بودند که به خاطر رعایت شرط استقبال و شرط قیام باید پیاده شده و روی زمین نافله را خواند.

سؤال از امام رضا یا امام هادی علیه السلام است. در سؤال وجود دو روایت متخالف را فرض کرده است و پاسخ هم راجع به همان است نه عمل، لذا این مکاتبه در باب حجیت تخیریه صادر شده است. پاسخ «مُوسَى عَلَيكَ بِأَيْهِ عَمِلْتَ» یعنی «بأیه من الروایتین» در سعه هستی که به هر کدام از روایتین عمل کنی.

ص: ۴۸۹

تمامیت دلالت با ضم این نکته که مورد خصوصیت ندارد، با اینکه مورد روایت اختلاف روایتین در دو رکعت فجر است اما عمود و اساس کلام در اختلاف روایتین است و این مورد خصوصیت ندارد لذا وظیفه در هر متعارضینی عبارت است از «مَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ».

مناقشه یکم: نبود ملازمه بین تخییر در موارد جمع عرفی با تخییر در تعارض مستقر

کلام در خبرین متعارضین است و مورد سؤال سؤال از خبرین متعارضین نیست. چون اگر دو روایت در فرض سؤال اگر تعارض داشته باشند تعارض آنها مستقر نبوده و جمع عرفی دارد؛ روایت نخست «أَنَّ صَلَّيْهُمَا فِي الْمَحْمَلِ» نص در جواز است، نماز را در محمل خواندن متعین نیست و روایت دوم «لَا تُصَلِّيْهُمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ» ظهور دارد در وجوب نماز روی زمین، با نص از ظهور رفع ید کرده و حمل می شود بر قلت ثواب و این جمع از موارد جمع عرفی است.

تخییر در موارد جمع عرفی ملازمه ندارد با تخییر در تعارض مستقر، در جایی که مورد از موارد جمع عرفی است و شارع حکم به تخییر کرده است نمی توان الغاء خصوصیت کرده و بگوییم «مراد امام علیه السلام تخییر در حجیت است» زیرا شاید حکم شارع در تعارض مستقر تساقط باشد.

جواب: امکان نداشتن جمع عرفی در خطابات ارشادیه (محقق خویی)

روایت اول «أَنَّ صَلَّيْهُمَا فِي الْمَحْمَلِ» ارشاد است به عدم اشتراط نماز بر روی زمین و روایت دوم «لَا تُصَلِّيْهُمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ» ارشاد است به اشتراط نماز بر روی زمین، و جمع عرفی در خطابات ارشادیه معنا ندارد.

اشکال: امکان جمع عرفی در خطاب ارشادیه و متعارض بودن مورد (نظر تحقیق)

خطابات ارشادیه در نظر تحقیق جمع عرفی دارند اما عرف این دو روایت را در خصوص مورد متعارضین می بیند. در خصوص مورد جمع کردن به این نحو که «أَنَّ صَلَّهَمَا» نص در جواز است و با آن از ظهور «لَا تُصَلَّهَمَا» در منع رفع ید می کنیم جاری نیست و عرف این دو را متعارض می بیند.

مناقشه دوم: اقتضای شأن امام با جواب طبق حکم واقعی (محقق خوئی)

امام علیه السلام با جمله «مُوسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ» حکم واقعی را که تخییر در مسأله فرعی است بیان میکند مانند تخییر در خصال کفارات، نه تخییر در مسأله اصولی را که تخییر در حجیت است. تخییر در حجیت تخییر ظاهری و در زمان شک است و با حصول علم و بر طرف شدن شک باید طبق علم عمل کرد. (۱)

بر این ادعا دو شاهد وجود دارد.

شاهد نخست: سائل از حکم واقعی سؤال کرده است نه از وظیفه در برابر خبرین متعارضین! سائل مطرح میکند که دو خبر مختلف رسیده است و حکم واقعی چیست؟ به جای آنکه سائل بپرسد که حکم واقعی چیست از عمل امام علیه السلام پرسیده است «فَأَعْلَمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ».

شاهد دوم: شأن امام علیه السلام با این مناسب است که در جواب حکم واقعی دین را بیان کنند نه حکم ظاهری را. احکام دین احکام واقعی است و شأن امام بیان آن احکام است نه اینکه بفرمایند وقتی واقع را نمی دانیم در عمل به هر کدام از روایت ها در ظاهر مخیر هست.

ص: ۴۹۱

جواب: اقوائت ظهور جواب از تناسب سؤال و جواب (نظر تحقیق)

سؤال از حکم واقعی است. و سؤال از حکم واقعی باشد هم به اقتضای طبع سؤال است و هم به اقتضای شکل سؤال.

طبع پرسش اقتضا دارد که از حقیقت سؤال شود.

شکل سؤال «فَاعْلَمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدَى بِكَ فِي ذَلِكَ» نیز سؤال از حکم واقعی است، نه حکم ظاهری، سائل نپرسید که وظیفه من چیست «اعلمنی کیف اصنع انا» تا سؤال از حکم ظاهری باشد. سائل از عمل امام علیه السلام پرسید و حکم ظاهری اخذ به یکی از حجیت در حق امام علیه السلام معنا ندارد تا سؤال از حکم ظاهری هم به نحوی موجه باشد.

با اینکه هم طبع سؤال و هم شکل سؤال اقتضا دارند که سؤال از حکم واقعی باشد اما جواب امام علیه السلام لازم نیست از حکم واقعی باشد.

انطباق بودن بیان احکام واقعی به مقام و شأن امام نزد محقق خوبی خلط شده با مطلب دیگری.

مراد از اینکه گفته می شود «انطباق آن است که امام حکم واقعی را بگویند» آن است که در شأن امام نیست مثلا در احکام کلیه استصحاب جاری کند، از مقام امامت دور است که بفرماید ما در حکم واقعی یقین داشتیم و الآن شک داریم لذا استصحاب می کنیم.

مناسب نبودن اخبار امام علیه السلام از عمل خود مبنی بر حکم ظاهری با مقام امامت، خلط شده با وظیفه امامت مبنی بر تعلیم احکام ظاهری. بیان حکم واقعی و ظاهری از مناصب و شؤون امامت می باشد. سائل مشکل را به درگاه حضرت ارائه میکنند که در تعارض اخبار باید چه کار کرد و امام علیه السلام باید رفع تحیر کنند، شأن حضرت آن است که حجیت تخییری را بیان کنند کما اینکه شأن حضرت آن است که حجیت تعیینیه را بیان کنند.

در این روایت ظهور جواب امام علیه السلام در بیان حکم ظاهری اقوی است از قرینیت تناسب بین سؤال و جواب. امام علیه السلام در پاسخ قاعده کلی را بیان میکنند تا در جاهای دیگر نیز کار گشا و حلال مشکل باشد. به قول معروف حضرت می خواهد ماهی گیری یادش بدهد نه اینکه به او ماهی بدهد، با زبان حال می فرمایند چه کار داری که ما چه می کنیم بلکه قاعده در تعارض روایات این است که «مَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمَلْتُ» به هر کدام از خیرین خواستی می توانی عمل کنی.

شأن امامت آن است که بیان کنند در حق شما مکلفین استصحاب جعل شده است. حجیت تخیریه جعل شده است. امام علیه السلام فرموده اند «علیکم بالسؤال» اما جواب بر ما لازم نیست. اگر مصلحت ببینیم جواب می دهیم، اگر مصلحت نبینیم جواب نمی دهیم. اگر مصلحت دیدیم به گونه ای جواب می دهیم اگر مصلحت دیدیم به گونه دیگر جواب می دهیم.

مناقشه سوم: احتمال اختصاص به مورد (محقق خویی)

جواب امام علیه السلام اطلاق و عموم ندارد و الغاء خصوصیت باید قطعی و اطمینانی باشد و در این روایت اطمینان به عدم خصوصیت وجود ندارد. احتمال خصوصیت کافی است در منع استفاده اطلاق از این روایت. محقق خویی در مصباح الاصول در یک جمله فرموده اطلاق ندارد و مطلب را توضیح نداده است. (۱)

روایت ظهور دارد در بیان حجیت تخیریه در خصوص دو خبر متعارض در نافله صبح و نمی توان از این مورد الغاء خصوصیت کرده و در تمامی موارد تعارض خبرین گفت حکم ظاهری تخییر در حجیت است. چون کلام امام علیه السلام اطلاق ندارد و به نحو ضرب قاعده کلی _ همانند «لا-تنقض الیقین بالشک» _ فرمود که در هر جا خبرین متعارض بودند حجیت تخیریه دارید و در سعه هستید. فقط در خصوص این مورد فرمود و مورد این روایت در رکعت فجر نیست، نافله فجر است و در نافله احکام تعارض جاری نیست، اگر روی زمین خوانده شود افضل است و اگر در محمل خوانده شود فضیلت دارد.

ص: ۴۹۳

بیان تخییر در مورد مؤدای مستحبی موجب ابهام در روایت شده است. شاید چون مورد از مستحباب بوده است به همین جهت امام علیه السلام فرموده می توانی به هر کدام از خبرین عمل کنی و ما از کجا می دانیم شاید در تعارض روایتین با مؤدای استحباب تخییر جعل شده است و با مؤدای الزام تساقط جعل شده است. جعل تخییر در مستحبات ملازمه ندارد با جعل تخییر در الزامیات.

اگر مورد روایت فریضه صبح باشد باز الغاء خصوصیت اطمینانی نیست، احتمال دارد که در خصوص نماز صبح روی زمین خواندن اشتراط ندارد، مکلف می تواند در سفر هم روی محمل بخواند و هم روی زمین. و حضرت که در پاسخ فرموده به هر کدام از دو خبر می توانی عمل کنی به خاطر آن بوده که هر دو خبر صادق بوده و روی زمین بودن شرط نبوده است.

روایت سوم: مکاتبه عبد الله

مسائلی را اهل قم در مکاتبه پرسیدند و به بغداد فرستادند و مثلاً به توسط حسین بن نوح به ناحیه مقدسه رسیده و حضرت جواب دادند. روایت هم در کتاب الغیبه شیخ طوسی و هم در وسائل(۱) باب ۱۳ از ابواب سجود ح ۸ آمده است.

«أَنْ تَسْأَلَ لِي بَعْضَ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمُصَلِّي إِذَا قَامَ مِنَ الشَّهْدِ الْأَوَّلِ لِلرُّكْعَةِ الثَّلَاثَةِ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُكَبِّرَ فَإِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا قَالَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَيُجْزِيهِ أَنْ يَقُولَ بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقَوْمٌ وَأَفْعِدُ الْجَوَابُ: قَالَ إِنَّ فِيهِ خِدْيَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ خِيَالِهِ إِلَى خِيَالِهِ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَأَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الثُّعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ الشَّهْدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بَأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا.»(۲)

ص: ۴۹۴

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۳۶۲ باب ۱۳ من ابواب السجود ح ۸.

۲- (۹) الغیبه (للطوسی) / کتاب الغیبه للحجه، النص، ص ۳۷۸ و ۳۷۹.

مراد از «هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ» در سؤال، پرسش از مشروعیت است، و جواب به معنای ثبوت آیا ثابت است، همانند آیه شریفه «فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا» (۱). و تعبیر «فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ» در پاسخ در روایت نخست از تعبیر «يجب عليه» تغییر کرده سبک تر از «يجب عليه» می باشد و این تعبیر کاملاً با استحباب سازگاری دارد.

موضوع این روایت خبرین متعارضین است که طبق این نقل خود حضرت فرمود هاند و محمول آن هم «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» می باشد.

از تعبیر «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ» در این روایت می فهمیم که از عمل به روایت نیز با اخذ روایت تعبیر می شود. محقق صدر در روایت نخست که مورد سؤال در مورد مردی بود که اصحاب در آن اختلاف داشتند «رَجُلٌ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كَلَاهُمَا يَزُويهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ» از کلمه اخذ استفاده می کرد که سؤال احتمالاً از اعتقادات است چون سؤال نکرد که «احدهما يأمر بعمله». با توجه به این روایت سوم معلوم می شود که اخذ در غیر اعتقادات هم می آید. و همچنین گذشت که معنای حجیت تخییریه یعنی اینکه خبر با اخذ حجت تعیینیه می شود.

بررسی سندی و دلالتی روایت

ظاهر کلام محقق خویی در مصباح الاصول آن است که تمامیت سند را پذیرفته اند زیرا ایشان مناقشه سندی نکرده اند و محقق صدر هم ظاهراً سند مکاتبه را تمام می دانند.

ادمه بحث جلسه بعد ان شاء الله

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار تخییر / روایت سوم مکاتبه حمیری ۹۵/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۴۹۵

۱- (۱۰) سوره حج آیه ۳۶.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار تخییر / روایت سوم: مکاتبه حمیری

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار تخییر به روایت سوم، مکاتبه محمد بن عبد الله حمیری رسید.

مرحوم محقق خویی علیه الرحمه هشت روایت برای تخییر ذکر کرده است، در سه روایت نخستین اشکال سندی نکرده و در پنج روایت دیگر را به خاطر اشکال سندی رد کرده است. و برخی از روایات را هم به خاطر اشکال سندی و هم اشکال دلالتی رد کرده است.

ایشان می فرمایند «و (منها) - مکاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری إلى صاحب الزمان أرواحنا فداءه علی ما فی احتجاج الطبرسی» (۱). محقق خویی سند اصل مکاتبه را قبول دارد لذا بحث نکرده از سند و اما اینکه به کتاب احتجاج نسبت می دهد در حالی که احتجاج مرسل نقل کرده است [نه خاطر پذیرش سند احتجاج باشد] بلکه به خاطر استناد کتاب احتجاج را ذکر کرده است. مرحوم خویی مرد میدان است و اسناد مرسلات را بحث کرده و اینجا که بحث نکرده از سند سند را قبول داشته است.

کتاب احتجاج مکاتبه را مرسل نقل کرده و از مکاتبات قرار داده و به حضرت حجت نسبت داده است. (۲) لکن شیخ طوسی در کتاب الغیبه (۳) این مکاتبه را ذکر کرده و به امام زمان علیه السلام نسبت نداده است. و از کلام ایشان استفاده نمی شود که مکاتبه با امام عصر سلام الله علیه باشد. انتساب و عدم انتساب آن به حضرت حجت جای بحث دارد.

ص: ۴۹۶

۱- (۱) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۲۵.

۲- (۲) الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، ج ۲، ص: ۴۸۳.

۳- (۳) الغیبه (للطوسی) / کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۸ و ۳۷۹.

شبهه سند آن است که در این مکاتبه از حسین بن نوح خواسته شده است که از فقها سؤال کند و او یا از ایشان پرسیده و یا خود پاسخ را داده است.

مکاتبه در کتاب غیبت صفحه ۲۲۸ طبق چاپ حاضر اینگونه است

«أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّيِّ قَالَ وَجَدْتُ بِحِطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَإِمْلَاءِ أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِيِّ بْنِ رَوْحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى ظَهْرِ كِتَابٍ فِيهِ جَوَابَاتٌ وَ مَسَائِلُ أُنْفِذَتْ مِنْ قَمٍّ يَسْأَلُ عَنْهَا هَلْ هِيَ جَوَابَاتُ الْفَقِيهِ عَ أَوْ جَوَابَاتُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ السَّلْمَغَانِيِّ لِأَنَّهُ حُكِيَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ هَذِهِ الْمَسَائِلُ أَنَا أَجَبْتُ عَنْهَا فَكَتَبْتُ إِلَيْهِمْ عَلَى ظَهْرِ كِتَابِهِمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَدْ وَقَفْنَا عَلَى هَذِهِ الرَّقْعَةِ وَ مَا تَضَمَّنَتْهُ فَجَمِعْتُهُ جَوَابًا [عَنِ الْمَسَائِلِ] وَ لَمَّا مَدَخَلَ لِلْمَخْذُولِ الضَّالِّ الْمُضَلُّ الْمَعْرُوفِ بِالْعَرَاقِرِيِّ لَعَنَهُ اللَّهُ فِي حَزْفٍ مِنْهُ وَ قَدْ كَانَتْ أَشْيَاءُ خَرَجَتْ إِلَيْكُمْ عَلَى يَدَيِ أَحْمَدَ بْنِ بِلَالٍ وَ غَيْرِهِ مِنْ نُظَرَائِهِ» (۱)

بررسی سندی اینجا به خاطر مناقشه دلالتی اثر ندارد اما چون این بررسی در جاهای دیگر اثر دارد لذا به آن می پردازیم.

شیخ طوسی از جماعتی نقل میکند و جماعت ثقات هستند چون در فهرست نام ایشان را برده است، علاوه بر اینکه تعدادی از مشایخ او قطعاً ثقة هستند و تعیین «جماعه» مانند تعبیر «عده من اصحابنا» است.

محمد بن احمد بن داوود از اجلاقم بوده است.

احمد بن ابراهیم نوبختی شؤونی داشته و یکی از شؤونش آن بوده که کاتب حسین بن نوح بوده است. و در شرح حال او نوشته اند «کاتب صاحب الزمان».

ص: ۴۹۷

حسین بن نوح املا می کرده و احمد بن ابراهیم می نوشته است.

مسائلی از اهل قم برای ناحیه مقدسه مکاتبه شده و فرستاده شده و جواب های آمده است، سپس شبهه و شایعه شده که جواب را شلمغانی صاحب کتاب تکلیف نوشته است. _ از شبهه معلوم می شود آن زمان که سؤال ها به حسین بن نوح فرستاده می شده چنان نبوده که امام علیه السلام جواب بنویستند، در مجلس و هیأت استفتاء گروهی به نامه ها جواب می دادند و شلمغانی هم در حال صحت مذهب عضو آن هیأت بوده است _ دوباره پشت نامه هایی که سؤال و جواب ها را در برداشته است، از اهل قم سؤال نوشته شده است که آیا جواب ها از شلمغانی است یا از فقیه و مراد از فقیه امام زمان علیه السلام است یا عالم عادل؟

سند مذکور از شیخ طوسی تا محمد بن احمد بن داوود قمی که خط احمد بن ابراهیم را در پشت نامه دیده است سندی است به جواب به سؤال پشت نامه.

به اهل قم جواب می آید با خط احمد ابراهیم که «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَدْ وَقَفْنَا عَلَى هَذِهِ الرَّقْعَةِ وَ مَا تَضَمَّنَتْهُ فَجَمِيعُهُ جَوَابًا [عَنِ الْمَسَائِلِ] وَ لَا مَدْخَلَ لِلْمَخْذُولِ الضَّالِّ الْمُضِلِّ الْمَعْرُوفِ بِالْعَزَاقِرِيِّ لَعَنَهُ اللَّهُ فِي حَرْفٍ مِنْهُ» (۱)

شیخ طوسی در ادامه آن مسائلی را که از قم به بغداد رفته و طبق این مقدمه تأیید شده از ابن نوح سیرافی _ که از اجلای اصحاب است _ ذکر می کند.

«وَ قَالَ ابْنُ نُوحٍ أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَنَا بِهَذَا التَّوْقِيعِ أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ تَمَّامٍ [وَ] ذَكَرَ أَنَّهُ كَتَبَهُ مِنْ ظَهْرِ الدَّرَجِ الَّذِي عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ فَلَمَّا قَدِمَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ دَاوُدَ وَ قَرَأْتُهُ عَلَيْهِ ذَكَرَ أَنَّ هَذَا الدَّرَجَ بَعَيْنِهِ كَتَبَ بِهِ أَهْلُ قَمٍّ إِلَى الشَّيْخِ أَبِي الْقَاسِمِ وَ فِيهِ مَسَائِلٌ فَأَجَابَهُمْ عَلَى ظَهْرِهِ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبِخْتِيِّ وَ حَصَلَ الدَّرَجُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ» (۲)

ص: ۴۹۸

۱- (۵) الغيبة (للطوسی) / کتاب الغيبة للحجه، النص، ص: ۳۷۳.

۲- (۶) الغيبة (للطوسی) / کتاب الغيبة للحجه، النص، ص: ۳۷۴.

و ابو الحسن بن داوود از اجلائی قم است.

درج کاغذی است که سؤال ها و جواب ها در آن بوده است. به آن درجی می گفتند یا به این لحاظ که درج نامه ای بوده که آن را لوله کرده و می بستند و می فرستادند یا به این لحاظ که نامه را مهم و موم می کردند. سپس نسخه درج را شروع کرده و گزارش می کند «نُشِخَهُ الدَّرَجُ: مَسَائِلُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ... الخ» (۱) محمد بن عبد الله بن جعفر حمیری یک زمان کتاب صاحب الزمان علیه السلام بوده است. در این مکاتبه ابتدا مقدماتی ذکر کرده سپس سؤالات را و جواب را با «التوقيع ...» «التوقيع ...» «التوقيع ...» گزارش می کند تا اینکه آخرین توقيع در صفحه ۲۳۲ کتاب غیبت طبق چاچ حاضر پایان می یابد و کتاب این مسائل به حسین بن روح این چنین می گوید و اینگونه ختم می کند « أَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَكَ وَ أَدَامَ عَزَّكَ وَ تَأَيَّدَكَ وَ كَرَامَتِكَ وَ سَيِّدَاتِكَ وَ سَيِّدَاتِكَ وَ أَتَمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ زَادَ فِي إِحْسَانِهِ إِلَيْكَ وَ جَمِيلِ مَوَاهِبِهِ لَدَيْكَ وَ فَضْلِهِ عِنْدَكَ وَ جَعَلَنِي مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَ مَكْرُوهٍ فِدَاكَ وَ قَدَّمَنِي قَبْلَكَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ أَجْمَعِينَ» (۲).

درج ظاهرا در اینجا پایان یافته است و سند این قسمت تمام است و مشکلی ندارد.

ممکن است کسی در احمد بن ابراهیم کاتب خدشه کند که توثیق ندارد.

ص: ۴۹۹

۱- (۷) الغيبة (للطوسی) / کتاب الغيبة للحجه، النص، ص: ۳۷۴.

۲- (۸) الغيبة (للطوسی) / کتاب الغيبة للحجه، النص، ص: ۳۷۸.

برخی همچون سید محسن امین صاحب اعیان الشیعه بحث از توثیق احمد بن ابراهیم را تعقیب کرده اند.

لکن در نظر تحقیق نیازی به توثیق کاتب نیست و همین مقدار کفایت می کند که محمد بن احمد بن داوود قمی شهادت می دهد که این جواب ها املاء ابوالقاسم حسین بن نوح به خطر احمد بن ابراهیم است. و این مسائل مجدد به خدمت حسین بن نوح رفته و ایشان تأیید کرده اند که این جواب ها از ماست.

شیخ طوسی در کتاب غیبت نامه دیگری را نقل میکند که ظاهر آن است نامه دیگری است. و آن هم از حمیری است.

«مِنْ كِتَابِ آخِرِ فَرَأَيْكَ أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ فِي تَأْمُلِ رُقْعَتِي وَ التَّفْضُلِ بِمَا يُسَيِّهُلُ لِأَضَيْفَهُ إِلَى سَائِرِ أَيْدِيكَ عَلَيَّ وَ اِحْتَجْتُ أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ أَنْ تَسْأَلَ لِي بَعْضَ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمَصِئَلِيِّ إِذَا قَامَ مِنَ التَّشْهُدِ الْأَوَّلِ لِلرُّكْعَةِ الثَّلَاثَةِ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُكَبِّرَ فَإِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا قَالَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ يُجْزِيهِ أَنْ يَقُولَ بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقْوَمٌ وَ أَفْعَدُ الْجَوَابُ:

قَالَ إِنَّ فِيهِ حَيْدِيَّتَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالِهِ إِلَى حَالِهِ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشْهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّشْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» (۱).

محل شاهد همین مکاتبه است که در آن از تکبیر بعد از تشهد در حال قیام می پرسد.

ابن نوح سیرافی نقل می کند که چنین سؤال و جوابی وجود دارد.

ص: ۵۰۰

اما این مکاتبه مشکل سندی دارد. و مشکل آن است که ابن نوح مربوط است به زمان نجاشی و با حمیری فاصله زمانی دارد. و شاهد و سندی وجود ندارد که دلالت کند این جواب ها از امام زمان سلام الله علیه است. در مکاتبه پیشین محمد بن احمد بن داوود قمی شهادت داد که خط احمد بن ابراهیم و املائی حسین بن نوح است.

مضاف به اینکه از ظاهر مکاتبه استفاده می شود که این جواب از ناحیه مقدسه نیست بلکه جواب فقها است. حسین بن نوح یا خودش جواب را داده است یا سؤال را به فرد دیگری داده تا جواب قمی ها را بنویسد. اینکه در جواب گفته شود در اینجا دو حدیث داریم و یکی اینگونه بیان میکند و دیگری طور دیگر؛ اینگونه جواب با نحوه جواب های ائمه علیهم السلام سازگاری ندارد. اگر در سؤال فرض شده بود که دو حدیث مختلف وجود دارد و حضرت آموزش می دادند که در اختلاف مخیرید اشکال وجود نداشت. لکن پاسخ به این نحو با پاسخ ائمه سازگاری ندارد و متن شناسی اقتضا دارد که این متن ائمه علیهم السلام نیست.

از جمله مؤیداتی که تأیید میکند این جواب از امام زمان سلام الله علیه نیست این است که در مقدمه سؤال از آراء فقها پرسیده است «وَ اَحْتَجْتُ اَدَامَ اللّٰهُ عَزَّكَ اَنْ تَسْأَلَ لِي بَعْضَ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمُصَيَّبِيِّ اِذَا قَامَ مِنَ التَّشْهَدِ الْاَوَّلِ لِلرَّكْعَةِ الثَّلَاثَةِ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ اَنْ يُكَبِّرَ» بغداد مرکز علم شیعی بوده است و در سؤال خواسته است که از فقها پرسد. اگر می خواست از فقیه پرسد جا داشت که گفته شود مرد از فقیه امام زمان علیه السلام است اما خواسته از فقها پرسیده شود.

و اگر در این نسخه «الجواب» «الجواب» ها ملاحظه شود و این «الجواب» ها با توقیع که در مکاتبه قبل بود مقایسه شود به دست می آید که در جواب ها تعابیری همچون تعابیر فقها به کار رفته است «لابأس بذلک و قد اجزأ عن صاحبه» «لابأس بالصلاه فیه».

در صدر خواسته است که از فقها پرسد، متن هم با تعابیر فقها سازگار است و در نهایت نیز خواسته است که حسین بن نوح جواب بدهد و شرح و توضیح بیافزاید «فَإِنْ رَأَيْتَ أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ أَنْ تَسْأَلَ لِي عَنْ ذَلِكَ وَ تَشْرَحَهُ لِي وَ تُجِيبَ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ بِمَا الْعَمَلُ بِهِ وَ تُقَلِّدَنِي الْمِنَّةَ فِي ذَلِكَ جَعَلَكَ اللَّهُ السَّبَبَ فِي كُلِّ خَيْرٍ وَ أَجْرَاهُ عَلَيَّ يَدِكَ فَعَلْتُ مُثَابًا» (۱).

برخی ادعا کرده اند که در کلمات شیخ طوسی این مطلب وجود دارد که در مکاتبه با حسین بن نوح اگر جواب زود آمد معلوم می شده که حسین بن نوح جواب داده است و اگر دیر جواب آمد معلوم می شده که جواب از ناحیه مقدسه است. شما صحت و سقم این ادعا را تتبع کند.

سؤال ها هم زیاد بوده و همه به دست ناحیه مقدسه نمرسیده است و گروهی بودند متشکل از حسین بن نوح و دیگران که جواب می دادند.

مؤید دیگر بر اینکه این دو مکاتبه دو مکاتبه جدا است این است که ابن نوح میگویند استنساخ من از روی دو مدرج قدیمی است «قَالَ ابْنُ نُوحٍ نَسِيخْتُ هَذِهِ النُّسخَةَ مِنَ الْمُدْرَجِينَ الْقَدِيمِينَ الَّذِينَ فِيهِمَا الْخَطُّ وَ التَّوْقِيعَاتُ» (۲). و ابن نوح شهادت هم نمی دهد که خط مبارک امام علیه السلام است و اگر بپذیریم خط خط ابراهیم کاتب دلیلی که دلالت کند توقیع از ناحیه مقدسه است وجود ندارد.

ص: ۵۰۲

۱- (۱۰) الغيبة (للطوسی) / کتاب الغيبة للحججه، النص، ص: ۳۸۴.

۲- (۱۱) الغيبة (للطوسی) / کتاب الغيبة للحججه، النص، ص: ۳۸۴.

حاصل: این مکاتبه، مکاتبه دیگری است و دلیلی بر تأیید ندارد مضاف بر اینکه در ظاهر متن آن است که جواب ها از ناحیه مقدسه نیست. لذا روایت سوم مکاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر حمیری از لحاظ سند تمام نیست. طبرسی در احتجاج نسبت داده به امام زمان علیه السلام لکن آن هم سند ندارد.

مناقشه دلالتی: مستحب بودن متعارضین (محقق خویی)

دو حدیث در محل کلام در امور مستحب هستند و با اینکه طبق فن علم اصول بین این دو روایت مطلق و مقید جمع عرفی وجود دارد اما بر فرض صدور امام علیه السلام جمع عرفی نکرده اند چون جمع عرفی حمل مطلق بر مقید در الزامیات است و در مستحبات جاری نیست.

در محل سؤال جواز تکبیر بعد از تشهد اول در حال حیام، دو حدیث وجود دارد «إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَيْآلِهِ إِلَى حَيْآلِهِ أُخْرِيَ فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا». و ما باشیم و فن اصول این دو حدیث جمع عرفی دارند حدیث اول اطلاق دارد «إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَيْآلِهِ إِلَى حَيْآلِهِ أُخْرِيَ فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ» در هر انتقالی تکبیر مستحب است و روایت دیگر خاص است در مورد خصوص تکبیر بعد از تشهد می فرماید تکبیر لازم نیست و بحول الله و قوته اقوم و اقعده کافی است.

جواب: فرض تعارض در مکاتبه (محقق صدر)

در مکاتبه تعارض مفروض کلام است. و در فرض تعارض فرموده به هر کدام می توانی اخذ کنی.

فرض جواب آن است که در مورد سؤال دو حدیث متخالف وجود دارد و آن حدیث‌ها را نقل به معنا کرده است و روایتی که میگوید «در انتقال از هر حالتی به حالت دیگر تکبیر بگو» قطعاً به نحو نصوصیت شامل محل کلام است و روایت دیگر هم میگوید در خصوص قیام بعد از تشهد «بحول الله و قوته اقوم و اقعده» کافی است. اینکه روایت اول به چه بیان نصوصیت داشته ما نمی‌دانیم چون نقل به معنا شده و اصل روایت در دست مانیت است. اهل سنت روایتی را از پیامبر نقل میکنند که «بعد کل رفض و خفض» تکبیر وجود دارد، اهل سنت آن روایت را دارند اما شیعه ندارد.

بنابراین در جواب تخالف و تعارض حدیثین فرض گرفته شده است و اینکه گفته شود یکی مطلق است و دیگری مقید و حمل مطلق بر مقید در مستحبات جا ندارد مناقشه واردی نیست. معنا ندارد بگوید «دو حدیث وجود دارد و یکی مطلق و یکی مقید است و به هر کدام خواستی عمل کن».

حاصل: معلوم نیست تخالف حدیثین به شکل بوده است.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی استفاد از روایات / اخبار تخییر / روایت های سوم و بعدی ۹۵/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی استفاد از روایات / اخبار تخییر / روایت های سوم و بعدی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بررسی سندی و دلالتی مکاتبه حمیری بود. بحث سندی آن تمام شد و در مناقشه دلالتی یکم گفته شد که محقق خوبی می‌فرمایند مفاد دو حدیث در مستحبات است و امور مستحبه تعارض ندارند لذا مورد مکاتبه اجنبی از محل بحث _ قاعده ثانوی استفاد از روایات در تعارض حدیثین الزامین _ است.

ص: ۵۰۴

مناقشه در سند مکاتبه: عدم توثیق احمد بن ابراهیم و عدم شهادت به خط (محقق صدر)

محقق صدر در مکاتبه و درج نخستین اشکال سندی دارند. ایشان از جهت احمد بن ابراهیم نوبختی مناقشه کرده اند. در نظر ایشان این شخص توثیق ندارد. (۱) همچنین شهادت حمیری نسبت به خط روشن نیست. اگر احمد بن ابراهیم ثقة بود یا حمیری شهادت به خطر می‌داد اشکال سندی وجود نداشت چون با بر فرض وثاقت احمد، او از املا حسین بن نوح خبر می‌دهد و مشکل حل بود و اگر حمیری به خط شهادت داده بود باز مشکل حل بود.

جواب: تأیید درج اول و وجود اشکال در درج دوم (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق این جهت مشکل ساز نیست، و نسخه و درج نخستین معتبر است چون ظاهر کلام حمیری شهادت به خط احمد بن ابراهیم و املا حسین بن نوح است. مشکل سند در این جهت است که تأییده وارده در مورد مکاتبه نخستین است و محل

شاهد و استدلال در مکاتبه و درج دیگر است و آن تأییدیه ندارد.

مناقشات دلالی

مناقشه یکم: استحباب مفاد حدیثین و عدم تعارض در استحباب (محقق خوئی)

مرحوم محقق خوئی مناقشه کردند که دو روایت تعارض ندارند.

جواب: ظهور جواب در تعارض (محقق صدر)

در مکاتبه از جواز تکبیر بعد از تشهد در حال قیام سؤال شده است و در جواب مطرح شده که در این باب دو حدیث وجود دارد. فرض وجود دو حدیث در باب عرفا ظهور دارد در تنافی و تعارض آن دو حدیث. و آن دو حدیث هم نقل به مضمون شده اند.

ص: ۵۰۵

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۴۵.

یک حدیث می گوید در انتقال از هر حالی به حال دیگر تکبیر وجود دارد

حدیث دیگر میگوید در حال انتقال از قعود به قیام تکبیر وجود ندارد.

«إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالِهِ إِلَى حَالِهِ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَأَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَكَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَبِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا»

مناقشه دوم: مورد مکاتبه حدیثین قطعین (محقق صدر)

مورد روایت با محل بحث فرق میکنند، فرض مکاتبه جایی است که دو حدیث قطعی الصدور هستند. حکم به تخییر حکم دو حدیث قطعی الصدور می باشد، در جایی که جمع بین دو حدیث قطعی ممکن نبود آنجا وظیفه تخییر است. اما محل بحث جایی است که دو حدیث ظنی الصدور هستند، یکی قطعی الصدور است و دیگری ظنی الصدور. (۱)

جواب: عدم فرض حدیثین قطعین (نظر تحقیق)

در مورد مکاتبه فرض نشده است که دو حدیث قطعی هستند بلکه جواب مناسبت دارد با اینکه حکم را در فرض دو حدیث ظنی الصدور بیان کند. (۲)

مناقشه سوم: ابتناء جواب بر تخییر واقعی (محقق صدر)

تخییر در جواب تخییر واقعی است و بحث در حجیت تخییریه، تخییر ظاهری است.

ص: ۵۰۶

۱- (۲) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۴۴.

۲- (۳) مقرر: توضیح (هر چند امام علیه السلام میدانند حدیث مخالف با واقع است یا نه! اما جواب را از لحاظ وظیفه مکلف ارائه می دهد و بیان میکند که وظیفه شما پیرامون دو حدیث ظنی الصدور تخییر است).

تخیر واقعی یعنی جواز هر دو فعل در واقع مثل خصال کفارات که تمامی خصال جایز است و ممکن است یکی افضل از دیگری باشد.

تخیر ظاهری یعنی تخیر در فرض شک، ما دام که مکلف شک در حجت دارد در اخذ هر کدام از حدیثین ظاهرا مخیر است. محقق صدر مناقشه را به این صورت بیان می کنند که روشن نیست که تخیر در جواب تخیر ظاهری باشد و امکان دارد مراد از تخیر تخیر واقعی باشد. جمله «و كَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى» احتمال دارد تتمه حدیث دوم باشد و احتمال دارد حدیث مستقل باشد.

با احتمال نخست؛ حدیث دوم عبارت است از این جمله «إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى» در این حدیث هر امامی که حکم تکبیر در حال انتقال از قعود به قیام را در رکعت اول بیان می کند سپس همان امام حکم تکبیر بعد از تشهد را نیز بیان می فرماید « وَ كَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى» و همچنین است قیام بعد از تشهد و در آن تکبیر نیست.

با احتمال دیگر، حدیث دوم عبارت است از جمله «إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ» بعد از آن امام زمان علیه السلام بر فرض صدور آن حدیث را بر قیام بعد از تشهد اول تطبیق می کنند.

محقق صدر بنا بر هر کدام از احتمال ها تفصیلی ذکر کرده اند که مهم نیست و از آن میگذریم.

محقق صدر ادعا دارند که طبق هر دو احتمال دو حدیث با هم تعارض ندارند، همان ادعای محقق خوئی همراه با تبیین.

تبیین عدم تعارض؛ اگر ذیل حدیث دوم تتمه آن باشد، متعارض نبودن حدیثین به این جهت است که حدیث دوم حاکم است بر حدیث اول، و بالاتر از بیان اطلاق و تقید در بیان محقق خوبی و بالاتر از عام و خاص.

در بحث حکومت مطرح شده است که هر خبر ناظر به خبر دیگر حکومت دارد به آن خبر. ابتدا وجود آن خبر را مفروض گرفته سپس با فرض وجود او حکمی را از او نفی می کند یا حکمی را اثبات میکند. و محقق صدر در محل بحث ادعا دارند که حدیث دوم فرض کرده است که حدیث اول وجود دارد و "در هر انتقالی از حالی به حالی تکبیر وجود دارد" و با فرض وجود او میگوید «آن حکم تکبیر در حال بعد از تشهد در حال انتقال از قعود به قیام وجود ندارد».

و زمانی که این دو حدیث حاکم و محکوم شدند تعارضی بیشان نیست و تخیر بین آن دو تخیر واقعی است. (۱)

جواب: نادرستی ادعای نظارت (نظر تحقیق)

وجود نظارت قابل فهم نیست، جمله «كَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى» نظارت ندارد چه تتمه حدیث دوم باشد و چه روایت مستقل باشد. نهایت آن است که حدیث دوم مقید است همان بیان که محقق خوبی داشتند.

نظارت مانند «الطواف بالبيت صلاه» می باشد که ابتدا مفروض گرفته است که نماز جعل شده و احکامی دارد سپس میگوید «الطواف بالبيت صلاه».

حدیث دوم «إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ» قاعده ی کلی است و نتیجه این قاعده در قیام بعد از تشهد تطبیق شده است «وَ كَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى»، اگر این تطبیق جزء حدیث دوم باشد امامی که قاعده را فرموده مستقیماً و با نصوصیت در مورد قیام بعد از تشهد هم فرموده تکبیر وجود ندارد و اگر از حضرت صاحب الزمان سلام الله علیه _ بر فرض صدور _ باشد آن قاعده را بر قیام بعد از تشهد تطبیق و تفریع کرده است و در هر صورت حکم جدیدی نیست.

ص: ۵۰۸

تنصیص بودن جمله بر تطبیق و تفریع بودن آن مزیتی ندارد و بیشان فرقی نیست، حدیث دوم چه تمه داشته باشد و چه نداشته باشد در هر صورت مقید حدیث نخست است. حکم جمله «كَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى» همان حکم حدیث دوم است چه تمه حدیث دوم باشد و چه مستقل باشد، چون مستقل هم باشد باز در ضمن حدیث دوم بوده و سپس تفریع شده است.

حاصل جواب: آیا تخیر در «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَمَا نَصَّوَابًا» حکم ظاهری است و حجیت تخیریه است یا تخیر واقعی است؟ محقق خویی و صدر بر این باورند که دو حدیث با هم تعارض ندارند و مفاد این دو حدیث حکم واقعی است لذا تعارض نداشته و لذا تخیر تخیر واقعی است. لکن ظاهر از فرض وجود دو حدیث در باب آن است که دو خبر مشکل تعارض دارند و زمانی که در فرض تعارض می فرماید تخیر داری «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ ... كَمَا نَصَّوَابًا» این تخیر ظاهری و تخیر در حجیت است.

تا کنون سه مناقشه به استدلال وارد شد و هر سه مناقشه قاصر بودند و مهم در مناقشه مناقشه چهارم است از محقق خویی در مصباح الاصول.

مناقشه چهارم: نبود ملازمه بین تخیر در مستحبات با تخیر در الزامیات (محقق خویی)

محقق خویی در روایت قبلی همین مناقشه را مطرح کرد لکن تبیین نکرد. لکن در این مکاتبه همان مناقشه را مطرح کرده و آن را تبیین نموده است.

این مکاتبه تخیر در حجیت را در مستحبات ثابت میکند و تخیر در حجیت در مستحبات ملازمه ندارد با تخیر در حجیت در احکام الزامی. شاید در مستحبات توسعه ای وجود دارد لذا آنجا در اخباری که مفادشات استحباب است و با هم تعارض دارند تخیر جعل شده است. لذا از این رو در احکام استحبابی اخبار «من بلغ» صادر شده است و در الزامیات صادر نشده است.

در تعارض خبرینی که مفادشان استحباب است اگر این مکاتبه هم نبود به برکت اخبار «من بلغ» می توان حکم به تخییر کرد. و با نبود مشکل در ناحیه سند این مکاتبه نهایت دلالت آن این است که تخییر در حجیت در احکام استحبابی است.

لکن در نظر تحقیق در سند این مکاتبه با اشکال مواجه شدیم. گویا حسین بن روح دفتر استفتاء داشته است و عده ای علما در آن جلسه استفتاء تشکیل داده و همه سؤالات را به امام زمان علیه السلام ارجاع نمی دادند.

ما بقی روایات پنج روایت است که آخوند به برخی اشاره کرده است این روایات مرسله هستند و یا اشکال سند دارند.

روایت چهارم:

مرحوم آخوند این روایت را جزء اخبار تخییر ذکر کرده است.

«عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ ع فَتَرُدَّ إِلَيْهِ» (۱)

معنای اینکه «اگر حدیثی شنیدی از اصحاب که همه ثقه هستند» یعنی حدیث ها با هم تعارض دارند و معنای اینکه «در سعه هستی» یعنی در عمل به هر کدام مخیر هستی.

مناقشه سندی

این روایت مرسله است.

مناقشه دلالی: اجنبی از تعارض و مربوط به حجیت خبر ثقه

مرحوم خوئی در مصباح الاصول اشکال دلالی هم کرده است. در این روایت تعارض فرض نشده است. و مفاد آن حجیت خبر ثقه است.

جواب: مربوط به باب تعارض

به ذهن می رسد فهم آخوند از روایت درست تر است، در این روایت تعارض فرض شده است. تعبیر «كُلُّهُمْ ثِقَةٌ» یعنی بیش از یک روای روایت کرده اند و روات با هم اختلاف دارند و همه ثقه هستند. اگر اختلاف روایات فرض نمی شد نیاز نبود حضرت تعبیر به «کل» آورد و بفرماید در سعه هستی، بلکه حضرت می فرمود وقتی ثقه خبر آورد شک نکن که حجت است. به همانگونه ادله حجیت بیان شده اند. لسان ادله حجیت به گونه «اطاعت کنید» «گوش کنید» وارد شده است «العمری و ابنه ثقتان .. فاطع لهما و اسمع لهما».

و حضرت فرموده در سعه هستی تا اینکه امامت را ببینی، اگر حضرت می خواست بفرماید خبر ثقه حجت است نیاز نبود بفرمایند تا زمانی که امامت را ببینی حجت است. این مطلب هم قرینه است که مراد از سعه حجت تخیریه است تا زمانی که به ملاقات امام مشرف شده و از امام پرسیده شود.

روایت مربوط به باب تعارض است اما ذیل آن با حجت تخیریه سازگاری ندارد، روایت اجمال داشته و معلوم نیست مراد روایت توسعه در مقام عمل است یا توسعه در مقام حجت.

روایت پنجم: روایت حسن بن جهم

«مِا رُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ «۱» عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ قُلْتُ لِلرَّضَاعِ تَجِيئَنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلَفَةً قَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَحَادِيثَنَا فَإِنْ كَانَ يُشَبِّهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَإِنْ لَمْ يُشَبِّهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ» (۱)

این روایت شاید از بهترین روایات باشد به لحاظ دلالت چون عمومیت دارد هم احکام استجابی و هم احکام الزامی را شامل است.

حضرت می فرمایند که وقتی نتوانستی بفهمی که حق کدام است توسعه در اخذ داری. و ظاهر توسعه در اخذ یعنی حجت تخیریه.

مناقشه سندی: ارسال

این روایت سند ندارد.

روایت های دیگر هم مرسله هستند.

و بحث از اخبار تخییر در اینجا پایان می یابد.

إن شاء الله فردا وارد اخبار توقف می شویم.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار توقف ۹۵/۱۱/۱۳

ص: ۵۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مقتضای قاعده/مقتضای قاعده ثانوی استفاد از روایات /اخبار توقف

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار تخییر تمام شد.

مرحوم آخوند به اخبار تخییر اعتماد کرده و به اخبار ترجیح جواب داده است و در نهایت در خبرین متعارضین قائل به اصل تخییر شده است.

اصل تخییر هم از نظر دلیل مشکل دارد هم از نظر اقوال و عمل فقها.

اخبار تخییر همانگونه که محققین بحث نموده اند، یا از نظر سند ناتمامند و یا از نظر دلالت. حجیت تخییری در اخبار متعارض از لحاظ دلیل بدون دلیل است و از لحاظ عمل فقها مورد عمل ایشان قرار نگرفته است. فقها در عمل سراغ جمع عرفی رفته اند و در صورت عدم امکان آن سراغ مرجحات رفته اند _ اخبار متعارض معمولاً یا جمع عرفی دارند یا مرجح دارند _ و در صورت فقد مرجحات محمل هایی درست کرده و به آنها پناه برده اند و اگر حمل امکان نداشته هر دو روایت را کنار گذاشته و قائل به تساقط شده اند و در عمل به اصول عملیه مراجعه کرده اند بنابراین اصل تخییر مبنای عمل ایشان نبوده است.

عمل نکردن فقها به اصل تخییر در مقام عمل منبهی است بر اینکه اصل تخییر در حجیت دلیل تامی ندارد.

مرحوم آخوند مطرح کرده اند مرحوم کلینی در دیباجه کتاب کافی قائل به تخییر شده اند. لکن در آینده بحث خواهیم کرد که روشن نیست که کلینی نیز به اصل تخییر عمل کرده باشند هر چند در دیباجه قائل به تخییر شده اند. برخی از مؤلفین کتب حدیث نیز اصل تخییر را اختیار کرده اند لکن در مقام عمل جز در موارد نادر اساس آن حرکت نکرده اند.

ص: ۵۱۲

طائفه دوم: اخبار توقف

اخبار در تعارض دو خبر مکلف را به لزوم توقف امر می کنند.

معنای توقف؛ توقف یعنی هیچ یک از خبرین را نمی توان اخذ کرد، و در مقام عمل نیز سعه وجود ندارد و به اصول عملیه خلاف خبرین نمی توان مراجعه کرد. نه در حجیت سعه هست و نه در مقام عمل، باید مطابق احتیاط حرکت کرد تا مسأله روشن شود و روشن شدن مسأله به این است که ملاقات با امام معصوم علیه السلام حاصل شده و از او سؤال شود یا با علم مواجه شده و از او سؤال شود یا اخبار و ادله تتبع شود « لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا » (۱).

اخبار توقف دو دسته اند ۱. اخبار عامه آمده به توقف هنگام شبهه ۲. اخبار خاص وارده در تعارض خبرین.

«الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبُهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ» (۲).

تعارض خبرین از مصادیق شبهه است و طبق این اخبار باید آنجا توقف نمود.

مناقشه: لزوم توقف در موارد علم اجمالی

در بحث برائت از اخبار توقف جواب داده شده است (۳) که آن اخبار ناظر به مواردی هستند که علم اجمالی به اصل تکلیف وجود دارد، و فی حد نفسه شامل موارد تعارض خبرین نیستند.

و اگر محقق مدعی باشد که عمومات توقف شامل موارد تعارض خبرین هستند جواب آن است که در فرض شمول محکوم ادله برائت هستند و دلالت ندارند بر لزوم توقف در مطلق شبهات.

ص: ۵۱۳

۱- (۱) سوره طلاق آیه ۱.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۵ باب ۱۲ من ابواب صفات القاضی ح ۲. و اخبار برائت در فرائد الاصول ج ۲ ص ۶۵.

۳- (۳) فرائد الاصول ۲/۶۹.

اگر قائل مدعی دلالت اخبار توقف بر لزوم توقف در مطلق شبهه باشد، جواب آن است که این اخبار یا با اخبار تخییر تخصیص خورده اند _ اگر اخبار تخییر مورد قبولتان باشد _ یا با اخبار ترجیح که در آینده ذکر خواهند شد. بنابراین نظریه توقف به طور مطلق در خبرین متعارضین اساس ندارد و نمی شود برای این نظریه به عمومات «قف عند الشبهه» استدلال کرد.

اخبار خاصه

در چندین روایات امر شده است به توقف و تأخیر عمل تا ملاقات امام علیه السلام.

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

«قُلْتُ فَإِنِ وَافَقَ حُكْمُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» (۱).

ص: ۵۱۴

۱- (۴) الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱. « مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبِيَا عَبْدَ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصِحَابِنَا بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقَضَاءِ أَيْحُلُ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِيحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا تَابْنَا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصِفُ نَعَانَ قَالَ يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتِخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشُّرُوكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كَلَاهِمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِنَا قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدِلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْزَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرَ قَالَ قُلْتُ فَإِنِّي عَدِلَانِ مَرَضِيَانِ عِنْدَ أَصِحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرَ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصِحَابِكَ فَيُؤَخَّذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكَ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصِحَابِكَ فَإِنَّ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَسْبَعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ عَيْبِهِ فَيَجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ازْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عِنْدَكُمَا (۳) مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فِيمَا وَافَقَ حُكْمُهُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤَخَّذُ بِهِ وَ يُتْرَكَ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤَخَّذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكْمُهُمْ وَ قَضَاءُهُمْ فَيُتْرَكَ وَ يُؤَخَّذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكْمُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ».

عمر بن حنظله از امام علیه السلام میپرسد که دو حاکم اختلاف نظر ندارند و منشأ اختلاف آنها دو روایت است و حضرت پاسخ می دهند که ترجیح با روایت روای اعدل و افقه و اصدق است، عمر بن حنظله چندین بار فرض تساوی را میپرسند و امام جواب میدهند و در نهایت می فرمایند اگر در همه این مرجحات مساوی بودند عمل را به تأخیر بیانداز تا امام را ملاقات کنی همانا وقوف در شبهه بهتر است از افتاد در مهلکه.

توقف مجرد تأخیر انداختن کشف نیست بلکه تأخیر انداختن کشف و حل مسأله به همراه توقف در عمل چون امام لزوم توقف را تعلیل می کنند به اینکه وقوف در شبهه بهتر است از افتادن در هلکه.

هر چند صدر مقبوله راجع به تعارض دو حاکم است اما ذیل آن در تعارض خبرین می باشد.

بررسی سندی: قبول سند

اشکالی در سند مقبول وجود ندارد. همانطور که شیخ اعظم انصاری^(۱) فرموده اند این روایت را مشایخ ثلاثه کلینی شیخ صدوق و شیخ طوسی نقل کرده اند. سند ایشان تا عمر بن حنظله بعضا مشترک است و بعضا مختص است و سند تا عمر بن حنظله مشکلی ندارد و سخن در خود عمر بن حنظله می باشد.

مرحوم محقق خوئی در مصباح الاصول^(۲) با اشاره و در معجم^(۳) با تفصیل فرموده اند دلیلی بر وثاقت عمر بن حنظله وجود ندارد. و تمام روایات وی را به لحاظ سندی نمی توان پذیرفت.

ص: ۵۱۵

۱- (۵) فرائد الاصول ج ۴ ص ۵۷.

۲- (۶) مصباح الاصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۱، ص: ۱۴۲.

۳- (۷) معجم رجال الحدیث ج: ۱۳ ص: ۲۷.

قبول سند روایت از سوی محقق خویی با مبانی [رجالی] ایشان نمی سازد اما از باب ناچاری و تسالم اصحاب تمایل به تمامیت سن دارند.

ایشان در مصباح الاصول نسبت به ردّ خصوص این روایت از عمر بن حنظله که به مقبوله اشتهاار یافته است منصرف شده و در نفس تمایل هستند به پذیرش خصوص این روایت و در نهایت در دل شک داشته و مردد هستند. و علت اینکه از ردّ این روایت دست برداشته و شاک هستند این نکته می باشد که فقها فتوایی دارند و آن فتوا مدرکی ندارد جز این مقبوله؛ و آن فتوا این است که اگر کسی مخاصمه را به نزد قاضی جور ببرد و حق خود را با حکم او بیگرد، سحت گرفته است.

علما بدون دلیل فتوا نمی دهند و فتوای ایشان دلیلی ندارد جز این روایت «فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُخْتًا وَ إِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ» چون این فتوا مطابق با قاعده نبوده و مخالف آن است، چون قاعده در اینجا آن است که شخص حق خودش را گرفته و حلال است اما روایت بر خلاف قاعده میگوید آنچه بگیرد حرام و سحت خواهد بود.

عمل علما نشانگر قبول این روایت می باشد نه وثاقت راوی آن.

مشابه این مسأله در مورد برخی از روایت نیز گفته شده است. مثلاً شیخ صدوق در مورد برخی از روایات فرموده است «اصح روایات باب این روایت است» و بیان ایشان دلیل بر وثاقت راوی آن روایت نیست چون شاید آن روایت خصوصیت و قرائنی دارد که موجب اطمینان به صدورش می شود.

این مطلب [و کبری] مطلب متینی است و در محل بحث هر چند در وثاقت عمر بن حنظله اشکال داشته باشیم اما روایت مورد قبول است.

در نظر تحقیق عمر بن حنظله ثقه است از راه کثرت روایت و روایت اجلا از او و روایت صفوان از او و این امور برای وثاقتش کافی است.

مخصوصا در روایتی حال او از امام علیه السلام سؤال شده است و محقق صدر به آن روایت اشاره کرده است. (۱) یزید بن خلیفه حال عمر بن حنظله را امام صادق علیه السلام پیرسد می پرسد « عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ - أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع - إِذَا لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا» (۲) محقق صدر پس از آن به بررسی سند روایت یزید بن خلیفه پرداخته است و سند آن روایت تمام است مگر از ناحیه خود یزید بن خلیفه و او را با روایت صفوان از او درست کرده است.

با اینکه صفوان از عمر بن حنظله روایت دارد و می توان عمر بن حنظله را از راه نقل صفوان از او درست کرد اما تلاش محقق صدر خوب است و نکته دارد چون توثیق یزید بن خلیفه از راه صفوان و توثیق عمر بن حنظله از راه روایت او مزیت بیشتری دارد که متضمن تأیید امام صادق علیه السلام است.

بررسی دلالی

مناقشه نخست: توقف در طول فقد مرجحات

اگر دلالت مقبول بر لزوم توقف تمام باشد، این حکم بعد از فقد مرجحات است. امام علیه السلام چندین مرجح را در چند مرحله ذکر می کنند و عمر بن حنظله در هر مرحله فرض تساوی را مطرح کرده و حکمش را میپرسند و امام در نهایت می فرمایند در این صورت توقف کن و عمل را تأخیر بیاورد تا امامت را ملاقات کنی و بررسی.

ص: ۵۱۷

۱- (۸) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۷۰.

۲- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۳ باب ۵ من ابواب المواقیح ح ۶.

بنابراین بر فرض تمامیت دلالت این دلیل اخص از مدعی است.

مناقشه دوم: فرض امکان فحص و بیان حکم موافق قاعده

بر فرض تمامیت دلالت مقبوله بر لزوم توقف، این حکم طبق قاعده است و ما بودیم و این روایت نبود طبق قاعده در تعارض دو خبر یا دو نقل از فتوای مجتهد باید توقف کرده و به هیچکدام عمل نکرده تا از امام علیه السلام یا مجتهد پرسیم.

مفاد این مقبوله ترک عمل به خبرین و لزوم توقف است در فرضی که فحص ممکن می باشد و طبق قاعده در این فرض نمی توان به هیچکدام از خبرین عمل کرد و نمی توان قائل به تساقط شده و هر دو را کنار گذاشته و براءت جاری کرد بلکه فحص واجب است.

سابق به این مقبوله مناقشه می شد که این روایت مختص به زمان حضور امام علیه السلام می باشد و در زمان غیبت قاعده مستفاد از روایات توقف نیست.

لکن به این مناقشه جواب داده شده است که امام خصوصیت ندارد و مراد از امام و سؤال از او موارد امکان فحص است، فحص می تواند با سؤال از امام علیه السلام باشد یا سؤال از اعلم یا با تتبع.

سؤال: فتوای فقیه در حق فقیه دیگر حجیت ندارد تا حکم مسأله را از مجتهد اعلم از خود پرسد؟

پاسخ: امام علیه السلام از سائل استفصال نکردند که کسی که دو خبر نزد او متعارض کرده است عامی است یا فقیه. در مورد روایت دو قاضی به طور اختلافی بر مقضی علیه حکم کرده بودند و مقضی علیه حکم اختلاف را از امام علیه السلام پرسید و امام علیه السلام فرمود هیچکاری نکنید تا اینکه از ما پرسید [و فحص کنید]. این جواب منطبق است بر مقلدی که دو نقل از فتوای مجتهدش نزد متعارض شده است. بله این روایت نسبت فتوای مجتهد در حق مجتهد دیگر در زمان غیبت مصداق ندارد.

حاصل مناقشه: محل بحث _ که دو خیر تعارض کرده اند و فحص و یأس حاصل شده و امکان لقاء امام علیه السلام وجود ندارد _ صغری برای قاعده ای که در مقبوله بیان شده است نمی باشد.

روایت دوم: روایت مستطرفات سرائر

مستطرفات سرائر از کتاب مسائل الرجال «مسائل محمد بن علی بن عیسی حدثنا محمد بن احمد بن محمد بن زیاد و موسی بن محمد بن علی بن عیسی قال کتبت الی الشیخ موسی الکاظم اعزه الله و ایده عن الصلوه (الی ان قال) و سألته علیه السلام عن العلم المنقول الینا من آباءک و اجدادک علیهم السلام قد اختلف علینا فیه. کیف العمل به علی اختلافه او الردّ الیک فیما اختلف فیه؟ فکتب علیه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردّوه الینا»^(۱)

به این روایت هم استدلال شده بر توقف هنگام تعارض اخبار.

از لحاظ دلالی مشکل نخست روایت قبل را ندارد. در روایت قبلی توقف فرع بر فقدان مرجحات شده بود. اما در این روایت سائل از تعارض اخبار می پرسد و امام علیه السلام پاسخ می فرماید که هرچا میدانید حدیث مال ماست عمل کنید و هر جا نمی دانید به ما رد کنید. مورد روایت در تعارض اخبار است و مراد از رد نیز یعنی توقف کنید تا اینکه از خودمان برسید.

لسان این روایت ردّ است و لسان روایت قبلی توقف بود. و همانگونه که محقق صدر بیان کرده اند لسان روایات دو گونه است لسان برخی رد است و لسان برخی توقف.

ص: ۵۱۹

۱- (۱۰) جامع احادیث الشیعه ج ۱ ص ۳۶۴ باب ۶ من ابواب المقدمات ح ۳۳.

مراد از شیخ در سند کیست؟ اینگونه که نوشته موسی الکاظم مراد است.

روایت قبلی از نظر سندی مشکل نداشت اما از نظر دلالت مشکل داشت. اما این روایت از لحاظ سند اشکال دارد. ابن ادريس سند خود را به کتاب مسائل محمد بن علی بن عیسی نقل نکرده است.

ابن ادريس در مستطرفات روایاتی را از اصول بسیاری نقل کرده است که آن روایات در کتب اربعه نیست. از جمله آن اصول و کتب و مسائل، کتاب مسائل الرجال است و در کتاب مسائل محمد بن علی بن موسی را نقل میکند.

حدثنا محمد بن احمد بن محمد بن زیاد و موسی بن محمد (۱) عن محمد بن علی بن موسی.

ابن ادريس سند خود را به کتاب نقل نمی کند. و ظاهرا روايات مذکور در سند را می توان درست کرد و اشکالی از ناحیه آن روايات نیست.

اگر این کتاب از کتب مشهوره بود نیازی به ذکر سند از سوی ابن ادريس نبود. مثلا اگر ابن ادريس از کتاب حلبی روایت را نقل می کرد که آن روایت در کتب اربعه نیست، اشکالی از جهت سند ابن ادريس به کتاب حلبی ایجاد نمی شد. چون کتب مشهوره نیاز به سند ندارند. اما کتاب محمد بن علی بن موسی مشهور نیست و ابن ادريس هم با او فاصله زمانی دارد و ما نمی دانیم که آیا از همان کتاب او نقل کرده است لذا اگر معروف نبود نیاز به ذکر سند دارد.

ص: ۵۲۰

۱- (۱۱) مقرر: استاد سند را اینگونه خواندند و آنچه در کتاب جامع احادیث الشیعه است همانگونه است که در ابتدای مطرح کردن حدیث دوم ذکر شد.

شیخ طوسی روایات خود را از کتاب های زیادی نقل کرده و در فهرست سند خود به کتاب را ذکر کرده است و می توان با مراجعه به فهرست طبق مبنای رجالی سند شیخ تا کتاب را تصحیح کرد یا مناقشه نمود. اما ابن ادریس سند خود به کتاب را نقل نکرده است. ممکن است ایشان به روایت اطمینان پیدا کرده است اما اطمینان او به درد ما نمی خورد.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار توقف ۹۵/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار توقف

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار علاجیه به ذکر طائفه دوم اخبار توقف رسید. دومین روایت، روایت مستطرفات سرائر بود و گفته شد از لحاظ سندی مرسل است.

معنای عبارت کفایه

مرحوم آخوند می فرماید: «و منها ما دل علی التوقف مطلقا. و منها ما دل علی ما هو الحائط منها» (۱).

مراد ایشان از طائفه دوم اخبار علاجیه که دلالت بر توقف می کنند احتمال دارد روایات عامه آمده به توقف در مطلق شبهه باشد (۲) چه در خبرین متعارضین و چه در غیر آنها، مؤید این احتمال تقریرات ایشان است، در آنجا برای توقف به روایات آمده به توقف در مطلق شبهه تمسک کرده است. و احتمال دارد مراد ایشان اخبار آمده به توقف در متعارضین باشد، اخباری که فقط امر به توقف کرده و ساکت است از اینکه چه باید کرد مانند مقبوله « فَأَرْجِهْ حَيْثُ تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ » (۳) و روایات دیگر « ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردوه الینا » (۴) به خلاف طائفه سوم که امر می کنند به اخذ طرفی که در آن احتیاط در دین است. و احتمال دوم اقرب به ذهن است زیرا ایشان اخبار توقف را دو طائفه قرار می دهد ۱. اخبار آمده به توقف مطلقا ۲. اخبار آمده به حائطه دین و بعید است مرادش از طائفه نخست، اخبار آمده به توقف در مطلق شبهه باشد همچنین چون ایشان از روایات آمده به توقف در مطلق شبهه در بحث برائت جواب داده اند و بعید است اینجا دوباره آنها را مستمسک قرار دهد

ص: ۵۲۱

۱- (۱) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۲.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۵ باب ۱۲ من ابواب صفات القاضی ح ۲. و اخبار برائت در فرائد الاصول ج ۲ ص ۶۵.

۳- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

۴- (۴) جامع احادیث الشیعه ج ۱ ص ۳۶۴ باب ۶ من ابواب المقدمات ح ۳۳.

مراد از طائفه سوم اخبار علاجیه که امر می کنند به اخذ طرف احتیاط در دین روایاتی است که در خصوص متعارضین وارد شده اند و لسان آنها یا توقف است یا ردّ و یا اخذ به طرف احتیاط.

طائفه سوم منحصر است در مرفوعه زراره و مراد آخوند از طائفه سوم همین مرفوعه است. امام علیه السلام بعد از ذکر مرجحات و فرض تعادل متعارضین می فرماید: «إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ»^(۱) و خواهد آمد که معنای «الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ» چیست!

گزارشی کوتاه از بررسی مقبوله

در مورد مقبوله عمر بن حنظله بیان شده که سند آن مشکلی ندارد اما از لحاظ دلالتی مبتلی به دو مناقشه است. اولاً اخص از مدعا است، در این روایت بعد از فقد مرجحات به توقف امر شده است ثانیاً این روایت مربوط به محل بحث که امکان فحص وجود ندارد نبوده و حکم موافق قاعده را بیان شده است.

برخی به این مقبوله اینگونه مناقشه نمودند که با روایات تخییر معارضه دارد. اما چون در نظر تحقیق اخبار تحقیق تمام نیستند لذا بین اخبار توقف و تخییر معارضه وجود ندارد.

بررسی روایت مستطرفات سرائر

ادامه بررسی سندی

روایت مستطرفات سرائر از لحاظ سندی مشکل دارد. در جامع احادیث الشیعه انتهای سند شیخ را به امام کاظم علیه السلام تفسیر کرده است. «کتبت الی الشیخ موسی الکاظم» لکن این تفسیر نادرست است. همانا مراد از شیخ به دو قرینه امام هادی علیه السلام می باشد ۱. به قرینه روای ۲. ابن ادریس در ابتدای فصل یادآوری کرده است که در این فصل مکاتبات امام هادی علیه السلام را با واسطه این شخص نقل میکنم.

ص: ۵۲۲

۱- (۵) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، ج ۴، ص: ۱۳۳.

در برخی از کتب «الی الشیخ موسی الکاظم» داخل پُرانتز آمده است. خیلی جاها مطلبی در تعلیقه می‌آید مستنسخ بعدی آن را داخل پُرانتز داخل متن می‌آورد سپس آرام آرام داخل متن می‌شود.

محقق صدر و دیگران مناقشه‌سندی به روایت میکنند اما مشکل ضعف سند روایت مستطرفات مضر نیست چون روایت دیگری به همین مضمون وجود دارد و آن روایت معتبره بصائر الدرجات است که در کتاب جامع احادیث الشیعه آمده است و این کتاب بهترین مرجع در باب اخبار علاجیه می‌باشد و کتاب وسائل الشیعه به این جامعیت نیست.

کتاب جامع احادیث الشیعه ج ۱، ص ۲۶۶ شماره ۴۵۹ این روایت را بعد از نقل روایت مستطرفات نقل می‌کند.

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى قَالَ أَقْرَأَنِي دَاوُدُ بْنُ فَزَقْدٍ الْفَارِسِيُّ كِتَابَهُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّلَاثِ عَ وَجَوَابَهُ بِخَطِّهِ فَقَالَ: نَسَأَلُكَ عَنِ الْعِلْمِ الْمُنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ قَدْ اخْتَلَفُوا عَلَيْنَا فِيهِ كَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِهِ إِذَا نَزُدُ إِلَيْكَ فَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ فَكَتَبَ وَ قَرَأْتَهُ مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالزُّمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا» (۱).

محمد بن عیسی، محمد بن عیسی بن عبید است و داوود بن فرق از ثقات است و در این روایت امامی که مورد مکاتبه است را درست آورده است. آن امام امام هادی علیه السلام می‌باشد

بررسی دلالی

مناقشه دلالی یکم: فرض امکان فحص

اخبار توقف ناظر به جای است که امکان فحص وجود دارد. هر چند این روایات در زمان غیبت امام علیه السلام به لحاظ فحص از فتوای مجتهد مصداق دارند اما محل ابتلا جایی است که دو خبر مختلف و متعارض هستند و تأخیر و فحص و سؤال از امام علیه السلام امکان ندارد.

ص: ۵۲۳

۱- (۶) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج ۱، ص: ۵۲۴.

امر به ردّ در روایت ارتباطی با توقف ادعا شده در محل بحث ندارد، توقف مورد بحث یعنی توقف در مقابل ترجیح و تخییر؛ در تعارض خبرین بایستی هیچ کدام اخذ نشود و طبق هیچکدام فتوی داده نشود و به هیچ اصول عملیه مراجعه نشود. و اما اینکه در مقام عمل چه باید کرد؟ مورد به مورد فرق می کند، اگر دوران بین محذورین باشد مکلف مخیر است و اگر دوران بین محذورین نباشد و احتیاط جا داشته باشد لزوم احتیاط از اخبار توقف استفاده می شود و اگر عقل حکمی داشته باشد حکم به احتیاط میکند چون امکان فحص وجود دارد و معلوم نیست عقل حکم کند به لزوم احتیاط.

این روایت و روایات ردّ ظهور دارد در اینکه در مواردی که در فهم روایات با مشکل مواجه شدید یا به خاطر صعب بودن روایات _ روایات صعب و مستصعب است _ یا به خاطر اختلاف روایات، علم آن را به ما رد کنید و اجتهاد خود را به روایت تحمیل نکنید، از سوی نفس توجیهاتی نیاورید، در جاهای مشکل دخل و تصرف نکنید و علم آن را به ما واگزارید «اهل البیت ادری بما فی البیت».

روایت یا ظهور در این معنا دارد یا حداقل احتمال این معنا در روایت است لذا بر توقف مورد ادعا نمی شود به این روایت استدلال کرد.

مفاد روایت آن است که در مورد اختلاف دو روایت قضاوت نکن، اعمال نظر نکن، نتیجه آن مثل تساقط است.

مفاد اصل تساقط آن است که هر دو روایت ساقطند.

و مفاد اخبار رد آن است که هر دو روایت را باید کنار گذاشته شود و در معنای آنها نباید سخن گفته شود،

طبق هر دو مفاد روایتین مختلفین حجت نیستند، اما اصل تساقط میگوید دو روایت ساقطند و اخبار توقف می فرمایند آن دو را کنار بگذارید، روایتن را با توجیه معنا نکنید، بگویید نمی دانیم. اگر انسان بخواهد سخن بگوید سخن غیر شرعی گفته و نسبت نا روا به ائمه علیهم السلام می دهد.

از اخبار توقف استفاده نمی شود که در مقام عمل چه باید کرد و ساکت هستند، و چیزی بیان نمی کنند! امر به احتیاط نمی کنند!

از شارع سؤال می شود تکلیف عملی چیست؟ می فرماید: در جای دیگر بیان کره ام «رفع ما لایعلمون». اخبار رد نهی از توجیه و اعمال نظر می کند و امر به رد علمش به اهل بیت می فرماید و از فتوی دادن طبق اصول شرعی نهی نمی کند.

حاصل مناقشه: از این روایت مدعای بزرگی همچون نهی از فتوا دادن و نهی از مراجعه به اصول است استفاده نمی شود. اگر مدلول و ظهورشان اجنبی از بحث نباشد لااقل اجمال دارد و معنای رد و توقف روشن نیست. و قدر متیقن از روایت آن است که به روایتین مختلفین نباید عمل شود، نه آنکه نهی شده باشد از مطلق فتوا دادن طبق آن دو و طبق اصول شرعی.

مؤید این معنا ذیل روایت میثمی است که در جامع احادیث الشیعه ح ۱ ص ۲۶۲ ذکر کرده است. دو خبر مختلف فرض شده است که بعد از فقد موافقت کتاب و منبهاات و قرائنی که در این روایت آمده است، بعد از فرض تعادل دو روایت امر به رد آن به امام علیه السلام شده است «قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمِثْمِيُّ أَنَّهُ سِئِلَ الرِّضَا ... وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِمَذَلِكِ وَ لِمَا تَقُولُوا فِيهِ بِأَرَائِكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَ التَّسْبِثِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحْتُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا» (۱)

ص: ۵۲۵

علم اختلاف روایات را به ما برگردانید، ما آنها را گفتیم و معنای آن را ما بهتر میدانیم، ما اولی به آن هستیم و با رأی خود سخن نگوئید و طلب کنید و بحث کنید تا اینکه بیان از ناحیه ما برسد.

مرحوم شیخ عبد‌الکریم حائری نیز روایت را به همین گونه معنا کرده است. و این معنا را به روایات توقف تسری داده است. معنای روایات، توقف در مقام عمل نیست و مراد توقف در رأی و نظر است. نظر دادن در معرض هلاکت قرار گرفتن است. روایات رد و توقف مربوط به علاج متعارضین نبوده و مفادشان آن است که نباید در مورد متعارضین اعمال نظر کرد بلکه باید منتظر حقیقت بود تا اینکه روشن شود.

نتیجه بحث: سند اخبار توقف تمام است اما از لحاظ دلالتی مناقشات مذکور را دارند، نسبت به خبر «رد» در نظر تحقیق مناقشه اول اقرب به ذهن است. و مناقشه دوم تأیید می شود با روایت میثمی. روایت «فارجه» یک مناقشه اضافه دارد و روایت «ردوه» یک منبه اضافه دارد.

معنای اخبار توقف در کتب اصولی متقدم بحث نشده است و شرح و تفصیل داده نشده و محقق صدر هستند که آمده اند و اخبار توقف را تفصیل داده اند.

اخبار دیگری هم با لسان رد وجود دارد مثل مرسله احتجاج لکن بهترین ها همان بود که گذشت و نیاز به تعرض به دیگر روایت نیست.

طائفه سوم: اخبار اخذ به حائط

مرحوم آخوند درست فرموده اند که بخشی از اخبار علاجیه اخبار آمره به اخذ احتیاط است.

ظاهر نظر آخوند در این طائفه به مرفوعه زراعه است و این روایت در مستدرک است و ایشان به مستدرک اعتماد داشته و هر مجلس استفتاء به آن عنایت داشته است و در بحث انسداد متمایل به مبنای وثوق خبری است. لذا به این مرفوعه نظر داشته است.

در طائفه چهار اخبار ترجیح همین روایت نیز مطرح خواهد شد «وَرَوَى الْعَلَّامَةُ قُدَّسَتْ نَفْسُهُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَأَلْتُ الْبَاقِرَ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ يَا تَبِي عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبَيَّيْتُهُمَا أَخَذُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةَ ... فَقَالَ إِذْنُ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَيَاةُ لِدِينِكَ وَاتْرُكْ مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاظَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعًا مُوَافِقِينَ [مُؤَافِقَانِ] لِلْإِحْتِيَاظِ أَوْ مُخَالَفِينَ [مُخَالَفَانِ] لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ عِ إِذْنُ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذْ بِهِ وَتَدَعْ الْآخَرَ» (۱).

مناقشه سندی

این روایت مرفوعه است و سند ندارد و منتهی می شود به کتاب غوالی الثالی و در کتاب و مؤلف طعن وارد شده است و اگر هم کتاب خوب باشد و هم مؤلف باز روایت مرسل است و باید در نسبت دادن مطلبی به شارع باید حجت داشت و این مرسله حجت نیست.

بررسی دلالی

مناقشه اولی: فقدان ظهور در اخذ احتیاط در بین دو خبر

مراد از « الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ » چیست؟

دو احتمال در این تعبیر وجود دارد

هر کدام از خبرینی که مطابق با احتیاط باشد باید اخذ شود.

از مجموع خبرین و وجه احتیاط برای دین باید وجه احتیاط اخذ شود.

طبق احتمال نخست اگر مفاد یک روایت وجوب بود و مفاد دیگری مستحب، باید روایت وجوب را اخذ کرد. اگر مفاد روایتی وجوب و مفاد دیگری عدم وجوب است باز باید مفاد وجوب را اخذ کرد.

طبق احتمال دوم باید وجه مطابق احتیاط را اخذ کرد، نه اینکه از بین دو خبرین باید یکی را که موافق احتیاط است باید اخذ کرد بلکه وجه احتیاط باید مراعات شود مثلاً- اگر روایتی میگوید مستحب است و روایتی می گوید مکروه است و مکلف احتمال می دهد که واجب باشد باید جانب وجوب را اخذ کند. و طبق این احتمال امر به احتیاط در این روایت امری استحبابی است، و در بحث برائت گذشت که ادله برائت نص هستند در عدم وجوب احتیاط و ادله احتیاط و این خبر _ اگر سند داشته باشد یا با اخبار من بلغ _ ظهور دارند در استحباب احتیاط و نص بر ظاهر مقدم است.

ص: ۵۲۷

در این روایت دو احتمال وجود دارد و وجود احتمال نمی توان به آن استدلال کرد.

[جواب: فرض احتیاط در بین دو خبر مختلف

به قرینه تکرار سؤال و تقریر امام نسبت به آن روشن می شود که احتیاط مطرح شده احتیاط در بین آن دو روایت مختلف است. نه احتیاط به وجهی که خارج از دو روایت است]

مناقشه دوم: معارض با اخبار تخییر

اگر کسی اخبار تخییر را قبول کند، این خبر معارض است با آن اخبار، این روایت طبق هر دو احتمال معارض است با اخبار تخییر.

اخبار تخییر میگویند علاج در متعارضین مطلقا تخییر است.

این خبر میگوید علاج ترجیح به طرف احتیاط است سپس تخییر.

عمده در اشکال آن است که گفته شود این روایت سند ندارد.

پایان بحث از طائفه سوم.

فردا ان شاء الله بحث از طائفه چهارم.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار ترجیح ۹۵/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار ترجیح

خلاصه مباحث گذشته:

تا کنون سه طائفه از اخبار علاجیه بیان شد، اخبار تخییر، اخبار توقف و اخبار احتیاط.

مرحوم آخوند به اخبار تخییر اعتماد کرده است. لکن این طائفه از اخبار یا سندشان ضعیف است یا دلالتشان و برخی از آنها نیز هم سند و هم دلالتشان ضعیف است.

اخبار توقف از لحاظ سند تمام اند لکن از لحاظ دلالت ناتمام اند.

اخبار احتیاط از لحاظ سند ناتمام و از لحاظ دلالت تمام اند.

طائفه سوم اخبار علاجیه مرفوعه زاره بود و در آن دو روایت متعارض فرض شده و در نهایت امر شده به اخذ طرف احتیاط از بین دو خبر متعارض و در فرضی که از این جهت هم مساوی بودند امر به تخییر شده است.

ص: ۵۲۸

تنها مناقشه در مرفوعه مناقشه به سند آن است که مرفوعه می باشد و نمی توان به آن اخذ کرد.

طائفه چهارم: اخبار ترجیح

اخبار ترجیح خود چند دسته اند و عده ای از مرجحات در آن ذکر شده است. مرحوم آخوند مرجحات را از مخالفت عامه شروع کرده است و ترتیب بحث ما ترتیب مرحوم آخوند در کتاب کفایه است. (۱)

مخالفت عامه

در ترجیح به مخالفت عامه چند روایت وارد شده است. و نخستین آن مقبوله عمر بن حنظله می باشد.

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحَصِينِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَيْحُلُ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِيحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشُّرْكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَةً أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدِلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عِدْلَانِ مَرْضِيَانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخِرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَمْ رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْبِهِ فَيُجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَمَّكَ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَعْلَمْ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا «۳» مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَحَدَّثَنَا أَحَدُ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكْمُهُمْ وَ قَضَاؤُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخِرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكْمُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ

فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» (٢).

ص: ٥٢٩

١- (١) كفايه الأصول (طبع آل البيت)، ص: ٤٤٣.

٢- (٢) الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٧ و ٦٨ ح ١٠ و وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص: ١٠٦ باب ٩ من ابواب صفات القاضى

ح ١.

از لحاظ سندی گذشت که مشکلی ندارد و اگر مشکلی باشد از لحاظ دلالت است.

در ذیل مقبول دو روایت مختلف فرض شده است که یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه است و سؤال شده از اینکه به کدام اخذ شود «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ».

آنچه معیار است برای شناخت نظر ایشان نظر عموم می باشد. بنابراین خبری موافق عامه است که موافق با نظر عموم عامه است که در این صورت ممکن است شاذی از ایشان مخالف با عموم باشد. و خبری مخالف با عامه است که مخالف با عموم عامه باشد و در این صورت نیز ممکن است شاذی از ایشان همراه با عموم نباشد لذا لازم نیست خبر مخالف با همه عامه باشد.

سائل دوباره فرض می کند که یکی از دو خبر مختلف موافق با گروهی از عامه است و خبر دیگر موافق با گروه دیگر از عامه است در این صورت وظیفه چیست؟ «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكْمُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيَتَرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخِرِ» حضرت می فرمایند به نظر حکام و قضات نگاه کن، و خبری را که حکام و قضات عامه به آن مایل تر هستند را رها کرده و خبر دیگر را اخذ کن.

[نظریه پرازیهای] جامعه به سه دسته تقسیم می شوند.

علما و مفتین

علما و مفتین کسانی هستند که مردم در مسائل شرعی به آنها مراجعه میکنند.

ص: ۵۳۰

حاکمان فرمان روایان هستند و که دستور می دهند و بر مردم امارت میکنند.

قضات

قضات کسانی هستند که با فرمان روایان هم خط سیاسی بوده و با ایشان رابطه خوبی دارند مانند ابن ابی لیلا.

قضات بر طبق قوانین سابق که قوانین عقلایی هستند و مواردی از قوانین که اجتهاد خودشان است قضاوت می کنند. و به طور طبیعی در خصوماتی که طرف خصومت از دوستان حکام بودند یا مسأله مسأله سیاسی بود، حکام در قضاوت دخل و تصرف می کردند و قضات باید با احتیاط و دست به عصا راه می رفتند که مبادا موجبات غضب حکم را فراهم آورند. بلکه در مواردی مثل اینکه فرزند حاکم مرتکب خلاف شده بود قاضی نمی توانسته قضاوت کند و نوبت به حاکم می رسید و او قضاوت می کرده و شعار قوه قضائیه مستقل از سخنان جدید است و آن زمان قضات استقلالی نداشتند. خصوصاً که حکام خود را امام المسلمین و احیاگر سنت و خلیفه رسول الله صلی الله علیه و آله می دانستند و برخی فاضل بودند در قضاوت دخل و تصرف میکردند.

حضرت در چنین شرائطی می فرماید اگر دو خبر با هم تعارض کردند آن خبری که موافق با نظر علمای ایشان است را رها کن و خبر مخالف ایشان را اخذ کن و اگر هر دو خبر موافق با ایشان بوده خبری را که حکام و قضات به آن امیل هستند را رها کن و دیگری را اخذ نما. ما آن خبر را به خاطر حذر از حکام و قضات صادر کرده ایم. در روایت هست که امام علیه السلام می فرماید «من می ترسم که خلاف ابن ابی لیلی بگویم». در روایت دیگر هست که امام می فرماید عید آن روزی است که امام بگوید «ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صِيَمْتَ صِيْمَنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا ... وَ اللَّهُ أَنَّهُ يَوْمَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَ قَضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي» (۱) ائمه عليهم السلام هم از حکام تقیه می کردند و هم از قضات.

ص: ۵۳۱

۱- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۴، ص: ۸۳ عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ (۱) «فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الصِّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صِيَمْتَ صِيْمَنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غُلَامُ عَلَيَّ بِالْمَاءِ إِتَدَه فَآكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهُ أَنَّهُ يَوْمَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَ قَضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي .

دوباره سائل فرض میکند که اگر هر دو خبر به گونه ای بودند که حکام به آن مایل بودند وظیفه چیست؟ امام علیه السلام میفرماید «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ».

تقریب استدلال؛ ذیل این روایت در خبرین متعارضین وارد شده است و حضرت در خبرین متعارضین فرموده اند «خبر مخالف علمای عامه را بگیر» از ترجیح خبر مخالف علمای عامه فهمیده می شود که خبری که موافق با ایشان است به خاطر تقیه صادر شده است و اگر دیدی که علما حساسیت ندارد به آن خبری که مخالف با حکام و قضات عامه است را اخذ کن.

مناقشه: مورد روایت اختلاف حکمین (شیخ انصاری)

مرحوم شیخ انصاری قدس سره بر این روایت اشکال کرده اند که این روایت مربوط به اختلاف حکمین است. و مربوط به محل بحث دو خبر متعارض نزد مجتهد نمی باشد. سائل از اختلاف حکم دو قاضی سؤال کرده است «فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضَ يَا أَنْ يَكُونَ النَّاطِرِينَ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ» حضرت هم فرموده مرجع حکم قاضی عدل و افقه و اصدق می باشد «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْزَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ».

درست است که بحث از روایت است ما ترجیح روایت برای حکم و ترجیح حکم است. «قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَمَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ». در ادامه نیز بحث راجع به ترجیح حکم می باشد.

ممکن است کسی بگوید از ترجیح حکمی یکی از حکمین به ترجیح روایت تعدی می کنیم!

لکن تعدی صحیح نیست چون احتمال خصوصیت مورد وجود دارد. روایت در مورد خصومت است و ترجیح در باب خصومت خصوصیت دارد و بایست خصومت فیصله پیدا کند لذا آنجا تخیر و توقف و احتیاط جا ندارد، شاید امام علیه السلام ترجیح را جعل کرده است تا خصومت فیصله پیدا کند و اگر سؤال از مورد دیگر بود شاید حضرت آنجا می فرمود توقف کنید، شاید می فرمود مخیر هستید. (۱)

جواب: مورد ذیل، خبرین متعارضین ()

با اینکه صدر روایت مربوط به اختلاف حکمین است و امام در آن مورد ترجیح به مجمع علیه و ترک شاذ را بیان می فرمایند، اما ذیل روایت مربوط به اختلاف خبرین است. سؤال از اختلاف حکمین سبب شد تا امام علیه السلام مطلب جدیدی را تعلیم دهند. امام یاد می دهند که «وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبِعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ عَيْه فَيُجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» طبق این مطلب ورق برمیگردد و برای زراره سؤال دیگری شکل می گرد و او از اختلاف خبرین سؤال می کند «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ» و بعد از این سخنی از اختلاف حکمین نیست، و امام در جواب می فرماید: «قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مِمَّا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ» بعد از آن زراره فرض میکند که هر دو خبر موافق عامه هستند که پیشتر مطرح شد.

ص: ۵۳۳

اگر کسی در دلالت مقبوله مناقشه داشت و جواب برای او قانع کننده نبود و ادعا داشت کل روایت مربوط به اختلاف حکمین است _ هر چند این ادعا ادعای خلاف ظاهری است _ برای اثبات ترجیح روایت دوم روایت راوندی این مشکل را ندارد.

روایت دوم: روایت راوندی

کتاب جامع احادیث شیعه ج ۱ ص ۲۶۴ باب ۶ ح ۴۵۲

« سَعِيدُ بْنُ هَبَةَ اللَّهِ الرَّاَوْنِدِيُّ فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي أَلْفَهَا فِي أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وَ إِثْبَاتِ صَحِّحَتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ ابْنَيْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابُوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَيْدٍ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ - فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَزُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ - فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَةِ - فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَمَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ» (۱)

بررسی دلالی

رواندی برای حل معارضه احادیث رساله ای نوشته است و این روایت را در آن ذکر کرده است. با مناقشه به مقبوله این روایت از اهمیت ویژه ای برخوردار خواهد شد. این روایت هم اصل ترجیح را ثابت می کند و هم ترتیب بین آنها را. مرحوم خوئی قائل به ترتیب بین مرجحات هستند ابتدا ترجیح به موافقت کتاب و بعد از آن ترجیح به مخالفت عامه.

با اینکه حکام از نقل حدیث و کتابت آن منع می کردند اما علما عامه دستور ایشان را جدی نگرفته و اخبار را نقل میکردند و معلوم می شود که همه نظریه آنها بر اساس قیاس و استحسان نبوده است، در زمان صدور این روایت هنوز زمان ابو حنیفه نرسیده است که قیاس و استحسان شایع شود و امام علیه السلام می فرمایند در تعارض خبرین خبر مخالف اخبار عامه را اخذ کرده و خبر موافق ایشان را رها کنید. و وجه اینکه بایست اخبار موافق ایشان را رها کرد آن است که در آن اخبار شبهه تقیه وجود دارد، صدور آنها جهتی ندارد جز تقیه.

ص: ۵۳۴

این روایت مشکل دلالتی ندارد. و اگر سندش هم تمام باشد ترتیبی که مرحوم خوئی مدعی آن است اثبات خواهد شد و الا آن ترتیب دلیل ندارد و اثبات ترجیح نیز علی المینا خواهد بود.

بررسی سندی

صحت سند نزد شیخ انصاری

شیخ اعظم انصاری قدس سره سند را صحیح می داند. (۱)

راوندی از اجلای اصحاب است، محمد و علی و پدرشان از علما هستند، شیخ حرابی البرکات را از زهاد قرار داده است، سند بعد از شیخ صدوق روات از اجلا هستند و سند تمام است و شاید نظر شیخ انصاری به بعد از صدوق است و به آن لحاظ می گوید سند صحیح است.

دو مطلب در سند روایت قبل از شیخ صدوق وجود دارد.

مطلب نخست اینکه صاحب وسائل ادعا می کند که رواندی در کتابش این روایت را آورده است و ایشان بایست سند خود به کتاب را نقل کنند، و ادعای ایشان را مبنی بر اینکه این روایت در آن رساله هست را نمی توان پذیرفت. چون کتاب او جزو کتب مشهوره نیست. مثلاً کتاب حلبی و احمد بن محمد بن عیسی از کتب مشهوره است همانند کتاب کافی کلینی و خصال صدوق نیاز به سند ندارند.

مناشی اشتهار به این است که رجالیون در کتاب خود از عنوان کتاب گزارش کنند، فقها در لابلای مباحث فقهی به روایت کتاب را گزارش کنند، و هر دو منشأ در مورد کتاب رواندی منتفی است، رواندی از علمای قرن ششم است و علما رجال از کتاب او گزارش نکرده اند. حتی دو شاگرد او ابن شهر آشوب در معالم العلماء و منتجب الدین در فهرست نامی از کتاب او نیاورده اند با اینکه شرح حال استادشان را نوشته اند و جزوه هایی از او گزارش کرده اند، جزوه ای در خمس، جزوه ای در غسل جنابت. این امور سبب می شود که قطع پیدا کنیم که این رساله مشهور نبوده است. و مثل اینکه به دست مرحوم مجلسی نرسیده است و ایشان آن کتاب را جزء منابع قرار نداده است.

ص: ۵۳۵

شهادت صاحب وسائل به اینکه این رساله رساله راوندی است از روی حدس بوده است، ایشان قرائنی را به هم ضم کرده و حدس زده اند که این رساله رساله راوندی است و حدس او مفید قایده نیست.

اگر شیخ حر از انسان های اهل دقت در نقل بود و در انتساب مطلب و کتاب شناسی دقت داشت و سراغ قرائن کثیره می رفت، برای انسان اطمینان حاصل نمی شود که نقل او از کتاب راوندی از روی حس بوده است. لکن محدث نوری ایشان را متهم به عدم دقت کرده است و ما هم به این نتیجه رسیده ایم، روشن نیست که چه سبب شده که ایشان اهل دقت نبوده اند آیا شغل قضاوت را داشته اند! [و فراغت نداشته اند!] یا چیز دیگری بوده است!

احتمال نقل حسی ایشان منتفی است و حدس ایشان هم به گونه ای نیست که مفید باشد.

محقق صدر در اینجا از اصول خارج شده و مباحث تاریخی مطرح نموده است آن مطالب را ببینید خوب است.

تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار ترجیح ۹۵/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از روایات / اخبار ترجیح

خلاصه مباحث گذشته:

بحث پیرامون بررسی سند روایت راوندی بود.

اهمیت بحث از سند روایت راوندی

بحث از سند این روایت از دو جهت حائز اهمیت شده است.

جهت نخست: با انکار مقبوله و روایات ضعیف السند و مرسله دلیل بر ترجیح به مخالفت عامه منحصر است به روایت راوندی. البته این جهت قابل حل است چرا که إن شاء الله در آینده خواهد که ترجیح به مخالفت عامه جای مناقشه ندارد هر چند مقبوله و روایت راوندی پذیرفته نشود. بنابراین اهمیت روایت از این جهت مخدوش است.

ص: ۵۳۶

جهت دوم: این روایت تنها مستند ترتیب بین ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه است.

در عصور متأخره به بحث از سند این روایت مطرح شده و بسیاری از محققین حول این سند بحث کرده اند. از جمله محقق صدر که مفصلاً راجع به این سند بحث کرده اند.

حول سند این روایت دو قول وجود دارد. ۱. پذیرش سند ۲. عدم ثبوت سند

قائلین به قول یکم: مجلسی اول و دوم و مرحوم خویی و محقق صدر، شاید ظاهر کلام مجلسی اول در روضه المتقین؛ مجلسی دوم در بحار و صاحب وسائل که از اخباری ها می باشد و مرحوم خویی و محقق صدر از اصولیون می باشند.

قائلین به قول دوم: فاضل نراقی، محقق اصفهانی در نهایه الدرایه.

قائلین بیش از این علما هستند لکن آن مقداری که توانستیم پیدا کرده و بیان کنیم این مقدار بود.

ادله

ادله ثبوت سند: إسناد عام صاحب وسائل

عمده دلیل کسانی که اعتماد به این سند کرده اند إسناد عام صاحب وسائل در جلد پایانی کتاب وسائل می باشد. آخر کتاب وسائل مانند مشیخه کتاب تهذیب و من لایحضر است. شیخ حر عاملی دو گونه سند به کتب ذکر می کند سند خاص و سند عام.

شیخ حر سند خاص خود به دو کتاب «خرائج و جرائح» و «قصص انبیاء» از سعید بن هبه الله رواندی را در فائده پنجم، طریق سی و ششم اینگونه نقل می کند: «[الطریق السادس و الثلاثون] و نروی کتاب (الخرائج و الجرائح) و کتاب (قصص الأنبياء) لسعيد بن هبه الله؛ الراوندي: بالإسناد السابق (ط ۱۹) عن العلامة؛ الحسن بن المطهر (۵۲)، عن والده (۱۰۵)، عن الشيخ مهذب الدين؛ الحسين بن رده (۱۰۶): عن (۱۰۹) القاضي؛ أحمد بن علي بن عبد الجبار؛ الطبرسي: عن (۱۱۰) سعيد بن هبه الله؛ الراوندي»(۱).

ص: ۵۳۷

اشخاصی که در طریق شیخ حر تا سعید بن هبه الله واقع شده اند همه علما و اتقیا هستند و نیاز به توثیق ایشان نیست. شیخ سند خاص خود را به این دو کتاب ذکر کرده و رساله ای که برای تصحیح معارضه تألیف شده است را نیاورده است. _ گفته می شود امروزه این رساله پیدا شده و دارای ۱۵ روایت می باشد _ .

صاحب وسائل سند عام خود را در پایان فائده پنجم بعد از ذکر طریق چهل و ششم اینگونه ذکر می کند «و نروی باقی الکتب، بالطرق المشار إليها و الطرق المذكورة، عن مشايخنا و علمائنا، رضی الله تعالی عنهم جميعا، و جزاهم عنا، و عن الإسلام خيرا»^(۱) و ایشان روایت محل بحث را از رساله رواندی در وسائل الشیعه^(۲) ج ۱۸ [از چاپ بیست جلدی] باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۲۹ ذکر میکند.

در نتیجه همچنانکه صاحب وسائل به کتاب خرائج و جرائح سند دارد به رساله نیز سند ندارد.

مضاف بر اینکه این کتاب به دست امین استر آبادی رسیده است و از آن نقل کرده است، بعدها به دست مجلسی ها رسیده بعد هم به دست صاحب وسائل رسیده و آئین هم موجود است، و وقتی کتابی از مؤلفی در دست علما است هر چند متأخرین از علما و کسی هم آن را انکار نکرده باشد به طور طبیعی و ظاهرا آن کتاب بایست همان کتاب و از همان مؤلف باشد مثلا وقتی وقتی گفته می شود این کتاب کتاب مرحوم آخوند است و کسی هم انکار نمی کند ظاهر آن است که مال ایشان باشد.

ص: ۵۳۸

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص: ۱۸۹.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۸ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۲۹.

مرحوم تستری ادعا کرده اند که این کتاب از سید راوندی است لکن این ادعا مثبت ندارد.

این دلیل با مؤید غایت وجهی است که برای سند صاحب وسائل به رساله راوندی گفته شده است.

وجوه عدم ثبوت سند

وجه یکم: نادرستی تمسک به سند خاص

تمسک به سند خاص صاحب وسائل برای تصحیح سند ایشان به رساله راوندی نادرست است زیرا صاحب وسائل در آغاز فائده پنجم می فرمایند «فی بیان بعض الطرق التي نروي بها الكتب المذكورة عن مؤلفيها. وإنما ذكرنا ذلك تيمناً، و تبركاً، باتصال السلسلة بأصحاب العصمة عليهم السلام، لا لتوقف العمل عليه. لتواتر تلك الكتب، و قيام القرائن على صحتها و ثبوتها، كما يأتي، إن شاء الله تعالى» (۱) ایشان خود تصریح می کنند که ذکر سند برای تيمن و تبرک است و با سند دنبال اثبات چیزی نیستیم تا عمل موقوف به اثبات آن باشد لذا سند داشتن همه کتب مهم نیست. چون برخی کتب با تواتر ثابت است برخی با قرائن و برخی با امضای علماء. و ایشان آن قرائن را در فائده ششم آورده اند.

بنابراین وقتی خود صاحب وسائل بیان می کنند که با سند به دنبال اثبات چیزی نیستیم و سند فقط تيمن و تبرک است، نمی توان به اسناد عام وی اعتماد کرد.

وجه دوم: نبود هیچ سند برای برخی از کتب

صاحب وسائل ادعا کردند که «و نروي باقى الكتب، بالطرق المشار إليها و الطرق المذكورة» به همه کتب دیگر سند دارم [و سندم همان سندهای مشار إليها است].

بر مرحوم صاحب وسائل مناقشه شده است که برخی از کتبی که شما نقل کردید هیچ کس به آن سند نقل نکرده است، اصلاً در کتب مشایخ نیامده است مثلاً کتاب تفسیر فرات کوفی.

ص: ۵۳۹

مناقشه مرحوم نوری به صاحب جواهر شاهد این مناقشه است.

صاحب جواهر بر این باورند که کتاب جعفریات چون اعتبار نداشته است لذا صاحب وسائل آن را نقل نکرده است.

محدث نوری به این پندار جواب می دهند که اینگونه نیست که جعفریات و بسیاری از اصول و کتبی که صاحب وسائل نیاورد از باب این باشد که به آنها اعتماد نداشته است، مثلاً کتاب تفسیر فرات کوفی و غیره ضعیف تر از جعفریات است اما صاحب وسائل آنها را در کتابش آورده اند، همانا صاحب وسائل دقتی نداشته است تا تشخیص دهد کدام کتاب معتبر است کدام معتبر نیست!

حاصل این وجه: صاحب وسائل سند خاص ندارد و اسناد عام صاحب وسائل نیز درست نبوده و قیمت علمی ندارد چون اولاً در اسناد عام تسامح کرده اند _ همانند تسامح در ادله سنن _ زیرا خود تصریح می کنند که «اسناد من از این باب نیست که به فرد فرد کتاب ها سند دارم بلکه اسناد من از باب تیمن و تبرک است چون کتاب ها متواتر است و قرائن دارند» _ لذا مناقشه محدث نوری جا ندارد تا مناقشه کنند که برخی از کتاب ها در غایت ضعف است و سندی ندارند تا شما به آن کتاب سند عام داشته باشید _ ثانیاً برخی از کتبی که ایشان در وسائل آورده است مثل تفسیر فرات کوفی برای آن کتاب سند نقل نکرده است و در پایان به طور عام فرموده سند دارم در حالی که هیچکدام از کسانی که در طریق صاحب وسائل هستند هیچ کدام به آن کتب سند نقل نکرده اند و مشایخ نیز در اجازات به آن کتب سند نقل نکرده اند.

ص: ۵۴۰

مضاف بر وجوه بالا مبعدات دیگری برای نظریه محقق خوینی و صدر وجود دارد.

مُبَعَد: عدم ذکر رساله از سوی دو شاگرد رواندی

دو شاگرد میبَرز رواندی که شرح حال استادشان را نوشته و کتابهایش را نقل کرده اند از رساله نامی نیاورده اند، با اینکه موضوع رساله در معالجه اخبار بوده و حائز اهمیت بوده است. با اینکه این دو شاگرد در صدد احصاء کتب استاد نبوده اند اما اگر مشهور بود طبق قاعده و به لحاظ اهمیت باید از آن نام می آوردند.

مناقشه: نقض به عدم ذکر کتاب قصص الأنبیا (محقق صدر)

محقق صدر: این دو شاگرد کتاب قصص الانبیا را هم ذکر نکرده اند، با اینکه صاحب وسائل سند دارد به کتاب قصص الانبیا رواندی و این مؤید بر این نکته است که آن دو شاگرد در صدد احصاء کتب استادشان نبوده اند.

جواب: محل اشکال بودن کتاب قصص (نظر تحقیق)

کتاب قصص الانبیا نیز محل اشکال است. مرحوم مجلسی پیرامون این کتاب تحقیق کرده و در آن تحقیق کلام صاحب وسائل را _ مبنی بر بودن کتاب قصص الانبیا برای سعید بن هبه الله _ پس از نقل، رد کرده است. محقق مجلسی می فرمایند کتاب قصص الانبیا مال فضل الله بن علی الحسینی راوندی است که در طریق مشیخه قرار گرفته است و صاحب وسائل اشتباه کرده است.

اشکال: رساله بودن موجب عدم ذکر از سوی دو شاگرد

این رساله، وجیزه بوده مشتمل بر ده و پانزده روایت بوده و اهمیت نداشته است تا آن دو شاگرد از این رساله نام ببرند. اما شاگرد سوم از این رساله نام برده است.

ص: ۵۴۱

پاسخ: غرض از مبعذ ذکر منبه برای عدم اشتهار رساله

بلی اشکال مورد قبول است، اما غرض از ذکر مبعذ، ذکر منبه بر عدم اشتهار کتاب است.

و منبه بر اینکه کتاب مشهور نبوده است این نکته است که علما به آن مراجعه نمی کردند، با اینکه علما سابق از جمله محقق حلی مسأله تعارض و معالجه را مطرح کرده اند اما هیچ اشاره ای به این رساله نشده است. نخستین کسی که رساله به دست او رسیده است امین استر آبادی است که از علمای قرن ده و یازده بوده است. برخی ادعا کرده اند که این رساله به دست صاحب وسائل نرسیده است و او رساله را اصلاً ندیده است. به مجلسی اول و دوم هم نرسیده است و ایشان فقط چند روایتی را که در فوائد مدنیّه امین استر آبادی است نقل کرده اند. فوقش آن است که این رساله به دست یک نفر رسیده سپس به دست کس نرسیده است و شاهد آن است که مجلس دوم با آنکه دنبال کتب بوده است و امکانات و اشخاصی داشته اما این رساله را به عنوان کتابی که از آن نقل روایت میکنند در کتابش نیاورده است فقط روایت از آن رساله ذکر کرده است و میگوید بعضی ثقات روایت را از رساله نقل میکنند و مرادش از بعضی ثقات امین استر آبادی است.

شاهد دیگر: نرسیدن رساله به دست صاحب وسائل

برخی نقل میکنند _ من [قائل را] پیدا نکردم _ نحوه چنین در روضه المتقین مجلسی اول و کتاب مجلسی دوم و وسائل مثل چنین امین استر آبادی است و این شاهد است که اصل روایت به دست صاحب وسائل نرسیده است.

ص: ۵۴۲

با پذیرش سند عام صاحب وسائل باز سخن این قائل بعید نیست، چون صاحب وسائل سند عامش به کتب را ذکر می کند و این رساله است و تعبیر «باقی الکتب» شامل این رساله نمی شود.

مناقشه بر شاهد: عبارت شیخ حر در امل الآمل

برخی عبارتی را از شیخ حر در امل الآمل نقل میکنند که ایشان بعد از اینکه کتابهایی را که منتجب الدین و ابن شهر آشوب نقل میکنند، تعلیقه می زنند که سه کتاب دیگر هم وجود دارد «و رأیت کتاب قصص الانبیاء و فقه القرآن و رساله الفها فی احادیث». توجیه کردن این عبارت شیخ حر بر اینکه شاید بعد از تألیف وسائل الشیعه، کتاب امل الآمل را تألیف کرده است بعید است. زیرا تاریخ تألیف امل الآمل روشن نیست و خصوصا اینکه این رساله در زمان حال وجود دارد و بعید است که آن زمان وجود نداشته باشد.

و توجیه به اینکه شاید فقط آن سه کتاب را دیده و دست رسی به آنها نداشته نیز بعید است.

با وجود این عبارت باز در قصص الکلام این اشکال وجود دارد که آیا مال سعید بن هبه الله باشد یا نه! و به ذهن میرسد که انتساب فقه القرآن و رساله هم درست نباشد.

نتیجه ی بحث: با اینکه روایت قطب خیلی مهم است اما نتوانستیم آن را درست کنیم. این روایت که نقش اساسی در علم اصول دارد، در کتب هیچ یک از ارباب حدیث نیامده است نه در کتب شیخ نه در کتب سید مرتضی و نه در کتاب کلینی و نه صدوق با اینکه روایت را از صدوق ذکر کرده است و با اوصاف مذکور در حال رساله به این وثوق نرسیدیم که رواندی رساله ای داشته باشد و سندی را در آن ذکر کند که به صدوق برسد و از صدوق هم به روای مباشر از امام علیه السلام. این رساله قطعاً شهرت ندارد و اگر شهرت داشت نیازی به سند رساله نداشتیم. این اشکال اول و آخر ما به سند رساله.

مضاف به اینکه این مفاد ترتیب در این روایت مورد عمل علما قرار نگرفته است. علما اینگونه نیست که در ترجیح ابتدا بروند سراغ موافقت کتاب و بعد از یأس از آن بروند سراغ مخالفت با عامه، علما همچنین خود شیخ در مقام معالجه متعارضین به صرف اینکه یک از خبرین موافق با عامه باشد و یکی مخالف با ایشان باشد خبر موافق را حمل به تقیه می کنند و اصلاً سخنی از موافقت کتاب نمی آورند تا په برسد که آن را مقدم بر مخالفت با عامه کنند یا مؤخر از آن!

تعارض / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / اخبار ترجیح ۹۵/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مقتضای قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / اخبار ترجیح

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار ترجیح به بررسی سند روایت راوندی از رساله وی رسید. اثبات انتساب رساله به راوندی مشکل است و عمده دلیل برای ثبوت سند این رساله طریق عام صاحب وسائل است که متعمد محقق خویی می باشد. دلیل دوم عبارت بود از اینکه وقتی رساله ای منتسب به عالمی پیدا می شود که محتوای آن سیاسی نبوده لذا داعی بر جعل آن وجود ندارد و تا خلافتش ثابت نشده به طور طبیعی آن رساله از آن عالم می باشد. دلیل سوم: شهادت امین استرآبادی بر اینکه این رساله برای راوندی است و دلیل چهارم مجلسی ها نیز روایاتی از این رساله نقل کرده اند و این مجموعه شواهدی است بر اثبات انتساب این رساله به راوندی.

حاصل مناقشه و وجوه عدم ثبوت سند

نقل روایت از کتاب به طور طبیعی به طور وجاده بوده است و نه از طریق سند به کتاب و همانا ذکر طریق از سوی صاحب وسائل به تصریح خودش تیمنی و تبرکی بوده است؛ معمولا نسل های بعدی از نسل پیشین اجازه نقل کتاب می گرفتند بدون آنکه کتاب را ببینند و گذشتگان هم به نسل بعدی این اجازه را می دادند و این استجازه و اجازه ها به خاطر تیمن و تبرک می باشد و قیمت علمی ندارد. خود صاحب وسائل تصریح می کنند که ذکر طریق تیمنی بوده و اثبات کتاب از راه تواتر و قرائن و امضای علما است که ایشان این راه ها و قرائن را در فائده ششم بیان کرده است. خود صاحب وسائل با طریق چیزی را اثبات نکرده است تا ما بخواهیم با آن طریق رساله راوندی را اثبات کنیم. و ایشان چه بسا در اعتماد به قرائن خطا کرده است و دقت لازم اصولی را نداشته است حتی برخی از اخباریین همچون محدث نوری به ایشان اشکال کرده اند. بنابراین ادعای ایشان را منبئ بر این که این کتب با قرائن قطعی ثابت شده است نمی توان پذیرفت و نمی توان قرائن قطعی را بر رساله منطبق کرد.

ص: ۵۴۴

خصوصا که دو شاگرد مبرز ایشان نامی از رساله نیاورده اند با اینکه این رساله را که برای ما آوردند و مشاهده کردیم جزوه صغیره نیست و کتاب مهم و قطوری در علم اصول است و در زمان خود از مثل معارج محقق کمتر نبوده است _ آنچه دیروز

گفته شد که رساله صغیری است را اصلاح کنید، البته آنچه الآن موجود است مختصری است از آن رساله و تلخیص گز کلام راوندی را نقل می کند بعد میگوید تا آخر و کلام را قطع می کند _ اما با وجود خلاصه شدن مشتمل بر موضوعات متعددی همچون حجیت خبر واحد، اجماع، اقوال عامه و معالجه متعارضین می باشد و در معالجه متعارضین پانزده روایت نقل می کند. هفت روایت از آن روایات را امین استر آبادی، مجلسی و صاحب وسائل ذکر کرده اند و دیگران آن هفت تا را هم ذکر نکرده اند و هشت روایت دیگر در هیچ جای دیگر پیدا نشده است. البته مضامین آن هشت روایت در روایات دیگر آمده است اما هیچ کس در جای دیگری نقل نکرده است.

نام نبردن دو شاگرد او از این کتاب مهم مضعف و مُبَعِد انتساب کتاب به راوندی است، و برای انسان اطمینان پیدا نمی شود که راوندی کتابی داشته باشد مشتمل بر پانزده روایت در معالجه روایات متعارض.

نتیجه بحث در قدم اول سند صاحب وسائل تا رساله راوندی: ادله مدعین ثبوت سند قاصر است و از طرف دیگر منبهات و شواهد بر خلاف وجود دارد که وثوق و اطمینان به انتساب رساله به راوندی را از انسان سلب میکند. بنابراین با کمال اهمیتی که این روایت دارد لکن نمی توان سند آن را تصدیق کرد.

بر فرض پذیرش سند صاحب وسائل تا رساله راوندی، در قدم دوم سند راوندی تا امام علیه السلام مورد بررسی قرار می گیرد.

راوندی از اجلای اصحاب و از بزرگان و علما است و سخنی در او نیست.

برخی در طریق راوندی تا شیخ صدوق مناقشه کرده اند؛ سه واسطه در میان وجود دارد ۱. محمد و علی ابنی علی بن عبد الصمد ۲. ابیها ۳. ابی البرکات، و وثاقات این سه نفر در کتب رجال ثابت نیست.

با توجه به جواب ذیل مناقشه به وثاقت سه نفر وجهی ندارد.

این سه نفر از علما و فقها بودند و در طرق اجازاتی قرار گرفته اند که همه افراد واقع در طریق از فقها و علما هستند. در بعضی از نسخ امالی شیخ صدوق و ابن طاووس در مورد همین شخص محل بحث فرموده اند: «الشیخ السعید علی بن محمد بن علی بن حسین بن عبد الصمد اخباری جدی والدی فقیه» (۱) و مروی عنه اش ابوالبرکات است. سید بن طاووس به «عالم سعید» تعبیر کرده است.

ص: ۵۴۶

۱- (۱) شاید نظر استاد به این سند در کتاب سید بن طاووس باشد باشد کتاب «الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان» ص: ۷۴ من کتاب مئیه الداعی و غنیه الواعی تألیف الشیخ السعید علی بن محمد بن علی بن الحسین بن عبد الصمد التمیمی رضی الله عنه فقال حَدَّثَنَا الْفَقِيهُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَمَّ وَالِدِي قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْعَبَّاسِ الدُّورِيسْتِي قَالَ حَدَّثَنَا وَالِدِي عَنِ الْفَقِيهِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابُوَيْهِ وَ أَخْبَرَنِي جَدِّي قَالَ حَدَّثَنَا وَالِدِي الْفَقِيهِ أَبُو الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ مِنْهُمْ السَّيِّدُ الْعَالِمُ أَبُو الْبَرَكَاتِ وَ الشَّيْخُ أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ الْمُعَاذِيِّ وَ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الْمُعَمَّرِيِّ وَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَدَائِنِيِّ قَالُوا كُلُّهُمْ حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْقُمِّيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ جَدِّهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو نَصْرِ الْهَمْدَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي حَكِيمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَمِّ أَبِي مُحَمَّدِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ ع قَالَتْ.

در نسخه هایی از امالی صدوق در چند مورد پیدا شده است که هم به علی بن عبد الصمد (پدر) و هم به علی بن علی بن عبد الصمد (پسر) «الفقیه العالم» اطلاق شده است. «قال: حدّثنی الشیخ الفقیه العالم أبو الحسن علی بن عبد الصمد». (۱)

پرسش: در اسناد دو نفر هستند به نام عبد الصمد [یکی نوه است و یکی پدر بزرگ]!

پاسخ: از عبد الصمدی تعریف و تمجید شده است که روای و طریق به ابو البرکات است.

علاوه بر اینکه در طرق اجازه علما واقع شده اند _ و همین کافی است _ علمای سابق نسبت به این سه نفر تمجید کرده و در مورد هر سه فرموده اند «عالم فقیه». برخی از علما همزمان با شیخ صدوق هستند و برخی قبل از ایشان هستند. علمای نزدیک به زمان «علی بن علی بن عبد الصمد» در حق او فرموده اند «الفقیه العالم». علما فرموده اند: «ایشان آدم وارسته و فقیه و عالم بوده اند».

شیخ حر عاملی در مورد ابو البرکات فرموده «او عالم زاهدی است»، اما سخن ایشان قیمتی ندارد شیخ حر مربوط به قرن یازدهم است و ابو البرکات مربوط به قرن ششم و از کجا فهمیده است که او عالم زاهدی بوده است!

ثعالبی که نزدیک به قرن پنجم است در مورد ابو البرکات فرموده «ابو البرکات شیخ العلویه حَسَبَ به الحسینیه امام الشیعہ بها» یعنی پیشوای شیعیان در نیشابور است، و چنین شخصی نمی تواند آدم بدی باشد.

ص: ۵۴۷

۱- (۲) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص: ۲ پاورقی یکم «قال: حدّثنی الشیخ الفقیه العالم أبو الحسن علی بن عبد الصمد التمیمی رضی اللّٰه عنه فی داره بنیسابور».

سید بن طاووس که زمانش قریب به ابو البرکات است در مورد او فرموده «السید العالم ابو البرکات حسین بن (فلان)».

دوستان کسانی را که قریب به زمان ابو البرکات بوده اند را پیدا کرده اند و ایشان در حق ابو البرکات تصریح کرده اند که او عالم جلیل القدری بوده است.

سند راوندی تا شیخ صدوق تمام است.

و سند از شیخ صدوق تا امام علیه السلام مشکلی ندارد و همه بعد از صدوق از اجلا هستند.

حاصل قدم دوم: سند بین راوندی و امام علیه السلام مشکلی ندارد و ما از این جهت اشکالی نداریم.

عمده مشکل در اثبات رساله و وثوق به آن است. اگر کسی به رساله اطمینان پیدا کرد از لحاظ سند روایت تمام می شود و می تواند به آن استدلال کند و الا نمی تواند.

روایت سوم: روایت سی ام باب

باب این روایت (۱) نیز از رساله قطب است و مشکل سندی دارد. ظاهر آن است که خود رساله به دست شیخ حر نرسیده است و از کتاب فوائد مدنیه نقل می کند و ترتیب و سائل هم ترتیب کتاب فوائد مدنیه است. چون در فوائد مدنیه بعد از نقل هفت روایت از رساله راوندی شروع می کند به نقل روایت از ابن ادریس و می گوید «ابن ادریس فی آخر السرائر» و شیخ حر نیز بعد از هفت روایت همین روایت را نقل کرده است و بعید است که به حسب اتفاق ترتیب ها با هم متفق شده باشند.

ص: ۵۴۸

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۸ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۳۰. رقم ۳۳۳۶۳-۳۰- و بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ بَابُوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ.

حدیث سی ام را به همان سند قبلی ذکر می کند و سند قبلی بر سر روایت های بعدی می آید و این هفت روایت همه از رساله سعید بن هبه الله است «و بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ بَابُوَيْهٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ.»

در این روایت ترتیب ذکر نشده و فقط مخالفت عامه مرجح قرار داده شده است و اهمیت روایت ۲۹ آن است که در آن موافقت کتاب هم ذکر شده بود.

روایت های بعدی

روایت ۳۲ و ۳۳ هم از رساله راوندی است. محقق چاپ در تعلیق نوشته است «مخطوط» و آن زمان آنچه در دست بوده مخطوط بوده است و بعید است اصل رساله باشد و مخطوط به دست رسیده [به احتمال زیاد همان] مختصر رساله است.

سپس روایت ۳۵.

روایت بعدی روایت ۴۲ روایت احتجاج «۳۳۳۷۵-۴۲-۳» و عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قُلْتُ يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا) «۴» قَالَ خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ»^(۱) این روایت دلالتش خوب است اما مرسله است.

روایت ۴۶ باب «و بِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا سَمِعْتُهُ مَنِّي يُشْبَهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتُ مَنِّي لَا يُشْبَهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ.»

ص: ۵۴۹

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۲ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۴۲.

تقریب مرجحیت این مرجح: این روایت اطلاق دارد و شامل مورد تعارض و غیر تعارض می باشد، و اگر اطلاق را ادعا نکنیم لاقلاً در قدر متیقن که خبرین متعارضین می باشد ترجیح با خبر مخالف عامه است.

این روایت مؤید صاحب حدائق است، ایشان در مقدمه ادعا دارند که حمل بر تقیه مختص به موارد تعارض نیست و چه بسا در مواردی آهنگ روایت با تقیه سازگار است. و محقق خوبی ادعا دارند حمل بر تقیه مختص به موارد تعارض است. چون دلیل ترجیح به مخالفت عامه مقبوله عمر بن حنظله و روایت راوندی است و این دو روایت در فرض تعارض صادر شده اند.

نظر تحقیق: گاهی در روایت تعارض وجود ندارد اما با فتوای اهل سنت سازگاری دارد و قرائنی وجود دارد که این روایت تقیه ای صادر شده است.

این روایت تنها روایت مسند است و تنها روایتی است که می شود به آن استدلال کرد به لحاظ سندی مشکل روایت راوندی را ندارد و اگر کسی حسن بن ایوب را بتواند با روایت اجلا توثیق کند سند مشکل ندارد، در نظر تحقیق برای استدلال محتاج به اثبات وثاقت حسن بن ایوب نیستیم لکن در ذهن آن است که می شود او را توثیق کرد؛ و این روایت به لحاظ دلالتی مشکله اختصاص به مورد حکمیت را ندارد.

نظر تحقیق در ترجیح به مخالفت عامه

قرائن متعدد به هم ضمیمه شده و به انسان اطمینان می دهد که پاره ای از روایات تقیه ای صادر شده اند.

از مجموع روایات اطمینان حاصل می شود که یکی از مرجحات ترجیح به مخالفت عامه می باشد و امکان ندارد همه روایات دروغ باشد. مخصوصاً از زمان قدما مخالفت عامه هم از نظر فتوی و هم از نظر عملی یکی از مرجحات بوده است. بین علما معروف بوده که تقیه در کار بوده و در تعارض خبرینی که یک موافق عامه است و دیگر مخالف عامه، خبر مخالف عامه را باید اخذ کرد. همه فقها در اینکه نباید خبر موافق عامه اخذ شود متفق هستند و مرحوم آخوند نیز ترجیح به مخالفت عامه را پذیرفته است و فرموده اند ترجیح مستحب است. ایشان می فرمایند خبر موافق عامه را نباید گرفت از این باب که خبر موافق عامه حجت نیست و مخالفت عامه از باب تمیز حجت از لاجت است.

به خاطر همین جهت در نظر تحقیق در ترجیح به مخالفت عامه هیچ اشکالی وجود ندارد.

موافقت کتاب

در موافقت کتاب اصلاً نیازمند سند نیستیم و روایات بسیارند و انسان یقین میکند که مضمون اخبار اخذ به موافقت کتاب دروغ نیست.

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث یکم؛ مقبوله عمر بن حنظله.

روایت دوم: متعبره سکونی

حدیث دهم باب «عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (۱).

روایت سوم: مرسله کلینی در دیباجه کافی

حدیث نوزدهم باب مرسله کلینی در مقدمه اصول کافی «الْعَالِمُ ع بِقَوْلِهِ اغْرَضُوهُمْمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَزُدُّوهُ».

روایت چهارم: روایت میثمی

حدیث ۲۱ باب از عیون اخبار الرضا که همان روایت میثمی است و سندش مشکل ندارد «فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَأَغْرَضُوهُمْمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ - فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا حَلَالًا أَوْ حَرَامًا فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ».

روایت پنجم و ششم: روایت های راوندی

حدیث ۲۹ که همان روایت راوندی است که سندش مورد بحث قرار گرفت و حدیث ۳۵ نیز از راوندی است و این دو حدیث مؤید هستند.

نظر تحقیق در اخذ به موافقت کتاب

بر اخذ خبر موافق کتاب در دو خبری متعارض که موافق کتاب است و دیگر مخالف کتاب روایات مستفیضه هستند و روشن است و جای شک ندارد که خبر موافق کتاب را باید اخذ کرد و کسی در آن شک نکرده و مفروغ عنه بوده است.

١- (٥) وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص: ١١٠ باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ١٠.

در آینده از معنای موافق کتاب و مخالف کتاب بحث خواهیم کرد. همچنین بحث از اینکه وجه اخذ موافق کتاب به خاطر ترجیح است یا تمیز حجت از لاجت در آینده خواهد آمد. فعلا بحث در کلام آخوند است و آخوند روایات دال بر اخذ مخالف عامه و موافق کتاب را مطرح کرده است، مرحوم آخوند بعد از بحث از اخبار وارده در اخذ مخالف عامه و موافق کتاب از این جهت بحث می کند که آیا این اخبار می توانند مقید باشند برای اطلاقات تخییر! و نتیجه ای که گرفته آن است که این اخبار نمی توانند مقید اطلاقات باشند و ایشان مرجحات را به کل منکر شده اند. ایشان این مبنا را در اصول بنا نهاده و در فقه به آن ملتزم نشده و این بنا را فراموش کرده «نسوا فی الفقه ما بنوا فی الاصول». و این مورد یکی از آن مواردی است که مختارش دور از فقه است.

ترجیح به صفات

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

« قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصِيحَابِنَا فَرَضَ يَا أَبْنُ يَكُونُ النَّاطِرِينَ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ الْحَكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَغْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْزَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَيَّ مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ »

مناقشه: ترجیح در حکم حکمین نه روایت راویین

دلالت این روایت بر ترجیح به صفات تمام است اما این ترجیح در حکم است. هر چند در ترجیح به مخالفت عامه گفته شد که ذیل آن مربوط به خبرین است. اما نسبت به صدر این روایت نمی توان ادعا کرد که عمومیت دارد و هم شامل باب حکومت است و هم شامل باب روایت، صدر ظهور دارد در ترجیح روایتی که حکم حاکم است. دو نفر نزاع دارند و راضی می شوند که هر کدام داور بیاورند و داورها حکمشان مختلف می شود. به طور طبیعی داور هر کدام به نفع او حکم می کند و بعید است که عکس باشد، حضرت در این فرض سؤال می فرمایند «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَغْدَلُهُمَا» اختصاص ترجیح به مورد خصومت و حکم حاکم را نمی توان الغاء خصوصیت کرده و تعدی به باب روایت نمود. شاید رفع منازعه و خصومت خصوصیت دارد و حضرت علی السلام فقط در این باب میفرمایند که با صفات روای حکم حاکم را ترجیح دهید، و شاید نظر شارع در تعارض دو روایت تخییر باشد و مقبوله نافی تخییر در خبرین نیست.

ص: ۵۵۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / قاعده ثاوی مستفاد از اخبار / اخبار ترجیح / ترجیح به صفات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اخبار ترجیح به صفات بود. و به روایت مقبوله عمر بن حنظله رسیدیم.

ترجیح به صفات در فقه اثر مهم دارد و محل اختلاف علما است و برخی آن را قبول دارند و برخی منکر هستند. در بسیاری از موارد روایت صحیحه با روایت حسنه تعارض می کند و در پاره ای از موارد روایت صحیحه با روایت موثقه معارضه دارد و با پذیرش ترجیح به صفات می توان در بسیاری از موارد تعارض مرجحی برای یکی از طرفین پیدا کرد، و دلیل منحصر است به مقبوله؛ البته هر چند مرفوعه هم موجود اما در آینده بحث خواهد شد که مرفوعه سند ندارد. و مقبوله مهم ترین روایت در باب ترجیح به صفات می باشد.

بررسی سندی: پذیرش سند

از لحاظ سند در سابق بحث شد که مقبوله مشکل ندارد.

بررسی دلالی

مناقشه دلالی: ترجیح در حکم حکمین نه روایت راوین

در دلالت مقبوله بر ترجیح به صفات اختلاف وجود دارد. برخی بزرگان همچون مرحوم شیخ انصاری و محقق نائینی ترجیح به صفات را از این روایت استظهار کرده اند و برخی همچون محقق عراقی و امثال ایشان منکر این ظهور هستند.

منشأ اختلاف به این برمیگردد که آیا بیان امام علیه السلام در ترجیح به صفات مربوط به حکم حکمین است و ارتباطی با روایتین ندارد یا مربوط است به ترجیح روایت با این صفات؟! و یا اینکه نه مربوط به ترجیح در حکم حکمین است و نه ترجیح یکی از روایتین است بلکه مربوط است به ترجیح فتوای یکی از دو فتوا. امام علیه السلام می فرمایند زمانی که در واقعه ای فتوای دو فقیه مختلف شد فتوای اعدل و افقه و اصدق و اورع مقدم است.

ص: ۵۵۳

جواب: ظهور مقبوله در ترجیح روایت با صفات

در اینجا لازم است روایت را دوباره با دقت مرور کرده تا ببینیم ظهور در کدام احتمال دارد! و کدام احتمال با واقع مطابق

«عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقَضَاءِ أَيْحُلُ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِيحَتًا وَ إِن كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَحَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشُّرُوكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيًا أَنْ يَكُونَ النَّاطِرِينَ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعِيدَ لَهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصَدَّقَهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعَهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ ...» (١).

عمر بن حنظله می پرسد دو نفر در دین یا میراث اختلاف کرده اند و امام علیه السلام در پاسخ بیان می فرماید که نباید مخاصمه را نزد قضات جور ببرند، تحاکم به قضات جور تحاکم به طاغوت است و حکم قضات و ولات جور در حق خاصه نافذ نیست. سپس حضرت میفرماید ما برای شما قاضی نصب کرده ایم «مَنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا». تا اینجا حضرت دو حکم را بیان کردند ۱. حرمت رفع مخاصمه به قضات جور ۲. صحت رفع مخاصمه به قضات منصوب ائمه علیهم السلام و نفوذ حکم ایشان و کسی که آنها را رد کند ائمه علیهم السلام را رد کرده است [و کسی که ما را رد کند خدا را رد کرده است].

ص: ۵۵۴

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

مجتهدین قدر متقین از این نصب هستند و بحث و اختلافی است در اینکه آیا اجتهاد شرط قضاوت است یا نه و مقلدی که با تقلید نظر در احکام کرده است او هم ناظر و عارف به احکام است «نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامِنَا»؟! اکثریت و مشهور قائلند که اجتهاد شرط قضاوت است و بدون آن «نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامِنَا» صدق نمی کند مراد از نظر فقط این نیست که ناظر به احکام باشد بلکه مراد آن است که اهل رأی و نظر باشد. بحث از این جهت موکول به کتاب القضاء است.

بعد از این عمر بن حنظله پرسشی مطرح می کند، بعد از آنکه امام علیه السلام فرمود نباید به قضات جور مراجعه کنید و باید به قضات منصوب مراجعه کنید و ما فقها را قاضی نصب کرده ایم پرسشی به ذهن عمر بن حنظله می رسد که قاضی منصوب در درست رس نیست و هر یک از متخاصمان مردی از اصحاب ما را انتخاب کرده و نزد او می روند. «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصِيَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقَّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَيْدِيَّتِكُمْ قَالَ الْحَكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعَدْلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ». باید در پرسش ابن حنظله و پاسخ امام علیه السلام دقت کرد تا به دست آید که در چه چیزی ظهور دارند!

این سؤال و پاسخ امام علیه السلام آیا ظهور دارد در مراجعه به قاضی تحکیم یا مراجعه به فتوای مجتهد؟ آیا سؤال و جواب مربوط است به دستگاه قضا یا دستگاه فتوا؟! ظهور صدر روایت در باب قضا ملازمه ندارد که ذیل هم در باب قضا وارد شده باشد، ممکن است در باب قضا صادر شده باشد و ممکن است در باب فتوا صادر شده باشد!

قاضی تحکیم آن قاضی است که متحاکمان راضی می شوند به او مراجعه کنند، اجتهاد در قاضی تحکیم شرط نیست و امرش اسهل است.

پرسش ظهور دارد در مراجعه به مردی از اصحاب به عنوان اینکه قاضی است، در صدر روایت از مراجعه به قاضی پرسیده شده بود و به ذهن می رسد اینجا هم از مراجعه به قاضی پرسیده شده است نه از مراجعه به مجتهد و پرسش از مسأله فقهی و فتوا. متخاصمین قرار نگذاشتند که بروند نزد دو عالم و مسأله ارث را از او پرسند آیا این شخص ارث می برد یا نمی برد! بلکه قرار می گذارند بروند نزد آن مرد تا ناظر باشد در حق آنها و حکم کند، و یکی بر نفع این حکم می کند و یکی بر نفع دیگری. _ در روایت دیگر اینگونه هست که هر کدام از حاکمان به نفع خویش خود حکم کرد _ و اختلاف حکم دو حاکم به خاطر اختلاف روایت بود. این حاکم گفت: به خاطر این روایت نباید پول را بدهی. و آن حاکم گفت: به خاطر روایت باید پول را بدهد.

علمای سابق پذیرفته اند که از مراجعه به دو قاضی سؤال شده است و روشن است که [پرسش] ظهور دارد در مراجعه به دستگاه قضا، و مراجعه به مجتهد برای علم به مسأله فقهی [در سؤال] فرض نشده است. فرض رجوع عامی به مجتهد خلاف ظاهر صدر است و در مباحث آتی نیز خواهد آمده که خلاف ظاهر ذیل روایت نیز می باشد.

اما اختلاف وجود دارد در اینکه آیا پاسخ در ترجیح حکم صادر شده است یا در ترجیح مستند حکم که روایت باشد! و این نکته محل تأمل است.

امثال مرحوم شیخ انصاری و نائینی بر این باورند که ترجیح به صفات در جواب امام علیه السلام مربوط به ترجیح مستند حکم است.

امثال مرحوم محقق عراقی بر این باورند که ترجیح به صفات مربوط به حکم است نه مستند حکم.

امام علیه السلام در جواب فرمود «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَغْيَدْلُهُمَا وَ أَفَقَّهُهُمَا وَ أَضَيَدَقُّهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْزَعُهُمَا». ظاهر این پاسخ آن است که امام حکم قاضی اعدل و افقه را ترجیح می دهد، حکم آن حاکمی که این صفات را داراست ترجیح دارد بر حکم قاضی دیگر، احتمال خصوصیت در این روایت وجود دارد و نمی توان به اختلاف روایت تعدی کرد.

اما امکان استظهار ترجیح با صفات در روایت نیز وجود دارد، با اینکه امام علیه السلام می فرماید حکم حاکم اعدل و اصدق ترجیح دارد، اما ترجیح حکم اعدل و اصدق از آن جهت است که روای اعدل و اصدق است یعنی ترجیح با خبری است که روای آن اعدل و اصدق است، و الا از جهت عدالت حکم عادل با اعدل تفاوت ندارد. اعدلیت مناسبت دارد با ترجیح خبر، و چون خبر اعدل ترجیح دارد حکم مستند به آن نیز ترجیح دارد. اصدق نیز مناسبت با ترجیح خبر دارد.

لفظ روایت راجع به ترجیح حکم است اما لب آن مربوط به ترجیح روایت است. وصف اورع و افقه نیز با ترجیح خبر سازگار است، مراد از اینکه فقاهتش بیشتر است یعنی خبر صحیح و سقیم را بهتر می شناسد، بهتر شناختن خبر صحیح و سقیم هم با قضاوت سازگاری دارد هم با روایت، اما سازگاری و مناسبت اعدلیت و اصدقیت و اورعیت بیشتر با خبر است.

در ادامه روایت نیز بحث پیرامون ترجیح به صفات راوی است «قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَيْدَلَانِ مَرَضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ» از این ادامه که فرض کرده هر دو اعدل هستند فهمیده می شود که مراد از ترجیح به اعدل، ترجیح به صفت راوی است. وقتی هر دو اعدل بودند بروید سراغ مشهور، باز فرض می کند که هر دو روایت مشهورند امام علیه السلام می فرماید ببینید کدام موافق کتاب است «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ ...».

درست است که حضرت می فرماید حکم اعدل مقدم است اما استظهار و متفاهم عرفی آن است که خبر اعدل مقدم است.

مضاف بر اینکه آن زمان هم در فتوا دادن با لفظ روایت فتوا می دادند و هم در حکم کردن با لفظ روایت حکم می کردند. _ با نقل لفظ روایت دو چیز را می فهماندند اولاً جواب را می فهماندند و ثانیاً روایت را و اینکه این مطلب از ما نیست و حدیث امام صادق علیه السلام است _ و مراد از ترجیح روایت است و روشن نیست که مراد ترجیح حکم و فتوایی باشد که مستند به روایت است.

اشکال: احتمال خصوصیت در ترجیح روایت مستند حکم

بر فرض تسلیم بر اینکه این اوصاف صفات راوی است و مقبوله با این صفات روایت را ترجیح می دهد لکن احتمال خصوصیت باز وجود دارد.

امکان دارد کسی ادعا کند ترجیح به صفات زمانی مرجح روایت است که آن روایت مستند حکم در رفع خصومت باشد _ روایتی که منشأ حکم قاضی منصوب یا قاضی تحکیم است _ رفع خصومت خصوصیت دارد و آنجا چاره ای نیست و بایست یکی از خبرین ترجیح پیدا کند. در باب قضا خصومت باید فیصله پیدا کند و تخییر و احتیاط معنا ندارد لذا باب حکم و قضا خصوصیت دارد و نمی توان از ترجیح روایت مستند حکم به ترجیح مطلق روایت تعدی کرد.

پاسخ: عقلایی بودن ترجیح روایت با صفات (نظر تحقیق)

به ذهن می رسد که ترجیح روایت به صفات از امور عقلایی است وقتی امام علیه السلام می فرمایند روایتی که راوی آن عادل و افقه و اصدق و اروع است را مقدم کن، این ترجیح از باب ترجیح عقلایی است و اختصاص ندارد به مواردی که روایت مدرک حکم قرار بگیرد. ارتکاز عرفی نمی پذیرد که بین مقام فتوا و حکم تفاوت باشد، در باب حکم امام بفرماید با این صفات می توانی روایت را ترجیح بدهی اما در باب فتوا نمی توانی. عرف به این خصوصیت اذعان نمی کند همچنانکه در روایت استصحاب خصوصیت استصحاب در مورد طهارت مورد اذعان عرف نیست.

مرحوم نائینی نیز اینگونه استظهار کرده اند و آخوند هم استظهار کرده لکن در مقام جواب به این استظهار فرموده ترجیح به صفات مستحب است یا مختص به باب قضا است.

در نظر تحقیق مقبوله ظهور دارد در ترجیح روایت به صفات روای. و ترجیح به صفات در کلمات و آراء متقدمین بوده و چیز جدیدی نیست مرحوم شیخ طوسی در خیلی از موارد تعارض می فرماید، این روایت صحیح و از راوی امامی است و آن روایت از عامه است، راوی امامی عادل است و عامی غیر عادل و روایت عادل مقدم است بر غیر عادل. مرحوم حکیم نیز همیگونه است. صاحب جواهر نیز متمایل به ترجیح به صفات روای است ایشان در مواردی که به مشکل بر میخورد ترجیح به صفات را مستمسک قرار داده و میگوید مضافاً به اینکه این صحیح است و آن موثقه است.

نهایتاً رأی مختار آن است که بعید نیست مقبوله دلالت داشته باشد بر ترجیح به صفات روای.

روایت دوم: مرفوعه غوالی اللثالی

«وَرَوَى الْعَلَّامَةُ قُدِّسَتْ نَفْسُهُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَأَلْتُ الْبَاقِرَ عَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا تَبِي عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوْ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا أَخَذَ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَا تُثَوِّرَانِ عَنْكُمْ فَقَالَ عَ خُذْ بِقَوْلِ أَغْدَلِيهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِيهِمَا فِي نَفْسِكَ» (۱).

این روایت از لحاظ دلالتی مشکل ندارد، از تعارض خبرین سؤال شده است امام _ اگر سند درست باشد _ فرموده به خبر مشهور عمل کن و فرض کرده است که هر دو مشهورند و امام فرموده اند روایت اعدل و اوثق مقدم است.

مناقشه سندی

از لحاظ سند این روایت ناتمام است. روایت در غوالی اللثالی است و در مؤلف آن ابن ابی جمهور احصائی بحث وجود دارد.

صاحب حدائق او را قدح کرده و فرموده صحیح و سقیم را مخلوط می کند.

مرحوم مجلسی نسبت به ایشان فرموده آدم خوبی است و تعریف کرده است. و بسیاری از علما نیز او را مدح کرده اند.

مؤلف ابن ابی جمهور احصائی در رأی مختار آدم خوبی است و قدح صاحب حدائق نسبت به تألیف اوست و شخص مؤلف را قدح نکرده است.

اگر ابن ابی جمهور سند هم ذکر نکند مشکلی ندارد چون در مقدمه هم گفته است روایاتی را که سند آنها را قطع کرده ام به آن روایات سند صحیح دارم.

اگر بپذیریم که سند ایشان صحیح است باز سخن ایشان در مقدمه؛ مشکل مرفوعه علامه را نمی تواند حل کند. سخن ایشان در مقدمه وقتی مرجع است که خودش در جایی اعتراف نکند که روایت سند ندارد و در این روایت خودش می گوید که علامه مرفوعاً روایت را نقل کرده است و ما نسبت به سند علامه تا زراره بی خبریم و نمی دانیم سندی وجود داشته است یا نه! لذا این روایت مشکل سندی دارد.

ص: ۵۶۰

اگر سند این روایت درست می شد مشکله دلالی که در مقبوله بود در این روایت وجود نداشت.

فرقی که این روایت با مقبوله دارد این است که در مقبوله ابتدا ترجیح به صفات ذکر شده بود سپس ترجیح به شهرت و در این روایت بر عکس ذکر شده است. و این اختلاف محتوی مضر نیست و در نهایت عدم اشتراط ترتیب بین این دو مرجح اختیار می شود.

جمع بندی: در ترجیح به صفات دو روایت وجود دارد، مقبوله و مرفوعه؛ سند مقبوله مشکل ندارد و دلالتش تأملی دارد و اگر کسی استظهار عدم خصوصیت به مورد ترجیح روایت در باب قضا را پذیرید دلالتش هم تام است و دلالتش علی المبنای می شود، و دلالت مرفوعه تام است اما سندش مشکل دارد.

جلسه بعد إن شاء الله به ترجیح با شهرت می پردازیم. عمده مستند این مرجح مقبوله است و در آن روایت در فرض مشهور بودن یک روایت و شذوذ روایت دیگر شهرت مرجح دانسته شده است. این فقره از مقبوله ظهور دارد در ترجیح به شهرت در تعارض خبرین و اگر در فقره ترجیح به صفات اشکال وجود داشته باشد لکن در این فقره اشکالی وجود ندارد، هم سائل و هم مسؤول عنه در خبرین متعارضین بحث می کنند، و اگر از ظهور صدر در خبرین رفع شود اما از ظهور ذیل در خبرین متعارضین رفع ید نمی شود چون تعلیل به امر ارتکازی شده و تخصیص به قضا وجهی ندارد.

سپس روایات دیگر ترجیح به شهرت به اختصار بیان می شود. سپس ترجیح به احداثیت مطرح شده و بعد از آن نوبت به فقه الحدیث می رسد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / اخبار ترجیح / ترجیح به صفات و شهرت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث از مرجحات طبق ترتیب آخوند در ترجیح به صفات راوی بود. و سند آن عبارت بود از مقبوله و مرفوعه.

مناقشه به مقبوله و مرفوعه همراه استشهاد به کلام کلینی (محقق خویی)

محقق خویی در مصباح الاصول این مرجح را نپذیرفته اند زیرا مقبوله را مرتبط به ترجیح حکم حکمین می دانند و با اینکه مرفوعه در ترجیح روایت وارد شده است اما در آن نیز خدشه سندی دارند. سپس ایشان استشهاد نموده اند به کلام کلینی در مقدمه کتاب کافی، مرحوم کلینی در مقدمه ترجیح به شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامه را را ذکر کرده اما ترجیح به صفات را ذکر نکرده است. (۱) کلام کلینی را شاهد گرفته اند بر اینکه ترجیح به صفات اختصاص به مورد اختلاف حکم دارد و در اختلاف روایات جا ندارد. (۲)

جواب: مفید نبودن تأیید و استشهاد (نظر تحقیق)

پیرامون کلام مرحوم کلینی در دیباجه کافی در آینده بحث خواهیم کرد.

و اما وجه اینکه مرحوم کلینی در مقدمه کتاب کافی ترجیح به صفات را ذکر نکرده است شاید همین استظهاری باشد که مرحوم خویی از مقبوله دارند و این ترجیح را مختص به باب حکم میدانند. و اگر پذیرفتیم که استظهار مرحوم کلینی از مقبوله همانند استظهار مرحوم خویی است، این استظهار ضرری به ظهور مقبوله در ترجیح به صفات در تعارض روایات ندارد.

ص: ۵۶۲

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۸ و ۹.

۲- (۲) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۴.

شاید هم وجه اینکه مرحوم کلینی ترجیح به صفات را ذکر نکرده اند غفلتی باشد از سوی ایشان، همانطور که ترجیح به موافقت سنت را نیز ذکر نکرده اند. و شاید هم ملاحظه کرده اند که این مرجحات مهم نیستند و لذا ذکر نکرده است.

در آینده کلام آخوند حول بیان کلینی در مقدمه را بحث خواهیم کرد اما در ذهن ما این است که مرحوم کلینی با اینکه برخی از مرجحات را ذکر کرده اند لکن اهمیتی به آنها نداشته است چون فرموده اند «و نحن لا نعرف من جمیع ذلک إلّا أقلّه» (۱). در نظر ایشان این ترجیحات به صورت کم اتفاق می افتند و راهی احوط و بهتر از تخییر وجود ندارد.

ترجیح به شهرت در روایاتی آمده است و عمده مقبوله عمر بن حنظله می باشد که حدیث نخست باب نهم [از ابواب صفات قاضی] می باشد.

روایت نخست: مقبوله عمر بن حنظله

«قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَيْدَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرَ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ عَيْهِ فَيَجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكَلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ» (٢)

ص: ٥٦٣

١- (٣) الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٩ «و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلَّا أقله و لا نجد شيئاً أحوط و لا أوسع من ردِّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيما أخذتم من باب التسليم و سعكم».

٢- (٤) الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٧ و ٦٨ ح ١٠ و وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص: ١٠٦ باب ٩ من ابواب صفات القاضی

ح ١.

امام علیه السلام وقتی ترجیح به صفات را بیان میکنند عمر بن حنظله می پرسد که در صفات مساوی اند و امام سلام الله علیه می فرمایند هر کدام که مشهور باشد آن ترجیح دارد.

اگر صدر مقبوله در مورد ترجیح حکم باشد لکن ذیل مربوط به ترجیح روایت است. امام علیه السلام می فرمایند روایتی که را که مجمع علیه است اخذ کن و شاذ را رها کن، سپس تعلیل می کنند به اینکه «فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَمَا رَيْبَ فِيهِ» هم بیان حضرت در ترجیح به شهرت ظهور در عموم دارد و هم تعلیل به صورت عام بیان شده است و وجهی برای تخصیص به مورد حکم نیست، علاوه بر اینکه مجمع علیه بودن حکم بی معنا است و آنچه که می تواند مجمع علیه باشد عبارت است از مستند حکم.

مناقشه: مورد روایت تمییز حجت، نه ترجیح حجت (محقق خوبی)

محقق خوبی در مصباح الاصول منکر ترجیح به شهرت هستند و مرجحات را منحصر می دانند در موافقت کتاب، سپس مخالفت عامه.

وجه انکار؛ روایت در مورد تمییز حجت از حجت صادر شده است نه در مورد ترجیح حجت بر حجت. شهرت در روایت یعنی قطعی الصدور. [امام علیه السلام مجمع علیه را مطرح کرده اند] و مجمع علیه ملازمه دارد با قطع به صدور؛ مجمع علیه یعنی قطعی الصدور و واضح الصدور سپس امام علیه السلام مجمع علیه را به شهرت معنا کرده و شهرت را بر مجمع علیه منطبق کرده اند. مشهور در لغت یعنی آشکار و بارز، شَهْرَ سَيْفَهَ یعنی شمشیرش را آشکار کرد، سَيْفٌ شَاهِرٌ یعنی شمشیر واضح.

ص: ۵۶۴

هم واژه «اجماع» و «شهرت» و هم دو فقره دیگر روایت بیان گر آن هستند که مقبوله در مورد خبر قطعی الصدور بحث می کند. مراد از مجمع علیه در فقره «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَا رَيْبَ فِيهِ» یعنی خبر قطعی الصدور. و فقره «وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبِعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْهِ فَيُجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ» مجمع علیه را داخل می کند در «أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ». وضوح رشد و حقانیت به آن است که خبر قطعی الصدور باشد.

با توجه به این قرائن نتیجه آن است که خبر مجمع علیه خبر قطعی الصدور است و خبر قطعی الصدور سنت قطعی است _ سنت یعنی قول و فعل و تقریر امام علیه السلام _ و خبری که مجمع علیه نیست مخالف سنت است، و خبر مخالف سنت حجت نیست. همانگونه خبر مخالف قرآن حجت نیست خبر مخالف سنت نیز حجت نیست (۱) _ مرحوم آخوند به ترجیح به موافق سنت اشاره نکرده است _

اشکال: اگر مراد از مشهور قطعی الصدور باشد چگونه فرض شده است که هر دو خبر متعارض قطعی الصدور و مشهور باشند، و امام علیه السلام نیز این فرض را قبول دارند که هر دو خبر می تواند مشهور باشد.

جواب: قطعی الصدور بودن دو خبر متعارض عیبی ندارد، امکان دارد یک راوی در یک مجلس دو خبر متنافی و متعارض با هم از امام علیه السلام بشنود اما یکی از خبرها تقیه ای صادر شده است و دیگری به جهت بیان حکم واقعی صادر شده باشند یا ممکن است هر دو تقیه ای باشد.

ص: ۵۶۵

۱- (۵) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۲۱.

محقق خوبی به این بیان مقبوله را از دایره روایات ترجیح به شهرت بیرون گذاشته است و لازمه این کار آن است که روایت بعد از این فقره در مورد خبرینی باشد که هر دو قطعی الصدور اند، و بر این اساس مقبوله نمی تواند دلیل باشد بر ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه چون این ترجیح بین دو خبرین قطعی الصدور ترجیح می دهد و محل بحث در ترجیح بین متعارضین، ترجیح بین دو روایت ظنی الصدور است.

محقق خوبی ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه را از روایت قطب راوندی استفاده کرده اند که موضوع آنها دو خبر می باشد نه دو خبر مشهور.

ایشان مقبوله را به کل کنار گذاشته اند. صدر آن مربوط به حکمین است و ذیلش مربوط به دو خبر قطعی الصدور است و وسط آن بیان گر عدم حجیت خبر مخالفت سنت است که این نیز حکمی مطابق قاعده است. طبق نظر مصنف مصباح الاصول نمی توان از مقبوله عمر بن حنظله چیزی که مفید برای باب تعادل و تراجیح باشد استفاده کرد.

جواب: (نظر تحقیق)

مراد از «مجمع علیه» و «مشهور» در مقبوله خبر قطعی الصدور نیست. نص روایت این است «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ» المجموع علیه عند اصحابك یعنی روایتی که اصحاب و رفقای تو قبول دارند، نه روایتی که کل شیعه بر آن اجماع داشته باشد. _ و بحثی در این نیست که روایتی که شیعه بر آن اجماع داشته باشد ملازمه دارد با قطعی الصدور بودن روایت _ اما روایتی که نزد رفقا و اصحاب مجمع علیه باشد ملازمه ندارد با قطعی الصدور. وقتی گفته می شود که «همه این را میگویند» یعنی همه کسانی که ما با ایشان معاشرت و ممارست داریم.

ص: ۵۶۶

بنابراین مراد از «عند اصحابک» و «مشهور» _ فعلا شهرت راویی را مد نظر داشته باشید _ نسبت به خبری مطرح است که عده ی کمی آن را قبول دارند. خصوصاً زمانی که عده ای اندک روایت دیگر را نقل کرده باشند به صدور روایت مشهور علم و یقین حاصل نمی شود؛ اگر در طرف مقابل هیچ قائلی نبود انسان به یقین می رسید که این روایت از امام علیه السلام صادر شده است اما وقتی عده ای اندک در سوی مخالف روایت دیگری نقل می کنند این موجب منتفی شدن علم به صدور می شود.

محقق خوئی فقره «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَا رَيْبَ فِيهِ» به عنوان قرینه بر قطعی الصدور بودن ذکر کردند، لکن مراد از این فقره «لاریب» نسبی است نه «لاریب» مطلق. همانطور که محقق خراسانی بیان کرده اند _ و کلام ایشان آینده خواهد آمد _ مراد از «لاریب» در این فقره یعنی آن ریب و شکی که در خبر شاذ وجود دارد در خبر «مجمع علیه» وجود ندارد. خبر شاذ ریب آور است و سوء ظن آور است.

مراد از «مجمع علیه» خبر قطعی الصدور نیست تا در ادامه بفرماید در آن «شک» نداری. اگر مراد از «مجمع علیه» عند الاصحاب» قطعی الصدور باشد سپس بیان کند که در آن شک نداری توضیح و اوضحات است، بلکه با «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَا رَيْبَ فِيهِ» نکته جدیدی را می خواهد بفهماند که مخاطب از بیانات قبل نفهمیده بود و نکته این است که در خبر شاذ به خاطر شذوذ یک نوع ریب و شک وجود دارد که آن ریب و شک در خبر مجمع علیه وجود ندارد، با این بیان روشن شد که مراد از «لاریب» لاریب مطلق نبوده و لاریب نسبی است. و در ادامه هم که فرموده است «بین ریشه» یعنی رشد نسبی، نه رشد مطلق.

شاهد این مدعی آن است که احتمال تقیه در خبر قطعی الصدور وجود دارد. خبر قطعی الصدوری که در آن احتمال تقیه وجود دارد «بین رَشْدُهُ» نمی باشد. عنوان «بین رَشْدُهُ» به مجرد قطعی الصدور شدن خبر بر آن منطبق نمی شود چون احتمال صدور تقیه ای در آن وجود دارد. و احتمال تقیه هم فرض روایت است و هم فرض کلام محقق خوئی است و در این فرض سؤال شده است که «فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ». بنابراین مراد از مشهور فرض شدن هر دو خبر قطعی الصدور بودن آنها نیست.

در نتیجه مراد از «بَيِّنٌ رُّشْدُهُ» نیز نسبی است یعنی رشد این خبر نسبت به خبر دیگر روشن تر است، بیشتر است، سوء ظنی که در خبر شاذ وجود دارد در ناحیه خبر مجمع علیه وجود ندارد.

شاهد دیگر: سائل در پایان مقبوله بعد از مشهور فرض شهرت هر دو خبر، فرض کرده است که هر دو خبر موافق قرآن هستند و یا هر دو مخالف عامه هستند، با اینکه این دو مرجح نیز بر شهرت اضافه شده اند باز حضرت دو خبر را مصداق شبهه می دانند «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ».

روایت مقبوله از ابتدا تا پایان شهادت می دهد که دو خبر قطعی الصدور نیستند و مراد از «لاریب فیه» لاریب فیه نسبی است. و همانگونه که مشهور فقها از این روایت ترجیح به شهرت را فهمیده اند، ترجیح به شهرت از مقبوله استفاده می شود و این استفاده در ذهن ما واضح است.

روایت دوم: مرفوعه

مرفوعه زراره مؤید می باشد.

ص: ۵۶۸

«وَرَوَى عَنْهُمْ أَيْضاً أَنَّهُمْ قَالُوا: إِذَا اِخْتَلَفَ أَحَادِيثُنَا عَلَيْكُمْ فَخُذُوا بِمَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ شِيعَتُنَا فَإِنَّهُ لَا رَيْبَ فِيهِ» (۱)

محقق صدر این روایت را در بحوث (۲) ذکر کرده اند.

مراد از اجماع شیعه اجماع همه ایشان نیست! کجا می تواند به رأی همه شیعه دست پیدا کند! مراد رأی افرادی است که با ایشان مراوده داشته است.

نتیجه ترجیح به شهرت: ترجیه به شهرت جای شبهه ندارد و سخن مرحوم آخوند تا اینجا تمام شد و بعد از این مرجحاتی را که آخوند ذکر نکرده است را متذکر می شویم. ایشان دو مرجح را ذکر نکرده است. ۱. ترجیح به موافقت سنت ۲. ترجیح به احدیث.

ترجیح به موافقت سنت

مقبوله

عمر بن حنظله در مقبوله از فرضی سؤال کرده است که هر دو خبر مشهورند «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ». امام علیه السلام هم فرموده اند ترجیح به خبری است که موافق کتاب و سنت و مخالف عامه باشد. و متفاهم عرفی از این جواب آن است که اگر یکی از این سه مرجح هم باشد کافی است. یا موافق کتاب باشد و یا موافق سنت و یا مخالف عامه. هر چند گفته شده است که حرف عاطفه «واو» برای مطلق جمع است اما این در جایی است که قرینه بر خلاف نباشد و در محل کلام قرینه بر خلاف وجود دارد و قرینه عبارت است از اینکه اینجا مقام مقام جمع روایات و ترجیح است و در این مقام یک مرجح هم باشد کفایت می کند. و وجود هر سه مرجح خصوصیت ندارد، و نادر است که در یک خبر هر سه مرجح جمع باشد.

ص: ۵۶۹

۱- (۶) الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، ج ۲، ص: ۳۵۸.

۲- (۷) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۶۱.

منبه و شاهد بر این ادعا همانطور که محقق خوبی بیان کرده اند آن است که روای در ادامه از تساوی خبرین از لحاظ موافقت کتاب و سنت پرسیده است «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ» و امام علیه السلام مخالفت عامه را مرجح قرار داده اند.

فهم عرفی سائل اینجا اینگونه بوده که خبر مخالف سنت، مخالف با قرآن نیز می باشد لذا فرض تساوی را در دو مرحله فرض نکرده است یک بار تساوی از لحاظ موافقت کتاب کند و بار دیگر از لحاظ موافقت سنت. چون اگر می پرسید «هر دو راوی حکم را از کتاب فهمیدند و تعارض به وجود آمد؟» امام پاسخ می دادند که بین کدام موافق سنت است. شاید هم حکمی که موافق کتاب و مخالف سنت باشد وجود نداشته باشد یا اگر هم باشد نادر باشد لذا موافقت کتاب و موافقت سنت را با هم می آورند.

و کما اینکه موافقت کتاب مرجح است موافقت سنت نیز مرجح است. چون سنت عدیل قرآن است و همانطور که مخالفت با قرآن زخرف است مخالفت با سنت نیز زخرف است، قرآن و سنت هم در ناحیه طرح سیان هستند و در ناحیه وضع و ترجیح سیان هستند.

منبه دیگر: موافقت با قرآن مرجح قرار داده شده است در حالی که خیلی از احکام در قرآن وجود ندارد و در سنت بیان شده است، در این حال اگر دو خبر متعارض به دست رسید که هیچکدام مخالف با کتاب نیستند چون حکم در قرآن نیامده است، اما یکی مخالفت با سنت است و دیگر موافق با سنت، می گوییم: مخالف سنت را رها کنید و موافق سنت را اخذ کنید. سنت ثقل اصغر است و قرآن ثقل اکبر، و مراد از سنت، سنت به معنای تامل که شامل فعل و تقریر و قول معصومین علیهم السلام می باشد.

و اینکه مرحوم آخوند ترجیح به سنت را ذکر نکرده شاید از این جهت بوده است که ملاحظه کرده اند که کتاب و سنت با هم هستند و نیاز به تذکر نیست.

ترجیح به احديث

برخی از روایات در این ظهور دارند که اگر دو خبر با هم تعارض کردند خبری ترجیح دارد که احديث زمانی باشد و از امام متأخر صادر شده باشد.

شیخ صدوق به این مرجح عمل کرده اند و مرحوم خوئی این مرجح را در مصباح الاصول مطرح کرده و فرموده ظاهر آن است که خبر احديث ترجیح دارد.

ادامه کلام را ملاحظه بفرمایید.

عارض / قاعده ثانوی استفاد از اخبار / اخبار ترجیح / ترجیح به احديث ۹۵/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عارض / قاعده ثانوی استفاد از اخبار / اخبار ترجیح / ترجیح به احديث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در آخرین مرجح ترجیح به احديث است.

برخی از محققین در جایی که یکی از خبرین متعارضین حادث بود و دیگری احديث قائل به ترجیح احديث شده اند و مرحوم آخوند متعرض این مرجح نشده است.

این مرجح دو روایت دارد و روایت سوم هم وجود دارد که ممکن است به آن استدلال شود.

روایت نخست: روایت ابا عمرو کنانی

«مَحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَمْرِو الْكِنَانِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا أَبَا عَمْرٍو أَرَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتَكَ بِفَتْيَا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتَكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ بَابَهُمَا كُنْتُ تَأْخُذُ قُلْتُ بِأَحَدَيْهِمَا وَ أَدْعُ الْآخَرَ فَقَالَ قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو أَبِي اللَّهِ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرًّا أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ وَ أَبِي اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا وَ لَكُمْ فِي دِينِهِ إِلَّا التَّفَقُّهَ» (۱)

ص: ۵۷۱

به این روایت بر ترجیح احداث در تعارض حادث و احداث استدلال شده است.

محقق خوبی در مصباح الاصول از این روایت به صحیح ابی عمر کنانی تعبیر کرده اند^(۱) نه صحیح تا ابی عمرو و ظاهر از تعبیرشان آن است که توثیق ابی عمرو هم تمام است.

لکن این روایت هم از نظر سندی و هم از نظر دلالتی دارای اشکال است.

مناقشه سندی: عدم توثیق ابا عمرو

ابی عمر مدح و توثیق ندارد و کثرت روایات و روایت اجلا نیز ندارد.

محقق صدر می فرمایند در جامع احادیث الشیعه این روایت با سندی دیگری از وسائل به نقل از محاسن برقی نقل شده است که هشام بن سالم مثل این عبارت را بدون وساطت ابا عمرو از امام صادق علیه السلام نقل می کنند، و خود محقق صدر پاسخ داده اند که ظاهراً در این سند سقطی رخ داده است چون در متن این روایت که با سند محاسن نقل شده است نیز امام خطاب کرده اند به اباعمر و معلوم می شود که واسطه نقل ابا عمرو بوده است.^(۲)

نقل هشام از امام بدون واسطه ابی عمر وجهی ندارد و صحیح آن است که ابا عمرو راوی از امام است و همانطور که در کتاب کافی آمده است هم سند و هم متن^(۳) شامل «ابا عمرو» است، و این سند درست می باشد. و ظاهراً این روایت در محاسن فعلی هم وجود ندارد و این سند اگر در نسخه ای از محاسن باشد شاید در آن سقط رخ داده و یا از سوی صاحب وسائل در وسائل اشتباهی رخ داده است و یا در کتاب جامع احادیث الشیعه اشتباه شده است.

ص: ۵۷۲

۱- (۲) مصباح الاصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۶.

۲- (۳) بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص: ۳۶۳.

۳- (۴) و احتمال آن نیز وجود ندارد که اباعمر کنانی پرسیده باشد و هشام در مجلس حاضر بوده و گزارش کرده است چون طبق این احتمال باید هشام گزارش می کرد که «ابا عمر در جواب امام گفت» نه اینکه گفتیم «قُلْتُ بِأَخْدِثَهُمَا وَ أَدْعُ الْآخَرَ».

«وَعَنْهُ عَنِ أَبِيهِ عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقِدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا حَيَاءٌ حَدِيثٌ عَنْ أَوْلَادِكُمْ وَحَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ بَأَيِّهِمَا تَأْخُذُ فَقَالَ خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا وَاللَّهِ لَا نَدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيَمَا يَسْعُكُمْ» (۱).

تقریب استدلال: مراد امام علیه السلام از «خُذُوا بِهِ» در پاسخ یعنی اخذ به حدیث آخر، و ضمیر به قرینه اقربیت به آخر رجوع می کند بنابراین معنای حدیث این است که حدیث آخری را اخذ کنید تا اینکه امام زمان یا شخص آگاه به شما برسد و حکم واقعی مسأله را بگوید.

بررسی سندی

اسماعیل بن مرار محل کلام است اما مشکلی ندارد چون روایت اجلا و کثرت روایت دارد. حال یونس بن عبد الرحمن و داوود بن فرقند معلوم است و می ماند معلی بن خنیس؛ توثیق ایشان محل کلام است و روایات در حق او متعارض هستند و چنانچه محققى بتواند روایات مادحه را بپذیرد توثیق او تمام است و الا سند از ناحیه ایشان اشکال دارد.

روایت سوم: روایت حسین بن مختار

«عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنِ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَرَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتَكَ بِحَدِيثِ الْعِيَامِ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتَكَ بِخِلَافِهِ بَأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قَالَ كُنْتُ آخِذٌ بِالْآخِرِ فَقَالَ لِي رَحِمَكَ اللَّهُ» (۲).

ص: ۵۷۳

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۸.

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۷.

دلالت این روایت مانند روایت ابی عمر کنانی است.

مناقشه سندی: ارسال سند

این روایت از لحاظ سندی مخدوش است به جهت اشتغال به بعض اصحاب.

جواب به مناقشات سندی: وجود سه سند نافی احتمال کذب

وجود سه روایت و سه سند [در کنار دو منبه] موجب می شود که احتمال کذب منتفی شود.

[منبه یکم:] مضمون این روایات مضمونی سیاسی و حساسیت برانگیز نبوده تا در آن تقیه شود.

[منبه دوم:] مخصوصاً که در حق روات گفته نشده است که ایشان کاذب بوده اند، بلکه آنچه هست آن است که در کتب رجال مهمل و مجهول هستند.

اشکال: عدم انطباق صغروی

این مطلب کبرویاً صحیح است _ هر مضمونی که سند متعدد داشته باشد و مضمون آن هم از لحاظ سیاسی حساسیت برانگیز نباشد که موجب تقیه باشد، تعدد سند موجب اطمینان به صدور است _ اما به لحاظ صغری در محل کلام منطبق نمی شود. چون از جهتی روایت حسین بن مختار مرسله است و متن آن نیز شبیه متن روایت ابی عمرو کنانی است و هر چند الفاظ فرق میکند اما مؤدی و سبک و سیاق ها مثل هم هستند و احتمال دارد که بعض اصحاب همان ابی عمر کنانی باشد؛ و از جهت دیگر روایت معلی بن خنیس اجمال دارد و بر ترجیح به احدیث دلالت نمی کند راوی می پرسد: حدیث اول با حدیث آخر از شما تعارض دارند چه کار کنیم؟ حضرت می فرماید: «او را اخذ کنید» مرجع ضمیر معلوم نیست به کجا رجوع می کند، شاید مرجع ضمیر «ایهما» باشد که اقرب به ضمیر است و مراد تخییر باشد، هر کدام را که خواستید اخذ کنید، و مناسب هم همین است وقتی در حال تردید هستید امر بر شما توسعه دارد تا امام زمانتان را ملاقات کرده و از تحیر خارج شوید. مناسب با حال تحیر آن است که در حال تحیر باقی بماند تا امام را ملاقات کند و با ترجیح حدیث آخر نیازی به انتظار رسیدن امام نیست، [مناسبت از روایات تخییر استفاده می شود(۱)] مثل این روایت [«موسع علیک بایهما عملت حتی تلقی امامک»].

ص: ۵۷۴

۱- (۷) مقرر: و همچنین از این حدیث «خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا وَاللَّهِ لَا نَدْخُلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسْعُكُمْ».

اگر تخییر اقرب به ذهن نباشد لااقل روایت اجمال دارد.

و زمانی که روایت معلی از دایره روایات ترجیح به احدیث خارج شد، باقی می ماند دو روایت و اگر محرز بود که «بعض اصحاب» در روایت سوم غیر از ابا عمرو کنانی است باز میگفتیم احتمال دروغ بودن هر دو روایت بعید است. لکن روایت دال ترجیح بر احدیث یک روایت است و این روایت از نظر سندی مشکل دارد. مشهور نیز به این روایت که تنها روایت باب است عمل نکرده اند تا ضعف سند آن با عمل اصحاب جبران شود، ترجیح به احدیث بین علما متعارف نیست، در تعارض روایتی از امام باقر با روایتی از امام صادق علیهما السلام ترجیح روایت امام صادق علیه السلام از سوی علما متعارف نیست. البته مرحوم شیخ صدوق ترجیح به احدیث را قائل است لکن مشهور در عمل مخالف آن عمل کرده اند.

مناقشه دلالی یکم: بیان وظیفه فعلی (محقق خوبی)

بر فرض قبول سند و تمامیت سند روایات _ مثلا از این باب که در کتاب شریف کافی آمده است _ و سند هر سه تمام است باز نمی توان به این روایات استدلال کرد چون مدلول این روایات مبتلی به مناقشه است.

بیان مناقشه: ترجیح در دو باب مطرح است ۱. ترجیح در باب وصول به واقع و حجت به واقع ۲. ترجیح در باب وصول به وظیفه فعلی؛ و در ترجیح بین تعارض، جهت وصول به واقع مد نظر است و در روایات ترجیح به احدیث جهت وظیفه فعلی مد نظر است.

در باب اول موافقت کتاب مرجح قرار داده شده است تا مکلف خبر موافق کتاب را طریق برای رسیدن به واقع قرار دهد نه خبر دیگری را.

ص: ۵۷۵

در باب دوم مهم عمل به وظیفه فعلی است و وظیفه فعلی با طریق به حکم واقعی ارتباطی ندارد. چه بسا وظیفه آن باشد که بایست به خبر مخالف با واقع عمل کرد. امام علیه السلام می فرمایند به این خبر عمل کن از باب اینکه وظیفه فعلیه تو همین است نه اینکه این خبر طریق به واقع است و باید به این خبر که احتمال وصولش به واقع خیلی ضعیف است عمل کرد و در این خبر حکم واقعی و اقریبیت به واقع لحاظ نشده است و وظیفه فعلیه لحاظ شده است.

حاصل مناقشه: در تعارض ترجیح از جهت وصول به واقع مد نظر است، حکم واقعی با تعارض خبرین مشتبه شده و بین آن دو خبر گم شده است و شارع با اخبار ترجیح میگوید «من این خبر را طریق به واقع قرار دادم»، اما مفاد روایات ترجیح به احدث بیان وظیفه فعلی است، امام علیه السلام [حسب نقل] میپرسند «پاسال از من چیزی شنیدی و امسال که می آیی یک حکم و فتوای دیگر به تو می گویم، به کدام عمل می کنی؟» این مفاد در بیان وظیفه علمی صادر شده است و اگر در این زمینه روایت هم وجود نداشت می گفتیم باید به دومی عمل کرد.

اگر امام یا ولی و حاکم ابتدا حکمی کرد سپس حکم دوم را صادر کرد بایست به حکم دوم عمل کرد، به خاطر اینکه حکم دوم یا حکم واقعی است و لزوم عمل دارد یا اگر هم حکم واقعی نباشد بیانی است برای وظیفه فعلی در شرایط تقیه.

فهم ابا عمر کنانی مبنی بر اینکه باید به خبر دوم عمل کرد فهم درستی است و لزوم عمل طبق آن خبر از باب عمل به وظیفه فعلی است.

بنابراین وقتی خبر دوم برای بیان وظیفه فعلی ابا عمرو صادر شده است، از بیان وظیفه فعلیه در حق وی نمی توان به سایر موارد تعدی کرد، امکان دارد وظیفه فعلیه او در سال دوم با وظیفه فعلی مکلف دیگر فرق داشته باشد. وظیفه فعلیه تابع ظروف خاصه و اشخاص خاصه است. ممکن است وظیفه فعلی او به جهت عمل به تقیه عمل به خبر احدث بوده است و الآن تقیه مرتفع شده است، و وظیفه فعلی ما عمل به احدث نیست.

یا ممکن است حالت او تغییر کرده باشد، مثل غنی و فقیر؛ یک سال فقیر بوده و عملی انجام داده و از کفاره آن پرسیده امام علیه السلام پاسخ داده اند که باید شاه بدهی و سال دوم وضعش بهتر شده و از کفاره عمل پرسیده اند و حضرت فرموده اند: «أَنْتَ مُوسِرٌ وَعَلَيْكَ بَدَنَةٌ»^(۱). باید شتر بدهی.

وظیفه فعلی تابع خصوصیت مورد و شرائط زمان و مکان است.

ما و همه عقلا- مضمون روایت عمل به احدث را قبول دارند اما از آن جهت که بیان است بر وظیفه فعلی نه از آن جهت که بیان باشد بر ترجیح احدث در خبرین متعارضین که آنجا باب وصول به واقع است. در روایت ابا عمر که امر به اخذ احدث شده است، به ذهن می رسد که خبر اول مطابق با واقع بوده است و خبر دوم در سال بعدی _ عکس باب وصول به واقع _ تقیه ای صادر شده است، اگر تقیه در کار نبود در خبر اول حکم مطابق با واقع را بیان شده بود و کار تمام شده بود و لازم به تکرار نبود. عبارت «أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرًّا أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ وَ أَبِي اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا وَ لَكُمْ فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ» در ذیل روایت ابا عمرو اشاره به همین نکته تقیه دارد.

ص: ۵۷۷

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص: ۱۲۳ باب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع فی الإحرام ح ۱.

این مناقشه _ [مناقشه محقق خویی است] در مصباح الاصول مبنی بر اینکه مورد روایت دو خبر قطعی الصدور است و امام علیه السلام از باب بیان وظیفه فعلی، امر به اخذ احداث نموده اند و مربوط به باب ترجیح متعارضین نمی باشد _ مناقشه به جا و متینی است. (۱)

مناقشه دلالتی دوم: ترجیح به احداث موجب لغویت سایر مرجحات (محقق خویی)

محقق خویی مناقشه دیگری نیز به مدلول این روایت اضافه کرده اند، مضاف بر اینکه اگر بنا باشد خبر احداث ترجیح داشته باشد این خبر منافی با تمامی مرجحات است و تمامی مرجحات را ساقط میکند زیرا در هر خبرین متعارضین یکی احداث است و صدور همزمان آنها ثابت نشده است.

منبه؛ با ترجیح احداث نوبت به دیگر مرجحات نمی رسد و آن مرجحات لغو می شوند. (۲)

جواب: ترجیح به احداث در موارد علم به تقدم و تأخر (محقق خویی)

مگر آنکه روایات ترجیح به احداث حمل شود به موارد علم به تقدم و تأخر، جایی که علم داریم حادث کدام است و احداث کدام، و روایات ترجیح حمل شود به جایی که علم به تقدم و تأخر وجود ندارد، هر دو روایت از امام صادق علیه السلام صادر شده است یا هر دو روایت از امام رضا علیه السلام صادر شده است و معلوم نیست کدام احداث است! (۳)

ص: ۵۷۸

-
- ۱- (۹) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۷.
 - ۲- (۱۰) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۷ و ۴۱۸.
 - ۳- (۱۱) مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۲، ص: ۴۱۷ و ۴۱۸.

جواب: بحث از ترتیب بین مرجحات علی المبنانی بر فرض قبول ترجیح به احدیث (نظر تحقیق)

نمی دانیم چگونه شده است که محقق خوئی فرض کرده اند که اگر ترجیح به احدیث مورد قبول باشد مقدم بر سایر مرجحات است و سپس مناقشه کرده اند که لغویت سایر مرجحات لازم می آید. در حالی که اگر احدیث مرجح باشد باید در ترتیب بین آن و سایر مرجحات بحث نمود، کما اینکه در ترتیب بین هر مرجحی با مرجح دیگر بحث شده است.

باید از ترتیب بین ترجیح به احدیث و سایر مرجحات بحث شود و اگر ترتیب قابل اثبات نبود باید مبنانی مورد ملاحظه قرار گیرد. مثلاً در یک طرف خبر مرجحیث احدیث را دارد و در مقابل خبر دیگر مرجحیث موافقت کتاب را دارد و فرض آن است که ترتیب بین آنها را نتوانستیم اثبات کنیم در اینجا مبنانی مختلف است و در آینده از آن مبنانی بحث خواهیم کرد که کدام خبر اقرب به واقع است و کدام خبر ظن به واقع می آورد!

محقق خراسانی ترجیح به احدیث را ذکر نکرده اند و حق با ایشان است چون ترجیح به احدیث وجهی ندارد و [بر فرض صحت سند روایات ترجیح به احدیث] بیان وظیفه فعلی طبق خبر احدیث چیزی است و ترجیح در باب تعارض چیز دیگری است و برای فهم بیشتر دو گانه بودن این دو امر مراجعه کنید به بیانات محقق صدر.

تا اینجا بحث از مرجحات تمام شد و پس از این کلام واقع است در کلام آخوند.

مستفاد از اخبار علاجیه

مرحوم آخوند بعد از بیان چند طائفه اخبار علاجیه از این بحث کرده است که مستفاد از اخبار علاجیه چیست؟ در برداشت از این اخبار اختلاف نظر وجود دارد و چندین اقوال و انظار در آن وجود دارد

ص: ۵۷۹

برخی از محققین از این اخبار استفاده کرده اند که ترجیح واجب است اگر مرجح وجود داشته باشد و اگر مرجح وجود نداشت اخبار بیان گر تخییر هستند.

قائلین به ترجیح نیز دو گروهند برخی از مرجحات منصوصه تعدی نکرده اند و برخی تعدی کرده اند.

و کسانی که تعدی کرده اند نیز دو گروهند برخی به هر چیزی که موجب اقریبیت به واقع است تعدی کرده اند و برخی به هر چیزی که موجب ظن به واقع است تعدی کرده اند.

برخی از روایات استفاده کرده اند که ترجیح واجب نیست و استحباب دارد.

[قول یکم: وجوب ترجیح در موارد وجود مرجح و تخییر در موارد فقدان مرجح و عدم تعدی از مرجحات منصوصه

قول دوم: وجوب ترجیح در موارد وجود مرجح و تخییر در موارد فقدان مرجح و تعدی از مرجحات منصوصه به هر آنچه که موجب اقریبیت به واقع است

قول سوم: وجوب ترجیح در موارد وجود مرجح و تخییر در موارد فقدان مرجح و تعدی از مرجحات منصوصه به هر آنچه که موجب ظن به واقع است.

قول چهارم: استحباب ترجیح

قول پنجم: مطلقا تخییر]

ادله

دلیل قول چهارم مختار محقق خراسانی

قول محقق خراسانی: حق آن است که از روایات وجوب ترجیح استفاده نمی شود.

قرائن موجود در اخبار علاجیه مقتضی آن است که اخبار ترجیح مقید اطلاقات اخبار تخییر نمی باشند، و نتیجه آن است که می توان به اخبار تخییر عمل کرده و اخبار ترجیح را حمل به استحباب نمود.

در مسأله مطلق و مقید بحث شده است که امر دوران دارد بین اینکه مطلق حمل بر مقید است و بین اینکه مقید حمل بر استحباب شود.

و آخوند می فرمایند: قرائن در اخبار علاجیه مقتضی آن است که مقید را حمل بر استحباب کنیم، نه اینکه مطلق حمل بر مقید شود.

بیان

جامع ترین روایات ترجیح مقبوله و مرفوعه هستند، حال مرفوعه به خاطر مرسله بودن روشن است و آن کنار گذاشته می شود و می ماند مقبوله و مقبوله هم مربوط به حکمین است. و نمی توان از ترجیح در حکمین تنقیح مناط کرده و به ترجیح به باب روایت تعدی کرد. تنقیح مناط از خبر مقبوله غلط است چون ترجیح در روایت مقبوله در مورد فصل خصومت است و این مورد خصوصیت دارد و طبق مرجح باید یکی از حکم ها ترجیح داده شود تا خصومت فیصله پیدا کند و نمی توان از آن به باب فتوا تعدی کرد، مرجحات مذکور در حکم با ترجیح فتوا هم مناسبت دارد اما مجرد مناسبت موجب تعدی نمی شود.

باقی می ماند باقی روایات ترجیح؛ ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه و روایاتی که مربوط به باب حکم و قضا نیستند، و این روایات نیز صلاحیت تقیید اطلاعات تخییر را ندارد، چون یک قرینه خارجیه وجود دارد. و این قرینه خارجیه در مقبوله و مرفوعه هم تطبیق می شود.

قرینه خارجیه آن است که اگر با مقبوله و مرفوعه _ تنزلاً _ و سایر روایات ترجیح _ واقعاً _ اطلاعات تخییر را تخصیص بزنیم لازم می آید که تخییر بر فرد نادر حمل شود لذا اینجا جای حمل بر مقید نیست.

کلام آخوند تتمه دارد آن را ملاحظه بفرمایید، تتمه کلام جلسه بعد إن شاء الله.

تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /جمع بین اخبار علاجیه ۹۵/۱۱/۳۰

ص: ۵۸۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /جمع بین اخبار علاجیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بررسی و جمع بین اخبار علاجیه بود و طبق دیدگاه محقق خراسانی قرائن موجود در اخبار علاجیه مقتضی آن است که اخبار ترجیح مقید اطلاقات اخبار تخییر نمی باشند، و نتیجه آن است که می توان به اخبار تخییر عمل کرده و اخبار ترجیح را حمل به استحباب نمود.

دلیل قول چهارم: وجود اشکال در جمع بین اخبار علاجیه (شیخ، سید صدر شارح وافیه و آخوند)

جمع بین اخبار علاجیه مواجه با اشکال است که شیخ انصاری و سید صدر شارح وافیه به برخی از اشکالات اشاره کرده اند.

مشکل نخست: تعارض

اخبار علاجیه متعارض می باشند، [راه حل هایی که در اخبار علاجیه برای متعارضین ارائه شده است مختلفند برخی امر به توقف کرده اند و برخی امر به احتیاط، برخی راه حل مرجحات را ارائه داده اند و برخی امر به تخییر کرده اند].

مشکل دوم: اختلاف در ترتیب بین مرجحات

اختلاف در ترتیب بین مرجحات از مشکلات اخبار علاجیه می باشد.

این مشکلات سبب شده است تا سید صدر شارح وافیه منکر لزوم ترجیح به مرجحات منصوبه شده و قائل به استحباب ترجیح باشند.

ما اطلاع نداریم آخوند کلام سید صدر را دیده اند یا نه! ایشان هم مثل سید صدر لزوم ترجیح را انکار کرده و در سند و دلالت روایات ترجیح خدشه کرده است و قرائنی را بر عدم لزوم ترجیح اقامه کرده اند و قائل به تخییر شده اند. و اخذ به خبر راجح را اولی و مستحب می دانند.

مقدمات دیدگاه آخوند همراه با تفصیل

ص: ۵۸۲

مرحوم آخوند پراکنده فرموده اند و بحث منظم به صورت زیر است.

دیدگاه عدم لزوم ترجیح از سوی آخوند متوقف است بر دو مقدمه:

۱. تمامیت مقتضی از لحاظ سند و دلالت در روایات ترجیح

۲. فقد مانع و قرینه بر خلاف

در مقدمه اول بایست مقتضی حجیت بر لزوم ترجیح تمام باشد و در مقدمه دوم بعد از آنکه مقتضی تمام شد بایست قرینه بر خلاف، مانع از حجیت نباشد و لکن هر دو مقدمه ناتمام است. (۱)

تمام نبودن مقتضی

اجمع روایات باب ترجیح مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره است، در این دو روایت ترجیح به شهرت، موافقت کتاب و سنت، مخالفت عموم عامه، مخالفت با حکام و قضات ایشان عنوان شده بود. _ آخوند که این دو روایت را اجمع می نامد صحیح است و واقعا اجمع هستند _ اما مرفوعه سند ندارد و از این جهت کنار گذاشته می شود، مقبوله از نظر سندی تمام است اما از نظر دلالتی با این مشکل روبرو است که در مورد حکمین صادر شده است و تنقیح مناط از آن مورد به مورد تعارض خبرین قطعی نیست و الغاء خصوصیت هم نمی توان کرد لذا از آن مورد به باب تعارض خبرین در مقام فتوی نمی توان تعدی کرد.

مضاف به اینکه مقبوله مختص به زمان حضور است «فَأَرْجِه حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ» (۲) (۳) در ارجاء و به تأخیر انداختن معنای امید خوابیده است، عمل را به تأخیر می اندازیم به امید اینکه به امام برسیم و مشکل حل شود، و این امید در زمان غیبت میسر نیست. و امر به تأخیر عمل تا ملاقات امام در زمان غیبت معقول نیست.

ص: ۵۸۳

۱- (۱) کفایه الأصول، شیخ محمد کاظم خراسانی، ج ۱، ح ۴۴۳.

۲- (۲) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۸، ح ۱۰، ط اسلامیة.

۳- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۳۴، ح ۱، ط آل البیت.

اگر کسی ادعا کند که دیدار سائل [و کسی که الآن محتاج مسأله است] با امام خصوصیت ندارد و الآن ما هم باید تا زمان حضور امام زمان علیه السلام به تأخیر بیاندازیم. این ادعا بعید است چون تأخیر انداختن در جایی است که امید روشن شدن حکم مسأله عقلایی باشد.

سایر روایات ترجیح نیز قصور دارند و قصور دلالت دو بیان دارد، یک بیان خاص است و یک بیان عام

بیان خاص

روایات آمره به اخذ موافق کتاب و طرح مخالف کتاب مربوط به باب ترجیح نیست، این روایات با این لسان که ما خلاف قرآن را نمی گوئیم و خلاف قرآن زخرف است «زخرف» «لم نقله» شرط حجیت خبر واحد را بیان میکنند و به محل بحث ما که در تعارض خبرینی هستند که مقتضی حجیت در آنها تمام است ارتباطی ندارند.

روایاتی هم که میگویند موافق عامه را طرح کنید، می شود گفت که خبر موافق عامه از اساس حجت نیست.

بیان عام

در تعارض خبرین، خبر مخالف کتاب و موافق عامه نیز مقتضی حجیت را ندارد، [محک و میزان] مخالفت کتاب و موافقت عامه برای تمیز حجت از لا-حجت است، زیرا زمانی که دو خبر وجود دارد که یکی موافق کتاب است و دیگر مخالف کتاب اطمینان حاصل می شود که خبر مخالفت کتاب صادر نشده است، یا برای بیان حکم واقعی صادر نشده است و وقتی اطمینان به خلاف پیدا شد، خبر از حجیت ساقط است.

همچنین زمانی که دو خبر صادر شد و یکی موافق عامه بود و دیگر مخالف عامه بود، با وجود خبر مخالف عامه اطمینان و وثوق پیدا می شود که خبر موافق عامه تقیه ای صادر شده است، و اصالة الجبهه در آن ساقط است.

بنابراین ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه به دو بیان دلالت بر ترجیح در باب تعارض ندارند و مربوط به باب تمیز حجت از لاجت می باشند.

وجود مانع حجیت

اگر بپذیریم که مقتضی حجیت تمام است سند و دلالت روایات بر ترجیح تمام است، اما قرینه بر خلاف وجود دارد و به خاطر آن نمی توان ملتزم به ظهور روایات شد. محقق خراسانی سه مانع را بیان کرده اند.

مانع یکم: تقیید اخبار تخییر آبی از تقیید

اخبار تخییر مانع از حمل روایات ترجیح بر لزوم ترجیح می باشند، چون لازمه حمل اخبار ترجیح بر لزوم، وجوب تقیید اخبار تخییر است و حال آنکه اخبار تخییر به دو بیان قابل تخصیص نیستند.

بیان نخست: تأخیر بیان از وقت حاجت

لازمه تخصیص اخبار تخییر تأخیر بیان از وقت حاجت می باشد. سائل از امام علیه السلام پرسید دو روایت تعارض کرده اند و چه کنیم؟ حضرت پاسخ دادند «مَوْسَعٌ عَلَیْكَ»^(۱) و ترجیح را در روایات دیگر بیان کردند اگر ترجیح واجب بوده باشد و امام آن را نفرمایند تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید، و تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، لذا تخصیص اخبار تخییر امکان ندارد.

مرحوم آخوند در لابلای کلام به این اشاره کرده است و توضیح نداده اند.

بیان دوم: حمل بر فرد نادر

اگر اخبار تخییر تخصیص بخورند، لازم می آید که اخبار تخییر حمل بر نادر شوند، چون بسیار اندک است که خبرین متعارضین تمام مرجحات را داشته باشند و نوبت به تخییر برسد یا هیچکدام مرجحی نداشته باشند و متعادلین باشند و نوبت به تخییر برسد. بسیار اندک است که هر دو خبر مشهور باشند و هر دو موافق کتاب و سنت و یا هر دو موافق عامه و هر دو خبر از عدل و افقه باشند.

ص: ۵۸۵

لازمه تخصیص اخبار تخییر به موارد فقد مرجح، حمل بر فرد نادر است و حمل بر فرد نادر قبیح است.

بنابراین این دو نکته قرینه است که بر اینکه ترجیح مستحب است و واجب نیست، و با استحباب ترجیح هم مشکل تأخیر بیان از وقت حاجت حل می شود و هم مشکل حمل بر فرد نادر.

اگر ترجیح مستحب باشد تأخیر مستحب از وقت حاجت اشکالی ندارد. همچنین اندک بودن مورد برای تخییر بعد از ترجیح مستحب اشکال ندارد.

مانع دوم: مختلف بودن مرجحات

اخبار ترجیح در بیان مرجحات اختلاف دارند.

اگر روایات در حکم یک موضوع اختلاف کردند، آن اختلاف بر استحباب حمل می شود.

و اختلاف مرجحات بر استحباب حمل می شود، و این مسأله در فقه نظائر زیادی دارد، اختلاف حکم در یک موضوع دلالت دارد که آن احکام مستحب هستند، و حکم سعه است و ضیق نیست و حد ندارد، اگر حکم واجب باشد، حکم الزامی منضبط است و اختلافی در آن نیست. محقق خراسانی در تقریرات برای این مسأله مثال زده است به منزوحات بئر و ایام استظهار حائض؛ متأخرین ملاحظه کرده اند که روایات در منزوحات اختلاف زیادی دارند، زمانی که یک عین نجس در چاه می افتد یک روایت میگوید پنج دلو، یک روایت میگوید، ده دلو باید نرح شود و این اختلاف حمل می شود بر استحباب نرح؛ در باب حیض یک روایت میگوید زن یک روز استظهار کند، و یک روایت میگوید دو روز، روایت دیگر میگوید سه روز و روایت دیگر میگوید: تا ده روز استظهار کند، اختلاف روایات در ایام استظهار اماره است بر استحباب عدد.

مثال دیگر؛ در باب زیارات روایتی میگوید: با وضو زیارت کن، روایت دیگر با وضو و رو بقبله زیارت بخوان.

در محل بحث نیز یک رویت «سه مرجح» را معرفی میکند، روایت دیگر «دو مرجح» و روایت دیگر «یک مرجح»؛ روایاتی که سه مرجح را معرفی میکنند در ترتیب بین آنها با هم اختلاف دارند، اختلاف در تعداد مرجحات و اختلاف در ترتیب بین آنها اماره است بر اینکه ترجیح مستحب است.

مانع سوم: تخصیص اخبار ترجیح

لازمه پذیرفتن لزوم ترجیح آن است که در اخبار ترجیح نیز بایست قائل به تخصیص شد، و حال آنکه روایات ترجیح آبی از تخصیص هستند.

یک روایت میگوید «موافق قرآن و مخالف عامه را اخذ کن» به اطلاق این روایت نمی شود عمل کرد، چون روایتی که شهرت را مرجح قرار می دهد مخصص این روایت است، و نتیجه آن است که باید موافق قرآن را اخذ کرد و مخالف را رها کرد مگر اینکه مخالف مشهور باشد، همچنین نمی توان به اطلاق روایتی که می گوید «مخالف عامه را اخذ کن» عمل کرد چون این نیز تخصیص می خورد به ترجیح به شهرت و حال آنکه تخصیص معقول نیست و روایات ترجیح آبی از تخصیص است.

این نکته قرینه سوم است بر اینکه لزوم ترجیح مانع دارد، اما استحباب ترجیح مانع ندارد، عمل به مرجحات مستحب است و لسان ترجیح مطلق نمی شود تا ترجیح دیگر آن را تقیید بزنند.

نتیجه ای که مرحوم آخوند با بیان قصور مقتضی و وجود مانع گرفته اند هماهنگ است با مختار سید صدر شارح وافیه و این دو بزرگوار قائلند به تخییر و ترجیح را مستحب می دانند.

در نظر تحقیق بیانات آخوند مناقشات و تعالیقی دارد:

مناقشه یکم: ابتناء نظریه بر تمامیت اخبار تخییر

نظریه محقق خراسانی مبتنی است بر اینکه دلالت اخبار تخییر بر تخیی تمام باشد، و اگر دلیل تخییر انکار شود نظریه آخوند مجالی ندارد. و گذشت که اخبار تخییر قصور دارند یا از لحاظ سندی یا دلالی یا هم سندی و هم دلالی.

تثبیت اطلاعات اخبار تخییر مجالی ندارد، تا در مرحله بعدی آن اطلاعات از قید اخبار ترجیح آزاد شوند!

مناقشه دوم: جواب ندادن به اخبار توقف و احتیاط

در اخبار علاجه علاوه بر اخبار تخییر و اخبار ترجیح دو طائفه دیگر از روایات وجود داشت و مرحوم آخوند برای تثبیت اطلاعات اخبار تخییر، علاوه بر اینکه باید اطلاعات تخییر را از بند اخبار ترجیح آزاد کنند باید به اخبار توقف و اخبار احتیاط پاسخ بدهند! یا حداقل به یک طائفه اخبار یعنی طائفه اخبار توقف باید پاسخ بگویند.

اخبار توقف همانطور که با اخبار ترجیح معارض هستند با اخبار تخییر نیز معارض می باشند.

معلوم نیست چگونه ایشان در مقام حل اخبار از این طائفه غفلت نموده اند و حال آنکه در ابتدای بحث چهار طائفه از اخبار را با هم معارض قرار داد.

در نظر تحقیق اخبار توقف _ همانند اخبار تخییر _ سندا و دلالة مخدوش هستند و نمی توانند با اخبار ترجیح معارضه کنند. اما آخوند این طائفه از اخبار را قبول کرد و برای مستحکم کردن اطلاق اخبار تخییر باید به این طائفه هم جواب می داد.

جواب: رفع ید از ظهور در وجوب احتیاط به قرینه نصوصیت جواز (سید یزدی)

سید یزدی در تعلیقه بر رسائل _ که شاید درس های ایشان بوده است _ تعارض بین اخبار توقف و تخییر را مطرح کرده و با تطویل هشت راه حل ارائه داده و در همه راه حل ها جز راه حل هشتم خدشه کرده است. در نظر تحقیق آن هفت راه حل نادرست است و راه حل هشتم درست می باشد و به آن اشاره می کنیم.

اخبار تخییر «فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ» (۱) تعارض دارند با اخبار توقف «خُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِإِدِينِكَ» (۲) «الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبُهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ» (۳) (۴) و جمع بین آنها جمع محمولی است.

در نظر تحقیق جمع موضوعی قابل تصدیق نیست.

«فَمَوْسَعٌ» نص است در جواز تخییر و «خُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِإِدِينِكَ» ظاهر است در وجوب احتیاط، به قرینه نصوصیت جواز از ظهور در وجوب رفع ید می کنیم. شبیه همان جمع بین اخبار احتیاط و براءة.

در بحث براءة گذشت که با وجود روایات «الناس في سعة ما لا يعلون» اخباری با استناد به «قف عند الشبهة» قائل به وجوب احتیاط است، و مرحوم آخوند پذیرفتند که یکی از راه های جمع آن است که به نصوصیت جواز از ظهور در وجوب رفع ید می شود.

اگر اطلاعات اخبار تخییر را بپذیریم باید به اخبار توقف جواب بدهیم و جواب همین است که گذشت و شاید در ذهن آخوند همین جواب وجود داشته است که به جواب به اخبار توقف متعرض نشده اند، لکن اطلاعات اخبار تخییر از اساس ویران است و مبنا ندارد.

ص: ۵۸۹

۱- (۵) الإحتجاج علی أهل اللجاج، طبرسی، ج ۱، ص ۳۵۷.

۲- (۶) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، جمهور احسائی، ج ۴، ص ۱۳۳.

۳- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۵۵، ابواب صفات القاضی، باب ۱۲، شماره ۳۳۴۶۵، ح ۲، ط آل البیت.

۴- (۸) فرائد الاصول، مرتضی انصاری، ج ۲، ص ۶۵.

مناقشه سوم: تمامیت مقتضی در روایات ترجیح

استدلال مرحوم آخوند مبنی شد بر دو مقدمه

۱. تمام نبودن مقتضی در روایات ترجیح

۲. وجود مانع

در نظر مختار مقتضی در اخبار ترجیح تمام است و اخبار بر لزوم ترجیح دلالت می کنند.

از لحاظ سندی هر چند مرفوعه سند ندارد اما سند مقبوله تمام است.

از لحاظ دلالتی هر چند دلالت مقبوله بر ترجیح به صفات مورد قبول نباشد به خاطر اختصاص به قاضی _ همانطور که شیخ انصاری فرمود: «صفات مربوط به حکمین است» _ لکن دلالت روایت بر ترجیح به سه مرجح بعدی تمام است، و این مرجحات در باب ترجیح خبرین متعارضین آمده است.

اگر دلالت مقبوله بر ترجیح انکار شود یا ادعا شود که دلالتش ناتمام است یا ادعا شود که مربوط به زمان حضور است چون در پایان روایت دارد که اگر هیچ مرجحی نبود به تأخیر بیانداز تا امام زمانت را ملاقات کنی «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ» (۱) (۲) پس ترجیح مختص زمان حضور است؛ و این ادعا قبول شود لکن این ادعا ملازمه ندارد با آنکه ترجیح به شهرت نیز مختص به زمان حضور باشد. ترجیح به شهرت و موافقت کتاب مناسبت ندارد که مختص به زمان حضور امام علیه السلام باشد.

اگر بپذیریم که حکم به تأخیر انداختن در صورت فقد مرجحات مختص به زمان حضور است، این اختصاص ملازمه ندارد که بیان مرجحات هم مختص به زمان حضور باشد، اگر تنزل کرده و بپذیریم که تمام مقبوله مربوط به حکمین است، یا تمام آن مربوط به زمان حضور امام است لکن روایات دیگر بر ترجیح وجود دارد، روایات مستفیضه دیگری وجود دارد بر ترجیح به موافقت کتاب «فَمِمَّا وَاَفَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ» (۳) و مخالفت عامه «خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ» (۴) روایات مستفیضه ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه را دارند و سایر روایات برای ترجیح کفایت میکنند _ البته در سایر روایات ترجیح به شهرت نیامده است _.

ص: ۵۹۰

۱- (۹) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۸، ط اسلامیة.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۳۴، ح ۱، ط آل البیت.

۳- (۱۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۱۰، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۴۳، ح ۱۰، ط آل البیت.

۴- (۱۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۷۵، ح ۴۲، ط آل البیت.

ادعای آخوند مبنی بر اینکه «این اخبار برای تمیز حجت از لاجت هستند» نادرست می باشد.

بیان نادرستی ادعای آخوند (محقق خویی)

مخالفت کتاب بر دو قسم است

۱. مخالفت بالتباین

۲. مخالفت بالعموم و بالخصوص و بالإطلاق و التقیید

آن مخالفت با قرآن که از ابتدا موجب می شود خبر حجت نباشد مخالفت بالتباین است. و روایات «ما خالف القرآن زخرف» ناظر به این معنا هستند و الا روایاتی از ائمه صادر شده اند که با قرآن مخالفت بالعموم و بالخصوص و بالإطلاق و التقیید دارند. و آخوند خودش در بحث تخصیص قرآن به خبر واحد همین نکته را فرموده اند.

این مناقشه از محقق خویی در مصباح الاصول است و نیاز به تبیین و توضیح دارد.

تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / جمع بین اخبار / نظر آخوند و تعلیقه بر آن ۹۵/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / جمع بین اخبار / نظر آخوند و تعلیقه بر آن

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جمع بین اخبار علاجیه بود، نظر مرحوم آخوند گذشت. ایشان ادعا دارند ادله ترجیح از حیث اقتضا قاصرند و مفاد اخبار آمره به اخذ موافق کتاب و مخالف عامه ترجیح حجت بر حجت نبوده بلکه مفادشان در حقیقت برای بیان تمیز حجت از لاجت می باشند.

بحث به تعلیقه سوم در نظر مرحوم آخوند رسید.

مرحوم آخوند در ترجیح به شهرت نیز جا دارد بفرماید «ترجیح به شهرت نیز از باب تمیز حجت از لاجت است، در تعارض خبر شاذ با مشهور، خبر شاذ حجیت ندارد، چون با مشهور شدن خبر مقابل، برای انسان و ثوق پیدا می شود که خبر شاذ یا صادر نشده است یا اگر صادر شده باشد برای بیان حکم واقعی نمی باشد».

ص: ۵۹۱

و اما اینکه این سخن را فقط در مورد موافقت کتاب و مخالفت عامه بیان کرده اند شاید به این جهت باشد که در شهرت نیازی به این جواب ندارند چون در آن جواب دیگری دارند، ترجیح به شهرت در مقبوله آمده است و ایشان مقبوله را مختص

به حکمین و زمان حضور امام علیه السلام میدانند. لذا این جواب را منحصر کردند در ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه و ادعا نمودند مخالف کتاب به حکم روایات «كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ»^(۱) حجیت ندارد. و موافق عامه به خاطر آنکه اصاله الجبهه در آن جاری نبوده و صدور آنها به جهت بیان حکم واقعی مورد وثوق نبوده لذا حجیت ندارد.

مناقشه: دو اصطلاح برای مخالفت کتاب و موافقت عامه (محقق خویی)

مقدمه

برای عنوان های «مخالفت کتاب» و «موافقت عامه» دو معنا وجود دارد:

یکم؛ مخالف کتاب و موافق عامه در باب تمییز حجت از لاجت

دوم؛ مخالف کتاب و موافق عامه در باب ترجیح

و ادعا آن است که معنای مخالفت کتاب و موافقت عامه در باب ترجیح حجت بر حجت غیر از معنای این دو اصطلاح است در باب تمییز حجت از لاجت.

معنای یکم: مخالفت کتاب و موافقت عامه در باب تمییز حجت از لاجت

روایات مبینة شرائط حجیت خبر، عدم مخالفت با کتاب و عدم موافقت با عامه را از شرائط حجیت قرار داده اند. «كُلُّ حَدِيثٍ لَمَّا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ»^(۲). برخی از روایات شرط حجیت را وجود شاهد یا شاهدین از قرآن قرار داده است، اگر قرآن شاهد بر خبر بود آن خبر حجت است و الا حجت نیست.

ص: ۵۹۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۱ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۱ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱۴.

مراد از مخالفت در روایاتی که می‌گویند «ما خالف القرآن زخرف» «کَلَّ يَدِيْثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» مخالفت بالتباین است، و از روایاتی که می‌گویند «خبری که شاهد یا شاهدینی از قرآن دارد حجت است» همین معنا مراد است.

مراد از «زخرف» «لم اقله» یعنی اخباری که مخالف با اصول و قواعد و حقیقت قرآن هستند و با قرآن جمع نمی‌شوند و نام آن مخالفت بالتباین است. محقق خراسانی در بحث تخصیص قرآن تصریح دارند که مراد از مخالفت _ در روایت «خبر مخالف قرآن زخرف است» _ مخالفت بالتباین است. مثل اینکه قرآن می‌فرماید «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (۱) خداوند خالق است و روایت بگوید «امام خالق است».

نکته: مخالفت بالتباین یعنی ناسازگاری عرفی هر چند هم ممکن است رابطه خبر با ظاهر قرآن عموم و خصوص باشد، مثلاً قرآن می‌فرماید «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (۲) و اگر روایتی پیدا شد که با این مضمون «اکرمکم اتقاکم الا العرب فهو افضل» هر چند نسبت ظهور این دو جمله عموم و خصوص است لکن نزد عرف مخالفت بالتباین دارند چون آیه شریفه ابای از تخصیص دارد.

معنای دوم: مخالفت کتاب و موافقت عامه در باب ترجیح

مراد از موافقت کتاب در روایات علاجه _ که می‌گویند «خبر موافق کتاب را اخذ کن و خبر مخالف کتاب را طرح کن» _ موافقت ظاهر کتاب است. و مقصود از مخالفت با کتاب نیز مخالفت با ظاهر آن می‌باشد.

ظاهر قابل حمل به خلاف می‌باشد و شاه فرض مخالفت ظاهر، مخالفت خبر با اطلاق و عموم قرآن می‌باشد، مثل اینکه قرآن ظهور داشته باشد در وجوب و حدیث نص باشد در استحباب.

ص: ۵۹۳

۱- (۳) زمر/سوره ۳۹، آیه ۶۲.

۲- (۴) حجرات/سوره ۴۹، آیه ۱۳.

وقتی که روشن شد اصطلاح «مخالفت قرآن» دو معنا دارد ادعا آن است که مخالفت در روایات «كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُؤَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ»^(۱) یعنی مخالفت بالتباین و این ادعا دو بیان دارد.

(قرینه داخلی) نزد عرف مخالفت با ظاهر مخالفت نیست، عام و خاص در ظاهر با هم مخالفت دارند اما عرفاً به آنها گفته نمی شود که مخالف هم هستند. همانا مخالفت ظاهری جمع عرفی دارد مثل عام و خاص و مطلق و مقید و ظهور و نص.

(قرینه خارجی) روایات بسیاری از ائمه علیهم السلام صادر شده است که مبین و مخصص و مقید قرآن می باشند و با ظاهر قرآن مخالف هستند و از آنجایی که مخالف قرآن زخرف است معلوم می شود که مراد از مخالفی که «زخرف» و «لم اقله» «لیس قول ربنا» است، مخالفت با ظاهر نیست و مراد مخالفت بالتباین است. این سخن سخن متینی است و آخوند به آن اعتراف دارند.

قرینه آن است که در روایت عمر بن حنظله ابتداءً شهرت مرجح قرار داده شده است.

مرحوم آخوند ادعا کردند مراد از مخالفت در اخبار علاجیه «ما وافق القرآن فخذوه و ما خالف القرآن فدعوه» همان مخالفت به معنای «زخرف» «لم اقله» می باشد. دلیل ایشان واژه «خَالَفَ» است، این واژه یک کلمه است و ظاهرش هم یک معنا دارد و در هر دو باب به یک معنا است. بنابراین ظاهر واژه مؤید مرحوم آخوند است.

ایشان ادعا دارند که «خَالَفَ» در جایی صدق می کند مخالفت، مخالفت بالتباین باشد و در غیر این صورت «خَالَفَ» صادق نیست. بنابراین در روایات ترجیح که فرموده است «ما وافق القرآن فخذوه و ما خالف القرآن فدعوه» مراد آن است که مخالف قرآن حجت نیست. و اخبار امر به اخذ موافق کتاب و طرح مخالف آن [اخبار ترجیح] به جهت بیان تمیز حجت از لاحجت صادر شده اند.

ص: ۵۹۴

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۱ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱۴.

مرحوم خوئی و دیگران در مقابل ایشان و در مقام ردّ کلام ایشان می فرمایند: واژه «خَالَفَ» در روایات ترجیح با واژه «خَالَفَ» در روایات مبینه شرائط حجیت فرق میکند، مراد از «خَالَفَ» در بیان شرائط حجیت خبر یعنی مخالف با واقع قرآن و مراد از «خَالَفَ» در اینجا یعنی مخالف با ظاهر قرآن. ظاهر قرآن قابلیت تصرف دارد و در موارد جمع عرفی _ مثل عموم و خصوص، نص و ظاهر _ می توان در ظاهر قرآن تصرف کرد. اگر دو خبر متعارض شدند که یک خبر موافق عموم قرآن بود و دیگر مخالف عموم قرآن بود، به حکم مقبوله «فَمَا ... خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا ... وَافَقَ الْعَامَّةَ» باید خبر موافق کتاب اخذ شده و خبر مخالف رها شود.

با اینکه واژه «خَالَفَ» یک واژه بیشتر نیست و همین یک واژه در هر دو باب به کار رفته است و ظاهرش مؤید آخوند است، لکن اینجا قرینه وجود دارد که مراد از «خَالَفَ» مخالف ظاهر قرآن است.

قرینه آن است که در روایت عمر بن حنظله ابتداءً شهرت مرجح قرار داده شده است «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ» هر چند این ترجیح در باب حکمین است و خبری که مستند حکم است ترجیح داده شده است لکن از ترجیح مشهور بر شاذ فهمیده می شود که مراد از «خَالَفَ» در مرجح بعدی مخالف ظاهر قرآن است، نکته ای که این مطلب از آن استفاده می شود این نکته است که امام علیه السلام شهرت را به طور مطلق مرجح قرار داد چه موافق قرآن باشد و چه مخالف قرآن، پس وقتی که خبر مشهوری که مخالف قرآن است مقدم است بر خبر شاذ معلوم می شود که مخالفت به نحو مخالفت با ظاهر قرآن است که مضر به حجیت خبر مشهور نیست، در نتیجه خبر مشهور مخالف قرآن حجیت دارد.

وقتی فرض می شود که یک خبر موافق قرآن است و خبر دیگر مخالف قرآن، متبادر به ذهن آن است که مشکل این دو خبر تعارض است و به خاطر تعارض نمی توان هر دو را اخذ کرد. و به ذهن می رسد که روایت مقبوله، خبر مخالف قرآن را فی حد نفسه حجت می داند و اگر مراد از مخالفت مشهور با قرآن مخالفت بالتباین باشد، خبر مشهور حجیت ندارد. و این قرینه منبه است بر اینکه مراد از مخالفت در این روایت مخالفت با ظاهر قرآن مراد است.

قرینه دیگر آن است که اختلاف محمول کاشف است از اختلاف موضوع. همانا بین لسان روایات امثال روایت عمر بن حنظله و بین لسان روایات «زخرف» «لم نقله» «فاضربوه علی الجدار» فرق وجود دارد. لسان این روایات تند است و به کلی خبر مخالف قرآن را زخرف، غیر حجت و امثال ذلک می داند. در زمان امام صادق علیه السلام دسائین همانند مغیره روایات زیادی را جعل کرده بودند «دسّ مغیره فی کتب ابی» و حضرت ضابطه شناخت روایت حجت را از غیر حجت بیان کردند و در این شرائط امثال یونس بن عبد الرحمن و جمیل به تصحیح روایات پرداختند، و این دسته از روایات که در این شرائط صادر شده و شرط حجیت را بیان می کنند هیچ ارتباطی با باب تعارض ندارند، مناسبت آن لحن تند «زخرف» «لم نقله» «فاضربوه علی الجدار» با این است که روایت تباین کلی با قرآن دارد _ یا تباین به نحو عموم و خصوص من وجه که کلامی در آن وجود دارد و مباحث آن در آینده خواهد آمد _ به خلاف لحن و لسان امثال روایت عمر بن حنظله که فقط به همین مقدار میگوید که مخالف قرآن را رها کنید و موافق آن را اخذ کنید.

به ضم این قرائن کشف می شود که مراد از مخالفت در «وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَأَفَقَ الْعِيَامَةِ» مخالفت با ظاهر قرآن است که مخالفت به نحو عموم و خصوص می باشد که این نوع مخالفت مضر به حجیت نبوده و مثل مخالفت بالتباین نیست.

یا صاحب الکفایه مخالف در این اخبار برای ترجیح است نه تمیز، چون مراد از مخالفت در اینجا با مخالفت در آنجا فرق میکند و فارق این است که مخالفت با قرآن در آنجا مخالفت بالتباین است و مخالفت با قرآن در اینجا مخالفت با ظاهر به نحو عموم و خصوص و مطلق و مقید است. بنابراین اخبار ترجیح، موافقت کتاب را از اسباب ترجیح قرار می دهد و مخالفت را از اسباب مرجوحیت قرار می دهد نه از موجبات عدم حجیت.

البته مرحوم محقق خوئی در مصباح الاصول اکتفا کرده اند بر قرینه سوم لکن شاید در ذهنشان اینگونه بوده است که قرائن متعددی وجود دارد از جمله این قرینه، چون در غیر این صورت با اقتصار به آن قرینه به ایشان مناقشه وارد می شود که شما در سند مقبوله اشکال دارید و نمی توانید قرینیت را از آن استفاده کنید و باید از روایت رواندی که مورد قبول شما است قرینه ذکر کنید. البته محقق خوئی متمایل هستند سند را قبول کنند گاهی از آن به ضعیف السند تعبیر می کنند و گاهی به مقبوله.

لکن قرینه منحصر در مقبوله نیست تا اشکال شود که سندش ضعیف است، بلکه اختلاف محمول ها و فرض تعارض قرینه های دیگری هستند بر اینکه مقتضی حجیت در هر دو خبر متعارض تمام است.

مرحوم آخوند خود در بحث عام و خاص قبول دارند که، مخالفت خبر با ظاهر قرآن موجب نمی شود خبر از حجیت ساقط شود لذا تخصیص قرآن به خبر واحد را قبول دارد و مهم در مقام جواب از ایشان که می فرمایند «مستفاد از روایات مخالفت کتاب آن است که مخالف کتاب حجت نیستند» آن است که گفته شود مخالفت در این روایات مخالفت با ظاهر قرآن است و مخالفتی که موجب سقوط خبر از حجیت شود و از اسباب تمیز حجت می باشد مخالفت بالتباین است

مؤید: در پاره ای از موارد تعارض، یک خبر موافق قرآن است و خبر دیگر مخالف قرآن و گمان نمی رود که آخوند در فقه مرجحیت موافقت با قرآن را منکر باشد و بگوید اخبار ترجیح شامل این نوع موافقت و مخالفت با کتاب نیست. و این نکته منبهی است در کنار منبهات دیگر.

جواب از مناقشه: فقط در یک روایت قرینه اقامه کردید بر اینکه مراد از مخالفت، مخالفت با ظاهر قرآن است و این قرینه در روایت های دیگر وجود ندارد؟

اشکال: اولاً اگر در فقط در یک روایت مخالفت با ظاهر _ به نحو عموم و خصوص _ مرجح در باب تعارض قرار داده شده باشد همین کافی است برای اینکه گفته شود در دیگر روایات نیز همین مراد است. چون نسق و سوق همه روایات همان است. ثانیاً قرینه سوم فقط اختصاص به روایت مقبوله دارد و در آنجا نیازمندیم به این بیان که نسق روایات با هم متحد است اما قرینه های دیگر اختصاص به مقبوله ندارد و نیازمند اتحاد نسق نیستیم.

محقق خوبی در مورد مقبوله فرمود: «خبر مشهور مخالف قرآن مرجح قرار داده شده است و این استفاده می شود که مراد از مخالفت مخالفت با ظاهر است». لکن مخفی نباشد که چه به مقبوله اشکال شود _ که مختص به حکمین است یا اشکال شود که در باب تمیز حجت از حجت صادر شده است و چه اشکال نشود در هر صورت قرائنی وجود دارد که مراد از مخالفت در روایات ترجیح مخالفت با ظاهر است، نه مخالفت بالتباین.

مناقشه در بیان آخوند نسبت مخالفت و موافقت عامه

مرحوم آخوند فرمود: خبر موافق عامه در ظرف تعارض حجیت ندارد، چون در خارج از ظرف تعارض و ثوق به تقیه ای بودن خبر موافق عامه نیست زیرا که ما در بسیاری از احکام با عامه اشتراک داریم و اصاله الجحد در خبر موافق عامه در خارج از ظرف تعارض، جاری است، اما در ظرف تعارض وقتی که دو روایت تعارض میکنند که یکی موافق عامه است و دیگری مخالف عامه است، و ثوق پیدا می شود که خبر موافق عامه یا صادر نشده است و یا اگر صادر هم شده باشد تقیه ای صادر شده است. و وقتی و ثوق پیدا شد اصاله الجبهه _ اصل آن است که برای بیان حکم واقعی صادر شده است _ در خبر موافق عامه جاری نیست لذا این خبر یکی از ارکان حجیت را ندارد و حجیت نیست. در حجیت خبر سه اصل باید جاری شود، اصاله الصدور، اصاله الظهور و اصاله الجبهه، و در خبر موافق عامه اصاله الجبهه جاری نیست لذا حجیت نمی باشد.

لکن این سخن مرحوم آخوند در مورد موافق عامه نیز ناتمام است، در ظرف تعارض اطمینان و وثوقی به این نیست که خبر موافق عامه یا صادر نشده یا تقیه ای صادر شده است، چون خاصه در بسیاری از احکام با ایشان اشتراک دارد و در تعارض خبرین اگر یک خبر موافق با عامه بود در نفس انسان احتمال شکل می گیرد که شاید این خبر تقیه ای صادر شده است یا صادر نشده است، و در نهایت ظن برای انسان حاصل می شود، چون احتمال کذب در خبر دیگر هم وجود دارد و شاید آن صادر نشده است.

ص: ۵۹۹

فرض آن است که هر دو خبر هم موافق قرآن هستند و در بسیاری از احکام هم اشتراک نظر وجود دارد این امور منشأ میشود تا انسان هیچ وقت به اطمینان نرسد که موافق عامه یا صادر نشده یا تقیه ای صادر شده است. بلکه شاید همان خبر موافق عامه صادر شده و راوی بد فهمیده است.

نظریه آخوند در مرحله فن و علم اصول است و در مقام عمل و فقه این اطمینان برای انسان حاصل نمی شود.

حاصل تعلیقه سوم: آخوند فرمود مقتضی برای ترجیح ناتمام است و مناقشه شد که مقتضی برای ترجیح تمام است.

اما مانع وجود دارد یا نه؟ ایشان سه مانع را ذکر کرده اند و تتمه کلام را برای جلسه بعد ملاحظه بفرمایید.

تعارض /قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /نظر آخوند و مناقشه بر آن ۹۵/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض /قاعده ثانوی مستفاد از اخبار /نظر آخوند و مناقشه بر آن

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم آخوند خراسانی اخبار ترجیح را مربوط به باب تمییز حجت از لاجت می داند، ایشان بر این باورند که مراد از مخالفت در این اخبار مخالفت بالتباین است و بیان شد که این اخبار با توجه قرائن موجود مربوط به باب ترجیح حجت بر حجت هستند و مراد از مخالفت، مخالفت با ظاهر قرآن مراد است.

قرینه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی استشهاد کرده اند به ذیل مقبوله؛ این روایت بعد از آنکه ترجیح به موافقت کتاب ذکر شده است، عمر بن حنظله فرضی را سؤال می کنند که مستند دو فقیه که حکم را از کتاب و سنت استنباط کرده اند از لحاظ موافقت کتاب متساوی هستند «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ» و امام علیه السلام فرمود « مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ» (۱).

ص: ۶۰۰

۱- (۱) الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

در این سؤال فرض شده است که هر دو خبر با کتاب موافقت دارند، و دو خبر متعارض نمی شود هر دو موافق قرآن باشند مگر اینکه از جهت ظاهر قرآن موافقت داشته باشند، چون متعارضان هستند و نمی شود که هر دو با نص قرآن موافق باشند.

محقق اصفهانی می‌فرماید وقتی مراد از موافقت هر دو با قرآن یعنی موافقت با ظاهر، به قرینه مقابله از مخالفت نیز مخالفت با ظاهر اراده شده است.

در سایر روایات نیز تعبیر موافقت و مخالفت با قرآن آمده است و در آنها نیز از موافقت و مخالفت همین معنا اراده شده است. جمله «إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» در کتاب من لایحضر شیخ صدوق نیست لکن این ضروری به قرینیت نمی‌زند گویا شیخ صدوق روشش آن بوده که روایات را کم می‌کرده است، نقل نکردن ایشان بعد از آنکه کلینی و شیخ طوسی نقل کرده‌اند مضر به قرینیت نیست. همانطور که شیخ انصاری فرموده است این روایت را مشایخ ثلاث نقل کرده‌اند. این روایت در کتاب جامع احادیث الشیعه ج ۱ ح ۵۹۲ ذکر شده است.

مناقشه به قرینه: مخالفت نقل شیخ با نقل کلینی

نقل شیخ طوسی در تهذیب مخالف است با نقل مرحوم کلینی، نقل شیخ طوسی اینگونه است «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ أَنَّ الْمُفْتِيَيْنِ غَبِيَّ عَلَيْهِمَا مَعْرِفَهُ حُكْمِهِ مِنْ كِتَابٍ وَسُنَّةٍ وَوَجِدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ نَأْخُذُ قَالَ بِمَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَإِنَّ فِيهِ الرَّشَادَ».

«غبی علیهما» یعنی حکم را شناخته‌اند، و این تعبیر کاملاً مخالف است با تعبیر کلینی که نقل کرده است که دو فقیه حکم را از کتاب و سنت شناخته‌اند، برخی از شارحان اصول کافی فرموده‌اند شاید کلمه «عرفا» در اصل «عزفا» بوده که [به خاطر تحریف] «عرفا» شده است و معنای «عزفا» یعنی دو فقیه ممنوع شده‌اند منع شده‌اند از حکم.

البته بعید است که به جای «عرفا»، «عُرُفا» بوده باشد، لکن همین که نقل کلینی و شیخ طوسی با هم اختلاف دارند موجب می شود که نتوان احراز کرد که در آنجا چه کلمه ای بوده است، در آن زمان نقل به معنا شایع بوده است و بعید نیست یکی از تعبیرها نقل به معنا باشد و چون امر مردد نمی توان این تعبیر را به عنوان قرینه و شاهد پذیرفت.

اینجا از موارد دروان امر بین زیاده و نقیصه نیست، بلکه کلمه ای بوده است و آن مختلف نقل شده است، نمی دانیم که عمر بن حنظله چه پرسیده است آیا پرسیده است که «هر دو فقیه حکم را از قرآن و سنت می فهمند» یا پرسیده است که «هر دو فقیه نمی توانند حکم را از قرآن بفهمند». مناسبت اقتضا دارد که نسخه شیخ درست باشد، بعید است که دو روایت متعارض وجود داشته باشد و هر دو موافق با قرآن باشند و هر دو فقیه قرآن را موافق رأی خود بدانند.

برخی گفته اند: امکان دارد که ظاهر قرآن موافق با هر دو خبر متعارض باشد مثلاً در مسأله جمع بین دو اختین مملوکتین دو روایت وجود دارد که یکی می فرماید «جایز است» و روایت دیگر میگوید «نمی توان جمع کرد». آیه «مَلَکَتْ أَيْمَانُكُمْ» (۱) موافق با روایت نخست است و آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» (۲) موافق با روایت دوم است.

بلی درست است که احیاناً ظاهر قرآن موافق با متعارضین است اما این فرض فرض نادری است و بعید است از فرض نادر سؤال شود، آنچه شایع و مساعد اعتبار است آن است که هر دو روایت نشانه و شاهدی در قرآن ندارند لذا نسخه شیخ طوسی شایع است.

ص: ۶۰۲

۱- (۲) آیات متعدد از جمله سوره نساء آیه ۳.

۲- (۳) سوره نساء آیه ۲۳.

حتی اگر عمر بن حنظله پرسیده باشد که «هر دو فقیه حکم را از قرآن شناخته اند» مرادش آن فرضی است که هر دو روایت مخالف با قرآن نیستند نه فرضی که هر دو روایت موافق قرآن هستند.

بنابراین قرینه محقق اصفهانی تمام نیست و همان قرینه ای سابق کفایت می کنند.

مناقشه در بیان آخوند نسبت موافقت کتاب و مخالفت عامه

آیا موافقت کتاب و مخالفت عامه از ممیزات حجت است یا از مرجحات حجت؟

اصل این مسأله از مسائل اصلی علم اصول است و محقق خراسانی قائلند که موافقت قرآن و مخالفت عامه از ممیزات می باشد.

دفاع از بیان آخوند: نبود دلیل معتبر بر ترجیح

برخی به بیان دیگری که غیر از بیان محقق خراسانی است از ایشان دفاع کرده اند.

اصل مرجحیت موافقت کتاب و مخالفت عامه از اساس دلیل ندارد، چون دلیل مرجحیت این دو منحصر است در مقبوله و مرفوعه و روایت راوندی، و مقبوله اگر سندش تمام باشد از لحاظ دلالی مربوط است به حکمین و مرفوعه زراره هم حالش به خاطر ارسال روشن است و روایت قطب هم از رساله او است و رساله هم ثابت نیست، مابقی روایات نیز مرسله هستند و قیمتی ندارند. بنابراین حق با آخوند است که فرموده اند دلیل معتبر بر مرجحیت این دو مرجح نداریم و مرجع در باب تعارض اطلاعات تخییر است.

این مطلب در کلمات سابقین هم ریشه دارد. محقق در معارج الاصول ترجیح به مخالفت عامه را به شیخ طوسی نسبت می دهد، محقق می فرماید: «شیخ طوسی در تعارض روایتین اگر یک روایت مخالف عامه بود و روایت دیگر موافق عامه بود، مخالفت عامه را مرجح قرار داده است» سپس محقق می فرماید: «منشأ ترجیح به مخالفت عامه خبر واحدی است از امام صادق علیه السلام و بحث ترجیح مسأله اصولی است و مسأله اصولی را نمی توان با خبر واحد ثابت کرد». و محقق از این رو منکر ترجیح به مخالفت عامه شده اند.

اشکال کبروی: صحت استناد مسأله اصولی به خبر واحد

در جای خود به محقق جواب داده شده است که مسأله اصولی را می توان با استناد به خبر واحد اثبات کرد.

مسأله اصولی و فرعی هر دو حکم شرعی هستند و میتوان با خبر واحد آن را اثبات کرد و از این جهت فرقی ندارد، مسأله اصولی فقط قاعده کلی است و مسأله فرعی حکم جزئی است. اطلاق ادله حجیت خبر واحد «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ نِقَتَيَانِ فَمَا أَدْيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ»^(۱) شامل هر دو مسأله می باشد.

به فرض که ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه با خبر واحد اثبات می شود لکن استدلال به خبر واحد اشکالی ندارد و محقق خوئی محکم به روایت قطب تمسک می کند و ما به روایت مقبوله.

استناد محقق خوئی در ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه فقط به روایت قطب راوندی درست است و عیبی ندارد. ایشان سند و دلالت روایت را تمام می کند و اشکالات را جواب می دهد.

اشکال صغروی: وجود روایات کثیره در حد استفاضه

بر فرض که کسی در سند و دلالت مقبوله خدشه کند و در سند روایت قطب مناقشه کند، در مقام اشکال به بیان او گفته می شود که روایات بسیاری در حد استفاضه وجود دارد که موافقت کتاب و مخالفت عامه را از مرجحات قرار داده است و دلیل منحصر به مقبوله و روایت راوندی نیست تا در دلالت مقبوله و سند راوندی مناقشه شود. با ضمیمه این روایات به یکدیگر برای انسان اطمینان به صدور حاصل می شود.

ص: ۶۰۴

۱- (۴) کافی ۱/۳۳۰، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح ۴.

حال روایات را در ذیل از کتاب جامع الحدیث الشیعه جلد نخست ذکر می کنیم.

ح ۴۳۰ - « الشَّيْخُ الْمُنْفِيْدُ فِي رِسَالِهِ الْعِدَدِ، " وَ أَمَّا مَا تَعَلَّقَ بِهِ مَنْ شَدَّ مِنْ أَصِحَابِنَا وَ مَالَ إِلَى مِذْهَبِ الْعُلَاهِ وَ بَعْضِ الشَّيْعَةِ فِي الْعِدَدِ وَ عِدَلٍ عَنْ ظَاهِرِ حُكْمِ الشَّرِيْعَةِ مِنْ قَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَتَاكُمْ عَنَّا حَدِيثَانِ فَخُذُوا بِأَبْعَدِهِمَا مِنْ قَوْلِ الْعَامَّةِ فَإِنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِالْحَدِيثِ عَلَى وَجْهِهِ وَ الْحَدِيثُ الْمَعْرُوفُ قَوْلُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَتَاكُمْ عَنَّا حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا وَافَقَ مِنْهُمَا الْقُرْآنَ » (۱).

شیخ مفید تعبیرش آن است که این حدیث حدیث معروفی است.

ح ۴۴۴ - « وَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْعَبِيدِ الصَّالِحِ ع قَالَ: إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَقَسِمِهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَ إِنْ لَمْ يُشْبَهْهَا فَهُوَ بَاطِلٌ » (۲).

این روایت مرسله است از امام کاظم علیه السلام و ارسال عیبی ایجاد نمی کند.

ح ۴۴۸ - « فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا حَلَالًا أَوْ حَرَامًا فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ النَّبِيِّ ص » (۳).

شیخ صدوق در مورد حدیث این روایت می فرماید «قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه سيئ الرأي فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث و إنما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لأنه كان فى كتاب الرحمة و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لى » (۴).

ص: ۶۰۵

۱- (۵) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص: ۳۰۶.

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۴ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح آخر.

۳- (۷) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص: ۲۱.

۴- (۸) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص: ۲۱ و ۲۲.

سند این روایت جز در ناحیه محمد بن عبد الله مسمعی خوب است و شیخ صدوق در من لایحصره الفقیه می فرماید «کتاب الرحمه لسعد الله بن عبدالله من الكتب و الاصول التي اليها المعول و اليها المرجع» یعنی این روایت شاهد صدق دارد، هر چند مسمعی گیر دارد اما این روایت در کتابی است که فقها به آن کتاب عمل می کردند و کتاب مرجع بوده است، یعنی علاوه بر اینکه کتاب کتاب مرجعی است استادش نیز آن را تأیید کرده است.

ح ۴۵۲ _ این حدیث روایت راوندی است که قبلاً خوانده شد.

ح ۴۵۳ _ این روایت هم از راوندی است.

این چند سند از کتاب راوندی است و اگر راوی یکی را به دروغ به امام علیه السلام نسبت داده باشد بعید است که همه را به امام نسبت دروغ داده باشد. این کتاب ثابت نیست اما در ترجیح موافق کتاب بر مخالف آن چندین روایت دارد از جمله ح ۴۵۴.

ح ۴۵۵ _ روایت علل «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَ تَدْرِي لِمَ أُمِرْتُمْ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّةُ فَقُلْتُ لَا نَدْرِي فَقَالَ إِنَّ عَلِيَّ عَ لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللَّهَ بَدِينٍ إِلَّا خَالَفَ عَلَيْهِ الْأُمَّةَ إِلَى غَيْرِهِ إِرَادَهُ لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَ كَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدًّا مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبِسُوا عَلَى النَّاسِ» (۱).

این روایت در ظرف خارج از تعارض وارد شده است یعنی در جایی که خبری معارض ندارد و موافق عامه است را باید رها کرده و مخالف آن عمل کرد حال در تعارض خبرین اگر یکی مخالف عامه بود به طریق اولی باید آن را رها کرد.

ص: ۶۰۶

ح ۴۵۶ _ « قُلْتُ لِلرِّضَاعِ يَحْدُثُ الْأُمُّرُ لَا أَجِدُ بُدًّا مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَ لَيْسَ فِي الْبَلَدِ الَّذِي أَنَا فِيهِ أَحَدٌ أَسْتَفْتِيهِ مِنْ مَوَالِيكَ قَالَ فَقَالَ آيَةُ فِقِيهِ الْبَلَدِ فَاسْتَفْتِيهِ فِي أَمْرِكَ فَإِذَا أَفْتَاكَ بِشَيْءٍ فَخُذْ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ» (۱)

در این روایت نیز در جایی که معارض ندارد می فرماید به خبر مخالف عامه عمل کن، حال اگر معارض داشت به طریق اولی باید به خبر مخالف عامه عمل کرد.

ح ۴۵۷ _ « الْحَسَنُ بْنُ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَا سَمِعْتُ مِنْي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةَ وَ مَا سَمِعْتُ مِنْي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ» (۲).

ح ۴۵۸ _ احتجاج از سماعه بن مهران مرسله نقل میکند «خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ» (۳).

ح ۴۶۰ روایت احتجاج طبرسی «وَرَوَى عَنْهُمْ أَيْضًا أَنَّهُمْ قَالُوا: إِذَا اِخْتَلَفَ أَحَادِيثُنَا عَلَيْكُمْ فَخُذُوا بِمَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ شَيْعَتُنَا فَإِنَّهُ لَا رَيْبَ فِيهِ» (۴) _ این روایت را قبلا خواندیم _ مثل اینکه خبر از ائمه بسیاری نقل شده است.

ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عام بین فقهای اول و بعد از ایشان مسلم بوده و مرحوم آخوند هم به مرجحیت این دو مرجح از لحاظ سندی تشکیک نمی کند.

از ضم مجموع این روایات به انسان اطمینان به صدور حاصل می شود، علاوه بر اینکه کذب این افراد ثابت نیست، چندین نفر از چهار امام؛ امام باقر و امام صادق و امام کاظم و امام رضا علیهم الصلاه و السلام نقل می کنند و ناقلین هم اکذب البریه نیستند و روایات هم بیش از ده روایت است که موافقت قرآن و مخالفت عامه را مرجح قرار می دهند، و بعید است همه به ائمه نسبت دروغ داده باشند. و احتجاج می گوید از بیشتر ائمه این مضمون صادر شده است و کسی در مقام دفاع از آخوند ادعا کند در این باب بیش از دو روایت نداریم از جو و میدان و فضای روایات دور است.

ص: ۶۰۷

۱- (۱۰) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص: ۲۷۵.

۲- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۳ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۴۶.

۳- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۲ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۴۲.

۴- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۲ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۴۳.

برخی از محققین که در مقام استدلال به ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه روایات اندکی را نقل می کنند به این جهت است که نیازی به نقل بیش از آن نیست.

احتمالی در کلام آخوند: مخالفت اعم از مخالفت با ظاهر و مخالفت بالتباین

ظاهر کلام آخوند از اینکه فرمود: «روایات آمره به اخذ موافق کتاب در مقام تمییز حجت از لاجت صادر شده اند» آن است که مخالفت در این روایات را به معنای مخالفت بالتباین گرفته است.

در مورد روایاتی که موافق عامه صادر شده است فرمود در این روایات اصاله الجد جاری نیست.

اگر مراد ایشان از مخالفت در روایات آمره به اخذ موافق کتاب و طرح مخالفت کتاب، مخالفت اعم از بالتباین و بالعموم و الخصوص باشد، نزاع بین ایشان و قائلین به صدور این روایات برای ترجیح حجت از حجت نزاع لفظی است و ثمره عملی بین آخوند و ایشان وجود ندارد.

اگر دو خبر تعارض کردند و یکی موافق عموم قرآن بود و دیگری موافق اطلاق قرآن بود، آخوند می فرماید: خیر مخالف قرآن از اساس حجت نیست و مرجحیون می گویند بالفعل حجت نیست و در نهایت هر دو خیر مخالف قرآن را کنار میگذارند.

مرحوم آخوند بحث را باز نکرده است و مطرح ننموده است که مرادش از مخالفت با قرآن آیا اعم است از مخالفت بالتباین و عموم و خصوص، یا مرادش فقط مخالفت بالتباین است.

از کلام آخوند این مطلب روشن نیست اما در ذهن ما احتمال آن وجود دارد این مراد آخوند باشد.

حاصل: اگر مراد ایشان از مخالفت با قرآن، مخالفت بالتباین باشد به مناقشاتی که گذشت بیانشان نا تمام است و اگر مرد ایشان از مخالفت اعم از تباین و عموم و خصوص باشد بین او قائلین به ترجیح حجت از حجت ثمره عملی وجود ندارد.

خلاصه: مرجحیت موافقت کتاب و مخالفت عامه از نظر سند و دلالت تمام است و سخن آخوند مبنی بر قصور مقتضی تمام نیست.

و اما اینکه فرمود سه مانع وجود دارد جلسه بعد از موانع ایشان جواب خواهیم داد إن شاء الله.

تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / جمع بین اخبار / تلخیص ۹۵/۱۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / جمع بین اخبار / تلخیص

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جمع بین اخبار علاجیه تمام شد و اکنون خلاصه مباحث ارائه می گردد.

تلخیص اقوال و ادله در قاعده ثانوی مستفاد از اخبار

آخوند فرمود: «در خبرین متعارضین اجماع قائم است بر عدم تساقط». و روش شد که مراد از اجماع آن است که علما یا قائل به تخییر مطلق هستند یا قائلند بر تخییر بعد از فقد مرجح پس در هر صورت عدم تساقط خبرین متعارضین اجماعی است.

گذشت که بهتر آن بود آخوند اخبار را هم به اجماع بیافزاید و بگوید «مستفاد از اخبار هم آن است که خبرین در تعارض تساقط نمی کنند».

برخی مطرح کرده اند که آخوند اخبار را هم افزوده است در آنجا می فرماید «كما اتفقت علیه کلمه غیر واحد من الأخبار» (۱).

لکن این عبارت نسخه بدل دارد معلوم نیست که ایشان اخبار را هم افزوده باشد در بعضی نسخه ها به جای اخبار، اخبار آمده است «كما اتفقت علیه کلمه غیر واحد من الأخبار» و مناسب سوق کلام و مناسب قافیه آن است که اخبار صحیح باشد.

ادعای اجماع بر عدم سقوط بعید نیست صحیح باشد، قدما و کسانی که قریب به زمان ایشان بودند تا می توانستند روایات متعارض را توجیه و جمع کرده و به هر دو عمل می کردند و اگر توجیه ممکن نبود یکی از خبرین را ترجیح می کردند و اگر ترجیح هم امکان نداشت قائل به تخییر بودند، و تساقط قطعاً امری شایع نبود، اصل وجود نظریه «تساقط» خیلی روشن نیست ما تتبع نکردیم و شاید حق با مرحوم آخوند باشد که می فرماید اجماع وجود دارد بر عدم تساقط.

ص: ۶۰۹

لکن این اجماع تبعدی نیست و نمی تواند کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد که فرموده باشند «خبرین متعارضین تساقط نمی کنند».

و از آنجایی که نمی توان از رأی معصوم علیه السلام کشف کرد بحث علی القاعده اینگونه می شود که اگر اخبار تخییر و ترجیح سنداً و دلالتاً تمام بودند میگوییم «قاعدۀ ثانوی مستفاد از اخبار عدم تساقط است» و اگر مانند محقق نائین و خوبی و دیگران نتوانستیم همه اخبار را تمام کنیم [و فقط سند و دلالت اخبار ترجیح را توانستیم تمام کنیم] میگوییم «قاعدۀ ترجیح است» و اگر مرجحی در کار نبود متعارضین تساقط می کنند» و اگر اخبار ترجیح را هم انکار کردیم امر و اوایلا شده و در همه جا باید قائل به تساقط شد.

سپس مرحوم آخوند مقتضای قاعدۀ اولی را در حال شک، جایی نتوان از اخبار چیزی استفاده کرد را بیان کردند.

سپس اخبار علاجیه را مطرح کردند و اخبار علاجیه چهار طائفه است. ۱. تخییر مطلق ۲. توقف مطلق ۳. احتیاط ۴. ترجیح.

ایشان فرمودند: اخبار طائفه دوم «توقف» و طائفه سوم «احتیاط» اساس ندارند و مهم اخبار تخییر و اخبار ترجیح است.

اخبار تخییر

مرحوم آخوند و امثال ایشان سند و دلالت اخبار تخییر را تمام دانستند و عمده اخبار تخییر عبارت بود از موثقه سماعه و روایت علی بن مهزیار و مکاتبه «وَبِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» (۱).

در نظر تحقیق سند این طائفه درست است و اگر سند یک روایت هم تمام باشد برای استدلال کفایت می کند اما از لحاظ دلالت اشکال داشت و عمده اشکال عبارت بود از اینکه از امر به اخذ و بیان توسعه «موسع علیک بایهما اخذت» حجیت تخییریه استفاده نمی شود.

ص: ۶۱۰

۱- (۲) الغیبه (للطوسی) / کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۷۸ و ۳۷۹.

آخوند به این طائفه از اخبار اخذ کرد و ما آن را کنار گذاشتیم.

محقق خوئی می فرماید «اختیار نظریه تخییر معقول نیست».

لکن در نظر مختار چنان نیست که محقق خوئی می فرمایند، بله نظریه تخییر مطلقاً معقول نیست اما در صورت تعادل متعارضین تخییر معقول است و نظریه تخییر هنگام تعادل متعارضین به مشهور نسبت داده شده است و در مقام عمل نیز برخی روایات و فقهای سابق در جایی که هیچ مرجحی نبوده است به تخییر عمل کرده اند.

اخبار ترجیح

عمده روایات این طائفه دو روایت بود مقبوله عمر بن حنظله و روایت قطب راوندی،

و نسبت به این دو روایت چهار نظر وجود دارد:

برخی هر دو را قبول کردند

برخی هر دو را رد کردند

برخی مقبوله را قبول کرده و روایت قطب را رد کردند مثل ظاهر محقق نائینی که مقبوله را تشدید (تحکیم) کردند.

و برخی بر عکس قول سوم، مثل محقق خوئی که روایت قطب راوندی را تأیید کردند. محقق خوئی مقبوله را به خاطر دو مناقشه کنار گذاشت ۱. ربما به خاطر ضعف سند ۲. اختصاص این روایت به روایتین قطعی الصدور و این مناقشه مهم بود. ایشان فرمود شهرت مرجح نیست و ما بقی مرجح هستند اما در دو روایت قطعی الصدور به درد نمی خورند لذا ایشان مقبوله را کنار گذاشت و محکم تمسک کردند به روایت قطب راوندی.

محقق خراسانی از کسانی هستند که هر دو روایت ترجیح را کنار گذاشته اند ایشان مقبوله را به خاطر اختصاص به حکمین و اختصاص به زمان حضور امام علیه السلام کنار گذاشت و روایت قطب راوندی را به خاطر صدور در باب تمیز حجت از لاجت. و برخی به خاطر مناقشه سندی آن را کنار گذاشتند.

در نظر تحقیق درست ترین نظریه نظریه نائینی _ به تبع شیخ انصاری _ است، مقبوله نه از لحاظ سند مشکل دارد و نه از لحاظ دلالت، عمده دلیل ترجیح نزد شیخ و نائینی مقبوله عمر بن حنظله است با اختلاف نظری که در تعداد مرجحات وجود دارد.

اختلاف نظر در تعداد مرجحات به شرح ذیل است.

قائلین به دو مرجح؛ امثال خوبی فقط به دو مرجح قائلند.

قائلین به سه مرجح؛ امثال شیخ انصاری به سه مرجح قائلند.

قائلین به چهار مرجح؛ امثال نائینی به چهار مرجح قائلند.

شیخ انصاری بر این دیدگاه هستند که ترجیح به صفات را مختص به حکمین می دانند و مابقی مرجحات را مربوط به خبرین و دیدگاه نائینی آن است که همه مرجحات مربوط به باب خبرین است.

در نظر مختار ترجیح اختیار شد و مقبوله اجمع و احسن روایات است و سایر روایات مؤید می باشند. اجماع نیز مؤید می باشد.

مرحوم آخوند ادعای اجماع را مجازفه دانست. لکن دیگران هم اجماع بین صحابه و تابعین را نقل کرده اند. لااقل شهرت قویه ای مبنی بر اخذ به مرجحات وجود دارد.

و روایات بسیاری هم در مسأله وجود دارد. و کسی در باب اختلاف روایات و ترجیح و تمیز آنها تحقیق می کرده و کتاب هم نوشته است یونس بن عبد الرحمن است و در مسأله چهار روایت هم از یونس نقل شده است.

با توجه به این ادله و قرائن اصل ترجیح جای تشکیک ندارد.

پایان خلاصه ی بحث از جمع بین اخبار علاجیه و مرجحات.

تنبيهات

محقق صدر ترتیب بین تنبيهات را به گونه ای منعقد کرده است و محقق دیگر به گونه دیگر و ترتیب بین تنبيهات طبق سیر بحث منعقد می شود.

ص: ۶۱۲

تنبيه نخست: خصوصیت، لواحق و جهات مرجحات

مرجح نخست: ترجیح به صفات

این جهت از بحث به پذیرش و عدم پذیرش مرجح ارتباطی ندارد، و پذیرش و انکار مرجح مربوط بود به اباحت سابقه، در اینجا از این جهت بحث می شود که با پذیرش ترجیح به صفات، خصوصیات این مرجح چیست؟

بر فرض پذیرش ترجیح به صفات _ کما اینکه محقق نائینی پذیرفته اند _ اما از نظر مصداق، مصداق و موارد این مرجح اندک است همانطور که مرحوم کلینی و آخوند فرموده اند.

با این فاصله زمانی که بین ما و روایت واقع شده است ما نمی توانیم به صفات آنها آگاهی پیدا کنیم، نسبت به مجتهدینی که در زمان ما هستند و ما با ایشان معاشرت و معاشرت داریم نمی توانیم تشخیص دهیم که کدام افقه است حال چگونه می توان به صفات روایت در چهارده قرن پیش آگاهی پیدا کرد؟

اصل عدالت با تکلف درست می شود حال از کجا به عدل بودن پی برده شود؟!

و تنها صفت عدالت هم مطرح نیست، صفت صداقت هم مطرح است، ممکن است یک راوی فطیحی باشد اما اصدق باشد از راوی شیعه دوازده امامی!

شاید یک راوی اصدق باشد و راوی دیگر اورع یا افقه باشد!

در مواردی روای یک خبر عامی است و روای این خبر شیعی عادل است و در نهایت عادل است اما ممکن است عامی اوثق یا اصدق باشد.

مصداق نداشتن ترجیح به صفات (آخوند)

مرحوم آخوند می فرمایند: ما نمی توانیم بفهمیم کدامیک از روای های خبرین متعارضین عادل است و کدامیک افقه! ظاهر عبارت ایشان آن است که شناخت صفات ممکن نیست و مصداق ندارد نه آنکه مصدایقش اندک است.

ص: ۶۱۳

اینگونه نیست که به تندی گفته شود قابل احراز نیست، بلکه فی الجمله در برخی از اسناد که صفات راویان سلسله سند ترجیح دارد بر سند دیگر مثلاً در سلسله سند یک روایت جلیل از جلیل نقل روایت کرده است و در خبر طرف مقابل سلسله روات آن جلالت را ندارد یا به کل عامی هستند. گهگاهی می شود ترجیح به صفات را در جمیع سند احراز کرد هر چند به این نحو باشد در سند یک خبر سه صفت از صفات وجود دارد و در سند مقابل یک صفت وجود دارد.

مثلاً در یک سند امثال ابن ابی عمیر، زراره، بزنی هستند و سند طلایی و ذهبی است و جلیل از جلیل نقل روایت کرده است و در طرف مقابل این جلالت نیست.

در صدر اول واسطه تا امام یک نفر بوده است و حال و صفات روات روشن بوده است و امر اسهل بود و می توانستند تشخیص دهند که این روای تمام صفات ترجیح را دارد و آن راوی هیچ کدام از صفات را ندارد، یا اینکه این راوی صفات بیشتری را دارد و صفات او اندک است، لکن اگر سند زیادش شود کار مشکل می شود.

نکته: ترجیح به صفات از غیر راه اخبار ترجیح

در دوره سابق خارج اصول بیان شد که ترجیح به صفات را در مواردی می توان از راه دیگر غیر از راه اخبار ترجیح اثبات کرد.

اگر روای یکی از خبرین متعارضین شیعی باشد و روای خبر دیگر عامی باشد یعنی خبر صحیح و موثق با هم تعارض کنند می توان ترجیح خبر امامی را از راه دیگری اثبات کرد. البته در مورد تعارض خبر صحیح با حسن! خبر حسن بحث دیگری دارد و قدر متیقن آن است که در تعارض صحیح و موثق بعید نیست خبر صحیح مقدم باشد و فقهای سابق به خبر عامی عمل می کردند ما دامی که معارض نداشته باشد.

در مسائل علم اجمالی بحثی مطرح است با عنوان «اصل طولی و خطاب مختص» محقق خوبی در آن بحث به تبع محقق نائینی میفرمایند: در اطراف علم اجمالی اگر خطاب مشترک باشد و یک خطاب مختص، خطاب های مشترک تعارض کرده و تساقط میکنند و خطاب مختص بلامعارض جاری است.

مثلا علم اجمالی داریم یا این قسمت از فرض نجس است یا این آب کاسه نجس است، قاعده طهارت «کل شیء طاهر» خطاب مشترک در اطراف علم اجمالی است و دو تطبیق از این قاعده در اطراف تعارض کرده و تساقط میکنند، چون قاعده طهارت در هر دو جاری شود تعبد مخالف با علم اجمالی است و جریان آن در یکی بدون جریان در دیگری ترجیح بلامرجح است لذا قاعده طهارت که خطاب مشترک است ساقط می شود. اما خطاب «کل شیء حلال» متخص به ظرف آب است، این خطاب در ناحیه فرض جاری نیست، فرش از خوردنی ها نیست تا در آن «کل شیء طاهر» جاری باشد.

برخی از اصولیون در اینگونه علم اجمالی که شک داریم در اینکه یا فرش نجس است یا آب کاسه می فرمایند: خطاب مشترک «کل شیء طاهر» به خاطر تعارض تساقط می کند و در ناحیه آب کاسه شک داریم که خوردن آن حلال است یا نه؟ خطاب «کل شیء لک حلال» می گوید می توانی آب را بخوری، لذا از این آب نمی توان وضو ساخت اما می توان آن را خورد.

اصل طولی و خطاب مختص در آن بحث را ما به اینجا هم منطبق می کنیم.

خبر صحیح و ثقه تعارض کرده اند و تطبیق خطاب «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثَقْرَيَانِ فَمَا اَدْيَا اِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُودِيَانِ» (۱) در دو طرف تعارض کرده و تساقط میکنند، چون تطبیق این دلیل در دو طرف تعبد به متنافیین است، و تطبیق آن در یکی بدون دیگری ترجیح بلامرجح است لذا خطاب مشترک تساقط پیدا می کند، اما خطاب مختص «اِنْ جَاءَكُمْ فَاَسِقُ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوْا» (۲) بنابر نظر کسانی که دلیل حجیت خبر عادل است در اینجا مصداق دارد.

ص: ۶۱۵

۱- (۳) کافی ۱/۳۳۰، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۸ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح ۴.

۲- (۴) سوره حجرات آیه ۶.

طبق نظر کسانی که می گویند مفهوم آیه نبأ دلیل بر حجیت خبر عادل است اینجا این دلیل مصداق دارد و خبر صحیح مصداق آیه است و لذا در تعارض خبر صحیح با موثق، خبر صحیح حجت است.

برخی از فقهای سابق در تعارض خبر صحیح و موثق فرموده اند خبر صحیح مقدم است و برخی فرموده اند خبر عادل محفوف به قرینه است.

و ما نظریه ایشان را با این مطلب از خطاب مختص در اصل طولی میتوانیم نظریه ایشان را مستدل و فنی کنیم.

بنابراین غالباً در متعارضین راهی برای ترجیح به صفات راوی وجود ندارد، اما در تعارض صحیح و موثق راهی برای ترجیح خبر عادل وجود دارد بنابر نظر کسانی که استدلال به آیه نبأ را تمام می دانند.

مرجح دوم: شهرت

همانا در فقه ثمرات مهمه ای بر این که کدام شهرت مراد است بار شده است. شهرت اقسامی دارد و مراد از شهرت کدام شهرت است؟

شهرت را به سه قسم تقسیم کرده اند

شهرت روایی

شهرت عملی

شهرت فتوایی

شهرت روایی در جایی است که حاکیان و ناقلان روایت بسیار هستند، روایت در خیلی از کتب و اصول آمده است و روایت بماهی روایت مشهور شده است.

شهرت عملی یعنی مشهور به این روایت استناد کرده اند ممکن است اسناد و راوی و ناقل روایت بیش از یک یا دو نفر نباشد اما فقهای بسیاری به آن روایت استناد کرده اند مثل مقبوله عمر بن حنظله که مثلاً یک روایت است اما مشهور طبق آن فتوی داده اند و مقبوله شده است.

در شهرت فتوایی استناد وجود ندارد، مثلاً مشهور فقها به نجاست خمر فتوی داده اند اما به روایت استدلال نکرده اند.

اینکه مراد از شهرت کدام شهرت است ابتداءً میگوییم شهرت عملی را کنار میگذاریم، همانگونه که محقق خویی فرموده اند شهرت عملی به لحاظ صغری نادر است، احراز استناد علما به روایت نادر الوجود است. آنچه می توان به آن دست یافت شهرت فتوایی است با نگاه به کتب و اصول علما می بینیم به مفاد روایت فتوا داده اند اما نمی توان احراز کرد که به آن استناد کرده اند، بنابراین احراز شهرت فتوایی ممکن است و شهرت عملی نادر الوجود است و ما بحث را متمرکز می کنیم در شهرت فتوایی و شهرت روایی.

مقبوله عمر بن حنظله که شهرت را مرجح قرار داده است، کدام شهرت مراد است؟

رای برخی از محققین آن است که ظاهر مقبوله شهرت روایی است، چون در مقبوله از این فرض سؤال شده است که روای هر دو خبر ثقه اند و از ائمه نقل روایت میکنند و امام علیه السلام نیز فرمودند «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمًا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَضْيَاحِبِكَ فَيُؤَخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَضْيَاحِبِكَ» عبارت امام علیه السلام اشاره است به همان فرض سؤال سائل، به قرینه سؤال مراد از مای موصول در «خذ بما اشتهر» [يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ] خبری است که از ائمه نقل شده است، همچنین سؤال بعدی نیز قرینه بر همین است «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا «۳» مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ» و مراد حضرت در ادامه نیز خبر موافق کتاب می باشد که می فرمایند «فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤَخَذُ بِهِ».

محقق نائینی در اینجا بحث خوی را مطرح کرده است و آن را ملا-حظه بفرمایید که بر این بحث در فقه ثمرات مهمی را بار کرده اند.

تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / تنبیهات / تنبیه نخست خصوصیات مرجحات / خصوصیت شهرت ۹۵/۱۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / تنبیهات / تنبیه نخست: خصوصیات مرجحات / خصوصیت شهرت

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیه نخست از خصوصیات مرجحات بحث می شود و کلام به خصوصیات ترجیح به شهرت رسید. شهرت بر سه قسم است؛ شهرت روایی، شهرت عملی و شهرت فتوایی؛ و محل سؤال است که کدامیک از اقسام در روایات ترجیح به عنوان مرجح معرفی شده اند؟ گذشت که با توجه به ظاهر اولیه روایات به قرینه صدر و ذیل مراد از شهرت شهرت روایی است.

ظاهر روایات از جمله مقبوله و روایت شیخ مفید و روایت قطب راوندی و کلام مرحوم کلینی شهرت روایی را به عنوان مرجح معرفی می کنند و مراد از «مَا اشْتَهَرَ»^(۱) شهرت روایی است نه شهرت غیر روایی و مراد از مُجْمَع عَلَيْهِ در «فَإِنَّ الْمُجْمَع عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»^(۲) خبر مجمع علیه است نه غیر خبر.

در تعارض خبرین، خبری که روایان زیادی آن را نقل کرده اند ترجیح دارد بر خبر طرف مقابل که یک راوی آن را نقل کرده است. گاهی شرایط متعارضین به گونه ای است که در یک طرف معارضه چندین روایت وجود دارد و در طرف مقابل فقط یک روایت است و این گونه موارد در فقه محل ابتلا است.

ص: ۶۱۸

- ۱- (۱) عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۴، ص: ۱۳۳ ح ۲۲۹.
- ۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

مناقشه: مراد شهرت فتوایی یا عملی نه شهرت روایی

هر چند روایات ترجیح به شهرت ظهور دارند در ترجیح به شهرت روایی لکن به قرینه «فَإِنَّ الْمُجْمَع عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»^(۱) مراد از شهرت شهرت فتوایی است!

نسبت دادن شهرت به روایت در اخبار ترجیح به آن جهت است که ذکر خبر در آن زمان ذکر فتوا بوده است، چون علما فتوای خود را با ذکر خبر بیان می کردند و امام علیه السلام از فتوای مشهور با عنوان «خبر مشهور» تعبیر کرده اند لذا مراد از

قرینه دیگر آن است که در خبر مشهور ریب و شکی وجود ندارد «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» همچنین امام علیه السلام در ادامه مشهور را داخل در امر بین کرده است «أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ» (۲).

بیان قرینیت

در تعارض خبرین اگر خبری شهرت روایی داشته باشد و عمل اصحاب بر خلاف آن باشد این خبر «لَا رَيْبَ فِيهِ» نیست، عمل اصحاب نه تنها مشهور روایی را تأیید نمی کند بلکه بر عکس آن را تضعیف هم میکند، وقتی مشهور اصحاب بر خلاف روایت مشهور فتوا می دهند معلوم می شود که روایت مشهور خللی دارد.

مثل همان مطلب که فرموده اند «اعراض مشهور فقها از روایتی موجب وهن آن روایت است هر چند آن روایت صحیح باشد و هر قدر روایت اصح باشد اعراض مشهور بیشتر ضربه می زند به روایت و آن را وهن می کند» اگر روایت، صحیح اعلائی است و مشهور از آن اعراض کرده اند یعنی روایت خلل زیادی دارد که مشهور از آن اعراض کرده اند. اگر روایت ضعیف یا موثق بود و مشهور از آن اعراض می کردند، معلوم می شد که به خاطر موثق بودن یا حسنه بودن و به خاطر ضعف مایی از آن اعراض کرده اند اما اگر هر قدر روایت قوت داشته باشد و مشهور از آن اعراض کنند، تأثیر اعراض مشهور در وهن آن روایت بیشتر می شود.

ص: ۶۱۹

۱- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

۲- (۴) همان.

در محل کلام نیز عمل بر خلاف مشهور شکاننده اعتبار روایت است، هر قدر فتوای خلاف، مشهورتر باشد معلوم می شود که روایت مشهور خلل بیشتری دارد که با اینکه روایت مشهور است اما اصحاب باز هم به آن عمل نکرده اند.

حاصل مناقشه: با توجه به سه نکته _ ۱. قرینیت تعلیل در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَّا رَيْبَ فِيهِ» ۲. قرینیت «أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبِعُ» ۳. کاشفیت عمل مشهور اصحاب بر خلاف شهرت روایی از خلل در روایت مشهور _ می فهمیم که در روایات ترجیح مراد از ترجیح به شهرت، شهرت روایی نیست، و حداقل مراد ترجیح به شهرت فتوایی است و اگر مراد شهرت عملی هم باشد مضر نیست، لکن مهم آن است که شهرت روایی مراد نیست.

جواب: ظهور در ترجیح به شهرت روایی به ضمیمه اماره عقلایی و ملازمه عرفیه

نظر مختار آن است که ظاهر روایات ترجیح به شهرت، شهرت روایی را مرجح قرار داده اند، و این قابل انکار نیست؛ و قرینیت تعلیل «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَّا رَيْبَ فِيهِ» در شهرت عملی مورد قبول نیست.

کثرت نقل یک خبر موجب می شود که آن خبر شهرت روایی پیدا کند _ در مقابل خبر شاذ _ و «لَمَّا رَيْبَ فِيهِ» نسبی شود. چون امر بعیدی است که خبر خلاف حق در صدر اول کثرت روایت داشته باشد.

شهرت علامت حقانیت نسبی است و مقبوله و سایر روایات ترجیح یک امر طبیعی و عقلایی را بیان می کنند و به طور طبیعی وقتی اصحاب خبری را زیاد نقل میکنند معلوم می شود که این مطلب مسلک شریعت است و به طور طبیعی و عقلایی بعید است مطلبی که خلاف مسلک شریعت است شهرت در نقل پیدا کند و مطلبی که مطابق مسلک شریعت می باشد _ و ریش کمتر است _ شاذ شود.

وقتی راویان، اصحاب خاص و نزدیکان ائمه علیهم الصلاه و السلام یک روایت را زیاد نقل میکنند به طور طبیعی بعید است که مطلب ناحق را نقل کنند و آن شهرت پیدا کند، بلکه نقل بسیار روایت آن را نسبت به روایتی که اندک نقل می شود «لَا رَيْبَ فِيهِ» می کند. کثرت نقل اماره عقلایی است بر حقانیت.

خصوصاً که نقل روایات برای فتوا دادن و عمل بوده است، فقط به این جهت نقل نمی کردند که در کتاب باشد، و این [غرض] ملازمه عرفیه اتفاقیه دارد با اینکه مطلب مطابق با شریعت مشهور شود.

پذیرش ملازمه عرفی به ضمیمه امر طبیعی نتیجه می دهد که دست برداشتن از ظهور روایت در ترجیح به شهرت روایی وجهی ندارد.

تبصره: عمومیت تعلیل

البته با توجه به عموم تعلیل «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَا رَيْبَ فِيهِ» تعدی می شود به ترجیح به شهرت فتوایی و عملی، هر چند از مرجحات منصوصه به مرجحات غیر منصوصه تعدی نشود. تعلیل ذیل روایت شامل این مرجح نیز می باشد، کاشفیت شهرت روایی از نظر عقلایی بیشتر از کاشفیت شهرت فتوایی و عملی نیست. کاشفیت شهرت روایی خصوصیتی ندارد لذا از آن تعدی میکنیم به شهرت فتوایی و عملی. همانگونه که در مورد شهرت روایی صریح گفته شده است که «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَا رَيْبَ فِيهِ» شهرت فتوایی و عملی هم مجمع علیه و لاریب فیه هستند. و تعلیل بر آنها منطبق است.

در تعارض خبرین اگر یک خبر شهرت فتوایی یا شهرت عملی داشت _ مشهور اصحاب ائمه علیهم السلام مطابق مفاد یک خبر فتوا داده بودند یا به آن خبر استناد کرده بودند _ و در طرف دیگر تعارض خبر مقابل اینگونه نبود، خبر مشهور به شهرت فتوایی یا عملی بر خبر دیگر ترجیح داده می شود.

ص: ۶۲۱

در نظر تحقیق شهرت عملی و فتوایی همانند شهرت روایی است و می تواند با آنها خبر را در باب تعارض ترجیح داد.

مناقشه صغروی : مصداق نداشتن ترجیح به شهرت فتوایی و عملی (محقق خوبی)

شهرت روایی را می توان احراز کرد، دو روایتی تعارض کرده اند و در یک طرف پنج، شش، یا ده روایت وجود دارد و در طرف مقابل تعارض یک روایت موجود است، اینجا به آسانی شهرت روایی قابل احراز است.

اما شهرت فتوایی و عملی قابل احراز نیست. شهرت عملی خیلی سخت قابل احراز است و محقق خوبی مدعی هستند که احراز آن ممکن نیست.

جواب: جبر سند و ترجیح با شهرت فتوایی صدر اول (نظر تحقیق)

در شهرت فتوایی دو بحث وجود دارد ۱. آیا شهرت فتوایی جابر ضعف سند است یا نه؟ ۲. آیا در باب تعارض مرجح است یا نه؟

بحث از جبر ضعف سند با شهرت فتوایی مربوط به باب حجیت خبر واحد است. و اما بحث از ترجیح به شهرت محل بحث می باشد.

در بحث جابریت ادعا آن است که احراز شهرت غیر روایی ممکن است. و راه احراز آن بدین نحو است که اگر غالب و معظم علمای متصل به زمان ائمه علیهم السلام فتوایی را دادند، ظاهر آن است که فقط فتوای ایشان احراز شده است و فتوای بسیاری هم به دست نرسیده است اما با احراز فتوای بسیاری، فتوای عده زیادی هم کشف می شود چون فتوای تعداد زیادی از فقها که فتوایشان به دست نرسیده است هماهنگ و مطابق با فتوای احراز شده می باشد چون بعید است که این فتوا منحصر باشد به متکلمین و ساکتین همه مخالف با این فتوا باشند.

ص: ۶۲۲

محقق خویی می فرماید «فتوای مشهور به دست ما نرسیده است تا شهرت فتوایی کشف شود».

این مطلب درست است که فتوای همه مشهور به دست نرسیده است اما گهگاهی می شود فتوای علمای قریب به صدر اول را فهمید _ از امثال کلینی، شیخ مفید، صدوق، ابن ولید، ابن بابویه، صفار _ و آن را ضمیمه کرد به فتوای روات متصل به زمان ائمه علیهم السلام _ مثل حلبی به نقل کافی و شیخ طوسی، ابن فضال، سعد بن عبد الله، فضل بن شاذان و غیر ایشان _ و اطمینان پیدا کرد که شهرت در زمان ائمه علیهم السلام محقق بوده است.

و مراد از «مَا اشْتَهَرَ»^(۱) شهرت زمان ائمه علیهم السلام بوده است و به این راهی که گفته شد می توان فتوای مشهور زمان ائمه را احراز کرد.

بلکه برخی فرموده اند «اگر حکمی بین متأخرین مشهور بود و آن حکم خلاف قاعده بود، از این شهرت متأخرین کشف می شود که این حکم سینه به سینه و نسل به نسل از قدما رسیده است، چون علما بدون دلیل فتوا نمی دهند و شهرت حکمی که روایت ندارد و خلاف عقل و قاعده است کاشف می باشد از اینکه حکم واضح و مفروغ عنه بوده است، وقتی شهرت قدما به دست آمد از این شهرت شهرت زمان ائمه کشف می شود، کشف می شود که این حکم نزد مشایخ متأخرین نیز مشهور و واضح بوده و نیاز به دلیل نداشته است، جدا بعید است که در مسأله ای که هیچ روایت ندارد حکم بعد از صدر اول که اصحاب ائمه هستند تغییر کند بنابراین شهرت قدما می تواند جابر ضعف سند باشد».

ص: ۶۲۳

۱- (۵) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، ج ۴، ص: ۱۳۳ ح ۲۲۹.

در بحث ترجیح هم ادعا آن است که [شهرت متأخرین کاشف از شهرت قدماست و] شهرت قدما کاشف از شهرت بین اصحاب ائمه علیهم السلام است و شهرت بین متأخرین می تواند مرجح باشد.

در مرحله سوم می توان ادعا کرد که شهرت خود می تواند دلیل مستقل باشد که مباحث آن در بحث شهرت گذشت.

اگر ترجیح به شهرت متأخرین هم پذیرفته شود با آن هم می توان ترجیح داد و حد اقل آن است که شهرت قدما در باب تعارض خبرین مرجح می تواند باشد _ هر چند ادعا شده است که بین شهرت متأخرین و قدما فرقی نیست و شهرت متأخرین کاشف از شهرت قدما است _ اما قدر متیقن آن است که در باب تعارض شهرت فتوایی قدما می متصل به صدر اول اصحاب بلاشک مرجح می باشد، خیلی بعید است که بعد از زمان ائمه یک دفعه ورق برگردد و حکم دیگری که مخالف ائمه است مشهور شود. اما در ترجیح به شهرت فتوایی متأخرین ما اشکال داریم و نتوانستیم باور کنیم. (۱)

مرجح سوم: موافقت کتاب

در مباحث سابق به قدر لازم بحث شد که مراد از موافقت کتاب، موافقت با ظاهر آن مراد است نه موافقت با نص و غیر مباین با کتاب. این بحث که آیا موافق کتاب در مورد موافق نص هم جاری است یا در خصوص موافقت با ظواهر مطرح است فقط در مباحث آتی راجع به آن بحث می شود. در بحث کنونی راجع به ترجیح به موافقت ظاهر کتاب بحث می شود.

ص: ۶۲۴

۱- (۶) پرسش طلاب: خبر مستفیضه آیا مشهر است؟ استاد: ما مستفیضه را یکی از مشهورات می دانیم، و خبر فوق استفاضه دون التواتر نیز جزء مشهور است.

مراد از موافق کتاب در بحث ترجیح آن است که خبری که معارض با قرآن نباشد، یعنی اگر ما بودیم و این خبر و کتاب الله به این خبر عمل می شد و این خبر مخالف قرآن نبوده و جمع عرفی داشت، اگر معارضی در کار نبود این خبر زخرف نبود، حال که معارض پیدا کرده است آیا به خاطر مخالفت با ظاهر قرآن کنار گذاشته می شود؟

قدر متیقن از ترجیح به موافق کتاب همین قسم است و مراد از مخالف قرآن مخالف با ظاهر است، همان بحثی که در حجیت خبر واحد گذشت.

دید گاه محقق صدر:

محقق صدر نام روایاتی را که با مفاد طرح مخالف قرآن با مخالفت بالتباین هستند اخبار طرح نام گزاری کرده است. این اخبار به جهت تمیز حجت، و بیان حجیت خبر واحد صادر شده اند و مخالف قرآن را زخرف دانسته اند و در این تنبیه از این قسم بحثی نداریم.

ایشان می فرمایند: «اخبار طرح اعم هستند از اینکه مخالف نص قرآن باشند و یا مخالف روح قرآن».

ایشان مخالفت را توسعه داده اند به مخالف نصیه و مخالفت روحیه، اگر روایتی خلاف نص قرآن نبود اما مخالف روح قرآن بود این روایت هم مخالف قرآن می باشد. مثالی را ذکر میکنند این مثال است؛ روایتی وارد شده است با این مفاد که «قسمی از مردم از جن هستند ظاهرشان ظاهر آدمی و لبا جن بوده و قدرت فکری شان پایین است و با ایشان معاشرت نکنید و امثال ذلک» این مفاد مخالف قرآن است اما نه با نص قرآن بلکه با روح قرآن.

قرآن می فرماید «مخلوقات ما دو قسمند انسان و جن» سپس روایت می آید و آن بیانات را می گوید. این بیانات با نص قرآن مخالفت ندارد اما با روح قرآن مخالف است، مستفاد از مجموعه قرآن و مذاق شریعت آن است که روح قرآن بیانگر این است که: همه انسان ها مساوی هستند، به همه انسان ها عقل داده شده است و همه از اجنه جدا هستند، نمی شود انسان جن باشد، وقتی ظاهر شخصی انسان بود او انسان است و تکالیف انسان را دارد.

ص: ۶۲۵

بنابراین طبق نظر محقق صدر از مخالفتی که مساوی است با زخرف بودن، الزاما مخالفت با نص قرآن اراده نشده است و مخالف با خط مشی کلی قرآن هم مخالف قرآن است. مثلا- کسانی ادعا کرده اند که خط و مشی قرآن آن است که همه انسان ها احترام دارند، «و لقد کرنا بین آدم» قرآن بشر را خلیفه الله معرفی کرده است قرآن برای بشر احترام گذاشته است و می خواهد او جزب به خدا شود و گفتنی نیست و با روح قرآن نمی سازد که برخی از انسان ها با اینکه انسان و بنی آدم هستند اما به خاطر دین نداشتن احترام ندارند و با دراز گوش مساوی هستند

مناقشه: مخالفت با روح قرآن خلاف ظاهر (نظر تحقیق)

مخالفت به معنای مخالفت با روح قرآن خلاف ظاهر است و روایات ترجیح استفاده نمی شود، بلکه مراد از مخالفت قرآن یعنی مخالفت با آنچه که بین دفتین است.

تأیید مخالفت با روح به بیان دیگر

بلی در روایات موافقت با سنت یکی از مرجحات قرار داده شده است و در تعارض باید مخالف با سنت و کتاب را رها کرد، آنچه که مخالف روح قرآن است مخالف با کتاب و سنت است و خلاف دین قطعی است. مخالف روح قرآن از این دو حال خارج نیست یا مخالفت با کتاب است یا مخالف سنت و دین قطعی.

اگر خط و مشی مفاد روایت موافق با قرآن و سنت نباشد یعنی موافق با خط و مشی قرآن و سنت نیست و آن مفاد مخالف با روح قرآن است. همان که گفته می شود مذاق شرع، مذاق شرع یا داخل در قرآن است یا داخل در سنت و روایت مخالف مذاق شرع حجیت نداشته و مطروح است.

ص: ۶۲۶

ما نتوانستیم تصدیق کنیم که سه چیز وجود دارد ۱. مخالف قرآن ۲. مخالف روح قرآن ۳. مخالف سنت.

مرجح چهارم: موافقت سنت

ترجیح به موافقت سنت مرجح مستقلاً است. چون وقتی امام می فرمایند «خذ ما وافق الكتاب و السنه و خالف العامه» یعنی هر کدام برای ترجیح کافی است. یعنی ترجیح بده با قانون اساسی که قرآن است و با سنتی که پیامبر آورده است و با نشانه‌ی حقانیت که مخالفت با عامه است.

و دخالت هر سه عنوان در ترجیح اولاً- حمل بر فرد نادر است، ثانیاً خلاف متفاهم عرفی نیز می باشد و ثالثاً در مقبوله و سایر روایات خصوص مخالفت عامه مرجح قرار داده شده است و از این تعبیر استفاده می شود که در جایی که سه مرجح را ذکر میکند، جمع بین هر سه مراد نیست و در ترجیح بین مخالفت عامه و موافقت سنت فرقی نیست. رابعاً در روایت میثمی از روایات خصوص مخالفت کتاب را برای طرح ذکر کرده است سپس خصوص مخالفت سنت را، در بعضی از روایات فقط موافق کتاب را آورده است این این تعبیر فهمیده می شود که در جایی که موافقت کتاب وجود دارد، موافقت سنت اثری در ترجیح ندارد.

کسی در ترجیح به موافقت سنت اشکال نکرده است و همه ترجیح به موافقت سنت را به عنوان مرجح قبول دارند.

بحث در آن است که مراد از سنت چیست؟ آیا مراد خصوص «ما صدر عن النبی» است که در مقابل فرائض الله است یا سنت اعم مراد است، قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام. معصوم کافی است و لازم نیست از رسول الله باشد محقق صدر این رأی را انتخاب کرده است و فرموده مراد از سنت، یعنی موافق قول معصوم علیه السلام.

ص: ۶۲۷

تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / تنبیهات / تنبیه نخست خصوصیات مرجحات / خصوصیت شهرت و موافقت کتاب و سنت
۹۵/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / تنبیهات / تنبیه نخست: خصوصیات مرجحات / خصوصیت شهرت و موافقت کتاب و سنت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در خصوصیات مرجحات بود.

بیان شد که روایات ترجیح به شهرت ظهور دارند در ترجیح به شهرت روایی، لکن شهرت فتوایی و شهرت عملی هم از مرجحات می باشد. و ملاک در شهرت فتوایی شهرت معاصر با زمان ائمه علیهم السلام می باشد. و راه کشف شهرت فتوایی معاصر زمان ائمه بیان شد.

مناقشه: عدم احراز صغرا برای شهرت روایی

وجود مصداق برای ترجیح به شهرت روایی شبهه دارد. محقق نائینی به این شبهه اشاره کرده اند.

چون در روایات شهرت بین اصحاب ائمه معیار قرار گرفته است «مَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكُمْ» (۱) «مَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكُمْ» (۲) اگر روایتی نزد اصحاب ائمه و کسانی که با ایشان مراوده داشتند شهرت پیدا کرد این شهرت کاشف از حقانیت مدلول روایت است. اما مشهور بودن روایت نزد اصحاب ائمه در زمان ما قابل احراز نیست. اگر در زمان کنونی دو خبر تعارض کنند و در یک طرف تعارض اخبار مستفیضه وجود داشته باشد، و در طرف دیگر خبر شاذ وجود داشته باشد، وجود اخبار مستفیضه در زمان ما برای ترجیح به شهرت روایی کفایت نمی کند، چون آن شهرتی مرجح است که در زمان ائمه علیهم السلام محقق باشد و ممکن است خبری در زمان ائمه علیهم السلام شاذ نبوده باشد و آن هم مشهور بوده است و بعداً محمدون ثلاث که روایات را انتخاب و گلچین می کردند، از این طائفه روایات، روایات متعدد را منعکس نکرده و فقط یک روایت را منعکس نموده باشند.

ص: ۶۲۸

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

۲- (۲) عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، ج ۴، ص: ۱۳۳ ح ۲۲۹.

نظیر این بحث اینگونه است که شاگردان متعدد استادی مطلبی را به استاد خود نسبت می دهند و قول ایشان تعارض دارد با قول شاذ یک شاگرد دیگر، در این تعارض قول شاگردان متعدد ترجیح داده می شود بر قول شاذ آن یک شاگرد.

در محل بحث نیز همینگونه است و معیار شهرت زمان ائمه علیهم السلام می باشد و شهرت امروزی و شهرت در کتب جوامع برای ترجیح به شهرت کفایت نمی کند.

جواب: امکان احراز شهرت روایی

همانگونه شهرت فتوایی _ برخلاف نظر محقق خوبی _ قابل احراز است، شهرت روایی نیز قابل احراز است، راه احراز شهرت روایی بدین گونه است که مشاهده می کنیم که مصنفین صدر اول همچون برقی در محاسن و حمیری در قرب الإسناد بابی برای روایات هم مضمون باز کرده و چندین روایت در باب مربوطه نقل کرده و یک روایت معارض با دیگر روایات را هم ذکر کرده اند، و همه در مقام ذکر معارض فقط یک روایت را ذکر میکنند، و این تصنیفات راهی هستند برای اصول و کتب آغازین که مصدر این تصنیفات بوده اند، وضع کتب جوامع طریق است برای پی بردن به وضع کتب منابع. وقتی وضع در این تصنیفات به اینگونه است از راه این تصنیفات به نحو عقلایی کشف می شود که وضع در مصادر هم همینگونه بوده است.

جداً بعید است که خبری که الآن در جوامع شاذ است، در مصادر شهرت روایی داشته است و همه صاحبان جوامع فقط یک یا دو روایت را از آن تعداد زیاد در کتب خود منعکس کرده اند.

این مطلب مورد پذیرش است که مؤلفین جوامع همه روایات کتب مصادر را نقل نکرده اند و برخی را حذف کرده اند سپس امثال ابن ادریس آن روایات را استدراک کرده اند، لکن مؤلفین جوامع _ خصوصاً محمدون ثلاث _ تلاش کرده و عمده روایات را نقل کرده اند و روایاتی را که عین هم یا مشابه هم بوده اند و نیاز به تکرار نبوده است حذف کرده اند و موارد فوت شده بسیار نبوده است. شیوه ایشان اینگونه بوده که اگر مضمونی مکرر بوده ایشان نیز مکرر در کتاب خود نقل میکردند.

بنابراین وقتی مشاهده می شود که همه مؤلفین در یک طرف تعارض روایات زیادی را نقل میکنند و همه در طرف دیگر تعارض روایت شاذی را نقل می کنند، از راه نقل ایشان کشف می شود که خبر مشهور کنونی در زمان ائمه نیز مشهور بوده است و طرف شاذ هم آن زمان شاذ بوده است. (۱)

مرجع چهارم: موافقت سنت

کلام به ترجیح به موافقت به سنت رسیده بود.

مناقشه: ترجیح به خصوص سنت النبی (محقق بروجردی)

مرحوم محقق بروجردی مراد از سنت را در ترجیح به موافقت سنت، خصوص سنت النبی صلی الله علیه و آله می دانند.

سنت احکام کتاب را ندارد، تلاوت کتاب الله مستحب است و تنجیس آن حرام می باشد، اما این احکام در مورد سنت جاری نیست، لکن در اینکه سنت النبی به معنای قول و فعل و تقریر پیامبر عدیل کتاب الله بوده و جزء دین است می باشد جای شبهه نیست «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (۲). اما آیا مراد از سنت، سنت به معنای اعم قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام مراد است یا خصوص سنت النبی قول و فعل و تقریر رسول خدا مراد است؟

با توجه به شواهد و قرائن زیر روشن می شود که مراد از سنت خصوص سنت النبی است.

موارد استعمال؛ با ملاحظه موارد استعمال واژه سنت و هم خانواده آن در خصوص سنت النبی مثل «النَّكَاحُ سُنَّتِي» (۳) به نتیجه می رسیم که مراد از سنت خصوص سنت النبی است.

ص: ۶۳۰

۱- (۳) پرسش طلبه: نقل اخبار توسط اصحاب ائمه اجتهاد ایشان بوده و اجتهاد مجتهد در حق مجتهد دیگر حجت نیست. پاسخ استاد: اجتهاد اصحاب در صورتی که مخالف برای آن نباشد به درد می خورد.

۲- (۴) حشر/سوره ۵۹، آیه ۷.

۳- (۵) بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۱۰۰، ص: ۲۲۰ از جامع الأخبار (للشعیری)، ص: ۱۰۱.

مناسبت حکم و موضوع؛ حکم به ترجیح در باب تعارض مناسبت دارد که موضوع آن سنت النبی باشد، زیرا آنچه از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله صادر شده است همان حکم واقعی دین و عدیل کتاب الله بوده و جای تقیه نداشته است و موافقت با آن مرجح است اما کلام ائمه غیر از پیامبر شبهه تقیه دارد و مناسبت ندارد که مرجح در باب تعارض قرار بگیرد.

سنت یا منسبق است در خصوص سنت النبی یا لا اقل مجمل است و قدر متیقن سنت النبی است به نحو مانعه الخلو. به تعبیر مرحوم آخوند یا لفظ منصرف است در این معنا یا مجمل بوده و قدر متیقن این معنا است.

جواب: ترجیح با سنت اعم از سنت النبی

مناسبت حکم به ترجیح اقتضا میکند موضوع که مراد از سنت، سنت به معنای اعم باشد، چون بحث در سنت قطعی است، ابتدا باید احراز شود که سنت قطعی است سپس گفته شود که این خبر موافق سنت است. و خبری که احتمال تقیه در آن وجود دارد سنت قطعی بودن آن احراز نشده است.

قید «قطعی» در اخبار ترجیح به سنت نیامده است اما مراد از ترجیح به موافقت سنت یعنی ترجیح به سنت قطعی، ابتدا باید سنت بودن چیزی احراز شود.

بین قول پیامبر و قول امام صادق علیه السلام فرقی نیست «قولنا قول جدنا و قول جدنا قول الله»^(۱) همانگونه که نسبت به قول پیامبر ابتدا باید احراز کرد که مطلبی را به عنوان دین بیان کرده است، نسبت به قول امام صادق علیه السلام نیز باید احراز کرده و قطع رسید که مطلبی را به عنوان دین بیان نموده اند. همانگونه که کلامی که محرز است از رسول خدا صلی الله علیه و آله است و شبهه تقیه ندارد مرجح است همچنین اگر کلام محرز امام صادق علیه السلام شبهه تقیه نداشت مرجح است.

ص: ۶۳۱

۱- (۶) این عبارت را پیدا نکردیم و آنچه قریب به این مضمون یافت شد تعبیر «إذا حدثنا قلنا قال الله عز و جل و قال رسول الله» می باشد از رجال الکشی ص: ۲۲۴ «فإن المغیره بن سعید لعنه الله دس فی کتب أصحاب أبي أحادیث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالی و سنه نبینا (صلی الله علیه و آله) فإننا إذا حدثنا قلنا قال الله عز و جل و قال رسول الله (ص)».

در مقابل محقق بروجردی برخی دیگر از محققین همچون محقق خویی و محقق صدر ترجیح به سنت اعم را اختیار کرده اند.

خصوصیت دیگر: موافقت با اطلاق قرآن

در ترجیح به موافقت کتاب بحث صغروی دیگر باید مورد بحث قرار بگیرد و آن این است که آیا موافقت با اطلاق قرآن نیز مصداق موافقت است یا اینکه فقط عموم مصداق برای موافقت با قرآن می باشد؟!

اگر یکی از خبرین متعارضین موافق عموم قرآن باشد «مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ» (۱) صدق میکند و بحثی در این جهت نیست و اما اگر یکی از خبرین متعارضین موافق با اطلاق قرآن باشد آیا باز «مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ» صادق است یا نه؟

دو [نوع] خبر متعارض در باب ناقضیت نوم وجود دارد

یکم: «مَنْ نَامَ وَ هُوَ جَالِسٌ لَا يَتَعَمَّدُ النَّوْمَ فَلَا وُضُوءَ عَلَيْهِ» (۲)

دوم: «لَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ إِلَّا حَدَثٌ وَ النَّوْمُ حَدَثٌ» (۳)

روایات نوع نخست موافق اطلاق کتاب بوده و مخالف با آن نیست، قرآن کریم به طول مطلق میفرماید وقتی به پا خواستید وضو بگیرید «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (۴) چه از خواب برخیزید و چه از حدث دیگر.

به طور طبیعی عموم و اطلاق مساوی هستند و با هم فرقی ندارند لکن محقق خویی در صدق موافقت قرآن در خبر موافق با اطلاق شبهه ای بیان کرده اند که خود طبق شبهه مشی نکرده اند جز در مواردی که به بن بست رسیده اند و راه دیگری نداشته اند.

ص: ۶۳۲

- ۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۰ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱۰.
- ۲- (۸) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۲۵۶ باب ۳ من ابواب نواقض الوضوح ح ۱۴.
- ۳- (۹) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۲۵۳ باب ۳ من ابواب نواقض الوضوح ح ۴.
- ۴- (۱۰) مائده/سوره ۵، آیه ۶.

مناقشه: مصداق نبوده اطلاق برای موافقت کتاب (محقق خویی)

عموم دلالت لفظی است و اطلاق دلالت عقلی است.

عموم الفاظ و اداتی دارد اما اطلاق لفظ نداشته دلالت سکوتی است و با مقدمات حکمت اثبات می شود و مقدمات حکمت به وسیله عقل محرز میشود.

دلالت اطلاق دلالت سکوتی مولا است، از قید نیاوردن مولا معلوم می شود که اطلاق را «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» (۱) اراده کرده است و دلالت سکوتی به حکم عقل بوده و لفظ ندارد و مدلول کلام نمی باشد لذا مستند به مولا نیست.

اگر یکی از خبرین متعارضین موافق با اطلاق قرآن باشد «مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ» (۲) صدق نمی کند. چون قرآن از سنخ لفظ و کلام است و اطلاق مدلول عقلی و سکوتی است و مدلول لفظی و کلامی نیست.

محقق خویی اطلاق را حجت میدانند، قبول دارند که اطلاق قطعاً مراد مولا است «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» (۳) وقتی به پا خواستید یعنی چه از خواب و غیر خواب اما در شبهه ادعا دارند که برای ترجیح به موافقت کتاب چیزی از قرآن مرجح است که از سنخ لفظ و گفتار باشد و اطلاق از سکوت استفاده شده است و از جنس لفظ و گفتار نیست.

جواب: نبود فرق بین عموم و اطلاق (محقق صدر)

محقق صدر تعبیر خوبی را در رد کلام استاد خویش دارند.

ایشان میفرمایند «مقدمات حکمت حیثیت تعلیلی هستند نه حیثیت تقییدیه، مقدمات حکمت در اطلاق نیاز است به آن جهت که منشأ برای اطلاق باشند، و مطرح کردن مقدمات حکمت از آن جهت نیست که آن مقدمات داخل باشند در مدلول اطلاق کلام. اگر مولا در مقام بیان بود و قید نیاورد این منشأ است برای دلالت کلام بر اطلاق، در اطلاق نیز کلام و گفتار دلالت بر اطلاق دارد و مقدمات حکمت منشأ آن هستند و خارج از مدلول کلامند و حیثیت تعلیلی هستند نه حیثیت تقییدیه، همچنین در عموم، وضع لفظ عام علت برای دلالت لفظ بر عموم است، و منشأ دلالت وضع است، و وضع حیث تعلیلی بوده و خارج از مدلول کلام است».

ص: ۶۳۳

۱- (۱۱) مائده/سوره ۵، آیه ۶.

۲- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۰ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱۰.

۳- (۱۳) مائده/سوره ۵، آیه ۶.

هم در عام و هم در مطلق کلام دلالت می کند، لفظ عام دلالت بر عموم میکند و لفظ مطلق دلالت میکند بر اطلاق و فقط منشأ و علت دلالتشان با هم فرق میکند، منشأ دلالت در اطلاق مقدمات حکمت است و منشأ دلالت در عموم وضع است.

قضاوت عقلا در اطلاق آن است که لفظ دلالت بر مطلق می کند، مولا در مقام بیان بود، قید نیاورد و به صورت مطلق فرمود «اعتق رقبه» و با این کلام فهماند که می توان هر گونه رقبه آزاد کرد.

البته وضع تمام علت دلالت عام بر عموم نیست و سکوت نیز در فهماندن معنای عموم دخالت دارد، در آنجا هم ضمّ عدم قرینه و عدم تخصیص نتیجه می دهد که مولا عام را بیان کرد و عام را فرمود و تخصیص نزد پس معلوم می شود که عموم را فهماند.

در مقام بیان بودن و قرینه نیاوردن، به جای وضع است، در عموم آنچه که علت است وضع می باشد و در اطلاق آنچه که علت است در مقام بیان بودن و قرینه نیاوردن علت است.

اطلاق و عموم مدلول کلام هستند و دالّ و حیث تعلیلی در عموم وضع است و در اطلاق دو چیز است، در مقام بیان بودن و قرینه نیاوردن. و زمانی که مدلول کلام مطلق بود ما شک نداریم که مولا اطلاق را فهمانده است.

حال اگر در تعارض خبرین موافقت با کتاب مرجح شد، و یک خبر موافق اطلاق قرآن بود و خبر دیگر مخالف اطلاق بود اینجا موافقت قرآن صادق است. همانا معنای موافقت کتاب یعنی سازگار با قرآن باشد و این معنا یک چیز سنگینی نیست، بلکه برخی حتی موافقت با روح قرآن را ادعا کرده بودند.

در نظر تحقیق حتی در مواردی که اطلاق مدلول لفظ نبوده و کاشف آن عقل باشد ادعا آن است که موافقت قرآن صادق است، عرف و عقلا میگویند این خبر با قرآن همخوانی و سازگاری دارد و این خبر مقدم است. به مثال زیر توجه کنید:

روایتی مثلاً میگوید «ان ظاهره لاتعتق رقبه مؤمنه».

روایت دیگر میگوید «ان ظاهره اعتق رقبه مؤمنه».

و حکم قرآن آن است که «اعتق رقبه مؤمنه».

در این مثال روایت دوم با قرآن سازگاری دارد _ البته بنا بر اینکه مؤمنه قید نداشت باشد _ اما روایت اول با قرآن همخوانی و سازگاری ندارد.

خصوصیت سوم: معنای قرآن به ضمیمه تفسیر روایی

بحث تعادل و تراجیح مهمترین بحث علم اصول است و در فقه نتیجه بسیار دارد.

گاهی ظاهر قرآن درای اطلاق و عموم است و یکی از خبرین متعارضین موافق با آن ظاهر است و گاهی قرآن به خودی خود ظهور ندارد اما به کمک روایت دیگر معنایی پیدا میکند که یکی از خبرین متعارضین موافق با این معنا است.

یکی از خصوصیات آنکه در ترجیح به موافقت کتاب باید بحث شود این خصوصیت است که آیا مراد از موافقت با ظاهر قرآن فقط معنایی است که از قرآن استظهار می شود یا مراد اعم است از ظاهر خود قرآن و معنایی که به کمک تفسیر روایت دیگر به دست آمده است؟

مثال:

قرآن کریم می فرماید «وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (۱) وقتی مسافرت کردید می توانید نماز را شکسته بخوانید، روایتی در تفسیر این آیه وارد شده است و میفرماید مراد از «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ» یعنی باید شکسته بخوانید.

ص: ۶۳۵

سپس دو روایت متعارض پیدا کردیم یک روایت میگوید «در سفر صید نماز را تمام بخوان» روایت دیگر می گوید «در سفر صید واجب است که نماز را شکسته بخوانی».

در این مثال اگر قرآن را با روایت تفسیر کرده و معنا کنیم که ظاهر قرآن آن است که «در سفر نماز قصر واجب است» روایت دوم موافق با قرآن خواهد بود، و اگر ظاهر فی نفسه خود قرآن معیار باشد روایت اول موافق قرآن است؟

مناقشه: صدق نکردن موافق بر معنای مذکور

شبهه شده است که موافقت یکی از خبرین با معنای مستفاد از انضمام قرآن به روایتی، منظور و مورد اخبار ترجیح به موافقت قرآن نیست.

جواب: صدق موافقت با معنای مذکور

روایتی که قرآن را تفسیر میکند به منزله حاکم است، آن روایت میگوید: معنای «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ» (۱) وجوب قصر است، این روایت مدلول عبارت را به عنوان اینکه قرآن است معین میکند، به این عنوان که قرآن میگوید خدا میگوید «قصر در سفر واجب است» نه اینکه خود روایت بیانگر وجوب باشد.

به کمک روایت مفاد روایت شد «وجوب قصر در سفر» و این روایت ادعای موضوع و صغری درست می کند برای اخبار ترجیح، آن اخبار میگویند خبر موافق قرآن را اخذ کنید و این روایت میگوید معنای قرآن «وجوب قصر در سفر» میباشد.

روایت حاکمه بطن قرآن را بیان نمی کند، بطن و تأویل بحث دیگری دارد که در آینده به آن می پردازیم، اینجا روایت حاکمه و مفسره معنایی را بیان میکند که خلاف ظاهر قرآن نیست و قرآن تاب و تحمل آن معنا را دارد.

ص: ۶۳۶

حضرت در آیه شریفه «إِنَّ الصَّافَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» (۱) در رد عامه که ایشان «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ» نماز را به معنای وجوب نمی دانند و «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» (۲) اینجا را به معنای وجوب می دانند بیان فرموده اند که بین این دو فرقی نیست (۳) ، بنابراین لفظ تاب و تحمل آن را دارد که بگوییم خدا گفته است که قصر واجب است و با استناد وجوب قصر به قرآن دروغ نگفته ایم، خدا فرموده (۴) و نماینده او فرموده (۵) یعنی وجوب و اینجا صحیح است که گفته شود قرآن وجوب را بیان کرده است.

ص: ۶۳۷

۱- (۱۶) بقره/سوره ۲، آیه ۵۸.

۲- (۱۷) بقره/سوره ۲، آیه ۵۸.

۳- (۱۸) وسائل الشیعه، ج ۸، ص: ۵۱۷ و ۵۱۸ باب ۲۲ من ابواب صلاه المسافر ح ۲ عَنْ زُرَّارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُمَا قَالَا قُلْنَا لِأَبِي جَعْفَرٍ مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ كَيْفَ هِيَ وَ كَمْ هِيَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ فَصَارَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ وَاجِبًا كَوُجُوبِ التَّمَامِ فِي الْحَضَرِ قَالَا قُلْنَا لَهُ إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ وَ لَمْ يَقُلْ أَفَعَلُوا فَكَيْفَ أَوْجَبَ ذَلِكَ قَالَا أَوْ لَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الصَّافَا وَ الْمَرْوَةَ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الطَّوْفَ بِهِمَا وَاجِبٌ مَفْرُوضٌ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ وَ صَيَّرَهُ نَبِيًّا - وَ كَذَلِكَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ شَيْءٌ صَنَعَهُ النَّبِيُّ ص - وَ ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ. الْحَدِيثُ

این جواب ضمیمه کنید این بیان را که معنای عرفی موافقت قرآن آن است که با قرآن سازگار باشد [و مخالف بالتباین نباشد] روایتی که میگوید نماز را در سفر صید تمام بخوان مخالف قرآن است و روایت معارض آن موافق قرآن است.

و خصوصیت دیگر باقی ماند این شاء الله جلسه بعد.

تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / تنبیهات / تنبیه نخست خصوصیات مرجحات / خصوصیت موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه ۹۵/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / تنبیهات / تنبیه نخست: خصوصیات مرجحات / خصوصیت موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در خصوصیات مرجحات بود و بیان شد که مراد از طرح اخبار مخالفت قرآن مخالف با ظاهر قرآن است در مقابل اخبار تمییز حجت که می فرمایند مخالف بالتباین حجت نیست.

خصوصیت پنجم: وجودی یا عدمی بودن معنای موافقت با کتاب

در اخبار بیان گر شرائط حجیت، عدم مخالفت بالتباین با قرآن شرط حجیت قرار گرفته است «كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (۱) «خذ ما وافق الكتاب» و موافقت با قرآن شرط حجیت نیست.

و بدون اشکال مراد از موافقت با قرآن در باب حجیت یعنی خبر با قرآن مخالفت بالتباین نداشته باشد و برای این ادعا شاهد وجود دارد.

و شاهد این است که قرآن مجید متعرض بسیاری از احکام نشده است و به خاطر همین در قرآن آیه ای موافق با روایاتی که احکام را بیان میکنند نمی توان یافت، و بلاشکال خبری که مخالف با قرآن نباشد و آیه ای در قرآن هم مطابق آن نباشد حجت است.

ص: ۶۳۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۱ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱۴.

بنابراین خبر مخالف بالتباین با قرآن حجت نیست و خبری که آنگونه مخالف با قرآن نباشد حجت است چه موافق باشد یا نباشد.

پرسش: معنای موافقت با قرآن در باب ترجیح چیست؟ آیا مراد امر وجودی است و موافقت شرط است یا مراد امر عدمی است و عدم المخالفه شرط است؟ آیا امر در آنجا به این شکل است که اگر یکی از خبرین متعارضین موافق قرآن بود و دیگری موافق قرآن نبود، خبری که موافق نیست طرح می شود؟ یا در باب ترجیح متعارضین نیز همان قرینه وجود دارد و اگر یکی از خبرین متعارضین موافق قرآن باشد و دیگر مخالف قرآن باشد، خبر مخالف حجت نیست و خبری که مخالف نیست اخذ می شود چه موافق باشد یا نباشد؟

مراد از شرط موافقت؛ عدم المخالفه (محقق صدر)

محقق صدر می فرمایند «مراد از موافقت با قرآن در اخبار ترجیح، همان عدم المخالفه است».

ایشان به همین مقدار بسنده کرده و تبیین نکرده اند که مراد از «عدم المخالفه» چیست؟ آیا از «عدم المخالفه» همان معنای عدم المخالفه در اخبار حجیت و طرح مخالف قرآن مراد است یا نه؟

در باب ترجیح متعارضین برای سقوط یکی از خبرین همین مقدار کفایت می کند که روایت مخالف با قرآن باشد و لازم نیست موافق با آن باشد، بدین معنا که آیه ای از قرآن باشد که موافق آن خبر باشد. و دو شاهد بر این ادعا وجود دارد:

شاهد نخست: مناسبت حکم و موضوع؛ مناسب با حکم به سقوط خبر همین مقدار کافی است که خبر مخالف با قرآن باشد و نیاز به موافقت نیست.

شاهد دوم: عدم تعرض قرآن به بسیاری از احکام؛ قرآن مجید متعرض بسیاری از احکام نشده است و به خاطر همین روایاتی که احکام را بیان میکنند در قرآن آیه ای موافق با آنها نمی توان یافت. تکمیل دین با روایات عترت و ولایت امیر المؤمنین علی و اولاد طاهرینش علیهم السلام می باشد. فرصت نبود پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله همه دین را بیان کند، مدت کم و فراغ اندک بود و دین به صورت تدریجی با بیانات معصومین تکمیل شد، اگر عترت کنار گذاشته شود دین ناقص است و لذا عامه مجبور شدند به استحسان و قیاس پناه ببرند، موارد بسیاری نیازمند حکم دین هستیم که در آنجا نه آیه قرآن وجود دارد و نه سنت نبی صلی الله علیه و آله.

واقع قضیه و طبیعی قضیه آن است که بسیاری از سخنان ائمه علیهم السلام در قرآن و سنت نبی وجود ندارد، و از این رو وقتی در باب ترجیح امر به اخذ موافق قرآن می شود مراد آن است که خبری اخذ شود که مخالفت بالتباین ندارد، لسان لسان اثبات است اما جهت نفی غرض اصلی کلام است.

تعبیر «موافق قرآن را بگیر» تعبیری عرفی است، خصوصا که ابتدا بیان شده است که «مخالف قرآن را نگیر» و تعبیر به اخذ موافق قرآن تأکیدی است بر طرح مخالف.

خصوصیت ششم: مرجعیت قرآن و سنت، نه مرجعیت آن

پرسش: در زبان ها متداول است که قرآن و سنت مرجع هستند یا مرجع! و شما قرآن و سنت را مرجع معرفی می کنید و حال آنکه اگر مرجع هم نباشند خبرین تساقط کرده و مرجع قرآن و سنت می باشد! قرآن و سنت مرجع باشند یا مرجع باشند فرقی ایشان نیست. فارق بین اینکه قرآن و سنت مرجع باشند یا مرجع باشند چیست؟

جواب: اگر مراد از موافقت، عدم المخالفه باشد فرق بین مرجحیت و مرجعیت قرآن و سنت پرواضح است! و اینکه قرآن مرجع باشد یا مرجح باشد دو ثمره دارد.

ثمره نخست

در صورتی که قرآن مرجح باشد _ با تعارض خبرینی که یکی مخالف قرآن است و دیگری مخالف نیست، روایات مرجحه می گویند: «خبر مخالف قرآن را رها کن و خبری که مخالف نیست را اخذ کن» _ به روایت موافق قرآن عمل می شود.

و در صورتی که قرآن مرجع باشند، مرجعیت قرآن مصداق نخواهد داشت چون با تعارض خبرینی که هیچ کدام مخالف قرآن نیست هر دو خبر تساقط کرده و مراجعه می کنیم به قرآن و می بینیم که قرآن ساکت است، و باید به اصل عملی مراجعه کرد.

ثمره دوم

ثمره دوم در جایی است که خطاب متوسط وجود داشته باشد و این ثمره مهمه است.

دو روایت با هم متعارضند و عام قرآنی وجود دارد و یک روایت موافق با عام قرآنی است و یکی مخالف با آن می باشد و از طرفی یک خطاب متوسط نیز وجود دارد که نه مثل عام قرآنی عام است و نه مثل روایتین متعارضین خاص هستند. این ثمره مثال واقعی دارد لکن فرصت نشد آن مثال را تحقیق شود لذا در مثال فرضی آن دقت کنید.

عام قرآنی «اکرم العلماء» می باشد و دو روایت متعارض با یکدیگر وجود دارد یک روایت میگوید «اکرم زیدا الفقیه» و روایت دیگر می گوید «لاتکرم زیدا الفقیه» و خطاب متوسط میگوید «لاتکرم الفقهاء». خطاب متوسطه نه مثل عموم قرآنی است که عام باشد و همه افراد را شامل شود و نه مثل روایتین خاص است که ضیق باشد و در مورد زید حکم کند بلکه متوسط است.

در این مثال اگر قرآن مرجع باشد، خبرین با تعارض تساقط پیدا می کنند و تخییر هم باطل است و مراجعه می شود به عموم قرآنی «اکرم العلماء» و این عموم با خطاب متوسط تخصیص خورده است و نتیجه آن است که زید فقیه نباید اکرام شود.

اما اگر قرآن مرجع باشد، عموم قرآنی «اکرم العلماء» موافق با روایتی است که میگوید «اکرم زیدا الفقیه» و این روایت می شود حجت و وقتی حجت شد، خطاب متوسط را تخصیص می زند و در نتیجه باید زید فقیه اکرام شود.

بنا بر مرجعیت اکرام زید فقیه واجب نیست، و بنا بر مرجعیت اکرام او واجب است.

مرجع پنجم: مخالفت عامه

عناوینی که برای ترجیح به مخالفت عامه در روایات آمده است چندین عنوان می باشد.

در روایت قطب راوندی که مستمسک اساسی محقق خوبی است عنوان «مخالفت با اخبار عامه» آمده بود و در مقبوله زراره و بعض روایات دیگر عنوان «مخالفت با عامه» آمده بود و در مقبوله دو عنوان «مخالفت با قضاة عامه» و «مخالفت با حکام عامه» آمده بود.

بنا بر این عنوان های مأخوذ در روایات ترجیح به مخالفت عامه چهار عنوان می باشد.

مخالفت با غالب اهل سنت

مخالفت با حکام اهل سنت

مخالفت با قضات اهل سنت

مخالفت با اخبار اهل سنت

ادعا: خصوصیت تعدی به ترجیح با عدم جریان اصالة الجهه

با اینکه عناوین در ترجیح به مخالف عامه اختلاف دارند لکن ادعا آن است که همه به یک جهت مشیر هستند و آن جهت این است که اگر در تعارض خبرین در یک خبر اصالة الجهه بلاریب جاری بود و آن خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده بود و در خبر دیگر جریان اصالة الجهه مشکل داشت و در صدور آن به جهت بیان حکم واقعی ریب وجود داشت، ترجیح با خبری است که جریان اصالة الجهه آن بلاریب است.

و اما وجود ریب در جریان اصاله الجبهه در یک خبر گاهی از موافقت با اخبار عامه ناشی می شود، با توجه به جو آن زمان موافقت خیر با اخبار ایشان جریان اصاله الجبهه را با ریب و شبهه همراه می کند نه اینکه به کل اصل را ساقط کند. ائمه علیهم السلام فرموده اند «ما با توجه به فضای جامعه گاهی مثل اخبار آنها صحبت می کنیم و گاهی مخالف آنها صحبت می کنیم». و اگر خبر مخالف عامه نبود جریان اصل شبهه ندارد.

جریان اصاله الجبهه در خبر مخالف عامه اقوی است از جریان اصل در خبر موافق ایشان. و ادعا آن است که اختلاف عناوین در ترجیح خبر مخالف عامه همه اشاره دارند به اینکه جریان اصل در خبر مخالف عامه اقوی است از جریان اصل در خبر موافق عامه.

بحث از اینکه مرجحات امر تعدیه هستند یا امور عقلایی میباشند در یکی از تنبیهات بحث خواهد شد، و در ذهن ما آن است که مرجحات امور عقلایی هستند، اگر از مولا دو سخن به دست ما رسید که یک سخن موافق با کسانی است که در ارتباط با ایشان تقیه جا دارد و مولای ما در بسیاری از موارد به خاطر حفظ جان خود و دیگران از ایشان تقیه کرده و موافق ایشان سخن گفته اند در اینگونه شرایط ترجیح با خبر مخالف آن کسان می باشد.

اختلاف تعبیر در اخذ به مخالف عامه یا مخالف اخبار ایشان یا مخالف حکام و قضاه ایشان ضروری به مطلوب نمی رساند. از اختلاف تعابیر الغاء خصوصیت کرده و به نکته ای پی می بریم و نکته آن است که اگر در جایی تقیه به خاطر تقیه از عامه نباشد بلکه به خاطر آن باشد که یک نفر قلدرد وارد مجلس شد و امام علیه السلام لحن سخن را عوض کرد و موافق رأی او سخن گفتند اینجا و لو تعابیر ترجیح به مخالف عامه صادق نیست اما از آنها تعدی می شود به هر جایی که جای تقیه باشد البته ادعای این الغاء خصوصیت با مبنای انکار تعدی به ترجیح با مطلق المزایا می باشد.

بنابراین عامه و حکام و قضات خصوصیت ندارد و مهم جوی است که جای تقیه دارد و امام علیه السلام از آن تقیه می کنند، و اگر دو خبر به دست رسید که در یکی جای تقیه وجود دارد و در دیگر جای تقیه وجود ندارد مستفاد از اخبار ترجیح آن است که روایتی که جای تقیه در آن نیست ترجیح دارد بر روایت دیگر.

ترجیح شیخ طوسی شاهد است بر اینکه تعابیر چهار گانه در ترجیح به مخالفت عامه خصوصیت ندارد، شیخ طوسی در پاره ای از اوقات می فرماید: «این خبر حمل بر تقیه می شود چون موافق بعض عامه است» تعبیر مخالفت با بعض عامه در روایات ترجیح به مخالفت عامه وجود نداشت اما معلوم می شود که شیخ از ان عناوین الغاء خصوصیت نموده اند به جایی که خبر مرجوح به خاطر تقیه از بعض عامه صادر شده است.

و وجود جو تقیه در روایات نیز شاهد دارد، گاهی شخصی وارد مجلس می شد و امام علیه السلام لحن سخن را تغییر می دادند و گاهی راوی متوجه شده و می پرسیدند و امام پاسخ می دادند که به تو از منبع آب دادم و به او از ظرف نوره. (۱)

حل مشکله ای دیگر در بیانات فقها

با توجه به مطالب سابق مشکله ای که در بیانات شیخ طوسی و دیگران وجود دارد حل می شود.

شیخ طوسی و دیگران در بعضی از موارد می فرمایند: «این روایت موافق قول ابی حنیفه است و تقیه ای صادر شده است» فقهایی که می فرمایند این روایت موافق قول شافعی یا مالکی یا حنبلی و ابو حنیفه است و تقیه ای صادر شده است این مشکله را دارد که در زمان امام صادق علیه السلام کار و دکان ابو حنیفه و دیگران نگرفته بود و در آن زمان ابو حنیفه کسی نبود دکانی نداشت و عده و عده ای نداشت که امام از ایشان تقیه کرده و به خاطر ترس از او موافق رأی او سخنی بفرمایند! حتی بر عکس امام صادق علیه السلام حمله می کردند به ابو حنیفه و به او می گفتند که از قرآن چیزی بلد نیستی (۲)، ابو حنیفه مثل ابن ابی لیلان نبوده است، امام از ابن ابی لیلی تقیه می کرد و می فرمود «اخاف ابن ابی لیلی» اما ابو حنیفه و مالک و شافعی کسانی نبودند که امام از ایشان تقیه کند.

ص: ۶۴۴

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص: ۲۳۸ باب ۱ من ابواب المیراث ح ۱۶ فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ فَقُلْتُ إِنَّ أَصْحَابَنَا قَالُوا لِي أَعْطَاكَ مِنْ جِرَابِ النَّوْرَةِ.

۲- (۳) الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، ج ۲، ص: ۳۶۱ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَيْسَ لِي عِلْمٌ بِكِتَابِ اللَّهِ إِنَّمَا أَنَا صَاحِبُ قِيَاسٍ .

درست است که امام از ابو حنیفه تقیه نداشت، اما سخن شیخ طوسی درست می باشد چون آراء و اقوال عامه پیش از ابو حنیفه و شافعی و غیره وجود داشته است و ایشان مبدع آن اقوال و آراء نبوده اند، و شیخ که طوسی که می فرمایند این خبر موافق قول ابی حنیفه است، نه آنکه این قول قول ابو حنیفه است بما هو ابو حنیفه بلکه بما هو قول العامه؛ اقوال و آراء انحرافی عامه بعد از پیامبر شروع شد و ثبت آن زمان ابو حنیفه بوده است. و اما اینکه شیخ طوسی قول عامه را به شخص ابو حنیفه یا شافعی نسبت می دهند به خاطر آن است که قول او شفاف است، قول او از قبل قول عامه بود سپس ابو حنیفه آن را اختیار کرد. و امام علیه السلام فرموده اند «حق در خلاف آنها است» «خلاف آنها را اخذ کنید» چه در ادله تمیزیه و چه در ادله ترجیحیه چون حکومت دست آنها بود و علما از آنها بودند و حکمرانان حکمرانان دینی و دنیایی بودند و شیعه نمی توانست صحبت کند، جو جو تقیه بود و حضرت توصیه می کردند که مخالف آنها صحبت نکنید، برای خودتان و ما مشکل ساز نشوید.

بدعت و دین عامه از ابو حنیفه شروع نشد از قبل بود، اما تکمیل دین تشیع از امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام بود و اسناد مذهب به حضرت امام جعفر صادق علیه السلام و عنوان مذهب جعفری اسناد و عنوان درستی است چون تکمیل دین به دست امام باقر و امام صادق علیهما السلام بود.

جلسه بعد ان شاء الله به خصوصیات تخییر می پردازیم.

تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / تنبیہات / تمہ تنبیہ نخست و تنبیہ دوم خصوصیات تخییر ۹۵/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار / تنبیہات / تمہ تنبیہ نخست و تنبیہ دوم: خصوصیات تخییر

خلاصہ مباحث گذشتہ:

در تنبیہ نخست از خصوصیات مرجحات بحث شد و عمدہ مطالب این تنبیہ تمام شد و کلمہ ای باقی مانده است راجع به مخالفت عامہ.

بیان شیخ انصاری در چگونگی ترجیح به مخالفت عامہ

شیخ انصاری قدس سرہ در چگونگی ترجیح به مخالفت عامہ بیان قوی دارند. ایشان در کیفیت و چگونگی ترجیح به مخالفت عامہ چهار احتمال ذکر کرده اند. (۱)

مجرد تعبد

اقربیت به واقع

حُسن و مطلوبیت نفسی

صدور تقیہ ای خبر موافق عامہ

ایشان احتمال یکم و سوم را تضعیف کرده اند، مرجحیت مخالفت عامہ بعید است به خاطر تعبد محض یا به خاطر مطلوبیت نفسی باشد، امر دائر است بین احتمال دوم و چهارم.

در احتمال دوم، نکته ترجیح اقربیت به واقع است و در آن تعبد راه ندارد و شیخ اعظم برای این احتمال شواهدی را ذکر کرده اند.

در ذهن ما نیز همین نکته وجود دارد که ترجیح به مخالفت عامہ در جوی بود که در اخبار شبہه و ریب وجود داشته است و خبر مخالف عامہ شبہه و ریب ندارد و اقرب به واقع است.

شاهد نخست: در ذیل مقبولہ آمده بود کہ «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ» (۲) (۳) مخالف عامہ حق است.

۱- (۱) فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۱۲۱.

۲- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۸، ح ۱۰.

۳- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۷، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۳۴، ح ۱، ط آل البیت.

شاهد دوم: در برخی روایات وارد شده است که آنها می آمدند و از امیر المؤمنین علیه السلام سؤال می کردند و با توجه به پاسخ حضرت خلاف ایشان را در بین مردم القا می کردند و این عمل سبب شده است تا اقوال ایشان خلاف واقع باشد.

شاهد سوم: از مرجح قرار دادن مخالفت عامه این معنا به ذهن انسباق می کند که ائمه علیهم السلام در آن جو نمی توانستند حقیقت را بیان کنند و می فرمودند ما شبیه آنها سخن میگوییم و شما آن را قبول نکنید. آنها اکثریت بوده و با شیعه دشمن بودند و وقتی امام می فرماید «مخالف سخن آنان را اخذ کنید و موافق را رها کنید» معلوم می شود که مخالف عامه طریق است برای حقیقت، خبر موافق عامه شبهه دارد که شاید به خاطر خوف از آنها صادر شده باشد اما خبر مخالف ایشان این شبهه را ندارد و برای حکم واقعی صادر شده است.

شیخ انصاری کلام را در محل کلام طول داده است _ همانطور که محقق نائینی می فرمایند تطویل بلاطائل کرده اند _ با تأیید احتمال دوم سپس مضعفاتی را برای آن نقل کرده است. لکن روشن است که ترجیح به مخالفت عامه به خاطر انسباق به ذهن و شواهد و قرائن آن است که موافقت با عامه دوری از حق است و خبر موافق ایشان به جهت تقیه صادر شده است و خبر مخالف عامه شبهه ندارد و اقرب به حق است.

اشکال در تعبیر «فإنَّ الرشد فی خلافهم»

شیخ اعظم انصاری در تعبیر «فإنَّ الرشد فی خلافهم»^(۱) با مشکل مواجه شده است، و مشکل این است که با توجه به اینکه عامه در بسیار از احکام با ما موافق هستند تعبیر «فإنَّ الرشد فی خلافهم» را چگونه باید معنا کرد!

ص: ۶۴۷

۱- (۴) الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۸.

در روایت مطلق مخالفت اراده نشده است تا مشکل پیش آید که در بسیار از احکام عامه با ما موافقه هستند، بلکه در فرض تعارض این تعبیر صادر شده است و در تعبیر «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ» از مقبوله هم فرض تعارض شده است.

مولا در جوی صحبت می کند هک آنها بنای مخالفت دارند و به ابو حنیفه نسبت داده شده است که میگوید «من با هر گفتار جعفر مخالفت میکنم مگر اینکه نمی دانم در رکوع و سجود چشمانش را می بندد یا باز میکند»^(۱) ملا رحمه الله نوشته است که حکایت شده که یک چشمش را می بشت و چشم دیگرش را باز می گذاشت تا مخالفت کرده باشد.

بسیاری از آنها با ائمه علیهم السلام معاندت داشتند و در این جو وقتی می فرماید خبر مخالف ایشان را اخذ کن، به ذهن انسباق می کند که مخالف عامه اقرب به واقع است تا موافق ایشان، و خبر موافق تقیه ای است. «مَا سَمِعْتَهُ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ»^(۲).

تا اینجا معنای احتمال دوم بیان شد، و اما معنای احتمال چهارم آن است که طبق این احتمال در ترجیح به مخالفت عامه کاری به طریقت به واقع نداریم، امام علیه السلام حکم کرده اند که _ اگر دو خبر متعارض به دستتان رسید و یکی موافق عامه بود دیگری مخالف آنها بود _ خبر موافق آنها تقیه ای صادر شده است و اصاله الجبهه را در آن خبر الغاء کرده اند.

ص: ۶۴۸

۱- (۵) فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۱۲۵.

۲- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۲۳، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۷۹، ح ۴۶، ط آل البیت.

در احتمال اول به این جهت هم اشاره نشده است و فقط تعبد محض است، و تعبد «چرا» ندارد.

کیفیت امر به اخذ مخالف عامه به جهت تعبد باشد یا مطلوبیت نفسی باشد یا بیان الغاء اصاله الجبهه باشد مردود است و احتمال دوم متعین است همانگونه که شیخ انصاری فرموده اند.

تبصره

چگونگی و کیفیت ترجیح اگر روشن نشود مضر به اصل ترجیح به مخالفت عامه نیست. و اصل ترجیح به مخالفت عامه جای بحث و شک و شبهه ندارد.

اما مرحوم شیخ انصاری که قائل به تعدی از مرجحات منصوصه هستند نیازمند بحث از کیفیت ترجیح می باشند.

لکن در نظر مختار اصل مرجحیت ثابت است و اگر امام علیه السلام به یک جهتی تقیه کرد و حکم را موافق مفتی یا قاضی یا حاکم سنی داد، ترجیح با خبری است که مخالف آنها می باشد. امام علیه السلام ممکن بوده مبتلی به مفتی سرشناسی بودند و موافق با او خبری را صادر کرده اند و موافقت خبر با او موجب مرجوح شدن خبر است.

تنبيه دوم: خصوصیات تخییر

تخییر از منظر ادله

در مباحث سابق هنگام بیان اخبار تخییر گذشت که اخبار تخییر یا سنداً ضعیف هستند یا دلالة یا هم سنداً و هم دلالة، و یک روایت تام السند و الدلالة که به طور مطلق یا هنگام تعادل متعارضین بر تخییر در مسأله اصولی دلالت کند وجود نداشت.

تخییر از منظر نقل اقوال

اعراض علما از تخییر (محقق خوئی)

محقق خوئی در مصباح الاصول ادعا کرده اند که علما از تخییر اعراض کرده اند، علما هنگام مواجهه با اخبار متعارضه قائل به تخییر نیستند. (۱)

ص: ۶۴۹

از آنجایی که مبنای ایشان در اعراض آن است که اعراض موهن خبر نیست، و لذا اینجا منبه دیگری ذکر می کنند که از آن جهت قول به تخییر معقول نیست و جای گفتن ندارد.

مناقشه: عدم اعراض فقها از تخییر (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق تخییر معرض عنه اصحاب نیست.

بلکه مختار محقق خوئی یعنی تساقط معرض عنه اصحاب می باشد.

صاحب معالم ادعا کرده اند که اگر هیچکدام از خبرین متعارضین مزیتی بر یکدیگر نکرده اند بدون خلاف همه قائل به تخییر می باشند.^(۱) و این قول را به شهید اول و شهید ثانی و محقق در معارج الاصول نسبت می دهد.

شیخ طوسی در عده الاصول بعد از فقدان مرجحات قائل به تخییر است و در مقدمه استبصار فرموده که تخییر «روی عنهم»، عبارت کلینی گذشت که فرموده «و لا نجد شیئا أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم علیه السلام و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله علیه السلام: «بأئما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(۲) محقق در معتبر در چندین جا فرموده اند در این مسأله خبرین متعارضین هستند و حکم تخییر است.

آخوند گفت تخییر بین اصحاب مسلم است و شاید شیخ انصاری هم بگوید و تا جایی که ما تتبع کردیم و برخی تتبع کرده اند در ازمنه سابقه احدی از فقها و اصولیون شیعه را پیدا نکردیم که قائل به حجیت خبر واحد باشند و در تعارض خبرین قائل به تساقط باشند، اگر کسی مثل سید مرتضی و ابن ادریس به خاطر مبنایشان در حجیت خبر واحد به هیچکدام از متعارضین عمل نکرده اند، مبنای ایشان آن است که خبر واحد بلاقرینه حجیت نیست، اما کسی نیست که خبر واحد را حجیت بدانند و در متعارضین قائل به تساقط باشند. بلکه بر عکس بر قائلین به تخییر دست یافتیم و حتی در مورد تخییر ادعای لاخلاف و شهرت شده است و تساقط به اهل سنت نسبت داده شده است و با این حال نمی دانیم چگونه شده است که محقق خوئی در مصباح الاصول فرموده است تخییر معرض عنه است!

ص: ۶۵۰

۱- (۸) معالم الاصول (با حواشی سلطان العلماء)، ص: ۳۴۵.

۲- (۹) الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۹، ط اسلامیه.

شهرت قولی نظریه تخییر (برخی از محققین)

برخی از سوی دیگر افتاده اند و قائلند بر اینکه نظریه تخییر مشهور است و ضعف سند اخبار تخییر را جبران می کند.

خبری کلینی و شیخ طوسی و حسن بن جهم مرسله هستند و سند ندارند اما ضعفشان با عمل جبران می شود.

مناقشه یکم: عدم تحقق شهرت (نظر تحقیق)

شهرت با چند نفر محقق نمی شود، کلینی و شیخ طوسی و محقق و علامه از قائلن به تخییر هستند لکن این مقدار برای شهرت کافی نیست. ما خیلی تلاش کردیم و مزاحم دوستان هم شدیدم تا تتبع کرده و عده ی زیادی از فقها را پیدا کرد تا بتوان عنوان «مشهور» را بر این نظریه نهاد لکن به قائلین زیادی مواجه نشدیم.

مناقشه دوم: جبر ضعف سند با شهرت در فرض نامعلوم بودن مدرک مشهور

از طرفی جبر ضعف سند با شهرت در جایی است که مدرک مشهور نامعلوم باشد لکن قائلین به تخییر به همان روایتی که مرحوم کلینی و شیخ طوسی و محقق ذکر کرده اند استدلال نموده اند و بعید است دلیل دیگری در بین باشد و به آن استدلال کنند.

اگر مدرک مشهور نامعلوم باشد می گوییم فقها جیلاً بعد جیل و صدرأ عن صدر این حکم را از ائمه تلقی کرده اند و بدون مدرک فتوی نمی دهند و مدرک صحیحی در اختیار آنها بوده است و به ما نرسیده است، اما در محل کلام مدرکشان معلوم است و قائلین هم زیاد نیستند که تا با آن جبر ضعف سند شود.

نه اعراض و نه شهرت (نظر تحقیق)

نظریه تخییر نه مشهور است و نه معرض عنه، اعراض قطعاً باطل است و شهرت هم صاف نیست.

ص: ۶۵۱

با نگاه به کتب قدما به دست می آید که نظریه تخيير بين فقهای صدر اول و بين رواات قضيه ای واضح و مسلم بوده است، اگر دو تعارض کرده و هیچکدام بر دیگری مزیتی نداشته و متعادلین بودند قدما قائل به تخيير هستند.

ادعای وضوح تخيير بين اصحاب ائمه و فقهای صدر اول ادعای دور از ذهنی نیست، چون شخصی مثل کلینی در دیباجه کتاب کافی اساس را تخيير قرار داده است ایشان بعد از آنکه مرجحات را ذکر میکنند و تخيير را به نحو قطعی با امام عليه السلام نسبت می دهد «بقوله عليه السلام بأئما أخذتم من باب التسليم وسعكم» (۱). در ذیل موثقه سماعه که راوی می پرسد «أَخَذَهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ» مرحوم کلینی می فرماید «فِي رِوَايَةِ أُخْرَى بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ» (۲). شیخ طوسی در مقدمه استبصار می فرماید که تخيير از ائمه روایت شده است «روى عنهم» (۳) یعنی تخيير را از همه ائمه روایت می کند.

و تخيير هم طبیعی است، چون در زمان امام باقر و امام صادق و امام رضا صلوات الله عليهم اجمعين رواات اختلاط پیدا کرده بودند و برخی آدم های نادرست نقل روایت می کردند و برخی هم آدم درستی بودند اما جاهل بودند، در این زمان از ائمه در موضوع تعارض روایات زیاد پرسش مطرح می کردند و افرادی همچون یونس بن عبد الرحمن در تعارض ادله کتاب نوشته اند و سؤالات از امام صادق و امام رضا عليهم السلام زیاد است. و جمله «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» بعيد نیست و دور از ذهن نیست که بين اصحاب ائمه عليهم السلام مشهور باشد. و همین جمله در روایت حسن بن جهم تکرار می شود، روایت او درست است که مرسله است اما حسن بن جهم از اجلا و خواص امام رضا عليه السلام است و دنبال مسأله بوده و می خواسته تعارض را حل کند از امام می پرسد و امام عليه السلام پاسخ می دهند « إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ » (۴).

ص: ۶۵۲

- ۱- (۱۰) الكافي، شيخ كليني، ج ۱، ص ۹، ط اسلاميه.
- ۲- (۱۱) الكافي، شيخ كليني، ج ۱، ص ۶۶، ط اسلاميه.
- ۳- (۱۲) الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، شيخ طائفه، ج ۱، ص ۵.
- ۴- (۱۳) الإحتجاج على أهل اللجاج، طبرسي، ج ۲، ص ۱۰۸.

در فقه رضوی هم هست که بین روایت دهم و روایت هجدهم تخییر است و اینها از مؤیدات شهرت هستند.

در روایت نماز روی محمل از علی بن مهزیار این جمله آمده است «مَوْسَعٌ عَلَیْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ»^(۱) در گذشته به این روایت اشکال دلالی شد که این روایت حجیت تخییریه را بیان نمی کند. اما طبرسی و شیخ طوسی در باب سجود این روایت را ذکر کرده اند و لفظ روایت به این شکل است « وَ كَذَلِكَ فِي التَّشْهُدِ الْأَوَّلِ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا»^(۲) و این تعبیر ظهور دارد در حجیت تخییریه، هر چند سند ظاهرا گیر دارد اما تخییر تخییر در مسأله اصولی است.

عمل اصحاب نیز به همان مقداری که گذشت به دست آمد به مقدار جبر نیست اما به عنوان ضمیمه مورد قبول است، از این مقدار عمل اصحاب و روایات کسی اطمینان و وثوق پیدا کرد به تخییر فبها و الا اگر گفت روایات مرسله هستند و عمل مشهور هم ثابت نیست تخییر را می تواند انکار کند.

و هنگامی که تخییر انکار شد هنگام تعادل متعارضین مرجع اصل اولی تساقط است. همانگونه که محقق خویی تساقط را اختیار کرده اند.

این شما و این بیانات بزرگان در مقام.

نظر تحقیق: اطمینان نداشتن به تخییر و اقریب آن در ذهن

در نظر تحقیق تخییر اقرب به ذهن است به آن اطمینان نداریم اما جرأت مخالفت با آن را هم نداریم. اگر مرجحی در بین بود ترجیح و اگر مرجح نبود اقرب به ذهن آن است که تساقط مرجع نیست، تساقط رأی بعض عامه است و در میان شیعه کسی قائل به تساقط نبوده است.

ص: ۶۵۳

۱- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۳۳۰ باب ۱۵ من ابواب القبله ح ۸.

۲- (۱۵) الغیبه، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۷۹.

۳- (۱۶) الإحتجاج علی أهل اللجاج، طبرسی، ج ۲، ص ۳۰۴.

تا اینجا روشن شد که نظریه تخییر بدون ریشه نیست و بنابر انضمام اقوال علما به روایات و اختبار نظریه تخییر هنگام فقد مرجح از خصوصیات تخییر بحث می شود.

خصوصیات تخییر

جهت نخست: مراد از تخییر

مراد از تخییر «بایهما اخذت» چیست؟ آیا تخییر عملی است یا تخییر علمی؟

مخیر هستید که بر طبقش عمل کنید از باب تسلیم به امر خداوند و معصوم، یا مخیر هستید که به هر کدام متلزم بشوید، به معنای یاد گرفتن نظیر این روایت «عَمَّنْ أَخَذُ مَعَالِمِ دِیْنِی» (۱) و «أَفِیْئُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَهْ أَخَذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَیْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِیْنِی» (۲) یعنی هر کدام را اخذ کند حجت باشد و طریق به واقع باشد، بنا بگذارید که طبق آن عمل کنیم یا فتوا داده و به مردم بگوییم.

تنبیه دوم خصوصیات تخییر / تنبیهات / تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار ۹۵/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه دوم: خصوصیات تخییر / تنبیهات / تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه دوم: خصوصیات تخییر بود.

گذشت که باور برخی از محققین آن است که تخییر دلیل ندارد و از لحاظ عملی نیز پشتوانه عمل فقها را ندارد.

در مقابل برخی دیگر از محققین بر این باورند که روایاتی که دال بر تخییر باشد در دست هست و اگر روایات هم ضعیف باشند منجر به عمل اصحاب هستند.

همچنین گذشت که در نظر تحقیق هیچکدام از عمل مشهور و اعراض ایشان قابل احراز نیست.

ص: ۶۵۴

۱- (۱۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۵۱، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، شماره ۳۳۴۶۰، ح ۴۵، ط آل البیت.

۲- (۱۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۴۷، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، شماره ۳۳۴۴۸، ح ۳۳، ط آل البیت.

نکته نخست: رائج بودن تخییر در صدر اول

شاید تخییر در صدر اول امر رایجی بوده است. و روایات ذیلی شاهد بر آن مطلب می باشند، برخی از روایات و فقها مثل سعد بن عبد الله، علی بن بابویه و مثل شیخ مفید و دیگر روایات و فقها در پاره ای از ابواب روایات ذیلی نقل میکنند. البته افرادی همچون سعد بن عبد الله و عیید الله بن حلبی و فضل بن شاذان در تألیفات خود که روایات را جمع می کردند کتب فقهی شان نیز همان کتاب بوده است.

فقها و روایات گاهی در فرع فقهی چندین روایت را نقل میکنند

ما اینگونه روایات ذیلی را در زمان سابق خیلی مطالعه کرده و از ثبت آن غافل شدیم و اکنون یک روایت را از سعد بن عبد الله پیدا کردیم که در کتاب اموات روایتی را از امام صادق نقل میکند «حَدَّثَنَا الْقَبْرِ إِلَى التَّرْقُوهِ (۱)» سپس نقل می کند «وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِلَى التَّدْيِ» (۲) و باز روایت دیگری نقل می کند که روایت شده است حد آن سه زراع و مقداری می باشد.

فقها نیز در کتابشان روایات ذیلی نقل می کنند همانند شیخ صدوق که دو روایت را ذکر کرده سپس می فرماید عمل من طبق روایت اول است مثلاً؛ یا در بسیاری از موارد هم فقط روایت را نقل میکند و می فرماید در این مسأله چندین روایت وجود دارد.

و در اینگونه نقل بین واجبات و مستحبات هم فرقی نیست در هر دو بخش مسائلی پیدا می شود که چندین روایت را در آن مسأله نقل می کنند.

ص: ۶۵۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۳، ص ۱۶۵، أبواب ابواب الدفن، باب ۱۴، ح ۲، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۳، ص ۱۶۵، أبواب ابواب الدفن، باب ۱۴، ح ۲، ط آل البیت.

از اینگونه نقل روایت و فقها به ذهن می رسد که ایشان می خواهند بفرمایند که مکلف در عمل بین این چند روایات مخیر است. زیرا ایشان هیچ روایتی را بر دیگری ترجیح نمی دهند و از طرف دیگر هم توقف در مسأله نیازمند مؤونه زائده می باشد. متفاهم عرفی نیز از تعدد نقل نیز همین می باشد چون وقتی از شما مسأله ای پرسیده شود و شما در پاسخ بگویید «اینجا دو روایت وجود دارد» یعنی تو مخیر هستی.

این نکته را به نکات گذشته ضمیمه کنید (لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا) (۱) و شاید شما در آینده به اطمینان برسید که تخییر حق است. و اکنون ما در حال تأمل می باشیم.

نکته دوم: پاسخ به توهم نبود «تخییر» در اجمع روایات باب

توهم: شما ادعا دارید تخییر در صدر اول بین روایت امر رائجی بوده است لکن چرا در روایت عمر بن حنظله که _ به تعبیر آخوند _ اجمع روایات باب است عنوان نشده است؟ وقتی امام علیه السلام مرجحات را بیان می کند سائل در پایان می پرسد اگر این مرجح هم وجود نداشت وظیفه چیست؟ امام علیه السلام آنجا حکم به تخییر نمی کنند بلکه حکم به توقف می فرمایند « إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ » (۲) (۳). بنابراین عدم ذکر تخییر در روایت مقبوله شاهد صدق بر این مدعی است که تخییر نهایت کار نمی باشد.

پاسخ: محققین در پاسخ به این توهم فرموده اند خصوصیت مورد روایت عمر بن حنظله که حکمین است موجب شده است که تخییر آنجا کار ساز نباشد. مورد روایت خصومت است و با تخییر خصومت فیصله پیدا نمی کند.

ص: ۶۵۶

۱- (۳) طلاق/سوره ۶۵، آیه ۱.

۲- (۴) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۷، ط اسلامیه.

۳- (۵) وسائل الشیعه، شیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۷، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

با اینکه سائل از مستند حکم حکمین می پرسد و نسبت به آن پاسخ دریافت می کند اما وقتی مرجحات مستندین متعادلین شدند حکم به تخییر جا ندارد لذا امام علیه السلام می فرماید در این صورت حکمی نکنید تا امامتان را ملاقات نمایید.

با این پاسخ روشن شد که اگر کسی برای ردّ تخییر به مقبوله تمسک کند دلیل او نادرست خواهد بود.

البته دل ما به تخییر قرص نیست لکن آنگونه نیست که طبق بیان محقق خوئی تخییر اساس نداشته و مورد عمل نبوده باشد. و آنگونه هم نیست که طبق بیان محقق خراسانی اجماعی بوده باشد. تا کنون تخییر در خبرین متعادلین اقرب به ذهن می باشد.

نکته سوم: تفسیر مفردات و هیأت روایات تخییر

تفسیر مفردات

کلمه «اخذ»

در مورد اخذ دو تعبیر وجود دارد، در اخذ هر کدام از خبرین در سعه هستی و یا اینکه هر کدام را اخذ کنی صواب است حال مراد از «اخذ» در «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً» (۱) و «فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ» (۲) چیست؟ آیا مراد عمل به روایت و تطبیق عمل طبق آن است؟ یا مراد اخذ علمی و بنای قلبی و التزام می باشد؟

اگر مراد از «اخذ» عمل باشد، با تخییر در مسأله فقهی مناسب دارد. و معنای تخییر در «اخذ» یعنی در عمل مخیری به این روایت عمل کنی یا به آن روایت عمل کنی. و این تخییر تخییر ظاهری است، و فرق آن با تخییر واقعی در خصال کفارات آن است که آنجا واقعاً تخییر در عمل داری، و اینجا ظاهراً.

ص: ۶۵۷

۱- (۶) الغیبه، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۷۹.

۲- (۷) احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۳۵۷.

اگر مراد از «اخذ» التزام قلبی باشد با تخییر در مسأله اصولی مناسبت دارد، و معنای تخییر در «اخذ» یعنی اخذ مقدمه عمل است، یعنی بنا بگذاریم که این خبر طریق و کاشف باشد. و حجیت تخییری را نیز اینگونه معنا کرده اند حجیت تخییری یعنی وجوب التزام به یکی از خبرین؛ خبر با التزام عبد می شود حجیت تعیینیه.

در نظر تحقیق از آنجایی که اخذ به خبر نسبت داده شده است معنای ظاهر اخذ عبارت است از معنای دوم، اما نه با آن دقتی که بیان شده است. در معنای دوم اخذ به «التزام و بنای قلبی» معنا شد، لکن ما این معنا را نمی توانیم بفهمیم. بلکه وقتی امام علیه السلام می فرماید «شما در خبرین متعارضین از باب تسلیم در سعه هستی که هر کدام را اخذ کنی» یعنی همان اخذی که در باب حجیت خبر واحد و باب ترجیح عنوان شده است. بنابراین معنای اخذ در تخییر همان اخذ در باب حجیت خبر واحد و همان اخذ در باب ترجیح می باشد.

اخبار علاجیه در نظر تحقیق متمم ادله حجیت خبر واحد می باشند. بهترین دلیل در حجیت خبر واحد «أَفَيُؤْنَسُ بِنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَهُ أَخَذُ عَنْهُ مَا أَسْتَأْجِبُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَمْ»^(۱) می باشد. مفاد این دلیل حجیت اخذ خبر ثقه می باشد.

ادعا آن است که این ادله در متعارضین به فهم عرفی با اشکال مواجه می شوند، این دلیل در متعارضین می گوید «معالم دین را از ثقه بگیر» سائل می پرسد حجیت خبر ثقه در هر دو خبر موضوع دارد و هر دو خبر خبر ثقه هستند اما خبرین متخالفین می باشند و نمی دانم چه کنم!

ص: ۶۵۸

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۴۷، أبواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۳۳، ط آل البیت.

ادله اولیه حجیت نسبت به شمول فرض تعارض قاصرند، در این صورت اخبار علاجیه ادله ثانویه متمم هستند و مولا با این اخبار می فرماید «کلامم که گفتم اخیر ثقه را اخذ کن قاصر است، آن را تکمیل می کنم با مرجحات، و اگر مرجحی وجود داشت آن خبر را اخذ کن و اگر مرجح ندارد می توانی یکی از خبرین را اخذ کنی».

مولا- با وجود مرجح حجیت تعیینیه و با فقد مرجح حجیت تخیریه جعل کرده است. بنابراین «اخذ»ی که در روایات تخیر آمده است همان «اخذ» تعیینی است که در صدر مقبوله با تعبیر «مَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ»^(۱) (۲) آمده است، و این دو اخذ همان «اخذی» است که در ادله حجیت خبر واجد آمده است.

ادعا آن است که همه این اخبار به دنبال یک معنا هستند و یکی مکمل معنای دیگری است. همانگونه که «خذ» در ادله حجیت خبر واحد ارشاد به حجیت است و می فرماید تصدیق عملی بکن، در اخبار ترجیح و تخیر نیز «خذ» به همین معنا است.

لسان و تعبیر «خذ» در تمامی روایات برای جعل حجیت و ارشاد به حجیت است، همه به یک معنا و همه به یک لسان است با این فرق که «خذ» در اخبار تخیر به یکی از خبرین اسناد داده شده است و در اخبار ترجیح به خصوص خبر موافق قرآن اسناد داده شده است.

در تفسیر ارشاد به حجیت بین برزگان اختلافی وجود دارد. محقق خراسانی آن را به ارشاد به منجزیت و معذرت معنا می کنند و محقق نائینی به ارشاد به جعل علمیت و مشهور به ارشاد جعل حکم مماثل معنا می کنند.

ص: ۶۵۹

۱- (۹) کافی، شیخ الكلینی، ج ۱، ص ۶۷، ط اسلامیه.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

معنای «اُخِذْ» بیان مسأله اصولی و جعل حجیت است _ حال تفسیر جعل حجیت هر چه باشد _ نه مسأله فقهی و مجرد تطبیق عمل.

محل کلام در تفسیر «اُخِذْ» در باب حجیت و مرجحات است و این تعبیر در همه به یک معنا است و نتوانستیم از آن تعبیر رسایی بیاوریم، و تعبیر همچون التزام، و بنای قلبی را نتوانستیم باور کنیم. همانا معنای اخذ چیزی است قبل از عمل و ما برای آن معنا تعبیر منضبطی نتوانستیم بیابیم، «اُخِذْ» در فارسی به معنی «بگیر» است و گرفتن در هر چیز به حسب خودش می باشد. گرفتن در پول گرفتن به یک معنا است، و در زن گرفتن به معنایی و در گرفتن قول مجتهد به معنای اینکه قول او را مبدأ عمل قرار دادن. صرف مطابقت عمل با قول مجتهد، گرفتن قول مجتهد نیست، در باب تقلید می گویند تقلید «التزام» است، و این تفسیر نیز درست است اما محل کلام در تفسیر معنای تقلید نیست.

معنای «اُخِذْ» در اخذ خبری که از احوال قیامت خبر می دهد اینگونه است که بگوییم «خبر درست است» «معارف را از خبر گرفتیم که قیامت به این شکل است». ملاحظه می کنید که اخذ در اینجا با عمل کاری ندارد.

با این حساب اگر مفاد خبر مورد عمل باشد، با اخذ خبر، خبر مورد عمل قرار می گیرد و اگر عمل در کار نباشد، از لحاظ معارفی خبر به عنوان خبر صادق پذیرفته می شود.

«اُخِذْ» در آیه شریفه (وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (۱) به معنای «عمل کنید» نیست، بلکه به معنای آن است که بین خود و خدا حجت داشته باشید. بار معنایی «اُخِذُوا» بیش از «اعملوا» است، اخذ قول رسول خدا صلی الله علیه و آله گاهی با عمل است و گاهی با اسناد اخذ به همین آیه شریفه. بنابراین «فَخُذُوهُ» در غیر عمل ظهور دارد.

ص: ۶۶۰

یکی از منبّهاتی که وجود دارد بر اینکه اخذ در هر سه مقام حجیت، ترجیح، تخییر به یک معناست این است که اخذ در همه تکرار شده است.

در نهایت ما در معنای «فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ» (۱) با اشکال مواجه نیستیم، و معنای روایت این است که هر کدام از خبرین را بین خود و خدایت حجت قرار بدهی در سعه هستی، هر چند بعد از اخذ در ضیق قرار می گیری.

یک روایت می گوید «نماز ظهر واجب است» و روایت دیگر می گوید «نماز جمعه واجب است» این دو روایت تعارض می کنند و تو در سعه هستی که هر کدام را بگیری، سعه در گرفتن است و قبل از گرفتن سعه وجود دارد اما به از گرفتن لزوم عمل می آید و ممکن است مدلول خبر ضیق آور باشد.

کلمه «من باب التسليم»

تعبیر «مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ» (۲) «مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ» (۳) بر فرض صدور اشاره به نکته ای دارد و به معنای وجوب [قصد تعبد] نیست. تسلیم نوعی تعبد است و شاید بالاتر تعبد باشد «تسليماً لرضاك» (۴).

نکته این است که گویا تعمّدی در کار بوده تا به شبهه ای پاسخ داده شود، در ذهن مخاطب سؤال شکل میگیرد که «ای مولا من وقتی اخبار صادره از شما تعارض دارد واقع برای من روشن نیست، و زمانی که واقع برایم روشن نیست چگونه یکی از خبرین را اخذ کنم؟» امام علیه السلام در پاسخ به این سؤال می فرماید «شما تسلیم امر ما باشید، به شبهه اعتنا نکنید. به خاطر شبهه عناد نورزید و ردّش نکنید».

ص: ۶۶۱

۱- (۱۲) احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۳۵۷.

۲- (۱۳) الغیبه، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۷۹.

۳- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۲۱ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۳۹.

۴- (۱۵) نظر استاد با ادعیه مأثوره می باشد و مستند این جمله را نیافتیم.

علامه مجلسی در مرآه العقول فرموده است ما در کتاب کبیر شرح کردیم، لکن ما به آن دسترسی نداشتیم. (۱)

آنچه به ذهن ما رسیده نکته ای است که در روایت میثمی نیز وجود دارد.

روایت میثمی «مَوْسَعٌ ذَلِكَ لَكَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ لِرَسُولِ اللَّهِ صَ وَالرَّذِّ إِلَيْهِ وَإِلَيْنَا وَكَانَ تَارِكُ ذَلِكَ مِنْ بَابِ الْعِنَادِ وَالْإِنْكَارِ وَتَزَكِ التَّسْلِيمِ لِرَسُولِ اللَّهِ صَ مُشْرِكًا بِاللَّهِ الْعَظِيمِ» (۲)

نکته عبارت است از اینکه قبول خبرین متعارضین از ائمه علیهم السلام سخت بوده است، مخاطب در ذهن دغدغه داشته است که نکند دروغ باشد و امام علیه السلام توصیه می کنند بر اینکه تعارض اشکالی [در تخییر در اخذ] به وجود نمی آورد شما تسلیم امر ما باشید. تسلیم در مقابل رد و عناد قرار گرفته است.

با تفسیر این قسمت از مفردات روشن شد که «من باب التسلیم» قید توضیحی نیست، بلکه شاید به خاطر نکته فوق باشد، شما نیز تلاش کرده و فکر کنید و اگر نکته بهتری ارائه کنید ما می پذیریم.

تفسیر هیأت

مدلول هیأت «بِأَيُّهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَمِعَكَ» (۳) چیست؟ محقق «اخذ» چیست؟ آیا التزام نیز از مصادیق «اخذ» می باشد؟

در نظر تحقیق باورمان نشده است که التزام از مصادیق اخذ باشد. بلکه مفاد هیأت عبارت است از جعل حجیت تخییری. معنای «أَخَذْتَ» یعنی حجیت، و معنای «وَسَمِعَكَ» یعنی حجیت تخییری.

ظاهر حجیت تخییری «به هر کدام اخذ کنی حجت است» مشکلی ندارد اما تحلیل حجیت تخییری چیست؟

ص: ۶۶۲

۱- (۱۶) مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، علامه مجلسی، ج ۱، ص ۲۴.

۲- (۱۷) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۲۱.

۳- (۱۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۹، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۴۱، ح ۸، ط آل البیت.

در تحلیل حجیت تخیریه بین بزرگان اصول اختلاف وجود دارد و در مباحث سابق کلام محقق خویی و صدر را مطرح کردیم. نظر ایشان راجع به لبّ حجیت تخیریه و تحلیل آن گذشت.

محقق خویی و صدر بر این عقیده هستند که جعل حجیت تخیریه محال است جز به یک معنا. محقق صدر هفت تصویر برای آن تصویر کرده و فرمود یک تصویر از آن تصاویر ممکن است.

اکنون مطلبی را بر آن مطالب می افزاییم.

تحلیل حجیت تخیریه

معنای حجیت تخیریه چیست؟ معنای معقول آن چیست؟ و معنای قابل التزام آن چیست؟

... (محقق صدر)

محقق صدر در تنبیه نخست از تنبیهات تعادل و تراجیح این بحث را مطرح کرده و فرموده اند: «حجیت تخیریه همانند وجوب تخیری در مسأله فقهی نیست. در تخییر در مسأله فقیه گفته می شود وجوب روی جامع آمده است. مثلاً تخییر نماز بین قصر و اتمام در اماکن اربعه، تخییر فقهی است و وجوب روی جامع نماز آمده است، جامع بین قصر و تمام واجب است و تطبیق آن به دست مکلف می باشد»^(۱).

محقق خراسانی در جلد یکم کفایه الاصول بحث گسترده ای پیرامون حقیقت واجب تخیری انجام داده است و آنجا فرموده است در مسأله فرعی فقهی اشکال ندارد که بگوییم تحلیل واجب تخیری، وجوب جامع می باشد. چون غرض از واجب تخیری آن است که مکلف یکی از ابدال و مصادیق جامع را اتیان کند، و مولا با امر به جامع به غرضش می رسد. چون به جامع نماز بین قصر و اتمام امر می کند و هنگامی که مکلف می خواهد امتثال کند به سراغ یکی از ابدال و ابدال می رود و غرض مولا حاصل می شود»^(۲).

ص: ۶۶۳

۱- (۱۹) بحوث، شهید صدر، ج ۷، ص ۳۹۴.

۲- (۲۰) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ص ۱۴۰.

غرض در واجب تخییری بعث مکلف به یکی از ابدال و اعدال می باشد و مولا با جعل وجوب روی جامع این غرض می رسد، لذا در مسأله فرعی امکان آن هست که مولا وجوب را روی جامع جعل کند.

محقق خراسانی می فرمایند: «اما جعل حجیت در مسأله اصولی بر روی جامع معقول نیست. چون غرض از جعل حجیت، تنجیز و تعذیر واقع می باشد. اگر خبر الزامی است مولا می خواهد منجز جعل کند و اگر خبر ترخیصی است مولا می خواهد معذر جعل کند. مولا با جعل حجیت تخییری یعنی منجزیت و معذرت یکی از خبرین به غرضش نمی رسد».^(۱)

توضیح و بیان

خبرین متعارضین دو قسمند. ۱. یکی الزامی و دیگری ترخیصی ۲. هر دو الزامی

قسم نخست مثل این که خبری بگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر بگوید «نماز جمعه واجب نیست».

قسم دوم مثل اینکه خبری بگوید «نماز جمعه واجب است» و خبر دیگر بگوید «نماز ظهر واجب است».

در قسم نخست که یک خبر الزامی و دیگر ترخیصی اگر مولا جامع الخبر از بین دو خبر را جعل کرده و بفرماید جامع حجت است، این بیان مولا- اثر ندارد، زیرا علم به جامع بین الزام و ترخیص الزام آور نیست. همانگونه که در شبهات بدویه علم اجمالی به وجوب و ترخیص وجود دارد؛ وقتی شما علم اجمالی دارید که شرب تنن یا حرام است یا حرام نیست، به جامع بین الزام و ترخیص علم دارید و این علم منجز نیست.

آنجایی علم اجمالی منجز است که دو طرف آن حکم الزامی باشد؛ و زمانی که یک طرف علم حکم ترخیصی باشد علم اثر ندارد همچنین حجیت هم اثر ندارد.

ص: ۶۶۴

جعل حجیت برای خبر جامع بین الزامی و تخریصی بالاتر از علم اجمالی جامع بین الزام و تخریص نیست.

در قسم دوم نیز که دو خبر الزامی وجود دارد، مولا- با جعل حجیت تخییری به غرض خود نمی رسد. چون مولا- اگر بفرماید «جامع بین این دو را بر عهده ات گذاشتم» متقاضی جامع بین دو حکم الزامی احتیاط است نه تخییر. اگر مکلف علم پیدا کند به الزام مردد بین ظهر و جمعه بایست احتیاط کرده و هر دو را به جا بیاورد. مولا از طریق تخییر به غرض خود نمی رسد.

جعل حجیت تخییری در قسم اول لغو است، چون با حجیت تخییری به هیچ غرضی نمی رسد؛ و در قسم دوم نقض غرض است، چرا که غرض مولا توسعه بود اما نتیجه جعل حجیت خبر جامع بین دو خبر تضییق است.

حاصل آنکه مولا در مسأله فرعی فقهی با جعل حکم روی جامع به هدفش می رسد. اما در مسأله اصولی با جعل حجیت برای خبر جامع بین دو خبر به هدفش نمی رسد. هدف مولا منجزیت و معذرت است و اگر بخواهد به آن هدفش برسد باید برای خصوص هر دو خبر حجیت جعل کند، اما از آنجایی که جعل حجیت برای خصوص هر دو خبر به نحو مطلق است لذا باید حجیت را مشروط کرده و بفرماید «حجیت را برای این خبر جعل کردم اگر آن خبر را رها کنی» و «حجیت را برای آن خبر جعل کردم اگر این خبر را رها کنی».

در بحث فردا ان شاء الله تبیین می کنیم که جعل حجیت برای جامع ممکن است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيه دوم: خصوصيات تخيير / تنبيهات / تعارض / قاعده ثانوی مستفاد از اخبار

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اين بود که اگر از اخبار تخيير، حجيت تخييره _ همان تخيير در مسأله اصولی _ استفاده شود، حجيت تخييره به چه معنا خواهد بود و تحليل آن چيست؟

شبهه: غير معقول بودن حجيت تخييره

وجه طرح اين بحث به خاطر پاسخ به شبهه ای می باشد که در مباحث سابق نیز مطرح بود. و آن شبهه اين است که جعل حجيت تخييره معقول نيست.

حاصل پاسخ: حجيت هر کدام از خبرين مشروط به اخذ

محققين با تصوير صوری برای حجيت تخييره از اين شبهه پاسخ داده اند و حاصل آن پاسخ اين است که تصوير حجيت تخييره در صورتی معقول است که هر کدام از خبرين مشروط به اخذ حجت باشند.

اين تصوير را محقق خویی در مباحث سابق و در اين بحث پذيرفته اند. و محقق صدر در تنبيه نخست به تفصيل وارد اين بحث شده و مباحث استاد خود محقق خویی را تکميل کرده اند.

محقق صدر ابتدا فرموده اند: «جعل حجيت برای جامع خبر از بين دو خبر معقول نيست»^(۱) سپس فرموده اند «جعل حجيت تخييره بدین نحو است که حجيت هم برای اين خبر جعل شده است و هم برای آن خبر، لکن آنچه مجعول می باشد حجيت مشروطه است نه حجيت مطلقه. زیرا حجيت مطلقه جمع بين تعبد به متنافيين بوده و محال می باشد. و شرط حجيت مشروطه نیز عبارت است از «اخذ»، خصوص اين خبر حجت است مشروط به اخذ و خصوص آن خبر حجت است مشروط به اخذ»^(۲).

ص: ۶۶۶

۱- (۱) بحوث، سيد محمود هاشمی شاهرودی، ج ۷، ص ۳۹۴.

۲- (۲) بحوث، سيد محمود هاشمی شاهرودی، ج ۷، ص ۳۹۵.

اين بيان مستلزم اين اشکال است که مکلف می تواند هر دو خبر را رها کند.

محقق خویی و صدر در پاسخ به اين اشکال فرموده اند: «در اين بين اخذ یکی از خبرين واجب است، دو حجيت مشروطه

جعل شده است اما بایست یکی از آنها اخذ شود».

ایشان حجیت تخییره را به سه حکم تحلیل کرده اند:

۱. وجوب اخذ یکی

۲. حجیت مشروطه این خبر

۳. حجیت مشروطه آن خبر.

با ضمیمه وجوب اخذ یکی از خبرین از دو اشکال جواب می دهند، هم اشکال نامعقول بودن حجیت تخییره و هم اشکال ترک هر دو خبر از سوی مکلف.

در محل بحث دو مشکله دیگر نیز وجود دارد که ایشان آن دو مشکل را با همین «وجوب اخذ یکی از خبرین» حل کرده اند.

اشکال نخست:

«اخذ» در محل کلام به معنای التزام است، در نتیجه حجیت یکی از خبرین مشروط به التزام امر غریبی است. زیرا التزام به مؤدی در خبر بلامعارض لازم نیست تا چه برسد به خبر معارض دار. [شرائط] خبر معارض دار نمی تواند بیشتر از خبر بلامعارض باشد.

موافقت التزامی به معلوم واجب نیست تا چه برسد به التزام به مؤدی و تا چه برسد به التزام به مؤدای خبر معارض دار.

اشکال دوم:

به دست مکلف بودن حجت امر غریبی است. شارع مقدس خبر را حجت قرار می دهد تا مکلف را به سوی آن بعث کرده و طبق آن خبر با مکلف احتجاج کند حکم را در مواردی بر او منجز کند و در مواردی مکلف را معذور بدارد، براین اساس روح حجیت اقتضا میکند که مولا چیزی را حجت قرار دهد تا بتواند با آن عبد را مؤاخذه کند اما اگر حجیت به دست مکلف باشد با روح حجیت سازگاری ندارد.

ص: ۶۶۷

حل هر دو مشکل با «وَجوب اخذ»

وقتی مولا- می فرماید «واجب است یکی از خبرین را اخذ کنی» التزام را واجب نکرده است، مولا- نفرموده است که باید به مؤدی یکی از دو خبر ملتزم باشی! بلکه آن خبری را حجت قرار داده است که مکلف اختیار کند و التزام به خبر را واجب نکرده است.

همچنین وقتی می فرماید «واجب است یکی از خبرین را اخذ کنی» دیگر اختیار تام به دست مکلف نیست.

این وجوب اخذ از سوی مولا با روح حجیت سازگاری دارد، و «بایدی» بودن اختیار یکی از خبرین غرابت را از بین می برد و بعد از آن عبد اختیار دارد که خصوص این خبر یا خصوص آن خبر را انتخاب کند.

محقق صدر این دو غرابت را بعلاوه مشکل «ترک هر دو خبر از سوی مکلف» را با وجوب اخذ حل کرده است. و در نهایت امر قائل به حجیت مشروط به وجوب اخذ یکی از خبرین شده اند، و بعد از اخذ مکلف خبر منتخب حجت تعیینی می شود.

مناقشه: اخذ و حجیت در اخبار علاجیه همان مفاد ادله حجیت خبر واحد (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق هم سخن محقق خویی و هم سخن محقق صدر در تفسیر حجیت تخیریه ناتمام است و نیازی به آن تلاش ها و تکلفات نیست.

ما نمی پذیریم که حجیت مشروطه متضمن سه حکم باشد، حجیت تخیریه عبارت است از جعل حجیت برای یکی از دو خبر.

مفاد اخبار علاجیه همان مفاد ادله حجیت خبر واحد می باشد با این فرق که دلیل حجیت خبر واحد که می گوید «اخذ کن» در جایی است که خبر معارض ندارد و اخبار علاجیه با دو لسان و دو بیان می گویند «اخذ کن»؛ در جایی که یکی از خبرین مرجح دارد دلیل می گوید «خصوص آن را اخذ کن» و در جایی که مرجحی وجود ندارد دلیل میگوید «یکی از خبرین را اخذ کن».

ص: ۶۶۸

محقق صدر اعتراف داشتند که امر به «اخذ» امر به «عمل» نیست. و در نظر تحقیق نیز «اخذ» نه عمل است و نه التزام.

«اخذ» در فارسی مرادف «گرفتن» می باشد. فتوا را بگیر و عمل کن، دستور و قانون را بگیر و عمل کن.

مدعی آن است که «اخذ» در هر سه مرحله به یک معنا است، هم در مقام حجیت خبر واحد، هم در صورت وجود مرجح و هم در صورت نبود مرجح و اخذ یکی از خبرین. در دو مورد امر شده است به «اخذ خصوص خبر» و در یک مورد امر شده است به «اخذ یکی از خبرین».

ما موافق با محقق اصفهانی ادعا داریم که حجیت تخیریه عبارت است از جعل حجیت برای یکی از خبرین.

بیان محقق صدر در بیانات تکمیلیه مبین بر «جعل حجیت برای خبر جامع بین الخبرین معنا ندارد» بیان صحیحی است.

حجت قرار دادن خبر جامع بین الخبرین اثری ندارد و مبتلی به همان اشکالی است که ایشان فرمودند.

لکن ادعا آن است که متعلق حجیت نه «جامع الخبرین» است و نه «کلا-الخبرین» بلکه ادعای ما شق سوم می باشد، متعلق حجیت عبارت است از «یکی از خبرینی که بعد اخذ می کنند». جامع بین الخبرین حجت نیست، بلکه همان خبری که از بین این دو خبر اخذ می شود حجت است.

محقق صدر به جامع اشکال کرد که اگر شارع جامع را حجت قرار دهد، در خبرین الزامین باید احتیاط کرد.

ما می گوئیم جامع حجت قرار داده نشده است، شارع یکی را حجت قرار داده است، همان خبری را که بعد آن را انتخاب می کند. حکم عبارت است از «وسعک» و موضوع آن «بایهما اخذت» می باشد، خبری حجت قرار داده شده است که بعد آن را اخذ می کند و لازمه این بیان تنجیز هر دو خبر نیست. بلکه لازمه این بیان تنجیز و یا تعذیر همان خبری است که مکلف آن را انتخاب می کند.

اگر مکلف خیر الزامی را انتخاب کند شارع آن را حجت قرار داده و آن خیر منجز می شود و اگر مکلف خیر ترخیصی را انتخاب کند شارع همان را حجت قرار داده و آن خیر تعذیر جعل می کند.

وجود مشابه برای حجیت تخیریه در فقه

حجیت تخیریه در فقه مشابه دارد.

اگر کسی اختین را با یک عقد تزویج کند در حالی که خبر نداشته است که این دو خواهرند، در اینجا نص داریم که انتخاب به دست خودش می باشد و شارع همان را برای او امضا می کند.

این مقدار انتخاب به دست مکلف باشد اشکال ندارد. تا او انتخاب نکند شارع هیچکدام را زوجه قرار نمی دهد، چون زوجه بودن هر دو غلط است و زوجه بودن یکی بدون دیگری ترجیح بلامرجح است، قبل از اخذ زوجیتی نیست و وقتی یکی را انتخاب کرد شارع همان را زوجه قرار می دهد.

در محل کلام نیز خبرین متعارضین هستند و تا مکلف یکی از خبرین را اخذ نکند هیچکدام حجت نیست و جامعی وجود ندارد و وقتی یکی را گرفت همان خیر حجت است.

نمونه بعدی در فقه طلاق می باشد، در مورد مردی که چند زن را با هم طلاق می دهد، امام علیه السلام می فرماید: «می توانی یکی را انتخاب کنی».

در این دو مورد از شریعت انتخاب به دست مکلف است و اشکالی هم ندارد که حجیت به دست مکلف باشد.

ادله تخیر بیش از این دلالت ندارند که خبر منتخب مکلف را وسیله احتجاج قرار می دهد. مولا با اخبار تخیر می فرماید: آن خبری را تو انتخاب کنی من با آن با تو احتجاج می کنم و تو هم می توانی با آن با من احتجاج کنی.

ص: ۶۷۰

لسان ادله حجیت خبر واحد با لسان اخبار علاجیه یکسان هستند با این فرق که در خبر واحد بلامعارض و خبر مع المعارض مرجح دار انتخاب به دست مکلف نیست، و در خبر واحد مع المعارض بدون مرجح انتخاب به دست مکلف است. [موضوع در دو مورد اول به دست مکلف نیست] و در مورد سوم به دست مکلف است و محمول‌ها در تمامی آنها یکی است و همه جعل حجیت می‌کنند و اینکه معنای حجیت چیست، هر کس طبق مبنای خودش مشی میکند.

حجیت نزد آخوند یعنی معذریت و منجزیت.

حجیت نزد مشهور یعنی: جعل حکم مماثل.

و حجیت نزد محقق نائینی یعنی تتمیم کشف.

در اینکه اخبار تخییر یک حجیت جعل کرده اند یا دو حجیت؟ نظر تحقیق آن است که یک حجیت جعل کرده اند.

و اینکه محقق خویی و صدر فرمودند: حکم سومی وجود دارد با عنوان «وجوب اخذ یکی»، در نظر تحقیق مورد قبول است، حجیت بعد از اخذ یکی از خبرین و طول آن می‌باشد.

اما اینکه محقق صدر «وجوب اخذ یکی» از کجا آورد؟

ممکن است کسی بگوید: «وجوب اخذ» دلیل ندارد! روایات تخییر می‌گویند هر کدام را اخذ کنی حجت است! اما آیا اخذ واجب است؟ اخبار که دلالت ندارند اخذ واجب است! «بایهما اخذت کان صوابا» دلالت بر وجوب اخذ ندارد!

ما در جواب می‌گوییم: وجوب اخذ صحیح است، اولاً اخبار تخییر بالالتزام دلالت دارند بر وجوب اخذ.

متفاهم عرفی از بیان شارع وقتی می‌فرماید «هر کدام را اخذ کنی من آن را حجت قرار می‌دهم» آن است که باید یکی را اخذ کنی. چون انسان نمی‌تواند بدون حجت باشد، حجت امری لابد منته است. (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) (۱) انسان در اعمال خود دارای حجت است. وقتی شارع می‌گوید هر کدام را تو انتخاب کنی من آن را حجت قرار می‌دهم، مفروضه آن است که باید حجتی در بین باشد. از باب اینکه می‌خواهیم از عذاب نجات پیدا کنیم چاره‌ای جز انتخاب نیست.

ص: ۶۷۱

و جوب اخذ نزد محقق خوینی و صدر روشن بوده، و ما در بیان نخست به ملازمه عرفی میگوییم اخذ واجب است. هر کدام را اخذ کنی یعنی باید اخذ کنی. حجت امری «بایدی» است. عرفیت ندارد و امر غریبی است که شارع بفرماید «هر کدام را اخذ کنی من آن را حجت قرار می دهم» اما در کنار آن اخذ واجب نباشد.

ثانیاً؛ گذشت که اخبار علاجیه متمم اخبار حجیت خبر واحد بوده و ناظر به آن می باشد. ادله حجیت خبر واحد اخذ خبر را واجب کرده است. و جوب اخذ خبر ثقه از دلیل حجیت خبر واحد آمده است و وقتی خبرها تعارض کردند شارع فرمود: «خبر موافق قرآن را بگیر» و وقتی بعد از تعارض متساوی شدند فرمود «هر کدام را بگیری آن حجت است». «هر کدام را بگیری حجت است» یعنی آن خبری را که ادله حجیت خبر واحد می گوید اخذش واجب است، یکی از این خبرین می باشد.

اخبار علاجیه در نظر مختار مکمل ادله حجیت خبر واحد هستند، و مفاد ادله حجیت خبر واحد و جوب اخذ می باشد، جعل حجیت یعنی اخذ واجب است به جوب طریقی نه جوب نفسی. و اخبار علاجیه صادر شده اند تا همان جوب را که در بیان نخست قصور داشت تکمیل کنند. و جوب اخذ مال خبر واحد است، و در هنگام تعارض مال خبر ذو المرجح است و هنگام فقد مرجح مال خبری است که اخذ کنی.

همه قائلین به تخییر، اخذ یکی از خبرین را واجب می دانند همانطور که اخذ خبر بلا معارض واجب است.

محقق صدر فرمود: «و جوب التزام موجب غرابت حجیت تخییریه است در حالی که التزام واجب نیست بلکه اخذ واجب است».

ما در نظر تحقیق از اساس منکر شدیم که «خذ» به معنای وجوب التزام باشد. و ادعا داریم خبر معارض دار همانند خبر بلامعارض وجوب اخذ دارد، اگر مرجح داشته باشد متعینا وجوب اخذ دارد و اگر مرجح نداشته باشد یکی وجوب اخذ دارد به اعتبار عبد.

التزام هیچ دخالتی در حکم و حجیت ندارد. و همین که شما خبر را گرفتی آن خبر حجت است.

و اخذ و گرفتن هر شیئی به حسب خود آن شیئی می باشد، گرفتن در چیزهایی به تناول [به دست گرفتن] آن است مثل پول، و در چیزهایی به عقد است مثل زن گرفتن، و در چیزهایی به سلطه است مانند خانه گرفتن، و در مواردی هم به تعلم است مانند اخذ خبر.

مكلف خبر را علم به واقع قرار می دهد، حجت خود قرار می دهد، مبنای کارش قرار می دهد.

شارع این خبر را حجت قرار داده است و فرموده دستور را بگیر و تو آن را گرفتی یعنی دستور را مبنای کارت قرار دادی، هر چند ممکن است نق نق کنی، اما در هر صورت گرفتی و چاره ای جز این نداری!

اخذ خبر انتخاب خبر است و التزامی در کار نیست.

حاصل دفع شبهه در بیان مختار

در حجیت تخیریه سه مشکل وجود دارد

۱. اگر اختیار به دست عبد باشد، عبد به راحتی می تواند هر دو را کنار بگذارد و وجوب اخذ در کار نیست!

۲. چگونه می شود انتخاب حجت به دست مكلف باشد؟

۳. چرا التزام واجب باشد؟

جواب از مشكله نخست آن شد كه اخذ واجب است.

جواب مشكله دوم: وقتی اصل اخذ واجب است و از ناحیه مولا است، انتخاب خصوص یکی از خبرین اشکال ندارد و در فقه نیز مشابه دارد.

ص: ۶۷۳

جواب از مشکله سوم: «التزام» در آیه و روایتی نیامده است و معنای عبارتی که در خبرین متعادلین آمده است به معنای همان عبارتی است که در حجیت خبر واحد آمده است، «خذ» در آنجا هر معنایی شود در باب متعادلین نیز به همان معناست.

اگر «خذ» در حجیت خبر واحد به معنای التزام باشد، در اینجا هم می‌گوییم التزام واجب است.

در نظر تحقیق «خذ» در هر دو باب به یک معنا است. و سیان هستند، عنوان «اخذ» در «أَفْيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَفَهُ أَخَذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاَجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَمْ»^(۱) به معنای وجوب اخذ می‌باشد. و در محل کلام نیز به همان معناست.

جهت دوم: کیفیت بیان فتوا و حکم

محقق خراسانی متعرض این مطلب شده است که اگر دو خبر متعارض و متعادل هستند و مجتهد قائل به تخییر است چگونه فتوا بدهد؟

و همیشه در بحث فتوی دو قضیه وجود دارد:

۱. قضیه مربوط به مفتی

۲. قضیه مربوط به مقلد

از جهت مفتی

اگر تخییر در مسأله فقهی باشد، مجتهد می‌تواند فتوا بدهد که می‌توانی قصر بخوانی و می‌توانی تمام بخوانی. فرض آن است که در محل کلام دو خبر متعارض وجود دارد و جمع عرفی هم ندارند. نتیجه این تخییر تخییر ظاهری است و مجتهد می‌تواند به تخییر ظاهری فتوا دهد.

اگر تخییر در مسأله اصولی باشد _ و رأی مختار هم همین شد و ظاهر از روایات امر به اخذ نیز تخییر در حجیت می‌باشد _ محقق خراسانی می‌فرماید: در این صورت مجتهد می‌تواند دو گونه فتوا دهد.

ص: ۶۷۴

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۴۷، أبواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۳۳، ط آل البیت.

صورت نخست: مجتهد یکی از خبرین را انتخاب کند، و او با انتخابش دارای حجت می شود و میتواند فتوا دهد که نماز قصر واجب است. اگر مربوط به عمل خودش باشد به آن عمل می کند و اگر مربوط به عمل دیگران باشد فتوا داده است، و فتوایش بلا حجت نیست. شرط جواز فتوا دارای حجت بودن است، شرط آن است که بدون حجت فتوا ندهد و در صورت نخست با اخذ مجتهد شد حجت و طبق آن می تواند فتوا بدهد. و این فتوا در مسأله فقهی است.

صورت دوم: به مقلد بگوید: اینجا دو روایت داریم و من تحقیق کردم این دو روایت فی حد نفسه مشکلی ندارند و شارع مقدس در اینجا حکم به تخییر کرده است، و طبق بیان شارع مقدس تو مخیر هستی و می توانی هر کدام از خبرین را که خواستی اخذ کنی.

در این صورت ممکن است مقلد همانی را انتخاب کند که مجتهدش انتخاب کرده و ممکن است غیر از آن را انتخاب کند و هیچ عیبی هم ندارد. «نعم له الإفتاء به فی المسأله الأصولیه فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غیر ما اختاره المفتی» (۱)

تعارض / قاعده ثانوی / تنبیهات / تنبیه دوم خصوصیات تخییر ۹۵/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی / تنبیهات / تنبیه دوم: خصوصیات تخییر

خلاصه مباحث گذشته:

بلاشک مجتهد در تعارض و تعادل خبرین نسبت به عمل خود می تواند به یکی از خبرین را اختیار کرده و به آن عمل کند و بحث در آن است که در حق مقلد به چه کیفیت فتوا دهد؟

جهت دوم: کیفیت بیان فتوا و حکم

ص: ۶۷۵

۱- (۵) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۴۴۶.

اقوال

در مسأله دو نظریه وجود دارد

جواز تخییر مقلد (شیخ انصاری و منسوب به مشهور)

حرمت تشریح در فتوی به مضمون خبر مختار (شیخ انصاری)

جواز تخییر مقلد و جواز فتوی به مضمون خبر مختار (آخوند)

دلیل فتوا به تخییر بین خبرین: شمول خبرین (شیخ انصاری)

قدر متیقن از دلیل «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِوَعَكَ» (۱) عمل خود مجتهد است و بحثی در این نیست. شیخ اعظم انصاری می فرماید «التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه» (۲).

بحث اصلی و کلام در کیفیت فتوای مفتی و حکم قاضی می باشد، شیخ انصاری به مشهور نسبت داده اند که ایشان قائلند به اینکه در مقام فتوی باید مقلد را بین عمل به خبرین مخیر کرد. «المحكى عن جماعه - بل قيل: إنه مما لا خلاف فيه - : أن التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه. و إن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المفتي، فيتخير في العمل كالمفتي» (۳). مجتهد بایست به مقلد بگوید در این موضوع دو خبر وجود دارد و مفاد یک خبر این است و مفاد خبر دیگر آن است و تو مخیری و میتوانی به هر کدام که خواستی عمل کنی، و آخوند این قید را اضافه می کند که مجتهد زمانی می تواند مقلد را مخیر کند که مفاد خبرین نص باشند یا ظهوری باشند که شک و شبهه در آن نباشد «بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهه فيه» (۴) چون اگر ظهور شک و شبهه داشته باشد نیاز به اعمال خبرویت و تخصص خواهد شد.

ص: ۶۷۶

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۸.

۲- (۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۱.

۳- (۳) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۱.

۴- (۴) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۶.

بنابراین اختیار مقلد گاهی هماهنگ با مفتی خواهد بود و گاهی غیر او را اختیار خواهد کرد.

و مجتهد لازم نیست بنویسد «من مقدمات را برای تو حل کردم، سند خبرین را تحقیق کردم و سندشان مشکل ندارد و می توانی هر کدام را خواستی اختیار کنی».

شیخ انصاری افزوده اند که مجتهد نمی تواند به مضمون یکی از خبرین فتوا داده و او را ملزم به مضمون آن خبر کند، چون آن حکم در حق او جعل نشده است و فتوا به مضمون یک خبر تشریح محرم است.

مناقشه: اختصاص احکام اصولی به مجتهد

تخیر مستفاد از ادله در خبرین متعارضین متعادلین، تخیر در حجیت و طریق است و این تخیر حکمی است در مسأله اصولی و احکام مسائل اصولی مختص به مجتهد است و ربطی به مقلد ندارد.

جواب: اشتراک خطاب تخیر (شیخ انصاری)

خطاب «بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَمِعَكَ» مال همه مکلفین است و اختصاص به مجتهد ندارد. و فرق مجتهد و مقلد در آن است که مجتهد توانایی فحص موضوع را دارد و مقلد آن توانایی را ندارد، مجتهد می تواند خبرین متعادلین را به دست آورد و مقلد توان دست یابی به موضوع را ندارد. موضوع برای مجتهد با فحص محقق است و برای مقلد با اخبار مجتهد.

اشکال: جعل حجیت برای مجتهد

شیخ انصاری سپس این شبهه را مطرح کرده است که شارع تخیر در حجیت را برای کسی قرار داده است که مقدمات را فراهم کرده و به خبرین متعادلین دست یافته است. و مقلد به خبرین متعارضین دست نیافته است.

باب حجج، طرق و تخیر در آن از احکام شرعی نیست که مشترک بین مفتی و مستفی باشد بلکه از احکام ظاهری است و برای کسی جعل شده است که به موضوع دست یافته باشد.

ص: ۶۷۷

و در پایان فرموده است «و المسأله محتاجه إلى التأمل، و إن كان وجه المشهور أقوى» (۱)

اما قاضی یکی از خبرین را اختیار کرده و طبق آن حکم می کند و بحثی در این نیست. (۲)

دلیل عدم تعیین هیچ از وجهین: وجود حجت (آخوند)

دیدگاه مرحوم آخوند این است که هیچکدام از وجهین تعیین ندارد. نه فتوای به مضمون یکی از خبرین متعین است و نه در جریان امر گذاشتن مقلد و او را مخیر کردن متعین است. (۳)

نظر تحقیق

در نظر تحقیق صحت آنچه به مشهور نسبت داده شده است بعید است، متعارف نیست که مقلد را مخیر بگذارند، نظریه مختار گذاشتن مقلد نظریه نادرستی است، حال مختار مشهور هر چه باشد با آن کاری نیست. و آنچه که شیخ انصاری در وجه نظریه مشهور فرمود که دلیل «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ» شامل مجتهد و مقلد است نظریه توجیه درستی است. مرحوم شیخ انصاری در بحث استصحاب که شبهه شده بود که استصحاب مسأله اصولی است و مختص به مجتهد است پاسخ دادند که مسأله اصولی اختصاص به مجتهد ندارد.

با اینکه پاسخ شیخ انصاری در باب استصحاب صحیح است و مسأله اصولی اختصاص به مجتهد ندارد و همانا ادله مسائل اصولی عام بوده و شامل مجتهد و مقلد است، لکن نظریه ی ایشان در محل بحث صحیح نیست، اشتراک مسائل اصولی بین مجتهد و مقلد نمی تواند دلیل باشد بر فتوای به تخییر مقلد.

مبنای هر کدام از با یکدیگر فرق می کند، مبنای اشتراک در مسأله اصولی، اطلاق ادله است و مبنای فتوا آن است که فتوا باید از روی علم باشد «مَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَ مَلَائِكَةُ الْأَرْضِ» (۴) و معنای روایت آن است که کسی از روی علم فتوا می دهد ملائکه او را رحمت می کنند. طبق ادله تخییر مجتهد هر کدام از خبرین متعارضین را اخذ کند در حق او حجت می شود و وقتی حجت شد می تواند طبق آن فتوا دهد.

ص: ۶۷۸

۱- (۵) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۲.

۲- (۶) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۲.

۳- (۷) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۶.

۴- (۸) دعائم الإسلام، ج ۱، ص: ۹۶.

با توجه به اختلاف مبانی دو مسأله روشن شد که اشتراک احکام اصولی ارتباطی ندارد به اینکه فتوا هم باید مشترک باشد، نظیر اینکه اشتراک حجیت خبر واحد بین مجتهد و مقلد دلیل نمی شود بر اینکه مجتهد فتوا بدهد به اینکه در این فرع خبر واحد قائم شده است و این خبر حجت است و ای مقلد می توانی آن را اخذ کنی، بلکه خبر نزد مجتهد قیام کرده است و خود مجتهد اعمال حجیت کرده فتوا می دهد به وجوب نماز جمعه مثلاً. و بین حجیت خبر واحد و مسأله تعارض فرقی نیست.

فتوا به تخییر مقلد اصلاً متعارف نیست و ما باور نکردیم که مشهور در تعارض خبرین قائل باشند به فتوای به تخییر مقلد.

و اما نظریه شیخ با این بیان که «مجتهد نمی تواند به مضمون یکی از خبرین فتوا دهد چون تشریح محرم است» نادرست است، همانطور که در مسأله حجیت خبر واحد مجتهد حجت را پیدا می کند و طبق مضمون خبر فتوا می دهد در باب تعارض خبرین نیز متعادلین را پیدا کرده و یکی را اخذ کرده و شارع آن را در حق او حجت قرار داده و طبق آن فتوا می دهد. صاحب مسأله خودش فرموده است که با اختیار تو این خبر را حجت قرار میدهم و مضمون آن خبر مال مجتهد نیست، حجیتش مال مجتهد است، مضمون خبر آن است که «نماز جمعه برای همه واجب است» و مجتهد در رساله می نویسد: «ای مردم نماز جمعه برای همه واجب است».

شیخ انصاری لزوم فتوا به تخییر را مبتنی کرد به اشتراک در مسأله اصولی لکن همان طور که تبیین شد مبانی جواز فتوا با اشتراک مسأله اصولی با هم فرق می کند و به هم مرتبط نیستند. و همچنین حرمت تشریح هم در میان وجود ندارد.

حاصل و نتیجه مباحث این شد که بر خلاف نظریه مشهور _ اگر مشهوری در وجود داشته باشد _ مجتهد می تواند فتوا به مضمون خبر دهد. و بر خلاف نظریه شیخ انصاری _ که فرمود مجتهد نمی تواند فتوا به تخییر دهد _ مجتهد می تواند فتوا به تخییر دهد چون اشتراک وجود دارد.

بنابراین نتیجه همان مطلبی است که آخوند ذکر کرده است «ثم إنه لا إشكال فی الإفتاء بما اختاره من الخبرین فی عمل نفسه و عمل مقلدیه ... نعم له الإفتاء به فی المسأله الأ-صولیه فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غیر ما اختاره المفتی فیعمل بما يفهم منه بصریحه أو بظهوره الذی لا شبهه فيه»^(۱) همانطور که جایز است یکی از خبرین را اختیار کرده و طبق آن فتوی دهد همچنین جایز است خبر دهد از وجد دو خبر متعادل و مقلد را مخیر کند بین اخذ به یکی. کار سندی تمام شده است و دلالت خبرین یا نص هستند یا ظهوری است که واضح است و نیاز به خبرویت و تخصص ندارد.

گاهی ظهور و استظهار نیاز به تخصص و منبهاات دارد و عامی آنجا تخصص ندارد، اما در غیر این موارد مجتهد می تواند عامی را مخیر کند.

جهت سوم: فتوای مجتهد به مضمون و علم مقلد به مبنای تخییر در مسأله اصولی

اگر مجتهد نتیجه فحصش را در اختیار مقلد گذاشت و فتوا داد که در اینجا دو خبر وجود دارد و میتوانی یکی را اخذ کنی، این جهت از بحث در جهت دوم بحث شد و بلاشک مقلد می تواند آن را اخذ کند.

ص: ۶۸۰

۱- (۹) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۴۶.

اگر مجتهد به مضمون یکی از خبرین فتوا داد و مقلد از مبنای تخییر مجتهدش هنگام تعادل خبرین متعارضین اطلاع ندارد در این صورت نیز بلاشک مقلد باید طبق نظر مجتهد خود عمل کند چون عقل او حکم می کند که تو جاهلی و جاهل باید تقلید کند.

و اگر مجتهد به مضمون یکی از خبرین فتوا داده است اما مقلد به مرتبه ای از علم دست یافته است لکن مجتهد نشده است و در درس مجتهد شرکت می کند می بیند که استادش در درس فقه فرمود در این مسأله دو خبر است و ما در اصول منقح کردیم که در خبرین متعارضین متعادلین مبنای ما تخییر است و مقلد ملاحظه میکند که مجتهد در رساله به مضمون یکی از خبرین فتوا داده است! در این صورت آیا مقلد می تواند به مبنای اصولی او عمل کرده و خبر دیگر را اختیار کند؟

در این جهت از این بحث می شود که آیا واجب است مقلد از نظر مجتهد در رساله تبعیت کند یا می تواند از نظریه اصولی او حجیت تخییری در خبرین متعارضین تبعیت کند؟

تبعیت از نظریه حجیت تخییری مجتهد (محقق صدر)

محقق صدر می فرماید: بر مقلد تقلید از فتوای مجتهد در رساله واجب نیست، چون اساس وجوب تقلید، وجوب رجوع غیر متخصص به متخصص و خبره است، بنابراین وجوب تقلید در جایی است که نیاز به اعمال خبرویت باشد، و مجتهد اعمال خبرویت کرده است و عقل حکم می کند به وجوب تقلید، اما در اینکه مجتهد خبر وجوب نماز جمعه را اختیار کرده است اعمال خبرویت نکرده است بلکه یا استخاره کرده یا سلیقه اش و محبوبش آن بوده که مردم به نماز جمعه بروند، نماز جمعه سبب تجمع مؤمنین است سبب اطلاع از سیاس است لذا خبری را که مضمونش وجوب نماز جمعه بوده را اختیار کرده و در رساله نوشته تا مردم در نماز جمعه حاضر شوند. و مجتهد نمی تواند به آن طلبه _ که از مبنای حجیت تخییری مجتهدش در متعارضین خبر دارد و می خواهد به خبر دیگر عمل کند تا راحت باشد _ بگوید حق نداری آن خبر دیگر را اخذ کنی، و اگر آن را اخذ کنی معذوز نیستی.

در جهت دوم تبیین گشت که فتوا به مضمون یکی از خبرین از ناحیه مفتی اشکال ندارد و تشریح نیست. و در این جهت هم محقق صدر بر این باورند که بر چنین مقلدی تبعیت واجب نیست چون تبعیت به جهت خبرویت بازگشت نمی کند.

تبیین موضوع جواز تقلید

در مقام باید موضوع جواز تقلید تبیین گردد، و این بحث مربوط است با مسائل اجتهاد و تقلید در آن جا این بحث مطرح است که «ایا موضوع جواز تقلید مطلق نظر است یا خصوص نظر مبرز؟».

مثلا: اگر مقلد فهمید که نظر مجتهد آن است که مثلا- وطی در حال حیض جایز است و مجتهد در رساله به خاطر لحاظ مسائلی نوشته است «احوط ترک وطی است» آیا می توان از نظری که ابراز نکرده است تقلید کرد؟

مثلا- اگر مقلد فهمید که نظر مجتهد آن است که «در ازدواج رشیده اذن پدر شرط نیست» آیا در رساله به خاطر خوف از مشهور و مصالح احتیاط واجب کرد آیا مقلد می تواند از برائت ابراز نشده تقلید کند؟ یا این امور به مقلد مربوط نیست و مقلد مأمور به همان چیزی است که از قلم مجتهد صادر می شود.

در اینجا دو مبنا وجود دارد:

یک مبنا این است که موضوع جواز تقلید عبارت است از مجرد رأی مجتهد چه ابراز کند و چه نکند.

و مبنای دیگر آن است که عمده دلیل برای جواز تقلید سیره عقلا و اطلاقات روایات ارجاعیه و روایات امضائیه فتوای اصحاب است «أَفْيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَّةٌ أَخَذَ عَنْهُ مَا أَسْتَجَابَ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَمْ» (۱) «الْجَلِيسُ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَ أَفْتِ النَّاسِ» (۲) روایت «و للوام ان یقلدوه» (۳) سند ندارد. این ادله اطلاق ندارند و شامل جایی که خبیر نظرش را ابراز نکرده است شامل نمی شوند.

ص: ۶۸۲

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۴۷ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح ۳۳.

۲- (۱۱) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص: ۳۱۵.

۳- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۳۱ باب ۱۰ من ابواب صفات القاضی ح ۲۰.

با توجه به این دو مبنا هر کس طبق مبنای خود مشی می کند و مباحثی در اینجا وجود دارد که در آینده خواهد آمد.

جهت چهارم: تخییر بدوی یا استمراری

تخییر در مسأله فرعی فقهی بدون شک تخییر استمراری است، مکلف یک بار صیام شهرین را انتخاب میکند و بار دیگر اطعام ستین را. مکلف کما اینکه در واقعه نخست مخیر است در واقعه دوم نیز مخیر است.

اما تخییر در مسأله اصولی آیا بدوی است یا استمراری است؟

اگر تخییر بدوی باشد در ابتدای کار که یک خبر را انتخاب کرد تا عمر باید به همان عمل کرده و فتوا بدهد، اما اگر تخییر استمراری باشد می تواند یک هفته به وجوب نماز جمعه عمل کند و هفته دیگر به وجوب نماز ظهر عمل کند.

اقوال

تخییر بدوی (شیخ انصاری)

تخییر استمراری (آخوند)

ادله

شیخ می فرماید تخییر استمراری دو دلیل می تواند داشته باشند اطلاق اخبار تخییر و استصحاب تخییر از واقعه اول به واقعه دوم.

اما ادله اطلاق ندارند و مجالی هم برای استصحاب تخییر نیست. هم اصل لفظی قاصر است و هم اصل عملی.

وقتی ادله اطلاق نداشتند شک در حجیت داریم و شک در حجیت مساوی است با عدم حجیت.

و وقتی استصحاب تخییر ناتمام بود نوبت به استصحاب عدم حجیت می رسد.

آخوند از ایشان پاسخ داده اند، تتمه کلام فردا، إن شاء الله ملاحظه بفرمایید.

تعارض / قاعده ثانوی / تنبیهات / تنبیه دوم خصوصیات تخییر / جهت سوم تخییر بدوی یا استمراری ۹۵/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی / تنبیهات / تنبیه دوم: خصوصیات تخییر / جهت سوم: تخییر بدوی یا استمراری

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که تخییر در متعارضین بدوی است یا استمرای؟ گذشت که تخییر در مسأله فقهی فرعی جای کلام ندارد و تخییر در آنجا استمراری است و بحث کنونی تخییر بدوی یا استمراری در مسأله اصولی است.

ص: ۶۸۳

مجتهد، مفتی، مقلد و قاضی آیا در ابتدای کار مخیر هستند که یکی از خبرین را اخذ کنند و تا آخر عمر همان در حق ایشان حجت است و در واقعه دوم حق اختیار خبر دیگر را ندارند یا اینکه تخییر استمراری است و می توانند در واقعه اول به یک خبر اخذ کنند و در واقعه دوم به خبر دیگر را اخذ کنند!

اقوال

تخییر بدوی (شیخ انصاری، نائینی، خویی)

تخییر استمراری (علامه، آخوند و محقق اصفهانی)

ادله

شیخ می فرماید تخییر استمراری دو دلیل می تواند داشته باشند اطلاق اخبار تخییر و استصحاب تخییر از واقعه اول به واقعه دوم.

اما ادله اطلاق ندارند و مجالی هم برای استصحاب تخییر نیست. هم اصل لفظی قاصر است و هم اصل عملی.

وقتی ادله اطلاق نداشتند شك در حجیت داریم و شك در حجیت مساوی است با عدم حجیت.

و وقتی استصحاب تخییر ناتمام بود نوبت به استصحاب عدم حجیت می رسد.

ادله تخییر بدوی

شیخ انصاری میفرماید معنای تخییر استمراری آن است که در یک واقعه این خبر حجت باشد و در واقعه دوم خبر دیگر حجت باشد و برای این شکل از تخییر دلیلی وجود ندارد، اما در واقعه دوم اخذ خبری که قبلا اخذ شده است قطعاً حجت است، چون تخییر یا تخییر بدوی است که و باید همان خبر اخذ شود و یا استمراری است و الان نیز می توان همان خبر را اخذ کرد. و حجیت خبری که در واقعه نخست اخذ نشده است مشکوک است، و مشکوک الحجیه مساوی است با عدم حجیت.

درست است که تخییر استمراری مانع ندارد و اما نبود مانع کافی نیست باید دلیل بر حجیت هم وجود داشته باشد که دلیلی بر آن وجود ندارد. در مقام بیان ادله تخییر استمراری توضیح این مطلب خواهد آمد که چگونه تخییر استمراری مانع ندارد.

ص: ۶۸۴

آنچه می تواند دلیل بر تخییر استمراری باشد یا اطلاقات اخبار تخییر هستند و یا استصحاب تخییر از واقعه اول به واقعه دوم و هیچکدام نمی تواند دلیل باشد.

دلیل یکم: نبودن اطلاق (شیخ انصاری)

اخبار تخییر نسبت به تخییر استمراری اطلاق ندارند، چون موضوع این اخبار فرد متحیر است و به او گفته شده است که «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّشْلِيمِ وَسِعَعَكَ»^(۱) و مکلف در واقعه دوم متحیر نیست و متحیر است، چون قبلاً یک خبر را اخذ کرده و از تخییر خارج شده است. لذا اخبار تخییر شامل محل بحث نیست.^(۲)

دلیل دوم: فقد شرط اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه در استصحاب (شیخ انصاری)

اگر کسی ادعا کند که دلیل لفظی از حکم واقعه دوم ساکت است و استصحاب تخییر از واقعه اول برای اثبات تخییر بین خبرین کفایت می کند.

دو خبر متعارض به دست رسید و حکم آن تخییر بود و مجتهد در واقعه نخست یکی را اخذ کرد، در واقعه دوم باز شک در وظیفه حاصل می شود و همان تخییر استصحاب می شود، ثبوت حجیت تخییریه در قبل متیقن بود و الآن بقاء آن مشکوک است و به حکم استصحاب همان حجیت تخییریه در واقعه ثانیه هم وجود دارد.

عدم اطلاق اخبار آن قدر نزد نائینی روشن است که میگوید ما در واقعه دوم شک نداریم، تا استصحاب کنیم. اطلاق «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّشْلِيمِ وَسِعَعَكَ»^(۳) شمول ندارد نسبت به کسی که در ابتدا یکی از خبرین را اخذ کرده است و تکلیفش با اخذ در واقعه نخست روشن شده است.

ص: ۶۸۵

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۶.

۲- (۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۳.

۳- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۶.

شیخ انصاری از استصحاب جواب می دهند که قضیه متیقنه با مشکوکه اتحاد ندارند، موضوع تخییر در زمان سابق کسی است که ابتداءً هیچکدام از خبرین را اخذ نکرده است و آن موضوع در زمان لاحق منتفی است، حجیت تخییریه برای کسی بود که خبری را اختیار نکرده بود و اکنون که در ثبوت حجیت تخییریه برای کسی شک داریم که او در واقعه نخست یکی از خبرین را اختیار کرده است، و چون موضوع فرق کرده و دو تا شده است استصحاب مجال ندارد.

ادله تخییر استمراری

دلیل یکم: نبود منع عقلی (علامه)

شیخ انصاری از علامه نقل میکنند که ایشان قائل به تخییر استمراری هستند به این دلیل که مانع عقلی از استمرار وجود ندارد. (۱)

مناقشه یکم: (شیخ انصاری)

مخالفت قطعی در ذهن برخی به عنوان مانع از تخییر استمراری مطرح شده است، ایشان خیال نموده اند که تخییر استمراری مستلزم مخالفت قطعی است و مخالفت قطعی قبح عقلی دارد.

لکن آنگونه که خیال شده نمی باشد چون اولاً- مخالفت قطعی با حکم واقعی قبیح است و در محل بحث با حکم ظاهری مخالفت می شود نه با حکم واقعی، شاید هر دو خبر کذب باشند و هیچ مخالفتی با واقع محقق نشود، اگر در واقع نماز جمعه واجب بود و مکلف یک هفته نماز جمعه بخواند و یک هفته نماز جمعه نخواند با تکلیف واقعی مخالفت قطعی می شود اما اینجا با حکم ظاهری حجت بر وجوب نماز جمعه و حجت بر عدم وجوب نماز جمعه مخالفت شده است و احتمال دارد در واقع هر دو کذب باشند لذا قبحی در کار نیست.

ص: ۶۸۶

ثانیاً _ محققین و شیخ انصاری در بحث اشتغال علم اصول مبین کرده اند که _ قبح عقلی مخالفت قطعی در جایی است که همراه با موافقت قطعی نباشد، در مثال فوق اگر مکلف همیشه نماز ظهر بخواند موافقت احتمالی کرده است شاید تا پایان عمر موافق با حکم واقعی عمل کرده باشد و شاید مخالفت با آن کرده است. و اگر یک هفته نماز ظهر بخواند و یک هفته نماز جمعه درست است که مخالفت قطعی کرده است اما موافقت قطعی هم کرده است.

تخیر بدوی همراه است با موافقت احتمالی و تخیر استمراری همراه است با مخالفت قطعی، تخیر بدوی و تخیر استمراری مساوی هستند، چون تخیر بدوی یک رجحان دارد و یک بدی، رجحانش آن است که مخالفت قطعی ندارد در کنار این بدی که موافقت قطعی هم ندارد، تخیر استمراری هم یک رجحان دارد و یک بدی، رجحانش آن است که موافقت قطعی دارد در کنار این بدی که مخالفت قطعی هم دارد.

در جایی که مخالفت قطعی همراه باشد با موافقت قطعی عقل به قبح این صورت حکم نمی کند، و این صورت با صورت تخیر بدوی متساوی و متعادل هستند و عقل می گوید مخیر هستی بین تخیر بدوی و موافقت احتمالی و بین تخیر استمراری و موافقت قطعی همراه با مخالفت قطعی.

دلیل دوم: اطلاعات اخبار تخیر (آخوند و محقق اصفهانی)

آخوند: عدم اخذ «تخیر» در روایات تخیر

محقق خراسانی در مقام مناقشه به استدلال مرحوم شیخ و اقامه دلیل بر تخیر استمراری می فرماید: اطلاعات اخبار تخیر تمام است. و مقصود شما از اینکه می فرماید موضوع اخبار تخیر «متخیر» است چیست؟

اگر مقصودتان آن است که عنوان «قیام خبران متعارضان» مشیر است به عنوان تحیر و متحیر یعنی شخصی که خبران متعارضان نزد او قیام کرده اند، خب در واقعه دوم نیز نزد مجتهد دو خبر متعارض قیام کرده است. و اخبار نسبت به واقعه دوم شمول دارند. در جمعه اول دو خبر نزد مجتهد قیام کرده اند، در هفته دوم نیز همچنین و در هر هفته موضوع قیام خبرین فعلی می شود و به تبع موضوع حکم به تخیر هم فعلی می شود.

اگر مقصودتان از «متحیر» یعنی فردی که تحیر دارد و نمی داند چه کند و به درد چه کند چه کنم مبتلا شده است که این عنوان در اخبار موضوع حکمی قرار نگرفته اند.

حاصل اینکه آنچه موضوع است و فایده دارد و شامل واقعه دوم است عبارت است از «قیام خبران معارضان» و آنچه فایده ندارد و موجب شمول نیست در روایات اخذ نشده است عبارت است از عنوان «متحیر».^(۱)

محقق اصفهانی: منتفی نشدن تحیر واقعی، و انتفاء تحیر در وظیفه به نفس اخبار تخیر

محقق اصفهانی در مناقشه به شیخ و تأیید کلام آخوند میفرماید: اینگونه نیست که موضوع اخبار تخیر «متحیر» بوده باشد و با انتخاب یک خبر در واقعه اول مجتهد از تحیر خارج می شود. مراد شمای شیخ انصاری از تحیر چیست؟ آیا مراد تحیر در حکم واقعی است یا تحیر در حکم ظاهری؟

اگر مرادتان تحیر در حکم واقعی باشد که با اختیار یک خبر باز تحیر در حکم واقعی باقی است و از بین نمی رود. تحیر در حکم واقعی سرمدی و دائمی است.

ص: ۶۸۸

اگر مرادتان تحیر در حکم ظاهری است، این تحیر با نفس اخبار تخییر زائل می شوند نه با اخذ یکی از خبرین. با قیام دو خبر متعارض تحیر ایجاد می شود و با ورود اخبار علاجیه تخییر تحیر از بین می رود قبل از آنکه یکی از خبرین اخذ شود، وقتی صاحب مسأله گفت «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ» علم به حکم ظاهری پیدا می شود که با اخذ هر کدام همان حجت است و تحیر از بین می رود.

تحیر در حکم واقعی بعد از اخذ هم وجود دارد و تحیر در حکم ظاهری با اخبار تخییر قبل از اخذ از بین می رود. (۱)

مناقشه: اطلاق نداشتن اخبار تخییر (محقق خوئی)

همانگونه محقق خوئی در مصباح الاصول فرموده اند اخبار تخییر اطلاق ندارند.

هر چند شیخ انصاری فرموده اند موضوع اخبار تخییر «متحیر» است لکن ایشان در ادامه کلامشان مراد از متحیر را توضیح داده اند و به ذهن میرسد که آخوند و محقق اصفهانی در کلام شیخ دقت نکرده اند.

در عبارات اعلام سه عنوان برای موضوع اخبار تخییر مطرح شده است.

متحیر یعنی سرگردان

متحیر یعنی کسی که هنوز هیچکدام از خبرین را اخذ نکرده است

متخیر یعنی کسی که یکی از خبرین را اخذ کرده است

شیخ انصاری می فرمایند موضوع اخبار تخییر «متحیر» است و توضیح می دهند مراد متحیری است که از ابتدا متحیر است «المتحیر فی ابتداء الأمر» و احتمال دارد که آخوند برداشتشان از متحیر آن است که کسی که هنوز هیچ یک از خبرین را اخذ نکرده است، بلکه مراد شیخ از متحیر معنای سوم است، موضوع اخبار تخییر کسی است که یکی از خبرین را اخذ نکرده است، اخبار به آن فرد خطاب کرده و می گوید «وقتی دو خبر متعارض به دست رسید به هر کدام اخذ کنی صواب است» با توجه به محمول و حکم تخییر روشن می شود که این حکم متوجه کسی است که اخذ نکرده است با مرجعه به کلام شیخ این مطلب تصدیق خواهد شد «فالظاهر أنّها مسوقه لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما» (۲) و محقق نائینی نیز کلام شیخ را خوب فهمیده اند.

ص: ۶۸۹

۱- (۶) نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه (طبع قدیم)، ج ۳، ص: ۳۸۵.

۲- (۷) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۳.

منبه ۱: به کسی که اخذ نکرده است صحیح است گفته شود «هر کدام را اخذ کردی برایت حجت است».

منبه ۲: وقتی مولا- می گوید «زمانی که دو خبر متعارض رسید می توانی هر کدام را انتخاب کنی» یعنی اگر تا کنون انتخاب نکرده ای و این بیان مولا شامل نیست در جایی که یکی از خبرین در واقعه ی قبل انتخاب شده است.

بنابراین روشن می شود که موضوع اخبار تخییر «من اختار» نیست بلکه موضوع «من لم یختر» است، حال اختیار و اخذ به هر معنایی که معنا شود، اختیار به معنای اخذ عملی یا اخذ التزامی، با اخذ یک خبر آن خبر حجت تعیینه می شود _ هم نزد شیخ و هم نزد آخوند، وقتی یکی از خبرین اخذ شد امر به اخذ امثال شده و ساقط شده و کار در واقعه نخست تمام می شود و وقایع بعدی هم مانند واقعه نخست است.

مولا- می فرماید: «هر کدام را اختیار کنی عیبی ندارد» یعنی ای کسی که تا به حال اختیار نکردی تو هر کدام از خبرین را اختیار کنی اشکال ندارد.

و مفاد خبری را که مجتهد اختیار می کند اختصاص به یک جمعه ندارد بلکه مفادش آن است که «در هر جمعه باید نماز جمعه بخوانی»، مجتهد مضمونی را اختیار کرده است که میگوید تا آخر عمر باید نماز جمعه بخوانی، لذا او در جمعه دوم متحیر نیست، کسی نیست که حجت نداشته باشد. حکم جمعه دوم را در همان جمعه پیش انتخاب کرد.

با این توضیحات روشن شد که اطلاق «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَمِعَكَ» (۱) شمول ندارد نسبت به کسی که در ابتدا یکی از خبرین را اخذ کرده است و تکلیفش با اخذ روشن شده است.

ص: ۶۹۰

دلیل سوم: استصحاب تخییر از واقعه اول به واقعه دوم (آخوند)

مرحوم آخوند در جواب از شیخ انصاری و درست کردن شرط اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه، استصحاب را اینگونه تقریب می کند؛ موضوع حجیت تخییری که در زمان سابق متیقن است عبارت است از «کسی که خبرین متعارضین نزد او قیام کرده است» و در زمان لاحق که زمان واقعه دوم است باز نزد مجتهد خبرین متعارضین قیام کرده اند لذا شرط استصحاب وجود دارد و استصحاب جاری است.

مناقشه به شیخ اعظم: معقول نبودن موضوعیت «من لم یختر» (محقق اصفهانی)

محقق اصفهانی می فرماید معقول نیست که موضوع حجیت تخییری «من لم یختر» کسی که ابتداء هیچکام از خبرین را اختیار نکرده است باشد، یعنی شارع فرموده باشند «من لم یختر اختر» کسی که اختیار نکرده ای اختبار کن، چون مثل کسی است که در حال ترک نماز است به او گفته شود «ایها التارک للصلاه صل»، معقول نیست موضوع حکم «اختر» عبارت باشد از «من لم یختر» چون این جمع بین متناقضین است. بلکه موضوع حجیت تخییری «من قام عنده الخبران» می باشد.

جواب: (نظر تحقیق)

محقق اصفهانی در کلام شیخ اعظم دقت نکرده اند موضوع اخبار تخییر نزد شیخ انصاری عبارت است از «من لم یختر ابتداء». شیخ انصاری می فرماید «فالظاهر أنها مسوقه لبيان وظيفة المتخیر فی ابتداء الأمر»^(۱) و بعد از مطرح کردن استصحاب به آن اینگونه پاسخ می دهند «لأنَّ الثابت سابقاً ثبوت الاختیار لمن لم یتخیر، فإثباته لمن اختار و التزم إثبات للحکم فی غیر موضوعه الأوّل»^(۲).

ص: ۶۹۱

۱- (۹) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۳.

۲- (۱۰) فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۴۴.

کلام شیخ اشکال ندارد و ما نتوانستیم کلام محقق اصفهانی را بفهمیم، چه اشکالی دارد که کسی که تا الآن اختیار نکرده است بعد از این حق اختیار داشته باشد و این جمع بین متناقضین نیست، در تناقض هشت وحدت شرط است و یکی وحدت زمان است و اینجا زمان ها فرق می کند، موضوع عبارت است از کسی که تا الآن اختیار نکرده و حکم عبارت است از اختیار پس از الآن، شیخ انصاری می فرماید موضوع «من لم یختر» است و حرف «لم» برای نفی در ماضی است و حکم و موضوع زمان مشترک ندارند تا جمع بین متناقضین باشد.

کلام شیخ انصاری متین است و مجالی برای مناقشه آخوند و محقق اصفهانی نیست.

محقق صدر بحث را برده اند به استصحاب تعلیقی، در نظر تحقیق استصحاب تعلیقی مجالی ندارد اما به جهت نکات علمی ان شاء الله جلسه بعد به آن متعرض خواهیم شد.

تعارض /قاعده ثانوی //تنبیهات /تنبیه سوم اختلاف نسخه و تنبیه چهارم ترتیب بین مرجحات ۹۵/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض /قاعده ثانوی //تنبیهات /تنبیه سوم: اختلاف نسخه و تنبیه چهارم: ترتیب بین مرجحات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تخییر بدوی و استمراری بود، برای اثبات تخییر استمراری اطلاعات اخبار تخییر و استصحاب تخییر از واقعه نخست مطرح شد و مرحوم شیخ انصاری منکر اطلاق و استصحاب بودند و آخوند مثبت اطلاق و استصحاب بودند.

و اساس اختلاف بازگشت می کرد به موضوع اخبار تخییر، موضوع اخبار تخییر نزد شیخ عبارت بود از «متحیر» لذا اطلاعات و استصحاب را منکر بود و موضوع اخبار نزد آخوند عبارت بود از «من قام عنده الخبران» لذا مثبت اطلاق و استصحاب بود.

ص: ۶۹۲

در تقریب استصحاب دو بیان وجود دارد: ۱. استصحاب تنجیزی ۲. استصحاب تعلیقی

استصحاب محل نفی و اثبات تا کنون استصحاب تنجیزی بود و محقق صدر استصحاب را با تقریب استصحاب تعلیقی مطرح کرده است.

دلیل چهارم: استصحاب تعلیقی (محقق صدر)

محقق صدر استصحاب تعلیقی را به این بیان مطرح میکنند «در زمانی که هیچ یک از خبرین اخذ نشده بود اگر این خبر اخذ می شد بلاشکال حجت بود و الآن هم کما کان و همان حجیت باقی است» اگر این خبر را در واقعه نخست اخذ کرده بودیم در حق ما حجت بود و الآن هم به همان گونه باقی است و اگر الآن اخذ کنیم حجت خواهد بود.

در استصحاب تعلیقی موضوع محرز است و قضیه متیقنه و مشکوکه متحد است. و این اشکالات را ندارد. (۱)

مناقشه: عدم تمامیت استصحاب تعلیقی (نظر تحقیق)

محقق صدر در مقام تطویل کرده اند لکن در تنبیهات استصحاب گذشت که استصحاب تعلیقی تمام نیست و اخبار استصحاب شامل آن نیست.

تنبیه سوم: اختلاف نسخ

قدر متیقن از اخبار علاجیه ترجیح و تخییر در مواردی است که دو خبر متعارض با دو سلسله سند از معصوم علیه السلام نقل شده است.

در این موارد موضوع «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» صدق میکند.

محقق نائینی سه مورد را مطرح کرده است که برخی به طور قطع مشمول اخبار نیستند و شمول برخی مشتبّه است. (۲)

این سه مورد محل ابتلا هستند و عبارتند از:

اختلاف رجالیون در ترجمه روات حدیث

یک رجالی می گوید «فلانی ثقة است و خبرش حجت می باشد» و رجالی دیگر میگوید «او ثقة نیست و خبر حجت نمی باشد». در این مورد روشن است که موضوع «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» که صادق نیست.

ص: ۶۹۳

۱- (۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص: ۳۹۹.

۲- (۲) فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۷۶۶.

وقتی اهل لغت یا روات یا مصنفین روایت را به دو معنای مختلف تفسیر میکنند اینجا هم خبرین مختلفین صادق نیست. مثلاً یک لغوی میگوید «مراد این است» و لغوی دیگر میگوید «مراد آن است» و مثل اینکه گاهی مرحوم صدوق در پاره ای از روایات با «اعنی» روایت را توضیح می دهد، و توضیح و تفسیر از سوی روات نیز متعارف است.

محقق نائینی می فرماید موضوع «جاء عنکم خبران مختلفان» «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» در مواردی صادق است که لفظ خبرین با هم مختلف هستند، خبر از جنس لفظ است و مؤدی معنا است نه خود معنا، بنابراین «خبران مختلفان» بر اختلاف معنا صدق نمی کند. و آنچه اینجا صادق است عبارت است از «جاء عنکم خبران و اختلف فی تفسیره» می باشد.

اختلاف نسخه

مثلاً- مرحوم کلینی روایتی را «يجوز» نقل می کند و مرحوم شیخ طوسی «لا-يجوز»، آیا «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» در اختلاف نسخه نیز صادق است؟

اقوال

در مسأله دو قول وجود دارد

۱. صدق (محقق خوبی)

۲. عدم صدق (محقق نائینی و محقق همدانی)

محقق نائینی به برخی نسبت می دهند که ایشان قائلند که موضوع خبران مختلفان در اختلاف نسخ صادق است و خود ایشان قائل به عدم صدق هستند.

ادله

دلیل عدم صدق: عدم صدق عرفی

ذهن عرفی نمی پذیرد که در اختلاف نسخه کتاب کافی با کتاب کلینی، اختلاف خبران صدق کند.

محقق نائینی اختلاف نسخه را از موارد اشتباه حجت به لاجت می داند و در مقام بیش از یک خبر از امام صادر نشده است و نمی دانیم آنچه صادر شده است «يجوز» می باشد یا «لايجوز»؟

محقق خویی در مصباح الاصول می فرماید: تحقق خبر به صدور واقعی از امام نیست بلکه به تحقق اخبار مخبر است، و خبرین مختلفین یعنی خبرینی که کذب یکی معلوم است. بنابراین مراد از «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» انحصار ندارد در موردی که در واقع دو خبر مختلف از امام علیه السلام صادر شود بلکه وقتی مجلس امام علیه السلام در یک خبر صادر می شود و پس از مجلس دو روای هر کدام به نحوی آن خبر را نقل میکنند صدق می کند که «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» و وقتی موضوع صدق کرد احکام ترجیح و تخییر نیز بر آن بار می شود.

منبه: یک بار دو روای از مجلس امام بیرون می آیند و یکی میگوید امام فرمود «يجوز» و دیگری میگوید امام فرمود «لا يجوز» در اینجا صدق میکند که به سوی ما دو خبر مختلف آمد، و این اختلاف خبرین در ابتدای سند و همچنین اگر در منتهای سند کلینی و شیخ طوسی اختلاف کنند صدق می کند که به سوی ما دو خبر مختلف آمده است.

و فرض آن است که روای سلسله سند ثقه هستند.

محمد بن یعقوب عن علقم بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حماد عن زراره عن الصادق علیه السلام قال «يجوز فلان شیء».

و شیخ طوسی هم به همین سند از امام صادق علیه السلام نقل میکند که امام فرمودند «لا يجوز فلان شیء». اگر سند کلینی و شیخ طوسی با هم متفاوت باشند و اختلاف نسخه در دو سند باشد واضح است که «خبران مختلفان» صدق میکند اما در جایی که شبهه است را مثال می زنیم، در آنجا محقق خویی مدعی هستند که «جاء عنکم خبران مختلفان» صادق است.

تا کنون مثال در جایی بود که اختلاف نسخه مربوط به دو کتاب از دو مصنف است، محقق خوئی ادعای بزرگ تر دارند حتی در جایی که بین دو نسخه از یک کتاب اختلاف وجود داشته باشند باز موضوع «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ» صادق است و احکام آن بار می شود. چون کتابت و نقل با هم فرقی ندارند. مثلاً اختلاف نسخه در کتاب تهذیب رایج است.

در اختلاف نسخه در یک کتاب اگر مستنسخ ها افرادی ثقه بودند موضوع اختلاف خبرین صادق است در حقیقت یک مستنسخ میگوید «کلینی به سندش از امام صادق نقل کرد که امام صادق علیه السلام یجوز فرموده اند» و مستنسخ دیگر می گوید «کلینی به سندش از امام صادق علیه السلام نقل میکند که امام لایجوز فرموده اند».

اما در زمان حال قابل احراز نیست که مستنسخ چه کسی بوده است لذا موضوع اختلاف حدیث در زمان ما محقق نیست. اما اگر شما خود مستنسخ را دیدید و می دانید که ثقه است و او به شما گفت که کلینی از علی ابن ابراهیم از پدرش تا زراره و زراره از امام صادق علیه السلام و ایشان می فرمایند «یجوز» و مستنسخ دیگر هم ثقه است به شما میگوید کلینی از پدرش از علی ابن ابراهیم از پدرش تا زراره از امام صادق علیه السلام نقل میکند که امام فرمود «لایجوز»، در این مثال هم صادق است که «جاء عنکم خبران مختلفان».

تبصره

اگر صاحب یک کتاب در دو جای از کتابش یک روایت را ذکر کرد مثلاً کلینی در کافی یک روایت را در باب صلاه «یجوز» نقل میکند و همان روایت را که مرتبط با نماز میت است در باب صلاه المیت «لایجوز» نقل میکند، در این مورد خبران مختلفان صادق نیست، عرفیت ندارد که آن روایت در باب نماز یک روایت جدا گانه باشد و در باب نماز میت روایت دیگری باشد که نقل میکند، اینجا دو خبر مختلف به نزد ما نرسیده است بلکه یک خبر بوده و آن الآن گم شده است نمی دانیم آن خبر «یجوز» است یا «لایجوز»!

ص: ۶۹۶

این تبصره محل ابتلا است هم در کتاب کافی هم در کتاب تهذیب.

بررسی ادله در نظر تحقیق

اختلاف نسخه دو کتاب مصداق «خبران مختلفان»

در جایی که اختلاف نسخه در دو کتاب باشد مسأله همان طور است که محقق خوینی می فرماید و موضوع «خبرین مختلفان» صدق کرده و احکام خبرین متعارضین جاری است.

صدق عقلی «خبرین مختلفان» در اختلاف نسخه یک کتاب

در جایی که نسخه های یک کتاب اختلاف داشته باشند، «خبران مختلفان» به دقت عقلی صادق است، یک مستنسخ یک خبر را نقل کرده و مستنسخ دیگر خبر دیگر را نقل کرده است و در رسیدن دو خبر مختلف به نزد ما فرق نمی کند که دو نفر در مجلس امام باشند و سخن امام به گوششان رسیده و خبرین مختلفین را به ما گزارش کنند یا اینکه سر کتاب باشند و چشمشان به روایت بوده و خبرین مختلفین را به ما گزارش کنند.

صدق «خبرین مختلفین» اینجا با دقت عقلی درست است لکن ذهن عرفی نمی پذیرد که موضوع «خبرین مختلفین» اینجا صادق باشد، بلکه عرف قضاوت می کند تا زمان کلینی یک خبر بوده است و انشعاب ها بعد از کلینی شروع شده است.

منبه؛ در مثال زیر عدم صدق موضوع روشن است، مثلاً اگر در کتاب کافی خبر یک چیز باشد و مستنسخ ها آن را مختلف استنساخ کنند یکی «یجوز» و دیگری «لایجوز» استنساخ کند ایجا روشن است که خبران مختلفان صادق نیست. یا اگر یک شاگرد ز راه حدیث استادش را «یجوز» نقل کند و شاگرد دیگر حدیث او را «لایجوز» نقل کند، قضاوت عرف آن است که اینجا دو حدیث مختلف از امام به دست ما نرسیده است.

ص: ۶۹۷

آنچه که حکم مسأله را سهل میکند این است که اگر در یک کتاب اختلاف نسخه پیدا شد هیچیک از نسخه ها حجت نیست، زیرا سند به نسخه موجود نیست، آنچه که دلیل بر حجیت کتاب کافی است شهرت کتاب کافی است و سند هایی که نقل کرده اند سند به کتاب نیست سند به اصل کتاب است از باب تیمن و تبرک، نسل پسین از نسل پیشین اجازه می گرفتند کما اینکه ما هم اینگونه انجام دادیم، علما سند خود را به کتاب علامه مجلسی صاحب بحار می رسانند و از او به شیخ طوسی و از ایشان به صاحبات کتب و از آنها به امام علیه السلام بنابراین این اجازه ها تشریفات بوده است و چنانچه اختلافی در نسخه پیدا شد اگر قرائن معینه بود، آن قرائن موجب تعیین است و الا هیچکدام از نسخه ها حجت نیستند.

حاصل تنبیه سوم: مجالی برای بحث از موضوع داشتن «خبرین مختلفین» در اختلاف نسخ وجود ندارد، چون شرط شمول اخبار علاجیه آن است که ابتدا فی نفسه خبرین مشمول «صدق العادل» بود و مقتضی حجیت در خبرین متعارضین تمام باشد، سپس بگوییم وقتی هر دو حجتنند، حکم تخیر را ترجیح _ طبق قاعده ثانویه _ بر آنها بار میشود. اما وقتی مشمول ادله حجیت نیستند، بحث صفروی نسبت اخبار علاجیه مجالی ندارد. بنابراین «خبرین متعارضین» در اختلاف نسخه موضوع ندارد یا به بیان قصور در اخبار علاجیه که بیان محقق نائینی و محقق همدانی است یا به بیان قصور مقتضی حجیت به بیان مختار.

تنبیه چهارم: ترتیب بین مرجحات

در وجود ترتیب بین مرجحات بین اصولیون اختلاف وجود دارد:

اقوال:

وجود ترتیب (و حید بهبهانی)

نبود ترتیب بر فرض قبول مرجحات (آخوند)

آخوند بر این باور هستند که اگر مرجحات را بپذیریم بین آنها ترتیب وجود ندارد، اگر در یک خبر مرجحی بود و در خبر دیگر مرجح دیگر بود، این دو خبر سیان هستند و تراحم میکنند و در تراحم ملاک هر کدام اقوی باشد آن مقدم است. آخوند همیشه تراحم را می برد به «اقوی ملاکاً».

کسانی هم که قائل به ترتیب هستند بین خودشان اختلاف دارند.

آخوند به و حید بهبهانی نسبت داده است که ترجیح جهتی را بر غیر جهتی مقدم داشته است و در مابقی چیزی نفرموده است. ظاهراً مرحوم بهبهانی در مابقی قائل به ترتیب نبوده است.

محقق نائینی بین مرجحات به شکل زیر قائل به ترتیب است. ابتدا مرجحات صدور، سپس جهتی و بعد از آن مرجحات مضمونی. ترجیح به مثل عدلیت، افقهیت و اصدقیت و شهرت مرجحات صدور هستند و ترجیح به مخالفت عامه مرجح جهتی است و ترجیح به موافقت کتاب و سنت مرجحات مضمونی هستند. اگر مضمون خبری موافق کتاب بود اقرب به واقع است.

توضیح مسأله در دو مقام

مقام نخست: قاعده اولی

مقام دوم: قاعده ثانوی

در مقام نخست از این بحث میشود که مقتضای قاعده اولی آیا ترتیب است یا نه؟ و در مقام دوم از مقتضای روایات بحث می شود؟

محقق نائینی در مقتضای قاعده خیلی بحث کرده است و قاعده برای ایشان مهم بوده است و در روایات که روایت راوندی را مطرح کرده و فرموده عمل به آن مشکل است. قاعده اولی آن قدر برایش محکم بوده که با اینکه از روایت راوندی به صحیحه تعبیر کرده است اما آن را کنار گذاشته است. روایت راوندی میگوید اول ترجیح مضمونی سپس ترجیح جهتی.

مخالف ایشان محقق خوبی است و محقق خوبی دو مرجح را قبول دارد و ترجیح به شهرت و صفات را قبول ندارد و اساس آن دو مرجح روایت قطب است. در آنجا ترجیح به موافقت کتاب و اگر نبود ترجیح به مخالفت عامه را بیان کرده است.

کلمات را ملاحظه بفرمایید که مقتضای قاعده اولی چیست و مقتضای قاعده ثانوی چیست؟

تعارض / قاعده ثانوی / تنبیهات / تنبیه چهارم ترتیب بین مرجحات ۹۵/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی / تنبیهات / تنبیه چهارم: ترتیب بین مرجحات

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیه چهارم از ترتیب بین مرجحات بحث می شود.

اقوال:

مرحوم آخوند منکر ترتیب هستند.

و در مقابل قائلین به ترتیب نیز اختلاف دارند. وحید بهبهانی مرجح جهتی را مقدم کرده است.

شیخ انصاری مرجح صدوری را بر مرجح مضمونی و جهتی و مرجح مضمونی را بر جهتی مقدم کرده است.

محقق نائینی مثل شیخ مرجح صدوری را بر مرجح مضمونی و جهتی مقدم کرده است اما در مرحله بعد مرجح جهتی را بر مضمونی مقدم داشته است.

ادله:

با توجه به اینکه روایات ترجیح گویای ترتیب نیستند در دو مقام باید بحث شود:

مقام نخست: مقتضای قاعده در ترتیب

مقام دوم: مقتضای روایات در ترتیب

مقام نخست: مقتضای قاعده در ترتیب

نبود ترتیب بین مرجحات (آخوند)

محقق خراسانی می فرمایند علی القاعده بین مرجحات ترتیبی وجود ندارد، زیرا بازگشت همه مرجحات به ترجیح به صدور

است و فرقی بین مرجحات جهتی و متنی و مضمونی نیست. ترجیح به صفات مانند ترجیح به صفات راوی و شهرت خبری، ترجیح به متنی مانند ترجیح به فصاحت و ترجیح مضمونی مانند ترجیح به موافقت کتاب و شهرت فتوایی.

ص: ۷۰۰

ادعای ایشان در مقابل قائلین به ترتیب این است که هر چند موارد مرجحات متعدد است اما مرکز آنها، موجب و مرتجع یک چیز است، مورد ترجیح یا روای یا خبر یا جهت صدور است اما مترجح یک چیز بوده و آن عبارت است از صدور؛ حتی بازگشت مرجح جهتی نیز به صدور می باشد، اخبار ترجیح به صدور خبر مزیت دار تعبد می کند در قبال خبر فاقد مزیت.

شارع مقدس وجوب تصدیقی را که در ابتدا برای خبر بود بار کرده بود، با اخبار ترجیح آن «وجوب تصدیق» را تطبیق میکند به [مثلاً] خبر مشهور. معنای «اخذ کن به خبر اعدل» آن است که خبر اعدل را تصدیق کن، «صدق خبر الاعدل».

حتی در مرجح جهتی نیز همینگونه است، در تعارض خبرین اگر یک خبر موافق عامه بود و خبر دیگر مخالف عامه بود، ادله ترجیح میگویند «بگو مخالف عامه صادر شده است» خذ بما خالف العامه، منشأ ترجیح مخالفت عامه است اما در نهایت آنچه اخبار ترجیح ایجاب میکنند صدور خبر مخالف عامه می باشد. اخبار ترجیح ما را تعبد می کنند به اینکه خبر مخالف عامه برای بیان حکم واقعی صادر شده است و خبر موافق عامه برای بیان حکم واقعی صادر نشده است.

موارد ترجیح منشأ و موجب شده اند برای تعبد به صدور خبر که موجب و مترجح نهایی است.

محقق خراسانی حتی در ترجیح جهتی هم فرموده است بازگشت آن به ترجیح صدوری است و نتیجه گرفته است که تمام مرجحات برمیگردند به ترجیح صدوری، و زمانی که بازگشته همه به ترجیح صدوری بود، تقدیم برخی از مرجحات بر بعض دیگر ترجیح بلا مرجح خواهد بود. (۱)

ص: ۷۰۱

مناقشه: نقض به ترجیح جهتی در قطعی الصدور

ریشه این مناقشه در کلمات شیخ انصاری وجود دارد.

مرجح جهتی در متعارضین قطعی الصدور موجب ترجیح یکی از خبرین است، با آنکه در اینجا بازگشت ترجیح جهتی به ترجیح صدور نیست.

قطع داریم دو خبر از امام علیه السلام صادر شده است یکی موافق عامه است و دیگر مخالف عامه، اخبار ترجیح دلالت دارند که ترجیح با خبر مخالف عامه است بدون اینکه بازگشت ترجیح جهتی به ترجیح صدور باشد (۱).

جواب: استحاله تعبد به صدور در قطعی الصدور (آخوند)

نکته ی عدم بازگشت ترجیح جهتی به ترجیح صدوری در قطعی الصدور آن است که تعبد به صدور در آنجا محال بوده و امکان ندارد. آنجا صدور قطعی است و تعبد به صدور معنا ندارد، تعبد فقط در جهت می باشد.

و امکان نداشتن تعبد به صدور در آنجا مسلتم آن نیست که ترجیح جهتی در ظنی الصدور به ترجیح صدوری بازگشت نکند. در خبرین ظنی الصدور تعبد به صدور هر دو خبر معنا ندارد بلکه ما را تعبد کرده است به صدور خبری که _ مثلاً _ مخالف عامه است.

اگر در ظنی الصدور ابتدا ما را تعبد کند به صدور هر دو سپس به خبر مخالف عامه تعبد کند، در این صورت تعبد ابتدایی به صدور لغو خواهد شد. پس زمانی که تعبد به صدور هر دو معقول نیست از ابتدا ما را تعبد میکند به صدور یکی از خبرین.

اشکال به شیخ انصاری: نبود ترتیب بین مرجحات با مبنای اقریب

صاحب کفایه در مقام اشکال به شیخ انصاری می فرماید: با مبنای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصیه به ملاک اقریب نیز بین مرجحات ترتیب وجود ندارد، و تقدم با مرجحی است که اقریبش بیشتر باشد بنابراین با مبنای اقریب نادرست است که گفته شود مرجح صدوری مقدم است بر مضمونی و مضمونی مقدم بر جهتی.

ص: ۷۰۲

هر مرجعی که موجب اقریب بیشتری شود و ظن نوعی اصابه به واقع آن بیشتر باشد آن مرجح مقدم است بر دیگر مرجحات.

محقق عراقی نیز مبنای استادش را در انکار ترتیب بین مرجحات تعقیب کرده و سخنان ایشان را تحکیم کرده است و با نائینی خیلی تند شده است و گویا میگوید سخنان نائینی منظم نیست.

وجود ترتیب بین مرجحات (شیخ انصاری، نائینی و بهبهانی)

قائلین به ترتیب باید از اشکال آخوند جواب بدهند.

شیخ انصاری هم جواب داده اند و اجمال جواب نائینی در کلمات شیخ هست لکن محقق نائینی چون اشکالات آخوند را دیده است کلماتش گویاتر و مفصل تر است.

محقق نائینی می فرماید: فرق بین مرجحات صدور و غیر صدور در این است که ادله ترجیح به صدور مخصص ادله حجیت خبر می باشند، ادله «صدق العادل» تعبد به صدور کرده و میگویند «ثقه که خبر آورد بگو صادر شده است» و ادله ترجیح به صدور آن ادله را تخصیص زده و میگویند «خبر اوثق صادر شده است و خبر ثقه صادر نشده است».

ادله ترجیح به صدور مخالف و مقید اطلاق «صدق العادل» بوده و آن را تقیید می زند.

اما ادله ترجیح به جهت و مضمون با اطلاق ادله حجیت صدور _ مثل «صدق العادل» _ کاری نداشته بلکه ادله حجیت جهت را تخصیص می زنند.

هر حجت لفظی دارای دو جنبه است، جنبه صدور و جنبه جهت صدور و ظهور، اصاله الجبهه در حجت لفظی میگوید: اصل آن است که این خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده است، و در تعارض خبرین، اصاله الجبهه در هر کدام از خبرین میگوید «این خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده است» حال این دو اصل تعارض میکنند و ادله ترجیح به جهت می گوید «اصاله الجبهه در خبر موافق عامه ساقط است»، از این رو ادله ترجیح به جهت مخصص اصاله الجبهه در خبر موافق عامه می باشد و به ادله حجیت صدور کاری ندارد.

امر در ادله ترجیح مضمونی نیز همینگونه است؛ ادله ترجیح به موافقت کتاب «ما وافق الكتاب» به صدور کار ندارند و مخصص ادله اصالة الظهور هستند. اصالة الظهور در دو خبر متعارض میگوید «هم ظهور آن خبر مراد است و هم ظهور این خبر مراد است» و ادله ترجیح میگویند «من اصالة الظهور خبر موافق قرآن را تثبیت می کنم و ظهور خبر دیگر را اسقاط می کنم».

نتیجه: نظریه محقق خراسانی مبنی بازگشت همه مرجحات به مرجح صدوری اشتباه است، مرجح جهتی و مضمونی کاری به صدور ندارند و کار با _ مثلاً _ اصالة التطابق و _ مثلاً _ اصالة الظهور دارند. اینکه مثلاً میگوییم یک اشکالی است که در آینده بحث خواهیم کرد. و زمانی که مرجحات مضمونی و جهت به مرجح صدور برگشت نکرد باید ترتیب بین مرجحات را ملا-حظه کرد و ترتیب به همان نحوی است که شیخ انصاری بیان نموده است. جهت صدور فرع بر صدور است لذا مرجح جهتی نیز فرع بر مرجح صدوری است، ابتدا باید مولا تعبد به صدور خبر کند سپس به مضمون و جهت خبر تعبد کند.

به لحاظ عرفی وقتی مولا- می تواند بگوید که «این خبر تقیه ای است و آن خبر برای بیان حکم واقعی است» که صدور خبر مفروض غنه باشند، در خبر صادر معنا دارد بگوییم که این خبر به جهت بیان حکم واقعی صادر نشده است و آن خبر به جهت بیان حکم واقعی صادر شده است، و اگر در صدور گیر کردیم معنا ندارد ترجیح به جهت را مطرح کنیم.

اگر دو خبر تعارض کردند و یک خبر از عادل بود و خبر دیگر از اعدل، مولا میگوید «ترجیح با خبر اعدل است، خبر اعدل از من صادر شده است».

اگر یکی از خبرین متعارضین مخالف عامه بود و دیگر موافق عامه مولا فرموده است «خبر مخالف عامه را اخذ کن».

حال اگر خبری متعارضین به این نحو بودند که یک خبر موافق عامه است اما از راوی عادل؛ و خبر دیگر مخالف عامه است اما از راوی عادل، آیا اینجا ترجیح صدور مقدم است یا ترجیح جهتی؟ در ذهن محقق نائینی واضح بوده است که تقدیم با ترجیح صدور است، چون ادله ترجیح در ناحیه صدور حاکمند بر ادله ترجیح در ناحیه جهت، ادله ترجیح به صدور می گویند: «خبر عادل صادر شده است و خبر عادل صادر نشده است» و ادله ترجیح به جهت میگویند «خبر عادل که صادر شده است به جهت بیان حکم واقعی است».

ادله ترجیح به صدور میگویند: «خبر عادل صادر نشده است».

ادله ترجیح به جهت میگویند: «خبر عادل که صادر شده به جهت بیان حکم واقعی است».

دیدگاه محقق نائینی آن است که دلیل مرجح صدور در موضوع دلیل مرجح جهتی تصرف میکند، وقتی ادله ترجیح صدور میگویند «خبر عادل صادر نشده است» معنا ندارد که ادله ترجیح جهتی بگویند «خبر عادل برای بیان حکم واقعی است» بیان حکم واقعی فرع بر صدور است.

محقق نائینی بحث را متمرکز کرده است در مرجح جهتی و در پایان فرموده است، بحث در مورد مرجح مضمونی نیز همینگونه است.

محقق نائینی می فرماید: نکته ای که در این بیان وجود دارد و اشکال آخوند را پاسخ می دهد این است که در مرجح جهتی ما ادعا نداریم که «ابتدا به صدور هر دو متعارض تعبد شده است» زیرا در این صورت معنا ندارد که ابتدا شارع به صدور هر دو تعبد کند سپس بگوید صدور موافق عامه را راه کن، مراد ما از اینکه میگوییم «مرجح جهتی فرع بر مرجح صدور است» آن نیست که خبر مخالف عامه بالفعل صادر شده است. آخوند خیال کرده اند که شیخ انصاری می فرماید: «مرجح جهتی فرع بر صدور فعلی خبر است» سپس اشکال کرده اند که معنا ندارد شارع ابتدا به صدور فعلی هر دو تعبد کند سپس بگوید خبر مخالف عامه را رها کن. مراد ما آن است که مرجح جهتی بر فرض صدور خبر مورد و موضوع دارد یعنی در مرجح جهتی صدور فرض شده است، ادله ترجیح به جهت منحصص اصاله الجهه است این ادله میگویند «خبر بر فرض صدور برای بیان حکم واقعی است» و ادله ترجیح صدور حکومه میگویند آن خبر صادر نشده است و موضوع آن را از بین می برد. (۱)

ص: ۷۰۵

مناقشه: مصداق نداشتن مرجح جهتی در مظنونی الصدور (محقق عراقی)

محقق عراقی نیز همان اشتباه آخوند را مرتکب شده است.

محقق عراقی می فرماید: اگر مرجح جهتی فرع بر مرجح صدوری باشد موردی برای ترجیح به جهت باقی نمی ماند جز در خبرین قطعی الصدور، در خبرینی که متعارضند و صدورشان قطعی است آنجا یکی را با مرجح جهتی ترجیح می دهیم. اما شما در خبرین ظنی الصدور می گوید باید از نظر صدور باید با هم مساوی و متعادل باشند تا نوبت برسد به مرجح جهتی، و حال آنکه اگر از نظر صدور با هم مساوی بودند تساقط میکنند و نوبت به مرجح جهتی نمی رسد، لازمه اختصاص مرجح جهتی به فرض تساوی و تعادل صدورین آن است که برای مرجح جهتی آن است که مرجح جهتی در مظنونی الصدور مصداق نداشته باشد.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری فرمودند «مرجح جهتی جایی مصداق دارد که صدور خبر یقینا یا تعبدا ثابت باشد» و محقق نائینی توضیح داده اند که مراد از اینکه میگوییم «خبر باید تعبدا ثابت باشد» آن نیست که ثبوت تعبدی خبر بالفعل باشد بلکه مراد آن است که خبر اقتضای تعبد داشته باشد، در جایی ترجیح به جهت جا دارد که خبر مقتضی تعبد به صدور را داشته باشد.

هم این خبر مقتضی تعبد به صدور را دارد و هم آن خبر مقتضی تعبد به صدور را دارد، زمانی که هر دو خبر در حد اقتضا تعبد به صدور را داشتند نوبت می رسد به ترجیح جهتی و مولا می فرماید «این خبر مخالف عامه است و آن را اخذ کن».

ادله ترجیح به جهت از ثبوت صدور فعلی ساکت هستند، این ادله میگویند «خبر مخالف عامه که مقتضی صدور را دارند برای بیان حکم واقعی است» و وقتی صدور خبر عادل به فعلیت رسید (موضوع مرجح جهتی) صدور خبر عادل مخالف عامه را نفی میکند.

ص: ۷۰۶

حاصل کلام: محقق نائینی دو سخن دارد ۱. مرجح جهتی به مرجح صدوری بر نمی گردد ۲. مرجح صدوری موضوع مرجح جهتی را از بین می برد، مرجح جهتی میگوید «خبر مخالف عامه برای بیان حکم واقعی صادر شده است» و مرجح صدوری میگوید «خبر عادل صادر شده است و خبر عادل مخالف عامه صادر نشده است».

الحق و الانصاف محقق نائینی کلام شیخ را خوب بیان کرده و در مقابل اشکال آخوند از شیخ خوب دفاع کرده است و اشکال را خوب نفی کرده است.

سخن شیخ و نائینی در ترتیب و اشکال آخوند و مبنای ایشان در عدم ترتیب را ملاحظه بفرمایید و ببینید سخن چه کسی اقوی است!

تعارض / قاعده ثانوی / تنبیهات / تنبیه چهارم ترتیب بین مرجحات / جواب نائینی به مناقشه آخوند ۹۵/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / قاعده ثانوی / تنبیهات / تنبیه چهارم: ترتیب بین مرجحات / جواب نائینی به مناقشه آخوند

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ترتیب بین مرجحات طبق قاعده بود.

مرحوم آخوند فرمودند طبق قاعده ترتیبی بین مرجحات نیست. چون بازگشت همه مرجحات به تعبد به صدور است.

و در مقابل او بهبهانی و شیخ انصاری و نائینی قائل به ترتیب بین مرجحات هستند.

انکار ترتیب بین مرجحات از سوی آخوند مبتنی است بر بازگشت همه مرجحات به ترجیح به صدور و تعبد به صدور.

مقصود محقق خراسانی از بازگشت همه مرجحات به مرجح صدوری آن نیست که مرجح غیر صدوری وجود ندارد، بلکه در دیدگاه ایشان مرجح متنی و مضمونی و غیره داریم که موارد هر کدام و نقش هر یک با دیگری مختلف است اما موجب همه آنها صدور ذو المرجح و عدم صدور غیر ذی المرجح می باشد. و زمانی که نتیجه این است تقدیم یکی از مرجحات بر دیگری وجه ندارد.

ص: ۷۰۷

آخوند در پاسخ به این پرسش که «چرا بازگشت همه مرجحات به ترجیح به صدور است؟» می فرمایند: «چون اگر شارع ما را تعبد کند به صدور خیرین سپس با مرجح جهتی بگوید یک خبر را الغا کن، مستلزم لغویت است و معنا ندارد اول تعبد کند به صدور هر دو سپس بگوید یکی صادر شده بدون دیگری، لذا مرجح صدوری تقدم ندارد بر مرجح جهتی».

وجود ترتیب بین مرجحات و جواب از اشکال آخوند(نائینی)

محقق نائینی در مقام پاسخ می فرماید مرجحات مختلف بوده و با هم فرق میکنند، برخی از مرجحات که نامشان مرجح صدور است تعبد به صدور می کنند مانند ترجیح به شهرت و برخی از مرجحات [که نامشان] مرجح جهتی و مضمونی است تعبد به صدور نمی کنند و در جهت صدور یا مضمون تعبد می کنند.

مرجحات صدور به صدور یکی از خبرین تعبد میکند و در ناحیه صدور خبر دیگر مخصص ادله حجیت خبر می باشند. و مرجحات جهتی از ناحیه جهت صدور یکی از خبرین به صدور از جهت بیان حکم واقعی تعبد میکنند و از ناحیه جهت صدور خبر دیگر مخصص ادله اصالة الجبهه می باشند. _ و اساس شبهه آخوند این بود که بازگشت همه مرجحات به ترجیح به صدور است _ تا اینجا روشن شد که بازگشت همه مرجحات به صدور نیست، و پیشتر بیان اجمالی پاسخ محقق نائینی به شبهه آخوند گذشت. و بیان تفصیلی پاسخ ایشان از قرار ذیل است.

بیان تفصیلی پاسخ محقق نائینی

آخوند شبهه کرد که اگر بازگشت مرجح جهتی به ترجیح صدور نبوده و مرجحات صدور در رتبه مقدم باشند، نتیجه این می شود که شارع ابتدا به صدور هر دو خبر متعارض تعبد کند، سپس با مرجح جهتی بگوید «خبر موافق عامه صادر نشده است» و این نامعقول و لغو است.

ص: ۷۰۸

محقق نائینی پاسخ می دهند که آخوند موارد خالی از تعارض را با موارد تعارض خلط کرده اند.

در جایی که تعارض نیست و اماراتی قائم شده است بر صدور تقيه ای خبر در اینجا تعبد به صدور لغو است، اگر شارع ابتدا تعبد به صدور کند سپس بگوید «به خاطر تقيه خبر تقيه ای صادر شده است و تعبد به صدور را الغاء کردم»؛ مستلزم لغویت است.

اما در جایی که تعارض وجود دارد مناقشه به لغویت نمی آید، چون خبرین متعارضین به برکت «صدق العادل» مقتضی حجیت را دارند سپس ادله ترجیح به جهت آمده و نمی گذارد حجیت خبر موافق عامه از اقتضا به فعلیت برسد.

مراد ما از اینکه میگوییم «تعبد به صدور هست و لغویت نیست» آن نیست که دلیل «صدق العادل» هر دو خبر متعارض را حجت بالفعل کرده است سپس ادله ترجیح به جهت می آید و آن را از فعلیت ساقط می کند، بلکه مراد ما این است که هر دو خبر متعارض از ثقه به دست ما رسیده است و هر دو خبر مقتضی حجیت را دارند.

قوت گرفتن مجدد شبهه آخوند: بازگشت همه مرجحات به مرجح صدوری

با این بیان شبهه آخوند دوباره زنده می شود.

خبرین متعارضین مقتضی حجیت را دارند و ادله مرجحات جهتی می آیند مانع از به فعلیت رسیدن خبر موافق عامه شده و خبر مخالف را حجت بالفعل کنند معنای این سخن آن است که مرجح جهتی به مرجح صدوری بازگشت میکند.

محقق عراقی و محقق صدر هم اذعان دارند که اگر تعبد به صدور در هیچ یک از خبرین فعلی نبوده و فقط در حد اقتضا باشد، اخبار ترجیح به صدور یکی از خبرین تعبد می کنند.

وقتی دلیل «صدق العادل» مقتضی حجیت در متعارضین می باشد، اخبار علاجیه می آیند و صدور یکی از خبرین را حجت بالفعل می کنند.

محقق صدر به همین بیان منکر ترتیب بین مرجحات هستند.

محقق صدر می فرماید: همانگونه که موضوع مرجحات صدوری، دو خبری است که مقتضی حجیت دارند همانطور موضوع مرجحات جهتی هم دو خبری است که مقتضی حجیت دارند، اگر موضوع مرجح جهتی «الخبر الصادر» بود، مرجح صدوری با تعبد به صدور حاکم می شد بر مرجح جهتی، لکن موضوع ها مثل هم هستند و حکومت وجهی ندارد، و زمانی که موضوع ها مثل هم شدند قهراً حکم ها هم سیان می شوند و حکم در هر دو مرجح تعبد به صدور می باشد.

موضوع مرجح جهتی دو خبری است که مقتضی حجیت را دارند و تعبد به صدورشان به فعلیت نرسیده است و چون فرقی بین مرجح صدوری و جهتی نیست و وقتی موضوع مرجح جهتی آن بود، موضوع مرجح صدوری نیز همین است لذا سخن مرحوم آخوند و آقا ضیاء ثابت می شود.

پاسخ نائینی در بیان تفصیلی

در تقریب اجمالی از پاسخ نائینی گفته شد که محقق نائینی می خواهند بفرمایند ترجیح به مرجح جهتی بر فرض صدور است مرجح جهتی می گوید «ترجیح با خبر مخالف عامه است بر فرض صدور» و زمانی که شك در صدور داریم مرجح صدوری میگوید «خبر مخالف عامه صادر نشده است» و همین که مرجح صدوری گفت خبر صادر نشده است حاکم می شود بر مرجح جهتی.

کلمه «بر فرض صدور» در کلام نائینی آمده است و برخی از محققین کلام نائینی را به همان بیان اجمالی که گذشت تبیین کرده اند.^(۱)

ص: ۷۱۰

۱- (۱) فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۷۸۳.

لکن بیان دیگری از کلام نائینی وجود دارد و آن بیان تفصیلی است.

بیان تفصیلی: موضوع ادله ترجیح به جهت عبارت است از «الخبر الصادر» امام علیه السلام فرض کرده اند که اخبار شبیه عامه از ایشان صادر شده است و حال می فرمایند «اخبار شبیه عامه به خاطر تقیه از ما صادر شده است»، مطرح کردن تقیه مناسبت دارد با فرض صدور.

وقتی اخبار بسیاری مشابه عامه از مولا به خاطر تقیه صادر می شود عرفیت ندارد که بگویید «خبر شبیه عامه از من صادر نشده است».

از طرف دیگر هم خبر تقیه ای بسیاری از امام علیه السلام صادر شده است و هم خبر خلاف تقیه بسیاری و بعید است که امام بفرمایند «خبر موافق عامه از ما صادر نشده است».

و ظاهر روایت «مَا سَمِعْتُهُ مِنِّْي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتُ مِنِّْي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ»^(۱) و روایاتی که می فرمایند «وقتی ثقات اخبار متعارض آوردند حکم آن فلان است» آن است که صدور مفروغ عنه است

شیخ انصاری و محقق نائینی با توجه به این شواهد و قرائن می فرمایند: مرجح جهتی در جایی موضوع دارد که صدور آن مفروغ عنه باشد یا وجدانا _ مثل خبرین قطعین _ یا با تعبد _ مثل خبرین ظنّین _ بنابراین موضوع ترجیح به جهت «الخبر الصادر» است.

حال محقق نائینی از طرفی می فرمایند: «موضوع ترجیح به جهت "الخبر الصادر" است» و از طرف دیگر می فرمایند: «دلیل صدق العادل هر دو خبر متعارض را حجت بالفعل نکرده است» این دو سخن از ایشان چگونه قابل جمع است؟ اگر دلیل صدق العادل در حد اقتضا است و هر دو خبر را حجت بالفعل نکرده باشد، در فرض تساوی مرجحات صدوری، صدور هیچکدام از خبرین ثابت نمی شود و وقتی صدور هیچکدام ثابت نشد _ به قول آقا ضیاء _ به مرجح جهتی نوبت نمی رسد!

ص: ۷۱۱

محقق نائینی ادعا دارند که کلام شیخ انصاری در این ظهور دارد که موضوع ترجیح به جهت «الخبر الصادق» است و محمول آن هم «صدور تقیه ای» است نه «صدور». و نظریه آخوند مبنی بر اینکه محمول اخبار ترجیح به جهت اثبات «صدور» است خلاف ظاهر می باشد.

در نظر مختار حل مشکله کلام شیخ انصاری و محقق نائینی به این است که بگوییم: هر چند «صدق العادل» هر دو خبر را حجت بالفعل نمی کند، و لغو است که شارع ابتدا هر دو خبر را حجت بالفعل کند سپس با اخبار ترجیح صدور یکی را الغا کند، اما «صدق العادل» صدور هر دو خبر را درست می کند سپس اخبار علاجیه ضمیمه شده و میگوید خبر موافق عامه تقیه ای صادر شده است و نتیجه این می شود که شارع فرموده است «وقتی دو ثقه خبر متعارض آوردند هر دو از من صادر شده است و مخبرها راست میگویند آن دو خبر را من گفتم اما موافق عامه را تقیه ای گفتم و حجت بالفعل خبر مخالف عامه است».

علم به کذب در متعارضین اعم است از کذب خبری و مخبری. کذب در دو ناحیه است، کذب خبری و کذب مخبری.

در متعارضین در ناحیه خصوص مخبر کذب وجود ندارد و «صدق العادل» مربوط به مخبر است و از آن ناحیه می گوید آن بندگان خدا دروغ نگفته اند، وقتی ثقه خبر آورد او را تکذیب نکن، راست میگوید، من آن خبر را گفته ام.

و در ناحیه کذب خبری مرجحات جهتی می گویند: خبری که از مولا صادر شده است و موافق عامه باشد کذب خبری ندارد برای بیان حکم واقعی صادر نشده است.

سخن مرحوم شیخ و نائینی این است که وقتی نوبت به مرجح جتی می رسد که صدور یا وجدانا یا تعبدا ثابت باشد، و زمانی که تعبد به صدور با «صدق العادل» ثابت شد اخبار علاجیه ضمیمه شده و می گویند خبر موافق عامه برای بیان حکم واقعی صادر نشده اند. شیخ انصاری در کلامش تصریح دارند که مرجح جهتی فرع بر قطع به صدور و تعبد به صدور می باشد.

بدون انضمام اخبار علاجیه تعبد به صدور متعارضین لغو است اما با انضمام آن اخبار تعبد به صدور از لغویت خارج می شود.

خیلی فکر کردیم تا بفهمیم که آخوند چگونه غیر مورد تعارض را با مورد تعارض خلط کرده است و حاصل کلام آن است که در جایی که تعارض نیست و یک خبر وجود دارد اگر مولا ابتدا به صدور تعبد کند سپس بگوید آن خبر را تقیه ای گفته ام به آن عمل نکن، تعبد به صدورش لغو است و اثر ندارد اما در جایی که دو خبر متعارض وجود دارد _ اگر بفرماید هر دو از من صادر شده است و یکی را تقیه ای گفته و دیگری را بدون تقیه، به خبری که بدون تقیه آن را گفته ام عمل کن _ تعبد به صدور لغو نیست چون تعبد به صدور به غرض عقلایی عمل به خبر مطابق با واقع می باشد.

شیخ انصاری و محقق نائینی رحمهما الله دو ادعا دارند ۱. موضوع مرجحات جهتی «الخبر الصادق» است _ با توجه به منبھاتی که گذشت _ ۲. محمول مرجحات جهتی «وجوب اخذ به مخالف عامه و عدم اخذ موافق عامه» می باشد نه تعبد به صدور. و «صدور»^(۱) با بیان بهتر محقق نائینی با «صدق العادل» احراز می شود.

ص: ۷۱۳

۱- (۳) شیخ انصاری اینجا درست بیان نکرده اند و بیان نائینی بهتر است. (استاد معظم).

شامل نشدن «صدق العادل» به خبرین متعارضین به خاطر وجود آیه و روایت نیست بلکه به خاطر آن است که شمولش مستلزم تعبد به متناقضین است و اگر دلیل و متمم جعل منضم شده و مانع از تعبد به متناقضین شود، شمول «صدق العادل» نسبت به متعارضین خالی از محذور می شود. در محل کلام با انضمام اخبار ترجیح جهتی، تعبد به صدور اقتضایی هر دو خبر متعارض درست می شود. مولایی که فرموده است «خبرین ثقتین را تکذیب نکن» عقلایی است که بفرماید «ثقه ای که خبر موافق عامه را از من نقل میکند درست نقل میکنند و من آن خبر را گفته اما آن را تقیه گفته ام آن را رها کن و خبر مخالف عامه را اخذ کن».

به ذهن می رسد که سخن شیخ انصاری و محقق نائینی سخن متینی است. محقق خوبی می فرمایند آن بیانات بافتنی است لکن نظر تحقیق آن است که این بیانات اساس محکمی دارند. و تمام مرجحات به ترجیح به صدور بر نمی گردند. برخی از مرجحات مرجح صدور اند و برخی مرجح مضمونی. و بیان اجمالی که از محقق نائینی ارائه گشت آن بیان هم بیان بدی نیست، اما بیان تفصیلی با کلمات شیخ سازگاری بهتری دارد.

کیفیت ترتیب

قائلین به ترتیب شیخ انصاری و نائینی و بهبهانی بین خود در ترتیب بین مرجحات اختلاف نظر دارند.

مرحوم وحید بهبهانی و به تبع ایشان میرزا حبیب الله رشتی مرجح جهتی را بر تمامی مرجحات مقدم میدانند.

و شیخ انصاری و نائینی مرجح صدور را مقدم میکنند.

مرحوم بهبهانی ظاهراً بر اساس روایات می فرمایند که مرجح جهتی مقدم است اما از آنجایی که ما در مقام نخست بر اساس قاعده بحث می کنیم لذا در این مقام فعلاً با او سخنی نداریم.

لکن میرزا حبیب الله رشتی طبق قاعده فرموده اند که مرجح جهتی مقدم بر همه مرجحات است و بر این ادعا دو بیان و یک مؤید مجموعاً سه وجه ذکر کرده اند که مرحوم آخوند همه وجوه را در تقریرات آورده است.

تقدم مرجح جهتی (میرزای رشتی)

میرزا از شیخ انصاری تعجب نموده اند که ایشان با اینکه تالی تلو معصوم است چگونه مرجح صدوری را مقدم بر جهتی کرده است در حالی که مرجح جهتی بر تمامی مرجحات مقدم است.

وجه نخست: علم اجمالی به عدم حجیت موافق عامه

آخوند نیز به این وجه اشاره کرده است. وقتی دو خبر با هم تعارض می کنند و یک خبر مرجح صدوری دارد و خبر دیگر مرجح جهتی مثلاً خبری مشهور است و موافق عامه و در مقابل خبر شاذ است اما مخالف عامه در اینجا علم اجمالی داریم که خبر موافق عامه یا صادر نشده یا اگر صادر شده باشد از روی تقیه صادر شده است. و وقتی علم اجمالی به عدم حجیت خبری داریم چگونه آن خبر می تواند ترجیح پیدا کند؟!

مناقشه: فقدان علم اجمالی (آخوند)

آخوند در مقام مناقشه به وجه ایشان می فرمایند از شیخ انصاری تعجب نیست، و سخن شما اعجاب است.

علم به عدم حجیت از کجا حاصل شد؟ بلکه شاید خبر موافق عامه صادر شده باشد و شاید همان خبر حکم واقعی را بیان کند همانا عامه در بسیاری از احکام با ما مشترک و موافق هستند.

در خبر موافق عامه سه احتمال وجود دارد ۱. عدم صدور ۲. صدور تقیه ای ۳. صدور به جهت بیان حکم واقعی. وقتی احتمال سوم مطرح است و امکان دارد آن صادر شده باشد و برای بیان حکم واقعی بوده و خبر مخالف عامه کذب باشد، با وجود احتمال علم اجمالی شکل نمی گیرد.

ص: ۷۱۵

وجه نخست میرزا تا اینجا باطل می شود و این شاء الله فردا به وجه دوم خواهیم پرداخت.

چهارم ترتیب بین مرجحات / تنبیهات / قاعده ثانوی / تعارض ۹۶/۰۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: چهارم: ترتیب بین مرجحات / تنبیهات / قاعده ثانوی / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ترتیب بین مرجحات طبق مقتضای قواعد تمام شد.

مرحوم شیخ انصاری و محقق نائینی قدس سرهما مرجح صدور را بر سایر مرجحات مقدم کردند. برخی همچون وحید بهبهانی و میرزای رشتی مرجح جهتی را مقدم کردند. و ادله هر کدام به تفصیل گذشت.

قاعده در ترتیب بین مرجحات بنا بر تعدی از مرجحات منصوصه

در بحث از مقتضای قاعده در ترتیب بین مرجحات بایست بر اساس دو منبای اقتضار بر مرجحات منصوصه و تعدی از مرجحات منصوصه بحث کرد.

در مقام نخست بحث از ترتیب بین مرجحات بر اساس منبای اقتضار بر مرجحات منصوصه گذشت. طبق منبای مرحوم شیخ اعظم انصاری و محقق نائینی قدس سرهما مرجحات منصوصه چهار می باشد، ایشان چهار مرجح _ شهرت، موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه _ را از مرجحات منصوصه دانستند، با این تفاوت که شیخ انصاری در ترتیب بین مرجحات _ صدر مقبوله را مربوط به حکمین می داند لذا اصدقیق و اورعیت را کنار گذاشته است و _ به مرفوعه زراره عمل کرده، لذا ابتدا شهرت را مرجح می داند سپس صفات راوی، سپس موافقت کتاب و سنت، سپس مخالفت عامه و محقق نائینی در ترتیب بین مرجحات به مقبوله عمر بن حنظله عمل کرده و ابتدا صفات راوی را مرجح می داند سپس شهرت، سپس موافقت کتاب و سنت و در نهایت مخالفت عامه.

و اکنون ترتیب بین مرجحات بر اساس منبای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه محل بحث می باشد.

ص: ۷۱۶

قائلین به تعدی از مرجحات منصوصه بر این باورند که مرجحات منصوصه در روایات از باب مثال و از مصادیق بزرگ مرجح می باشد و از این رو از آنها به دیگر مرجحات غیر منصوصه می توان تعدی کرد.

دلیل عدم ترتیب: اقریبیت و ظن ملاک تعدی (آخوند)

مرحوم آخوند از قائلین به عدم ترتیب بین مرجحات هستند مخصوصاً بنا بر تعدی. ایشان می فرماید «در نظریه تعدی هم دو مسلک وجود دارد، مسلک اقریبیت به واقع و مسلک ظن _ هر چیزی که اقریبیت به بیآورد یا موجب ظن به واقع شود آن مرجح می باشد _ تعدی از مرجحات منصوصه به ملاک اقریبیت به واقع یا ملاک ظن؛ طبق مسلک نخست چون ملاک اقریبیت است لذا بین مرجحات ترتیب وجود ندارد و باید دید که کدام مرجح اقریبیت بیشتر می آورد، طبق مسلک دوم نیز بین مرجحات ترتیبی وجود ندارد و باید دید که کدام مرجح موجب ظن بیشتر می شود».

بنابراین محقق خراسانی قائل به عدم ترتیب بین مرجحات هستند مخصوصاً بنا بر نظریه تعدی از مرجحات منصوصه.

مناقشه: عدم فرق بین اقتصار و تعدی در حکومت مرجح صدوری (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق هر چند ما قائل به تعدی شویم لکن در بحث ترتیب بین مرجحات باز بایست قائل به ترتیب بود.

شیخ انصاری رحمه الله از کسانی است که قائل به تعدی از مرجحات منصوصه بوده و از آنها به هر آنچه که موجب اقریبیت به واقع است تعدی می کند لکن باز در بحث ترتیب بین مرجحات می فرماید مرجح صدوری مقدم بر سایر مرجحات می باشد.

و وجه نظریه ایشان منبئ بر ترتیب روشن می باشد، چرا که ایشان و محقق نائینی از این جهت مرجح صدوری را مقدم می دارند که مرجح جهتی فرع بر صدور بوده و حاکم بر آن می باشد، و در بیان حکومت فرقی نیست که فقیه قائل به تعدی باشد یا نباشد.

فرض کنید یک خبر مرجح صدوری دارد و هشتاد درصد اقریبیت به واقع می آورد و خبر دیگر مرجح جهتی دارد و نود درصد اقریبیت به واقع می آورد، در این فرض نیز مرجح صدوری مقدم بر مرجح جهتی است چون مرجح جهتی فرع صدور می باشد.

ما اگر فرع بودن جهتی بر صدوری را که در کلام شیخ انصاری و محقق نائینی آمده است پذیرفتیم، فرقی نیست که مرجحیت یک مرجحی با روایت ثابت شود یا با درایت، چون درایت وقتی که می گوید «هذا مرجح» در ادامه می گوید «هذا مرجح بعد المرجح الصدوری». بنابراین درایت نیز تبعیت و طولیت بین مرجحات را اثبات می کند.

نمی دانیم چگونه شده است که محقق خراسانی فرموده اند بنا بر تعدی از مرجحات منصوصه، ترتیبی بین مرجحات وجود ندارد.

طبق نظر مختار همان بیانی که طبق مبنای اقتصار بر مرجحات منصوصه مفید ترتیب بین مرجحات بود، همان بیان نیز طبق مبنای تعدی از مرجحات منصوصه مفید ترتیب می باشد. لذا در بحث از مقتضای قواعد در ترتیب بین مرجحات فرقی نمی کند که قائل به اقتصار باشیم یا قائل به تعدی، خصوصاً که خواهد آمد ریشه تعدی خود روایات می باشد.

مرحوم شیخ انصاری نیز قائل به تعدی هستند می فرمایند: «وقتی به خاطر روایات قائل به تعدی می شویم خود روایات نیز حکومت مرجحات صدوری بر جهتی را نیز می فهمانند».

حاصل: در مقتضای قواعد در ترتیب بین مرجحات فرقی بین اقتصار و تعدی نیست.

مقام دوم: ترتیب بین مرجحات به مقتضای روایات

با نظر به روایات آیا بین مرجحات ترتیبی وجود دارد؟

تبصره:

ما بحث طبق مقتضای قواعد را تقدیم کردیم تا روشن باشد که با اثبات ترتیب بین مرجحات به مقتضای قواعد نیازمند بحث از مقتضای روایات نیستیم.

ص: ۷۱۸

بحث از مقتضای روایات زمانی ثمره دارد که در مقام بحث از مقتضای قواعد نتوان به نتیجه رسید. و محقق خویی مدعی هستند که طبق مقتضای قواعد نمی توان ترتیب را تمام کرد و آنچه محقق نائینی در بیان مقتضای قاعده فرموده اند استحسان است. و حتی شیخ انصاری هم بایست می فرمود که این مباحث استحسانات هستند نه استظهارات.

اقوال:

۱. عدم ترتیب

۲. ترتیب

ادله:

دلیل عدم ترتیب: اختلاف روایات (محقق خراسانی)

دیدگاه محقق خراسانی این است با نظر به روایات ترتیبی بین مرجحات وجود ندارد، زیرا روایات در بیان مرجحات با هم اختلاف دارند، روایاتی این مرجح را ذکر کرده اند، روایاتی دیگر آن مرجح را، و طائفه سوم سه مرجح ذکر کرده اند و برخی اخبار از چهار مرجح نام برده اند؛ اختلاف روایات در بیان مرجحات شاهد و قرینه است بر عدم ترتیب بین مرجحات. امام علیه السلام که شهرت را مرجح معرفی می کنند «خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ»^(۱) به خاطر آن است که شهرت یکی از مرجحات است، و از روایات ترتیب استفاده نمی شود و حال _ اگر مخاطب فرض فقد شهرت را نمی کرد امام علیه السلام چیزی بیان نمی کردند و او _ سائل است که پرسیده اگر شهرت نبود چه کنیم؟ و حضرت می فرمایند «خُذْ بِقَوْلِ أَغْيَدِلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ»^(۲).

دلیل ترتیب: روایت قطب (محقق خویی)

محقق خویی با استدلال به روایت قطب راوندی قائل به ترتیب شده اند، ایشان از بین روایات علاجیه فقط روایت قطب را پذیرفتند، سند مقبوله را به خاطر ضعف سند ناتمام دانستند و دلالتش را نیز به این خاطر ناتمام دانستند که ترجیح با صفات راوی مربوط به حکمین است، همچنین برخی روایات را مربوط به باب حکمین دانستند و در مرفوعه فرمودند حالش روشن است، و شهرت را هم خروج از بحث می دانند چرا که قائلند وقتی خبری مشهور شد قطعی می شود و معارض آن خلاف سنت بوده و حجت نیست. همینگونه [غالب] روایات باب را به جز روایت قطب رد کردند.

ص: ۷۱۹

۱- (۱) عوالی اللئالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج ۴، ص ۱۳۳، شماره ۲۲۹.

۲- (۲) عوالی اللئالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج ۴، ص ۱۳۳، شماره ۲۲۹.

ترجیح به مخالفت عامه را که در روایت دیگر آمده بود فی الجمله پذیرفتند.

ایشان در نهایت دو مرجح را قبول کردند، ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه. ترجیح به این دو مرجح صحیح است چون در برخی روایات آمده است و مجموعاً در روایت قطب آمده اند.

در روایت قطب ابتدا می فرماید «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ» سپس می فرماید «فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ» (۱). لذا به برکت روایت قطب ترتیب بین این دو مرجح لازم است.

و ایشان در فقه نیز طبق این مبنا مشی کرده است.

مناقشه یکم: ضعف سند در روایت قطب (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق روایت قطب راوندی فقط مرجحیت دو مرجح را درست می کند و باقی می ماند مرجحیت شهرت که آن هم مبنایی است و هر کس طبق مبنای خود مشی می کند.

و طبق مبنای مختار شهرت را نمی شود از بین مرجحات خارج کرد چون بهترین، مهم ترین و کارآمدترین مرجح شهرت می باشد. و مقبوله نیز از لحاظ سند تمام است.

در مباحث سابق گذشت که ما نتوانستیم سند روایت قطب راوندی را درست کنیم. آنجا بیان شد که چرا نمی توانیم به سند این روایت اطمینان پیدا کنیم. و با تتبع بیشتر اطمینان ما به عدم [چنین روایتی] بیشتر می شود.

در این رساله پانزده روایت از شیخ صدوق نقل کرده است _ و دو حدیث از آن احادیث از حسن بن جهم صاحب الرضا علیه الصلاه و السلام می باشد _ و هیچکدام از پانزده روایت با سندهایی که نقل شده است در کتب مرحوم صدوق پیدا نشده است.

ص: ۷۲۰

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۱۸، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۲۹، ط آل البیت.

این رساله فقط روایت «إِنَّ عَلِيَّ كَمَلٌ حَقٌّ حَقِيقَةٌ وَ عَلِيٌّ كَلٌّ صَوَابٌ نُورًا» (۱) که مرحوم برفی در محاسن و کلینی در کافی و صدوق در امالی به سند نوفلی از سکونی نقل کرده اند به سند صحیح «عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (۲) نقل کرده است.

اگر این سند درست بود [و واقعا روایت برخوردار از این سند بود] اصحاب این سند را برای حدیث انتخاب می کردند و سراغ سند نوفلی نمی رفتند. اگر سند پاکیزه در دسترس اصحاب بود این روایت را با آن سند نقل می کردند.

صدوق در عیون اخبار الرضا علیه السلام در صدد نقل عین کلام امام رضا علیه السلام بوده و بر این هدف اصرار داشته است و در آن قضایای بسیاری را از حسن بن جهم نقل می کند و و ما تمام کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام راجستجو کردیم اما آن دو روایتی را در این رساله از حسن بن جهم نقل شده در عیون ندیدیم.

اکنون این نکته را به مباحث سابق می افزاییم که موضوعات این رساله خیلی پراکنده است و معلوم نیست که در علم حدیث نوشته شده است یا درایه یا علم اصول! برخی از شرح حال نویسان می گویند: «این رساله در علم درایه است» برخی دیگر میگویند: «در علم اصول است» ایشان در اینکه رساله در چه موضوعی است اختلاف دارند. در حالی که قطب که آدم ملایی بوده بعید است چنین بیاناتی داشته باشد.

ص: ۷۲۱

-
- ۱- (۴) الکافی، الشیخ الكلینی، ج ۱، ص ۶۹.
 - ۲- (۵) صاحب وسائل این روایت را از رساله قطب با همان سند نقل کرده است وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۱۹، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۳۵، ط آل البیت.

علاوه بر اینکه متن این رساله نیز جای تأمل دارد، این رساله ابتدا با تواتر شروع شده است سپس اجماع را تالی تلو تواتر را در اعتماد معرفی کرده است و در استدلال به اجماع به روایت «لن تجمعوا علی الضلاله» اهل سنت تمسک کرده است. بیشترین بحث را در اجماع دارد و می گوید «فإن المجمع علیه فی حکمنا لاریب فیه». سپس قول امام معصوم علیه السلام را مطرح می کند.

این مطالب مناقشه می شود به اینکه قول معصوم در تربه اول است نه آنکه در رتبه سوم باشد. در این رساله از موضوعات گوناگون و پراکنده بحث می شود از تواتر و اجماع و حال آنکه تواتر و اجماع ارتباطی با هم ندارند، سپس از قول معصوم و پس از آن از عرضه اخبار به یکدیگر بحث می کند.

رساله نظم علمی و منطقی ندارد و اینگونه سخن گفتن با جلالت قطب رواندی سازگاری ندارد. و اگر از قطب هم باشد از مسؤدات [چرک نویس] او در جوانی اش بوده و از تألیفات و میضاتش نمی باشد.

و شاید این رساله از قطب راوندی نباشد، ما شنیده ایم که قطب فرد محقق بوده است و سخنان محکمی زده است، اما این شنیده را با کتاب هایش تطبیق نکرده ایم و ظاهر آن است که او انسان مُلایی بوده است.

بنده هیچ کتابی از قطب را نداشتم تا رساله را با آن مقایسه کنم، و به نظر می رسد یکی از دقیق ترین راه های تشخیص اسناد تألیف به مؤلف آن است که کتاب های دیگر مؤلف را نگاه کرده و مسلک، مشی و مبنای مؤلف را به دست آورده و آن را با کتاب مورد نظر مقایسه کرد. همانا ذهنیات انسان در کتاب دیگرش هم متبلور می شود. مثلاً اگر کسی مکاسب شیخ انصاری را ببیند سپس رسائل را به او بدهند و نگویند که از شیخ انصاری است اما او می فهمد که این کتاب هم از شیخ است.

و بعید نیست این رساله از مسودات او بوده باشد و آن را به شاگردانی همچون منتجب الدین و ابن شهر آشوب القا کرده است. به طور طبیعی علما در جوانی مطالبی می نویسند سپس فرصت تکمیل یا معدوم کردن آن را نمی کنند سپس ورثه که می خواهند اسم پدر را اعتلا بخشند آن مسوده را میبزه کرده و شخصیت پدر را بیچاره می کنند در حالی که از علت اینکه چرا خود پدر آن را چاپ نکرد بی اطلاع هستند.

اگر این رساله از قطب باشد مسوده بوده و اعتبار نداشته و فرصت زیر خاک کردن نداشته است.

توصیه بنده آن است که چیزی را ناقص نگذارید، نواقص را یا تکمیل کنید یا معدوم نمایید تا مبتلی به گرفتاری نشوید.

ما تا اینجا به اطمینان نرسیده ایم و إن شاء الله دوباره به کتب و کلمات ایشان مراجعه کرده و آن را تطبیق می کنیم بر مختصره از رساله ایشان.

آنچه امروز موجود است مختصری از رساله بوده و خود رساله در دسترس نیست، و کسانی که اختصار کرده اند دو نفر بوده اند و هر دو نفر هنگام اختصار اتفاق دارند بر اینکه گفته اند «فصل فی تعارض الأخبار» همین دو کلمه را [در عنوان] ذکر کرده و ادامه نداده اند.

این دو نفر اختصار کننده اتفاق دارند در تقطیع چندین فصل، به ذهن می رسد که ایشان ملاحظه کرده اند که این قسمت ها اهمیتی ندارد و چیز قابل اعتنایی ندارد لذا دنبال مطلب را ننوشته و نقطه چین گذاشته اند.

و سرنوشت این دو مختصره هم چنین سرنوشتی و این نکته منبهی است بر اینکه دیده اند این مباحث حرف حسابی نیست و آن را منعکس نکرده اند.

حاصل بیان محقق خوبی آن است که دو مرجح وجود دارد ۱. موافقت کتاب ۲. مخالفت عامه و روایات زیادی در اصل مرجحیت این دو مرجح وارد شده است و ترتیب بین این دو مرجح نیز از روایت قطب استفاده می شود.

حاصل مناقشه آنکه این رساله ثابت نیست و نمی دانیم مرحوم قطب خودش چنین رساله ای را نوشته یا ننوشته! و اگر نوشته کجا و چه زمانی نوشته است! بنابراین نمی توانیم بر این رساله اعتماد کنیم. و تا الآن ترتیب بین ترجیح به موافقت کتاب و ترجیح به مخالفت عامه درست نشده است.

مناقشه دیگر آن است که در این روایت امر به عرضه حدیث بر اخبار عامه شده است «فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ - فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَىٰ أَخْبَارِ الْعَامَّةِ - فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ» (۱) و این روایت از ای جهت شاذ است.

این جمله در رساله هایی که از قطب پیدا شده است و در آن دو رساله مختصره وجود ندارد. مصحح و معلق چاپ جمله ی - فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَىٰ أَخْبَارِ الْعَامَّةِ - در داخل هلال () گذاشته است.

البته نبودن این جمله در آن دو رساله مختصره مضر نیست و نمی توان به آن مناقشه کرد، چون اولاً با پذیرش نقل این روایت از امین استر آبادی، این جمله در کتاب امین استر آبادی موجود است؛ و ثانیاً از متن دو رساله مختصره پیدا است که با اختلاف در متن اختصار شده است، در آن دو رساله از عبارت «فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا» تا عبارت «فَذَرُوهُ» حذف شده است و در ادامه تعبیر «وَمَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ» آمده است و از این تعبیر فهمیده می شود که قبل از این عبارتی بوده است که حذف شده است، صدوری داشته است که آن را به اختصار مضر حذف کرده اند.

ص: ۷۲۴

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۱۸، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۲۹، ط آل البیت.

مناقشه دوم: نبود ترتیب بین دو مرجح در مقبوله (نظر تحقیق)

مشکل دیگری که کلام محقق خوئی دارد مشکل مبنایی است.

با مبنای پذیرش مقبوله، به ذهن می رسد که مقبوله ظهور دارد در عدم ترتیب بین ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه. مقبوله «يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤَخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ» (۱) (۲) این دو مرجح را در ردیف همدیگر ذکر کرده و ظهور دارد در عدم ترتیب، ما باشیم و [فقط] این جمله می گویم این دو مرجح در عرض هم هستند و بعید است که در طول هم باشند و حضرت در عرض هم ذکر کنند.

با پذیرش روایت قطب، آن روایت با مقبوله تعارض می کنند. مقبوله می گوید این دو مرجح در عرض هم هستند و روایت قطب می گوید در طول هم هستند با هم تنافی دارند.

جواب: اظهاریت روایت قطب از مقبوله

اللهم کسی بگوید روایت قطب اظهر از مقبوله است. ظهور روایت قطب در طولیت اظهر است از ظهور مقبوله در عرضیت. روایت قطب تصریح به طولیت می کند و مقبوله غایت است و ظهور، و ما با اظهر دست از ظهور برمی داریم.

انصاف آن است که روایت قطب اظهر از مقبوله است.

بررسی ادله

بیان محقق خوئی با اینکه دو مناقشه دارد و از مناقشه دوم می توان جواب داد با این وجود اگر مقبوله را پذیرفتیم آیا از آن ترتیب استفاده می شود؟

ص: ۷۲۵

۱- (۷) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۸، ح ۱۰، ط اسلامیة.

۲- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ابواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

نسبت به موافقت کتاب و مخالفت عامه هیچ ترتیب و طولیتی از مقبوله استفاده نمی شود اگر نگوییم که از آن عرضیت استفاده می شود.

همانا بحث مهم در ترجیح به شهرت و صفات راوی است که در مقبوله بر ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه مقدم شده است.

ممکن است از مقبوله استظهار شود که چون در امام علیه السلام در مقبوله ابتدا شهرت را ذکر کرده است لذا شهرت مقدم است.

مهم در بحث آن است که آیا مرجح صدوری _ بدون فرق بین شهرت و صفات راوی _ مقدم است بر سایر مرجحات؟

در مرفوعه هم ابتدا شهرت ذکر شده سپس صفات راوی!

ما نمی توانیم ثابت کنیم اما ذهن عرفی مان اینگونه استشمام می کند که تقدیم با ترجیح به شهرت است سپس ترجیح به صفات راوی.

و اگر کسی از مقبوله عمر بن حنظله استظهار کند که ترجیح به صفات راوی مقدم است سپس شهرت می باشد و این دو مقدمند بر موافقت کتاب و مخالفت عامه، استظهار این فرد منطبق با مقتضای قاعده می شود.

و اگر کسی نتوانست ترتیب را از روایات استظهار کند میگوییم در ترتیب بین مرجحات مقتضای قاعده کفایت می کند. و مقتضای قاعده آن است که ابتدا مرجح صدوری مقدم است مخصوصاً شهرت، و شهرت خیلی مهم است.

و در نهایت می گوئیم: ترتیب چه از روایات استفاده بشود یا نشود اولین مرجح شهرت می باشد. کشف روایت اعدل و اصدق از واقع مشکل است و نمی توان با آن کاری کرد لذا آن را کنار می گذاریم.

ما در فقه همینگونه عمل می کنیم نگاه می کنیم که روایات کدام طرف بیشتر است، و این روش از قدیم الایام در بین علما مرسوم بوده و کتب ایشان امثال شرایع و مبسوط و کتب قبل و بعد از آنها مملو است از این روش.

معمول آن است که شهرت اولین مرجح است و خبر معارض را خبر شاذ می نامند، شهرت هم در اولویت و هم در اهمیت در رتبه نخست می باشد.

هر چند مشهور آن است که شهرت سند را قوت می بخشد اما اگر کسی بحث های مدرسه ای را کنار گذاشته و ادعا کند که شهرت هم مرجح صدور است هم مرجح جهتی است و هم مرجح مضمونی است و بگوید شهرت مرجح جامعی است و در رأس همه مرجحات است، [سخن دور از آبادی نگفته است].

اگر روایتی بین اصحاب ائمه مشهور شد کما اینکه کشف می کند از امام علیه السلام صادر شده است همچنین کشف می کند که تقیه ای نیست. اگر تقیه ای بود به این مقدار زیاد نقل نمی شد.

وقتی نقل زیاد دارد کشف می کند که مضمونش مطابق با قرآن بوده و حق است.

و اینکه شهرت مرجح است فرقی نمی کند که شهرت روایی باشد یا شهرت عملی! و حتی مثل میرزای رشتی و وحید بهبهانی نیز در فقه مواردی پیدا شده است که در تعارض اخبار ابتدا به سراغ مشهور می روند.

در نهایت نظر تحقیق آن است که شهرت مرجح است اما یقین آور نیست به گونه ای نیست که شهرت از مرجح بودن بالاتر بوده و موجب شود که خبر مشهور از تعارض خارج شود، بلکه وقتی در تعارض، در طرفی یک یا دو خبر داریم و در طرف دیگر چندین خبر داریم، ترجیح با خبر مشهور است.

ما در فقه به تبع سابقین ابتدا سراغ شهرت رفته و اگر یک طرف مشهور و طرف دیگر شاذ بود می گوئیم عمل طبق خبر مشهور است.

و اگر ترجیح به شهرت مصداق نداشت، نوبت به موافقت کتاب می رسد سپس مخالفت عامه، هر چند نتوانستیم روایت رساله قطب را درست کنیم اما موافق احتیاط آن است که وقتی شهری در بین نبود ابتدا سراغ موافقت کتاب سپس مخالفت عامه بروئیم.

ترجیح به موافقت کتاب بند به روایات است و هنگامی که بین روایات ترتیبی بین موافقت کتاب و مخالفت عامه نبود می توان ابتدا به سراغ موافقت کتاب سپس به سراغ مخالفت عامه رفت. وقتی دلیل نداریم می توان ابتدا سراغ هر کدام که خواست رفت اما چون روایت قطب در کار است مطابق احتیاط آن است که بگوییم: عمل طبق روایت قطب راوندی می باشد است که محقق خوبی به آن عمل کرده و محقق نائینی و خیلی از محققین آن را صحیح دانسته اند.

تا کنون در فقه همینگونه مشی کردیم و بعد از این هم اگر عمر و توفیقی بود همینگونه مشی خواهیم کرد.

بحث از ترتیب بین مرجحات پایان یافت و بعد از این کلام واقع می شود در تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه و نزاع بین مرحوم شیخ و آخوند و کلام ایشان را ملاحظه بفرمایید.

تنبیه پنجم تعدی از مرجحات منصوصه / تنبیهاات / قاعده ثانوی / تعارض ۹۶/۰۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه پنجم تعدی از مرجحات منصوصه / تنبیهاات / قاعده ثانوی / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه می باشد.

تنبیه پنجم: تعدی از مرجحات منصوصه

اقوال

در تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه اقوالی وجود دارد:

۱. عدم تعدی و اقتصار به مرجحات منصوصه.

۲. تعدی از مرجحات منصوصه به هر آنچه که موجب اقریب است.

۳. تعدی از مرجحات منصوصه به هر آنچه که موجب ظن است.

۴. تعدی از مرجحات منصوصه به شق سوم که خواهد آمد.

شیخ انصاری علیه الرحمه می فرمایند: «بر تعدی از چند مرجح منصوصه به غیر آن ادعای اجماع شده است، و غیر آن می تواند هر آنچه که موجب اقریب است باشد یا هر آنچه که موجب ظن است یا شق سوم» (۱).

و امثال مرحوم وحید بهبهانی علیه الرحمه ادعای اجماع کرده اند و شاید در کلمات علامه علیه الرحمه نیز این ادعا وجود داشته باشد.

تا جایی که ما اطلاع پیدا کردیم مرحوم شیخ مفید علیه الرحمه از مرجحات منصوصه تعدی کرده و فرموده اند: «اگر دو روایت متعارض وجود داشت و یکی از آنها از راوی جلیل القدری مثل محمد بن مسلم بود، از راوی جلیل القدر بودن مرجح است».

ایشان به جهت افقهیت کار ندارد، بلکه راوی سنگین وزن و جلیل موجب رجحان است. [در رأی شریف شیخ مفید آن بوده که] ما نمی توانیم ترجیح یکی از خبرین را تشخیص دهیم لکن وقتی راوی از بزرگان بود این خودش مرجح است.

بعد از شیخ مفید مرحوم شیخ طوسی علیهما الرحمه در مقدمه کتاب تهذیب می فرماید: «یکی از مرجحات آن است که خبر موافق با اصل و قاعده باشد». ما در ادامه بحث ترجیح به مرجحات خارجییه را مطرح کرده و آنجا موافقت اصل و قاعده با خبر را بحث خواهیم کرد.

مرحوم شیخ صدوق علیه الرحمه در پاره ای از کلماتشان می فرمایند «در تعارض خبر نهی با خبر رخصت، ترجیح با خبر رخصت می باشد زیرا خبر رخصت رحمت است و آن یک نوع ترجیح دارد بر خبر نهی».

مرحوم محقق حلی علیه الرحمه در معارج هم شبیه همان کلمات صدوق را دارند.

ظاهر آن است که از سوی علمای سابق ادعای اجماع شده است، علمای سابق، متن روایت قوی تر را بر روایت دیگر مقدم می داشتند. اگر یک روایت از عمار بن موسی الساباطی بود و روایت مقابل از راوی اضبط غیر عمار، روایت اضبط را بر روایت عمار مقدم می کردند.

آن مقدار که ما نگاه کردیم و در کلمات سابقین ممارست داریم ترجیح منحصر به مرجحات سه گانه یا چهار و پنجگانه نبوده است.

امر در بین علمای سابق به این نحو بوده است تا اینکه زمان می رسد به دوران مرحوم امین استر آبادی علیه الرحمه. نقل شده است که امین استر آبادی اول کسی که بر اصولیون خدشه کرده و طعن کرده که آنها از مرجحات منصوصه مروی تعدی می کنند به حدسیات خویش، برخی روایات را بر دیگری مقدم می دارند به خاطر ظن و حال آنکه (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (۱).

سپس محدث بحرانی صاحب حدائق در مقدمه حدائق می فرماید: «ما حق نداریم از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تعدی کنیم و این رأی امین استر آبادی است که اولی مبدع این نظریه است و آن از کلام مرحوم کلینی نیز اسشتمام می شود» (۲).

مرحوم ثقه الإسلام کلینی رحمه الله مطلب را باز نکرده است اما در مقدمه کتاب شریفش اصول کافی فرموده: «مرجحات عبارتند از شهرت، موافقت کتاب و مخالفت عامه» سپس فرموده: «از این موارد هم نمی شناسیم مگر موارد اقل را» (۳).

ص: ۷۳۰

۱- (۲) نجم/سوره ۵۳، آیه ۲۸.

۲- (۳) حدائق الناضره، یوسف بحرانی، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳- (۴) الکافی، الشیخ کلینی، ج ۱، ص ۹۰. فاعلم یا أخی أرشدک الله أنه لا یسع أحدا تمییز شیء، مما اختلف الروایه فیه عن العلماء علیهم السّلام برأیه، إلما علی ما أطلقه العالم بقوله علیه السّلام: «اعرضوها علی کتاب الله فما وافی کتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، و ما خالف کتاب الله فردّوه» و قوله علیه السّلام: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فی خلافهم» و قوله علیه السّلام «خذوا بالمجمع علیه، فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» و نحن لا نعرف من جمیع ذلك إلّا أقلّه و لا نجد شیئا أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك کلّه إلى العالم علیه السّلام و قبول ما وسّع من الأمر فیه بقوله علیه السّلام: «بأیما أخذتم من باب التسلیم وسعکم»

به ذهن می رسد که مرحوم کلینی می خواهند به مرجحات منصوصه اقتصار کنند، زیرا موارد اقل قلیل از مرجحات زمانی است که فقط به همان سه مرجح اکتفا کرده و تعدی نکنیم. اما اگر تعدی کرده و گفتیم «هر اقرب به واقع ترجیح دارد» اقل قلیل نخواهد بود.

بنابراین کلام مرحوم کلینی هم که از قدما است موهم در اقتصار بر مرجحات منصوصه می باشد.

مناقشه در استظهار از کلام کلینی: اقل اضافی

کسی ممکن است بگوید: «مراد مرحوم کلینی از اقل قلیل، اقل اضافی است، نه اقل حقیقی، [اقل حقیقی یعنی در دایره تمامی متعارضات موارد مرجح دارد اقل است و اقل اضافی یعنی دایره ترجیح نسبت به دایره تخییر اقل است] زیرا ایشان روایات صحیح را از بین صحیح و سقیم انتخاب کرده و در کتابش ثبت کرده و به یادگار گذاشته است و [حال] که در تعارض میگوید موارد ترجیح اقل قلیل است به خاطر آن است که اصاله التخییر را قبول داشته [همانطور که در ادامه کلامشان بیان کرده اند] و موارد فقد مرجح نیست به موارد تخییر اقل قلیل است.

در هر حال رأی مرحوم کلینی اقتصار باشد یا عدم اقتصار مهم نیست، نسبت به اقوال حدافل شهرت بر تعدی محقق است و شیخ انصاری هم فرموده اند «بر تعدی ادعای اجماع شده است».

ادله

دلیل نخست: اصل عملی

شیخ انصاری قائل به تعدی شده است و در آغاز کلامش می فرماید: «نظریه تعدی از سوی ما منبئ بر اصل عملی نیست» (۱) تا کسی بگوید اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر، تعیین است «اذا دار الامر بین التعیین و التخییر، فالاصل التعیین» در نتیجه وقتی هر مزیتی پیدا شد _ چه منصوص و چه غیر منصوص _ امر دائر است بین احتمال تعیین ذو مزیت و احتمال تخییر بین ذو مزیت و فاقد مزیت و اصل تعیین می باشد.

ص: ۷۳۱

کسی توهم نکند که شیخ انصاری از باب اصل عملی قائل به تعدی است، چون اصل عملی حاکم دارد و حاکم آن اطلاق است. تخییر است.

وقتی که روایت حاکم «إِذَنْ فَتَخَيَّرَ» (۱) «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ» (۲) در دوران امر بین تعیین و تخییر حکم به تخییر می کند ما نمی توانیم با اصل عملی تعدی را ثابت کنیم.

و تمسک به اصل عملی با وجود اطلاق تخییر این مناقشه را در پی دارد که روایات تخییر ترجیح را نفی می کنند و ما از این اطلاق به مقداری که تخصیص خورده است دست برمی داریم _ و آن مقدار عبارت است از مرجحات منصوصه _ و در مازاد مرجع اطلاق می باشد نه اصلی عملی.

بنابراین در نظر شیخ اعظم انصاری قدس سره تعدی را نمی شود با اصل عملی ثابت کرد و راه اثبات آن یک از دو راه زیر می باشد.

• فهم عمومیت از روایات ترجیح

• قصور اطلاق و رجوع به اصل عملی

یا باید گفت که از روایات ترجیح عموم فهمیده می شود، در روایات ترجیح قرائنی وجود دارد که از آن قرائن عمومیت ترجیح به هر مزیت را می توان فهمید.

یا باید گفت که ادله تخییر اطلاق نداشته و قصور دارند، و نوبت به اصل عملی می رسد. ادله تخییر ناظر به جایی هستند که هیچ مزیتی چه منصوص و چه غیر منصوص در کار نیست، لذا در جایی که مزیت غیر منصوص وجود داشته باشد از تحت ادله خارج است و نوبت به اصل عملی می رسد و نتیجه اصل عملی تعدی به هر مزیت است.

ص: ۷۳۲

۱- (۶) عوالی اللئالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج ۴، ص ۱۳۳.

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۹ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۸.

راه حل نخست استفاده عموم است.

و راه حل دوم اسقاط عموم می باشد.

اگر عموم ادله تخییر را ساقط کرده و گفتیم این ادله عمومیت نداشته و تخییر منحصر است به جایی که هیچ مزیتی در کار نباشد، چه مزیت منصوص و چه غیر منصوص، با نبود اطلاق و عموم در ناحیه ادله تخییر نوبت به اصل عملی رسیده و اصل عملی مقتضی تعدی است.

شیخ اعظم انصاری می فرماید: «تدقیق نظر ایجاب می کند که بگوییم از اخبار ترجیح عموم استفاده می شود و تأمل صادق ایجاب می کند که بگوییم اخبار تخییر قصور دارند و شامل مواردی که از تعارض که یک طرف مرجح غیر منصوصه دارد نیست» (۱).

شیخ اعظم انصاری قدس سره پس از این که تدقیق نظر و تأمل صادق را مطرح می کند مطلب را دنبال نکرده است. اما مهم در نظر ایشان استفاده عموم از بعض فقرات اخبار ترجیح می باشد.

دلیل دوم: فهم عمومیت از روایات ترجیح

شیخ اعظم از سه فقره _ که در ترجیح به صفات راوی و شهرت و مخالفت عامه وجود دارد _ استفاده می کند که مرجحات منحصر در مرجحات منصوصه نیستند.

فقره نخست: صفات روای

مقبوله صدقیت را مرجح قرار داده است «أَصْدَقُهُمَا» (۲) و مرفوعه اوثقت را «خُذْ بِقَوْلِ أَغْدَلِيهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِيهِمَا فِي نَفْسِكَ» (۳).

شیخ انصاری قدس سره می فرماید از مرجح قرار گرفتن صدقیت در مقبوله و اوثقت در مرفوعه استفاده عموم می شود. وجه اخذ خبر اصدق آن است که قول اصدق اقرب به واقع است. صدق یعنی مطابقت با واقع، و اصدق نیز می شود مطابقت بیشتر با واقع. ثقه بودن راوی موجب می شود خبر مطابق با واقع شود و خبر اوثق با واقع مطابق تر است. به خلاف صفت عدلیت، که از آن و از افقهیت نمی توان عموم فهمید.

ص: ۷۳۳

۱- (۸) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۷۵.

۲- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

۳- (۱۰) عوالی اللثالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج ۴، ص ۱۳۳.

از دو عنوان اصدق و اوثق می توان فهمید که نکته اصدق صدق بیشتر است و نکته اوثق، و ثوق بیشتر می باشد. و آن وقت [که نکته اخذ اصدق و اوثق، مطابق بیشتر با واقع شد] بین اصدقیت و اضبطیت فرقی وجود ندارد و می توان به مرجحیت اضبط تعدی کرد.

وقتی یک روایت از راوی ضابط است و روایت دیگر از راوی اضبط، روایت اضبط مطابقت بیشتری با واقع دارد(۱).

کلام شیخ تتمه ای دارد و آن را بعد از طرح مناقشه آخوند ذکر خواهیم کرد.

مناقشه یکم: تمام الملائک نبودن اقریب (محقق خراسانی و دیگران)

محقق خراسانی و دیگران به بیان شیخ اعظم مناقشه کرده و می فرمایند:

بیشتر بودن جهت ارائه در خبر اصدق و اوثق مورد پذیرش بوده و قابل انکار نیست. لکن اگر شیئی که جهت ارائه دارد حجت شد، نمی توان از حجیت آن استفاده کرد که تمام الملائک حجیت جهت ارائه است. مرجح بودن شیئی که جهت ارائه دارد دلیل نمی شود که تمام الملائک مرجحیت جهت ارائه واقع است.

همانا خبر ثقه ارائه ظنیه نوعیه از واقع دارد، و وقتی شارع آن را حجت کرد، نمی توان از آن کشف کرد که شارع ظن نوعی را حجت کرده است.

ما نمی دانیم ملائک حجیت چیست! شاید در حجیت خبر ثقه، آن ظن نوعی که از طریق خبر ثقه حاصل می شود ملائک حجیت است.

امر همینگونه است در مرجحیت، ما نمی دانیم ملائک مرجحیت چیست! و اگر شارع اصدقیت و اوثقیت را مرجح قرار داد، هر چند جهت ارائه در این دو بیشتر از صادق و ثقه است، اما معلوم نیست که ملائک مرجحیت ارائه بیشتر و اقریب به واقع بوده است لذا نمی وان از عنوان اصدقیت و اوثقیت ملائک را کشف کرد.

ص: ۷۳۴

شاید آن ارائه بیشتری که از اصدق ناشی شده است ملاک مرجحیت می باشد نه ارائه بیشتری که از هر راهی ناشی شده است مثل خبر اعدل و افقه _ بنابراین شاید شارع می خواهد با مرجح قرار دادن خبر اصدق، صداقت را ترویج کند لذا خبر اصدق را مرجح قرار می دهد.

مرحوم آخوند کلام خود را با بیان ذیل تأیید می کنند.

همانطور که در عنوان «اعدلیت» و «اورعیت» می گوید مرجحیت این دو عنوان تبعیدی است و ارائه ناشی از خبر اعدل مرجح است، همانا مرجحیت «اصدقیت» هم به همان سیاق است و شاید مرجحیت آن تبعیدی بوده و ارائی ناشی از خبر اصدق مرجح باشد نه مطلق ارائه. (۱)

پرسش: مرحوم آخوند علیه الرحمه در سند مرفوعه مناقشه کرد و در مقبوله فرمود مربوط به حکمین است، حال چگونه این دو روایت را پذیرفته و به شیخ انصاری جواب می دهد.

پاسخ: آخوند بر فرض دلالت مرفوعه و مقبوله بر مرجحیت اصدقیت و اوثقیت به شیخ اعظم پاسخ می دهد. آخوند الآن از آن اشکالات رفع ید کرده است و در اول فصل فرمود: «بر فرض اینکه دلالت روایات بر ترجیح تمام باشد و مرجحات منصوصه را قبول کنیم آیا می توان از آنها تعدی کرد؟»

محقق خراسانی بنا بر پذیرش روایات مناقشه دلالتی کرده اند.

مناقشه دوم: ناتمام بودن سند مرفوعه و مقبوله (محقق خوئی)

محقق خوئی اصل دلالت مرفوعه بر مرجحیت را پذیرفته اند و مناقشه کرده اند که مرفوعه سند ندارد.

در مقبوله هم دو اشکال وارد کرده اند. اولاً؛ مقبوله هم سند ندارد و ثانیاً مقبوله مربوط به حکمین است و ارتباطی با خبرین متعارضین ندارد. (۲)

ص: ۷۳۵

۱- (۱۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۴۴۷.

۲- (۱۳) مصباح الاصول، ابوالقاسم خوئی، ج ۲، ص ۴۲۱.

بنابراین محقق خویی جواب فقره نخست «اصدقیت و اوثقیته» را مبنای خود جواب دادند.

جواب: (نظر تحقیق)

به ذهن می رسد که بیان مرحوم شیخ اعظم انصاری قدس سره درست تقریب نشده است.

اما مناقشات مرحوم محقق خویی وارد نیست چون سند مقبوله تمام است، و ترجیح به صفات هم مربوط به خبریت متعارضین می باشد.

البته خود مرحوم شیخ انصاری نیز با فرض تنزل به مقبوله استدلال کرده است. ایشان نیز مقبوله را مربوط به باب حکمین می دانست.

و البته شیخ مرفوعه را از لحاظ سندی اقوی از مقبوله می دانست و آن را هم مربوط به باب حکمین نمی دانست.

به ذهن می رسد که ادعای شیخ انصاری چیز دیگری است، شما کلام ایشان را ملاحظه کنید ببینید برداشت ما تحمیل بر کلام شیخ است یا استظهار از آن است؟^(۱)

شیخ انصاری ادعا دارند که اعدلیت و افقیته و اورعیت صفات مخبر هستند و به خبر کاری سرایت نمی کنند. خبر مخبر افقه مقدم است بر خبر مخبر فقیه.

ایشان در اصدقیت و اوثقیته ادعا دارند که متفاهم عرفی از «أَصْدَقُهُمَا»^(۲) صدق خبری است نه صدق مخبری. وقتی شارع میگوید: اصدق را بگیر یعنی خبری که صادق تر است را بگیر، خبر اقرب به واقع را بگیر. هر چند مقتضای جمود بر لفظ آن است که «أَصْدَقُهُمَا» یعنی اصدق از بین دو مخبر لکن متفاهم عرفی این کلام «هنگامی که دو خبر تعارض کردند خبر اصدق را بگیر» آن است که خبری که خود خبر اصدق از خبر دیگر است را بگیر.

ص: ۷۳۶

۱- (۱۴) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۷۷. لَأَنَّ أَصْدَقِيهِ الرَّاوي و أَوْثَقِيْتَهُ لَمْ تَعْتَبِرْ فِي الرَّاوي إِلَّا مَنْ حَيْثُ حَصُولُ صِفَةِ الصِّدْقِ وَ الْوِثَاقَةِ فِي الرَّوايَةِ، فَإِذَا كَانَ أَحَدُ الْخَبْرَيْنِ مَنْقُولًا بِاللَّفْظِ وَ الْآخَرُ مَنْقُولًا بِالْمَعْنَى كَانَ الْأَوَّلُ أَقْرَبَ إِلَى الصِّدْقِ وَ أَوْلَى بِالْوِثَاقِ

۲- (۱۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

اصدقیت مخبر طریق است به اصدقیت خبر، چون می خواهد خبری را بر خبر دیگر ترجیح بدهد.

شیخ ادعا دارند که دو مخبر بودند که یکی اضبط و دیگر ضابط، در اینجا اگر به اضبط اصدق اطلاق کنیم، این اسناد و اطلاق عرفا صحیح خواهد بود. یعنی او در خبرش صادق تر است و اقرب به واقع می باشد.

اضبط و ضابط هر دو راستگو هستند و چنین نیست که یکی راستگو و یکی راستگوتر باشد، بلکه هر دو بنده خدا متحرز از کذب هستند اما عرفا صحیح است که به اضبط بگوییم اصدق است، یعنی خبر او صدق بیشتری دارد. زیرا که صدق و کذب، موثوق بودن و موثوق نبودن صفت خبر می باشد.

تمام نکته کلام شیخ این است که اصدقیت و اوثقیت مرجح شده اند و نمی خواهد بگوید ما مناط را کشف می کنیم و مناط مرجحیت اقریبیت به واقع است.

بلکه ادعای ایشان در کشف مناط نیست و همان ادعایشان در این است که وقتی گفته می شود «خبر مخبر اصدق را بگیر» معنایش آن است که خبر اصدق را بگیر. خبری که صدقش بیشتر است، خبری که احتمال صدقش بیشتر است.

اصدق در ظاهر صفت مخبر است، اما لبش صفت خبر است چون به اصدق و اوثق، اصدق و اوثق گفته می شود به خاطر مطابقت [خبر] با واقع.

و این نکته در افقه وجود ندارد، افقه یعنی کسی که فهمش قوی است و فهم قوی ربطی به خبر ندارد، افقه صفت مخبر است، [اما در لب صفت خبر نیست].

بله صدق و کذب، موثوق بودن و موثوق نبودن صفت خبر می باشند اما فقه، ورع و عدالت صفت مخبر هستند.

[خبر انسان راستگوتر را بگیر یعنی خبری که راستی آن بیشتر است را بگیر] به خلاف افقه و اورع که از آنها فهمیده نمی شود که خبر راست تر و صدق بیشتری دارد.

احتمال صدق در این خبر بیشتر است، این خبر اشدُّ صدقاً است از خبر دیگر، خبر دیگر خبر صادق است و در آن بحث نداریم، اما نکته آن است که خبر به صادق و موثوق به متصف می شود، و اصدق بودن مخبر به لحاظ صدق خبر است، اسناد صدق اصاله برای خبر می باشد خبر مطابق با واقع.

مؤید بودن فهم سائل

شیخ انصاری در ادامه می فرماید «سائل هم از اصدقیت اینگونه فهمیده است که هر اقرب به واقع مقدم است» (۱). طبیعی آن بود که پرسد اگر این چهار مرجح وجود نداشت وظیفه چیست؟ اما او هر مزیتی فهمیده است و دوباره می پرسد «اگر هیچکدام بر دیگری ترجیح نداشت وظیفه چیست؟» «قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عِدْلَانِ مَرْضِيَانِ عِنْدَ أَصِحَّاحِنَا لَمَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ» (۲) یعنی یکی بر دیگر هیچ برتری ندارد.

ص: ۷۳۸

۱- (۱۶) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۷۶. و يؤید ما ذکرنا: أَنَّ الراوی بعد سماع الترجیح بمجموع الصفات لم یسأل عن صوره وجود بعضها و تخالفها فی الراویین، و إنما سأل عن حکم صوره تساوی الراویین فی الصفات المذكوره و غيرها، حتّی قال: «لا یفضل أحدهما علی صاحبه»، یعنی: بمزیّه من المزایا أصلاً، فلو لا فهمه أنّ کلّ واحد من هذه الصفات و ما یشبهها مزیّه مستقلّه، لم یکن وقع للسؤال عن صوره عدم المزیّه فیهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حکم عدم اجتماع الصفات، فافهم

۲- (۱۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

وقتی وقتی فرضی را می پرسد که هیچیک از راوی ها بر دیگری هیچ برتری ندارد، فهمیده می شود که سائل از عبارت قبل مطلق فضیلت را فهمیده است و سؤال را اینگونه طراحی می کند. و الا اگر فقط مرجحات منصوصه قبلی را فهمیده بود اینگونه سؤال می کرد که «اگر این چهار صفت نبود وظیفه چیست؟»

عمر بن حنظله فرض نکرد که هر دو روای صادقند یا هر دو ورع هستند، بلکه در سؤال فرض کرد که هر دو عادلند «فَبَيْنَهُمَا عَدْلَانِ» و فرض کرد که هیچ فضیلتی بر یکدیگر ندارند.

فهم عمر بن حنظله هم مؤید است که او از آن چهار صفت فهمید که هر صفتی که اقربیت بیاورد مرجح است.

البته این نکته مؤید است و دلیل نمی باشد و ممکن است کسی بگوید مراد از نبود فضل هیچکدام بر دیگری «لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ» یعنی عدم فضل در همان چهار صفت مذکور.

و با این توضیحات به نظر می رسد ادعای ایشان در اصدقیت و اوثقیت ادعای درستی است. و مناقشه کنندگان از نکته غفلت کرده و از آن جواب نداده اند.

آیا اینکه شیخ ادعا کرده است که بازگشت «صدق» به خبر است واضح البطلان است؟

به ذهن می رسد ادعای فهم عرفی صحیح است. و وقتی گفته می شود «دو نفر خبرشان با هم تعارض کرد سخن اصدق را بگیر» فهم عرفی آن است که احتمال مطابقت این خبر نسبت به دیگری بیشتر است.

متفاهم عرفی از صدق همین است زیرا صدق صفت خبر است. وقتی گفته می شود «دو نفر خبرشان با هم تعارض کرد سخن راستگوتر را بگیر» و امر به اخذ خبر راستگوتر می شود از این باب است که خبر او صدق بیشتری دارد، راستگوتر بودن طریق است به اقربیت خبر به واقع.

[فرق اصدق و افقه در آن است که] افقه فکر کرده و حدس می زند و [اصدق واقع را نشان می دهد].

به خاطر همین نکته توصیه همیشگی ما آن است که از انسان های داناتر نپرسید «استاد چه گفته است؟» زیرا ایشان از نزد خود تصرف کرده و اضافه می کنند، از کسانی که فقه شان ضعیف و متوسط است بپرسید «استاد چه گفته است؟» ایشان تحفظ می کنند بر عبارت استاد.

اعدلیت و عدالت، افقهیت و فقه مطابقت کلام با واقع را زیاد نمی کند، و اگر مطابقت را هم زیاد کند ربطی به بحث ندارد [چون متفاهم عرفی از «خبر افقه را بگیر» آن نیست که خبر افقه مطابقتش با واقع بیشتر است].

نکته بحث شیخ انصاری آن است که اصدقیت و اوثقیت، بازگشت می کند به صفت خبر، و وقتی صفت خبر شد، وصف خبر می شود اقرب به واقع، بنابراین از اصدقیت و اوثقیت می فهمیم که هر اقرب به واقع مقدم است بر قریب به واقع.

سخن در ذهن ما متین است و مناقشه کننده ها در آن درست تأمل نکرده اند.

پایان بحث از فقره نخست، اما فقره دوم «اخذ به شهرت» را برای جلسه فردا ملاحظه بفرمایید.

فقره «فإن المجمع علیه لاریب فیه» / دلیل دوم تعدیفهم عمومیت از سه فقره / تنبیه پنجم تعدی از مرجحات / تنبیهاات / قاعده ثانوی / تعارض ۹۶/۰۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فقره «فإن المجمع علیه لاریب فیه» / دلیل دوم تعدی: فهم عمومیت از سه فقره / تنبیه پنجم تعدی از مرجحات / تنبیهاات / قاعده ثانوی / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعدی از مرجحات منصوصه بود، و کلام به دلیل شیخ انصاری برای تعدی از مرجحات منصوصه رسید. دومین فقره ای که ایشان از آن عمومیت فهمیده است تعلیل «فإن المجمع علیه لاریب فیه» در مقبوله می باشد.

ص: ۷۴۰

فقره دوم: تعلیل «فإن المجمع علیه لاریب فیه»

دومین فقره ای شیخ اعظم انصاری قدس سره از آن استفاده عمومیت ترجیح فهمیده است جمله تعلیلیه «فإن المجمع علیه لاریب فیه» (۱) (۲) در مقبوله می باشد. (۳)

ایشان دو مقدمه برای این فهم ذکر کرده اند.

«لَا رَيْبَ فِيهِ» در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است.

مقدمه دوم: عمومیت تعلیل

امام علیه السلام «فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا» یعنی «خذ بما اشتهر بين اصحابك» را تعلیل کرده است به «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»، بنابراین جمله «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ» تعلیل است و علت موجب تعمیم می باشد.

ایشان طبق این دو مقدمه نتیجه گرفته است که بنابراین اگر هر جا دو خبر متعارض وجود داشت و ریب یکی از آنها کمتر بود آن اقرب به واقع است. و خبری که اقرب به واقع است مقدم است بر خبری که شامل یک جهت می باشد.

ایشان این مثال را زنده است که اگر دو خبر متعارض شدند که یکی از آنها به شکل نقل به معنا و یکی نقل به لفظ به دست ما رسیده بودند، در این صورت در خبر منقول به معنا یک ریبی وجود دارد که در نقل به لفظ نیست _ شاید منقول به معنا بد گونه نقل به معنا شده است _ و خبر نقل به لفظ با استفاده از عموم تعلیل بر خبر نقل به معنا مقدم می شود، چون در نقل به معنا ریبی وجود دارد که در منقول به معنا وجود ندارد. زیرا تعلیل میگوید «هر چه که ریب زیادی ندارد آن را اخذ کن.»

ص: ۷۴۱

۱- (۱) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۱۰، ط اسلامیة.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

۳- (۳) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۷۷.

صحت و تمامیت مقدمه دوم شیخ انصاری قدس سره، عمومیت تعلیل واضح است. همانا مناقشه در مقدمه نخست ایشان می باشد.

شیخ انصاری در مقدمه نخست ادعا دارند که مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است، نه لاریب فیه مطلق. یعنی امام علیه السلام می فرمایند خبری که مقدم است لازم نیست از تمامی جهات لاریب فیه باشد، بلکه مراد امام علیه السلام خبری که با اضافه به خبر شاذ، ریب خبر شاذ را ندارد.

خبری که لاریب فیه مطلق می باشد _ به قول محقق خویی علیه الرحمه _ حجت قطعی است و خبر مقابل لاجت است.

و خبر لاریب فیه مطلق به قول محقق خراسانی علیه الرحمه عرفاً لاریب فیه مطلق می باشد؛ یعنی عرف اطمینان و وثوق به صدورش دارد. بنابراین مرجحی که موجب اطمینان و وثوق به صدورش شود، موجب اطمینان به واقع می شود.

دیدگاه محقق خراسانی و پس از ایشان محقق خویی در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» آن است که مراد از «لاریب فیه» لاریب فیه مطلق می باشد، با این تفاوت که محقق خویی خبر لاریب فیه را خبر قطعی و سنت قطعی تلقی می کنند و آخوند آن را لاریب فیه عرفی دانسته و سنت قطعی تلقی نمی کنند و تعدی می کنند به هر مرجحی که موجب اطمینان است، نه آنکه موجب اقریب باشد.

و از اینرو محقق خویی خبر مشهور را سنت قطعی می دانند و خبر شاذ را که بر خلاف سنت قطعی است غیر حجت می دانند.

بررسی اضافی و یا مطلق بودن «لاریب فیه»

و نکته محوری بحث در همین مقدمه نخست می باشد که آیا مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه مطلق است که مخالفین شیخ اعظم می فرمایند یا مراد لاریب فیه اضافی است که نظریه شیخ انصاری است.

ادعای شیخ انصاری آن است که «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است و این ادعا خلاف ظاهر است، زیرا «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» ظهور دارد در لاریب مطلق، و معنا آن باشد که خبر مشهور نسبت به خبر شاذ ریب ندارد خلاف ظاهر است. شیخ اعظم به همین جهت سه قرینه ذکر کرده اند که مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است. (۱)

سه قرینه برای اضافی بودن «لاریب»

قرینه نخست: معنا نداشتن ترجیح به صفات، طبق معنای لاریب فیه مطلق

اگر مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه مطلق باشد نوبت به ترجیح به صفات نمی رسد. وقتی یکی از خبرها لاریب فیه مطلق بوده و بَیِّن رُشده است، نوبت به ترجیح به اصدق و اعدل نمی رسد.

این در حالی است که امام علیه السلام پیش از ترجیح به شهرت، ترجیح به صفات را مطرح کرد و فرمود: «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعَدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا». (۲) (۳)

قرینه دوم: معنا نداشتن مشهور و بَیِّن بودن هر دو، طبق معنای لاریب فیه مطلق

امکان ندارد مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه مطلق باشد، زیرا بعد از ترجیح به شهرت فرض شده است که هر دو خبر مشهور باشند و امکان ندارد که هر دو خبر بَیِّن و لاریب فیه مطلق باشند.

اما اگر مراد «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی باشد، اشکالی ندارد که هر دو خبر مشهور بوده و هر دو لاریب فیه باشند، ممکن است که آن ریبی که در خبر شاذ وجود دارد در هیچ کدام از خبرین متعارضین وجود نداشته باشد.

ص: ۷۴۳

۱- (۴) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۷۷.

۲- (۵) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۱۰، ط اسلامیه.

۳- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

قرینه سوم: معنا نداشتن مرجحات بعدی، طبق معنای لاریب فیه مطلق

اگر معنای «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه مطلق باشد نوبت به مرجحات بعدی نمی رسد، زمانی که هر دو خبر قطعی هستند، معنا ندارد که موافقت کتاب و مخالفت عامه مرجح باشد.

شیخ انصاری با توجه به این سه قرینه نتیجه گرفته اند که مراد از مجمع علیه در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» مشهور است که در مقابل شاذ، ریب آن را ندارد.

و با توجه به اینکه «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» علت است و علت عمومیت دارد استفاده می شود که هر جا در تعارض یک خبر ریبی داشت و خبر مقابل نسبت به معارضش آن ریب را نداشت، ترجیح با خبری است که ریب مضاف را ندارد.

مناقشه یکم در قرینه نخست:

محقق خوئی می توانند به قرینه نخست اینگونه مناقشه کنند که ترجیح به صفات مربوط به قضاوت است و ارتباطی با مرجحات خبرین ندارد.

البته مرحوم شیخ انصاری تنزلی بحث کردند یعنی بر فرض دلالت مقبوله بر ترجیح، تعدی صحیح است.

جواب: تناسب صفت اصدقیت و اوثقیت با ترجیح خبر نه حکم (نظر تحقیق)

اصدقیّت و اوثقیّت با ترجیح خبر تناسب دارد نه با ترجیح حکم. همان سخنی که شیخ اعظم در تعدی از فقره «اصدقیّت و اوثقیّت» بیان می کرد.

ما قبل از آنکه بیان شیخ را ببینیم نیز همان بیان را در ذهن داشته و می گفتیم: «اصدقیّت و اوثقیّت با ترجیح خبر تناسب ندارد نه با ترجیح حکم».

مناقشه دوم: استفاده ترتیب از غیر مقبوله

محقق خراسانی در قرینه نخست شیخ اعظم مناقشه نکرده اند و شاید این قرینه در نظرشان اهمیت نداشته است لذا به آن مناقشه نکرده اند.

شاید محقق خراسانی بفرماید: مقبوله بر ترتیب بین مرجحات دلالت نمی کند و ما ترتیب را از این روایت استفاده نکردیم.

و اما اینکه امام علیه السلام در صدر مقبوله فرموده خبر اصدق را اخذ کن به خاطر آن است که ترجیح به اصدقیت و عدلیت هم آنجا وجود دارد و شهرتی در کار نیست. و در این روایت بین ترجیح به شهرت و ترجیح به صفات ترتیبی وجود ندارد، در این روایت حضرت ترجیح به صفت عدلیت را بیان کرده است و اگر راوی سؤال جدیدی نمی پرسید امام در ادامه چیزی نمی فرمودند. حال که راوی پرسیده است از آن جهت بین دو خبر تفاضلی وجود ندارد چه کنیم. امام می فرماید «برو سراغ شهرت».

شیخ انصاری در قرینه نخست می فرماید «اگر مراد از لاریب فیه لاریب فیه مطلق باشد، ترجیح به صفات معنا ندارد» و در مناقشه می گویم: «بله اگر مراد از شهرت، لاریب فی مطلق باشد، ترجیح به صفات قبل از ترجیح به شهرت معنا ندارد، لکن امام علیه السلام ترجیح به صفات را بر خبرین متعادلین از نظر شهرت تطبیق نکردند تا ترجیح به صفات مترتب باشد بر مشهورین متعادلین، بلکه در این روایت در فرضی با صفات ترجیح داده شده است که هیچکدام از خبرین مشهور نیستند».

قرینه نخست شاید به خاطر این مناقشه در نظر آخوند اهمیتی نداشته است و به آن مناقشه ننموده است.

مناقشه به قرینه دوم: امکان اجتماع دو «لاریب فیه» صدوری

شیخ انصاری قدس سره در قرینه دوم ادعا کردند مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است چون هر دو خبر امکان ندارد مشهور و لاریب باشند.

محقق خوبی به این قرینه مناقشه می کنند که مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه صدوری است فقط، چون شهرت مرجح صدوری است.

در مجمع علیه ریبی نیست یعنی ریب صدور در آن وجود ندارد؛ به همین جهت دو خبری که ریب صدوری در آنها وجود ندارد و قطعی هستند امکان اجتماع دارند. امکان دارد هم این خبر نقل زیاد داشته باشد و هم آن خبر، و هر دو یقیناً از امام صادر شده باشند.

هر دو قطعاً صادر شده باشند اشکالی ندارد، و اما اینکه یکی قعطا مراد جدی نیست، در نهایت باید چه کرد مسأله ای است که در مباحث آینده آن را مطرح خواهیم کرد.

مناقشه به قرینه سوم: جریان سایر مرجحات در خبرین قعطین متعارضین

تا اینجا روشن شد که امکان دارد هر دو خبر مشهور باشند. و وقتی مشهور بودن هر دو خبر امکان داشت، قرینه سوم شیخ انصاری هم مخدوش شده و امکان پیاده شدن مرجحات دیگر هم وجود دارد.

شیخ انصاری فرمود: «اگر هر دو خبر لاریب فیه مطلق باشند بقیه مرجحات معنا ندارد و پیاده نمی شوند»

مناقشه: مگر سایر مرجحات در دو خبر قعطی الصدور متعارض جاری نمی شوند، وقتی ما با گوش خودمان دو خبر متعارض را که یکی موافق کتاب و دیگری مخالفت کتاب است، یا یکی مخالف عامه و دیگر مخالفت عامه است از امام علیه السلام می شنویم و با هم تعارض دارند، یکی از خبرین را به خاطر موافقت کتاب یا مخالفت عامه ترجیح می دهیم.

تا اینجا سه قرینه بر خلاف ظاهر از دست شیخ انصاری گرفته شد و نه تنها «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» ظهور دارد در لاریب فیه مطلق بلکه این ظهور مؤید هم دارد.

برخی ادعا کرده اند که ظاهر «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَا رَيْبَ فِيهِ» مؤید نیز دارد. و مؤید عبارت است از اینکه در زمان عمر بن حنظله واسطه ها اندک بوده و اسناد زیاد نبودند و واسطه بین شخص و امام علیه السلام یک نفر، یا دو نفر بوده است و آن واسطه ها را هم می شناختند. وقتی واسطه ها اندک باشد و روایتی مشهور شود به طور طبیعی علم به صدور پیدا می شود.

مرحوم آخوند قدس سره فرموده اند به طور طبیعی اطمینان به صدور پیدا می شود. (۱)

قرینه دوم: تمسک به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله

برخی این قرینه اقامه کرده اند که حضرت بعد از آنکه فرمود «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَأَرْيَبَ فِيهِ» فرمودند «وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبِعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ عَيْبِهِ فَيُجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ» (۲) (۳) سپس آن حدیث معروف رسول خدا صلی الله علیه و آله را خواندند «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» (۴) (۵)

وقتی حضرت می فرمایند «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَأَرْيَبَ فِيهِ» سپس می فرمایند امور سه گونه هستند بعد از آن به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله تمسک می کنند، این تمسک ظهور دارد در اینکه روایت مجمع علیه «بین رُشْدِهِ» می باشد. حضرت می خواهند با این تمسک مجمع علیه را داخل در «بین رُشْدِهِ» کنند، پس معلوم می شود که مراد از «لَأَرْيَبَ فِيهِ» لاریب فيه مطلق است.

ص: ۷۴۷

۱- (۷) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۴۴۷.

۲- (۸) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۱۰، ط اسلامیة.

۳- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

۴- (۱۰) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۱۰، ط اسلامیة.

۵- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

لاریب فیه مطلق، بین الرشدمی باشد نه لاریب فیه اضافی.

حاصل آنکه اولاً- اضافی بودن «لَا رَيْبَ فِيهِ» خلاف ظاهر است و ثانیاً دو مؤید وجود دارد که مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه مطلق است.

نظر تحقیق

سخن شیخ انصاری در نظر تحقیق سخن تمام و درستی است و مراد از «لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است.

و اما مؤیدهایی که برای مطلق بودن «لَا رَيْبَ فِيهِ» بیان شده نادرست بوده و مناقشه دارد.

مناقشه بر تأییدهای مطلق بودن «لَا رَيْبَ فِيهِ»

مناقشه بر قرینه نخست

محقق خراسانی فرمود: وقتی واسطه ها اندک بود و نقل کثرت داشت، طبع قضیه اقتضا می کند که صدور حدیث مورد اطمینان باشد.

لکن باید گفت: صحیح است که شهرت نقل خبر یا شهرت عمل به آن با قلت و سائط به طور طبیعی موجب اطمینان به صدور است لکن این در زمانی است که خبر معارض نداشته باشد.

فرض آن است که روایت معارض شاذ را ثقه نقل می کند و اگر این معارض نبود آن خبر مشهور با قلت واسطه حجت بود اما با وجود خبر معارض مقتضای طبع قضیه اطمینان به صدور نیست.

مناقشه بر قرینه دوم

و در قرینه دوم گفته شد در ذیل امور به سه دسته تقسیم شده اند «أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبِعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْهِ فَيَجْتَنِبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ» و سپس به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله تمسک می شود، و تمسک به آن ظهور دارد در اینکه مجمع علیه، داخل در «بین رشده» است، چون وقتی این روایت بین رشده است که لاریب فیه مطلق باشد، نه لاریب فیه اضافی و به قول شیخ انصاری روایت لاریب فیه مضاف با هزار ریب امکان اجتماع دارد. (۱)

ص: ۷۴۸

در نظر تحقیق بیان اقسام سه گانه بعد از «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَأَرْيَبَ فِيهِ» [و تمسک به روایت رسول خدا صلی الله علیه و آله] ظهور ندارد در داخل کردم مجمع علیه در «بین رنده». بلکه بیان ذیل یا مجمل است یا ظهور دارد در داخل کردن خبر شاذ در شبهات.

امام علیه السلام ابتدا فرمود: «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ» (۱) (۲) سپس فرمود «فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَأَرْيَبَ فِيهِ»، بعد هم به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله تمسک کرد.

ابتدا می فرماید «شاذ را رها کن» بعد می فرماید «مجمع علیه ریب ندارد» بعد هم میفرماید امور سه قسم می باشد

۱. بین الرشد

۲. بین الغی

۳. مشتبهات سپس به حدیث رسول خدا تمسک کرده و در ذیل این حدیث هم اساس کلام در مشتبهات است «فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» در مشتبهات تأکید می کند که هر کس آنها را رها کند نجات می یابد و هر کس وارد شود مرتکب حرام شده و هلاک می شود.

بنابراین ادامه روایت امام صادق و تمسک به نبوی به جهت وارد کردن خبر شاذ است در مشتبهات و تأکیدی است بر رها کردن مشتبهات.

اگر شما عبارات حدیث را ملاحظه بفرمایید شاید ایمان بیاورید که عمود کلام در خبر تثلیث برای تأکید رها کردن شبهات می باشد.

ص: ۷۴۹

۱- (۱۳) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۱۰، ط اسلامیة.

۲- (۱۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

در پایان نیز عمر بن حنظله می پرسد اگر این مرجحات وجود نداشت و خبرین متعادلین بودند وظیفه چیست؟ و امام علیه السلام پاسخ می دهند «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» (۱) (۲) در پایان امام علیه السلام می فرمایند اگر مرجحات بود که بود و الا مسأله حکم شبهه را دارد و بایست توقف کرد.

فقره پایانی هم شاهدهی است بر اینکه عمود کلام در آن است که شاذ را می خواهد وارد در شبهه کند، نه آنکه بخواهد مشهور را وارد در بین ریشه کند. به این قرینه که ابتدا می فرماید «يُتْرَكُ الشَّاذُّ» سپس جمله «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» را ذکر میکند، ذکر این جمله بعد از «يُتْرَكُ الشَّاذُّ» تعلیل بر ترک و رها کردن شاذ است.

تأکید ترک شبهات جای تأکید دارد و بیان بیشتر را آنجا می آورد.

مضاف بر اینکه «مجمع علیه» بالوجدان بین ریشه نیست. [و شیخ انصاری اینگونه معنا نمی کند] معنای «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» آن است که روایت مشهور از حیث صدور و دلالت و جهت قطعی باشد و بین الرشد باشد. بلکه شیخ انصاری اینگونه معنا میفرماید: اگر «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» بگوید روایت از هر سه جهت درست است و داخل در «بین ریشه» است، معنا ندارد که بعد بگوید هر دو روایت مشهورند.

حاصل اختلاف شیخ و دیگران

شیخ اعظم: لاریب بودن مطلق و از همه جهات با اینکه هر دو روایت مشهور و بین ریشه باشند سازگاری ندارد.

ص: ۷۵۰

۱- (۱۵) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۱۰، ط اسلامیة.

۲- (۱۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

به خاطر همین نکته محقق خویی و محقق خراسانی لاریب فیه را لاریب فیه صدوری معنا کرده اند، تا با فقرات بعد سازگاری داشته باشد. اگر روایت مشهور فقط از جهت صدور لاریب فیه باشد، بین الرشد نخواهد بود چون یا از ظاهرش اراده جدی نشده است یا تقیه ای صادر شده است.

حال بر مرحوم شیخ انصاری که «لَا رَيْبَ فِيهِ» را لاریب فیه اضافی معنا می کنند مناقشه می شود که با منبای شما نیز صدر با ذیل سازگاری ندارد، وقتی خبر مشهور لاریب فیه با اضافه به خبر شاذ شد، باز این موجب نمی شود که خبر مشهور بین ریشه باشد؟!

و جواب این مناقشه همین است که «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَّا رَيْبَ فِيهِ» علت است برای رها کردن شاذ «يُتْرَكُ الشَّاذُّ» و تمسک به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز به خاطر آن است که شاذ را می خواهد داخل کند در مشتبهات، نه اینکه مجمع علیه را بخواهد داخل کند در بین ریشه. با ذکر این نکته در جواب مناقشه روشن شد که قرینه محقق خراسانی و دیگران ناتمام است.

وقتی قرائنی که از سوی محقق خراسانی و دیگران نادرست بود، نوبت می رسد به پاسخ از این پرسش «آی مراد از ریب در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَّا رَيْبَ فِيهِ» لاریب صدوری است یا لاریب مضاف است در مقابل ریبی که خبر شاذ دارد؟»

ادعای شیخ انصاری آن است که. آوردن «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَمَّا رَيْبَ فِيهِ» بعد از «وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ» یعنی می خواهد بفهماند که شاذ ریب دارد، و این جمله علت است برای ترک شاذ. شاذ نادر ریب دارد اما ریب اضافی، و کلمه «اضافی» در روایت نیامده است اما از روایت استفاده می شود. و همین بیان یعنی مراد از لاریب فیه بودن «مجمع علیه» لاریب فیه اضافی است، بله «مجمع علیه» لاریب فیه است، اما لاریب فیه اضافی؛ لاریب فیه مطلق بودن «مجمع علیه» گفتنی نیست.

تعلیل هم عمومیت دارد و ادعای شیخ در نهایت آن است که روایت می خواهد بگوید هر چیزی که ریب دار را در مقابل لاریب، رها کن.

بنابراین «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» نمی خواهد بگوید «مجمع علیه» مطلقاً ریب ندارد، بلکه می خواهد بگوید شاذ ریب دارد.

و مطلب خیلی اوقات عرفاً هم همینگونه گفته می شود. مثلاً میگوید «زید را اکرام کن [عمر و رها کن] چون عادل ها خوبند» یعنی [می خواهد بگوید عمر و عدالت ندارد] با لسان اثبات، نفی را قصد کرده است.

ما برای اثبات اینکه مراد از لاریب فیه در «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» لاریب فیه اضافی است دو قرینه غیر از قرائن شیخ اعظم ذکر می کنیم.

قرینه ۱. روایت به قرینه اینکه می گوید شاذ ریب دارد، آن را دخل در شبهات می کند.

قرینه ۲. روایت شبه را در پایان تثبیت کرده است، بعد از آنکه فرض می کند خبرین متعادلین هستند _

هر دو مشهورند، هر دو خلاف قرآن نیستند، هر دو مخالف عام اند _ باز می گوید شبهه وجود دارد و بایت توقف کرد.

در نظرمختار ذیل ظهور دارد در اثبات ریب در خبر شاذ، یعنی خبر شاذ ریب مضاف دارد، و نمی گوئیم که لاریب فیه در «مجمع علیه» لاریب فیه اضافی است.

ما ادعا نداریم لاریب فیه «مجمع علیه» لاریب فیه اضافی است. تا اشکال شود که این چگونه معنایی است؟! بلکه ادعایی داریم و میگوئیم ادعای شیخ انصاری نیز همین است و آن اینکه بعد از آنکه فرمود «وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ» شاذ را رها کن، آن خبر شاذ را مندرج کرد در شبهات و شبهات را تثبیت می کند و با «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» می خواهد بگوید: «شاذ ریب دارد».

همین که گفت: «یکی ریب دارد و یکی ریب ندارد، و خبر ریب دار را رها کن» یعنی ریب اضافی مراد است.

نتیجه روایت ریب اضافی است، نه آنکه مدلول استعمالی روایت ریب اضافی باشد.

مناقشه دیگر آخوند بر شیخ انصاری

محقق خراسانی در ادامه کلامش دو رد دیگر بر شیخ ذکر کرده است.

ردّ نخست: اگر واقعیت چنان باشد که هر مزیتی موجب ترجیح می شود، چرا امام علیه السلام پرسش و پاسخ را طول دارد، او پرسید روایات اختلاف دارند، حضرت جواب دارد «با صفات ترجیح بده». او پرسید: از حیث صفات مساوی اند! حضرت جواب داد: «با شهرت ترجیح بده» او پرسید هر دو مشهورند! حضرت پاسخ داد «با موافقت کتاب ترجیح بده». او پرسید: هر دو موافق کتابند! حضرت پاسخ داد «با مخالفت عامه ترجیح بده».

اگر تعدی واقعا حق بود چرا امام علیه السلام مانند مواردی که به صورت ضرب القاعده جواب داده است، اینجا جواب نفرمود؟ مثل پاسخ به زراره در قاعده تجاوز که زراره پرسید در اقامه است در اذان شک کرد. حضرت: اعتنا نکند. زراره: تکبیر را گفته است و در اذان و اقامه شک کرد: حضرت «اعتنا نکند» سپس در پایان فرمود «يَا زُرَّارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ» (۱) در محل کلام وقتی حضرت به صورت قاعده چیزی بیان نمی کند معلوم می شود که ترجیح به صورت عام وجود ندارد.

ردّ دوم: بلکه در آخر روایات عکس قاعده را بیان کرده است. امام فرموده اند: «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» (۲) (۳) وقتی از جهت تمامی مرجحات متعادل شدند قضیه را به تأخیر بیانداز تا امام زمانت را ملاقات کنی و حق از باطل روشن شود. این جواب هم روشن می کند که قاعده وجود ندارد. اگر قاعده وجود داشت حضرت می فرمود بین کدام حدیث مزیتی دارد و آن را مقدم بر دیگری کن، و نمی فرمود قضیه را به تأخیر بیانداز.

ص: ۷۵۳

۱- (۱۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۸، ص ۲۳۷، أبواب خلل، باب ۲۳، ح ۱، ط آل البیت.

۲- (۱۸) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۱۰، ط اسلامیه.

۳- (۱۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

آخوند با این سخن آخرین حربه ای است که در برابر شیخ دارد و با این بیان می خواهد تعدی از مرجحات منصوصه را ناتمام کند.

جواب: دئب نبودن بیان قاعده

بیان قاعده دئب نیست، بنا نیست از ابتدا امام علیه السلام قاعده بیان کنند.

در قاعده تجاوز هم مکرر سؤال کرد و امام جواب داد، سؤال کرد و امام جواب داد و ابتدای کار قاعده را بیان نکرد.

در بیان تطبیقات لطفی وجود دارد، چون همه اهل نیستند و تطبیقات را پیدا نمی کنند.

لزومی ندارد زود قاعده را بگویند و مخاطب را رها کنند، او سؤال می کند، حضرت جواب می دهد، او سؤال از فرض تساوی می کند و حضرت جواب می دهد.

و اما اینکه در مناقشه گفته شد چرا در پایان حضرت قاعده را بیان نکرد. جواب آن است که حضرت سلام الله علیه با همین تطبیقات قاعده را بیان کردند. با تعلیل «فإن الجمع علیه لاریب فیه» با فقره سوم «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ» (۱) (۲) که در آینده بحث آن خواهد آمد قاعده را بیان کرده اند و عمومیت ترجیح را فهمانده اند.

و اما اینکه حضرت در آخر امر به توقف کرده اند به خاطر آن بود که عمر بن حنظله پرسید اگر من نتوانستم ترجیح بدهم و خیرین متعادلین شدند چه کنم! و عمر بن حنظله خیلی قوی نبوده است و حضرت می فرماید اگر نتوانستی توقف کن. امر به توقف در فرض بقاء شبهه است. اگر مکلف نتوانست ترجیح دهد حضرت در آن موقع توقف را فرموده اند.

ص: ۷۵۴

۱- (۲۰) کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۱۰، ط اسلامیه.

۲- (۲۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

در نظر تحقیق « فَأَرْجِه حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ » به قرینه روایات تخییر حمل به استحباب می شود.

رد دوم برای محقق خوبی مفید است، و برای محقق خراسانی مضر زیرا محقق خراسانی خودش توقف را به قرینه اخبار تخییر حمل به استحباب می کند.

نهایت کلام:

آخوند مناقشه کرد: چرا امام قاعده را بیان نکرد.

جواب ما: بیان نکرده قاعده و بیان آن ضمن تطبیقات امر متعارفی است.

آخوند: چرا در آخر گفت توقف کن.

جواب ۱: امر به توقف در فرض بقای شبهه است و اگر بیانات تعدی به مرجحات غیر منصوصه بیان باشد، و قبول کنیم آن بیانات را دیگر شبهه باقی نیست و نوبت به توقف نمی رسد.

جواب ۲: خود شما اولاً مرجحات را چیز استجابی می دانید و ثانیاً اگر از جواب اول غمض عین کنیم، خود شما توقف را به قرینه اخبار تخییر را مستحب می دانید.

حاصل: شیخ انصاری با تعلیلی که در ذیل ترجیح به شهرت آمده است ثابت کرد هر شیئی که ریب دارد متأخر است از آنچه که ریب ندارد، نه آنکه ریب دیگر داشته باشد و الا متعادلین خواهند بود.

ما قرائن شیخ را نمی توانیم بپذیریم اما ادعای ایشان صحیح است.

کلام ماند در فقره سوم «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِقْهِهِ الرَّشَادُ» تا فردا بحث را ملاحظه بفرمایید.

تعارض / مرجحات / تعدی از مرجحات / جواب از دلیل سوم شیخ انصاری ۹۶/۰۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مرجحات / تعدی از مرجحات / جواب از دلیل سوم شیخ انصاری

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله ای بود که شیخ اعظم انصاری بر تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه به آن ادله تمسک کرده بود. سومین دلیلی که شیخ بر تعدی ذکر کرده بود تعلیل «ان الحق و الرشاد فی خلافهم» می باشد.

ص: ۷۵۵

شیخ انصاری فرمودند: بودن رشد در خلاف عامه به جهت غلبه است. غلبه علم آور نبوده و تنها موجب اقریبت به واقع است. در نتیجه هر جا غلبه وجود داشت آنجا اماره بر اقریبت به واقع وجود دارد. تعلیل معمم بوده لذا انصاف این است که اقریبت به واقع مرجح می باشد. (۱)

مناقشه یکم: عدم ثبوت تعلیل به لحاظ سندی (محقق خوئی)

محقق خوئی در مصباح الاصول در مقام مناقشه بر شیخ اعظم می فرمایند: تعلیل «فإن الرشد فی خلافهم» به حجت شرعی ای ثابت نیست تا بحث شود که مقتضای این تعلیل چیست؟ آیا تعدی از آن فهمیده می شود یا نه.

این فقره در مقدمه کتاب شریف کافی به صورت مرسل نقل شده است، در مرفوعه زراره نیز مرسله است و آنچه سند دارد مقبوله عمر بن حنظله می باشد، لکن این فقره در مقبوله به صورت تعلیل ذکر نشده است. عبارتی در مقبوله آمده است این عبارت است «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ» (۲) و این تعبیر تعلیل نیست.

روایتی که به صورت تعلیل ذکر شده است روایت علی بن اسباط است، لکن این روایت در باب متعارضین وارد نشده است، او می پرسد که برایم مسأله به وجود می آید و از خاصه فقیهی نیست که جوابم را از او بپرسم و امام علیه السلام پاسخ می دهند که برو از عامه بپرس و هر چه جواب داد خلاف آن عمل کن «فَإِذَا أَفْتَاكَ بِشَيْءٍ فَخُذْ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ» (۳).

ص: ۷۵۶

۱- (۱) فرائد الاصول ج ۱ ص ۷۷.

۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

۳- (۳) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص: ۲۷۵.

جواب اول: اثبات سند با عمل علما (نظر تحقیق)

مناقشه محقق خوئی بر شیخ انصاری وارد نیست زیرا که شیخ ادعا دارند که مرفوعه زراره مورد عمل علما است و مرسله کافی هم مؤید مطلب است.

جواب دوم: ذیل مقبوله به منزله تعلیل (نظر تحقیق)

با اصرار بر سند نداشتن مرفوعه و مرسل بودن روایت کلینی از راه دیگری می توان تعلیل را درست کرد. و آن راه این است که گفته شود تعبیر ذیل مقبوله «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ»^(۱) به منزله تعلیل می باشد.

جزاء و محمول در این عبارت فخذوه است «ما خالف العامه فخذوه»، محمول حذف شده و به جای آن علت را ذکر شده است، مانند روایت استصحاب «من كان على وضوء فشك فإنه على يقين من وضوئه» که جزا عبارت است از «لا يجب الوضوء» که حذف شده و علت به جای آن آمده است.

اگر این جواب پذیرفته شود و وجود جمله تعلیلیه به این نحو مورد باور قرار بگیرد سخن شیخ انصاری درست است.

حاصل نظریات در مرحله نخست اثبات تعلیل سه نظریه شد

قبول تعلیل با مرفوعه (نظریه شیخ)

قبول تعلیل به مقبوله (مقبوله ای ها)

انکار ثبوت تعلیل، چه با مقبوله و چه با مرفوعه (محقق خوئی)

اثبات تعلیل در مرحله نخست با مبنای شیخ انصاری که مقبوله را قبول دارد تمام است. اما این مرحله مهم نیست چون مرحله دوم ناتمام است.

در مرحله دوم بر فرض وجود تعلیل از این بحث می شود که آیا می توان از آن تعدی کرد یا نه؟

ص: ۷۵۷

۱- (۴) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۷ و ۶۸ ح ۱۰ و وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ باب ۹ من ابواب صفات القاضی ح ۱.

مناقشه دوم: احتمال مخالفت با عامه مطلوب نفسی (محقق خراسانی)

محقق خراسانی قائلند که از مخالفت عامه نیز نمی شود تعدی کرد، در امر به مخالف عامه سه احتمال وجود دارد.

این سه احتمال را مرحوم شیخ اعظم مطرح کرده و آخوند از آن بهره گرفته اند:

احتمال نخست: از مخالف با عامه نفس مخالفت مراد است، مخالفت با ایشان رشد و حق است و مصلحت در مخالفت ایشان است، و مخالفت با ایشان ارتباطی با جهت طریقت به واقع ندارد. همانطور که روایت داریم «خالقوهم ما استعظمت»، مخالفت با ایشان موجب اماتة مذهب آنان است، شارع فرموده است «مخالفت با عامه مطلوب نفسی من است، مخالفت با ایشان را شعاع خود قرار دهید، مبادا فرزندان شما عمری و ابابکری شوند». این شکل از مخالفت هر چند در مقابل حکم واقعی باشد اما مخالفت با عامه به جهت مخالفت با ایشان رشد و حق است، مثلاً فضیلت نماز به آن است که ظهیرین و مغربین جدا جدا اتیان شود اما به جهت مخالفت با عامه رشد در این است که نماز جمع خوانده شود. (۱)

این یک احتمال است و ادعا نمی شود که این معنا ظاهر از روایت باشد. این معنا از خلاف عامه معنای حدیثی نه مصدری و طبق این احتمالی که شیخ انصاری و آخوند داده اند مخالفت تعبد محض است و هیچگونه ارتباطی با واقع ندارد.

جواب: خلاف ظاهر بودن احتمال اول (نظر تحقیق)

احتمال نخست انصافاً خلاف ظاهر است، شأن خبر طریقت است و در تعارض دو خبر طریقت آنها مشکل ساز می شود و ائمه علیهم السلام در چاره سازی برای مشکل فرموده اند که خبر مخالف عامه را اخذ کنید رشد و حکم واقعی در خبر مخالف عامه است.

ص: ۷۵۸

۱- (۵) کفایة الاصول ص ۴۴۷.

کلمه «رشد» اشاره به واقع دارد یعنی آن خبر با قطع نظر از بیان من هم رشد است.

مناسبت مورد روایت علاجیه که تعارض دو طریق در ارائیت حق و باطل است آن است که رشد یعنی حکم واقعی، نه اینکه مخالفت مطلوب نفسی باشد.

مناقشه سوم: اعمیت دلیل از مدعی (محقق خراسانی)

محقق خراسانی در مناقشه بعدی می فرماید اگر تسلیم کنیم که رشد بودن خبر مخالف عامه به جهت حکم واقعی است و تبعیدی نمی باشد، و وجه مرجح بودن مخالف عامه اغلیت بطلان اخبار موافق عامه است و غلبه موجب وثوق به عدم صدور یا صدور تقیه ای خبر موافق عامه می باشد. با تسلیم همه اینها نتیجه تعدی آن است که تعدی شود به ترجیح هر مزیتی که موجب وثوق به وجود خلل در خبر فاقد مزیت شود نه خصوص ترجیح به مزیت اقریبیت به واقع.

توضیح

در احکام ضروری و بدیهی همچون وجوب نماز و روزه با هم موافق هستیم اما عامه در مسائل مشتبه و مسائلی که نزد مسلمین روشن نیست و نیاز به سؤال است غالباً آنها بر باطل هستند چون آنها سراغ اهل بیت علیهم السلام نرفته و مرتکب قیاس شده اند و از حق دور افتاده به باطل رسیده اند.

کلام آخوند نیازند تأمل و دقت است، فرض کلام آخوند آن است که اخبار ترجیح پذیرفته شده است و باب باب تمیز حجت از لا-حجت نیست، و با این فرض می فرمایند غالبی بودن تعلیل «فإن الرشد فی خلافهم» سبب می شود که ما وثوق (۱) پیدا کنیم که خبر موافق عامه یا صادر نشده است یا تقیه صادر شده است.

ص: ۷۵۹

۱- (۶) استاد گرامی حفظه الله: آخوند مدعی «وثوق» هستند نه «علم». میرزا حبیب الله رشتی مدعی علم بودند.

تأمل در کلام آخوند اینجا است که ایشان مدعی علم به عدم صدور یا علم به صدور تقیه ای نیستند تا اشکال شود که علم به عدم صدور خلف است، فرض شما تعارض خیرین، و وجود مقتضی حجیت در هر دو خبر بود و با ترجیح به مخالفت عامه خبر مخالف عامه را ترجیح دادید و علم به عدم صدور خبر موافق پیدا کردید و این یعنی نبود مقتضی در خبر موافق و این خلف است. محقق خراسانی مدعی اند که فرض، تعارض خیرین است و با ترجیح به مخالفت عامه، خبر موافق همچنان مقتضی حجیت را دارد، اگر معارض نداشت حجت بود، اما با وجود معارض و ترجیح به مخالفت عامه و ثوق پیدا می شود که آن خبر یا صادر نشده یا تقیه ای صادر شده است.

شیخ انصاری ادعا داشتند که نکته غلبه موجب می شود تعدی کنیم به مرجحیت هر مرجحی که با وجود آن مرجح و ثوق پیدا شود که فاقد مزیت خلل دارد یا در صدور یا در جهت.

محقق خراسانی مناقشه می کنند که با پذیرش تعلیل اغلیت این تعدی اشکال ندارد اما نتیجه آن است که هر مزیتی که موجب شود که و ثوق پیدا شود که خبر مقابل خلل دارد باید مرجحیت آن مزیت را پذیرفت، و نه آنکه فقط مرجحیت اقرب به واقع را قائل شد.

تبصره

مرحوم آخوند خراسانی در رد میرزای رشتی فرمود مرجح موجب علم به خلل نیست و موجب و ثوق به خلل است، علم وجود ندارد و باز احتمال مطابق خبر با واقع وجود دارد، همین احتمال برای حجیت خبر کافی است.

این سخن ایشان منافات ندارد با کلامی که در انکار ترجیح به مخالفت عامه فرمود، ایشان آنجا فرمود با وجود خبر مخالف عامه و ثوق پیدا می شود که اصالة الجبهه در خبر موافق ساقط است و با و ثوق به تقیه بودن، خبر حجت نخواهد بود.

ص: ۷۶۰

ایشان در محل بحث می فرمایند: علم اجمالی پیدا می شود که خبر موافق یا صادر نشده یا اگر صادر شده تقیه ای است، هم ادله صدور _ «صدق العادل» _ و هم اصل عقلایی _ «اصاله الجبهه» _ شامل خبر موافق عامه می باشد، زیرا اینگونه نیست که فقط خلاف جهت مورد وثوق باشد یا فقط خلاف صدور مورد وثوق باشد، بلکه فی حد نفسه ادله صدور و دلیل اصاله الجبهه شامل این خبر است مانند علم اجمالی به کذب یکی از خبرین متعارضین که هر کدام از خبرین فی حد نفسه مشمول ادله حجیت است.

برخی از شروح ممکن است کلام آخوند را اینگونه معنا کنند که مرحوم آخوند می خواهد بحث را از مرجحات خارج کرده و آن را داخل در بحث حجت و لاحت کند، لکن آخوند نمی خواهد این کار را انجام دهد، شاهد این ادعا آن است که آخوند ترجیح را می پذیرد بعلاوه اینکه تعدی را هم می پذیرد.

جواب: اشتراک ما با عامه موجب عدم وثوق (نظر تحقیق)

اشکالی که اینجا به آخوند وارد است این است که «وثوق» را مطرح کرده است، ایشان ادعا دارند که با وجود خبر مخالف عامه وثوق پیدا می شود که خبر موافق یا در صدور یا در جهت خلل دارد، در حالی که چنین وثوقی در کار نیست چون ما در بسیاری از احکام با عامه موافقیم و شاید حکم واقعی همان خبر موافق عامه باشد، شاید خبر موافق عامه هم صادر شده است و هم برای بیان حکم واقعی است.

غلبه را نمی شود انکار کرد اما غلبه وثوق آورد نبوده و فوقش ظن می آورد، و ظن به خلل با احتمال به خلل فرقی ندارد لذا با وجود احتمال خلل و یا ظن به خلل ادله حجیت شامل خبر موافق عامه می باشد.

مناقشه چهارم: مصداق نداشتن تعدی از مخالفت عامه (محقق خوئی)

محقق خوئی به همان بیانی که مرحوم آخوند مناقشه کرده اند مناقشه می کنند با این تفاوت که ایشان «وثوق» را کنار گذاشته اند.

محقق خوئی می فرمایند: اگر مزیتی وجود داشته باشد که غلبه حق در طرف خبر مزیت دار باشد و احتمال حق در خبر مقابل باشد، تعدی از ترجیح به مخالفت عامه به این مزیت اشکال ندارد.

اما هیچکدام از مزایا به این نحو نیست که غلبه در طرف خبر مزیت دار باشد و ندرت در طرف خبر مقابل؛ فقط ترجیح به مخالفت عامه به این نحو می باشد.

مثلاً یک از دو خبر متعارض نقل به معنا است و دیگر نقل به لفظ، اینگونه نیست که غلبه در خبر نقل به لفظ باشد.

و مثلاً متن یکی از خبرین اقوی است و متن دیگری قوی است. و راوی یکی از خبرین اضبط است و راوی خبر دیگر ضابط است. و یا اینکه مفاد یکی خبر اقوی است و مفاد دیگر قوی، تعدی از مخالفت عامه به برکت تعلیل غلبه ای که طرف مقابل آن ندرت باشد متصور است اما منحصر است به مخالفت عامه.

این بیان محقق خوئی اینجا بیان بهتری است نسبت به بیان آخوند.

مناقشه پنجم: احتمال سوم، بیان شبهه تقیه در خبر موافق (محقق خراسانی)

محقق خراسانی احتمال سوم در فقره تعلیل مطرح می کنند.

در فقره «إن الحق فی خلافهم» احتمال سوم وجود دارد و آن احتمال این است که امام علیه السلام با این جمله می خواهند بفرمایند باب تقیه در خبر مخالف عامه باز است. امام نمی خواهد بفرماید که خبر موافق حق است یا باطل، بلکه به این صدد هستند که بفرمایند خبر موافق شبهه تقیه دارد، حضرت می فرمایند «من دو سخن گفتم یک موافق ایشان و یکی مخالف ایشان، و موافق ایشان شبهه تقیه دارد و خبر مخالف را اخذ کنید». اگر از من دو سخن متعارض شنیدی بین چه کسی آن را می آورد آیا از ما است یا از ما نیست، اگر ناقل از ما نیست ممکن است آن خبر را تقیه گفته باشم.

این تعلیل نکته عقلایی است و تعبد نسبت و به این جهت کار ندارد که مخالف عامه غالباً حق است و موافق آنها نادراً حق می باشد، بلکه فقط می خواهد بفرماید موافق آنها شبهه تقیه دارد، حتی فرض می کنیم که آنها غالباً به حق رسیدند، اما حضرت می فرماید: من به خاطر مشکلاتی گاهی حق را اخفا میکنم لذا در سخن مشابه عامه شبهه تقیه وجود دارد.

مرحوم آخوند می فرمایند با باز شدن باب تقیه از سوی شارع، کمال و ثوق پیدا می شود که خبر موافق تقیه ای صادر شده است. مضاف به اینکه در صدر اول اگر نگوییم قطع به صدور وجود داشته است لااقل و ثوق به صدور وجود داشته چون واسطه ها کم بوده و آن وسائط هم شناخته شده بودند.

وقتی امام علیه السلام در خبر موافق عامه می گویند احتمال تقیه وجود دارد و ثوق به صدور تقیه ای پیدا می شود و از این مرجح تعدی می شود به ترجیح به هر مزیتی که موجب و ثوق به صدور یکی از خبرین متعارضین باشد.

طبق احتمال سوم هم تعدی می توان کرد اما تعدی به مواردی که کمال و ثوق پیدا شود و نه به مجرد اقریبیت به واقع.

نکته: وجود مزیت در یک خبر منافات با این ندارد که خبر مقابل فی حد نفسه مشمول ادله حجیت باشد و تعارض کند با خبر ذی مزیت، چون برای تعارض حجیت فی حد نفسه کفایت می کند. بنابراین بحث از تعدی نیز باز داخل است در باب مرجحات نه ممیزات.

جواب: فقدان «و ثوق» به صدور تقیه ای (نظر تحقیق)

مرحوم آخوند می فرمایند: «کمال و ثوق به به صدور تقیه ای پیدا می شود». اما از مناقشه ایشان جواب می دهیم که نه تنها کمال و ثوق پیدا نمی شود بلکه اصل و ثوق هم پیدا نمی شود، خبر موافق عامه شبهه تقیه دارد چه امام علیه السلام بفرماید یا نفرماید، امام هم که فرمودند خبر موافق جای تقیه دارد، موجب نمی شود که و ثوق به تقیه ای بودن پیدا شود.

انسان خود می داند که در دو خبری که یکی موافق عامه و یکی مخالف عامه است در خبر موافق عامه احتمال تقيه وجود دارد و امام عليه السلام هم بیان کرده و وجود شبهه تقيه را انسان بالوجدان احساس می کند اما وثوق به صدور تقيه ای را در وجدان احساس نمی کند. بلکه برعکس شاید خبر مخالف صادر نشده باشد یا دلالت آن مراد نباشد.

ایشان در احتمال دوم فرمود وثوق پیدا می شود به عدم صدور یا صدور تقيه ای و در احتمال سوم فرمود کمال وثوق پیدا می شود به صدور تقيه ای؛ فرق بیان آخوند در احتمال دوم و سوم آن است که بیان ایشان در احتمال دوم مبتنی بود بر درایت و در احتمال سومی مبتنی است بر روایت.

لکن مناقشه آخوند ناتمام است.

دلیل چهارم: «دع ما یریبک الی ما لایریبک» (شیخ انصاری)

شیخ انصاری چهارمین دلیل بر تعدی را روایت ذکری قرار داده است. این روایت با مقسم ایشان سازگاری ندارد اما به مناسبت به سراغ این روایت رفته است.

تقریب استدلال: در خبرین متعارضین با وجود مزیتی در یک خبر و فقدان آن در خبر دیگر، یک خبر دارای ریب می شود و خبر دیگر بلاریب، و به حکم روایت آنچه که مشکوک نیست را باید اخذ کرد و مشکوک را بایست رها کرد.

مناقشه سندی: ضعف روایت

روایت مرسله است و سند ندارد، و اخباریون در باب احتیاط روایت را ذکر کرده و به آن استدلال کرده اند.

مناقشه دلالتی: دلالت بر وجوب احتیاط بر فرض تمامیت دلالت

اگر روایت دلالتی داشته باشد دلالت دارد بر نظریه اخباریون در وجوب احتیاط به این تقریب که آنچه که را که شک داری رها کن و آنچه را که شک نداری اخذ کن، معنای روایت آن است که به سوی قطع برو.

ص: ۷۶۴

لکن در محل کلام هر دو خبر متعارض مشکوک است و قطعی وجود ندارد.

بحث از تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه در اینجا پایان می پذیرد.

تمه کلام در بحثی است که محقق خراسانی آن را مطرح کرده است که بر فرض تعدی آیا تعدی به آنچه موجب اقربیت است می باشد یا به ظن یا شق سوم، و ادامه بحث ان شاء الله جلسه بعد.

تعارض/مرجحات/تعدی از مرجحات / اجماع دلیل چهارم بر تعدی ۹۶/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/مرجحات/تعدی از مرجحات / اجماع دلیل چهارم بر تعدی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه بود و ادله ای که شیخ انصاری رحمه الله برای تعدی ذکر کرده بود مطرح شده و بررسی شد، کلام رسید وجه دیگری که آخوند رحمه الله بر تعدی ذکر کرده است، و آن وجه اجماع می باشد.

دلیل پنجم: اجماع (محقق خراسانی)

محقق خراسانی دلیل دیگری برای تعدی ذکر می کنند. ایشان می فرماید اگر یکی از خبرین متعارضین دارای مزیت و دیگری فاقد مزیت باشد، خبر دارای مزیت اقوی الدلیلین است و اجماع داریم که اگر از بین دو دلیل یکی از دلیلین اقوی باشد آن مقدم است. (۱)

بنابراین به برکت اجماع از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تعدی می شود.

شیخ انصاری نیز در کلماتش اقوی الدلیلین را مطرح کرده است.

مناقشه: مراد اقوئیت از حیث دلالت نه از هر حیث (آخوند)

آخوند اجماع را به لحاظ کبری قبول دارد. ایشان می پذیرند که اجماع وجود دارد بر اینکه اقوی الدلیلین بر دلیل دیگر مقدم می شود اما ادعا دارند که مراد از اقوئیت اقوی بودن در دلالت می باشد، قوام دلیل به دلالت است و دلیلی اقوی است که از جهت دلالت، طریقت و ارائیت اقوی باشد، با این حساب اجماع شامل مواردی است که مزیت موجب اقوئیت دلالت باشد، اما اجماع شامل مرجحاتی که موجب تقویت مضمون یا صدور هستند نمی باشند.

ص: ۷۶۵

منساق و منصرف و یا قدر متیقن از اجماع بر تقدم اقوی الدلیلین، تقدم دلیلی است که از جهت دلالت اقوی باشد و این اجماع ارتباطی ندارد با تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه.

محقق خراسانی با این بیان اجماع را جواب داده اند. و بیانی مشابه به همین بیان در تعریف تعارض داشتند، ایشان تعارض را تعریف کردند به «تکاذب دلیلین در مقام دلالت» و تعارض را وصف دلالت می دانند.

نکته: اندماجی در کلام آخوند

محقق خراسانی در صدر کلام هنگام مناقشه به اجماع می فرماید: «مراد از اقوی الدلیلین آن است که دلیل اقوی باشد، طریق و اثبات اقوی باشد» ایشان در صدر کلمه دلالت را نمی آورد، و برای مرجحاتی که اثبات و دلیل را اقوی نمی کنند و همانا اقوی کننده ثبوت هستند مثال می زنند، مثل مرجحات مضمونیه و شهرت و فتوایی و اولویت ظنیه، «نعم لو کان وجه التعدی اندراج ذی المزیه فی اقوی الدلیلین لوجب الاقتصار علی ما یوجب القوه فی دلیلیته و فی جهة إثباته و طریقیته من دون التعدی إلی ما لا یوجب ذلك و إن کان موجبا لقوه مضمون ذیه ثبوتا کالشهره الفتوائیه أو الأولویه الظنیه و نحوهما»^(۱) این مرجحات مضمون را ثبوتا اقوی می کنند و کار به دلیل ندارند.

از اینکه مرحوم آخوند به مرجحات مضمونیه و صدوریه مثال می زنند و مرجحات جهتی را ذکر نمی کنند به ذهن می رسد که می خواهند بفرمایند «مراد از اقوی دلیلاً یعنی دلیل اقوی است و اقوائیت دلیل گاهی به ظهور اقوی است و گاهی به صدور اقوی و گاهی به جهت اقوی». اجماع واقع است بر تقدم دلیل اقوی؛ خود دلیل (اثبات دلیل) باید اقوی باشد لذا اجماع شامل موارد مرجحات مضمونیه نمی شود، مرجحات مضمونیه موجب اقریبیت به واقع است نه موجب اقوائیت دلیل، نه صدور دلیل، نه ظهور و جهت دلیل.

ص: ۷۶۶

۱- (۲) کفایه الأصول، الآخوند الشیخ محمد کاظم الخراسانی، ج ۱، ص ۴۴۸.

مرحوم مشکینی نیز از کلام مرحوم آخوند همینگونه فهمیده است.

مضاف بر اینکه اگر مقصود آخوند از «دلیل اقوی» اقوئیت از جهت دلالت بود، در مناقشه به اجماع بایست می فرمودند: «اجماع بر تقدم اقوی دلالةً مربوط به جمع عرفی است و مربوط به باب مرجحات نمی باشد» شیخ انصاری نیز در مباحث سابق بر جمع عرفی استدلال می کردند به اجماع تقدیم اقوی الدلیلین و نتیجه می گرفتند که بین دلیل قوی و اقوی باید عرفاً جمع کنیم.

حاصل: به ذهن می رسد که صدر کلام آخوند با توجه به سه قرینه در تقدیم اقوی دلیلین است از جهت اثبات و دلالت.

۱. کلمه دلالت را نمی آورد

۲. در رد اجماع مناقشه نمی کند به اینکه اقوئیت دلالت مربوط به بحث مرجحات نیست

۳. مشکله را در مرجحات مضمونی مطرح می کند، اگر مرادش از اقوی، اقوای در دلالت بود می فرمود مشکل تطبیق اجماع آن است که شامل مرجحات صدوریه و جهتیه نمی شود.

ذکر نکردن مرجحات جهتی به خاطر آن است که مرجحات جهتی به دلیل قوت می بخشند، و مشکل آن است که اجماع فقط مرجحات مضمونی را نمی گیرد.

این صدر کلام محقق خراسانی، اما ایشان در ذیل کلام اقوی دلالةً را اضافه کرده است «فإن المنساق من قاعده أقوی الدلیلین أو المتیقن منها إنما هو الأقوی دلالةً کما لا یخفی» (۱).

محقق اصفهانی در تبیین اندماج صدر و ذیل کلام آخوند، «دلالة» را در ذیل مستمسک قرار داده و فرموده اند: مراد آخوند از اقوی الدلیلین، اقوی از نظر دلالت می باشد، به قرینه ذیل مراد او در صدر نیز همان است.

ص: ۷۶۷

محقق اصفهانی سپس بر مرحوم آخوند مناقشه کرده اند که اقوی الدلیلین منحصر به اقوی از نظر دلالت نیست بلکه شامل اقوی از نظر صدور و جهت هم می باشد. معنا کردن اقوی الدلیلین به اقوای از نظر دلالت، جمود بر لفظ است؛ همانا اصطلاح «اقوی الدلیلین» اصطلاح علما است و بحث لغوی نمی باشد و علما می فرمایند هنگام وجود دو خبر که صدور یکی اقوی بود، همین خبر اقوی الدلیلین است. اگر دو خبر وجود داشت که یکی مخالف عامه بود و یکی موافق عامه، خبر مخالف عامه اقوی است.

محقق مشکینی می فرمایند: «صدر و ذیل کلام آخوند قابل جمع نیست. ذیل کلامش اشتباه است و نباید کلمه دلالت را می آورد».

در نظر تحقیق صدر کلام آخوند همان مطلبی است که محقق مشکینی فهمیده است و مراد از «اقوی الدلیلین» اقوای از نظر دلالت نیست، اگر مرادش آن بود کلمه دلالت را ذکر می کرد، و به اجماع مناقشه می کرد که اقوای از نظر دلالت مربوط به جمع عرفی است و خارج از بحث مرجحات می باشد، محقق خراسانی تعدی را پذیرفته است و دلیل آن را اجماع بر تقدم اقوی الدلیلین می داند، و این اجماع بر تقدم دلیل اقوی از نظر دلالت قائم شده است و شامل دلیلی که از نظر مضمون اقوی است نمی شود.

و در نظر تحقیق محقق خراسانی در ذیل به اشکالی می پردازند و صدر و ذیل کلامشان با هم تنافی ندارد، در صدر می فرمایند خیلی بعید است که نزد عرف قاعده اقوی الدلیلین شامل روایتی که صدورش اقوی است نشود، و در ذیل کأنه می خواهند به اجماع مناقشه کرده و بفرمایند قدر متیقن از اجماع اقوی دلالت است و قوت دلالت مربوط به باب مرجحات نیست.

مراد آخوند هر چه باشد، تبیین آن مهم نیست. مهم جواب به مناقشه آخوند می باشد.

جواب: اجماع بر تقدم هر ذی مزیت (نظر تحقیق)

ای صاحب کفایه شما که اجماع را قبول کرده و به آن اعتنا و اعتماد کردی آیا مرادتان اجماع بر عنوان «تقدم هر ذی مزیت» می باشد یا عنوان «تقدم اقوی الدلیلین»؟ اگر مراد شما عنوان «اقوی الدلیلین» باشد که این مربوط به مقام بحث نیست و اگر مرادتان اجماع بر عنوان «تقدم ذو المزیه بر فاقد مزیت» باشد و با وجود این اجماع باید تعدی را بپذیرید، حال اجماع بر عنوان «اقوی الدلیلین» محقق باشند یا نه!

شاید مرحوم شیخ انصاری نیز به خاطر اینکه اجماع بر تقدم اقوی الدلیلین ربطی به محل بحث ندارد در اینجا به این دلیل تمسک نکرده است.

اجماع آیه و روایت نیست و عبارت علما است و ما عبارت علمای سابق را در مجلس درس خواندیم و ظاهر عبارت فرد فرد ایشان و ظاهر عملشان _ پیش از امین استر آبادی که مرجحات را بند به مرجحات منحصه نمی کردند _ آن است که ذو المزیه _ هر مزیتی که باشد _ مقدم است بر فاقد مزیت. و مراد ایشان از تقدم اقوی الدلیلین _ به قرینه اینکه هر ذی مزیت را مقدم داشته اند _ همان تقدم ذی المزیه بر فاقد مزیت می باشد. بلکه مرادشان از اقوی الدلیلین همان باشد یا نباشد مهم نیست چون ظاهر کلمات و عملشان تقدم هر ذی مزیت می باشد.

بله می توان به اجماع اینگونه اشکال کرد که این اجماع اجماع در مسأله اصولی است و منشأ آن معلوم است و قیمتی ندارد، لکن این اشکال اشکال دیگری است.

اما اگر اجماع را پذیرفتیم و اصل و مخ اجماع هم که محقق است باید تعدی به مرجحات غیر منصوصه را پذیرفت.

نمی دانیم چگونه است که آخوند با اینکه ادعای اجماع در کلام شیخ را دیده است _ شیخ می فرماید ادعا شده است بر تقدم هر ذی المزیه _ ولی باز به سمت عنوان اقوی الدلیلین رفته است.

این پایان بحث از تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه. و بعد از بحث می شود از مقدار تعدی.

مقدار تعدی

اقوال

در مقدار تعدی سه نظریه وجود دارد

تعدی به آنچه که موجب اقریب است (شیخ اعظم)

تعدی به آنچه موجب ظن به واقع است

تعدی به هر مزیت (آخوند)

شیخ انصاری ریب را مطرح کرده اند و نتیجه آن است که تعدی شود به هر آنچه که موجب اقریب به واقع است ایشان می فرمایند هر مزیتی که موجب اقریب به واقعه شود ریب را در آن خبر را نفی میکند و مثبت ریب در خبر مقابل است، اگر ریب و شک یک خبر کم بود اقرب به واقع است.

بعضی اقریب را کافی ندانسته و میگویند مزیت باید ظن به واقع آورد. مدعای ایشان اخص از نظریه شیخ اعظم می باشد زیرا مجرد اقریب موجب ترجیح نیست، اگر مزیتی در خبر بود که ۸۵ درجه ظن بیاورد و فاقد مزیت ۸۰ درجه ظن بیاورد این کفایت نمی کند بلکه برای ترجیح بایست خبر مزیت دار مظنون المطابقه باشد و خبر مقابل موهون المطابقه و مجرد اقریب کافی نیست.

توهم مناقشه به نظریه تعدی به ظن: با مرجح قرار دادن ظن، محل کلام از بحث ترجیح خارج شده و داخل در بحث تمیز حجت از لاجت می شود. وقتی مزیت باعث می شود که یک خبر مظنون المطابقه با واقع شود همچنین موجب می شود که مفاد خبر مقابل موهون باشد و نتیجه آن می شود که این دو خبر حجت و لاجت باشند.

ص: ۷۷۰

پاسخ محقق خراسانی به توهم: در مبحث ظهورات و مبحث حجیت خبر واحد بحث است که آیا حجیت ظهورات منحصر است به ظن به وفاق؟ در آنجا برخی قائل بر این مبنا هستند و برخی قائلند که ظن به وفاق شرط نیست و ظن به خلاف مانع است و برخی احتمال اصابه به واقع را کافی می دانند و مرحوم آخوند نیز جزء ایشان می باشد، ایشان خبر با ملاک ظن نوعی حجت می دانند حال ظن شخصی به وفاق حاصل شود یا نه؛ ظن به خلاف پیدا شود یا نه! و احتمال صدق در حجیت خبر کافی است.

اشکال محقق اصفهانی به پاسخ آخوند: منبای مرحوم آخوند در تعدی به ظن با منبای ایشان در موافقت کتاب و مخالفت عامه تنافی دارد، مرحوم آخوند که ظن را مرجح قرار می دهد منافات دارد با منبای سابقش که موافقت و مخالفت عامه و همچنین موافقت و مخالفت کتاب را از باب تمیز حجت از لاجت قرار داد.

پاسخ به اشکال در نظر تحقیق: نمی دانیم چگونه شده است که محقق اصفهانی به آخوند اشکال کرده اند، زیرا محقق خراسانی در بحث موافقت کتاب و مخالف عامه ادعا کردند که این دو عنوان برای تمیز حجت از لاجت هستند به این جهت بود که مدعی بودند که وقتی خبر موافق عامه وقتی در کنارش خبر مخالف عامه بود، وثوق پیدا می شود که خبر موافق عامه برای تقیه صادر شده است، و مرحوم آخوند وثوق را مضر به حجیت می داند، لکن در محل کلام مزیت موجب ظن می شود و به خبر مقابل آن موهوم می شود، نه آنکه موجب سلب وثوق شود، از این رو نتوانستیم اشکال محقق اصفهانی مبنی بر تناقض داشتن کلام آخوند را بفهمیم.

نظریه آخوند آن است که اگر تعدی درست باشد نه منحصر به اقربیت است و نه منحصر به ظن، بلکه تعدی می شود به هر مزیت.

ادله

دلیل قول سوم

دلیل و شاهد نظریه آخوند این است که وجه تعدی از مرجحات منصوصه الغاء خصوصیت بود. وقتی از اوثقیث و اصدقیت تعدی می کند به اقربیت بایست از اورعیت و افقهیت باید تعدی کنید به هر مزیت، چون افقهیت و اورعیت چه بسا موجب اقربیت و ظن به واقع نیستند؛ یکی از خبرین متعارضین مال راوی اروع است و اروعیت او ناشی است از ذکر و ورد گفتن و نقل او دیگر روات هیچ فرقی ندارد، با اینکه آن راوی اروع است اما قول او هیچ اقربیتی نمی آورد. بله در مواردی هم موجب اقربیت است مثلاً اورعیت او در دقت نقل است، کسی است که راست ترین سخن را نقل می کند، سخن شبهه دار را نقل نمی کند، و همچنین افقهیت، افقهیت گاهی موجب اقربیت است و چه بسا موجب اقربیت نیست، مثلاً افقه است چون قواعد علم اصول را بهتر میدانند.

کسی که قواعد علم اصول را بهتر می داند اگر قولش دورتر از واقع و فقه نباشد، اقرب هم نخواهد بود، علم اصول تا حدی مبدأ فقه است، همانا اصول محقق اصفهانی و محقق خراسانی دور شدن از فقه است، لذا اینگونه افقهیتی موجب اقربیت نیست، و چه بسا افقهیت به خاطر تتبع زیاد است، تاریخ مسأله را بهتر می داند میدانند اول کسی که مطرح کرد چه کسی بود، اول کسی که مناقشه کرد و اول کسی که استدلال کرده چه کسی بودند، تاریخ مسأله را از یونس بن عبد الرحمن می داند تا شیخ انصاری قول این افقه ربطی به اقربیت ندارد.

ص: ۷۷۲

لذا آخوند می فرماید اگر بنا باشد از مرجحات منصوصه تعدی کنیم بایست تعدی کرد به هر مزیت چه اقریبیت بیاورد یا نیاورد زیرا در بین مرجحات مرجحاتی وجود دارد که چه بسا هیچ اقریبیتی نمی آورند.

ایشان می خواهند نظریه تعدی را ضعیف کنند، مغز بیان آخوند آن است که تعدی دلیل ندارد و اگر قرار بر تعدی باشد باید به هر مزیتی تعدی کرد و این نظریه معقول نیست و جای گفتن ندارد، اگر بنا باشد تعدی کنیم باید تعدی کرد به هر مزیتی مثلاً اگر یک خبر از شیخ بود و یک خبر سید، روایت سید ترجیح دارد، اگر یک خبر از سنی بود و دیگری از فطحی، روایت فطحی مقدم است، اگر یک روایت از شافعی بود و دیگری از حنفی روایت شافعی مقدم است.

مناقشه: دلیل نبودن الغاء خصوصیت برای تعدی نزد شیخ (نظر تحقیق)

محقق خراسانی تند شده است، لکن ممکن است تعدی کرد اما نه به مزیتی.

وجه تعدی نزد شیخ انصاری که قائل به تعدی است الغاء خصوصیت نیست، وجه تعدی نکته ای است که در اوثقت و اصدقت و «فإن المجمع علیه لاریب فیه» است و آن نکته تا هر جا برد داشته باشد شیخ اعظم قائل به تعدی هستند.

نکته عبارت است از شدت مطابقت با واقع، عدم ریبی که در ذو المرجح است، لذا تعدی می شود به هر مزیتی که شدت مطابقت با واقع بیاورد، هر مزیتی که ریب طرف مقابل را از بین ببرد.

شیخ انصاری فرمود که اوثقت و اصدقت از باب مثال است و از آنها الغاء خصوصیت شده و تعدی می شود به سایر مرجحات، تا کسی بیاید بگوید همانطور که از اوثقت تعدی کردی باید از افقهیت هم تعدی کنی.

و اما اینکه مرحوم آخوند فرمود در بین مرجحات، مرجحاتی داریم که هیچگونه اقریبیت به واقع نمی آورد، صحیح نیست، و نمی توان سخن ایشان را تصدیق کرد، بلکه وقتی مخبر اورع شد، اورعیت سبب می شود که در نقل اهتمام بیشتری داشته باشد، وقتی افقه شد افقهیت باعث می شود که صدق و کذب خبر را بیشتر بشناسد، خبری را که روای افقه نقل می کند و به معاریض کلام آگاه است، قول او اقرب به واقع است، بلکه گاهی قول افقه اقریبیت به واقع نمی آورد اما اینگونه نیست که تتبع زیاد موجب افقهیت باشد، یا چون قواعد اصولی را بهتر بلد بودن موجب افقهیت باشد، اینگونه چیزها افقهیت نمی آورند.

مسائل اصولی و کلامی از مسائل دقی هستند و ما بالعیان دیدیم کسانی که در اصول و کلام دقت هایی دارند از فقه دورند، خود مرحوم آخوند که در اصول دقت بیشتری نسبت به سید یزدی دارد اما کسی جرأت نمی کند بگوید آخوند افقه از سید یزدی است. آخوند هم فقیه قوی است اما سید از او افقه است.

آخوند که فرمود هر خبری که اقرب است اینگونه نیست که از افقه باشد، ادعایش درست و ما مناقشه در مثال کردیم، ادعای ما آن است که اینگونه نیست که گفته شود «محل بحث در تعارض، عبارت است از نقل خبر، و نقل خبر جای اعمال نظر نیست و نظر فقیه و افقه در نقل متساوی هستند» بلکه کما اینکه نقل جاهل و عالم فرق می کند و نقل عالم اقرب به واقع است همچنین نقل عالم و عالم تر فرق می کند و نقل عالم تر اقرب به واقع است.

آنچه که ختم کنند مباحث است و اساس سخن می باشد عبارت است از این امر که وقتی دو مخبر خبر متعارض می آورند و گفته می شود «خبر اورع را بگیر، خبر افقه را بگیر» به ذهن می رسد که خبر اورع را بگیر چون اقرب به واقع است. مراد از ترجیح به اورعیت، اورعیتی است که با نقل صحیح تر تناسب دارد می باشد، نه اورعیت از جهات دیگر.

وقتی گفته می شود «مریض روزه نگیرد» یعنی مرضی که با روزه سازگاری ندارد مجوز افطار است.

مناسبت ترجیح به اورعیت، اقربیت به واقع است اما شیخ نتوانست و ما هم نتوانستیم از ترجیح به اورعیت و افقهیت تعدی کنیم شاید اقربیتی که از ناحیه خصوص اورعیت و افقهیت حاصل شود منظور نظر شارع باشد.

اما تعدی ما از اوثقیث و اصدقیث به خاطر آن بود که این دو صفت را از صفت مخبر به صفت خبر برگردانیم لذا تعدی کردیم.

جلسه بعد از این بحث می شود که آیا اخبار ترجیح شامل موارد جمع عرفی است یا نه؟

تعارض / مرجحات / تعدی از مرجحات منصوصه ۹۶/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض / مرجحات / تعدی از مرجحات منصوصه

خلاصه مباحث گذشته:

بنا بر پذیرش تعدی از مرجحات منصوصه بحث در مقدار تعدی بود.

شیخ انصاری قائل شدند به تعدی به هر مزیتی که موجب اقربیت به واقع است. برخی قائل شدند بر تعدی به هر مزیتی که موجب ظن به واقع شود و محقق خراسانی بر فرض قبول مرجحات و بر فرض قبول تعدی قائل هستند که باید تعدی کرد به هر مزیتی چه موجب اقربیت به واقع شود یا نه، و چه ظن آور باشد یا نه!

ص: ۷۷۵

نکته: شیخ که می فرمایند تعدی می کنیم به هر مزیتی که اقربیت به واقع می آورد، یعنی عرفا اقربیت به واقع بیاورد، عرفا گفته شود این خبر ریب دارد و آن خبر آن ریب را ندارد.

مناقشه نقضی: نپذیرفتن اقربیت در بعض مصادیق (محقق خویی)

محقق خویی بر شیخ انصاری مناقشه نقضی می کنند به موردی که یکی از خبرین متعارضین دارای پنج واسطه باشد و خبر دیگر دارای چهار واسطه در نقل باشد در اینجا خبری که دارای چهار واسطه در نقل است اقربیت بیشتری دارد نسبت به

خبری که پنج واسطه در نقل دارد، با اینکه قلت واسطه اقریبیت به واقع می آورد لکن شیخ این مورد را مرجح نمی داند.

واسطه در نقل هر مقدار اندک باشد اقریبیت آن به واقع بیشتر است و هر مقدار واسطه زیاد باشد خبر از واقع دور می شود، اگر استاد در گوش شاگردی مطلبی را بگوید و او به شاگرد دوم بگوید و او به سومی و همینگونه مطلب نقل شود به شاگردی که دم درب نشسته است سپس از او پرسیده شود که گفته استاد چه بود؟ او پاسخی می دهد که گاهی خیلی تفاوت دارد با گفتار استاد و گاهی پاسخ او با مطلب استاد اختلاف ماهوی پیدا می کند.

جواب: وارد نبودن مناقشه نقضی (نظر تحقیق)

نقض مذکور بر شیخ انصاری وارد نیست. مراد شیخ از مرجح بودن اقرب به واقع یعنی چیزی که نزد عرف اقرب به واقع باشد، عرف در فاقد مزیت ریبی ببیند که در ذو مزیت آن ریب وجود ندارد، در مثال تعارض خبرینی که یکی پنج واسطه دارد و دیگری چهار واسطه دارد درست است که احتمال خطا در پنج واسطه بیشتر است و در چهار واسطه کمتر است لکن چون احتمال خطا بین آن دو اندک است لذا عرف بین چهار و پنج واسطه فرقی نمی بیند. بله اگر تفاوت بین واسطه ها بین دو واسطه باشد عرف بین آنها تفاوت می بیند.

ص: ۷۷۶

و خود مرحوم شیخ انصاری خود یکی از مرجحات را قلت واسطه می داند، اما نه به مثل چهار و پنج بلکه مثلاً بین سه و هفت.

دلیل نظریه دوم

برای نظریه دوم دلیل و وجهی پیدا نکردیم، همچنین قولی هم پیدا نکردیم. تعدی به هر آنچه که ظن آور باشد در روایات مبنا و اساسی ندارد.

مناقشه یکم: خروج از باب مرجحات به باب تمییز حجت (شیخ انصاری)

مناقشه از شیخ انصاری است و آخوند در کفایه نیز به آن اشاره دارد.

اگر با ظن یکی از خبرین ترجیح داده شود، محل بحث از باب مرجحات خارج شده و در باب تمییز حجت از لاجبت داخل می شود.

جواب یکم: کفایت احتمال صدق در حجیت خبر (آخوند)

یک جواب به اشکال همان جوابی است که جلسه گذشته بیان شد، ترجیح به آنچه که ظن آور است داخل باب تمییز حجت از لاجبت نمی شود و داخل در باب ترجیح حجت می باشد چون برای حجیت خبر، احتمال صدق کفایت می کند.

جواب دوم: اخص بودن مناقشه از مدعی (آخوند)

آخوند در جواب دوم می فرماید: در باب حجیت اگرچه قائل باشیم که نبود ظن بر خلاف شرط حجیت است باز مناقشه مذکور اخص از مدعی است، زیرا تحقق شرط در جایی است که علم به کذب یکی از خبرین وجود داشته باشد؛ با وجود علم به کذب یکی از خبرین اگر یکی از خبرین مظنون المطابقه باشد، موجب می شود که نسبت به خبر دیگر ظن به خلاف پیدا شده و از حجیت ساقط شود.

با یقین به کذب یکی از خبرین اگر ظن حاصل شود که یک خبر راست است، در خبر مقابل ظن حاصل می شود که آن دروغ است.

ص: ۷۷۷

و اگر علم به کذب یکی از خبرین منتفی بوده و احتمال صدور هر دو خیر وجود داشته باشد به خاطر آنکه احتمال دارد یکی از خبرین برای تقیه صادر شده باشد و ظاهرش اراده نشده است در اینجا ظن به صدور یکی نتیجه نمی دهد ظن به عدم صدور خبر دیگری را، یک خبر ۸۰ درصد احتمال مطابقت با واقع دارد و خبر دیگر ۷۵ درصد و علم به کذب نداری لذا ظن به خلاف پیدا نمی شود.

اشکال: وجود همیشگی علم به کذب در متعارضین (نظر تحقیق)

جواب دوم محقق خراسانی به اشکال نادرست می باشد زیرا کسانی که از مرجحات منصوصه تعدی می کنند به ظن، تعدی می کنند به هر آنچه که موافقتش با واقع مظنون است، در مقابل آنچه که اقرب به واقع است؛ و در متعارضین همیشه یکی از متعارضین معلوم الکذب است، اما نه اینکه صدور خبر معلوم الکذب باشد، تا آخوند بفرمایند هر دو خبر صادر شده اند و علم به کذب صدور محقق نیست، بلکه مراد از کذب اعم است از کذب خبری و مخبری، امکان دارد هر دو خبر مقطوع الصدور باشند اما یکی کاذب باشد به لحاظ اینکه یقین داریم برای بیان قانون تشریح نیست، کذب اعم از اینکه بدانیم یا صادر نشده یا تقیه صادر شده اما خلاف ظاهر اراده شده است.

اعم بودن علم به کذب از کذب خبری و مخبری مطلبی معروف است و حتی آخوند نیز این مطلب را می فرمودند.

بنابراین در تمامی موارد متعارضین که علم به کذب یکی وجود دارد با ظن به یک طرف، در طرف دیگر ظن به خلاف پیدا می شود و با مبنای اشتراط عدم ظن به خلاف خبر دیگر از حجیت ساقط شده و مناقشه ورود بحث به باب تمییز به اعاده می شود.

جواب سوم: حجیت فی حد نفسه موضوع تعارض و ترجیح (نظر تحقیق)

مناقشه شیخ مبنی بر اینکه مرجح بودن ظن باعث می شود بحث از مرجحات خارج شده و وارد باب تمیز شود سخن عجیبی است؛ چون قوام تعارض و شرط شمول اخبار علاجیه به خبرین متعارضین آن است که هر دو خبر فی نفسه حجت باشند و خللی از نظر حجیت نداشته باشند تا متعارضین بوده و مجرای ادله ترجیح باشند، و وقتی دو خبر حجت بودند و مشمول ادله ترجیح شدند، اشتراط حجیت به عدم ظن به خلاف مضر به ادله ترجیح و تعدی به مرجحیت ظن نیست.

هم خبر فاقد مزیت فی حد نفسه حجت است و هم خبر واجد مزیت، و برای تعارض و ترجیح یکی از آنها حجیت فی حد نفسه کافی است.

تذکر: دفع توهم

آنچه که بیان شد مقدمه بود برای تذکر مطلب مهمی.

متذکر می شویم که منبای آخوند در حجیت، وثوق خبری است، و در بحث انسداد به این مبنا تصریح کرده است، ایشان وثوق مخبری نیست و وثوق به مخبر را کافی نمی داند باید به خبر وثوق پیدا شود.

توهم: درست است که در حجیت خبر ظن به خلاف مضر به حجیت نیست اما با منبای آخوند که وثوق خبری است محل بحث وارد در باب تمیز حجت از لاجت می شود، چون آخوند شرط حجیت خبر را وثوق به آن می داند و ظن به مطابقت یک خبر با واقع موجب می شود که در خبر دیگر ظن به خلاف پیدا شود، و ظن به خلاف نافی وثوق به خبر است و با منتفی شدن وثوق به خبر شرط حجیت منتفی شده و خبر از حجیت ساقط می شود و بنابراین با منبای مرجح بودن ظن محل بحث وارد در بحث تمیز حجت از لاجت می شود.

ص: ۷۷۹

حتی آخوند با مبنای اقریب نیز بایست بفرماید مزیتی که در خبر است و موجب اقریب می شود موجب می شود که وثوق از خبر فاقد مزیت منتفی شده و بحث ترجیح به اقریب رجوع کند به بحث تمیز حجت از لاجت.

دفع توهم: آخوند با اینکه وثوق خبری است و دنبال علم رجال نبوده و وثوق مخبری را کافی نمی داند، اما قوام تعارض را به این می داند که هر خبری فی حد نفسه وثوق بیاورد، در متعارضین هر خبری فی حد نفسه خبر ثقه است و فی حد نفسه وثوق می آورد و وقتی خبرین حجت شدند متعارضین می شوند هر چند ممکن است بعد از تعارض وثوق به یکی و حتی به هر دو از بین برود اما این مضر به تعارض و مضر به باب ترجیح نیست.

حاصل: مناقشه به اینکه با مرجح بودن ظن، بحث از مرجحیت خارج شده و داخل بحث تمیز حجت از لاجت می شود مناقشه بی اساسی است و مناقشه مهم مناقشه دوم می باشد.

مناقشه دوم: عدم الدلیل دلیل عدم المرجحیه (نظر تحقیق)

تعدی به مرجحیت هر آنچه ظن به واقع می آورد دلیل ندارد، و دلیل نداشتن برای عدم مرجحیت کفایت می کند.

شما تتبع بفرماید قائل را پیدا کرده و دلیل او را ملاحظه کنید. ما وجهی برای تعدی به مرجحیت ظن پیدا نکردیم.

دلیل نظریه سوم

نظریه سوم تعدی به هر مزیتی است هر چند موجب اقریب و ظن به مطابقت با واقع نشود.

دلیل نخست: الغاء خصوصیت

آخوند در وجه تعدی به هر مزیتی می فرماید: «وجه تعدی از مرجحات منصوبه به غیر منصوبه الغاء خصوصیت بود. تعدی از مرجحاتی که موجب اقریب بودند به هر آنچه که موجب اقریب است، و تعدی از مرجحاتی که موجب ظن بودند به هر آنچه موجب ظن است؛ همچنین الغاء خصوصیت می کنیم از مرجحاتی که نه موجب اقریب هستند و نه موجب ظن هستند و تعدی می کنیم به هر مزیتی، مانند ترجیح به افقهیت و اروعیت که نه موجب اقریب هستند و نه موجب ظن لذا تعدی می شود به ترجیح به هر مزیتی».

ص: ۷۸۰

مناقشه: الغاء خصوصیت بدون وجه (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق الغاء خصوصیت وجهی ندارد.

دلیل دوم: اجماع

مرحوم آخوند در ادامه «نعم» دارد و در آنجا می فرمایند اگر دلیل بر ترجیح اجماع بر تقدم اقوی الدلیلین باشد، اجماع نمی تواند تعدی به هر مزیتی را نتیجه دهد. نتیجه اجماع، تعدی به مزایایی است که دلیل را قوی می کنند و مزایایی که دلالت و صدور و جهت را قوت می بخشند مقوی دلیل هستند به خاطر همین اجماع شامل مزایا و مرجحاتی که مضمون را قوت می بخشند نیست. زیرا موضوع اجماع «اقوی الدلیلین» است و این موضوع قاصر بوده و شمول به همه جا ندارد، اگر مزیتی قوت در مضمون بیاورد مثل شهرت فتوایی، و قیاس اولویت، با اجماع نمی توان این مزایا را مرجح در متعارضین قرار داد.

مراد مرحوم آخوند از صدر کلام همانگونه که گذشت معنایی است که محقق مشکینی کرده است، و آخوند در تقریرات تصریح کرده است که موضوع «اقوی الدلیلین» شامل اقوای از جهت صدور و جهت را شامل است. و معنایی که محقق اصفهانی ارائه داده است نادرست می باشد.

خلاصه مباحث

آیا تعدی به مرجحات غیر منصوصه جایز است؟ گذشت که شهرت عظیمه قولی و فعلی بر تعدی وجود دارد. نظریه شیخ انصاری منبى بر تعدی به آنچه که موجب اقریبیت به واقع است نظریه درستی است و دلیل آن تعدی از یک عنوان و یک تعلیل در مقبوله است، عنوان «اصدقیت» و تعلیل «لاریب فیه» در مقبوله، اما در نظر تحقیق عنوان «اوثقیت» پذیرفته نشد چون روایت مرفوعه را نپذیرفتیم. شیخ انصاری تعلیل «فإن الرشد فی خلافهم» و روایت «دع ما یریبک الی ما لایریبک» را به ادله افزود اما در نظر تحقیق این دو دلیل نیز تمام نبودند. مرحوم محقق خراسانی اجماع بر اقوی الدلیلین را ذکر کرد و این دلیل نیز پذیرفته نشد.

ص: ۷۸۱

شمول یا عدم شمول اخبار علاجیه نسبت به موارد جمع عرفی

شمول اخبار علاجیه به موارد سه گانه زیر متصور است

متعارضین متباینین بالکلیه

متعارضین عامین من وجه

موارد جمع عرفی

قدر متیقن از شمول اخبار علاجیه، متعارضین متباینین می باشد، دو خبری که «احدهما یأمر و الآخر ینهی» یک روایت می گوید فلان شیء حلال است و روایت دیگر می گوید آن شیء حرام است.

اما بحث از اینکه آیا اخبار علاجیه شامل عامین من وجه می شود یا نه در مباحث آتی بحث خواهد شد.

و اما اینکه آیا اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی اظهر و ظاهر، عام و خاص می شود یا نه! به ذهنی می رسد که شامل نیست. لکن شیخ انصاری و به تبع ایشان محقق خراسانی این بحث را مطرح کرده است، وجه مطرح شدن بحث از سوی شیخ انصاری، شاید استظهاری است که ایشان از دو کتاب استبصار و عده شیخ طوسی دارند، شیخ انصاری از مقدمه استبصار و عده شیخ طوسی استفاده کرده اند که ایشان قائلند که اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی است؛ و الا شیخ انصاری ادعا دارند که قول علما در اصول با عمل ایشان در فقه در این مسأله مطابق هم هست، و کسی با وجود جمع عرفی، به سراغ اخبار علاجیه نمی رود.

با مطالعه مقدمه استبصار و عده نتوانستیم به این مطلب دست پیدا کنیم که شیخ طوسی قائل به جریان اخبار علاجیه در موارد جمع عرفی هستند، به ذهن می رسد که استفاده شیخ انصاری از کتاب عده و مقدمه استبصار ناتمام است، همانا شیخ طوسی در عده می فرمایند «اخبار علاجیه عام و خاص را نمی گیرد». ایشان در مقدمه استبصار مثال می زنند به عام و خاص من وجه.

ص: ۷۸۲

ملا رحمت الله بر خلاف محقق همدانی می فرمایند استظهار شیخ انصاری درست است. علی ای حال کسی نگفته است که اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی است.

و محقق خراسانی در کفایه ضعیف بحث را مطرح کرده است و می خواهند بفرمایند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی است و این گونه بحث دور از فقه است سپس با اللهم می خواهند بگویند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست.

لکن اینگونه بحث ضعیف بوده و خوب نیست. شیخ اعظم انصاری به طور محکم با «و التحقیق» می فرمایند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست.

وجه شمول

آخوند می فرمایند در موارد جمع عرفی دو چیز مسلم است. یک: خروج موارد جمع عرفی از تعارض. دوم: عدم جریان قاعده اولی تساقط متعارضین در موارد جمع عرفی.

اما یکم: خروج موارد جمع عرفی از تعارض؛ قوام تعارض به تکاذب عرفی است و در موارد جمع عرفی، تکاذب وجود ندارد، آخوند در تعریف تعارض فرمود: تعارض تکاذب دلیلین است در مقام اثبات و دلالت، پس وقتی عرف بین دو دلیل در مقام دلالت جمع و سازگاری برقرار کرد این دو دلیل تکاذب ندارند.

اما دوم: عدم جریان قاعده اولی تساقط متعارضین در موارد جمع عرفی؛ وقتی بین دو دلیل تعارض نبود، قاعده اولی تساقط هم وجود ندارد، موضوع قاعده اولی متعادلین هستند و در موارد جمع عرفی این موضوع محقق نیست.

ایشان در مرحله سوم به این پرسش که «آیا اصل ثانوی اخبار علاجیه _ تخیر، ترجیح _ شامل موارد جمع عرفی است؟» پاسخ می دهند در این مسأله اختلاف وجود دارد و نهایت چیزی که میتوان گفت این است که اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست، چون از پرسش ها و پاسخ های وارده در اخبار علاجیه استفاه می شود که موضوع اخبار علاجیه اختلاف خبرینی است که موجب تحیر شده است و در موارد جمع عرفی تحیر وجود ندارد.

ص: ۷۸۳

اما این وجه شمول نیز مناقشه دارد، برای این که پرسش های وارده در اخبار علاجیه اگر شامل موارد جمع عرف نباشند یا باید به خاطر نکته تحیر باشد که عرف در موارد جمع عرفی متحیر نیست یا به خاطر اینکه ذات عناوین «خبران مختلفان» و «خبران احدهما یأمر و الآخر ینهی» که این عناوین در موارد جمع عرفی صادق نیست.

لکن هر دو جهت مخدوش است به این دلیل که اولاً- در موارد جمع عرف تحیر وجود دارد، چون در جمع عرفی ابتداء تحیر در حکم ظاهری وجود دارد، ثانیاً اگر عرف نسبت به حکم ظاهری جمع کند و تحیر نداشته باشد لکن در حکم واقعی تحیر دارند. ثالثاً عرف در این تحیر دارد که آیا شارع طریق جمع عرفی را قبول دارد یا نه؟ شاید شارع از این طریق رد کرده است. پرسش کننده ها از سه زاویه تحیر داشتند.

و اما از لحاظ عناوین اخبار علاجیه نیز باید گفت که همه عناوین مأخذوه در اخبار علاجیه شامل جمع عرفی نباشد لااقل اکثر عناوین شامل می باشد، یکی از عناوین عنوان «خبران احدهما یأمر و الآخر ینهی» بود و این عنوان شامل نیست، اما عنوان «حدیثان مختلفان» شامل موارد جمع عرفی است.

اضافه بر آنکه همانگونه که محقق اصفهانی اضافه کرده است برخی از موارد اخبار علاجیه در موارد جمع عرفی است، مثلاً «إِنَّ فِيهِ حَيْدِيَّتَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَبِأَنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَيْالِهِ إِلَى حَيْالِهِ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَأَمَّا الْآخَرُ فَبِأَنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ» (۱) یک روایت به طور مطلق می گوید که در هر انتقالی تکبیر بگو، و یک روایت آن را تقیید می زند که در حال قیام از سجده بحول الله بگو و جمع عرفی به این است که مطلق حمل بر مقید شود. و مثلاً «رَوَى بَعْضُهُمْ أَنَّ صَلَّيْتُمَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلُّهُمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ» (۲) این موارد از اخبار علاجیه با اینکه جمع عرفی دارند و روایت نماز بر روی زمین حمل بر افضلیت می شود.

ص: ۷۸۴

۱- (۱) الغيبة، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۷۸.

۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۳۳۰، ابواب القبلة، باب ۱۵، شماره ۵۳۰۲، ح ۸، ط آل البيت.

در روایات علاجیه سؤالها شامل موارد جمع عرفی است، و اجوبه هم عام بوده و شامل می باشد.

وجه عدم شمول

مرحوم آخوند سپس با اللهم می خواهند به وجه شمول جواب بدهند، اما با لحن اللهم ضعیف جلو آمده اند.

تعارض/عدم شمول اخبار علاجیه به موارد جمع عرفی/مورد دوم مطلق شمولی و مطلق بدلی ۹۶/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض/عدم شمول اخبار علاجیه به موارد جمع عرفی/مورد دوم مطلق شمولی و مطلق بدلی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در عدم شمول اخبار علاجیه به موارد جمع عرفی بود، مورد اول تعارض عام با مطلق بود، شیخ انصاری و محقق نائینی علیه الرحمه قائل شدند بر تقدم عام بر مطلق و محقق خراسانی علیه الرحمه در محل کلام منکر شدند و در بحث واجب مشروط با شیخ انصاری هم نظر شده اند. و انکار ایشان در محل بحث درست نیست، و در نظر تحقیق رأی شیخ انصاری اختیار شد. دلیل تقدم عام هم به این جهت بود که دلالت عام با وضع و تکلم است و دلالت مطلق با مقدمات حکمت و سکوت، و دلالت و کاشفیت تکلم اقوی از دلالت سکوت می باشد.

تذکر: عدم دخالت مبنای استفاده عموم از جریان مقدمات حکمت در مدخول ادات عموم

در تقدم عام بر مطلق بین دو مبنای ذیل فرقی نیست؛

یکم: مبنای استفاده عموم از نفس ادات عموم

دوم: مبنای استفاده عموم از جریان مقدمات حکمت در مدخول

طبق مبنای دوم ابتدا باید مقدمات حکمت در مدخول جاری شده و روشن شود که از آن مطلق اراده شده است یا مقید، سپس ادات عام بر استیعاب مدخول دلالت کند، مثلاً اگر مدخول «کل»، مطلق «عالم» باشد، کل دلالت می کند بر عمومیت تمامی افراد عالم، و اگر مدخول کل «عالم عادل» باشد کل دلالت دارد بر استیعاب هر عالم عادل.

ص: ۷۸۵

برخی از محققین قائل به نظریه نخست بوده و محقق نائینی از قائلین به نظریه دوم می باشند و مرحوم آخوند خراسانی بین ادات عموم تفصیل داده اند، ایشان در «کل» می فرمایند نیاز به مقدمات حکمت نیست و در دیگر ادات نیازمند مقدمات حکمت می باشیم.

طبق مبنای نخست تقدم عام بر مطلق پر واضح است، «لاتکرم کل فاسق» مقدم است بر «اکرم العالم» چون عرف می گوید عام گفتار است و اطلاق سکوت، و گفتار بر سکوت مقدم می باشد. و طبق مبنای دوم، هم «اکرم العالم» نیازمند مقدمات حکمت است و هم «فاسق» نیازمند مقدمات حکمت است، لکن با اینکه هر دو نیازمند مقدمات حکمت هستند لکن دلیل عام مزیت اضافه ای دارد و آن اینکه بعد از آنکه با مقدمات حکمت روشن شد که مطلق فاسق مراد است، عموم عام نطق است، و نطق بودن آن را اقوی از دلیل دیگر می کند و موجب تقدم عرفی است.

مورد دوم: جمع بین مطلق شمولی و مطلق بدلی

مورد دوم از موارد جمع عرفی تعارض مطلق شمولی با مطلق بدلی، این مورد شبیه مورد نخست می باشد (۱).

محقق خراسانی به این مورد متعرض نشده و محقق نائینی متعرض شده اند.

محقق نائینی اطلاق را تقسیم کرده اند به اطلاق بدلی و اطلاق شمولی.

اطلاق بدلی اطلاق است که در امثال اگر یکی از مصادیق علی البدل اتیان شود کفایت می کند، مثلاً مولا فرموده است «اعتق رقبه» و اطلاق این حکم بدلی است و با آزاد کردن یک رقبه حکم امثال می شود.

اطلاق شمولی اطلاق است که جمیع افراد مصادیق اطلاق باید اتیان شود، مثلاً مولا فرموده است «لا تفل المسلم» برای منتهی شدن از نهی باید تمامی افراد ترک شود.

ص: ۷۸۶

و اما اینکه از کجا فهمیده شود اطلاقی بدلی است و اطلاقی شمولی؟ بدلی یا شمولی بودن اطلاق گاهی از خود لفظ دلیل استفاده می شود و غالباً با قرائن خارجی فهمیده می شود، مثلاً بدلی بودن از «اکرم عالماً» یا اگر در فارسی گفته شود «یک عالمی را اکرام کن» از لفظ فهمیده می شود و لفظ دلالت دارد بر بدلی بودن، و خیلی اوقات هم باید از قرائن فهمید مثلاً «اکرم العالم» و «لاتکرم الفاسق» هر دو مفرد محلی به الف و لام هستند و از لفظ فهمیده نمی شود.

بدلی بودن اطلاق در «اکرم العالم» از این قرینه فهمیده می شود که نمی توان همه علما را اکرام کرد، به خاطر همین قرینه می گوئیم مراد از وجوب اکرام علما صرف الوجود اکرام می باشد، و شمولی بودن اطلاق در «لاتکرم الفاسق»

شمولی بودن اطلاق در «لاتکرم الفاسق» از این قرینه فهمیده می شود که در حرمت اکرام فاسق بین فاسق فرقی نیست؛ و همچنین از این قرینه که امثال نهی به ترک جمیع افراد منهی عنه می باشد.

البته اینکه از کجا فهمیده شود اطلاقی بدلی است و اطلاقی شمولی! مسأله مهمی نیست، بلکه مهم در بحث این است که _ بعد از آنکه بدلی و شمولی بودن اطلاق ها از هر راهی که باشد به دست آمد و در مجمع تعارض کردند _ تقدم با کدامیک می باشد؟

اقوال

به شیخ انصاری نسبت داده شده است که تقدم با اطلاق شمولی است، همانطور در تعارض عام و مطلق تقدم با عام می باشد. محقق نائینی نیز به تقدم اطلاق شمولی قائل هستند.

ص: ۷۸۷

محقق خراسانی در بحث واجب مشروط که ظاهراً در مقام ردّ شیخ انصاری است می فرمایند: تقدم اطلاق شمولی بر بدلی وجهی ندارد چون هر دو نیازمند مقدمات حکمت هستند.

ادله

دلیل عدم تقدم هیچیک بر دیگری

آخوند: اگر شمولی صلاحیت برای بیان بودن برای بدلی داشته باشد عکس قضیه هم صحیح است و اطلاق بدلی می تواند بیان باشد برای اطلاق شمولی. و اینکه شیخ اعظم این مسأله را همانند تقدم عام می دانند صحیح نیست، چون تقدم عام به خاطر این است که عموم یک نکته اضافه دارد عموم عام بالوضع است و اطلاق مطلق با مقدمات حکمت و سکوت است، و همانا بالوضع مقدم است بر سکوت. اما اطلاق شمولی با اطلاق بدلی متساوی هستند. اگر «اکرم عالماً» با «لاتکرم الفاسق» تعارض کند وجهی ندارد که «لاتکرم الفاسق» مقدم بر «اکرم العالم» شود.

دلیل تقدم اطلاق شمولی

محقق نائینی اطلاق شمولی را مقدم می داند، به خاطر آنکه عرف اطلاق شمولی را مقدم می دارد.

ایشان با مراجعه به ذهن عرفی خود اینگونه حکم کرده اند که رفتار عبد هنگام مواجهه با خطاب «اکرم عالماً» عالمی را اکرام کن از سوی مولا و همچنین خطاب «لاتکرم الفاسق» فاسق را اکرام کن چگونه است؟ کدام عبد است که بگوید من در وظیفه ام نسبت به عالم فاسق شک دارم، ای مولا دو کلامت تعارض دارند؟! در این صورت عقلاً به این عبد می خندند، و ملامت می کنند که عالم فاسق این مشکل را دارد که نهی به آن خورده دارد و به حکم عقل سلیم برای امثال «اکرم عالماً» برو عالم عادل را پیدا کرده و اکرام کن، قحطی عالم که نیست!

ص: ۷۸۸

محقق نائینی برای اقامه برهان بر مدعای خود دو وجه را ذکر کرده اند.

وجه نخست: عدم تصرف در دلیلین اولی از تصرف در یک دلیل

با اخذ مطلق شمولی و عدم تطبیق مطلق بدلی بر محل اجتماع در هیچیک از دلیلین تصرف نکرده ایم. اگر بگوییم «لانکرّم الفاسق» شامل همه فاسق می شود و «اکرم عالما» عالم فاسق را شامل نشده است در هیچیک از دلیل ها تصرف نکرده ایم.

عدم تصرف در مطلق شمولی واضح است چرا که به اطلاق آن اخذ کرده در تمامی موارد از نهی منتهی شده ایم.

عدم تصرف در مطلق بدلی هم به این جهت است که این دلیل میگوید عالمی را اکرام کن، و مکلف فقط در مقام تطبیق نمی تواند آن را بر فرد فاسق تطبیق کند، و مکلف با این کار در ظهور دلیل تصرف نکرده است، و با تطبیق آن بر غیر فاسق فقط تطبیق را ضیق کرده است نه مدلول و ظاهر دلیل را.

اما اگر مطلق بدلی را بر مطلق شمولی مقدم کنیم لازم می آید که در ناحیه مطلق شمولی ناچار دست به تخصیص بزنیم. اگر «اکرم عالما» مقدم باشد، می توان فرد فاسق را هم اکرام کرد، و لازمه تقدم آن است که با این خطاب در خطاب «لانکرّم الفاسق» تصرف کرده و آن را تخصیص بزنیم.

و هنگامی که امر دائر باشد بین عدم تصرف در هیچیک از دلیلین و بین تصرف در یک دلیل عدم تصرف اولی است، چون ما مأمور به ظاهر خطاب هستیم و برای تصرف باید دلیل داشته باشیم، و اکنون که دلیل نداریم نمی توان در ظاهر خطاب تصرف کرد.

محقق نائینی در جلد یکم اجود التقریرات در بحث مطلق و مقید و همچنین در بحث واجب مشروط در مسأله رجوع قید به ماده یا هیأت این مسأله را مطرح کرده است.

مناقشه یکم: استحسان بودن این وجه (محقق خوئی)

محقق خوئی بر استادشان مناقشه می کند که ما مأمور به ظواهر هستیم و وقتی یک دلیل از دلیل دیگر اظهر بود یا قرینه داشت مقدم بر دلیل دیگر میشود. و در تقدم لازم است یکی دلیل اظهر باشد یا قرینه باشد بر دلیل دیگر. و اولی بودن عدم تصرف از تصرف مجرد استحسان است موجب اظهریت و قرینه بودن نیست.

استحسان نه تنها در احکام شریعه مجال ندارد بلکه در لغت و ظواهر الفاظ نیز مجال ندارد، در کفایه الاصول در بحث تعارض احوال برخی استدلال کرده اند به «المجاز خیر من الاشتراک و الاشتراک خیر من النقل» و در آنجا هم مناقشه شده است که این امور استحسان است و با استحسان نمی شود لغت و ظهور را اثبات کرد.

در محل بحث نیز اولویت استحسان است و آنچه مفید تقدم است، اظهر و ظاهر بودن و قرینه و ذو القرینه بودن است که در مقام منتفی است.

مناقشه دوم: مستبطن بودن بدلی به شمولی (محقق خوئی)

محقق خوئی در مناقشه دوم می فرماید هر اطلاق بدلی در بطن خود اطلاق شمولی هم دارد. وقتی مولا فرمود «اکرم عالماً» اطلاق بدلی دارد به این معنا که این عالم می تواند بدل دیگری قرار بگیرد، و عالم دیگری می تواند بدل از او قرار بگیرد، و اما متضمن اطلاق شمولی است به این معنا که مکلف می تواند این عالم را اکرام کند و می تواند آن عالم را و یا عالم دیگری را اکرام کند. وجوب اکرام نسبت به الزام بدلی است و نسبت به ترخیص در تطبیق شمولی است.

هر اطلاق بدلی بالالتزام دلالت دراد بر ترخیص شمولی.

مولا با مطلق بدلی دو سخن دارد:

۱. بالمطابقه فرموده است «یک عالمی را اکرام کن»

۲. بالالتزام فرموده است «آن عالم را می توانی در هر عالمی تطبیق کنی» و نام این سخن مولا ترخیص در تطبیق است.

حال تسلیم می کنیم بر تقدم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی باشد لکن اطلاق شمولی که بالالتزام به دست آمده است، با آن اطلاق شمولی تعارض می کند و ترجیحی در بین نیست. «لاتکرم الفاسق» با شمولش به تمامی موارد فساق با دلالت مطابقی می گوید که اکرام آنها حرام است، و «اکرم عالما» بالالتزام می گوید: می توان آن عالم را شرعا بر هر فرد از عالم منطبق کنی، لذا این دو دلیل در مجمع تعارض می کنند در نتیجه نمی توان اطلاق شمولی را مرجح قرار داد.

جواب از مناقشه یکم: اظهر بودن مطلق شمولی (محقق صدر)

در نظر محقق صدر و در نظر تحقیق وجه نخست برای تقدم اطلاق شمولی استحسان نیست و استظهار عرفی است. همانا مطلق شمولی اظهر از مطلق بدلی است. محقق صدر برای اثبات اظهریت بیاناتی دارد که ما با آن بیانات کار نداریم. و در نظر تحقیق آنچه که باعث شده محقق نائینی مطلق شمولی را اظهر بدانند همان ملاکی است که باعث شده است که عام بر مطلق مقدم باشد. همانگونه که عام اظهر از مطلق است به همانگونه مطلق شمولی اظهر از مطلق بدلی است.

تقدم عام به خاطر آن است که دلالت عام بالوضع است و دلالت مطلق با سکوت و وضع مقدم بر سکوت است.

و تقدم مطلق شمولی شبیه به تقدم عام می باشد، مولا در مطلق بدلی تمامی افراد را در نظر ندارد بلکه به نحو ابهام به آنها نگاه می کند، مولا- میگوید «عالمی را اکرام کن» و کسی که ادبیات را هم قبول داشته باشد در ادبیات گفته می شود که نکرده ابهام دارد. به خلاف مطلق شمولی که با استفاده از مقدمات حکمت مدلول خطاب آن است که مولا همه افراد را در نظر دارد، مدلول «لانکرّم الفاسق» آن است که «هر» فاسقی را اکرام نکن، اما مدلول مطلق بدلی آن است که «عالمی» را اکرام کن.

اطلاق در مطلق بدلی به نحو بدلی دیده می شود و «هر» از آن کشف نمی شود. درست است که عقل حکم به ترخیص در تطبیق می کند در هر فردی از علما اما این حکم معلق است به بیانی که در ذیل خواهد آمد.

اطلاق در مطلق شمولی به نحو سریان دیده می شود و از آن «هر» کشف می شود هر چند با مقدمات حکمت.

وجه محقق نائینی استحسان نمی باشد زیرا ایشان فرمود «همانگونه که عام مقدم بر مطلق است به همانگونه مطلق شمولی مقدم است بر بدلی». تقدم عام به خاطر آن است که مولا- «هر» را در عام با لفظ فرموده است و در مطلق با سکوت، و گفتار بر سکوت مقدم است، در مطلق شمولی نیز «هر» وجود دارد و در مطلق بدلی اطلاق به نحو ابهام است، و اگر مولا اطلاق ها را به زبان بیاورد اینگونه می شود «هر فاسقی را اکرام نکن» «عالمی را اکرام کن» و عرف وقتی دو خطابی به دستش برسد در عالم فاسق با اشکال مواجهه نمی شود، بلکه به کسی که بگوید «من در عالم فاسق گیر دارم» می گوید تو مریض هستی.

و ریشه و اساس جمع بین کلمات مولا آن است که کلمات مولا توجیه شود و اوامر و نواهی اش زمین نماند. و وقتی دو خطاب به عرف برسد آن دو را متعارض نمی بیند.

جواب نقضی به مناقشه دوم: (نظر تحقیق)

اولا به محقق خوئی مناقشه می شود که با مبنای شما که اطلاق را مدلول کلام نمی دانید، چگونه اظهار می کنید که اطلاق بدلی متضمن اطلاق شمولی است؟

جواب دوم به مناقشه دوم: متضمن نبودم اطلاق بدلی بر اطلاق شمولی (نظر تحقیق)

محقق خوئی ادعا کردند اطلاق بدلی متکلف دو حکم است، اطلاق بدلی با دلالت مطابقی و اطلاق شمولی با دلالت التزامی.

لکن باید گفت که آنچه از دلیل «عالمی را اکرام کن» «رقبه ای را آزاد کن» فهمیده می شود آن است که ترخیص در تطبیق مجعول شرعی نیست، و تطبیق به دست عقل می باشد. ترخیص در امتثال مربوط به تطبیق است و تطبیق به دست عقل می باشد.

عقل میگوید مولا فرمود «عالمی را» «رقبه ای را» و قید نیاورد و شمای مکلف در مقام امتثال می توانی آن را تطبیق کنی به این فرد یا آن فرد یا فرد دیگر.

ظاهراً ایشان متفرد در این مسأله هستند.

طبق نظر برخی از محققین علما در فقه قولا و عملا مطلق شمولی را بر بدلی مقدم داشته اند.

بنابراین وجه اول محقق نائینی خالی از اشکال است، و طبق این وجه حق با شیخ انصاری و محقق نائینی است که می فرمایند مطلق شمولی مقدم بر بدلی است.

تقدم مطلق شمولی بر مطلق بدلی / خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه / تعارض ۹۶/۰۱/۲۷

ص: ۷۹۳

موضوع: تقدم مطلق شمولی بر مطلق بدلی / خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در دو وجه مذکور از سوی محقق نائینی برای تقدم مطلق شمولی بر مطلق بدلی بود، وجه اول عدم تصرف در دلیلین اولی از تصرف در یک دلیل گذشت و نوبت رسید به وجه دوم.

مخفی نماند که بدلیت و شمولیت اطلاق از مقدمات حکمت استفاده نمی شود و آنچه از مقدمات حکمت استفاده می شود اصل اطلاق می باشد، از اینکه مولا در مقام بیان باشد و قید نیاورد اطلاق استفاده می شود و اما استفاده شمولی یا بدلی بودن اطلاق از دلیل مطلق نیازمند به قرائن لفظیه یا سائر قرائن می باشد.

مثلاً شمولی بودن اطلاق «احل الله البيع» از این نکته استفاده می شود که امضای تنها یک بیع از سوی شارع معنا ندارد، لذا میگوییم امضای بیع شامل همه بیوع می باشد.

وجه دوم: نیازمند بودن اطلاق بدلی به مقدمه دیگر

محقق نائینی در وجه دوم برای تقدم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی استدلال نموده اند به این نکته که اطلاق بدلی علاوه بر مقدمات مذکور در پیش نیازمند مقدمه دیگری است که اطلاق شمولی از آن بی نیاز است.

در اطلاق شمولی همین که مقدمات حکمت تمام باشد و قرینه بر شمول وجود داشته باشد اطلاق شمولی منعقد است. اطلاق (أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (۱) و «لا-تکرم الفاسق» و امثال دیگر نیازمند مقدمه دیگری نیست، به خلاف اطلاق بدلی که علاوه بر مقدمات حکمت و علاوه از بدلیت نیازمند مقدمه دیگری است و آن مقدمه تساوی الاقدام بودن همه افراد مطلق می باشد. اطلاق بدلی نیازمند این مقدمه است و اطلاق شمولی از این مقدمه بی نیاز است.

ص: ۷۹۴

۱- (۱) بقره/سوره ۲، آیه ۲۷۵.

همه افرادی که می خواهیم اطلاق بدلی را بر آن تطبیق کنیم باید تساوی الاقدام داشته باشند. یعنی باید همه سیان بوده و با هم فرقی نداشته باشند. و اگر با هم فرقی داشتند در آنجا ترخیص در تطبیق وجود ندارد.

مثال محقق خوئی در مصباح الاصول، مثال خوبی است. اگر مولا فرمود «لاقتل المسلم» اطلاق شمولی دارد و نیاز نیست مسلم ها متساوی الاقدام باشند، این حکم مطلق کما اینکه زید و بکر و خالد و کسی که ادنی مراتب اسلام را پذیرفته باشد شامل است همچنین شامل پیامبر و ائمه علیهم صلوات الله می شود. (۱)

پس از توضیح مقدمه اکنون به صغری و کبری و نتیجه استدلال در ذیل دقت کنید.

— اطلاق بدلی علاوه بر مقدمات حکمت نیازمند مقدمه‌ی «متساوی الاقدام بودن» افراد خود می‌باشد.

— هنگام تعارض اطلاق بدلی و شمولی، اطلاق شمولی با شمول خود به بعض افراد اطلاق بدلی، افراد آن را از متساوی الاقدام بودن خارج می‌کند.

در نتیجه اطلاق شمولی در ماده اجتماع مقدم می‌شود.

دو خطاب «اکرم عالماً» و «لاتکرم الفاسق» از مولا صادر شده است و می‌توان «اکرم عالماً» را بر شاعر عادل و فقیه عادل تطبیق کرد، اما نمی‌توان بر شاعر و فقیه فاسق تطبیق کرد چون خطاب «لاتکرم الفاسق» افراد مطلق بدلی را از متساوی الاقدام بودن خارج کرده است. «لاتکرم الفاسق» می‌گوید: این فرد از عالم که عالم فاسق است با بقیه فرق می‌کند.

مناقشه: مطلق بدلی بیان برای تساوی الاقدام بودن افراد خویش (محقق خویی)

محقق خویی در مصباح الاصول از وجه دوم محقق نائینی به بیان زیر پاسخ می‌دهند.

ص: ۷۹۵

صحیح است که اطلاق بدلی نیازمند مقدمه دیگری است به نام متساوی الاقدام بودن افراد مطلق، بایست افراد مطلق فرقی با هم نداشته و متساوی باشند تا عقل بگوید شارع ترخیص در تطبیق داده است. لکن شارع با همین مطلق بدلی «اکرم عالماً» بیان آورده است که مراد من طبیعی عالم است و همه افراد با هم سیان هستند.

بنابراین وجهی برای تقدم مطلق شمولی نیست و مطلق ها در محل اجماع تعارض کرده و وجهی برای تقدم یکی بر دیگری نیست. (۱)

جواب: ترخیص در تطبیق حکم عقل، نه شرع (نظر تحقیق)

بیان دوم محقق نائینی در تقدیم مطلق شمولی صحیح است.

مدلول و معنای اطلاق بدلی، یک معنای مبهمی است، مدلولش آن است که «عالمی را اکرام کن» و اینکه می توان آن را بر هر فردی تطبیق کرد حکم عقل می باشد. در مفهوم بدلی، شمول وجود ندارد، خودش متکفل بیان مصادیق نیست، گفته «عالمی را اکرام کن» بعد به دست عقل داده است و عقل در مقام امتثال می گوید: مولا فرموده «اکرم عالماً» و این هم عالم است پس می توانی او را اکرام کنی.

تطبیق در ناحیه اطلاق بدلی، تطبیق عقلی است.

شمول در ناحیه اطلاق شمولی، کلام و مدلول کلام است.

ترخیص در تطبیق حکم عقل است نه شرع، در «اکرم عالماً» دو حکم انشاء و جعل نشده است، بلکه شارع با آن بیش از یک حکم انشاء نکرده است و آن عبارت است از وجوب اکرام برای عالمی. و عقل در مقام امتثال می گوید آن را می توانی به عالمی تطبیق کنی.

سخن محقق نائینی این است که عقل در مقام امتثال زمانی برای شما اجازه امتثال و ترخیص در تطبیق می دهد که آن فردی را که در نظر دارید حکم را بر آن منطبق کنی با بقیه مساوی بوده و مزیتی که شارع آن را قبول دارد در بین نباشد. همچنین مزیت احتمالی در بین نباشد. و اطلاق شمولی _ که خود بیان شارع است _ متکفل بیان مزیت این فرد شده است. و وقتی بیان بر مزیت وجود دارد، عقل اجازه تطبیق نمی دهد.

ص: ۷۹۶

چرا عقل اجازه تطبیق نمی دهد؟

چون وقتی قضیه به اینجا رسید که عبد می خواهد اکرم عالماً را با فرد عالم فاسق امثال کند، عقل می گوید: مریض نیستی که برو عالم عادل را اکرام کن، مولا خودش گفته «لاتکرم الفاسق».

شمول در «لا-تکرم الفاسق» از ناحیه مولا- است. و ترخیص در تطبیق در «اکرم عالماً» از ناحیه عقل است. و وقتی شارع گفتار دارد عقل گفتار ندارد.

اطلاق شمولی وارد است بر اطلاق بدلی، وقتی خود مولا گفته اکرام نکن، عقل در آنجا نمی گوید «می توانی اکرم عالماً را منطبق بر عالم فاسق کنی». خود کلام مولا مبنی بر حرمت اکرام فاسق، شامل عالم فاسق است، یعنی مقدمات حکمت به علاوه قرینه منضمه کشف می کند که مراد مولا- از حرمت اکرام فاسق، هر فاسقی است. مولا «هر» را با قرینه گفته است نه با ادات عموم. شمول در اطلاق شمولی به ضمیمه قرائن مدلول کلام مولا است، مولا شمول را در ذهن مخاطب احداث کرده است و «هر» را به ذهن مخاطب آورده است

هیچ فرقی بین عام شمولی و مطلق شمولی نیست. شمول در عام با ادات است و در مطلق با قرینه، «هر» از قرینه فهمیده می شود، یا قرینه لبیه یا قرینه غیر لفظیه غیر از ادات عموم. عقل میگوید مولا فرموده است هر فاسقی را اکرام نکن و «هر» در این مصداق صادق است، این مصداق را اکرام نکن و برو مصداق عادل را اکرام کن.

ترخیص در تطبیق عقلی است و منشأ آن سکوت است، و اطلاق شمولی بیان است و بیان شکننده سکوت می باشد. وقتی سکوت شکست و سکوتی در کار نبود، عقل ترخیص در تطبیق نمی دهد.

ص: ۷۹۷

کلام محقق نائینی عرفی است و تحلیل ایشان تحلیل خوبی است.

تقدم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی در کلام شیخ انصاری و محقق نائینی آمده است و خوب بود آخوند نیز این مورد از موارد جمع عرفی را در کلام خود ذکر می کرد.

مورد سوم: دوران امر بین نسخ و تخصیص

دوران امر بین نسخ و تخصیص را از کتاب مصباح الاصول محقق خویی تقدیم می کنیم زیرا ایشان گویاتر بحث کرده اند.

محقق خویی فرموده اند: «دوران امر بین نسخ و تخصیص گاهی در یک خطاب است و گاهی در دو خطاب. گاهی یک دلیل مردد است که بین اینکه ناسخ باشد یا مخصص و گاهی امر بین دو دلیل دائر است بین اینکه این مخصص باشد و آن ناسخ و بالعکس»^(۱).

قسم اول: مرکز دوران در یک خطاب

در این فرض عامی از مولا رسیده و بعد از حضور وقت عمل به آن عام، خاصی هم صادر شده است در اینجا امر دائر است که این خاص مخصص باشد یا ناسخ! اگر خاص قبل از حضور وقت عمل به آن عام صادر می شد بدون بحث و کلام آن خاص مخصص عام بود. اما اکنون که بعد از حضور وقت عمل به عام صادر شده است امرش دائر بین نسخ و تخصیص است. و تخصیص به این معنا است که این خطاب از اول خاص بوده است و بیان آن به جهتی به تأخیر افتاده است.

در مصباح الاصول^(۲) مثال فقهی برای این مسأله ذکر کرده است. مثلاً از امام باقر علیه السلام روایت عام صادر شده است «أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَ خَلْقِ الْمَاءِ طَاهِرًا لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ مَا لَمْ يَتَّغِرْ أَحَدٌ أَوْصَافَهُ الثَّلَاثَةَ»^(۳) و از امام صادق علیه السلام روایت خاص صادر شده است «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدَرًا كَرًّا لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ»^(۴).

ص: ۷۹۸

۱- (۴) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۸۱.

۲- (۵) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۸۲.

۳- (۶) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۸۲. ما در نرم افزار جامع الاحادیث روایتی به این شکل نیافتیم و آنچه یافتیم عبارت است از روایت امام باقر علیه السلام «وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع- إِذَا كَانَ الْمَاءُ أَكْثَرَ مِنْ رَأْيِهِ لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ تَفَسَّخَ فِيهِ» وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۱۴۰، أبواب الماء المطلق، باب ۳، ح ۸، ط آل البیت.

۴- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۱۵۸، أبواب عدم نجاسة الكر، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

روایت امام باقر علیه السلام عام است _ البته واژه عام اصطلاح خاص نیست و شامل مطلق هم می شود _ و نسبت به تمامی آب ها چه که بیش از اندازه کر و چه کمتر از اندازه کر می گوید به صرف ملاقات با نجس بدون تغییر یکی از اوصاف سه گانه نجس نمی شود.

و در مورد روایت عام فرض می کنیم مردم مدتی به آن عمل کرده و مورد عمل بوده است. سپس روایت خاص «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرًا كَرًّا لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ» از امام صادق علیه السلام صادر شد همچنین روایات زیادی که از نیم خورده صقر و کلب از آب لیوان پرسیده شد است و حضرت فرموده اند «لَا تَشْرَبُ مِنْهُ»^(۱) و روایاتی که می گویند آب قلیل با ملاقات نجس متنجس می شود این قبیل روایات مقید روایت مطلق امام باقر علیه السلام هستند.

صدور خاص بعد از عمل به عام است و معنای مخصص بودن خاص، بیان بودن آن است، یعنی وقتی امام باقر فرمود «خلق الماء طاهراً لم ينجسه شيء ما لم يتغير أحد أوصافه» از ابتدا مرادش از آب، آب کر بوده و ناظر به آب قلیل نبوده است.

و معنای ناسخ بودن آن است که از ابتدا مرادش از آب، مطلق آب ها بوده حتی آب قلیل. حکم واقعی همه آب ها _ چه کمتر از اندازه کر و چه بیش از اندازه کر _ تا قبل از صدور ناسخ این بوده که به صرف ملاقات با نجس متنجس نمی شود، و الآن که ناسخ صادر شد حکم از الآن نسخ شده و تغییر کرد.

این موضوع مسأله محل بحث در دوران امر بین نسخ و تخصیص در قسمی که حال یک دلیل دوران دارد بین ناسخیت و مخصصیت.

ص: ۷۹۹

۱- (۸) استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۸.

محقق خوبی می فرمایند بحث از این قسم برای ما ثمره ندارد(۱)، زیرا ما از کسانی هستیم که بعد از صدور خاص به دار تکلیف آمدیم و آن خاص چه ناسخ باشد و چه مخصص باشد وظیفه ما عمل به آن دلیل است. و همانا این بحث برای کسانی ثمره دارد که بین آن دو خطاب زندگی کرده اند و قبل از صدور خاص، خطاب عام محل ابتلایشان بوده است، با آب قلیلی که با نجس ملاقات کرده وضو گرفته اند، حال اگر آن دلیل دوم مخصص باشد وضو باطل است چون آن آب در واقع نجس بوده است و اگر دلیل دوم ناسخ باشد وضو صحیح است و بعد از اگر خطاب دوم موضوع کرد، همان خطاب مبنای عمل خواهد بود.

قسم دوم: دوران امر بین دو خطاب

اگر ابتدا دلیل خاص صادر شود و پیش از حضور وقت عمل به آن، خطاب عام صادر شود، روشن است و جای بحث ندارد که خاص مخصص عام خواهد بود.

و اگر ابتدا خاص صادر شده است و بعد از حضور وقت عمل به خاص، عام صادر شده باشد امر دائر است بین اینکه خاص متقدم مخصص باشد و بین اینکه عام متأخر ناسخ باشد!

چنانچه خاص متقدم مخصص باشد، شارع بیان را مقدم داشته است. مثل اینکه مولای عرفی ابتدا بگوید «من از عالم فاسق بدم می آید، مبدا اکرامش کنی» سپس در خطابی دیگر می گوید «عالمان را اکرام کن». همانا تقدیم بیان اشکال ندارد و تأخیر بیان از وقت حاجت مشکل دارد. خاص متقدم قرینه است که مرادش از عام «عالمان را اکرام کن» غیر موارد خاص است، با خاص متقدم مراد خود از عام و مطلق را بیان کرده و در آن عام متأخر تصرف می کند. و در مثال «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ»(۲) که فرض کنیم این خطاب خاص ابتدا صادر شده است و میگوید آب قلیل با ملاقات نجس می شود مبین آن عام متأخر «خلق الماء طاهراً لم ينجسه شيء ما لم يتغير أحد أوصافه» است. بعد از صدور عام، وظیفه عمل به خاص است، و حکم خاص استمرار و ادامه دارد و خطاب خاص متقدم تصرف می کند در عام متأخر.

ص: ۸۰۰

۱- (۹) مصباح الاصول، ابوالقاسم خوبی، ج ۲، ص ۳۸۲.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۱۵۸، أبواب عدم نجاسة الكر، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

[چنانچه عام متأخر ناسخ باشد، ابتدا حکم واقعی آن بوده است که عالم فاسق حرمت اکرام داشته است و وقتی عام ناسخ صادر می شود حکم عوض شده و همه عالمان از جمله عالم فاسق و جوب اکرام خواهند داشت]. و در مثال آب، حکم واقعی طبق عام است و آب قلیل به صرف ملاقات نجس، متنجس نمی شود. عام متأخر استمرار خاص متقدم را نفی می کند. خطاب خاص متقدم می گفت: «آب قلیل به محض ملاقات با نجس متنجس می شود» و ظاهرش آن است که این حکم استمرار دارد. و هنگامی که عام متأخر صادر شد «خلق الماء طاهراً لم ینجسه شیء ما لم یتغیر أحد أوصافه» آن استمرار خاص را نفی کرده و آمدش را بیان می کند و وظیفه بعد از این آن است که تمامی آب ها طاهر هستند و فقط وقتی نجس می شوند که یکی از اوصاف سه گانه شان تغییر کند.

ثمره:

اگر خاص متقدم، مخصص باشد حکم فعلی طبق خاص است.

اگر عام متأخر، ناسخ باشد حکم فعلی طبق عام است.

بحث در قسم دوم در حق ما ثمره دارد و باید دید وقتی امر دائر است بین اینکه خاص متقدم مخصص باشد و بین اینکه عام متأخر ناسخ باشد، حکم مسأله چیست و وظیفه چگونه است؟

اقوال

تقدم و ترجیح خاص مخصص (شیخ انصاری)

تقدم و ترجیح عام ناسخ

ادله

دلیل تقدم تخصیص: شیوع تخصیص و ندرت نسخ (شیخ انصاری)

نظریه شیخ اعظم انصاری قدس سره در دوران امر بین تخصیص و نسخ آن است که تخصیص مقدم است به خاطر غلبه و شیوع تخصیص و ندرت نسخ. (۱)

ص: ۸۰۱

تخصیص به گونه ای شایع است که گفته شده است «ما من عام الا و قد خص». به آن مقدار تخصیص در غایت شیوع است، نسخ به همان مقدار در غایت ندرت است.

محقق خویی در تفسیر البیان منکر نسخ است مگر در یکی دو مورد.

شریعت حضرت خاتم المرسلین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین ناسخ شرایع سابقه است و جای گفتن ندارد که بعضی از خطابات این شریعت ناسخ برخی دیگر باشد. و عرفیت ندارد که در شریعت تند و تند نسخ صورت پذیرد.

شیخ انصاری درست فرموده اند که تخصیص در شریعت شیوع دارد.

مناقشه یکم: نقض طبق مبنای تقدم عام بر مطلق (محقق خراسانی)

محقق خراسانی علیه الرحمه دو مناقشه به شیخ اعظم علیه الرحمه وارد کرده است و مناقشه نخست مناقشه نقضی است طبق مبنای تقدم عام بر مطلق.

محقق خراسانی می فرمایند: یا شیخ انصاری طبق مبنایان که عام بر مطلق مقدم است و در محل کلام باید بفرمایید نسخ بر تخصیص مقدم است. چون امر دائر است بین عمومیت ناسخ و اطلاق استمرار خاص! اگر عام ناسخ باشد استمرار خاص را از بین خواهد برد.

استمرار از خاص با مقدمات حکمت استفاده شده است. روایتی که می گفت: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدَرَ كُرِّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ» «الماء القليل اذا لاقى النجس يتنجس» معنایش فقط نجاست آب قلیل است اما استمرار این حکم از اطلاق استفاده می شد. استمرار از این استفاده می شود که شارع نفرموده «این نجاست مال امروز یا دیروز است». شارع در ضمن کلام نفرمود «و هذا مستمر».

و اکنون استمرار با اطلاق استفاده شده است و ناسخ لباً تخصیص در ازمان است و قاطع استمرار و عموم بالوضع، ناسخ است و امر دوران دارد بین اخذ به اطلاق کرده و تخصیص و بین عمل به عموم، و از بین رفتن اطلاق؛ و طبق مبنای شما در دوران بین عموم بالوضع عام و اطلاق [سکوتی] مطلق، عموم عام مقدم است.

نظریه شما در محل بحث مبنی بر تقدم تخصیص بر نسخ، دلیل بر بطلان نظریه تان در تقدم عام بر اطلاق می باشد. اما این اشکال طبق مبنای ما بر ما وارد نیست.

شما که عام را مقدم بر اطلاق می دارید در اینجا هم عموم نسخ را باید بر اطلاق خاص مقدم کنید. (۱)

مناقشه دوم: استحسان بودن دلیل (محقق خراسانی)

تقدم تخصیص به خاطر شیوع، استحسان است و در کشف مدالیل الفاظ استحسان جایگاهی ندارد. آنچه در کشف مراد مولا از الفاظ نقش دارد ظهور است و ما تابع ظهور هستیم. (۲)

شیوع تخصیص و ندرت و قلت نسخ سبب نمی شود که مردم عام را اظهر از خاص بدانند، طبع قضیه خاص اظهر است چون اضیق است و هر چه اضیق باشد اظهر است. [و این وجه در تقدیم خاص وجه خوبی است.]

و مخاطب به این الفاظ ابناء المحاوره است و ابناء المحاوره از کجا بدانند که تخصیص شایع است و نسخ نادر است تا در دوران امر بین تخصیص و نسخ بگویند «کثرت تخصیص موجب می شود که اظهر از عام شده و مخصص آن باشد». این مطلب مجرد استحسان است و ظهور ساز نیست.

محقق خراسانی در مسأله دوران امر بین نسخ و تخصیص فرموده هیچکدام مرجح ندارد و مسأله را به اجمال رها کرده است و بحث را ادامه نداده و فرموده اند که از نظر عملی وظیفه چیست؟

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – دوشنبه ۲۸ فروردین ماه ۹۶/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

وضوع: دوران امر بین نسخ و تخصیص/خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه/تعارض

ص: ۸۰۳

۱- (۱۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۴۵۱.

۲- (۱۳) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۴۵۱.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دوران امر بین تخصیص و نسخ بود.

دو کلمه از مباحث جلسات سابق استدراک کنیم.

کلمه نخست: مشترک بین عام و مطلق با مطلق شمولی و مطلق بدلی

در تعارض عام و مطلق یا مطلق شمولی و مطلق بدلی، بحث در جایی است که خطاب‌ها منفصلین هستند. و آخوند در کفایه نیز این مباحث را در منفصلین مطرح کرده است.

لکن اگر خطاب عام و مخاطب خاص متصل بودند یا خطاب مطلق شمولی و مطلق بدلی متصل بودند، همانطور که به طور قطع اطلاق برای خطاب مطلق منعقد نیست همچنین عموم برای خطاب عام منعقد نیست.

مثلاً اگر مولا فرمود: «اکرم العلماء و لاتکرم الفاسق» _ یعنی پشت سر اکرم العلماء، لاتکرم الفاسق را فرمود _ اینجا مقدمات حکمت برای «لا-تکرم الفاسق» منعقد نمی شود چون «اکرم العلماء» صلاحیت قرینه شدن را دارد و یکی از مقدمات حکمت آن است که آنچه که صلاحیت قرینه شدن را دارد در کلام وجود نداشته باشد.

مولا می تواند بگوید: مقصود من از «اکرم العلماء» علمای غیر فاسق بود مگر نشیدی که گفتم «اکرم العلماء و لاتکرم الفاسق».

نسبت به تعارض مطلق شمولی و مطلق بدلی پرواضح است که اطلاق در خطابات متصل منعقد نمی شود، این مطلب را هم شیخ و هم آخوند قبول دارند.

اما نسبت به تعارض عام و مطلق ممکن است توهم شود که عام نیازمند مقدمات حکمت نیست _ بنا بر مبنای نیاز نداشتن عام به مقدمات حکمت _ لذا در تعارض عام و مطلق، عام مقدم است. لکن این توهم بوده و مطلب صحیح آن است که اینجا عموم برای عام منعقد نمی شود، چون هر چند ظهور عام وضعی است اما اگر یک شیئی به او متصل بود و صلاحیت قرینیت داشت مولا می تواند برای اینکه کلامش مجمل شود به آن قرینه تکیه کند. لذا در خطاب عام متصل به مطلق، عموم برای عام منعقد نیست.

همانگونه که در استثنای متعقب جمله های متعدد فرموده اند: با اینکه قدر متیقن از استثناء، استثنای از جمله ی اخیری است لکن استثنای مجمل موجب مجمل شدن [جمله های پیشین است] همچنین استثنای مجمل موجب اجمال عام می گردد.

در محل بحث نیست خطاب مطلق متصل موجب اجمال عام می شود، هر چند عام بالوضع باشد؛ چون به او چیزی متصل شده است که اجمال دارد و آن موجب عدم انعقاد ظهور است. به طور کلی هر گاه چیز مجملی به ظهور وضعی متصل شود موجب اجمال می شود.

عرف در مثال «اکرم العلماء و لا تکرم الفاسق» می گوید: نمی دانیم مراد مولا از وجوب اکرام علما آیا همه علما است! شاید همه مرادش نباشد و نمی خواهد فاسق ها اکرام شوند چون «لا تکرم الفاسق» هم فرمود.

این «شاید» موجب اجمال و ابهام شده و خطاب متصل را از محل بحث خارج می کند.

همچنین در تعارض مطلق شمولی با مطلق بدلی وقتی خطاب ها متصل به هم باشند، از محل بحث خارج است بلکه در اینجا عدم اراده شمول واضح است، چون شبهه سابق در اینجا وجود ندارد؛ هر دو مطلق برای یکدیگر صلاحیت قرینیت دارند و مقدمات حکمت در حق هر دو تمام نیست و شمول شبهه ندارد، روشن است که شمول اراده نشده است.

کلمه دوم: مختص به تعارض مطلق شمولی و بدلی

مجددا فکر و تأمل کرده و دیدیم نظریه شیخ اعظم انصاری و محقق نائینی علیهما الرحمه متین است و اطلاق شمولی و بدلی با هم تنافی ندارند.

امروز منبه دیگری را می افزایم.

همانطور که اگر دو مطلق بدلی وجود داشته باشد و نسبتشان اعم و اخص من وجه باشد مردم آن دو خطاب را در محل اجتماع متنافی و متعارض نمی بینند همینگونه عرف بین مطلق بدلی و مطلق شمولی تعارض و تنافی نمی بیند. وقتی مولا بفرماید «عاملی را کرام کن» و در خطابی هم بفرماید «فاسقی را اهانت کن» عرف بین این دو مطلق بدلی تعارض ندیده و می گویند: یک عالم غیر فاسق را اکرام کن و یک فاسق غیر عالم را چوب بزن. و عرفی نمی پرسد که وظیه در مورد عالم فاسق چیست؟

لب اطلاق بدلی رجوع به اطلاق مقامی دارد، ترخیص در تطبیق حکم عقل بوده و مربوط به مقام اجزاء و امتثال است و حکم وضعی می باشد نه حکم تکلیفی.

عقل می گوید: چون مولا- نفرمود «عالم عادل» و فرمود عالمی را اکرام کن، تو می توانی آن را به هر عالمی تطبیق کنی، اما چون فرمود «فاسق را اکرام نکن» و این خطابش شمول دارد لذا نمی توانی خطاب «عالمی را اکرام کن» را به عالم فاسق منطبق کنی.

محقق نائینی فرمود ترخیص در تطبیق جزء مدلول کلام نیست و مربوط به مقام امتثال است.

همانگونه که اطلاق لفظی بر اطلاق مقامی مقدم است، به همان بیان اطلاق شمولی هم بر اطلاق بدلی مقدم است.

ما اطلاق بدلی را لایبان و اطلاق شمولی را بیان دانسته و آن را مقدم می دانیم.

دو تأیید برای تقدم اطلاق شمولی (برخی از محققین)

برخی از محققین تقدم اطلاق شمولی را تأیید کرده اند با اینکه نهی «لاتغصب» در باب اجتماع امر و نهی بنا بر نظر امتناعی ها مقدم است. نهی «لاتغصب» شمولی و انحلالی است و امر «صل» امر به طبیعت بوده و بدلی است.

این استشهاد قابل مناقشه است.

برخی دیگر از محققین تقدم مطلق شمولی را تأیید کرده اند با اینکه نهی «لاتغصب» در باب اجتماع امر و نهی مقدم است چون غصب عنوان ثانوی است و صلاه عنوان اولی است و عرف عنوان ثانوی را مقدم بر عنوان اولی می بیند.

و وجه دیگر در تقدم نهی بر امر گفته شده است آن است که دفع مفسده اولی است از جلب منفعت.

وجه اول قابل مناقشه است و وجه دوم هم قابل جواب است و ما برای تأیید مدعای شیخ انصاری و محقق نائینی علیهما الرحمه به وجه سوم تشبث می کنیم.

وجه سوم آن است که اطلاق شمولی الزام است و اطلاق بدلی ترخیص و اباحه است و عرف در منازعه الزام و ترخیص، الزام را مقدم می کنند. اگر دو خطاب برای عرف آمد، خطاب «بهیمة الانعام برای شما حلال است» و خطاب «غصب نکن» عرف می گوید: خطابی که می گوید بهیمة الانعام حلال است، لاقتضا است یعنی موجبی برای حرمت ندارد لذا حلال است، اما حرام اقتضا است، و «ما فيه الاقتضاء» مقدم است بر «ما ليس فيه الاقتضاء».

اطلاق «لا-تکرم الفاسق» الزام است و اطلاق بدلی «اکرم عالماً» ترخیص است. اینکه می توانی آن خطاب را بر هر عالمی که خواستی تطبیق کنی ترخیص است به خلاف «لا-تکرم فاسقاً» که الزام است. _ شیخ و محقق نائینی می فرمایند «ترخیص ترخیص عقلی است» محقق خوئی می فرماید «ترخیص ترخیص شرعی است». _ و عرف در تعارض الزام و ترخیص، الزام را مقدم می دارد کما اینکه در تراحم نیز الزام را مقدم می کند.

اگر تقدم اطلاق شمولی باورتان شد فبها و الا طبق مسلک محقق خوئی و آخوند این دو خطاب تعارض و تساقط کرده و عام فوقانی مرجع است، اگر عام فوقانی وجود داشته باشد و الا مرجع اصول عملیه است.

و همچنین طبق مسلک آخوند در عام و مطلق، دو خطاب تعارض و تساقط می کنند و اگر عام فوقانی وجود داشته باشد مرجع آن عام فوقانی است و اگر وجود نداشته باشد مرجع اصول عملیه است.

مناقشه یکم: نقض طبق مبنای تقدم عام بر مطلق (محقق خراسانی)

شیخ انصاری در دوران امر بین تخصیص و نسخ فرمود: تخصیص مقدم است به خاطر غلبه آن و ندرت نسخ. (۱)

ص: ۸۰۷

آخوند در مناقشه نخست فرمود: با منبای شما در تقدم عام در تعارض عام و مطلق، باید نسخ مقدم باشد. خطاب خاص «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ»^(۱) «الماء القليل اذا لاقى النجس يتنجس» اطلاق زمانی دارد و خطاب عام «أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ خَلَقَ الْمَاءَ طَاهِرًا لَمْ يَنْجِسْهُ شَيْءٌ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ أَحَدٌ أَوْ صَافَهُ الثَّلَاثَةُ»^(۲) عموم افرادی دارد، و با تقدم نسخ اطلاق ازمانی خاص را کنار گذاشتیم.

جواب: استفاده استمرار از دلیل سوم (محقق نائینی)

لازمه خاص تخصیص عام است [و شما اطلاق در ناحیه خاص درست می کنید تا در تعارض با عموم عام مغلوب عموم شود] لکن دلالت خاص بر استمرار از باب اطلاق نیست، استمرار حکم خاص از قرینه و دلیل خارجی «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(۳) ^(۴) استفاده شده است. و در خطاب «الماء القليل اذا لاقى النجس يتنجس» فرموده است که این حکم استمرار دارد.

و بعضی فرموده اند معنا ندارد خطاب خاص استمرار را برساند چرا که استمرار فرع بر ثبوت است، نمی شود یک خطاب هم حکم را بیان کند و هم استمرار آن را بیان کند.

ص: ۸۰۸

-
- ۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۱۵۸، أبواب عدم نجاسة الكر، باب ۹، ح ۱، ط آل البيت.
 - ۲- (۳) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۸۲. ما در نرم افزار جامع الاحادیث روایتی به این شکل نیافتیم و آنچه یافتیم عبارت است از روایت امام باقر علیه السلام «وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع - إِذَا كَانَ الْمَاءُ أَكْثَرَ مِنْ رَاوِيهِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ تَفَسَّخَ فِيهِ» وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۱۴۰، أبواب الماء المطلق، باب ۳، ح ۸، ط آل البيت.
 - ۳- (۴) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، محمد بن حسن الصفار، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۷.
 - ۴- (۵) الکافی، الشیخ الكلینی، ج ۱، ص ۵۸، ط اسلامیه.

تا اینجا روشن شد که استمرار از قرینه خارجی استفاده می شود و آن قرینه خارجی اطلاق خطاب خاص نمی باشد.

حال امر دوران دارد بین اینکه عام ناسخ «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» باشد و بین اینکه خاص «الماء القليل اذا لاقى النجس يتنجس» مخصص عام باشد.

اگر قرار باشد عام ناسخ باشد، ناسخ استمراری است که از روایات کثیره استفاده شده است.

ما قبول داریم که عام بر مطلق مقدم است اما محل کلام صغری برای آن مبنا نیست. در محل کلام یک عام داریم و یک خطاب خاص که با ضمیمه دلیل خارجی استمرارش ثابت شده است و شمای آخوند اگر عام را ناسخ قرار دهید، اطلاق خاص از بین نبرده اید بلکه با عام، قرینه خارجی را تقیید زده اید. (۱)

محقق نائینی در نهایت عام را مقدم بر اطلاق کرده و فرموده اما این نسخ نیست.

اشکال: (محقق عراقی)

بیان محقق نائینی جای اشکال دارد و شاید همین اشکال در ذهن آقا ضیاء علیه الرحمه بوده است.

محقق عراقی فرموده اند: حدیث «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (۲) (۳) در محل کلام منطبق نیست. هر چند اطلاق این دلیل اطلاق قوی است اما معنای این دلیل آن است که چیزی که حلال بودن آن در مرحله قبل مفروض است و ثابت شده است حدش تا روز قیامت است و حرامی که حرام بودن آن محرز است حدش تا روز قیامت است. اما در محل کلام که امر دوران دارد بین تخصیص و نسخ معلوم نیست حلال کدام است!

ص: ۸۰۹

۱- (۶) فوائد الاصول، محقق نائینی، ج ۴، ص ۷۳۹.

۲- (۷) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، محمد بن حسن الصفار، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۷.

۳- (۸) الکافی، الشیخ الكلینی، ج ۱، ص ۵۸، ط اسلامیة.

اگر عام مقدم باشد، حلال یعنی مجعول شرعی عبارت است از «أَنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ خَلَقَ الْمَاءَ طَاهِرًا لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ أَحَدٌ أَوْ صَافَهُ الثَّلَاثَةُ» آب قلیل به صرف ملاقات با نجس نجس نمی شود و اگر خاص مقدم شود کشف می کنیم که مجعول شرعی مولا آن است که آب قلیل با ملاقات نجس نجس می شود. الآن ما در مجعول و حلال با اشکال مواجهه شدیم و مسأله روشن نیست. (۱)

محل کلام شبهه مصداقیه «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» می باشد و بایست همه خطاب ها را جمع کرده و فحوض از معارض کنیم. محقق نائینی و دیگران بر این باور هستند که بایست تمام کلمات متکلم را جمع کرده به گونه ای که گویا همه سخنان او در مجلس واحد صادر شده است، سپس کشف کنیم مرادات او چیست!

به مجرد اینکه خاص از شارع صادر شد نمی توان گفت «این مجعول و حکم شرعی است» احتمال دارد که حکم ظاهری باشد و ما نمی دانیم حلال خدا کدام است. و بعد از آنکه عام هم صادر شد تازه روشن می شود که ما خیال کرده بودیم که حکم واقعی طبق خاص بوده است و آن تا روز قیامت استمرار داشته است، و با آمدن عام باز ما با اشکال مواجه هستیم، شاید آنچه قبلاً فرمود حکم ظاهری بوده است شاید حکم موقت بوده است، شاید حکم همان است که در عام فرمود.

لذا با ضم روایات «حلاله مستمر الی یوم القیامه» نمی توان به مناقشه محقق خراسانی جواب داد.

تا اینجا سخن آخوند تمام است و اگر مبنای ما در تعارض بین عام و مطلق، تقدم عام باشد، در محل کلام عام ناسخ است و عموم آن مقدم است بر اطلاق خاص.

ص: ۸۱۰

وقتی از مناقشه دوم آخوند جواب دادیم، جواب صحیح از مناقشه نخست ایشان هم روشن می شود.

مناقشه دوم: استحسان بودن دلیل (محقق خراسانی)

آخوند خراسانی در مناقشه دوم فرمود: شیوع تخصیص و ندرت نسخ استحسان است و موجب ظهور نیست.

جواب: استحسان نبودن جمع بین خطابات با توجه به دُئب مولا ()

شیخ انصاری علیه الرحمه می تواند از مناقشه آخوند اینگونه جواب بدهند. جمع مذکور مبنی بر شیوع تخصیص و ندرت نسخ استحسان نیست زیرا خطابات مولا، بدو با هم تنافی پیدا کرده است و غرض ما آن است که بین خطابات مولا جمع کنیم.

ما این خطابات را به عرف القا کرده و می گوئیم: «دأب مولای ما آن است که عام را می فرماید سپس مخصصات آن را بیان می کند و نسخ نادر است». عرف در این صورت می گوید: «وقتی دأب مولای شما این است، این روش و دأب قرینه است که خاص مخصص عام باشد و این استحسان نیست».

بلکه اساس و ریشه ظهورات غلبه است. ریشه اصاله الحقیقه غلبه است، مردم در غالب موارد وقتی لفظ را بدون قرینه ذکر می کنند مرادشان معنای حقیقی است.

اساس اصول لفظیه غلبه است و این غلبه نیز در همین جا حد وسط استدلال قرار گرفته است. مولای ما غالباً عمومات را تخصیص می زند و این دأب مولا قرینه است برای استظهار از کلام او.

و آنچه در ارتکاز مردم وجود ندارد ضیق بودن مراد استعمالی در همان ابتدا است. اگر مولا بخواهد از اول مراد استعمالی اش ضیق باشد باید قرینه ارتکازیه واضح داشته باشد.

لکن محل بحث ما در کشف مراد استعمالی نیست، محل بحث ما در کشف مراد جدی است، ما ادعا داریم خاص ظهور دارد در خصوص، و این ظهور برایش منعقد شده است و عام ظهور دارد عموم و این ظهور برایش منعقد شده است، و الآن بحث ما در جمع بین خطابات مولا و کشف مرادات جدی او است. برای کشف مراد جدی مولا لازم نیست ارتکاز واضح وجود داشته باشد.

مرحوم آخوند خود در بحث عام و خاص فرموده اند: اگر مخصص لبی وضوح داشت، عام از ابتدا ظهور در خصوص پیدا می کند و اگر مخصص لبی وضوح نداشت، این مخصص لبی کاشف از مراد جدی است و حجیت را ضیق می کند. (۱)

اکنون بحث در این است که مردم چگونه بین خطابات مولا جمع می کنند!

وقتی دأب مولا آن است که عمومات را تخصیص می زند و خاص را می گوید برای بیان مراد جدی نه برای نسخ؛ عرف هم خطابات عام او را بر خاص حمل می کند. دئب شرع مقدس بر این است که مرادات خود را به خاطر مصالح تدیجاً بیان کرده و تکمیل کند.

به خلاف دأب مولای عرفی، وقتی دأب مولای عرفی پشیمان شدن است، غلبه با نسخ است و تخصیص نادر است.

محقق خراسانی در یک جا قبول کرده است که اذا دار الامر بین التخصیص و النسخ، تقدیم با تخصیص است به خاطر شیوع تخصیص و غلبه قرینه بودن خاص بر عام در جمع عرفی.

مناقشه آخوند بر تقدیم تخصیص در دوران امر بین تخصیص و نسخ و محکم کردن مناقشه دوری از فقه است، در فقه در دوران امر بین نسخ و تخصیص فوراً خاص را تخصیص قرار می دهند. آخوند علیه الرحمه اصول را به عنوان فن بحث کرده است. اگر فقه دست کسی باشد نمی گوید در دوران امر بین تخصیص و نسخ با اشکال مواجهیم و به سراغ اصول عملیه می رویم. سخنان آخوند علاوه بر اینکه نادرست است در فقه هم عملی نیست.

بنابراین کلام شیخ اعظم انصاری و محقق نائینی علیهما الرحمه مبنی بر تقدم تخصیص بر نسخ سخن متینی است.

ص: ۸۱۲

محقق خوبی علیه الرحمه این جواب ها را نپسندیده و از طرفی فقه را مشاهده کرده و فرموده اشکال آخوند وارد است سپس با دو وجه دیگر از ایشان جواب داده و در نهایت فرموده تخصیص مقدم است بر نسخ.

جلسه بعد ان شاء الله دو وجه محقق خوبی علیه الرحمه را ارائه کرده و نکاتی که در بیان محقق نائینی است را متعرض می شویم.

تعارض/خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ ۹۶/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض/خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه /مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد سوم از مواردی است که ادعا شده است که از بحث تعارض و اخبار علاجیه خارج بوده و داخل در جمع عرفی دلالی است. و آن دوران امر بین تخصیص و نسخ می باشد.

دیدگاه شیخ انصاری آن شد که دوران قابل حل بوده جمع عرفی مقتضی تخصیص می باشد.

دیدگاه آخوند آن شد که دروان قابل حل نیست.

محقق خراسانی در وجهی که شیخ انصاری علیهما الرحمه ذکر کرده _ در محل بحث _ مناقشه نموده و با «قیل» آن وجه را ذکر نموده اند و معلوم می شود که آن وجه را قبول ندارد و در تقریرات تصریح کرده اند که وجهی برای تقدم تخصیص بر نسخ وجود ندارد. لکن وجهی را که شیخ اعظم ذکر نموده اند تمام است و آخوند در بحث عام خاص آن وجه را پذیرفته اند.

مناقشه: عدم احراز غلبه (نظر تحقیق)

شیخ اعظم انصاری قدس سره تخصیص را مقدم کرد به خاطر غلبه داشتن تخصیص بر نسخ.

ص: ۸۱۳

لکن غلبه تخصیص بر نسخ در کلمات ائمه علیهم السلام می باشد و حال آنکه احکام در زمان پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله تدریجاً نازل شده اند و در آن زمان غلبه تخصیص محرز نیست، در آن زمان هم تخصیص و هم نسخ فراوان است. پیرامون نسخ هم آیه وجود دارد و هم روایت. آیه «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ» (۱) و روایت «الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» و به طور طبیعی نیز در آن ازمنه نسخ هم وجود داشته است و اینگونه نیست که امر غالب با بیان مرادات شارع بوده باشد. در آن ازمنه هم نسخ که تکمیل نواقص است و هم تخصیص که بیان مرادات است هر دو وجود داشته است.

بنابراین با اینکه وجهی که شیخ انصاری اقامه کرده اند کامل و متین است اما نقد به اینکه غلبه محرز نیست بر ایشان وارد است.

وجه دوم: قرینیت خاص موجب تقدم (محقق نائینی)

وجه دوم برای تقدم تخصيص بر نسخ وجهی است که محقق نائینی ذکر کرده اند. و عمده نظر ایشان به این وجه می باشد.

اگر عام بخواهد نسخ باشد نسبت به دلیل خاص، بایست عمومیت شامل موارد خاص هم بشود، تا بعد از شمول به موارد آن بتواند نسخ حکم خاص باشد، و حال آنکه خاص قرینه است بر عام، و مبین این نکته است که عمومیت دلیل عام مراد نیست. بنابراین با وجود قرینیت خاص موضوعی برای نسخ باقی نمی ماند.

البته در تقدم خاص دو مبنا وجود داشت؛ ۱. قرینیت (مبنای محقق نائینی) ۲. اظهریت (مبنای محقق خراسانی)، با مبنای اظهریت نیز وجود خاص اظهر موجب می شود که عام عمومیت پیدا نکند و وقتی عمومیت نداشت نسخ موضوع ندارد.

ص: ۸۱۴

در مثال؛ اگر روایت عام _ عام لغوی که شامل مطلق هم هست _ «الماء كله ظاهر ما لم يتغير احد اوصافه الثلاثه» بخواهد ناسخ باشد باید شامل آب قلیل هم باشد تا حکم آن را نسخ و قطع کند، و حال آنکه روایت «الماء القليل ينجس بملاقاته النجس» اظهر از عام است و قرینه بر عام است، و این اظهریت و قرینیت موجب می شود که عام عمومیت نداشته باشد و ناسخیت آن محقق نشود.

اصاله الظهور در ناحیه خاص حاکم است بر اصاله العموم در ناحیه عام همانند هر خاص و عام دیگر و وقتی خاص حاکم شد _ یا اظهر شد _ موضوع نسخ منتفی می گردد.

گویا محقق نائینی نیز همچون محقق خراسانی استدلال به غلبه را نپذیرفته اند و لذا وجه جدیدی را برای تقدم تخصیص ذکر کرده اند.

مناقشه: دوران امر بین تخصیص و نسخ و عدم ترجیح یکی بر دیگری (محقق عراقی)

محقق عراقی در ظاهر به مقرر و در باطن به محقق نائینی مناقشه نموده اند.

بیان مناقشه:

مقتضای عمومیت «الماء طاهر ما لم يتغير احد اوصافه الثلاثه» آن است که آب قلیل نیز تا یکی از اوصاف ثلاثه اش تغییر نکند پاک است.

مقتضای اطلاق «الماء القليل ينجس بملاقاته النجس» آن است که هر چند اوصاف آب قلیل با ملاقات با نجس تغییر نکند اما باز نجس است.

در اینجا اینگونه نیست که اصاله العموم عام به خاطر قرینیت یا اظهریت خاص شامل مورد خاص نشود بلکه امر دائر است بین مدعای محقق نائینی _ قرینیت خاص و عدم شمول عموم عام نسبت به مورد خاص _ و بین تقدم اصاله العموم عام بر اصاله الإطلاق خاص.

ص: ۸۱۵

اینجا دو کار می توان کرد:

— تقدیم اصاله الظهور خاص بر اصاله العموم عام که مدعای محقق نائینی است.

— تقدیم عموم بر اطلاق

محقق عراقی مناقشه می کنند که طبق مبنای محقق نائینی که عام بر مطلق مقدم است در اینجا هم بایست اصاله العموم را بر اصاله الاطلاق مقدم کرد. و الا هیچکدام از این دو کار بر دیگری ترجیح ندارند.

جواب: ابتناء مناقشه بر مشرّع بودن عام از الآن (نظر تحقیق)

وجهی که محقق نائینی ذکر کرده اند متین بوده و خالی از مناقشه محقق عراقی است. محقق عراقی بنا داشته اند هر سخن محقق نائینی را مناقشه کنند و در غالب موارد بدون تأمل مناقشه نموده اند.

لحاظ عموم عام در مقابل اطلاق خاص از سوی محقق عراقی و پیش از ایشان از سوی آخوند ناشی است از اینکه ایشان به اشتباه خیال کرده اند که خطاب عام «الماء طاهر ما لم يتغير احد اوصافه الثلاثه» که مثلاً از امام صادق علیه السلام صادر شده است و حکم را از الآن جعل می کند، سپس ملاحظه کرده اند که اطلاق خاص که استمرار دارد در مقابل عمومیت این حکم مجعول قرار گرفته است لذا فرموده اند امر دائر است بین ناسخیت عام و مخصص بودن خاص.

در حالی که امام صادق که مثلاً می فرمایند «الماء طاهر ما لم يتغير احد اوصافه الثلاثه» یعنی حکم از اول شریعت اینگونه است.

هر چند ائمه علیهم السلام می توانند حکم جعل کنند لکن ظاهر حال و ظاهر کلامشان علیهم السلام آن است که ما به عنوان مبین شریعت نبی صلی الله علیه و آله احکام را به بیان می کنیم. «لانقول الا ما قال جدنا» و این حکم که آب پاک است تا یکی از اوصاف ثلاثه اش تغییر نکند از اول شریعت اینگونه بوده است. و امام باقر علیه السلام که مثلاً خاص را بیان میکنند «الماء القليل ينجس بملاقاته النجس» یعنی از اول و از زمانی که دین آمده است شریعت اینگونه بوده است.

لذا با این توضیح بیان امام صادق و امام باقر علیهما السلام عام و خاص می شوند. و همانگونه در سایر عام و خاص ها که گفته می شود خاص اظهر است و مقدم می شود در اینجا هم همینگونه است و فارق بین این عام و خاص با سایر موارد وجود ندارد! عام و خاص چه متقارن باشند یا عام مقدم باشد یا خاص مقدم باشد!

نسخ بودن و قطع استمرار غلط است، خطابات برای قطع استمرار نیامده اند، خطابات آمده اند برای بیان حکمی که از اول تشریح شده است، نه حکم فعلی که از الآن تشریح شود. ائمه حق تشریح را دارند اما نمی خواهند تشریح کنند، لذا می فرمایند «لانقول خلاف قول جدنا» و برخی با توجه به چیزی که از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده بودند؛ مطرح می کردند که این سخن شما غیر از گفتار جدتان است و ائمه پاسخ نمی دادند که ما مفسر هستیم بلکه پاسخ می دادند که ناقلین قول جد ما، سخن دیگر جدمان را نشنیده اند.

روش و سیره علما بر خلاف نظریه محقق عراقی و خراسانی است _ هر چند البته محقق عراقی بعدا در رأیش سست شده است _ و لم مخالفت سیره عملی علما آن است که وقتی خاص و عام از ائمه صادر می شود خاص که اظهر و قرینه است بر عام مقدم می شود حال متقارن باشد یا متقدم یا متأخر. علما احتمال نسخ نمی دهند چون معنای خاص _ یا عام متأخر _ آن نیست که حکم قبلی را قطع کند، همه عمومات و خصوصات صادره از ائمه علیهم السلام _ همانند سایر کلمات ائمه علیهم السلام _ بیان شریعت جدشان است. لذا نظریه از ناسخه خطاب عام و خاص جای گفتن ندارد.

از آخوند تعجب است که ایشان با آنکه به این نکته در حل مشکله اعتراف دارد و می فرماید نظریه نسخ گفتنی نیست اما باز دوران امر بین نسخ و تخصیص را مطرح می کند.

پرسش: شاید پیامر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم بیان ناسخ را ودیعه گذاشته اند تا ائمه بیان کنند. و با این وجه سخن آخوند تصحیح می شود.

جواب: بله امکان دارد، اما محقق خراسانی اعتراف دارند که نظریه ناسخ بودن خطابات ائمه قابل التزام نیست.

حاصل: همه در عام و خاص قائلند که خاص مخصص عام است یا از باب اظهریت یا از باب قرینیت، و در محل بحث به استدلال بر تقدم تخصیص بر نسخ به غلبه مناقشه شود که غلبه استحسان است، یا اصل استدلال پذیرفته شود و مناقشه شود که در کلمات پیامبر تخصیص غالب نیست، اما استدلال به اینکه حمل عام و خاص بر نسخ بعید است و خاص اظهر است و قرینه است بر عام لذا خاص مقدم است خالی از مناقشه است.

توضیح وجه نائینی همان کلامی است که محقق خویی در مصباح الاصول ذکر کرده اند و کلام ایشان هم ریشه در بیانات شیخ انصاری دارد. و نمی دانیم چگونه آخوند در کلمات شیخ را ملاحظه نکرده یا دقت نکرده است!

وجه سوم: تقدم خاص مانع از انعقاد ظهور عموم (محقق خویی)

وقتی خاص بیان شد و بعد از عام بیاید، خاص مانع می شود که عام در عموم ظهور پیدا کند. از ابتدا ظهور در عموم منعقد نمی شود. مردم با وجود خاص متقدم از عام عموم نمی فهمند.

مناقشه: نیاز نداشتن عام به مقدمات حکمت در مبنای محقق خوئی (نظر تحقیق)

این بیان برای تأیید خب است و بیان تمامی نیست چون طبق مبنای محقق خوئی، ظهور عام در عموم نیازمند مقدمات حکمت نیست. همین که متصلاً به کلام خاص و قرینه نبود ظهور در عموم منعقد می شود.

اگر محقق نائینی به این وجه استدلال می کرد خوب بود، زیرا در رأی ایشان ظهور عام در عموم نیازمند مقدمات حکمت است، و با وجود خاص قرینه بر خلاف است و عام در عموم ظهور پیدا نمی کند.

محقق خوئی نمی توانند ادعا کنند که مردم با شنیدن «الماء طاهر ما لم يتغير احد اوصافه الثلاثه» می فمند که آب غیر قلیل مراد است، زیرا بسیاری از مردم خاص را نشنیده اند و بسیاری هم هنگام خطاب عام، خطاب خاص در ذهنشان حاضر نیست. وقتی روای از حکمی سؤال می کند [و امام عام جواب می دهد] چگونه تضمین می شود که خاص را هم حتماً شنیده است لذا با مبنای محقق خوئی این وجه نادرست است.

محقق خوئی این وجه را وجه اول قرار داده است و وجه دوم ایشان همانی است که ما از نائینی ذکر کردیم و محقق خوئی این وجه را خوب توضیح داده است. بیان محقق نائینی و خوئی در حل مشکله ورود است و حل شیخ انصاری به بیان غلبه تخصیص است.

در نظر تحقیق همان بیان محقق نائینی و خوئی صحیح است، ابناء محاوره در حق مبین شریعت بین بیان فروض زیر فرقی نمی بینند، چه عام را ابتدا بیان کند سپس خاص را قبل از عمل [به عام] یا خاص را بعد از عمل [به عام] بیان کند و یا اینکه ابتدا خاص را بگوید سپس عام را بعد از عمل [به خاص]، در تمامی صورتی که عام و خاصی از مبین شریعت صادر شود مردم آنها را اظهر و ظاهر و قرینه و ذو القرینه می بینند و در همه فروض خاص را مخصص عام قرار می دهند.

مخفی نماند وقتی که _ وقتی گفته می شود ابتدا خاص صادر شود سپس عام بعد از وقت عمل، یا عام بعد از وقت عمل صادر شود _ احراز صغرای صدور بعد حضور وقت عمل مشکل است، در نهایت گفته می شود که عام از امام باقر و خاص از امام صادق علیهما السلام صادر شده اند و در این فاصله به عام عمل شده است یا بالعکس، لکن این گفتار هم درست نیست زیرا شاید خاص نیز امام باقر علیه السلام صادر شده است و نمی توان به لحاظ تأخر زندگانی امام صادق علیه السلام گفت خاص صادر از امام صادق علیه السلام متأخر است. چگونه می توان قسم خورد و احراز کرد که عام بعد از خاص صادر شده است یا خاص بعد از عام صادر شده است، شاید هر دو روایت «الماء القلیل ینجس اذا لاقاه النجس» و «الماء طاهر ما لم یتغیر احد اوصافه الثلاثه» از امام باقر صادر شده است.

مرحوم آخوند از لحاظ فقهی در دوران امر بین تخصیص و نسخ با اشکال مواجه شده است لکن به خاطر وجود نداشتن صغری اشکالی در مسأله نیست.

بدانید که روایت خاص از ائمه که مخصص قرآن است شاید از پیامبر گرامی هم خاص صادر شده است، و ظلم ظالمان مانع از رسیدن روایت به دست ما شده است. همانا بسیاری از روایات به دست ما نرسیده است.

حاصل کلام: در دوران امر بین تخصیص و نسخ مشهور از لحاظ قولی و عملی قائلند به تقدم تخصیص و به وجوه اربعه استدلال کرده است و در مقابل مرحوم آخوند در مسأله با مشکل مواجه شده است، و فرموده: «اظهر و ظاهر وجود ندارند هیچکدام بر دیگری مقدم نیست و لذا جای جمع عرفی نیست و در کفایه تصریح نکرده اما در تقریرات تصریح کرده است که باید به سراغ مرجحات خارجی رفت». عرض شد که بیان آخوند جای گفتن ندارد و عملی هم نیست.

کلام رسید به «ثم» که آخوند در در خطاب های خاصی از ائمه صادر شده است می خواهد اشکال را تشدید کند، می فرمایند خطاب های خاص تخصیص نیستند و تخصیص اشکال ریشه ای دارد و این اشکال در کلام شیخ هم مطرح شده است.

ادامه بحث ان شاء الله فردا.

مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ / خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه / تعارض ۹۶/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مورد سوم دوران امر بین تخصیص و نسخ / خروج موارد جمع عرفی از اخبار علاجیه / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که بسیاری از خصوصاتی که با فاصله بسیار از سوی ائمه علیهم السلام صادر شده اند، مبتلی به اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت است، محقق نائینی محتمل هایی مطرح کرد، محتمل یکم مبنی بر ناسخه بودن خصوصات پذیرفته نشد و به محتمل دوم _ مبنی بر صدور همزمان خصوصات با عمومات و اختفاء آن ها _ و همچنین محتمل سوم _ مبنی بر اقتضای بودن قبح تأخیر بیان و مغلوب بودن آن در مواجهه با مصلحت اقوی _ مناقشه شد که هر کدام مناقشه را در مقداری از خصوصات حل می کنند، در محتمل چهارم گذشت که هر کدام از محتمل دوم و سوم و ضم امور دیگر می تواند مقداری از روایات را از دایره قبح تأخیر بیان خارج کند.

توهم: ثمر نداشتن بحث از خاص یا نسخ بودن

در مباحث سابق گذشت که بحث از تعیین ناسخ بودن یا مخصص بودن خاص متأخر ثمری ندارد، چون وظیفه عمل به خاص متأخر است حال خاص چه ناسخ باشد و چه مخصص. با توجه به این مطلب مناقشه به قبح تأخیر بیان از وقت حاجت و جواب آن نیز بی ثمر است.

ص: ۸۲۱

دفع توهم: معقول نبودن نسخ، همراه با مناقشه به قبح تأخیر بیان از وقت حاجت

وقتی روشن شد که ناسخ بودن مجال ندارد و امر متعین است در مخصص بودن خاصی که بیان است، این مشکل به وجود می آید که خاص که بیان است بعد از وقت حاجت صادر شده است!

بلی از نظر وظیفه فعلی، وظیفه عمل به خاص متأخر است چه ناسخ باشد و چه مخصص، لکن بعد از معقول نبودن نس مشکله قبح تأخیر بیان از وقت حاجت اقتضا می کند که خاص متأخر معارض با عام باشد، و وقتی خاص با عام معارض شده به خاص نیز نمی توان عمل کرد.

همانگونه که گذشت مرحوم شیخ انصاری و نائینی و آخوند به حل مشلکه پرداخته اند. و نتیجه آن شد که در چند مرحله اشکال را می توان جواب داد.

در مرحله نخست می گوئیم بیان با تأخیر صادر نشده است، زیرا خصوصیات و مقیدات همراه با عمومات و مطلقات صادر شده اند و در طول زمان ضایع شده اند و خاص در لسان معصوم متأخر تکرار شده است، نه آنکه با تأخیر بیان شده باشد.

یا خاص به این جهت بیان بوده است که مقتضای حکم عقل و ارتکاز متشرعه بوده است و بدین جهت بیان لبی بوده و آنچه از معصوم متأخر صادر شده تأکید بیان می باشد نه تأخیر بیان.

محقق نائینی در تمامی خصوصیات قائل به این جواب بودند و مناقشه شد که در برخی از خصوصیات این جواب پیاده می شود.

در مرحله دوم می گوئیم برخی از خصوصیات به طور قطع در زمان عمومات نبوده اند و مقتضای حکم عقل و ارتکاز متشرعه هم نبوده است لکن قبیح نبودن تأخیر به آن جهت است که بیانش نزد عقلا لازم نبوده است، معصوم متقدم در مقام اهمال یا ابهام بوده است و ضرورتی و نیاز نبوده است که همه توضیحات و مخصصات و مقیدات ذکر شود، و یا اینکه قید محل ابتلای مخاطب نبوده است و امام مطلق جواب داده است همانند روایت حجج به یک نفر می فرماید باید گوسفند کفاره بدهی و به دیگری فرمود گاو و به سومی فرمود شتر، نفر سوم پرسید چرا به یک سؤال پاسخ های متفاوت جواب دادید حضرت پاسخ دادند: اولی فقیر بود و دومی متوسط و تو غنی هستی و باید شتر بدهی «أَنْتَ مُوسِرٌ وَعَلَيْكَ بَدَنَةٌ» (۱). ائمه علیهم السلام گاهی اوقات حال سائل را ملاحظه می کردند و وقتی که در محل ابتلای او نبود به طور مطلق جواب می دادند.

ص: ۸۲۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص: ۱۲۳ باب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع فی الإحرام ح ۱.

در مرحل سوم می گوئیم بیان با تأخیر صادر شده است اما قبح تأخیر بیان اقتضایی است و ممکن است مصلحت اقوایی وجود داشته باشد مانع از قبح تأخیر بیان باشد، مصالح اقوایی بوده است که می طلبینده ائمه علیهم السلام احکام را اخفا کنند. مرحوم آخوند و شیخ نیز این پاسخ را به نحو کلی ارائه دادند لکن در نظر تحقیق برخی از این خصوصیات با این پاسخ از دایره قبح تأخیر بیان خارج می شوند.

در مرحله چهارم می گوئیم: تأخیر بیان گاهی به این علت بوده که بیان لازم نبوده است، خطاب عام و مطلق متکفل حکم الزامی بوده است و خاص و مقید متکفل حکم ترخیصی بوده است، هنگام بیان حکم الزامی ضرورتی ندارد که حکم ترخیصی هم بیان شود، اگر مکلف به الزام عمل کند به کمال می رسد و بیان استثناء ضرورت ندارد.

در مرحله پنجم باز فکر کنید و امور را بیابید که در با آن جواب ها تأخیر بیان قبح نداشته باشد. (۱)

جواب دوم: قبح نداشتن تأخیر بیان (نظر تحقیق)

در مرحله ششم یا جواب دوم به مناقشه می گوئیم: تأخیر بیان از وقت حاجت قبح ندارد، شواهدی در روایات وجود دارد که از آنها استفاده می شود که بیان بر ائمه لازم نیست.

شاهد یکم؛ «علیکم بالسؤال» (۲) اما جواب بر ما واجب نیست.

شاهد دوم؛ روایتی است پیامبر اعظم و جوب حج را بیان می کردند و سائل پرسید آیا هر سال واجب است یا یک سال و حضرت پاسخ دادند «ویحک و ما يؤمنک أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجبت» (۳). از این شاهد استفاده می شود که بیان بر پیامبر اعظم و اوصیانش صلوات الله علیه اجمعین واجب نیست، هر چند هیچکدام از احتمالات سابق در کار نباشد. (۴)

ص: ۸۲۳

۱- (۲) مقرر: یا تأخیری محقق نشده است.

۲- (۳) این عبارت را با جست و جو از نرم افزار نیافتیم.

۳- (۴) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص: ۳۸ «خطب رسول الله (ص) فقال إن الله كتب علیکم الحج فقام عکاشه بن محصن و قیل سراقه بن مالک فقال أ فی کل عام یا رسول الله فأعرض عنه حتی عاد مرتین أو ثلاثا فقال رسول الله ویحک و ما يؤمنک أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجبت و لو وجبت ما استطعتم و لو ترکتم لکفرتم فاترکونی کما ترکتم فإنما هلک من کان قبلکم بکثره سؤالهم و اختلافهم علی أنبیائهم فإذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و إذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه».

۴- (۵) مقرر: ممکن است مناقشه شود که بین روایاتی که می گویند «علیکم بالسؤال» و روایاتی که می گویند «چرا می پرسید؟ وظیفه ندارید پرسید!» تعارض وجود دارد. و حل تعارض به وجوهی می تواند باشد از جمله اینکه با توجه به شواهد روایی، روایات آمره به سؤال بر سؤال در شبهه حکمیة حمل می شود و روایات ناهیه از سؤال بر سؤال در شبهه موضوعیه و بر سؤال از کیف و کم تکلیف تکلیف در حالی که حجت بر مطلق و عموم وجود دارد حمل شود.

بیان احکام لطف و عنایتی است سوی ایشان و اگر بیان کردند بر ما منت گذاشتند و اگر بیان نکردند ما بندگان در آزادی هستیم و نیاز نیست بپرسیم «چرا تأخیر افتاد؟»

بنابراین خصوصیات و مقیداتی که با فاصله زمانی از ائمه علیهم السلام صادر شده اند همه آنها مخصص عمومات و مقید اطلاعات هستند بدون اینکه در تأخیر آنها قبیحی وجود داشته باشد.

معصومین علیهم السلام آقا و مولای ما هستند اگر بیان کردند به روی چشم می گذاریم، سماعاً و طاعهً و عمل می کنیم و و جای سؤال نیست که چرا با تأخیر بیان کردید، و اگر بیان نکردند باز هم چرا ندارد و برای ما راحتی خواسته اند.

در نظر آخوند قبح تأخیر بیان اقتضایی است و با وجود مصلحت اقوی تأخیر قبح ندارد لکن طبق این جواب در تأخیر بیان هیچگونه قبح و مناقشه ای وجود ندارد. مناقشه از ذهن اصولیون عقلائی فلسفی و کلامی ناشی شده است.

تبصره: نبود فرق بین احکام تعلیمیه و فتوائیه

برخی از محققین بین احکام تعلیمیه و احکام فتوائیه فرق گذاشته اند، ایشان بر این باورند که بیانات ائمه دو قسم است، قسم نخست بیانات و احکامی که به اصحاب خاص تعلیم می دادند و قسم دوم احکامی که به استفتاءات مردم در مقام إفتاء جواب می داند.

تأخیر بیان در قسم نخست اشکال ندارد، مقداری از احکام را اکنون می فرماید و مقدار دیگر را بیست سال به تأخیر می اندازند.

اما در قسم دوم احکام فتوائیه اگر امام علیه السلام بیان را به تأخیر بیاندازند مکلف را در مفسده القاء کرده و مصلحت را تفویض کرده اند.

در تفصیل این محقق این نکته هم ملاحظه شود که اکثر روایات به امثال محمد بن مسلم و زراره القاء شده و امام هم در مقام تعلیم بوده اند و لذا در تأخیر بیان اشکالی نیست. اما اگر عام را به مستفتی بگویند سپس بعد از بیست سال خاص آن را به شخص دیگر بگویند عرفیت ندارد که این خاص بیان باشد برای آن عامی که بیست سال پیش به یک انسان دیگر گفته شده بود.

اما در نظر تحقیق اگر تأخیر بیان در مقام تعلیم چنین بزرگانی موجب ضلالت بسیاری از مردم می شد، زیرا آنها به عام بدون اطلاع از خاص فتوا می دادند و این موجب تفویت مصلحت و القاء در مفسده می شد، لذا با فرقی که آن محققین بین احکام تعلیمه و افتائیه می گذارند اشکال در احکام تعلیمیه شدیدتر است. مخاطب احکام تعلیمیه انسان هایی با استعداد و با توجه هستند و به عمومات و اطلاقات تمسک میکنند. بقال و کاسب نیستند که عموم را درست نفهمند.

ما نیز وقتی سؤالی را طلبه می پرسد بیشتر توضیح می دهیم، قید را ذکر میکنیم مبادا اطلاق گیری کرده و به دیگران نقل کند.

در نظر تحقیق بین خطابات تعلیمیه و خطابات افتائیه فرقی نیست، زیرا تعلیم ائمه به گونه تعلیم مدرسه نبوده است، زیرا ایشان به بزرگانی همچون زراره و محمد بن مسلم تعلیم می کردند تا آنها و امثالشان به مردم فتوا دهند، در همه این موارد بحث از تخصیص و تقیید است [به همان بیان عدم قبح تأخی بیان] و نسخ و تعارض معنایی ندارد.

نسخ حکم ظاهری (آخوند)

مرحوم آخوند در پایان می فرماید اگر خصوصیات را ناسخ عمومات بدانیم به معنای ناسخ احکام واقعی گفتنی نیست و اما به این معنا که خاص ناسخ حکم ظاهری عام و مبین حکم واقعی باشد، اشکالی در آن نخواهد بود.

ریشه این نظریه آخوند بر می گردد به نظریه ایشان در عدم فعلیت احکام واقعی در ظرف جهل، وقتی عام صادر می شود و مکلف به خاص آن ظفر پیدا نکرده است حکم واقعی در حق او فعلی نشده است و وظیفه اش عمل به حکم ظاهری است و با ظفر به خاص حکم ظاهری در حق او مرتفع می شود.

مورد چهارم تقدم منطوق بر مفهوم

برخی از محققین این مورد را هم ذکر کرده اند و مرحوم آخوند هم در جلد یک کفایه به این مورد اشاره دارد.

یکی دیگر از قرائن نوعیه که موجب تقدم می شود و از تحت شمول اخبار علاجیه خارج است تقدم منطوق بر مفهوم می باشد.

زمانی که بین مفهوم و منطوق تعارض باشد و امر دوران داشته باشد بین آنها منطوق مقدم است چون منطوق اظهر از مفهوم می باشد.

مناقشه: اظهر بودن مفهوم در بعضی اوقات (محقق خراسانی)

مرحوم آخوند در یک جای کفایه (۱) می فرماید: «چه بسا مفهوم اظهر از منطوق باشد و لذا تقدم با آن خواهد بود و اینکه ادعای می شود منطوق اظهر از مفهوم است به خاطر آن است که دلالت منطوق وضعی است و دلالت مفهوم وضعی نیست، بلی اگر تمامی مفاهیم با اطلاق دلالت بر مفهوم می کردند این ادعا درست بود که منطوق مقدم است بر مفهوم اما برخی از مفاهیم بالوضع بر مفهوم دلالت می کنند».

ص: ۸۲۶

۱- (۶) شاید این بحث از کفایه منظور استاد باشد کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۳۳.. فصل قد اختلفوا فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف

بهترین جمله ای که مفهوم دارد جمله شرط است و مفهوم داشتن این جمله با اطلاق است مثلاً. دلالت جمله «ان جائك زيد فاکرمه» بر انتفای وجوب اکرام هنگام انتفای مجبئی زید به خاطر آن است که به طور مطلق بیان کرده است که «زید» نگفته است که اگر کتاب [و نامه] او هم آمد اکرام کن، [و نگفته که اگر تو رفتی نزد زید باز اکرام واجب است].

لکن برخی جاها مفهوم اظهر است مثلاً مفهوم استثناء که از کلمه «الا» فهمیده می شود بالوضع است، یا مفهوم غایت بالوضع است. حتی برخی در مفهوم شرط نیز گفته اند که با وضع دلالت بر مفهوم می کند که در این صورت بحث از مفهوم شرط صغروی می شود.

محقق نائینی سخنی دارند که در فقه مفید است ایشان فرموده اند: بین مفاهیم نیز برخی از اظهر دیگری است، مفهوم غایت اظهر از مفهوم شرط می باشد هر چند مفهوم شرط هم بالوضع باشد، روزه بگیر تا شب، دلالتش بر اینکه بعد از آن لحظه روزه نگیر، دلالت قوی است.

مرحوم آخوند در مفهوم غایت فرموده است «و إلا لما كان ما جعل غايه له بغايه و هو واضح إلى النهایه»^(۱) برای اینکه سجع و قافیه درست شود اینگونه فرموده است لکن همینگونه است و مفهوم غایت اظهر است.

اختلافی بودن مفهوم شرط نشان آن است که مفهوم شرط وضوح بیشتری ندارد.

و بعید نیست مفهوم شرط اظهر از مفهوم وصف باشد، همانا مفهوم وصف مقداری ضعیف تر است. در جمله شرطیه گفته می شود «اگر عالم بود اکرام کن». در جمله وصفیه گفته می شود «عالم را اکرام کن». مفهوم شرط مقداری بار معنای بیشتر دارد، و مفهوم وصف ضعیف تر است. برای همین نکته بسیاری از علما منکر مفهوم وصف هستند و بسیاری هم قائل به مفهوم شرط می باشند.

ص: ۸۲۷

بحث از موارد جمع عرفی در قرائن عامه ای بود که عرفاً موجب تقدم دلیلی بر دلیل دیگر بود، و مقداری از را آخوند به تبع شیخ انصاری مطرح کرد و محقق نائینی تکمیل نمود، زیرا فقه در دست نائینی بوده و در فقه به این مباحث نیاز داشته است، لذا تعارض مطلق بدلی و شمولی و مفاهیم را اضافه کرد.

بحث از اکثر قرائن عامه در اینجا پایان یافت و بقیه قرائن هم قرائن خاصه ای است که در موردی ممکن است وجود داشته باشد و موجب تقدم باشد.

انقلاب نسبت

بحث از انقلاب نسبت بحث مهمی است و در فقه ثمره بسیاری دارد.

انقلاب نسبت چیست؟

انقلاب نسبت یعنی دو خطاب در دست داریم که نسبتشان با هم مثلاً تباین است _ یا مثلاً عام و خاص من وجه یا مثلاً عام و خاص مطلق هستند _ و یک از آن خطابها یا هر دو دارای مخصص هستند، اگر بدون لحاظ مخصص نسبتشان را ملاحظه کنیم نسبت تباین با هم دارند و اگر یکی از خطابها را با خاصش تخصیص زده و نتیجه را با خطاب دیگر مقایسه کنیم نسبت منقلب می شود به عام و خاص مطلق مثلاً یا نسبت دیگری.

محقق صدر می فرمایند یکی از خطابها مخصص داشته باشد که با لحاظ آن نسبت منقلب می شود، لکن در نظر تحقیق ممکن است یکی از خطابها مخصص داشته باشد و ممکن هست هر دو خطاب مخصص داشته باشند که با لحاظ مخصص هر دو خطاب نسبت اولیه منقلب به نسبت دیگری می شود.

قائلین به انقلاب نسبت می فرمایند: باید ابتدا دلیل را با خاصش تخصیص زده و نسبت بعد از تخصیص را با معارض دیگر ملاحظه کرده و آثار تعارض را بار کرد. معیار در نسبت سنجی ملاحظه «حجت» می باشد نه «ظهورات» لذا باید دلیل را تخصیص زده و دید مقدار حجت چه مقدار است سپس نسبت بین این حجت با حجت معارضش را ملاحظه کرده و احکام و آثار تعارض را بار کرد. همانا معیار در عمل و فتوا ملاحظه نسبت ثانویه بعد از معالجه می باشد.

منکرین به انقلاب نسبت می فرمایند: معیار در نسبت سنجی ملاحظه متعارضین می باشد قبل از تخصیص، معیار «ظهورات» می باشد نه «حجیت». وقتی دو عام با هم تعارض کردند، تعارضشان قابل حل نیست و بایست احکام و آثار تعارض را بار کرد و صحیح نیست که یک عام را ابتدا با خاص تخصیص زده و نسبت عام مخصّص را با دلیل دیگر ملاحظه کرد. با این کار این دو دلیل از تعارض خارج می شوند و نسبت سنجی در این زمان قیمتی ندارد.

کلمات را ملاحظه بفرمایید ادامه بحث ان شاء الله جلسه بعد.

تعریف / انقلاب نسبت / تعارض ۹۶/۰۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف / انقلاب نسبت / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث به انقلاب نسبت رسید و کلام در تعریف آن بود.

تعریف محقق خراسانی

مرحوم آخوند در کفایه بحث را نادرست طراحی کرده است، اما از آنجایی که محور بحث ما کفایه است لذا متعرض مباحث ایشان می شویم.

مرحوم آخوند می فرمایند: تعارض یا بین دو خطاب است یا بین بیش از دو خطاب، اگر تعارض بین دو خطاب باشد تعیین اظهر مشکلی ندارد و خطاب اظهر متعین و متقدم است، مثلاً یک دلیل عام است و دلیل دیگر خاص و خاص اظهر است لذا خاص متقدم می شود بر عام.

اما اگر تعارض بین اکثر از دو خطاب باشد گاهی تعیین اظهر مشکل است و گاهی مشکلی نیست.

در کفایه برای مواردی که مشکل ندارد مثال زده است اما در تقریرات مثال زیر را ذکر کرده است، مولا سه خطاب دارد؛ ۱. اکرم العلماء ۲. یستحب اکرام العلماء ۳. یجوز اکرام العلماء و خطاب «یستحب اکرام العلماء» از بین این سه خطاب اظهر است. زیرا «یستحب» اظهر از «اکرم» است، چرا که «اکرم» ظهور در وجوب دارد و «یستحب» نص در عدم وجوب است، و همانا نص اقوی و اظهر است از ظهور. همچنین «یستحب» اظهر از «یجوز» می باشد، «یجوز» ظهور دارد در متساوی الطرفین، یعنی هیچکدام از طرفین فعل و ترک رجحان ندارد در حالی که «یستحب» نص است در رجحان طرف فعل و ارجحیت اکرام، لذا «یستحب» از «یجوز» اظهر و ارجح است.

بنابراین هم «اکرم» و هم «یجوز» حمل به استحباب می شود به خاطر اظهاریت «یستحب».

در نظر مرحوم آخوند گاهی تعیین اظهر از بین بیش از دو خطاب مشکل است، و انقلاب نسبت نیز یک بحث صغروی است در تعیین خطاب اظهر! و الا از نظر کبری روشن است که دلیل اظهر مقدم بر دلیل دیگر می شود.

با طرح بحث به این شکل، ارتباطش با مباحث قبلی نیز روشن می شود. در مباحث قبل از این بحث شد که در موارد جمع عرفی یک دلیل اظهر از دلیل دیگر است و در اینجا از این نکته بحث می شود گاهی تعیین اظهر مشکل است.

ایشان بحث را در دو مرحله پیش می برند.

مرحله نخست:

موضوع این مرحله جایی است که یک عام وجود دارد و چند خاص، نسبت اولیه اینگونه است که همه این خصوصیات نسبت به عام، خاص هستند.

«اکرم العلماء»

«لاتکرم زید العالم»

«لاتکرم عمرو العالم»

دو دلیل اخیر نسبت به «اکرم العلماء» خاص هستند. در این مرحله نسبت پیش از تخصیص با پس از آن تغییر نمی کند.

آخوند به تبع شیخ انصاری به مرحوم نراقی نسبت داده است که مرحوم نراقی فرموده اند «یکی از خاص ها را مخصص عام قرار داده و نتیجه می شود عام مخصص و خاص دوم را مخصص آن عام مخصص قرار می دهیم». در مثال فوق «اکرم العلماء» با «لا-تکرم زید العالم» تخصیص زده می شود و نتیجه این می شود که «علما را به جز زید اکرام کن» و نسبت این نتیجه با «لاتکرم عمرو العالم» عام و خاص مطلق است، لذا باز خاص مقدم است.

ص: ۸۳۰

در این مرحله که عامی وجود دارد و خصوصاتی با تخصیص عام با یکی از خصوصیات، نسبت عام مخصص با خاص دیگر همان نسبت عام و خاص بوده و انقلاب نسبت رخ نمی دهد. (۱)

مرحله دوم:

در مرحله دوم نسبت عام مخصص با خاص دیگر به نسبت دیگری منقلب می شود و نسبت خطاب ها با یکدیگر متعدد است.

مثلا نسبت دو خطاب با یکدیگر متباین است و این دو خطاب با خطاب سوم عموم و خصوص من وجه هستند، و خطاب سوم با خطاب چهارم عموم و خصوص من وجه است.

و مثل اینکه خطاب عام «اکرم العلماء» را داریم و خصوصاتی همچون «لاتکرم الصرفین» «لاتکرم النحویین». در این مثال نسبت دو خاص با یکدیگر عموم و خصوص من وجه است، و اگر عام «اکرم العلماء» با یکی از خصوصیات مانند «لاتکرم الصرفین» تخصیص بخورد نتیجه می شود «اکرم العلماء غیر الصرفین» و نسبت این عام مخصص با «لاتکرم النحویین» عموم خصوص من وجه است زیرا دو دلیل در مورد محل اجتماع عالم نحوی غیر صرفی تعارض دارند، دلیل «اکرم العلماء غیر الصرفین» می گوید: او را اکرام کن، و دلیل «لاتکرم النحویین» می گوید: او را اکرام نکن. ماده افتراق «اکرم العلماء غیر الصرفین» عالم فقیه است و ماده افتراق «لاتکرم النحویین» عالم نحوی صرفی است.

مرحوم آخوند در این مرحله قائل به تعارض می باشند و به مرحوم نراقی انتساب داده اند که معیار نزد ایشان نسبت ثانویه است و ایشان قائلند که به جهت آنکه خاص دوم اظهر نیست لذا نمی تواند مقدم بر عام شود. مرحوم آخوند بعد از انتساب آن سخن به ایشان از ایشان جواب داده اند.

ص: ۸۳۱

ایشان در جواب به وادی عام و خاص رفته و فرموده اند: ظهور خاص ظهور عام را از بین نبرده و حجیت آن را از بین می برد، وقتی مولا- فرمود «اکرم العلماء» و در خطاب منفصل فرمود «لاتکرم الصرّیین» این خاص منفصل ظهور عام را از بین نمی برد بلکه عام در عموم استعمال شده و ظهور دارد در وجوب اکرام همه علما، و همانا خاص می فهماند که عموم حجیت ندارد و عموم مراد جدی مولا نمی باشد.

به خلاف مخصص متصل که از ابتدا مانع از انعقاد ظهور در عموم است.

ظهور عام با مخصص منفصل - چه ظنی باشد یا قطعی - اثلام پیدا نمی کند، مولا بعد از صدور مخصص منفصل می تواند بگوید: باز هم می گویم که با خطاب عام عموم را به تو فهماندم، اما الآن می گویم اکرام علمای صرفی مراد جدی ام نبود.

مرحوم آخوند شاهد بر عدم اثلام ظهور را این نکته می دانند که عام بعد از تخصیص با مخصص منفصل در باقی حجت است، اگر ظهوری در کار نباشد حجیت معنا ندارد. مولا با خطاب منفصل «لاتکرم الصرّیین» عام «اکرم العلماء» را تخصیص زد، و عام در شمولش به فقها و نحویین و دیگر علما به حجیت خود باقی است.

اگر «لاتکرم الصرّیین» قرینه بر عدم استعمال در عموم باشد، خطاب عام به چه بیانی در عموم حجت خواهد بود؟! از آنجایی که مراتب علما از فقها و صرّیین و فلاسفه و غیره بسیار است و اگر مولا- عام را در عموم استفاده نکرده باشد قرینه ای در دست نیست که در چه چیز استعمال کرده است!

توهم: قرینه ای وجود دارد که با آن فهمید عام در چه استعمال شده است و آن عبارت است از اصاله عدم مخصص دیگر، با تمسک به این اصل می گوییم عام در عموم استعمال شده است.

پاسخ: اصاله عدم وجود مخصص دیگر، ظهور ساز نیست، این اصل ثابت نمی کند که «اکرم العلماء» در علمای غیر صرفی استعمال شده است. حتی با یقین به عدم مخصص دیگر نمی توان گفت «اکرم العلماء» در مابقی مورد مخصص استعمال شده است. (۱)

بلی اگر مولا- در مقام بیان تمام مراد باشد - یعنی اطلاق مقامی - از سکوت کشف می کنیم که عام را در ماعدای خاص استعمال کرده است. لکن این مطلب مخصوص اطلاق مقامی است و اطلاق مقامی احيانی است.

ما در حال تمسک به عام از کجا در مقام بیان تمام المرادات بودن مولا را احراز کنیم؟ وقتی می گوییم عام در تمام الباقی حجت است معلوم است که در حق این کلام اطلاق مقامی وجود ندارد و در حق آن فقط ظهور عام را در دست داریم و این ظهور مخدوش نشده لذا حجیت آن هم مخدوش نشده است و در مابقی حجت است.

محقق خراسانی راز و رمز حجیت عام در تمام الباقی را بقاء ظهور عام در عموم می دانند به خاطر همین جهت در مخصص مجمل بین اقل و اکثر فرمودند «اگر مخصص متصل باشد عام از حجیت می افتد و اگر منفصل باشد عام از حجیت نمی افتد».

خاص متصل به خاطر آنکه عام را هم مجمل می کند لذا ظهور برای عام منعقد نمی شود. مولا اگر فرمود «اکرم العلماء الا الفساق» و فساق مجمل بوده و مردد بین اعم از مرتکب کبیره و صغیره و بین خصوص مرتکب صغیره؛ در اینجا برای اکرام عالمی که مرتکب صغیره است نمی توان به عموم عام تمسک کرد چون به خاطر وجود قرینه متصله ای که صلاحیت قرینه شدن را دارد، ظهور برای عام منعقد نمی شود.

ص: ۸۳۳

به خلاف خاص منفصل مجمل، مولا اگر فرمود «اکرم العلماء» پس از چندین روز فرمود «لاتکرم فساق العلماء» و فساق مجمل است و نمی دانیم آیا مرتکب صغیره را هم شامل است یا نه! عام در اینجا نسبت به عالم مرتکب کبیره حجت نیست و نسبت به عالم مرتکب صغیره شمول دارد و حجت است.

فرق بین خاص مجمل متصل و بین خاص مجمل منفصل نیز مؤید دیگری است برای محقق خراسانی.

شاهد برای حجیت عام

در جایی که مخصص منفصل مردد بین اقل و اکثر باشد، ظهور و حجیت عام در تمام الباقی با مخصص منفصل از بین نمی رود. وقتی ظهور در عموم باقی بود مرجع ظهور است.

ظهور نسبت به موارد تخصیص خورد حجیت ندارد اما نسبت به مابقی به حجیت خود باقی است. مخصص منفصل حجیت را ضیق می کند نه ظهور را. پس ظهورات به حال خود باقی هستند. و وقتی ظهورات به حال خود باقی بودند انقلاب نسبت اثر ندارد.

اثر نداشتن انقلاب نسبت دو مقدمه دارد

مقدمه نخست: ملاک جمع عرفی اظهر و ظاهر است.

مقدمه دوم: خطاب منفصل کاری به اظهر و ظاهر ندارد.

نتیجه: پس همان اظهر و ظاهر ابتدایی معیار کار است.

اگر یک عام و دو خاص داریم و دو خاص ها هر دو اظهرند، هر دو مخصص آن عام خواهند بود. و صحیح نیست که گفته شود عام ابتدا با یک خاص تخصیص می خورد سپس دوباره نسبتش با خاص دیگر ملاحظه می شود تا ببینیم نتیجه چیست! بلکه ملاک اظهر است و ادعای انقلاب نسبت و تخصیص ابتدائی و پس از آن، ملاک تخصیص ظاهر با اظهر را از بین نمی برد. چه ابتدا تخصیص بزیم و چه تخصیص نزنیم ملاک اظهر و ظاهر از بین نمی رود.

ص: ۸۳۴

فاضل نراقی ادعا کرد، با تخصیص ابتدایی نسبت ها عوض می شوند و اظهر و ظاهر تغییر می کنند.

محقق خراسانی اشکال می کنند که مخصص منفصل اظهر و ظاهر را تغییر نمی دهد، ملاک ظهورات اولیه است و چون آن ظهورات ملاک هستند، تخصیص ظهور را خراب نمی کند. بله اگر تخصیص ظهور را خراب می کرد نسبت بعد از تخصیص را ملا-حظه می کردیم چون ملا-ک اظهر و ظاهر است و اظهر و ظاهر با تخصیص تغییر کرده اند، لکن تغییر اظهر و ظاهر با تخصیص باطل است.

حاصل: اصل طرح بحث از سوی آخوند به این شکل شد که گاهی تعیین اظهر مشکل است و آن مشکل را به این بیان حل کرد که مخصص منفصل کار به ظهور ندارد لذا آنچه اظهر است تا آخر اظهر است و با این بیان از فاضل نراقی جواب داد و نتیجه گرفت که هر دو خاص مخصص عامند.

استثنای تخصیص مستوعب و کالمستوعب

طبق طرح بحث همه خاص ها مخصص عامند مگر اینکه تخصیص مستوعب یا کالمستوعب لازم بیاید. (۱)

اگر مولا-بفرماید «اکرم العلماء» و در دو مخصص منفصل بفرماید «لا-تکرم العلماء العدول» و «لاتکرم العلماء الفساق» و ما بخواهیم عام را با هر دو خاص تخصیص بزنیم، چیزی تحت شمول عام باقی نمی ماند و خاص ها تمامی افراد عام را شامل و مستوعب شده اند، تخصیص مستوعب در این مثال بنابراین است که بین عادل و فاسق واسطه ای نیست، انسان ها یا عادلند یا فاسق، و با تخصیص هر دو قسم از عموم «اکرم العلماء» تخصیص مستوعب لازم می آید.

و بنابراینکه بین عادل و فاسق چیزی واسطه است و انسان ها سه قسم هستند، تخصیص کالمستوعب لازم خواهد آمد، بنابراین که بگوییم نوجوانی که تازه بالغ شده است و هنوز نه ملکه عدالت را کسب کرده است و نه حرامی را مرتکب شده است او نه عادل است و نه فاسق، طبق این مبنا با تخصیص خطاب عام، تخصیص کالمسوعب لازم خواهد آمد.

ص: ۸۳۵

در موارد تخصیص اکثر و مستوعب و کالمستوعب، تخصیص عام غلط است و تعارض واقع می شود بین خطاب عام و خصوصیات.

و مثل همینگونه تعارض، تعارضی است که بین عام آبی از تخصیص و مخصص آن گفته شده است و همچنین بین مطلق آبی از تخصیص و مخصصش. اینگونه موارد جای حمل عام بر خاص و مطلق بر مقید نیست و بایست به سراغ قواعد تعارض رفت.

در اینجا گاهی خاص ها مرجح دارند _ مثلاً هر دو اشهرند _ و عام شاذ است؛ و گاهی هر دو مساوی اند، و گاهی عام مرجح دارد مثلاً عام مشهور است و خاص ها شاذند.

اگر برای خاص مرجحی در بین باشد خاص ذو المرجح مقدم است. و اگر مساوی باشند، وظیفه تخییر است و می توان به هر کدام که خواست عمل کند. و اگر عام راجح باشد، عام مقدم است اما نه بر هر دو خاص، و نمی توان هر دو خاص را کنار گذاشت و به یکی از خاص ها باید عمل کرد. در این حالت تعارض بین عام و مجموع خاص ها برقرار است و عام با وجود مرجح مقدم می شود و نمی توان هر دو خاص را کنار گذاشت و یکی از خاص ها حجت است و تعارضی برقرار می شود بین خاص ها، تعارض بالعرض، هر یک از خاص ها دیگری را تکذیب کرده و می گوید «من راست هستم و او دروغ است». اینجا دوباره به سراغ قواعد باب تعارض می رویم، اگر یکی از خاص ها ترجیح داشت آن را اخذ کرده و عام را تخصیص می زنیم و در مابقی به عام عمل می کنیم و اگر متساوی بودند به انتخاب خود یکی را اخذ کرده و عام را تخصیص می زنیم و در مابقی به عام عمل می کنیم. (۱)

ص: ۸۳۶

حاصل بیان آخوند: وقتی عامی همراه با خصوصیات منفصل وارد شد باید عام را با همه خصوصیات تخصیص زد مگر آنکه تخصیص مستهجن لازم بیاید زیرا ملاک در جمع عرفی اظهر و ظاهر است و انقلاب نسبت ادعا شده از سوی فاضل نراقی و تخصیص عام با یک خاص ابتداء و تخصیص عام مخصص با خاص دیگر در مرحله دوم غلط است، زیرا ملاک جمع اظهریت است و تخصیص ابتدایی مخل و مزیل اظهریت نیست.

سپس ایشان وارد مرحله دوم شده و فرموده از مباحث سابق حکم این مرحله هم واضح می شود. و ما فعلا به مرحله دوم کار نداریم.

مناقشه: نادرست بودن طرح بحث (نظر تحقیق)

اساس طرح بحث از سوی محقق خراسانی نادرست است. طراحی بحث و تطویل آن از سوی آخوند ارتباطی با بحث انقلاب نسبت ندارد و مرحوم آخوند به [حقیقت] انقلاب نسبت نرسیده است.

در این بحث روشن می شود که محقق نائینی اهل فکر و ابداع بوده است، و مسأله انقلاب نسبت را حلای کرده است.

بحث انقلاب نسبت بحث از اظهر و ظاهر نیست تا به وادی تأثیر نداشتن مخصص منفصل در ظهورات رفت. بحث طولانی را محقق خراسانی مطرح کرده است ارتباطی با انقلاب نسبت ندارد.

بحث در انقلاب نسبت در این است که آیا ظهورات ملاک جمع بین خطاباب هستند یا حجج؟

ملاک جمع چیست؟ آیا مجرد اظهریت ملاک جمع است که با تخصیص تغییر نمی کند! یا ملاک جمع عبارت است از حجیت ها و ظهور و اظهریت از آن نظر که حجت است در جمع به آن توجه می شود! و وقتی ظهور اولیه تغییر کرد دیگر آن مورد توجه نیست و معیار در جمع خطابات قرار نمی گیرد!

محقق نائینی می فرماید: انقلاب نسبت به معنای تغییر ظهورات نیست، تا محقق خراسانی ادعا کنند که مخصص منفصل مخل به ظهورات نیست. قائل به انقلاب نسبت نیز می پذیرد که ظهور با مخصص منفصل قوی و ضعیف نمی شود بلکه او ادعا دارد ظهورات خطابات، ملاک جمع عرفی بین آن خطابات نیست و بلکه حجج ملاک برای جمع عرفی هستند.

شیخ انصاری و آخوند مرحله نخست بحث را به فاضل نراقی نسبت داده اند (۱) لکن ما کتاب عوائد الایام ایشان را زمان سابق ملاحظه کرده و این مرحله را در آنجا ندیدیم، ایشان این مرحله را که عام وجود داشته باشد با خصوصاتی اولاً اصلاً مطرح نکرده است و اسناد شیخ و نائینی را نمی توان تأیید کرد و ثانیاً معقول نیست که در این مرحله گفته شود ابتدا یک خاص عام را تخصیص می زند سپس خاص دیگر عام مخصص را تخصیص می زند.

همه ی محققین در این مرحله قائلند که تمامی خصوصیات وارد بر عام می شود و بحث تطویل ندارد. و کدام عاقل است که یکی از مخصصات را جلو بیاندازد!؟

لکن بحثی را که محقق خراسانی در تتمه مبنی بر تخصیص مستوعیب مطرح کرده است آن بحث جا دارد، و محقق خوبی آن بحث را مطرح کرده و به شش صورت تقسیم کرده. این بحث ربطی به انقلاب نسبت ندارد اما بحثی است صحیح و علمی.

کلامی را که محقق خوبی پیرامون تتمه کلام آخوند دارد ان شاء الله در جلسه بعد مطرح می کنیم و کلام محقق خوبی را ملاحظه بفرمایید.

ص: ۸۳۸

۱- (۵) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۱۰۳. و کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۲۵۱.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شش صورت برای استثنای مستوعب / انقلاب نسبت / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در انقلاب نسبت بود گذشت که محقق خراسانی در دو مرحله بحث کرد، مرحله نخست جایی که عام همراه با خصوصاتی وارد شده است، در این مرحله ایشان بحث را برد به اینکه ظهور عام با خاص منتم نمی شود و تفصیل این مباحث گذشت. در نظر تحقیق بیان آخوند در مرحله نخست مبنی بر اینکه انقلاب نسبت بحث صغروی تعیین اظهر است بیان نادرستی است. بلکه بحث در انقلاب نسبت بحث کبروی است و بحث در این است که آیا ملاک جمع بین ادله ظهورات هستند یا مرادات و حجج؟ نتیجه بحث در مرحله نخست آن شده وجهی ندارد ابتدا عام را خاصی تخصیص زده سپس عام مخصص را با خاص دیگر ملاحظه کنیم.

ایشان در تتمه مرحله اولی فرمودند: مگر اینکه از تخصیص به خصوصات متعدد تخصیص مستوعب یا کالمستوعب لازم آید. و اکنون کلام در این تتمه است

صور و فروض خوئی در عام و خصوصات (محقق خوئی)

مرحوم محقق خوئی جایی را که عامی همراه با چندین خاص وارد شده است سه صورت می دانند ایشان فرموده اند: «نسبت بین خصوصات یا تباین است یا اعم و اخص من وجه است و یا عام و خاص»^(۱).

سه صورت در عام و خصوصات

صورت نخست: خاصین متباینین

مثال صورت اول: خطاب عام (حَرَمَ الرَّبِّا) ^(۲) است _ البته اصطلاح عام اینجا شامل مطلق نیز می باشد _ و دو خاص بر آن وارد شده است. خاص خطاب «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ وُلْدِهِ ... وَ لَا بَيْنَ أَهْلِهِ رَبًّا» ^(۳) می باشد. در جایی که خاصین متباینین باشند عام را تخصیص می زنیم حتی بر اساس توهم.

ص: ۸۳۹

۱- (۱) مصباح الاصول، ابوالقاسم خوئی، ج ۲، ص ۳۸۸.

۲- (۲) بقره/سوره ۲، آیه ۲۷۵.

۳- (۳) استبصار، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۷۱.

گذشت که توهم شده است که اگر عام را به یکی از خاص ها تخصیص بزینم نسبت بین عام مخصص و خاص دیگر عوض نمی شود چون این دو خاص متباین هستند و انقلاب نسبت رخ نمی دهد.

عام توسط آن دو خاص تخصیص زده می شود بدون اینکه انقلاب نسبت رخ دهد، الا اینکه محذور تخصیص اکثر یا مستوعب لازم آید.

اگر از تخصیص عام به این خصوصیات این محاذیر لازم آید دوباره بین عام و خصوصیات تعارض برقرار می شود. و این صورت را به شش فرض تقسیم کرده اند.

فرض نخست: عام و خصوصیات از نظر مرجحات مساوی هستند، عام در یک طرف و خصوصیات در طرف دیگر از لحاظ مرجحات مساوی هستند.

فرض دوم: عام نسبت به همه خصوصیات مرجوح است، مثلاً عام شاذ است و خصوصیات مشهورند.

فرض سوم: عام بر همه خصوصیات رجحان دارد، مثلاً عام اشهر است و هر دو خاص شاذ هستند. (۱)

محقق خوبی این سه فرض را مثلاً سر راست دیده و یکسره ملاحظه کرده اند، یا مجموع خصوصیات مساوی با عام هستند، یا مجموع خصوصیات مرجوح از عامند و یا همه خصوصیات راجح بر عامند.

حال خاصین را بدون اینکه مجموعاً ملاحظه کنیم بلکه فقط هر کدام نسبت به دیگری مورد ملاحظه قرار می گیرد و ممکن است یکی راجح از دیگری باشد. سه فرض هم در جایی که خاصین با هم اختلافا دارند درست کرده است و مجموعاً می شود شش فرض.

فرض چهارم: یکی از خاصین با عام مساوی است و خاص دیگر [از هر دو] مرجوح است.

فرض پنجم: یکی از خاصین با عام مساوی است. و خاص دیگر از هر دو راجح است.

ص: ۸۴۰

فرض ششم: یکی از خاصین راجح از عام است و خاص دیگر مرجوح از عام است. (۱)

ایشان بدین نحو شش فرض درست کرده است که این فروض حصر عقلی دارند نه حفظی. و حکم این شش فرض به قرار زیر است.

حکم فرض نخست

مجموع خاصین در طرفی هستند و عام در طرفی، و دو طرف با هم مساوی هستند.

محقق خویی می فرماید: اکنون اگر شما مانند ما تخییر را قبول نداشته باشید، عام با آن خاصین تعارض و تساقط می کنند. و اگر قائل به تخییر باشید طرفین متساوی هستند و شما مخیر هستید که عام را اخذ کنید یا به جای آن، دو خاص را اخذ نمایید.

حکم فرض دوم

اگر خاصین راجح بر عام باشند واضح است که مرجحات در خاصین جاری است و آن دو بر عام مقدمند. (۲)

حکم فرض سوم

اگر عام بر خاصین راجح باشد بایست عام را اخذ کنیم، اما در ناحیه خاصین نمی توان هر دو خاص را طرح کرد.

آخوند در اینجا نکته ای دارد که قبلا- هم بیان شد، هر دو خاص را نمی توان طرح کرد چون تعارض بین عام و مجموع خاصین برقرار است، هر دو خاص بخواهند عام را تخصیص برنند تعارض وجود دارد و ممکن نیست.

سه خطاب وجود دارد و علم به کذب یکی از آنها داریم، و چنان نیست که یا به کذب عام علم داشته باشیم و یا به کذب دو خاص، بلکه علم به کذب مربوط به یکی از خطاب ها است، مجموع سه خطاب طرف تعارض هستند، نه جمیع دو خطاب خاص با یک خطاب عام، بنابراین نمی توان هر دو خاص را طرح کرد.

ص: ۸۴۱

۱- (۵) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۹۰.

۲- (۶) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۹۰.

در تعارض که گفته می شود «دلیل مرجوح را رها کن» باید دلیل را به مقداری که معارض است رها کرد. بلی خاصین نه تک تک با عام معارضند و نه مجموعاً دو تا با هم طرف تعارض هستند و نه جمیعشان، بلکه اگر هر دو بخواهند مخصص باشند امکان ندارد لذا بین این دو خاص دوباره تعارض رخ می دهد و دوباره بایست به سراغ قواعد تعارض رفت، اگر مزیتی در بین بود یکی از آنها مقدم است و آن مخصص عام است و اگر متساوی بودند و مبنای ما تخییر بود یکی را مخیرا اخذ کرده و آن را مخصص عام قرار می دهیم و اگر مبنای ما تساقط بود هر دو را رها می کنیم. (۱)

بنابراین حکم صورت سوم همان بیانی است که از آخوند بیان کردیم.

حکم فرض چهارم

عام با یکی از خاص ها راجح هستند و خاص دیگر مرجوح است، مثلاً عام و یک خاص هر دو مشهورند و خاص دیگر شاذ است، در این فرض هم واضح است که خاص راجح را اخذ کرده و با آن عام را تخصیص می زنیم و ادله ترجیح نسبت به خاص مرجوح می گوید آن را طرح کن.

حکم فرض پنجم

یکی از خاصین با عام مساوی است. و خاص دیگر از هر دو راجح است.

در این فرض عام هیچ رجحانی ندارد با یک خاص مساوی است و نسبت به خاص دیگر مرجوح است. و ادله ترجیح می گویند: «آن خاص راجح مقدم است».

در حقیقت تعارض بین مجموع خاصین با عام است، مجموع خاصین می خواهند عام را تخصیص بزنند اما تخصیص مستوعیب مانع شده و تخصیص را غیر ممکن ساخته است. حال ادله ترجیح می آیند و می گویند «خاصی که راجح است مقدم است بر خاصی که رجحان ندارد» و آن خاص می شود مخصص عام. و اگر یک خاص مخصص عام باشد مشکلی وجود نداشت. و نتیجه تخصیص عام به یک خاص آن است که به عام در ماعدای خاص عمل می کنیم.

ص: ۸۴۲

یعنی بین خاصین تعارض دیگری مستبطن است و آن تعارض مستبطن را با ادله ترجیح آنگونه بیان شد حل می کنیم.

حکم فرض ششم

یکی از خاصین راجح از عام است و خاص دیگر مرجوح از عام است. مثلاً یکی از خاص مشهور است و عام شاذ موافق قرآن، و خاص دیگر مخالف قرآن می باشد.

محقق خوبی در این قسم به آخوند نسبت داده اند که ایشان در این قسم قائل به تخییر هستند. ایشان از کلام محقق خراسانی تخییر استنباط کرده اند. زیرا آخوند فرمود «مجموع را ملاحظه کنید» و اینجا اینجا با ملاحظه مجموع، کسر و انکسار می کنیم و خاصین بعد از کسر و انکسار مساوی با عام می شوند.

ایشان بیان «ملاحظه مجموع» را اینگونه تفسیر کرده اند که رجحان یک خاص با مرجوحیت خاص دیگر کسر و انکسار کرده و با عام مساوی می شود پس مبنای آخوند اینجا تخییر است.

سپس به ایشان مناقشه کرده اند که تخییر اینجا معنا ندارد و اینجا جای تخییر نیست چون بیان کسر و انکسار و تساوی خاصین با عام را نتیجه گرفتن بیان غلطی است، چون در محل کلام کذب یکی از سه خطاب معلوم است و زمانی که اینگونه است ادله ترجیح می گویند «عام نسبت به یک خاص راجح است، خاص مرجوح می باشد و بر آن مقدم می باشد» وقتی خاص مرجوح کنار رفت ادله ترجیح دوباره می گویند «خاص راجح بر عام مقدم است».

یک خاص از راوی عادل است و عام از اعدل، ادله ترجیح می گویند «خبر اعدل را اخذ کن» و خاص دیگر مشهور است و ادله ترجیح می گویند «خبر مشهور را بگیر و خبر اعدل را رها کن».

و این کار مشکلی ندارد، اخذ عام به خاطر ادله ترجیح بود، و در مرحله دوم اخذ خاص راجح نیز به خاطر دلیلی بود که گفت مخصص راجح بر عام را اخذ کن.

در این تعارض سه خطاب وجود دارد و یک خطاب دروغ است و با ادله ترجیح می خواهیم ببینیم دروغ کدام است! ادله ترجیح کدامیک را مقدم می کنند! و در محل بحث ادله ترجیح ابتدا خاص مرجوح را کنار می گذارند سپس خاص راجح را بر عام مقدم می کنند.

محقق خوبی در صورت نخست که خاصین متباینین بودند آن شش فرض گذشته را درست کرده بود و صورت دوم آن است که خاصین اعم و اخص من وجه باشند.

صورت دوم: خاصین اعم و اخص من وجه

مثلاً- مولا- در خطاب عام فرموده است «اکرم العلماء» و در یک خاص فرموده است «لاتکرم الصرغین من العلماء» و در یک خطاب دیگر فرموده «لا-تکرم النحویین من العلماء» در این مثال بین خاصین، نحویین و صرغین نسبت اعم و اخص من وجه برقرار است.

حکم این صورت همان حکم صورت نخست می باشد. و در اینجا هم وجهی ندارد که ابتدا عام را یک خاص تخصیص زده سپس نسبت بین عام مخصص و خاص دیگر را ملاحظه کنیم.

فرق این صورت با صورت نخست در آن است که در صورت نخست انقلاب نسبت رخ نمی داد و در این صورت انقلاب نسبت رخ می دهد لکن این فرق وجهی ندارد.

سپس ایشان از توهمی پاسخ داده اند.

توهم

فرق صورت دوم و نخست در این است که به طور طبیعی خاصین مقارن هم صادر نشده اند بلکه یکی زود تر از دیگری صادر شده است، مثلاً یک خاص از امامی و خاص دیگر از امام دیگر علیهما السلام صادر شده است، و اگر از دو امام صادر شده باشند در دو زمان متفاوت و با تقدم و تأخر صادر شده اند.

ص: ۸۴۴

بنابراین به طور طبیعی عام صادر شده سپس یکی از خاصین صادر شده است، پس وقتی خاص جدید صادر نشده است خاص قبلی عام را تخصیص زده است و عام به عام مخصص تبدیل شده است. و وقتی خاص دوم می آید آن عام، عام مخصص شده است و بایست نسبت بیه آن و خاص جدید را ملاحظه کرد.

پس اینکه ادعا شد ملاحظه عام ابتدا با یکی از خاصین وجهی ندارد ادعای نادرستی است، بلکه با بیان ما این ملاحظه وجه دارد.

پاسخ به توهم

این توهم مجال ندارد چون هر چند درست است که خاصین هر کدام در زمانی صادر شده اند _ با توضیحاتی که گذشت _ و در مقام اثبات یکی مقدم و دیگر مؤخر است، لکن مفاد خاصین تقدم و تأخر ندارد.

این دو خطاب ناسخ که نیستند بلکه مخصص بوده و مخصص مبین حکم واقعی از همان اول می باشد. پس خاصین در مقام ثبوت مقارن هستند. و وقتی مقارن شدند وجهی ندارد یک خاص را ابتدا ملاحظه کرده و سپس نتیجه را با خاص دیگر ملاحظه کنیم.

مثلاً- اگر مولا- عام را پیشتر بیان کرده است و اکنون در یک زمان گفت «لاتکرم النحویین و لاتکرم الصریفین» سپس خاص «لاتکرم النحویین» را به دست یک غلام داد و به او گفت این بخشنامه را به دست زید برسان، و خاص «لاتکرم الصریفین» را به دست غلام دیگر داد و به هم گفت این بخشنامه را به دست زید برسان.

حال اگر یکی از غلام ها دستور را زودتر به زید برساند و دیگری دیرتر برساند، کدام عاقل توهم می کند که باید خطاب عام مولا را ابتدا با خاصی تخصیص بزیم که زودتر به ما رسیده است.

با این مثال روشن شد که وصول تقدم و تأخر دارد و الا صدور تقدم و تأخر ندارد.

وقتی دو خطاب به دست زید رسید، زید می گوید «من باید همه کلمات مولا را متصل فرض کنم گویا که همه در مجلس واحد از مولا صادر شده اند تا به مراد او پی ببرم»^(۱).

صورت سوم: خاصین اعم و اخص مطلق

مولا- فرموده است «اکرم العلماء» و در یک خطاب فرموده «لا-تکرم العاصی من العلماء» و در خطاب دیگر فرموده «لا-تکرم المرتکب الکبیره من العلماء».

خطاب «لا-تکرم العاصی» خاص است و خطاب «لا-تکرم المرتکب الکبیره» اخص است.

و این دو خطاب نسبت به خود عام و خاص هستند، «لا-تکرم العاصی» عام است و «لا-تکرم المرتکب الکبیره» خاص است. به این دو خاص می گویند: خاصینی که یکی اخص از دیگری است.

محقق خویی در این قسم فرموده اند: «اینجا نیز هر چند انقلاب نسبت رخ می دهد لکن وجهی ندارد که ابتدا عام را با اخص تخصیص بزینم سپس نسبت بین عام مخصص و خاص منقلب شود، بلکه عام را در عرض واحد با آن دو خاص تخصیص می زینم».

سؤال: تخصیص عام با اخص لغو است.

پاسخ: مولا می خواسته است تأکید کند لذا برای بار دوم اخص را ذکر می کند لذا لغو نیست.^(۲)

این سه صورت را ملاحظه بفرمایید که در چه مواردی جای مناقشه دارد، تتمه کلام جلسه بعد إن شاء الله.

مناقشات / صور و فروض استثنای مستوعب / انقلاب نسبت / تعارض ۹۶/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مناقشات / صور و فروض استثنای مستوعب / انقلاب نسبت / تعارض

ص: ۸۴۶

۱- (۸) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۹۲.

۲- (۹) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۹۳.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مرحله نخست، وجود عام و چندین خاص بود، محقق خراسانی تخصیص مستوعب از این قسم استثناء کرد و محقق خوئی صور و فروض استثنای مستوعب را بیان کرد.

ایشان مسأله را به سه صورت تقسیم کرد، خصوصیات یا متباین هستند یا عام و خاص من وجه و یا عام و خاص مطلق، و صورت نخست را به شش فرض تقسیم نمود. و این صور و فروض در جلسه گذشت بیان شد.

تصحیح و تکمیل نقص فرض پنجم (نظر تحقیق)

محقق خوئی در فرض پنجم فرمود: یکی از خاصین با عام مساوی است. و خاص دیگر از هر دو راجح است.

در بیان این فرض نقص وجود داشت و آن را تکمیل می کنیم.

ما به محقق خوئی نسبت دادیم که ایشان در این فرض می فرمایند: ادله ترجیح می آیند و می گویند «خاصی که راجح است مقدم است بر خاصی که رجحان ندارد» و آن خاص می شود مخصص عام. و اگر یک خاص مخصص عام باشد مشکلی وجود نداشت. و نتیجه تخصیص عام به یک خاص آن است که به عام در ماعدای خاص عمل می کنیم.

لکن این نسبت درست نیست، بلکه ایشان می فرمایند: در این فرض خاص راجح را به حکم اخبار علاجیه «خذ بما اشتهر بین اصحاب» اخذ می کنیم. سپس می فرمایند: اما عام با آن خاص دیگر متساوین هستند و بنا نظریه تخییر ما در عمل به هر کدام مخیریم و بنابر نظریه تساقط هر دو تساقط می کنند. (۱)

مناقشه یکم: نبود تعارض بین عام و خاص متساوین در فرض پنجم (نظر تحقیق)

ص: ۸۴۷

اما اینکه ایشان فرموده اند به حکم اخبار علاجیه، خاص راجح را اخذ می کنیم، بیان درستی است.

و اما اینکه فرموده اند: «عام و خاص متساویین با هم تعارض می کنند» سخن نادرستی است و نمی توان آن را تصدیق کرد. قوام تعارض، علم به کذب احدهما است و اینجا کذب احدهما معلوم نیست، ما علم به کذب یکی از سه خطاب داریم و شاید هم عام راست باشد و هم آن خاص مساوی و کذب آن خاص راجح می باشد.

اگر یکی از سه خطاب از دایره معلوم اجمالی خارج شد دیگر علم به کذب وجود ندارد تا بگوییم بین آن دو خطاب تعارض برقرار است و باید به اخبار تخییر _ بنا بر نظریه تخییر _ مراجعه کرد.

جواب: توجیه کلام ایشان

کلام ایشان را ممکن است با انقلاب نسبت توجیه کنیم.

اگر مراد ایشان انقلاب نسبت بود بایست می فرمودند: اخبار ترجیح مگویند خاص راجح را مقدم بر عام کن، و چون مرجح دارد ترجیح بلامرجح پیش نمی آید. عام پس از تخصیص عام با خاص راجح، می شود عام مخصص، عام در غیر موارد خاص حجت است و حال این عام مخصص با آن خاص مساوی تعارض پیدا می کنند. و چون علم به کذب یکی داریم نمی توان به هر دو عمل کرد. شاید این مطلب در ذهن شریفشان بوده است که فرموده اند از ما ذکرنا واضح است. «و ظهر الحکم أيضاً فیما إذا كان العام مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما و مساویاً للآخر، فانه يجب الأخذ بالخاص الراجح، و یتخیر بین الأخذ بالعام و الأخذ بالخاص المساوی له» (۱).

مناقشه دوم: نادرست بودن، طرف معارضه بودن مجموع خاصین (نظر تحقیق)

ص: ۸۴۸

محقق خوینی در فرض ششم _ که یکی از خاصین راجح از عام است و خاص دیگر مرجوح از عام است _ به محقق خراسانی نسبت داده اند که آخوند قائل هستند که راجحیت و مرجوحیت کسر و انکسار کرده و مجموعشان با عام مساوی شده و با عام تعارض می کنند. سپس نتیجه گرفته اند که با مبنای آخوند یا باید به عام عمل کرد و دو خاص را رفض کرد و یا به دو خاص عمل کرده و عام را رها کرد.

ایشان هم تساوی خاصین و هم نتیجه تساوی را _ که تخییر است _ به آخوند نسبت داده اند.^(۱)

سپس مناقشه کرده اند که تعارض بین مجموع دو خاص نیست، بلکه سه خطاب با هم تعارض دارند و علم به کذب یکی از آنها داریم و اینجا جای کسر و انکسار نیست. عام نسبت به یک خاص راجح است، خاص مرجوح می باشد و عام بر آن مقدم می باشد، وقتی خاص مرجوح کنار رفت ادله ترجیح دوباره می گویند «خاص راجح بر عام مقدم است».

در نظر تحقیق تفسیر ایشان از کلام محقق خراسانی نادرست است. محقق خراسانی مجموع دو خاص را در یک طرف معارضه قرار نمی دهند و مجموع وجود خارجی ندارد.

«فلو رجح جانبها أو اختیر فیما لم یکن هناک ترجیح فلا مجال للعمل به أصلاً بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخییراً فلا یطرح منها إلا خصوص ما لا یلزم مع طرحه المحذور من التخصیص بغیره»^(۲)

با توجه به متن کفایه روشن می شود که آخوند تصریح دارند که اگر عام را در فرض تساوی عام با خاص یا ترجیح عام اخذ کردید باید یکی از خاصین را طرح کنید.

ص: ۱۴۹

۱- (۳) مصباح الاصول، ابوالقاسم خوینی، ج ۲، ص ۳۹۱.

۲- (۴) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۴۵۲.

در فرضی که عام تساوی دارد با یک خاص، نمی توان عام را رها کرده و دو خاص را گرفت بلکه بایست به عام اخذ کرد یا از این جهت که متساوی با یک خاص است و ما عام را اختیار می کنیم یا به این جهت که عام مرجح دارد و وقتی عام را اخذ کردیم، باید یک خاص را هم اخذ کرده و با آن عام را تخصیص بزنیم و خاص دیگر را رها کنیم.

نمی دانیم چگونه شده است که آن کسر و انکسار و اخذ هر دو خاص را به آخوند نسبت داده است، این انتساب خلاف صریح آخوند است.

و اما اینکه به آخوند نسبت داده است که آخوند طرف معارضه را مجموع خاصین می داند این هم اشتباه است. مرحوم آخوند مجموع خاصین را طرف معارض قرار نمی دهد و اصلا مجموع وجود خارجی ندارد.

با توجه به متن کفایه قضاوت کنید که آخوند چه می خواهد بفرماید؟

«فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا و لو كان بعضها مقدا أو قطعيا ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا و لو لم يكن مستوعبه لأفرادة فضلا عما إذا كانت مستوعبه لها فلا بد حينئذ من معامله التباين بينه و بين مجموعها و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه» (۱)

ایشان می فرمایند: تباین مجموع خاصین سبب معارضه است، ایشان نمی گوید مجموع طرف معارضه است بلکه می گوید مجموع با هم تباین دارند، تک تک با هم تباین ندارند اما مجموعشان موجب تخصیص مستوعب است بنابراین تباین مال مجموع است، نه اینکه معارضه مال مجموع باشد.

ص: ۸۵۰

گذشته از اینکه در عبارت نگفته است که مجموع خاصین طرف معارضه هستند بلکه در عبارت فرموده اند تعارض از تباین مجموع برمی خیزد لذا این شاهد است بر اینکه کسر و انکساری که به ایشان نسبت داده اند نادرست است.

همچنین به نادرست به آخوند نسبت داده اند که یا بایست به عام عمل کرده و دو خاص را کنار بگذاریم و یا باید دو خاص عمل کرده و به عام عمل کنیم.

در نظر تحقیق هم صدر مطلب و ذیل مطلق ناتمام است

آخوند می خواهد بفرماید: وقتی قرار شد عام را مقدم کرده و خاص ها را کنار بگذاریم، نمی توانیم هر دو خاص را کنار بگذاریم _ چون تباین مجموع خاصین سبب معارضه است، ایشان نمی گوید مجموع طرف معارضه است _ و بایست یکی را اخذ کرده و یکی را کنار بگذاریم. «فلا یطرح منها إلا خصوص ما لا یلزم مع طرحه المحذور من التخصیص بغیره» (۱). یعنی از بین خصوصیات فقط آن خاصی طرح می شود که محذور با آن برطرف می شود.

چرا باید آن مقدار که محذور از آن ناشی می شود طرح شود؟ چون مجموع دو خاص منشأ تباین بود.

به نظر می رسد در کلام آخوند خوب تأمل نشده است.

محقق خوبی باز در این فرض به آخوند نسبت داد که آخوند فرموده است: یک تعارضی هم بین خصوصیات واقع شده است، تعارضی بین خاصین مستبطن است، اگر یکی مرجح داشت آن را اخذ می کنیم و الا مخیر هستیم.

در نظر تحقیق این انتساب نیز نادرست است و نمی توان آن را تصدیق کرد. محقق خراسانی مجموع خاصین را طرف تعارض نمی داند، آخوند هر سه را با هم متعارض می داند و مجموع در کار نیست. منشأ تعارض سه ضلعی آن است که اگر بخواهیم به هر دو خاص عمل کنیم تخصیص مستوعب لازم می آید.

ص: ۸۵۱

مناقشه سوم: مصداق نبودن محل کلام برای نذیر در صورت دوم (نظر تحقیق)

محقق خوئی در صورت دوم که بین خاصین نسبت اعم و اخص من وجه برقرار است فرمود: «تقدم زمانی یک خاص اثری ندارد شبیه جایی که مولا- دو خاص را هم زمان صادر کرده و عبدهایش را مأمور می کند که هر یک نفر یک خاص را به زید برسانند و یک عبد خاص خود از دیگری سبقت می گیرد، همانطور که در این مثال تخصیص ابتدای عام با خاصی که زود به دست عبد رسیده و جهی ندارد همچنین در در عام و خصوصات شرع و جهی ندارد عام را ابتدا با خاصی که زودتر به دست ما رسیده است تخصیص زد، زیرا زمان صدور با هم صادر شده اند و به دست ما مقدم و مؤخر رسیده اند».

در نظر تحقیق حکم مثال مذکور متین است لکن محل کلام طبق مبنای ایشان و مختار در بحث زمان صدور خصوصات مصداق برای آن کبرای کلیه نیست. بلی محل کلام طبق مبنای محقق نائینی مصداق برای آن کبرای کلیه است. طبق مبنای نائینی بیان خصوصات در زبان ائمه تکرار خصوصات است نه صدور بیان و همه عمومات در زمان سابق تفسیر و بیان شده اند.

گذشت که مبنای محقق نائینی آن بود که خصوصات در زمان قبل بوده است و ما نظر محقق نائینی را بعید دانستیم و محقق خوئی نیز آن را نپذیرفتند. (۱)

برخی از خصوصات و بیانات بعدا آمده اند، هر چند مبیَّن قبل است اما بیان در زمان بعد است. به طور قطع بیان برخی از خصوصات به تأخیر افتاده است و توسطه ائمه علیهم السلام بیان شده است و قیاس محل کلام به آن نذیر قیاس مع الفارق است.

ص: ۸۵۲

محقق خوبی در مثال فرمود معصوم علیه السلام هر دو خاص را بیان کرده است اما واسطه ها در رساندن به دست ما تقدم و تأخر داشته اند لکن اینگونه نیست و صدور بیان از معصوم علیه السلام تقدم و تأخر داشته است.

دلیل محقق نائینی بر اینکه وجهی ندارد عام را ابتداء با خاص سابق تخصیص بزینم سپس عام مخصص را با خاص لاحق تشبیه به مثال مذکور بود و مناقشه کردیم که کبری در نذیر ایشان صحیح و متین است لکن محل کلام مصداق آن کبری نیست.

اما دلیل صحیح بر اینکه نمی توان عام را ابتداء با خاص سابق تخصیص زد، سپس عام مخصص را با خاص لاحق آن است که هر زمانی بایست خصوصیات آن زمان را ملاحظه کرد، بنابراین خصوصیات بقاء مقارن بوده و در زمان عمل همه آن خصوصیات ملاحظه می شود.

مثلاً [عام با] یک خاص از پیامبر در زمان ایشان صادر شده است و خاص دیگر در زمان امام صادق از امام صادق علیه السلام صادر شده است، اما بقاء یک عام داریم و دو خاص که بقاء از اول [تشریح] حکایت می کنند. در ظرف بقاء یک عام داریم و دو خاص و وجهی ندارد عام را در این ظرف ابتدا به خاص سابق سپس به خاص لاحق تخصیص بزینم.

آنچه مهم است مدلول و مبیّن خصوصیات می باشد و مدلول و مبیّن خاص ها یک چیز است، صدورها در دو زمان است اما خاص های صادره در دو زمان، از یک مدلول پرده برمی دارند، لذا وجهی ندارد که بگوییم ابتدا بیان سابق را اخذ می کنیم چون بیان است برای عام، سپس بیان لاحق را اخذ می کنیم.

بقااً دو بیان متقارن داریم و تقدیم یکی بر دیگری، ترجیح بلامرّح است لذا هر زمانی بایست خصوصات آن زمان را ملاحظه کرد.

هر خاصی عام را بیان می کند، نه عام مخصّص را. خطاب خاص «لا تکرّم الفساق من العلماء» بیان است برای خطاب عام «اکرم العلماء» نه آنکه بیان باشد برای «اکرم العلماء غیر النحویین». خاص متأخر ربطی به عام مخصّص ندارد، هر خاصی به اندازه خود مراد واقعی را تبیین می کند و کاری به عام مخصّص ندارد.

با این دلیل روشن شد که مدعای محقق خویی صحیح است اما دلیل ایشان غیر صحیح بود.

مناقشه چهارم: تفصیل در تحقق انقلاب نسبت در صورت سوم (نظر تحقیق)

به این نکته التفات داشته باشید که در صورت نخست که نسبت بین خاصین تباین بود انقلاب نسبت رخ نمی داد. اگر ابتدا عام را با خاص اول تخصیص بزینم سپس عام مخصّص را با خاص دوم تخصیص بزینم یا اگر دو خاص را در عرض هم بر عام وارد کرده و تخصیص بزینم فرقی نداشته و انقلاب نسبت رخ نمی دهد.

و در صورت دوم که نسبت بین خاصین عام و خاص من وجه بود همیشه انقلاب نسبت رخ می دهد.

و در صورت سوم که نسبت بین خاصین عام و خاص مطلق است تفصیل وجود دارد. به خلاف بیان محقق خویی در صورت سوم که به طور مطلق فرمود در این صورت انقلاب نسبت رخ می دهد.

سه خطاب در دست داریم، یک عام، یک خاص اعم و یک خاص اخص.

عام؛ «اکرم العلماء»

خاص اخص؛ «لا تکرّم المرتکب للکبیره من العلماء»

خاص اعم؛ «لا تکرّم العاصی من العلماء»

عاصی اعم است و مرتکب کبیره اخص است، دایره مرتکب کبیره اخص از عاصی است.

تفصیل بدین نحو است که اگر عام را ابتدا با خاص اخص تخصیص بزینم انقلاب نسبت رخ می دهد و اگر ابتدا با خاص اعم تخصیص بزینم انقلاب نسبت رخ نمی دهد.

نسبت بین «اکرم العلماء» با «لاتکرم العاصی» عموم و خصوص مطلق است.

اگر عام «اکرم العلماء» را ابتداء با «لاتکرم المرتکب للکبیره من العلماء» تخصیص بزینم، نتیجه می شود وجوب اکرام علمای به جز کسانی که مرتکب کبیره هستند، یعنی عام مخصص میگوید: مرتکب صغیره وجوب اکرام دارد. حال نسبت بین عام مخصص با «لا-تکرم العاصی من العلماء» منقلب می شود به عموم و خصوص من وجه و در ماده اجتماع تعارض دارند، عام مخصص می گوید: مرتکب صغیره وجوب را اکرام کن، و خاص می گوید مرتکب صغیره را اکرام نکن. ماده افتراق «اکرم العلماء الا- المرتکب للکبیره من العلماء» علمای عدول است، و ماده افتراق «لاتکرم العاصی من العلماء» مرتکب کبیره است. [عام مخصص در بیان وظیفه مکلف پیرامون مرتکب کبیره ساکت است].

و اگر عام «اکرم العلماء» را ابتدا با «لاتکرم العاصی من العلماء» تخصیص بزینم، نتیجه می شود وجوب اکرام علمای عدول، و علمای فاسق از تحت عام خارج می شوند چه مرتکب صغیره باشند و چه مرتکب کبیره. حال عام مخصص با خاص «لاتکرم المرتکب للکبیره» نسبت جدیدی به دست نمی آورند باز آن عام، عام است و خاص خاص است، و چون مثبتین هستند با هم تنافی ندارند. (۱)

ص: ۸۵۵

۱- (۸) مقرر: خطاب «اکرم العلماء الا العاصی منهم» با خطاب «لاتکرم المرتکب للکبیره من العلماء» هم از لحاظ حکم و هم لحاظ موضوع نسبتشان تباین است. حکم ها «وجوب» و «حرمت» هستند و موضوع ها «علمای عدول» و «علمای مرتکب کبیره» هستند، فقط متعلق ها نسبت تساوی دارند، متعلق هر دو حکم «اکرام» است.

لَمْ تفصیل در صورت سوم آن است که اگر ابتدا اخص را مخصص عام قرار بدهیم، این عمل به عام یک خصوصیتی می دهد که این خصوصیت در ناحیه خاص اعم نیست، خصوصیت عام مخصص آن است که اکرام علمای مرتکب صغیره را واجب می کند و با خاص دیگر مابین (۱) می شوند، و این خصوصیت در ناحیه «لاتکرم المرتکب للکبیره من العلماء» نیست.

اما اگر ابتدا خاص اعم را مقدم کنیم، چنان خصوصیتی را به عام نمی دهد. لذا عام مخصص با «لاتکرم المرتکب للکبیره» تنافی پیدا نمی کنند.

در صورت سوم با اینکه تفصیل وجود دارد، اما نکته هم فارق نیست و وجهی ندارد که یکی از خاص ها را ابتداءً مخصص قرار دهیم و خاص دیگر را در مرحله دوم.

تبصره

اینکه محقق خوبی در این صورت به تخصیص مستوعب اشاره نکردند به خاطر آن است که دایره یک خاص اضیق از دایره خاص دیگر بود، و نسبت به خاص اعم موارد کمتری را از تحت عام خارج می کرد و [مباین با خاص دیگر نبود تا موارد زیادی را از تحت عام خارج کند و تخصیص مستوعب لازم آید] لذا در این صورت تخصیص مستوعب لازم نمی آید.

بلی ممکن است در مثال دیگر خود خاص اعم تخصیص مستوعب باشد، اما این مربوط به بحث نیست. بحث در جایی است که از تخصیص به هر دو خاص تخصیص اکثر، یا مستوعب یا کالمستوعب لازم آید. و این مسأله در تخصیص به خاص اعم و خاص اخص لازم نمی آید.

عدم جریان احکام صورت سوم در خاصین متصل

ص: ۸۵۶

۱- (۹) مراد استاد از مباین مقابل تساوی است، یعنی اعمل و اخص من وجه.

محقق خوبی در صورت سوم فرمود: در خاص اعم و خاص اخص، نه انقلاب نسبت رخ می دهند و نه تعارض دارند لذا عام را با هر دو تخصیص می زنیم.

بحث محقق خوبی در خاصین منفصل است، لکن ما از خاصین متصل نیز بحث می کنیم. و این بحث مقدمه ای است برای مطلبی که محقق نائینی متعرض آن شده اند. اما در خاصین متصل بحث از قرار دیگر است.

اگر عام از ابتدا متصل به یکی از خاصین بود، مثلاً عام متصل به خاص اخص بود مولا فرموده است «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره» و در خاص اعم منفصل فرموده است «لا تکرّم العاصی من العلماء». واضح است که نسبت بین این دو خطاب از اول عموم و خصوص من وجه است.

بنابراین بحث از جایی که خاصین متصل هستند گذشت، و بحث در جایی که یک خاص متصل است و یک خاص منفصل پیچیدگی ندارد و واضح است. اما گاهی عام دیگری داریم به نام عام فوقانی.

گاهی اتفاق می افتد که عامی همراه با خاص از مولا صادر شده است و یک خاص در دست داریم و عام فوقانی هم در دست داریم.

— عام فوقانی: «اکرم العلماء»

— عام مخصص به خاص متصل: «اکرم العلماء الا الکبیره منهم»

— خاص منفصل: «لا تکرّم العاصی من العلماء»

حکم این صورت چگونه است؟

عام مخصص با خاص منفصل اعم و اخص من وجه بوده و به طور قطع در ماده اجتماع تعارض دارند، لکن آیا در این صورت خاص منفصل همانگونه با عام مخصص معارضه دارد آیا با عام فوقانی هم معارضه دارد؟ به تعبیر دیگر در تعارض خاص منفصل با عام مخصص آیا عام فوقانی مرجع است یا آن هم طرف تعارض می باشد؟

این بحث را محقق نائینی مطرح کرده است و ارتباطی با انقلاب نسبت ندارد اما محقق نائینی با مناسبه مطرح کرده اند و این مسأله در فقه خیلی مؤثر است. البته این قسم کم است اما به طور کلی آیا عام فوقانی طرف تعارض است یا نه؟ یکی از مسائل مورد ابتلا در فقه می باشد.

اقوال

یک نظریه: طرف تعارض بودن عام فوقانی (محقق نائینی)

ادله

دلیل طرف معارضه بودن عام فوقانی

محقق نائینی بر ادعای خود بر دو وجه استدلال کرده اند.

دلیل نخست:

عام فوقانی «اکرم العلماء» طرف معارضه است چون این عام به «مرتکب کبیره» قعطا تخصیص خورده است. درست است که خطاب عام مخصص با خاص منفصل تعارض دارند اما مرتکب کبیره محل تعارض نیست و به طور قطع از حکم خارج شده است و وقتی خارج بود، از «اکرم العلماء» هم تخصیص خورده و خارج است، لذا عام فوقانی با خاص منفصل معارضه می کنند.

تمه کلام را در مصباح الاصول و اجود التقریرات نگاه کنید تتمه بحث إن شاء الله جلسه بعد.

بررسی طرف معارضه بودن عام فوقانی (به تناسب اباحت گذشته) / انقلاب نسبت / تعارض ۹۶/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی طرف معارضه بودن عام فوقانی (به تناسب اباحت گذشته) / انقلاب نسبت / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

به مناسب اباحت گذشته بحث در بررسی طرف معارضه بودن عام فوقانی بود.

در جایی که خطاب عامی داریم با خطاب اخصی که عام هم در آن تکرار شده است و یک خطاب خاص، و نسبت بین خاص و اخص عموم و خصوص من وجه بود آیا خطاب عام هم طرف تعارض است؟

— عام فوقانی: «اکرم العلماء»

— عام مخصص به خاص متصل: «اکرم العلماء الا الکبیره منهم»

— خاص منفصل: «لاتکرم العاصی من العلماء»

حکم این صورت چگونه است؟

عام مخصص با خاص منفصل اعم و اخص من وجه بوده و به طور قطع در ماده اجتماع تعارض دارند، لکن آیا در این صورت خاص منفصل همانگونه با عام مخصص معارضه دارد آیا با عام فوقانی هم معارضه دارد؟ به تعبیر دیگر در تعارض خاص منفصل با عام مخصص آیا عام فوقانی مرجع است یا آن هم طرف تعارض می باشد؟

عام در خاص اخص تکرار شده است و اینگونه نیست که مثل «لاتکرم المرتکب للکبیره» فقط یک خطاب اخص داشته باشیم. اگر فقط یک اخص داشتیم و یک خاص، مشکل وجود نداشت، خطاب اخص «لاتکرم المرتکب للکبیره» و خطاب خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» هر دو در عرض واحد بر عام وارد شده آن را تخصیص می زنند.

اما بحث در آنجا است که عام فوقانی در ضمن خطاب خاص اخص تکرار شده است، عام مخصص با خاص منفصل اعم و اخص من وجه بوده و به طور قطع در ماده اجتماع تعارض دارند، لکن آیا در این صورت خاص منفصل همانگونه با عام مخصص معارضه دارد آیا با عام فوقانی هم معارضه دارد؟ به تعبیر دیگر در تعارض خاص منفصل با عام مخصص آیا عام فوقانی مرجع است یا آن هم طرف تعارض می باشد؟

حکم این صورت چگونه است؟

این بحث را محقق نائینی مطرح کرده است و ارتباطی با انقلاب نسبت ندارد اما محقق نائینی بالمناسبه مطرح کرده اند و این مسأله در فقه خیلی مؤثر است. البته این قسم کم است اما به طور کلی آیا عام فوقانی طرف تعارض است یا نه؟ یکی از مسائل مورد ابتلا در فقه می باشد.

طرف معارضه نبودن عام فوقانی به طور مطلق (مشهور)

تفصیل؛ طرف معارضه بودن عام فوقانی در جایی که عام فوق در خاص تکرار شود (محقق نائینی)

مشهور می فرماید: اگر از مولا- خطاب عام فوقانی «اکرم العلماء» رسید سپس دو خاص «لاتکرم فساق العلماء» و «اکرم فساق العلماء» که با هم معارض بودند رسید، عام فوقانی مرجع ما در تعارض می باشد نه آنکه در کنار «اکرم فساق العلماء» قرار گرفته و طرف معارضه شوند با خطاب «لاتکرم فساق العلماء».

این نظریه معروف است و همین نظریه هم صحیح می باشد چون آن عام فوق با هیچکدام معارضه ندارد، با خطاب «اکرم فساق العلماء» متوافقین هستند و با خطاب «لاتکرم فساق العلماء» عام و خاص مطلقند و تعارض ندارند.

طرف معارضه نبودن عام فوقانی در جایی که مخصصات و مقیدات با هم تعارض دارند واضح است.

و [محقق نائینی فقط در محل کلام که عام فوقانی در اخص تکرار شده است] قائلند که عام فوق طرف معارضه قرار می گیرد.

محقق نائینی می فرماید [در آن صورت] عام فوقانی طرف معارضه است، دیگر نمی توان گفت عام را در عرض واحد هم با اخص و هم با خاص تخصیص می زنیم، بلکه همانگونه که عام مخصص به اخص یعنی خطاب «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره منهم» معارض است با خطاب خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» همچنین خطاب عام فوقانی نیز خطاب خاص معارض است! عام فوقانی با خاص در عالم مرتکب صغیره تعارض می کنند. (۱)

ادله

دلیل طرف معارضه بودن عام فوقانی

محقق نائینی بر ادعای خود بر دو وجه استدلال کرده اند.

ص: ۸۶۰

وجه نخست:

محقق نائینی و همه بر این باورند که دو خاص با هم تعارض دارند، «اکرم العلماء الا-المرتکب للکبیره منهم» با «لا-تکرم العاصی من العلماء» معارض است.

و محقق نائینی [می افزایند] کما اینکه خاصین با هم تعارض دارند، عام فوقانی «اکرم العلماء» نیز طرف معارضه است چون این عام به «مرتکب کبیره» قطعاً تخصیص خورده است. درست است که خطاب عام مخصص با خاص منفصل تعارض دارند اما مرتکب کبیره محل تعارض نیست و به طور قطع از حکم خارج شده است و وقتی خارج بود، از «اکرم العلماء» هم تخصیص خورده و خارج است، لذا عام فوقانی با خاص منفصل معارضه می کنند.

اینجا غلط است که گفته شود دو خاص با هم تعارض می کنند و رجوع می کنیم به عام فوقانی، بلکه عام فوقانی هم طرف معارضه است. (۱)

تقریب این وجه با بیان محقق خوئی

محقق خوئی در مصباح الاصول وجه نخست محقق نائینی را به نحو واضح البطلان تقریب کرده سپس در آن مناقشه نموده است.

خطاب «اکرم العلماء» که عام فوقانی است با خطاب اخص «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره منهم» تخصیص خورد است، پس وقتی خطاب عام تخصیص خورد با خاص هم در تعارض قرار می گیرد.

با این مقدمه نتیجه گرفته است که پس عام فوق هم با خطاب اخص «لا تکرم العاصی من العلماء» نیز طرف تعارض می باشد.

مناقشه: تخصیص با هر دو مخصص در عرض واحد (محقق خوئی)

تخصیص «اکرم العلماء» ابتدا با خاص اخص، سپس معارضه انداختن آن با خاص منفصل و منقلب شدن نسبت بعد از تخصیص وجهی ندارد، عام را باید در عرض واحد با هر دو خاص تخصیص زد.

ص: ۸۶۱

این مناقشه به ذهن شما هم رسید و گمان ندارم به ذهن کسی نرسیده باشد.

جواب: دفاع از محقق نائینی

با تأمل در کلام محقق نائینی روشن می شود که آنچه محقق خویی به محقق نائینی نسبت می دهد درست نیست و معنای کلام نائینی آن چیزی نیست که مرحوم محقق خویی می فرماید.

محقق نائینی بارها و جتی چند خط قبل از «نعم»^(۱) تأکید کرده است که وجهی ندارد ابتدا عام را با اخص تخصیص بزنیم، بلکه باید خصوصیات در عرض واحد بر عام وارد شوند، سپس «نعم» را مطرح می کند.

تقریب محقق نائینی در فوائد الاصول واضح تر است. محقق نائینی می فرماید: تخصیص بر عام فوق یقینی است، و آن عام یا با اخص «اکرم العلماء الا المرتکب للكبیره» تخصیص خورده است و یا با خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» و مخصص چه اخص باشد و چه خاص باشد خروج عنوان «علمای مرتکب کبیره» قدر متیقن از تخصیص می باشد. هم با «اکرم العلماء الا المرتکب للكبیره» عنوان مرتکب کبیره خارج می شود و هم با «لاتکرم العاصی من العلماء».

اگر خطاب خاص مخصص باشد، بین خطاب ها تعارضی وجود ندارند. و اگر خطاب اخص مخصص باشد، اشکال محقق خویی وارد است اما محقق نائینی علیه الرحمه عام فوق را از ابتدا با اخص تخصیص نمی زنند بلکه ادعای ایشان آن است که تخصیص به اخص قدر متیقن می باشد. عنوان مرتکب کبیره قطعاً خارج شده است. و وقتی این عنوان قطعاً از عام فوق خارج شده است پس عام فوق هم طرف تعارض واقع شد.^(۲)

ص: ۸۶۲

۱- (۳) فوائد الاصول، محقق نائینی (ابوالقاسم خویی)، ج ۴، ص ۷۴۴.

۲- (۴) فوائد الاصول، محقق نائینی (ابوالقاسم خویی)، ج ۴، ص ۷۴۴.

تقریب وجه دوم با بیان محقق خوئی

محقق خوئی خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» را به خاطر معارض داشتن مخصص عام فوق نمی داند.

تقریب محقق خوئی به این نحو است که خطاب «اکرم العلماء» عام فوق است و عنوان «علمای مرتکب کبیره» از تحت آن خارج شده است و این خطاب عام به خاطر آنکه با خاص تخصیص نخورده است طرف معارضه می باشد و اما اینکه به خاص تخصیص نخورده به این دلیل که خاص مبتلی به معارض است، خطاب خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» در مرتکب صغیره مبتلی به معارض است و چون مبتلی به معارض است نمی تواند «اکرم العلماء» را تخصیص بزند. بنابراین «اکرم العلماء» فقط به مقدار مرتکب کبیره تخصیص خورده است و نسبت به مرتکب صغیره تخصیص نخورده است.

مناقشه: ممکن نبودن تخصیص با خبر معارض دار (محقق خوئی)

این یک قاعده است که خاص در صورتی می تواند تخصیص بزند که معارض نداشته باشد. و حال که خطاب ما معارض دارد نمی تواند تخصیص بزند مگر بعد از معالجه.

حال طرف تعارض بودن خاص «لاتکرم العاصی من العلماء» و قدرت نداشتن آن در تخصیص عام فوق به خاطر معارضه سخن متینی است. چیزی می تواند عام را تخصیص بزند که حجت باشد و خاص معارض دار توان تخصیص را ندارد.

و اما اینکه خاص به خاطر معارضه با اخص نمی تواند عام فوق را تخصیص بزند، نتیجه نمی دهد که عام فوق هم طرف معارضه است.

بلکه نتیجه تعارض خاص با اخص، تعارض و تساقط است و مرجع ما می شود عام فوقانی. بنابراین عام فوق آزاد از تعارض است.

جواب: دفاع از محقق نائینی (نظر تحقیق)

ادعای ما آن است که محقق خویی به درستی سخن نائینی را بیان نکرده لذا مناقشه هم وارد نیست.

محقق نائینی در ابتدای کلام می فرماید: «تخصیص عام به اخص قطعی است».

توهم: _ ممکن است به ذهن شما این شبهه بیاید که _ تخصیص قطعی است اما شاید با خاص تخصیص خورده است، قطعی بودن تخصیص، تخصیص به اخص را نتیجه نمی دهد، تا عام معارض با خاص شود، شاید عام فوق با خاص تخصیص خورده است که در این صورت طرف معارضه نخواهد بود.

پاسخ به توهم: خاص نمی تواند عام را تخصیص بزند، زیرا معارض دارد.

پس آنچه قدر متیقن است و می توان گفت این است که _ البته محقق خویی کلمه قدر متیقن را ذکر نکرده است _ عام فوق به مرتکب کبیره تخصیص خورده است. و هنگامی که عنوان مرتکب کبیره از عام خارج شد، این عام هم طرف معارضه قرار می گیرد.

محقق نائینی دو حرف دارند:

عام فوق تخصیص خورده است به «مرتکب کبیره»

عام فوق با اخص تخصیص نخورد است

تخصیص عام فوق به عنوان «مرتکب کبیره» از این جهت نیست که ابتدا با اخص تخصیص خورده است بلکه از این جهت که تخصیص عنوان «مرتکب کبیره» قطعی است.

بیان محقق نائینی دو وجه نیست بلکه دو وجهه و دو پهلو دارد. اولاً- عام فوق قطعاً تخصیص خورده است به عنوان «مرتکب کبیره» و ثانیاً با خاص تخصیص نخورده است چون خاص طرف معارضه است.

بنابراین عام فوق «اکرم العلماء» طرف معارضه است و ملاک [در عمل به مقدار عام] آنچه چیزی است که حجت باشد، و مقداری که حجت است عبارت است عالمی که مرتکب کبیره نیست.

مناقشه یکم در نظر تحقیق: انتفای طرفیت معارضه عام فوق به جهت محرز نبودن حجت

هنگامی عام فوق «اکرم العلماء» طرف تعارض است که احراز شود مرتکب کبیره به عنوان مرتکب کبیره از آن خارج شده است. چون تعارض موقوف است بر اینکه موضوع حجت در عام فوق عنوان «عالم غیر مرتکب کبیره» باشد. و با احراز این موضوع آنچه در طرف مقابل قرار می گیرد _ یعنی «لا تکرم العاصی من العلماء» _ معارض با حجت خواهد بود.

در تعارض باید عنوان «حجت» احراز شود. و در محل کلام محرز نیست که عام فوق به چه عنوانی تخصیص خورده است. مرتکب کبیره قطعاً خارج شده است اما نمی دانیم به چه عنوانی، به عنوان اخص، یا به عنوان خاص _ الا العاصی _ و چون احتمال وجود دارد به عنوانی خارج شود که با آن تعارض بر قرار شود و احتمال وجود دارد با عنوانی خارج شود که با آن تعارض بر قرار نشود لذا موضوع معارضه محرز نیست.

تعارض بین خاص و اخص _ هر چند خاص را از صلاحیت تخصیص ساقط می کند _ اما موجب می شود که در فهم مراد جدی از «اکرم العلماء» اجمال پیش آید، وجود احتمال تخصیص «اکرم العلماء» به خاص موجب می شود که حجت عبارت باشد از وجوب اکرام عالم غیر عاصی؛ مراد جدی از «اکرم العلماء» معلوم نخواهد شد که عالم غیر مرتکب کبیره است یا عالم غیر عاصی است؟ اگر اخص حق باشد، مراد جدی «عالم غیر مرتکب کبیره» است و اگر خاص حق باشد مراد جدی علمای غیر عاصی خواهد بود.

حاصل آنکه تعارض بین خاص و اخص سبب می شود نتوان مراد جدی از عام فوق را احراز کرد و وقتی موضوع عام محرز احراز نشد، طرف معارضه بودن آن هم احراز نمی شود، و وقتی طرف معارض بودن احراز نشد نمی توان احراز کرد که قدر متیقن از تخصیص، عنوان مرتکب کبیره است.

علاوه بر مناقشه فوق بر تفصیل محقق نائینی ایراد عرفی نبودن وارد است.

طبق نظر محقق نائینی علیه الرحمه اگر مولا- فرمود «اکرم العلماء» سپس در خطابی فرمود «لا-تکرم المرتکب للکبائر» و [در خطاب دیگر فرمود «لا-تکرم العاصی من العلماء»] اینجا خاصین تعارض کرده و مرجع عام است. اما اگر بعد از بیان عام فوق فرمود «اکرم العلماء الا المرتکب للکبیره منهم» و مخصص دیگر را هم فرمود اینجا عام فوق طرف معارضه قرار می گیرد.

این بیان عرفی نیست. عرفیت ندارد که با تکرار عام در خطاب اخص، عام فوق از مرجعیت خارج شده و طرف معارضه قرار گیرد.

بنابراین مناقشه محقق خویی مبنی بر عرفی نبودن مناقشه به جایی است و این مناقشه منبهی است بر اینکه کلام محقق نائینی درست نیست.

مثال برای سه صورت مذکور در کلام محقق نائینی

برای حل شدن مطالب در سه صورت مرحله نخست از انقلاب نسبت برای هر سه صورت مثال ذکر می کنیم.

سه صورت در مرحله نخست عبارت بود از ۱. عام با دو خاص متباین ۲. عام با دو خاص من وجه ۳. عام با دو خاص اخص و خاص.

این سه صورت در روایات عاریه اتفاق افتاده است.

در باب عاریه پنج دسته روایت داریم:

«الْعَارِيَةُ لَيْسَ عَلَى مُشْتَعِرِهَا ضَمَانٌ» (۱)

«لَيْسَ عَلَى صَاحِبِ الْعَارِيَةِ ضَمَانٌ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ صَاحِبُهَا إِلَّا الدَّرَاهِمَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ اشْتَرِطَ صَاحِبُهَا أَوْ لَمْ يَشْتَرِطَ» (۲)

ص: ۸۶۶

۱- (۵) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۱۹، ص ۹۷، أبواب ثبوت الضمان في العاربه، باب ۳، ح ۴، ط آل البيت.

۲- (۶) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۱۹، ص ۹۷، أبواب ثبوت الضمان في العاربه، باب ۳، ح ۳، ط آل البيت.

«إِلَّا الدَّانِيَرِ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ وَإِنْ لَمْ يَشْتَرِطْ فِيهَا ضَمَانًا» (۱)

«لَيْسَ عَلَى صَاحِبِ الْعَارِيَةِ ضَمَانٌ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ صَاحِبُهَا» (۲)

«الْعَارِيَةُ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِهَا ضَمَانٌ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَإِنَّهُمَا مَضْمُونَانِ اشْتَرِطَا أَوْ لَمْ يَشْتَرِطَا» (۳)

عام در این باب عبارت است از «الْعَارِيَةُ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِهَا ضَمَانٌ» (۴) و این عام، دو خاص متباین دارد، دو خاص من وجه دارد، و دو خاصّ اخص و خاص دارد.

شیخ انصاری نیز این مثال را آورده اند. (۵)

مثال صورت نخست

عامی داریم با دو خاص متباین، عام «الْعَارِيَةُ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِهَا ضَمَانٌ» و اما دو خاص متباین خطاب دوم و سوم می باشد، «الا الدراهم» و «الا الدنانیر»، طبق حکمی که در صورت نخست گذشت هر دو خاص متباین در عرض هم عام را تخصیص می زنند. و در نتیجه می گوئیم: در عاریه ضمان نیست مگر عاریه درهم و دینار.

مثال صورت دوم

عام همان عام است و دو خاص اعم و اخص من وجه عبارتند از خطاب چهارم و پنجم، خطاب چهارم میگوید «در عاریه ضمان نیست مگر با اشتراط» و خطاب پنجم می گوید «در عاریه ضمان نیست مگر در طلا و نقره» نسبت بین این دو شرط عموم و خصوص من وجه برقرار است.

ص: ۸۶۷

-
- ۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۹، ص ۹۶، أبواب ثبوت الضمان فی العاریه، باب ۳، ح ۱، ط آل البیت.
 - ۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۹، ص ۹۷، أبواب ثبوت الضمان فی العاریه، باب ۳، ح ۳، ط آل البیت.
 - ۳- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۹، ص ۹۷، أبواب ثبوت الضمان فی العاریه، باب ۳، ح ۴، ط آل البیت.
 - ۴- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۹، ص ۹۷، أبواب ثبوت الضمان فی العاریه، باب ۳، ح ۴، ط آل البیت.
 - ۵- (۱۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۱۰۶.

ممکن است در جایی ضمان در عاریه طلا و نقره شرط شود.

ممکن است در جایی عاریه طلا و نقره باشد و ضمان شرط نشود.

ممکن است عاریه طلا و نقره نباشد و ضمان شرط شود.

در این صورت نیز جای انقلاب نسبت نیست و فقط توهم انقلاب نسبت شده بود.

مثال صورت سوم

روایت دوم و سوم که درهم و دینار را استثنا می کنند عرفاً به منزله روایت واحده هستند، یعنی یک مخصص ما عبارت است از جمع عرفی بین خطاب دوم و سوم «لا ضمان فی العاریه الا فی الدرهم و الدنانیر».

بیان جمع:

خطاب «لا ضمان الا فی الدرهم» یک عقد سلبی دارد و یک عقد ایجابی، عقد سلبی اش با اطلاق می گوید «ضمانی نیست حتی در دینار» و با عقد ایجابی اش می گوید: « ضمان فقط در درهم ثابت است».

همچنین خطاب «لا ضمان الا فی الدنانیر» یک عقد سلبی دارد و یک عقد ایجابی، عقد سلبی اش با اطلاق می گوید «ضمانی نیست حتی در درهم» و با عقد ایجابی اش می گوید: « ضمان فقط در دینار ثابت است».

عقد ایجابی «در عاریه درهم ضمان است» مقید و مخصص اطلاقی است در عقد سلبی استثنای دینار با اطلاق می گفت «ضمانی نیست حتی در درهم» همچنین عقد ایجابی «در عاریه دینار ضمان است» مقید و مخصص اطلاق موجود در عقد سلبی خطاب درهم می باشد و نتیجه مجموع این دو تقیید می شود «لا ضمان الا فی الدرهم و الدینار».

بنابراین به برکت این جمع، مخصص دیگری به دست آمد با عنوان «الا الدرهم و الدنانیر» که مخصص عام «الْعَارِيَةُ لَيْسَ عَلَيَّ مُشْتَعِيرِهَا ضَمَانٌ» می باشد. و خاص دیگر هم در خطاب پنجم وارد شده بود «لا ضمان الا فی الفضة و الذهب». نسبت بین این دو خاص اعم و اخص مطلق می باشد.

ص: ۸۶۸

خطاب «لا ضمان الا في النقدین» اخص است و خطاب «لا ضمان الا في الذهب و الفضة» خاص است.

نقدین هم ذهب و فضه هستند اما ذهب و فضه مسکوک می باشند، با توجه به این خطاب «الا في الذهب و الفضة» عام بوده و هم شامل طلا و نقره غیر مسکوک است و هم شامل مسکوک.

این دو خطاب خاص و اخص در طلا و نقره غیر مسکوک تعارض دارند، خطاب «لا ضمان الا في النقدین» می گوید در عاریه غیر مسکوک ضمان نیست و خطاب «لا ضمان الا في الذهب و الفضة» می گوید در عاریه غیر مسکوک ضمان است.

مشکله ای در مثال سوم

این مثال از خاص و اخص آیا از مواردی است که عام در اخص تکرار شده است یا از آن قبیل نیست؟ وظیفه در اینجا چیست؟

این بحث تا جایی که دیده و شنیده ایم از شهید ثانی در مسالک شروع شده است، ابتدا ایشان مشکله را مطرح کرده سپس صاحب ریاض، بعد صاحب جواهر، بعد شیخ انصاری و نائینی.

دیدگاه محقق نائینی آن است که این مثال هم طبق ضابطه از همان قبیل تکرار عام بوده و عام فوق «لا ضمان في العاریه» طرف تعارض می تواند باشد اما خصوصیتی که محل بحث دارد عام فوق اینجا طرف تعارض نیست.

ایشان و قبل از ایشان شیخ انصاری ادعا کرده اند که اینجا خصوصیتی وجود دارد که دو خطاب تعارض ندارند. شیخ انصاری به بیان عام و مطلق و نائینی به بیان کم شدن مورد و لغویت عنوان.

تمه بحث در مثال عاریه / انقلاب نسبت / تعارض ۹۶/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمه بحث در مثال عاریه / انقلاب نسبت / تعارض

ص: ۸۶۹

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تمه مثال عاریه بود و گذشت که روایات وارده در عاریه بر هر سه صورت محل بحث منطبق است. یک عام داریم با دو خاص متباین و دو خاص من وجه و دو خاصی که یکی اخص و دیگری خاص است. بحث در این است که آیا مثال خاص و اخص از مواردی است که عام در اخص تکرار شده است یا از آن قبیل نیست؟ وظیفه در اینجا چیست؟

این بحث تا جایی که دیده و شنیده ایم از شهید ثانی در مسالک شروع شده است، ابتدا ایشان مشکله را مطرح کرده سپس

صاحب ریاض، بعد صاحب جواهر، بعد شیخ انصاری و نائینی.

دیدگاه محقق نائینی آن است که این مثال هم طبق ضابطه از همان قبیل تکرار عام بوده و عام فوق «لاضمان فی العاریه» طرف تعارض می تواند باشد اما خصوصیتی که محل بحث دارد عام فوق اینجا طرف تعارض نیست.

ایشان و قبل از ایشان شیخ انصاری ادعا کرده اند که اینجا خصوصیتی وجود دارد که دو خطاب تعارض ندارند. شیخ انصاری به بیان عام و مطلق و نائینی به بیان کم شدن مورد و لغویت عنوان.

عام مخصص به اخص با عام مخصص به خاص در مجمع تعارض می کنند، خطاب «لاضمان الا فی النقیدین» می گوید در عاریه ذهب و فضه غیر مسکوک ضمان نیست و خطاب «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» می گوید در عاریه ذهب و فضه غیر مسکوک ضمان است.

اقوال

در اینکه عام فوق طرف معارضه است یا نه بین محقق نائینی و محقق خوئی علیهما الرحمه اختلاف وجود دارد.

نظریه محقق نائینی در اصل مسأله آن است که عام طرف معارضه است و نظریه محقق خوئی آن است که عام طرف معارضه نیست و در مثال عاریه نیز بایست آن نظریه ها منطبق باشد، لکن محقق نائینی _ و شیخ انصاری و دیگران _ می فرمایند: عام مخصّص به خاص در این مثال و امثال آن بر عام مخصّص به اخص به دو بیان مقدم است.

ص: ۸۷۰

ادله تقدم عام مخصص به خاص

بيان يكم: تقدم عام بر مطلق (شيخ انصاری)

وجه تقدم «لاضمان الا في الذهب و الفضة» بر «لاضمان الا في الدرهم و الدينار» نزد شيخ انصاری عبارت است از اینکه دلالت «لاضمان الا في الدرهم و الدينار» بر نبود ضمان در عاریه غیر مسکوک با عموم نفی جنس است، نفی ضمان داخل در عقد سلبي روایت است و عقد سلبي روایت نیز عام است. روایت «لاضمان الا في الدرهم و الدينار» بالعموم می گوید وقتی انگشتر نقره را عاریه دادی ضمان ندارد.

و روایت «لاضمان الا في الذهب و الفضة» با اطلاق می گوید عاریه دادن نقره و طلا ضمان دارد چه مسکوک باشد و چه غیر مسکوک.

بنابراین تعارض این دو خطاب، تعارض اطلاق و عموم است و در گذشت که در تعارض اطلاق و عموم، تقدم با عموم است لذا باید اینجا _ مثلاً _ گفت ضمان نیست.

جواب يكم از معارضه: اطلاق در اخص

مستدل عقد ایجابی دو خطاب «لاضمان الا في الدرهم» و «لاضمان الا في الدينار» را جمع کرده و با عقد ایجابی هر یک اطلاق عقد سلبي خطاب دیگر را تقیید می زد و نتیجه می گرفت که خطاب مستفاد «لاضمان الا في الدرهم و الدينار» جمع عرفی بوده و نکره در سیاق نفی آن مفید عموم است و بر اطلاق «لاضمان الا في الذهب و الفضة» مقدم است.

لکن دلالت «لاضمان الا في الدرهم و الدينار» بر عدم ضمان انگشتر نقره با اطلاق است نه باعموم، این روایت دلالت دارد بر عدم ضمان در شیئی که درهم و دینار نیست، و این شیئی با اطلاق شامل ذهب و فضه غیر مسکوک است.

ص: ۸۷۱

هر چند می گویند نکره در سیاق نفی، جنس بوده و دلالت بر عموم دارد، اما در محل بحث باید دید چه چیزی جنس است و چه چیزی جنس نیست.

در این جمله منفی «ضمان» است و از درهم و دینار نفی شده است و نفی ضمان از درهم و دینار جنس است.

اما جمله استثنائیه «ضمان» را برای مستثنی منه اثبات می کند و اثبات «ضمان» برای «شیء» مستثنی منه جنس نیست، با اطلاق می گویند در «شیئی» که درهم و دینار نیست ضمان وجود دارد، چه ذهب و فضه باشد و چه نباشد. به تعبیر دیگر شمول مستثنی منه به مصادیق خود با اطلاق است نه با عموم.

[بنابراین آنچه را که نفی می کند با عموم نفی می کند و آنچه را که اثبات می کند با اطلاق اثبات می کند.]

بنابراین فرقی بین عقد سلبی و عقد ایجابی نیست.

بیان دوم: (محقق نائینی و خوئی)

وجه تقدم «لاضمان الا فی الذهب و الفضة» بر «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار» نزد محقق نائینی و خوئی آن است که تقدم «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار» مستلزم لغویت دلیل در ضمان ذهب و فضه است.

در بحث تعارض عامین من وجه در مجمع گفته شده است که اگر با دادن مجمع به یک دلیل لغویت دلیل دیگر لازم آید این خود قرینه است که مجمع مال دلیل دیگر است. این قاعده را از علامه در بحث خراء مالا یؤکل لحمه نقل کرده و در طیر تطبیق کرده اند.

یکی از تطبیقات قاعده نیز محل بحث می باشد. در محل بحث مجمع ذهب و فضه غیر مسکوک است مانند انگشتر و دست بند طلا، اگر در انگشتر و دستبند به «لاضمان الا فی الذهب و الفضة» عمل کنیم لغویت عنوان نقدین لازم نمی آید، زیرا در نقدین هم ضمان ثابت می شود و در ذهب و فضه غیر مسکوک هم ضمان ثبت می شود.

ص: ۸۷۲

اما اگر در مجمع دلیل «لاضمان الا فی النقدين» را مقدم بداریم، و معیار در ضمان نقدین باشد، نتیجه این می شود که در عاریه انگشتر و دستبند طلا و نقره ضمان نباشد و از این نتیجه لازم می آید که عنوان ذهب و فضه لغو باشد و برای صیانت کلام حکیم از لغویت می گوئیم در مجمع «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» مقدم است بر «لاضمان الا فی الدرهم و الدینار».

[اما اگر در جایی از تقدیم یکی از دلیلی در مجمع لغویت دیگری لازم نیاید طبق اقتضای قواعد هر کدام ترجیح داشته باشد مجمع را به آن دلیل می دهیم] مثلاً دو دلیل «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» به دست شما رسیده است و در عالم فاسق تعارض دارند، تقدیم «اکرم العلماء» در مجمع موجب لغویت «لا تکرم الفساق» نیست زیرا مورد آن می شود فساق جاهل. همچنین اگر مجمع را به «لا تکرم الفساق» بدهیم باز لغویت «اکرم العلماء» لازم نمی آید زیرا موارد آن می شود علمای عدول. لم اینکه در این مثال لغویت لازم نمی آید این است که مورد افتراق دو خطاب با هم متباین هستند.

لازم آمدن لغویت یک دلیل موجب می شود همان دلیل مقدم باشد و لو این دلیل با اطلاق باشد و دلیل دیگر با عموم باشد. (۱) (۲)

ادعای محقق نائینی آن است که اگر «لاضمان الا فی الذهب و الفضه» را حمل بر نقدین کرده و بگوئیم مراد از ذهب و فضه همان نقدین است حمل بر فرد نادر لازم می آید زیرا معمولاً غیر از درهم و دینار، مثل گوشواره را عاریه می دهند و عاریه درهم و دینار اندک است.

ص: ۸۷۳

۱- (۱) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۹۸.

۲- (۲) فوائد الاصول، محقق نائینی (ابوالقاسم خویی)، ج ۴، ص ۷۵۱.

نکته لزوم لغویت عنوان همان نکته لزوم حمل بر فرد نادر می باشد، حمل بر فرد نادر و لغویت مستهجن بوده و از حکیم صادر نمی شود و وقتی از حمل عامی بر عام دیگر لازم بیاید حمل بر فرد نادر این قرینه است که عام دیگر مقدم شود.

نظر تحقیق در مثال عاریه

همان گونه در مباحث سابق عنوان شد نظریه طرفیت معارضه عام فوق و نظریه مرجعیت عام فوق نادرست است، و همانگونه سابق به صحت نظریه شهید ثانی در مسالک پیرامون مثال عاریه اشاره شد، می گوئیم: «شارع در جایی فرموده است «لاضمان فی العاریه الا فی الذهب و الفضة» سپس در جای دیگر عام را تکرار کرده است «لاضمان فی العاریه الا فی الدرهم و الدینار» طبق سخن شهید ثانی این دو خاص هر دو مخصص «لاضمان فی العاریه» هستند. ذهن عرفی شهید درست عمل کرده است که فرموده بین دو مخصص تعارض و تنافی نیست و هر دو عام را تخصیص می زنند.

شیخ اعظم انصاری کلام شهید ثانی در مسالک را بعد از نقل (۱) آن نپذیرفته و فرموده اند: «چنین نیست که هم اخص و هم خاص مخصص عام باشند، بلکه بین خطاب اخص و خاص تعارض وجود دارد» (۲).

لکن در نظر تحقیق همان نظریه شهید ثانی عرفی است و ما «لاضمان» را با اخص و خاص تخصیص می زنیم.

حاصل بحث در صورت سوم: در صورت سوم از صور محقق نائینی که نسبت بین خاصین اعم و اخص مطلق بوده، یک مخصص اخص است و یک مخصص خاص محقق نائینی فرمود: هر دو خاص را مخصص عام قرار می دهیم مگر اینکه عام در خطاب اخص تکرار شده باشد، و در نظر تحقیق می گوئید استثناء صحیح نیست، در تخصیص عام با اخص و خاص فرقی در این نیست که عام دوباره ضمن اخص تکرار بشود یا نشود. و فرق گذاشتن به این بیان که اگر عام ضمن اخص تکرار شده باشد، عام طرف تعارض است و اگر تکرار نشده باشد طرف تعارض نیست عرفی نیست.

ص: ۸۷۴

۱- (۳) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۱۰۶.

۲- (۴) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۱۱۰.

در تفصیل محقق نائینی در این جهت فکر کنید که تفصیل ایشان و توهم فرق بین خطاب منفصل و متصل فقط در صورت سوم نسبت خاصین اعم و اخص مطلق است جا دارد و در صورت نخست و دوم جا ندارد. چون در صورت سوم اگر عام همراه با اخص تکرار شود [توهم] تعارض بین خطاب اخص و خاص رخ می دهد و این فقط صورت سوم جا دارد.

عام در صورت یکم و دوم چه در خطاب خاص تکرار شود و چه نشود فرقی نمی کند. در صورت نخست که نسبت بین خاصین تباین است انقلاب نسبت و تعارض رخ نمی دهد حال عام ضمن خاص تکرار بشود یا نه، در صورت دوم هم که نسبت بین خاصین عموم و خصوص من وجه است، بین خاصین تعارض وجود دارد، حال عام تکرار بشود یا نه! به خلاف صورت سوم که تکرار عام ضمن اخص موجب [توهم] فرق است.

حاصل بحث در مرحله نخست: در مرحله نخست بحث در این بود که خطاب های متعارض بیش دو خطاب است و نسبت بین آنها نسبت واحده است و این دو مثال داشت در یک مثال سه خطاب داریم و هر سه با هم اعم و اخص من وجه هستند،

در نسبت واحده تعارض به حال خود باقی است و جای انقلاب نسبت نیست. شیخ انصاری ابتدا این فرض را مثال زد سپس به مناسبت مثال دوم را آورد.

در مثال دوم عامی وجود دارد همراه با خصوصیات، در اینجا هم نسبت واحده است چون یک طرف معارضه عام است و طرف دیگر آن خصوصیات هستند و نسبت بین عام و خصوصیات واحده است و آن نسبت عبارت است از عموم و خصوص مطلق اما خصوصیات نسبت به هم گاهی متباین هستند و گاهی اعم و اخص من وجه و گاهی اعم و اخص مطلق این بحثی استطرادی بوده و مربوط به اصل بحث نمی باشد.

بنابراین دو مثال ذکر شد برای جایی که نسبت بین عام و خصوصیات نسبت واحده است، در مثال یکم نسبت واحده است و جای تغییر و جای جمع نبوده و تعارض به حال خود باقی است، در مثال دوم نیز جای حل تعارض و از اساس جای تعارض نیست.

به نراقی نسبت داده شده که توهم تعارض کرده است، اما این توهم باطل است، نسبت بین عام و خصوصیات واحده است و همه خصوصیات در عرض واحد عام را تخصیص می زنند، محقق نائینی به این مطلب استثنایی ذکر کرد، آن استثناء هم مبنایی شد و شهید ثانی استثناء را نپذیرفت.

بحث از مرحله نخست ربطی به انقلاب نسبت ندارد مگر با توهم مرحوم نراقی که توهم هم مجال ندارد.

در اینجا مرحله نخست بحث پایان می یابد.

مرحله دوم: تعدد نسب خطابات

بحث از انقلاب نسبت مربوط به مرحله دوم می باشد که متأسفانه محقق خراسانی بحث چندانی را ارائه نداده است.

فروض این مرحله از انقلاب نسبت بسیار است. بیش از دو خطاب در دست داریم، نسبت بین دو خطاب اعم و اخص من وجه است و نسبت یکی از آنها با دلیل سدم اعم و اخص مطلق است. یا مثلاً سه خطاب در بین وجود دارد که دو خطاب با هم متباینین هستند و یکی از آنها با خطاب سوم اعم و اخص مطلق است. یا مثلاً چهار خطاب وجود دارد که دو خطاب با هم متباینین هستند و یکی از آنها با خطاب سوم اعم و اخص مطلق است و خطاب دیگر از آن دو خطاب متباینین با خطاب چهارم نسبت تباین دارند.

نسبت ها در بدو امر متفاوت است با منتهای امر و اینجا انقلاب نسبت رخ می دهد.

آخوند: می فرمایند با بیانی که در مرحله نخست گذشت روشن شد که انقلاب نسبت در مرحله دوم هم مجال ندارد، چون ملاک ظهوراتند و ظهورات با معالجه های بعدی تغییر نمی کند. در جایی که خطاب ها متعدد هستند و نسبت متعدد است و خطاب ها با هم معالجه شده و نسبت ها تغییر می کنند، این انقلاب نسبت اثری ندارد.

مرحله دوم / انقلاب نسبت / تعارض ۹۶/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرحله دوم / انقلاب نسبت / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

گذشت که در مرحله دوم نسبت بین ادله واحده نبوده و نسبتشان مختلف است. و بیان شد که جایگاه و ثمره انقلاب نسبت در این مرحله قرار دارد.

مرحله دوم: اختلاف نسبت بین ادله

دو بیان در انکار انقلاب نسبت

بیان یکم: نتیجه مرحله یکم مساوی با انکار انقلاب نسبت (محقق خراسانی)

مرحوم آخوند می فرمایند: از آنچه که در مرحله نخست از انقلاب نسبت گفته شد حال بحث در مرحله دوم نیز روشن می شود.

در مرحله نخست گفته شد که ملاک معالجه ظهورات اولیه است و به خاطر همین ملاک جایی که نسبت بین خطاب ها متعدد باشد تقدم ظهوری بر ظهور دیگر اثری ندارد.

مثلا سه خطاب داریم

«يجب اکرام العلماء»

«يحرم اکرام الفساق من العلماء»

«يستحب اکرام العدول»

نسبت بین «يجب اکرام العلماء» و «يستحب اکرام العدول» عموم و خصوص من وجه است و در محل اجتماع عالم عادل تعارض می کنند. خطاب نخست میگوید: اکرام علما واجب است چه فاسق باشند و چه عادل. و خطاب سوم می گوید اکرام عدوم مستحب است چه عالم باشند و چه جاهل، لذا خطاب اول در عالم عادل میگوید اکرام واجب است و در خطاب سوم می

گوید اکرام مستحب است.

ص: ۸۷۷

و خطاب «یحرم اکرام الفساق من العلماء» با خطاب «یجب اکرام العلماء» خاص و عام است، تخصیص عام با خاص جای بحث و اشکال نداشته و طبق قاعده بوده و مفروغ عنه است که عام با خاص تخصیص می خورد.

نسبت «یجب اکرام العلماء» بعد از تخصیص با «یستحب اکرام العدول» عموم و خصوص مطلق می شود.

— واجب است اکرام علمای عدول

— مستحب است اکرام همه عدول مگر علمای عادل که اکرام ایشان واجب است

مرحوم آخوند می فرمایند با اینکه عام با خاص تخصیص می خورد لکن معارضه اولی هنوز به حال خود باقی است چرا که ملاک در تعارض ظهورات هستند و ظاهر خطاب «یجب اکرام العلماء» با ظاهر خطاب «یستحب اکرام العدول» تعارض دارد. مضاف بر اینکه مخصص منفصل مخل به ظهور نیست.

آخوند در مباحث سابق دو مقدمه ذکر کرد یکم؛ ملاک نسبت سنجی ظهورات می باشد دوم؛ مخصص منفصل مخل به ظهور نیست.

با توجه به این دو مقدمه خطاب «یجب اکرام العلماء» هر چند تخصیص خورده است اما باز ظهور در عمومش به حال خود باقی است و با خطاب «یستحب اکرام العدول» در ماده عالم عادل معارضه می کند. خطاب «یجب اکرام العلماء» میگوید اکرام او واجب است و خطاب «یستحب اکرام العدول» میگوید اکرام او مستحب است.

بنابراین با اینکه نسبت ها منقلب می شود اما نتیجه بحث مرحله اولی آن است که انقلاب نسبت اثری نداشته و تعارض را برطرف نمی کند.

برای برطرف شدن تعارض باید به یکی از دو امر قائل شد.

یا باید قائل شد که مخصص منفصل مخل به ظهور است. و با این اساس ظهور «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» در وجوب اکرام عالم عادل اقوی و اظهر از ظهور «یستحب اکرام العدول» در استحباب اکرام عالم عادل. و حال آنکه این مقاله معقول نیست و جای گفتن ندارد.

ص: ۸۷۸

و یا باید قائل شد که ملاک در نسبت سنجی ظهورات نمی باشند و خطاب غیر اظهر نیز می تواند مقدم باشد و در حالی که این مقاله هم معقول نیست. و خطاب «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» در مثال اظهر از «یستحب اکرام العلماء» نمی باشد.

با توجه به این بیانات وجهی برای تقدم عام مخصص بر عام دیگر نیست و این یعنی انکار انقلاب نسبت.

استدراک : تقدم عام مخصص به جهتی غیر از انقلاب نسبت

امکان دارد در جایی عام مخصص بر معارض خود به خاطر نکته ای غیر از انقلاب نسبت مقدم شود، و آن نکته ملاک لغویت می باشد.

مرحوم آخوند می فرمایند: در تعارض عام مخصص با عام دیگر اگر از تقدم عام دیگر تخصیص اکثر یا مستوعب یا کالمستوعب لازم آمد، موجب می شود که موردی برای عام مخصص باقی نماند لذا موجب لغویت می شود بنابراین نکته لغویت باعث تقدم آن خطاب می شود.

هر جا از تقدم عام دیگر بر عام مخصص تخصیص غیر جائز لازم آمد این نکته قرینه می شود بر تقدم عام مخصص، مانند هر عامین من وجهی که در مجمع تعارض دارند و از تقدم یکی لغویت یا حمل بر فرد نادر عام دیگر لازم آید، در آنجا نکته لغویت و حمل بر فرد نادر قرینه است که عام دیگر مقدم است. البته با این فرق که حمل بر فرد نادر در عامین من وجه فی نفسه می باشد و در محل بحث در تعارض عام مخصص با عام دیگر حمل بر فرد ندارد با توجه به مخصص دیگر به وجود می آید.

دیروز مثال زده شد به خطاب ذهب و فضه و خطاب درهم و دینار و بیان شد که با تقدم خطاب درهم و دینار لازم می آید خطاب ذهب و فضه لغو شود و در مثال امروز خطاب منفصل «لا تکرّم الفساق من العلماء» یک حصه را از «یجب اکرام العلماء» خارج می کند و اگر قرار باشد حصه ای هم با «یستحب اکرام العدول» خارج شود، تخصیص مستوعب لازم می آید و موردی برای خطاب «یجب اکرام العلماء» باقی نمی ماند.

نتیجه سخن آخوند در جایی که لغویت و استهجان و استعیاب لازم آید با قائلین به انقلاب نسبت یکسان می شود، مرحوم محقق نائینی که از قائلین به انقلاب نسبت می باشند می فرمایند: «نسبت عام مخصص که «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» می باشد با «یستحب اکرام العدول» عموم خصوص مطلق می باشد و خاص بر عام مقدم است» و مرحوم آخوند می فرمایند: «این نسبت عموم و خصوص مطلق بودن چون به ملاحظه ظهورات نیست لذا انقلاب نسبت اولیه به این نسبت اثری ندارد اما خطاب «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» مقدم است به خاطر اینکه اگر مقدم نشود تخصیص مستوعب و لغویت خطاب لازم می آید».

بیان دوم: ملاحظه بحث بعد از انقلاب نسبت (شیخ انصاری)

شیخ انصاری قبل از آخوند در مرحله دوم قائل به انقلاب نسبت شده اند.

البته تعبیر «شیخ انصاری قائل به انقلاب نسبت شده اند» آیا تعبیر درستی است یا نه! و آیا شیخ انصاری از منکرین انقلاب نسبت هستند یا از قائلین خود محل اختلاف می باشد.

محقق خوئی به شیخ انصاری و محقق خراسانی نسبت می دهند که ایشان منکر انقلاب نسبت می باشند.

برخی همچون سید یزدی و آخوند می فرمایند شیخ انصاری از مفصلین می باشند، در مرحله نخست نسبت واحده از منکرین هستند و در مرحله دوم نسب متعدده از قائلین به انقلاب نسبت می باشند. سخن شیخ انصاری در مرحله دوم مخالف سخن ایشان در مرحله اول می باشد لکن آخوند در هر دو مرحله یک گونه سخن گفته است.

شیخ انصاری در مرحله نخست فرموده است «انقلاب نسبت در جایی که نسبت واحده است و یک عام داریم و چند خاص، غلط است، زیرا ملاک ظهورات است و آنچه که مراد از ظهورات هستند، خصوصیات در یک طرف قرار می گیرند و در عام در طرف دیگر، وقتی یک خاص تخصیص زد عام را، ظهور عام از بین نمی رود و خاص دوم و خاص سوم هم می توانند عام را تخصیص بزنند» شیخ انصاری در ردّ مرحوم نراقی می فرمایند: ظهورات اولیه ملاک در معالجه می باشند، در ظهور اولیه یک خطاب عام است و خطاب دیگر خاص. البته کلمه «اولیه» نیز تسامح دارد باید گفت «ملاک در معالجه ظهورات هستند».

شیخ انصاری در مرحله دوم تصریح دارند که «تنقلب النسبه»^(۱) در همین مثال «يجب اکرام العلماء» «يحرّم اکرام الفساق من العلماء» «يستحب اکرام العدول»، خطاب یکم و سوم عام و خاص من وجه بوده و در عالم عادل تعارض دارند، خطاب «يحرّم» نسبت به «يجب اکرام العلماء» خاص بوده و مقدم می شود، در نتیجه نسبت عام و خاص من وجه بین خطاب یکم و سوم منقلب می شود به نسبت عام و خاص مطلق، «يستحب اکرام العدول» عام است و «يجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» خاص می باشد و مقدم است و اگر مقدم نشود لازم می آید که یا نص طرح شود یا ظاهر بتمامه طرح شود.

ص: ۸۸۱

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۴، ص ۱۱۱.

با تقدم «يجب اكرام العلماء غير الفاسقين» استحباب اكرام عدول مختص به عدول جهال می شود و اگر عام مخصص مقدم نشود یا لازم می آید که دلیل مخصّص را که «يحرم اكرام الفساق من العلماء» می باشد طرح کرد یا دلیل «يجب اكرام العلماء» را طرح نمود.

طرح «يحرم اكرام الفساق من العلماء» وجهی ندارد چون این خطاب با چیزی معارض نیست، نسبت به «يجب اكرام العلماء» خاص است و با «يستحب اكرام العدول» نسبت و ارتباطی ندارد، موضوعا و حکما مختلف هستند.

همچنین طرح «يجب اكرام العلماء» به طور کل وجهی ندارد، و اگر فساق از دایره «يجب اكرام العلماء» با مخصص «يحرم الكرام الفساق من العلماء» خارج شود و عدول با «يستحب اكرام العدول»، دلیل يجب اكرام العلماء لغو می شود چون علما از دو حال خارج نیستند یا فاسقند یا عادلند و هر دو قسم از تحت دلیل خارج شدند.

بنابراین نه طرح دلیل مخصص وجهی دارد و نه طرح عام «يجب اكرام العلماء» بلکه راه سومی وجود دارد و آن این است که عام مخصص «يجب اكرام العلماء غير الفاسقين» مقدم گردد بر «يستحب اكرام العدول» و آن را تخصیص بنزند، با این کار به هر سه دلیل عمل کرده باشیم. به خاص عمل کرده و گفتیم اكرام علمای فاسق حرام است، به عام «يجب اكرام العلماء» عمل کرده و آن را حمل بر علمای عدول کردیم، به دلیل عام «يستحب اكرام العدول» عمل کرده و آن را حمل بر عدول جاهل کردیم.

حل تناقض از بیان شیخ

شیخ انصاری و قدما ملاك تعارض را ظهورات می دانند، و برای تقدم دلیلی بر دلیل دیگر باید يك دلیل اظهر از دلیل دیگر باشد، و اینکه شیخ انصاری در مرحله دوم عام مخصص را مقدم بر عام دیگر می کند نه برای آن است که ملاك تعارض را مرادات می داند بلکه ایشان باز ملاك تعارض را ظهورات می داند اما اینجا به خاطر نکته ای عام مخصص را مقدم داشته است همانگونه که محقق خراسانی عام مخصص را به خاطر نکته لغویت مقدم داشت. بلی اگر شیخ انصاری تصریح می کرد که عام مخصص، اخص از دلیل دیگر است و لذا بر او مقدم است اشکال جا داشت که گفته شود سخن شیخ در مرحله نخست با سخن ایشان در مرحله دوم تناقض و تهافت دارد.

لکن شیخ انصاری آنگونه سخن نگفته اند بلکه فرموده اند هنوز هم نسبت عام مخصص با آن عام دیگر، عموم و خصوص من وجه است اما اگر بخواهیم آن عام دیگر را مقدم کنیم لازم می آید یا خاص را طرح کنیم یا عام را بکله طرح کنیم و هر دو کار غلط است.

با این توضیحات روشن شد که بین بیانات شیخ در مرحله اولی و بین بیانات ایشان در مرحله دوم تنافی وجود ندارد. و همانگونه که محقق خوئی می فرماید شیخ منکر انقلاب نسبت است.

و کسانی که میگویند ملاک در نسبت سنجی ظهورات می باشد معنای سخنان انکار انقلاب نسبت می باشد.

و اما اینکه در مرحله دوم عام مخصص را مقدم بر عام دیگر می دارند نه به خاطر آن است که نسبت ها منقلب شده است بلکه انقلاب نسبت اثری ندارد بلکه به خاطر آن است که تقدم عام دیگر مشکل طرح نص یا طرح ظاهر بتمامه را به دنبال خود دارد و از این رو عام مخصص مقدم می شود بر عام دیگر.

به شیخ انصاری به طور صحیح نسبت داده اند که منکر انقلاب نسبت می باشد، و انتساب تفصیل به شیخ نادرست می باشد، و لحاظ اقوال قول تفصیل نادر است.

شیخ انصاری تعبیر «تنقلب النسبه»^(۱) را آورده است اما وجه تقدم عام مخصص را انقلاب نسبت قرار نداده است.

منقلب شدن نسبت عام مخصص با عام دیگر را همه قبول دارند اما بحث در این است که آیا انقلاب نسبت می تواند منشأ اثر باشد یا نه؟

ص: ۸۸۳

محقق نائینی بر این باورند که انقلاب نسبت دارای اثر است و در دیدگاه شیخ انصاری انقلاب نسبت اثری ندارد و باید دوباره ملاحظه کرد که آیا عام مخصص مقدم است یا عام دیگر! آیا از تقدیم عام دیگر تخصیص اکثر لازم می آید یا نه؟

مناقشه: نادرستی انکار انقلاب نسبت (نظر تحقیق)

اصل نظریه شیخ در انکار انقلاب نسبت هم در مرحله نخست و هم در مرحله دوم نادرست است، همانگونه نظریه محقق خراسانی نادرست است.

بحث مهم در مرحله نخست بحث از این است که ملاک در نسبت بین خطابات ظهورات هستند یا مرادات.

لکن چون بحث در مرحله نخست بحث طویل الذیلی دارد ما بحث از مرحله دوم را مقدم میداریم.

مناقشه در مرحله دوم: (سید یزدی)

شیخ انصاری در مرحله دوم فرمود اگر عام دیگر بر عام مخصص مقدم شود لازم می آید یا طرح نص یا طرح ظاهر.

سید یزدی بر شیخ مناقشه می کنند که بله درست است که تقدم عام دیگر بر عام مخصص موجب می شود که یا خاص را طرح کنیم یا عام را بتمامه طرح کنیم، اما این مشکله نتیجه نمی دهد که پس عام مخصص مقدم است، بلکه عام مخصص با عام دیگر تعارض می کنند و تعارض به حال خود باقی است.

این مناقشه بر مرحوم آخوند نیز وارد است، مرحوم آخوند فرمود: «تقدم عام دیگر موجب حمل بر فرد نادر می شود» و نظریه ایشان مورد مناقشه قرار می گیرد به اینکه درست است که تقدم عام دیگر موجب حمل بر فرد نادر می شود اما این کفایت نمی کند برای تقدم عام مخصص، بلکه هر دو خطاب تعارضشان به حال خود باقی می ماند.

منکرین انقلاب نسبت ظهورات اولیه را ملاک قرار می دهند و در محل بحث نیز ظهورات اولیه تعارض داشته و لغویتی در آنجا لازم نمی آید، لغویتی که مطرح است بعد از تخصیص لازم می آید نه در ظهورات اولیه.

و در عام و خاص من وجه که تعارض می کنند و یکی به خاطر حمل بر فرد نادر مقدم می شود، تقدم آن به خاطر آن است که حمل بر فرد نادر در همان ظهورات اولیه رخ می دهد.

بحث در اینجا باقی ماند که آیا ملاک معالجه ظهورات هستند یا مرادات.

کلام محقق نائینی ملاحظه بفرمایید إن شاء الله جلسه بعد کلام ایشان را مطرح خواهیم کرد.

طرح و بررسی ادله قائلین / مرحله دوم / انقلاب نسبت / تعارض ۱۶/۰۲/۹۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: طرح و بررسی ادله قائلین / مرحله دوم / انقلاب نسبت / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بررسی ادله قائلین و منکرین انقلاب نسبت بود، هر کدام به وجوهی استدلال کرده اند و عمده دلیل منکرین انقلاب نسبت وجهی است که آخوند آن را مطرح کرده است.

حاصل بیان آخوند در انکار انقلاب نسبت

در موارد جمع عرفی ملاک تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر عبارت است از اظهریت. مثلاً دلالت عام بر افراد ضمنی است و خاص بخصوصه شامل فرد خودش می باشد، لذا خاص به خودی خود فی حد نفسه اظهر از عام است. شمول و دلالت «اکرم العلماء» بر علمای فاسق ضمنی است اما شمول و دلالت «لاتکرم فساق العلماء» بر علمای فاسق اظهر از شمول عام می باشد.

اظهریت فی حد نفسه ملاک تقدیم دلیل بر دلیل دیگر می باشد ما باشیم و خاص و عام، خاص اظهر از عام است. و موارد وجود قرینه در عام مثل آبی بودن عام از تخصیص خارج از بحث می باشد.

ص: ۸۸۵

بنابراین ملاک تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر در مقام جمع دلالتی عبارت است از اظهریت و در موارد انقلاب نسبت هر چند نسبت قبلی به نسبت جدیدی منقلب می شود اما این انقلاب نسبت موجب اظهریت نیست.

یک دلیل عام «اکرم العلماء» وارد شده است و یک دلیل خاص «لاتکرم فساق العلماء» و عام دیگر «یستحب اکرام العدول». درست است که ابتدا نسبت دو عام عموم و خصوص من وجه است و بعد از تخصیص «اکرم العلماء» با خاصش نسبت آن با

عام دیگر منقلب می شود به عموم و خصوص مطلق، لکن عام مخصص بعد از خروج حصه ای از آن اظهر از عام دیگر نمی شود.

به تعبیر آقا ضیاء قطع شدن حجیت عام به خاطر مخصص منفصل در حصه ای _ که شأن مخصص منفصل نفی حجیت در موارد خاص است _ «اکرم العلماء» را در عدول اقوی و اظهر نمی کند.

مخصص منفصل به ظهور عام کار نداشته و حجیت عام را تقطیع می کند، و از حجیت افتادن عام در بعض افراد موجب اظهر شدن آن عام در بعض دیگر از افراد نمی شود.

نظریه محقق خراسانی دو مقدمه دارد

ملاک تقدم اظهاریت است

ظهوری مقدم موجب اقوی شدن ظهور مقدم علیه نیست. مثلاً ظهور مخصص منفصل که مقدم بر ظهور عام است موجب اقوی شدن ظهور عام نیست.

بنابراین تعارض به حال خود باقی است.

دیگر منکرین انقلاب نسبت نیز به همین بیان انقلاب نسبت را انکار می کنند.

بیان اثبات انقلاب نسبت

محقق نائینی بر آن باور است که اولاً- سخن منکرین باطل بوده و ثانیاً عام مخصص با تحلیل صحیح مقدم بر عام دیگر می باشد.

ص: ۸۸۶

اولاً: غرابت انکار انقلاب نسبت؛ معارضه فرع بر حجیت

غرابت سخن محقق خراسانی به این دلیل است که ایشان نسبت به عام نخست که ظهورش از حجیت ساقط شده است می فرمایند: «تعارض آن با عام دیگر به حال خود باقی است» و حال آنکه چیزی می تواند معارض باشد که حجت بوده باشد. قطعاً معارضه فرع بر حجیت است اگر عموم «اکرم العلماء» به خاطر مخصص «لاتکرم فساق العلماء» از بین رفته است، من بعد دیگر حجت نیست تا تعارض کند با «لاتکرم الفساق»!

شما می پذیرید که خاص منفصل با اینکه در ظهور تصرف نمی کند اما حجیت آن را از بین می برد و وقتی حجیت آن را از بین برد، این عام دیگر توان معارضه با عام دیگر را ندارد.

محقق نائینی به این بیان کلام آخوند را غریب شمرده و آن را نپذیرفته اند. (۱)

ثانیاً: تحلیل صحیح انقلاب نسبت

محقق نائینی چگونگی تخصیص عام مخصص از برای عام دیگر را تحلیل کرده و انقلاب نسبت را اثبات می کنند.

ایشان می فرمایند: اگر دو دلیل در دست داشتیم که نسبت آنها عامین من وجه بود و یکی از آنها مخصص داشت، در معالجه آنها ترتیب وجود دارد _ به خلاف شیخ انصاری که قائل به عدم ترتیب بود _ ابتدا یکی از عام ها را با مخصص تخصیص زده سپس عام دیگر را با عام مخصص تخصیص می زنیم، نسبت پیشین به نسبت جدیدی منقلب می شود و ملاک ملاحظه نسبت جدید بعد از معالجه می باشد.

محقق نائینی در معالجه قائل به ترتیب هستند و بیان ترتیب در فوائد الاصول آمده است و در مصباح الاصول (۲) توضیح داده شده است.

ص: ۸۸۷

۱- (۱) فوائد الاصول، محقق نائینی، ج ۴، ص ۷۴۸.

۲- (۲) مصباح الاصول، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۸۶.

بیان ترتیب در معالجه مرکب از دو مقدمه است.

مقدمه نخست:

دلالات بر سه قسم است

۱. دلالت تصویری

۲. دلالت تفهیمی

۳. دلالت جدیه.

دلالت تصویری انتقال از لفظ به معنا است، دلالت تصویری دلالت لفظ بر معنا است به نحو خطور و تصور و منشأ این دلالت علم به وضع است، وقتی شما علم به وضع داشتید هنگامی که کلام «رأیت اسداً یرمی» را شنیدید حیوان مفترس به ذهنتان می آید. هنگامی که شخصی در خواب این کلام را به زبان بیاورد با اینکه اراده تفهیم ندارد اما شما با شنیدن این الفاظ به معنا منقل می شوید. معنا را تصور می کنید اما آن را تصدیق نمی کنید. در دلالت تصویری شما از تصور لفظ به تصور معنا منتقل می شوید بنابراین دلالت تصویری خطورات است و برخی بر این باورند که نام آن دلالت هم نیست.

دلالت تفهیمی دلالت لفظ است به معونه ظاهر حال متکلم و بعض قرائن بر اینکه متکلم می خواهد این معنا را به شما بفهماند. غرض متکلم انتقال معانی الفاظ به ذهن شما است. به دلالت تفهیمی دلالت تصدیقیه نیز می گویند، چون شما تصدیق می کنید که متکلم این مطالب را فهماند و مجرد تصور نیست. بلکه تصور به همراه تصدیق است. برای دلالت تفهیمی علم به وضع کافی نیست، ممکن است شما علم به وضع داشته باشید اما تفهیم صورت نگیرد _ مثلاً متکلم در خواب است _ مقدمه دیگری که دلالت تفهیمی به آن نیازمند است آن است که متکلم در مقام تفهیم بوده و خواب نباشد، هزیان نگوید، غلط نباشد. نام دلالت تفهیمی نزد برخی اراده استعمالیه است، یعنی متکلم اراده داشت این الفاظ را در این معانی استعمال کند، این الفاظ را مرآه این معانی قرار داده است تا ذهن شما با این آئینه به آن معانی منقل شود.

ص: ۸۸۸

دلالت جدیه یعنی متکلم آنچه را که فهماند مراد جدی اش هم بود. ظاهر حال هر متکلمی آن است که آنچه را که فهماند همان هم مراد جدی اش است [مگر اینکه قرینه ای بر خلاف باشد]. چه بسا انسان ها مطالبی را می فهمانند، الفاظ را استخدام کرده و معانی را به اذهان منتقل می کنند اما در مقام جدی نبوده و در مقام شوخی اند، فقط در مقام تفهیم و اراده استعمالی هستند _ بدون استعمال نمی تواند شوخی کند _ مثلاً می گوید «پول ندارم، ازدواج نمی کنم» را می گوید اما مخاطب می داند که مرادی جدی اش آن است که یعنی «پول دارم و می خواهم ازدواج کنم» می باشد. مخاطب به خاطر قرائن موجود مراد استعمالی را از مراد جدی تفکیک می کنند. یا مقام مقام تقیه است و امثال زراره می فهمند که امام علیه السلام این مطلب را فهماند اما چون جو و فضا خراب بود این مطلب مراد جدی امام علیه السلام نبود. با این توضیحات روشن شد که ظاهر حال هر متکلمی آن است که آنچه را که فهماند همان هم مراد جدی اش است. و نام این ظهور حال اصالة التطابق است، اصل آن است آنچه را که می گوید همان هم مراد جدی او است. اگر مراد جدی اش چیز دیگری بود با قرائن معلوم می شد، حال که قرینه نیست مراد جدی مطابق مراد استعمالی است.

با این توضیح معلوم شد که هر کلامی سه دلالت دارد تصویریه؛ تفهیمیه؛ جدیه.

مقدمه دلالت تصویری، علم به وضع است.

مقدمه دلالت تفهیمی، در مقام تفهیم بودن متکلم است.

مقدمه دلالت جدی، نبودن قرینه بر خلاف است.

براین اساس اگر متکلم مخصص متصل بیاورد مراد جدی مخدوش می شود مثلاً وقتی قید العدول را همراه کلام آورده و می فرماید «اکرم العلماء العدول» ظهور کلام در خاص منعقد می شود اما اگر مخصص منفصل بیاورد مرادی جدی را از بین نمی رود؛ مخصص منفصل تنها به حجیت مضر است و ظهور را از بین نمی برد.

مخصص منفصل اصاله التطابق را از بین می برد، وقتی مولا می فرماید «اکرم العلماء» ظاهرش آن است که وجوب اکرام همه علما را فهمانده است و «همه» مراد جدی مولا است اما وقتی که فرمود «لا تکرم فساق العلماء» کشف می شود که مراد جدی اش عموم نبوده است و ما در اشتباه بودیم. مخصص منفصل مرادی جدی را _ که موقوف است به نبود قرینه بر خلاف _ خراب می کند.

مقدمه دوم:

نسبت سنجی به غرض معالجه خاطبات متعارض است و برای اینکه بدانیم آیا نسبت سنجی زمان ظهورات معیار است یا زمان حجج بایست ابتدا بینیم تعارض مربوط به کدام منطقه از سه منطقه دلالات است؟ و بعد از آن قضاوت کرد که آیا نسبت سنجی بین عام مخصص و عام دیگر اثر دارد یا نه؟

تعارض از تنافی مدلول های جدی ناشی شده است. و مدلول های استعمالی و تفهیمی [تصدیقی] با هم تنافی ندارند چون دلالت تفهیمی احضار معنا در ذهن است و عیبی ندارد متکلم دو معنای متضاد را در ذهن شما احضار کند.

استعمال الفاظ [دو جمله] در معانی متضاد، با هم تنافی ندارد، همانا تنافی در مراد جدی است که امری است واقعی و ذهنی نیست. و واقع نمی شود هم این باشد و هم آن باشد. منشأ تعارض، تنافی در مراد جدی است، آن واقعی که تعدد بردار نیست یا نفی است یا اثبات، واقع قابل جعل نیست امری است واقعی [حقیقی].

مرکز تنافی مراد جدی است نه مراد استعمالی، چون مراد جدی امری است واقعی و ذهنی نیست، واقع نمی شود هم وجود و هم عدم باشد، واقع نمی شود هم قیام زید باشد و هم عدم قیام زید.

ص: ۱۹۰

مراد جدی آن واقعی است که متکلم به کمک تکلمش شما را با آن واقع مرتبط می کند، واقع نمی تواند دو تا باشد، لذا اگر متکلم شما را مرتبط کرد به دو مراد جدی متنافی آن وقت در کلام او تعارض رخ می دهد. مدلولین در مقام اراده جدی با هم متنافین می شوند و بر اثر تنافی مدلولین جدی میگوییم خطابات با هم تعارض دارند. و در تعریف تعارض گذشت که تعارض تنافی مدلولین است در مقام اراده جدی نه در مقام اراده استعمالی.

مقدمه سوم:

مخصص منفصل مراد جدی و حجیت را ضیق می کند، همان مرکز تعارض را تضییق و تقیید می کند.

اگر یک مراد جدی مرکز تعارض باشد و تعارض آن مراد جدی با مخصص منفصل حل می شود این تصدیق انقلاب نسبت است.

در نهایت محقق نائینی اینگونه نتیجه می گیرند که اگر دو خطاب عام من وجه داریم و یک خطاب مخصص دارد، وقتی یکی از عام ها را با مخصص تخصیص زدیم و نسبتش با عام دیگر می شود عام و خاص و مطلق و مقید و لامحاله با خاص و مقید، عام و مطلق را تخصیص و تقیید می زنیم.

کنار هم گذاشتن آن سه مقدمه نتیجه می دهد که عام مخصص باید عام دیگر را تخصیص بزند. مرادهای جدی در مثال خطاب «اکرم العلماء» و خطاب «لاتکرم الفساق» مرکز تعارض است، و خطاب «لاتکرم فساق العلماء» که مخصص منفصل بوده و مراد جدی را در مرکز تعارض تبیین می کند. وقتی مولا می گوید مراد جدی ام از «اکرم العلماء» عالم غیر فاسق است، عام تخصیص می خورد به علمای غیر فاسق و عام مخصص مرادی جدی می شود و وقتی عام مخصص مراد جدی شد، مراد جدی از «لاتکرم الفساق» هم تبیین می شود و لامحاله ظاهر آن هم که عموم بود تخصیص می خورد.

ص: ۱۹۱

تعارض مال مرادات جدی است و نسبت سنجی هم مال مرادات جدی است، مال مرادات استعمالی نیست تا گفته شود مراد استعمالی از «اکرم العلماء» عموم است و هنوز تعارض دارد با «لاتکرم الفساق»، بلکه تعارض مال مرادات جدی است و علاج هم در مرادات جدی است. وقتی مراد جدی در خطاب «اکرم العلماء» عام مخصص شد، این مراد جدی [علمای غیر فاسق] تخصیص می زند عام دیگر را که ظاهرش عموم است.

به همان بیانی که شما خطاب منفصل خاص را مخصص عام قرار داده و گفتی خاص در مرادی جدی عام تصرف می کند، به همان بیان عام مخصص تخصیص می زند عام دیگر را. چون مراد جدی در عام مخصص «اکرم العلماء» شد علمای غیر فاسق، و وقتی مراد جدی از عام شد علمای غیر فاسق، این خطاب نسبت به «لاتکرم الفساق» خاص شده و مخصص آن می شود.

مرکز تعارض حجج هستند و حجت عام مخصص است، و وقتی حجت عام مخصص است، تخصیص می زند عام دیگر را.

محقق نائینی و خوئی می فرمایند این مطالب از واضحات است و تصورش مستلزم تصدیق آن است و هیچ فرقی بین عام و خاص و بین عام مخصص و عام دیگر نیست.

مناقشه در مرحله رد منکرین: انکار انقلاب نسبت بمکان من المکان (نظر تحقیق)

محقق نائینی در مرحله نخست فرمود انکار انقلاب نسبت غرابت دارد «أنّ هذا الكلام بمکان من الغرابه» (۱).

لکن انکار انقلاب نسبت غرابت نداشته و واضح البطلان نیست. آقا ضیاء می فرماید سخن شما غرابت دارد «تری منتهی الغرابه فی کلامک لا کلام الغیر» (۲).

ص: ۸۹۲

۱- (۳) فوائد الاصول، محقق نائینی، ج ۴، ص ۷۴۸.

۲- (۴) فوائد الاصول، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج ۴، ص ۷۴۷.

سابقین مسلم گرفته اند که ملاک تقدم دلیلی بر دلیل دیگر اظهریت است، این هم در کلمات شیخ انصاری وجود دارد و هم در کلمات دیگران و معمولاً در جمع عرفی اینگونه بیان می کنند که این خطاب اظهر از آن است و مقدم بر آن می باشد.

مرحوم آخوند طی دو مقدمه فرمود: ملاک تقدم اظهریت است اما با اینکه عام با خاص تخصیص می خورد و مراد جدی ضیق می شود لکن این موجب اظهریت نیست.

این بیان محقق خراسانی واضح البطلان نیست. و چگونه شده است که محقق نائینی فرموده اند ملاک تقدم اظهریت نیست، و معیار بودن اظهریت برای تقدم نزدش واضح البطلان شده است؟!

با اینکه سخن منکرین انقلاب نسبت _ مبنی بر اینکه ملاک تقدم اظهریت است و ضیق شدن مراد جدی در عام مخصص موجب اظهریت نیست _ واضح البطلان نیست اما ایشان باید این مشکله را حل کنند که عام مخصص با اینکه حجت نیست چگونه باز با عام دیگر معارضه می کند! آن ظهوری که در عموم حجت نیست چگونه معارضه می کند با ظهوری در عموم که حجت است؟! شرط تعارض آن است که خطاب باید با صرف نظر از معارضه فی حد نفسه مقتضی حجت را داشته باشد و این عام بدون معارضه هم حجت نیست، ظهور عام مخصص بدون معارض هم حجت نیست چون مخصص دارد.

نظریه منکرین با اینکه این مشکله را دارد و منکرین باید به این مشکله پاسخ دهند اما نظریه ایشان واضح البطلان نیست.

ممکن است آخوند در جواب این مشکله بفرماید: «ملاک تقدم خطابی بر خطاب دیگر اظهریت است و اینجا عام مخصص اظهر نیست چون عرف آن خطاب را معارض با خطاب عام دیگر می بیند و نمی تواند بین آنها جمع عرفی کند. و اما اینکه شبهه می شود که عام مخصص به خاطر معارضه حجت نیست پاسخ آن است که حجت فی نفسه است و همین برای معارضه کافی است».

این ادعا از سوی آخوند ممکن است و دلیل قاطعی بر بطلان نظریه آخوند و منکرین نداریم.

مناقشه در مرحله اثبات انقلاب نسبت: بحث از قرینیت عام مخصص طبق مبنای قرینیت (نظر تحقیق)

مهم در مناقشه، مناقشه در دلیل محقق نائینی در اثبات انقلاب نسبت است. لب کلام ایشان آن بود که ملاک تقدیم خطابی بر خطاب دیگر در موارد جمع عرفی قرینیت است نه اظهریت.

دو نظریه در معیار جمع عرفی وجود دارد ۱. نظریه اظهریت که مبنای غالبی شیخ اعظم انصاری است و مبنای دائمی آخوند ۲. مبنای قرینیت.

«یرمی» در «رایت اسدا یرمی» قرینه است بر «اسد» لذا مقدم بر آن می باشد با اینکه دلالت یرمی بر پرتاب تیر با اطلاق است و دلالت اسد بر حیوان مفترس با وضع است، اما در قرینیت اظهریت معتبر نیست.

در مبنای محقق نائینی خاصی که ضعیف یا مساوی با عام باشد باز مقدم بر عام است به خاطر قرینیت.

طبق مبنای قرینیت بایست بحث شود که آیا عام مخصص نزد عرف همانند خاص منفصل قرینیت دارد یا نه؟

محقق نائینی علاوه بر سه مقدمه ای که اثبات کرده است این مقدمه چهارم را نیز بایست اثبات کند.

محقق صدر اینجا خوب بحث نموده و بحث را در این متمرکز کرده است که آیا عام مخصص همانند خاص قرینیت عرفی دارد یا ندارد.

محقق نائینی مدعی قرینیت داشتن عام مخصص است.

منکرین، منکر قرینیت هستند.

بررسی ادله منکرین و قائلین / انقلاب نسبت / تعارض ۹۶/۰۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله منکرین و قائلین / انقلاب نسبت / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بررسی ادله قائلین و منکرین انقلاب نسبت بود.

ص: ۸۹۴

مرحوم محقق خراسانی در انکار انقلاب نسبت فرمود: ملاک تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر اظهریت است و عام مخصص بعد از

آمدن مخصّص اظهر از عام دیگر نمی شود. و عام مخصّص معارضه می کند با عام دیگر.

مرحوم نائینی اشکال کردند که مختار محقق خراسانی غریب و نادرست است، زیرا زمانی که عمومیت عام به خاطر آمدن مخصّص از حجیت ساقط شده است چگونه می تواند با عام دیگر معارضه کند؟ حاصل وجه منکرین انقلاب در انکار آن است که انقلاب نسبت اظهریت نمی آورد و جمع دلالتی ممکن نیست لذا تعارض برقرار است. برای موارد انقلاب نسبت بیش از دو حال متصور نیست یا تعارض یا جمع، جمع وجهی ندارد به خاطر نبودن اظهریت لذا امر منحصر است در تعارض و تنافی. و حال آنکه دقت نظر می طلبد که بگوییم تنافی و تعارض وجهی ندارد. معنا ندارد عامی که عمومیتش حجت نیست با عام دیگر تعارض کند.

کفایت انکار تنافی در اثبات انقلاب نسبت

نفی تعارض برای اثبات انقلاب نسبت کفایت میکند و نیاز به بیان زائدی نیست.

محقق نائینی در مقابل منکرین مضاف بر وجود تعارض می فرماید: «به همان ملاکی که شما خاص را مقدم بر عام می دانید به همان ملاک عام مخصّص مقدم بر عام دیگر است». بیان زائد از سوی محقق نائینی برای آن است که منکرین را از این راه ملزم به پذیرش انقلاب نسبت کند.

محقق خویی در مصباح الاصول برای انقلاب نسبت دو مقدمه ذکر کردند. یکم: وجود اقسام سه گانه دلالات، دوم: وجود تعارض مابین حجج، در حالی نیازی به مقدمه یکم نیست و مقدمه دوم برای اثبات انقلاب نسبت کافی است.

ص: ۱۹۵

ملاک تعارض، حجیت دلیلین است و عموم عام مخصص نسبت به ماده اجتماع حجیت ندارد لذا عام مخصص با عام دیگر تعارض ندارد.

این مطالب را در مباحث گذشته بیان کردیم لکن چون مسأله انقلاب نسبت بحث مهم و دقیقی است و محل افکار محققین می باشد لذا مطالب را تقدیم کردیم.

تتمیم بحث

پرسش: منکرین انقلاب نسبت که مدعی تعارض عام مخصص با عام دیگر هستند، در موارد تخصیص خورده ادعای تعارض نمی کنند بلکه در مواردی که تحت عام مخصص مانده است ادعای تعارض دارند. خطاب خاص «یحرم اکرام فساق العلماء» علمای فاسق را از تحت شمول «یجب اکرام العلماء» خارج می کند، و عمومیتی که حجیتش از بین رفته است عمومیت نسبت به علمای فاسق است اما این عام در علمای عادل با عام «یستحب اکرام العدول» تعارض می کنند.

خطاب «یجب اکرام العلماء» می گوید: اکرام علمای عادل واجب است.

خطاب «یستحب اکرام العدول» می گوید: اگر علمای عادل مستحب است.

منکرین انقلاب نسبت می فرمایند تعارض هنوز در عالم عادل باقی است، هنوز هم «یجب اکرام العلماء» با «یستحب اکرام العدول» در عالم عادل تعارض می کنند؛ و «یجب اکرام العلماء» در عدول حجت است و از حجیت نیفتاده است.

نائینی می فرماید: «تعارض معنا ندارد چرا که عام از حجیت افتاده است».

منکرین به نائینی مناقشه می کنند: «عام باید در مرکز تعارض حجت باشد و عام در مرکز تعارض از حجیت ساقط نشده است. در فساق از حجیت افتاده است و آنجا که حجت نیست مرکز تعارض نمی باشد. و آنجا که مرکز تعارض است عام به حجیت باقی است».

سخن نائینی با این مناقشه مثلاً نادرست می شود که فرموده است «تعارض لاحجت با حجت معنا ندارد».

لکن می توان از مناقشه به این بیان جواب داد و بیان محقق نائینی را تصحیح کرد. تعارض «یجب اکرام العلماء» با «یستحب اکرام العدول» به خاطر شمول «یجب اکرام العلماء» نسبت به عادل ها و فاسق ها است، شمول و عموم وجه معارضه است در غیر این صورت اگر مولا از ابتدا «یجب اکرام العلماء العدول» فرموده بود، این خطاب با «یستحب اکرام العدول» خاص و عام بوده و معارضه ای ندارند.

تا اینجا معلوم شد که عموم، علت معارضه است و محقق نائینی ادعا دارند که وقتی عموم حجت نیست چگونه تعارض محقق است؟

این بیان مهم ترین بیان برای اثبات انقلاب نسبت است و محقق نائینی همین سخن را منشأ غرابت برای نظریه محقق خراسانی قرار داده است.

منکرین می گویند: «جمع عرفی وجود ندارد و خطابین متعارضند.»

محقق نائینی می فرماید: عامین یا متعارضین هستند و یا نیستند، یا تنازع یا تصالح، و چون تنازعی نیست لامحاله تصالح وجود دارد، و عدم تعارض به خاطر آن است که شما هم می توانی به «یجب اکرام العلماء غیر الفاسقین» عمل کنی و هم می توان در عدول غیر عالم به «یستحب اکرام العدول» عمل کنی، و چون از اساس تعارض امکان ندارد به همین علت کسی بعد از فرض تعارض در وجه تقدم بحث نمی کند. وقتی عامین متعارضین نیستند جمع ضروری است، وقتی تنافی وجود ندارد معنای آن صلح است. در تمامی مواردی که دو عام داریم و یک خاص وجود دارد تعارض عامین غلط است و چون بین حجت و لاجبت تعارضی وجود ندارد، همین که گفتی تعارض وجود ندارد مسأله تمام است.»

این بیان محقق نائینی «تمامیت مسأله با نبودن تعارض» در مرحله نخست کفایت می کند. اما ایشان در تحلیل اینکه چگونه تعارض نیست، به صورت گنگ تحلیل کرده اند.

چگونه بین حجت و لاجت اینجا تعارضی وجود ندارد؟

تحلیل ایشان: همان ملاکی که برای تقدم خاص بر عام وجود دارد همان ملاک اینجا هم هست، اصاله الظهور در ناحیه خاص حاکم است بر اصاله الظهور در ناحیه عام. عام بر مراد جدی حجت است و حجت بودن آن معلق است بر اینکه از مولا خلاف عام صادر نشود و همانگونه که وقتی خاص می آید، بر مراد جدی بیان می آید و من بعد برای مراد جدی به عام احتجاج نمی کنند همانگونه با آمدن عام مخصص، بر مراد جدی از عام دیگر بیان می آید و عقلا به عام دیگر احتجاج نمی کنند. در نتیجه در اینکه هر دو کاشف از مراد جدی بوده و آن را ضیق می کنند فرقی بین خاص و بین عام مخصص وجود ندارد».^(۱)

این تحلیل از محقق نائینی است.

مناقشه: نبود ملاک اظهریت در مقام (محقق عراقی و صدر)

محقق عراقی با مبنای خودشان در تحلیل محقق نائینی مناقشه کرده اند، آقا ضیاء عراقی می فرمایند: بین خاص و عام مخصص فرق وجود دارد، خاص مقدم می شود چون اظهر است، اما عام مخصص اظهر نیست. شما به خاطر تقدم خاص نمی توانی ما را ملزم به تقدم عام مخصص کنی، زیرا ملاک اظهریت در خاص وجود دارد اما در عام مخصص وجود ندارد».^(۲)

محقق صدر نیز با اضافاتی سخن محقق عراقی را بیان فرموده است. ایشان در بیان اضافه فرموده است «وجود تعارض بین حجج مطلبی صحیح است، حجت با حجت معارضه می کند، یعنی حجت فی نفسه، حجت لولائیه، حجت خالی از معارض، این مطلب صحیح است اما اقوائیت و اظهریت مال مدالیل است».

ص: ۸۹۸

۱- (۱) فوائد الاصول، محقق نائینی (ابوالقاسم خویی)، ج ۴، ص ۷۴۷.

۲- (۲) فوائد الاصول، محقق نائینی، ج ۴، ص ۷۴۷.

محقق صدر در پاسخ به تحلیل محقق نائینی می فرمایند: «ملاک تقدم دلیلی بر دلیل دیگر، اقوایت و کشف نوعی است، [و چون خطاب خاص کشف نوعی دارد بر عام مقدم می شود] و شمای محقق نائینی صحیح بیان کردید که تعارض مربوط به حجج است و چیزی که حجت نباشد نمی تواند با چیز دیگر معارضه کند لکن تقدم و مرجحات مربوط به مدالیل است، قیاس عام مخصص به خاص قیاس مع الفارق است، خاص ظهور را تغییر نمی دهد و ظهور عام منثلم نمی شود».

در تعریف تعارض گذشت که تعارض بین دالین و مربوط به دالین است، «یجب اکرام العلماء» دلالت دارد بر اینکه مراد من وجوب اکرام همه علما است و این مراد جدی قابل جمع با مراد جدی استحباب اکرام همه عدول _ از «یستحب اکرام العدول» _ نیست. این دو مدلول با هم تنافی دارند و وقتی که دو خطاب حجت لولائیه هم دارند تعارض برقرار است.

قضاوت محقق صدر آن است که حق مثلاً با محقق عراقی است، و با بیان خودشان حربه را از دست نائینین گرفته است.

همانگونه که در کتاب منتقی الاصول آمده است حجیت شرط تعارض است نه طرف تعارض. تعارض تکاذب دلیلین است، دو خبر بین شما و بین مراد جدی مولا- ارتباط برقرار می کنند و بین این دو ارتباط سازگاری وجود ندارد، بین هر دو تنافی است و نمی شود هر دو شما را با واقع مرتبط کنند، و نیاز به التزام هم نیست بلکه نفس دو دلیل با هم قابل اجتماع نیستند. بنابراین تعارض مال تکاذب است.

جواب: وجود ملاک اظهریت (نظر تحقیق)

در نظر تحقیق دالین طرف تعارض هستند، اما دالینی که صلاحیت تعارض دارند. اگر این خطاب صادق باشد و صدق آن را احراز کرده باشیم با خطاب دیگر تعارض دارد و اگر دروغ باشد تعارضی در کار نیست.

اگر این خطاب راست باشد اما ندانیم که خطاب دیگر راست است یا دروغ باز تعارضی در کار نیست.

بلکه اگر خطاب‌ها تعارض داشته باشند، در ارتکاز گفته می‌شود تعارض خبرین به دلیل حجیت آنها سرایت کرده و دلیل حجیت نمی‌تواند شامل هر دو خطاب متعارض شود. اصل تعارض مال ظاهر خطابین است و بالعرض به دلیل حجیت سرایت می‌کند.

اگر تعارض مستقر شد پس از آن باید ملاحظه کرد که آیا جمعی دارند یا نه؟

محقق صدر می‌فرماید «دلیل حجیت طرف تعارض است نه ظهور خطاب‌ها».

لکن در نظر تحقیق بیان ایشان قابل تصدیق نیست، زیرا طرف تعارض بودن دلیل حجیت اثری در بحث ندارد و آنچه در بحث مهم است تعارض دو ظهور است، و زمانی که یکی از ظهورها با خاصی تخصیص خورد بحث در آن است که آیا این تخصیص خوردن موجب اقوایت ظهور خطاب در مابقی می‌شود یا نه؟

محقق نائینی به این جهت به اظهریت نپرداخته و با بحث قرینیت پیش رفته است. ایشان چون مبنای اظهریت را ندارند با مبنای قرینیت می‌فرماید «عام مخصص قرینه است همانگونه که خاص قرینه است».

محقق صدر می‌فرماید: «ما قرینیت را نمی‌فهمیم [نمی‌بینیم]».

و آخوند: می‌فرماید «ملاک اظهریت است و اظهریت در محل کلام محقق نیست».

و در نظر تحقیق اظهریت محقق است. عامی که با خاصی تخصیص خورده است، ظهور آن در باقی اظهر است.

انکار اظهریت از سوی آخوند و دیگران به خاطر آن است که ایشان بین مراد استعمالی و مراد جدی خلط کرده اند؛ مخصص منفصل به طور قطع مراد استعمالی را اظهر نمی‌کند، و مراد استعمالی با مخصص متصل قابل تغییر است و مخصص منفصل کاری به مراد استعمالی ندارد. محقق خراسانی بحث را در همین مرتکز کرد که مخصص منفصل ظهور استعمالی را خراب نمی‌کند. و حال آنکه آنچه که باعث تقدم خطابی بر خطاب دیگر می‌شود اظهریت در مراد جدی است، نه مراد استعمالی!

ادعای ما آن است که سخن محقق نائینی متین است، خطاب عام می خواهد تصرف کند در مراد جدی خطاب «یستحب اکرام العدول» لذا باید از لحاظ مراد جدی اظهر از ان باشد. خاصی که عام «اکرم العلماء» را تخصیص زده است، مراد جدی از عام را در مابقی اظهر می کند.

مراد جدی ریشه دارد در اصاله التطابق مراد استعمالی با مراد جدی، وقتی مولا کلامی را ذکر کرده و منفصلا قرینه نیاورد کلامش ظهور دارد در اینکه آنچه را که فهماند همان مراد جدی اش است. مراد جدی نیازمند مقدمه عدم قرینه منفصله است. اگر قرینه منفصله ذکر شد کشف می شود که کلام از آغاز ظهور در مراد جدی نداشته است، خاص منفصل همانند مقید منفصل _ در مسلک شیخ اعظم _ عمل می کند، وقتی مقید آمد کشف می شود که کلام از ابتدا اطلاق نداشته است.

در محل کلام نیز وقتی مولا فرمود «اکرم العلماء» شما خیال می کنید که مراد جدی اش اکرام همه علماء است، اصل تطابق مراد استعمالی با مراد جدی که قاعده عقلایی است می گوید: از مراد استعمالی کشف می شود که همان مراد جدی اش است، زیرا به طور طبیعی هر کسی هر چه را بفهماند همان مراد جدی اش است.

هنگامی که مخصص «لا تکرّم فساد العلماء» آمد می فهمیم که اشتباه کردیم، مراد جدی همه علماء نبوده است، فقط عدول مراد جدی بوده است. بنابراین مخصص منفصل ظهور در مراد جدی را معین کرد.

پیش از آنکه مخصص ذکر شود ظهور خطاب نسبت عادل ها و فاسق مساوی بود و نهایتش آن بود که قدر متیقن از خطاب علمای عادل بود. اما بعد از ذکر مخصص، ظن به اینکه عادل ها مراد است اقوی می شود، خطاب در مراد جدی اظهر می شود، فاسق ها مراد جدی از خطاب نیستند و قطعاً عادل ها مراد هستند، و نمی شود عادل ها مراد نباشند.

آمدن مخصّص همانطور که شمول خطاب عام را نسبت به فاسق‌ها _ خاص _ قطع می‌کند همانطور شمول عام در مراد جدی را هم اقوی می‌کند.

محقق خراسانی می‌فرمود: «نمی‌شود عادل‌ها را از خطاب عام گرفت» و به تعبیر ما، نمی‌شود عادل‌ها را بگیریم یعنی ظهورش در مراد جدی اقوی است.

وقتی مخصّص شمول عام را در مابقی اقوی کرد، عام مخصّص نسبت به عام «یستحب اکرام العدول» اظهر می‌شود.

ارتکاز خود را متوجه این مطلب کنید که وقتی مراد جدی مولا- از «یجب اکرام العلماء» علمای عدول است، ظن این خطاب اقوی است از ظن به اینکه خطاب «یستحب اکرام العدول» شامل عادل‌های عالم است.

آمدن مخصّص همانطور که مراد جدی را دستکاری کرده و خطاب شامل خاص نمی‌شود همچنین مراد جدی را در مابقی هم دستکاری کرده و شمول را در آن اقوی می‌کند.

همانگونه که خاص می‌گوید مولا عام را در فلان چیز اراده نکرده است. همانگونه می‌گوید در فلان چیز اراده کرده است.

در عامین من وجه نیز بحث از همین قرار است، وقتی عامین در مجمع تعارض کردند اگر با دادن موارد مجمع به یکی از خطاب‌ها لازم آمد که خطاب دیگر لغو شود این نکته قرینه است که آن مجمع مال خطاب دیگر است. و مثال عاریه گذشت. این نکته نیز مراد استعمالی را اقوی نمی‌کند، بلکه یک عام را کالنج می‌کند در مراد جدی.

حمل بر فرد نادر و الغاء عنوان قرینه لبیه غیر واضحه است که در مراد جدی تصرف کرده و آن را اقوی و مستحکم می‌کند.

مرحوم آخوند برای تقدم عام مخصّص از راه لغویت پیش آمد، ایشان فرمودند: اگر عام مخصّص بر عام دیگر مقدم نشود لغویت لازم می‌آید لذا مقدم است بر عام دیگر.

در نظر تحقیق عام مخصص بر عام دیگر مقدم است چون در مراد جدی این خطاب اقوی است از خطاب دیگر. و مردم خطابی را که اقوی در مراد جدی باشد بر خطاب دیگر مقدم می دارند.

در اینکه ملاک تقدیم خطابی بر خطاب دیگر، اظهریت باشد یا اقوائین باشد فرقی وجود ندارد، همانطور که خاص در مراد جدی اظهر از عام است، همانگونه عام مخصص در مراد جدی اظهر از عام دیگر است.

محقق نائینی تقدم عام مخصص را با مسلک خودش که مسلک قرینیت است تحلیل کرده است، اما مسأله هم با مسلک قرینیت و هم با مسلک اقوائین _ تحلیل می شود. و عام مخصص در مراد جدی اقوی از عام دیگر است.

تا کنون اشکال محقق عراقی و آخوند نه بر مبنای اظهریت وارد است و نه با مبنای قرینیت و ذو القرینه.

کلام تتمه دارد و برای جلسه بعد کلام محقق صدر را ملاحظه بفرمایید.

ادله منکرین / انقلاب نسبت / تعارض ۹۶/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله منکرین / انقلاب نسبت / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله منکرین انقلاب نسبت بود و دلیل اول ایشان گذشت.

ادله منکرین

دلیل یکم: اظهر نبودن عام مخصص نسبت به عام دیگر (آخوند و آقا ضیاء و دیگران)

وجه تقدم دلیلی بر دلیل دیگر اظهریت می باشد و عام مخصص _ هر چند با دلیل ثالث تخصیص خورد است اما _ اظهر از عام دیگر نیست.

مناقشه یکم: قرینیت ملاک تقدم

ملاک تقدم دلیلی بر دلیل دیگر قرینه بودن آن بر ذی القرینه می باشد و در انقلاب نسبت عام مخصص _ همچون خاص _ قرینه است بر عام دیگر.

ص: ۹۰۳

مناقشه دوم: صغری داشتن ملاک اظهریت

ثانیا مناقشه شد که اگر ملاک تقدم اظهریت هم باشد، عام مخصص نسبت به مراد جدی اظهر است از عام دیگر.

بنابراین وجه اول از وجوه منکرین ناتمام است.

دلیل دوم: مخل بودن معارض به مراد جدی (برخی از محققین)

شیخ انصاری اساس انکار انقلاب نسبت را در مرحله نخست این وجه قرار داد. ایشان فرمود: اگر عامی وجود داشته باشد با چند خصوصیات، معیار در نسبت سنجی مقدار مراد جدی و مقدار حجت است می باشد نه مقدار ظاهر و مدلول خطاب که ممکن است حجت هم نباشد.

برخی از منکرین با الهام از سخن شیخ انصاری در مرحله نخست، در مرحله دوم از انقلاب نسبت می فرمایند: آنچه که حجت و معتبر است از بین عام مخصص و عام دیگر محرز نیست. همانگونه که مخصص منفصل حجت و مراد جدی را ضیق می کند، معارض هم در مراد جدی خلل ایجاد کرده و آن را از اعتبار و حجت ساقط می کند.

مثلاً وقتی «اکرم العلماء» با «لاتکرم الفساق» تعارض دارند، معارضه موجب می شود که مراد جدی در عالم فاسق روشن نباشد و نتوان آن را احراز کرد.

مرحوم نائینی که می فرمایند «معیار در نسبت سنجی ملاحظه مراد جدی و مقدار حجت می باشد نه ملاحظه مدلول خطاب» بیان صحیحی است اما باید دانست که در موارد انقلاب نسبت عام مخصص با عام دیگر تعارض دارند و ما مراد جدی را نمی دانیم.

«یجب اکرام العلماء» با «یستحب اکرام العدول» در عالم عادل معارضه دارند و مخصص منفصل «یحرم اکرام فساق العلماء» میگوید علمای فاسق مراد جدی از «یجب اکرام العلماء» نیستند.

و عام معارض «یستحب اکرام العدول» میگوید: در علمای عدول هم معلوم نیست که وجوب اکرام مراد جدی باشد زیرا من معارض می باشم.

خاص مراد جدی را تضییق میکنند و معارض در مراد جدی خلل ایجاد می کند، لذا نمی توان گفت به قرینه خاص مقدار حجت و مقدار مراد جدی از وجوب اکرام علمای عدول است، چون معارض وجود دارد و اول کلام است که مراد جدی و مقدار حجت چه مقدار است.

برخی از منکرین به این بیان انقلاب نسبت را انکار کرده اند. و بیان محقق خراسانی که را واضح البطلان است را ارائه نداده اند. ایشان در این بیان سخن محقق نائینی را مبنی بر اینکه معیار نسبت سنجی مقدار حجت است را قبول دارند اما مدعی اند که مقدار حجت در موارد انقلاب نسبت احراز نشده است.

مناقشه: ملاحظه مقدار حجت در نسبت سنجی

بیان شیخ انصاری در مرحله نخست صحیح است. وقتی یک عام با چندین خاص وجود دارد، عرفیت ندارد که یک خاص به عام ضمیمه شده و بگوییم مراد جدی مولا عام مخصص است سپس نسبت بین عام مخصص با خاص دیگر ملاحظه شود. این کار در مرحله نخست غلط است.

اما در مرحله دوم که نسب بین خطاب ها متعدد است، ضم خاص به عام مبین مراد جدی از عام است. خاص می گوید مراد جدی مولا «یحرم اکرام فساق العلماء» می باشد و مراد جدی اش از «یجب اکرام العلماء» علمای عدول است.

شما منکرین می گویید عام «یجب اکرام العلماء» معارض دارد. بلی ما هم معترفیم که معارض دارد، لکن قاعده در باب تعارض آن است که هر یک از متعارضین باید فی نفسه و با قطع نظر از معارض حجت باشد و به نام آن حجیت لولائیه گفته می شود.

در باب نسبت سنجی باید هر خطابی فی حد نفسه و بدون معارض ملاحظه کرده و بینیم مقدار حجت چه مقدار است سپس نسبت آن را با خطاب دیگر سنجید. همانا خطاب با ملاحظه معارض حجت نخواهد بود.

در مثال فوق، ضم «یحرم اکرام فساق العلماء» به عام «یجب اکرام العلماء» بیان است بر اینکه مراد جدی مولا از وجوب اکرام علما، اکرام خصوص علمای عدول می باشد.

مقدار حجت _ اگر خطاب معارض «یستحب اکرام العدول» نباشد _ وجوب اکرام خصوص علمای عدول است. و نسبت این مقدار از حجت با معارض عام و خاص مطلق می باشد.

محقق نائینی و قائلین به انقلاب نسبت در سخنانشان که می فرمایند «ابتدا خاص با عام ملاحظه شده سپس مقدار به دست آمده را با عام دیگر ملاحظه میکنیم» مقصودشان این نیست که عام مخصص را در ردیف خاص قرار بدهند بلکه مقصود ایشان آن است که از آنجایی که خاص مرجح دارد عرفا بیان است بر عام.

عرف ابتدا ادله ای را که با هم صلح دارند را ملاحظه می کنند در رتبه بعد معارض را ملاحظه می کنند.

عرف در آغاز مقدار واضح را تعیین می کند سپس می بیند که نسبت این مقدار از خطاب واضح با خطاب ناواضح چگونه است!

منبه: نبود فرق بین خاص مصرح و خاص ظاهر

اگر مولا در خطابی بفرماید «یجب اکرام العلماء» سپس در خطابی بفرماید «یستحب اکرام العدول» سپس تصریح کند که مراد من از «یجب اکرام العلماء» علمای عدول است، عرف در اینگونه موارد چه قضاوتی دارد؟

عرف در اینگونه شرائط می گوید: مقصود از «یجب اکرام العلماء» علمای عدول است و نسبت آن با «یستحب اکرام العدول» عام و خاص مطلق می باشد.

همانگونه که اگر مولا تصریح کند که مقصود من از علما، علمای عدول است، در نسبت سنجی «وجوب اکرام علمای عدول» ملاحظه می شود همچنین اگر مولا در جایی خطاب خاصی را بیان کرد در آنجا هم در نسبت سنجی مقدار حجت ملاحظه می شود.

تا اینجا از دلیل دوم منکرین نیز پاسخ داده شد.

دلیل سوم: عرفی نبودن انقلاب نسبت

بیاناتی که در اثبات انقلاب نسبت گفته شد مورد قبول است، ما می پذیریم که در نسبت سنجی باید آن مقدار که حجت است مورد لحاظ قرار بگیرد آنچه در مراد جدی اقوی است آن طرف نسبت قرار می گردد با خطاب دیگر همه این بیانات مورد قبول است لکن جمع بین خطاب ها باید عرفی باشد و انقلاب نسبت عرفی نیست.

تغییر دادن نسبت ها یک نوع تأویل و تصرف در روایات است و عرف اینگونه تأویل هایی را انجام نمی دهد، عرف اینگونه نیست که ابتدا خاص را مخصص عامی قرار دهد سپس عام مخصص را مخصص عام دیگر قرار دهد.

جمع باید عرفی باشد و مراد از «الجمع مهما امکن» یعنی «مهما امکن عرفا» لذا جمع باید عرف پسند باشد.

نمی گوئیم انقلاب نسبت باطل است، اما واضح نیست.

نمی گوئیم انقلاب نسبت جمع تبرعی است اما جمع دقی است. به خاطر آن پیچ هایی که دارد عرفیت ندارد. ابتدا خاص را مخصص عام قرار دادن سپس نتیجه را مخصص عام دیگر قرار دادن پیچ دار است. حتی اگر ملاک در تقدیم دلیل بر دلیل دیگری اقوایت باشد، اما آیه و روایتی نداریم که مردم هر دلیل اقوی را مقدم می کنند.

عرفی بودن جمع به این است که وقتی جمع به عرف القا شد، متوجه آن شده و بیسند اما در محل کلام وقتی به عرف القا شود که این خطاب مقصود از آن خطاب را روشن می کند و مجموعا مقصود از خطاب دیگر را روشن می کنند عرف نمی پسندد. عرف می گوید نمی دانم تکلیف در عالم عادل چیست؟ مولا نسبت به علمای فاسق فرمود اکرام آنها حرام است اما در عادل نمی دانم وظیفه چیست؟ مخصوصا گاهی انقلاب نسبت بین بیش از سه دلیل می باشد!

منبه نخست بر عرفی نبودن

علمای قدیم با اینکه اهل عرف و اهل لسان بوده اند اما به انقلاب نسبت اعتراف نکرده اند.

انقلاب نسبت در زبان متأخرین حادث شده است و صاحب جواهر آن را در اخص و خاص مطرح کرده اما کلامش عمومیت دارد.

منبه دوم بر عرفی نبودن

انقلاب نسبت چگونه عرفی است در حالی که اساتید با تلاش بسیار آن را توضیح می دهند اما باز برای عده زیادی از طلاب گنگ است؟

مناقشه: عرفی بودن انقلاب نسبت

انقلاب نسبت عرفی میباشد.

و عرفی بودن آن به این نحو است که وقتی متکلمی همانند ائمه معصومین ما صلوات الله علیهم مرادات خود را با بیانات منفصل و تدریجا ارائه می کند عرف می گوید باید تمام سخنان متکلم را کنار هم گذاشت تا به مقصود او پی برد. لذا بایست بیانات منفصل را متصل به حساب بیاوریم.

برای دست یافتن به مقاصد و مرادات انسان حکیم و کسی که طبق مبانی سخن می گوید باید تمام سخنان او را کنار هم گذاشته و به حساب بیاوریم. و با دیدن یک کلام از او و احتجاج به همان یک کلام و رها کردن دیگر کلام های او بی انصافی است.

این مطلب یک واقعیت است و آخوند نیز در یک جا به این امر اعتراف کرده است که خطابات شارع را باید کنار هم گذاشته و مخصص را فحض کرده و مجموعه را با هم ملاحظه کنیم.

ادعا آن نیست که بیانات منفصل، هادم ظهور هستند بلکه ادعا آن است که طبق قاعده باید برای دست یافتن به مقصود مولا بایست تمام خطاب هایش را کنار هم گذاشت.

ص: ۹۰۸

با حفظ این فرض، مقتضای قاعده دیگری این است که هر خطابی که متصل ذکر شود هادم ظور است، اگر منفصل ذکر شود هادم حجیت است.

اگر مولا- بعد از اینکه فرمود «یجب اکرام العلماء» بلافاصله بفرماید «یحرم اکرام فساقهم و یستحب اکرام العدول» در اینجا قضاوت عرف آن است که حکم استحباب اکرام عدول شامل علمای عادل نیست. مولا که میگوید اکرام عادل ها خوب است این در غیر علما است چون در مورد علما فرمود باید آنها را اکرام کنی.

حال اگر مولا- خطاب «یحرم اکرام فساق العلماء» را منفصلاً بیان کرد، این خطاب با انضمام به عام اولی هادم حجیت عموم «یستحب اکرام العدول» می باشد.

و انقلاب نسبت یعنی همین، یعنی عام مخصص حجیت عام دیگر را از بین برد. [بنابراین این جمع عرفی است و نیامند دقت مایی است.]

و ادعای اینکه _ وقتی بیانات با هم متصل است جمع بین آنها مشکلی ندارد، و وقتی منفصل و جدا از هم است جمع بین آنها مشکل است _ عرفی نیست.

جواب از منبها

در تأیید انکار گفته شد که ذهن علمای قدیم و طلاب و مردم به واقع انقلاب نسبت نمی رسد شاهد بر عرفی نبودن می باشد.

لکن این تأیید درست نیست چون علمای سابق این جمع ها را اعمال نمی کردند و آن را انکار هم نکرده اند و بیان روشنی هم در رد آن ندارند. و این جمع عرفی است و نیاز به دقت مایی دارد. شاید هم علمای سابق نیاز به انقلاب نسبت را زیاد ندیده اند، شاید ایشان حاجت به انقلاب نسبت را قلیل دیده اند. همانند آخوند که انقلاب نسبت را انکار میکند اما در عمل مثل قائلین عمل می کند.

ص: ۹۰۹

به خاطر شبههاتی که از سوی شیخ اعظم و آخوند مطرح شده است به ذهن طلاب نمی رسد و این شبهات موجب شده اند که طلاب از عرف دور شوند. سابقین به مطالبی نرسیده اند و نرسیدن ایشان دلیل بر بطلان نیست. ایشان به ترتب هم نرسیده اند. کم ترک الاولون للآخرین؟

این دلیل هم دلیل دیگری است برای اثبات انقلاب نسبت، و اما آنگونه نیست که محقق خوبی می فرماید «تصورش مساوی است با تصدیقش» بلکه باید شبهات انقلاب نسبت را زدود و برای اثباتش تلاش کرد.

جواب: (محقق صدر)

محقق صدر عرفی بودن انقلاب نسبت را قبول ندارند.

ایشان در بیانات متصل قبول دارند که مخصص منفصل هادم ظهور است، و همچنین قبول دارند که اگر مخصص منفصل شد هادم حجیت است اما نمی پذیرند که عام مخصص، مخصص عام دیگر باشند.

اگر عام با مخصص متصل تخصیص بخورد، ظهورش منهدم می شود و اگر با مخصص منفصل تخصیص بخورد حجیتش منهدم می شود.

اما عرف عامی را که با مخصص منفصل تخصیص خورده است، همانند عامی که با مخصص متصل تخصیص خورده است قرار نمی دهد.

سیره عقلا عام مخصصی را که با مخصص منفصل تخصیص خورده است مخصص عام دیگر قرار نمی دهد. عام مخصص مخصص عام دیگر باشد مؤونه زائده می خواهد.

دلیلی وجود ندارد که عقلا مخصص منفصل را متصل فرض می کنند.

ادامه بحث ان شاء الله فردا، فردا دسته بندی می کنیم و وارد انواع می شویم از کتاب مصباح الاصول، و نوع دوم: وجود دو عام من وجه و یک مخصص. ادامه بحث را ملاحظه فرمایید.

جمع بندی ادله / انقلاب نسبت / تعارض ۹۶/۰۲/۱۹

ص: ۹۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی ادله /انقلاب نسبت /تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله منکرین و قائلین انقلاب نسبت بود.

منکرین انقلاب نسبت به سه وجه تمسک کردند.

ادله سه گانه منکرین

دلیل یکم: اظهر نبودن عام مخصص نسبت به عام دیگر (آخوند و آقا ضیاء و دیگران)

مرحوم آخوند قضیه اظهریت را انتخاب کرد و ظاهر آن است که مراد وی اظهریت در مراد استعمالی است. و ادعا کردند که تخصیص یکی از عامین آن را اظهر از عام دیگر نمی کند تا مقدم بر آن شود.

ایشان در ادامه افزودند بعد از آنکه با خاص تخصیص خوردند اگر قرار باشد با عام دیگر هم تخصیص بخورد، تخصیص اکثر و تخصیص غیر جائز لازم می آید.

عام مخصص اگر دوباره با عام دیگر تخصیص بخورد حمل بر فرد نادر، تخصیص مستهجن و الغای عنوان لازم می آید.

مناقشه: وجه نداشتن استثناء (نظر تحقیق)

مرحوم آخوند وجه تقدم را اظهریت در مراد استعمالی و ظهور اولی می داند سپس يك مورد را مستثنی کرده و می فرمایند با اینکه عام مخصص اظهر از عام دیگر نیست اما چون تخصیص عام مخصص با عام دیگر موجب حمل بر فرد نادر، الغای عنوان و استهجان می شود لذا اشکال ندارد که عام مخصص، عام دیگر را تخصیص بزند.

ای مرحوم آخوند وقتی شما ملاک تقدم را اظهریت می دانید، استثنای شما وجهی ندارد، درست است که عام دیگر بخواهد عام مخصص را بار دیگر تخصیص بزند محذورات فوق لازم می آید اما لازم آمدن محذورات موجب نمی شود که عام مخصص اظهر شده و عام دیگر را تخصیص بزند. بلکه نتیجه محذورات فوق آن است که تعارض به حال خود باقی بماند.

ص: ۹۱۱

این مناقشه همان مناقشه مرحوم سید یزدی بر شیخ انصاری است. بعد از اعتراف به نبود اظهر در بین و تعارض ظهورها با یکدیگر وجهی برای تقدم عام مخصص بر عام دیگر وجود ندارد، از این رو دو خطاب عام با هم تعارض و تساقط می کنند.

ارتکاز محقق خراسانی درست است که عام مخصص مقدم است اما با توجه به مبنای ایشان و مناقشه مبتنی بر مبنای اینجا

بحث از انقلاب نسبت ثمره پیدا می کند. در صورتی که اگر استثنای محقق خراسانی صحیح باشد انقلاب نسبت ثمره معنی به نخواهد داشت و فقط ثمره فی الجمله ای پیدا می کند. بنابراین انقلاب نسبت از لحاظ عملی ثمره زیادی ندارد، هم محقق خراسانی و هم نائینی عام مخصص را بر عام دیگر مقدم می دارند، آخوند به خاطر استلزام حمل بر فرد نادر و نائینی به خاطر قرینیت عام مخصص.

لکن استثنای محقق خراسانی باطل است و انقلاب نسبت ثمره مهمی دارد.

دلیل دوم: محل بودن معارض به مراد جدی (برخی از محققین)

شیخ انصاری قدس سره ظهورات ثانویه و مراد جدی را ملاک تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر می داند نه ظهورات اولیه را، اما ظهورات ثانویه با وجود معارض قابل احراز نیست.

دلیل سوم: عرفی نبودن انقلاب نسبت

بیان عرفی نبودن انقلاب نسبت گذشت، و اکنون اضافه می کنیم که خیلی از موارد انقلاب نسبت دور از فهم عرف است.

مثلاً- اگر نسبت بین دو عام تباین باشد و با انقلاب نسبت بخواهیم این دو عام را از نسبت تباین خارج کنیم، عرفی نبودن آن روشن تر است.

مثال؛ خطاب «یجب اکرام العلماء» و خطاب «یحرم اکرام العلماء» متباین هستند و خطاب سوم «یحرم اکرام الفساق من العلماء» را هم داریم. حال اگر بخواهیم با خطاب خاص «یحرم اکرام الفساق من العلماء» عموم «یجب اکرام العلماء» را تخصیص زده و نتیجه بشود وجوب اکرام علمای عادل سپس با عام مخصص، عموم «یحرم اکرام العلماء» را تخصیص بزنیم.

انقلاب نسبت در جایی که عامین من وجه بودند سر و صورتی داشت اما در متباینین خیلی دور از عرف است.

ادله سه گانه قائلین

از مباحث سابق روشن شد که قائلین به انقلاب نسبت در مقابل منکرین به وجوه و دلائلی استدلال کرده اند.

دلیل یکم: عدم معارضه لاحجت با حجت

عمده دلیل قائلین همین دلیل می باشد.

محقق نائینی در اجود التقریرات می فرماید: «لیت شعری»^(۱) ای کاش می دانستم چگونه شیء لاحجت توان معارضه با حجت را دارد! یعنی عمومیت عام مخصص که حجیت ندارد نمی تواند با عام دیگر معارضه کند.

منکرین انقلاب نسبت به این دلیل مناقشه نکرده و جواب آن را نداده اند. حتی محقق صدر نیز که منکر انقلاب نسبت است غفلت نموده و این بیان محقق نائینی را معالجه نکرده است.

دلیل دوم: اظهریت عام مخصص

همانگونه که خاص اظهر از عام است، عام مخصص نیز اظهر از عام دیگر است.

در تقدم خاص بر عام دو مبنا وجود دارد: ۱. قرینیت ۲. اظهریت. محقق نائینی در فوائد الاصول با مبنای قرینیت جواب داده است.

محقق نائینی انقلاب نسبت را در فوائد الاصول با قرینیت حل کرده است و در اجود التقریرات با اظهریت و اقوائت کشف از مراد جدی. کشف عام مخصص از مراد جدی اقوی و اظهر است از عام دیگر.

بیان ایشان در اجود التقریرات همان بیانی است که ما ارائه دادیم.

مناقشه: قرینیت قرینه در صورت اظهریت (محقق صدر)

مبنای محقق صدر نیز قرینیت است اما ایشان قرینیت را در جایی موجب تقدم می دانند که مدلول هم اظهر باشد، طبق مبنای ایشان قرینیت ریشه دارد در اظهریت قرینه در کشف نوعی و چون در انقلاب نسبت اظهریت وجود ندارد لذا قرینیت هم وجود ندارد.

ص: ۹۱۳

در انکار انقلاب نسبت بین این دو مبنا فرقی نیست و فقط خواستیم به اختلاف مبانی در تقدم اشاره کنیم.

دلیل سوم: عرفی بودن انقلاب نسبت

محقق نائینی می فرماید: «تصور انقلاب نسبت ملازم با تصدیق آن دارد» گویا ایشان با این بیان می خواهند بفرمایند انقلاب نسبت عرفی هم هست.

تقریب عرفی بودن: همه خطابات عام و خصوصیات باید متصل فرض شوند، حال اگر عام مخصص متصل صادر می شد هادم ظهور بود و اکنون که منفصل صادر شده است هادم حجیت می باشد.

نظر تحقیق در دلیل سوم

ما آنچه که در تقریب عرفی بودن انقلاب نسبت می شود گفت را بیان کرده و ملاحظه نمودیم و همچنین آنچه در تقریب عرفی نبودن می شود گفت را بیان کرده و ملاحظه نمودیم، لکن نتوانستیم به این باور و تصدیق برسیم که انقلاب نسبت امری عرفی است.

اینگونه نیست که عرف به آن کیفیت بین خطابات جمع کند و گاهی بین چهار خطاب جمع کند، هر دو خطاب را با هم حساب کند و سپس دوباره نتایج را با هم ملاحظه کنید و یکی را اظهر از دیگری بدانند.

خطابات به عرف مردم القا شده اند و جمعی صحیح است که بین عرف مقبول باشد، اگر ایشان جمعی را بپذیرفتند می توانیم بگوییم عرفی است و ما باور نکردیم که عرف دقت های مذکور را کرده و آنگونه جمع کند. ما در جواب از محقق نائینی بیانی نداشته فقط ادعای عدم عرفیت داریم.

نظر تحقیق

ادعای عدم عرفی بودن از یک سو، اما از سوی دیگر گاهی در شریعت جمع های واقع شده است که عرف پسند نیست. مثلاً سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَتَى أَهْلَهُ وَعَلَيْهِ طَوَافُ السَّيِّئِ قَالَ عَلَيْهِ يَدْنُهُ ثُمَّ جَاءَهُ آخِرُ فَقَالَ عَلَيْكَ شَأْءٌ فَقُلْتُ بَعْدَ مَا قَامُوا أَضْمَحَكَ اللَّهُ كَيْفَ قُلْتَ عَلَيْهِ يَدْنُهُ فَقَالَ أَنْتَ مُوسِرٌّ وَعَلَيْكَ يَدْنُهُ وَعَلَى الْوَسْطِ بَقْرَةٌ وَعَلَى الْفُقِيرِ شَأْءٌ» (۱).

ص: ۹۱۴

امام علیه السلام به سؤال واحد پاسخ های متفاوت می دهد و در جواب از چرایی به گونه ای جمع می کند که عرف پسند نیست.

در مثال معروف روزهای قبل اگر فرض کنیم همان سه خطاب از امام صادر شود «یجب اکرام العلماء» «یستحب اکرام العدول» «یحرم اکرام الفساق من العلماء» [و امام علیه السلام با انقلاب نسبت خطابات را جمع کند] ما از امام علیه السلام می پرسیم: با اینکه مرادتان از «یستحب اکرام العدول» غیر از علما بود اما چرا به نحو عموم فرمودید یستحب اکرام العدول؟ ممکن است امام علیه السلام بفرمایند: مخاطب می دانست که اکرام علمای عدول مستحب نیست و واجب است و مرادم از استحباب اکرام شامل علما نیست.

اگر امام علیه السلام در پاسخ آنگونه بفرمایند ما سخنی برای ردّ جمع نداریم.

در شریعت خطابات و جمع هایی وجود دارد که حال مخاطب و سائل و جو زمانه ملاحظه شده است، حتی حضور کسانی که در مجلس بوده اند ملاحظه شده است، در همان مثال اگر از امام علیه السلام پرسیم: چرا به نحو عموم فرمودید «یجب اکرام العلماء» و همانجا فاسق ها را استثنا نفرمودید؟ امام ممکن است بفرمایند: در مجلس علمای فاسق حاضر بودند و نمی توانستم بگویم وجوب اکرام اختصاص به علمای عدول دارد.

با توجه به اینکه در روایات اینگونه حمل ها و جمع هایی وجود دارد اگر کسی انقلاب نسبت را بپذیرد و جمعی کند که عرف سازج آن را نمی پذیرد نمی توان مختار او را دور از آبادی دانست.

علمای سابق که اهل فن و اهل خبر بوده اند امثال شیخ مفید و شیخ صدوق و شیخ طوسی در روایات جمع هایی را انجام داده اند که بسیاری از آنها را عرف نمی پسندد اما ایشان عارف به لسان ائمه بودند.

و اشکال نشود به اینکه جمع های شیخ طوسی جمع تبرعی است، چرا که ممکن است برخی از جمع های ایشان تبرعی باشد اما همه جمع های ایشان که تبرعی نیست.

در اصول به ما آموخته اند که یک جمع تبرعی داریم و یک جمع عرفی و اینگونه خط کشی کرده اند اما وقتی علمای اهل خبر و اهل عرف اینگونه جمع هایی را در روایات انجام می دهند معلوم می شود که اخبار ائمه علیهم السلام مقهور قواعد نیست و حساب جدایی دارند.

بنابراین رأی مختار در انقلاب نسبت آن است که انقلاب نسبت حق می باشد به جهت حفظ کلمات ائمه علیهم السلام و جمع آنها.

دل در رأی مختار خیلی قرض نیست، خصوصا که علمای سابق این جمع را اعمال نکرده اند. اما در کلمات محققین اینگونه است که اقرب الوجوه و اقرب القولین آن است که انقلاب نسبت حق است.

در موارد انقلاب نسبت بسیاری از موارد قاعده مقتضی انقلاب نسبت است در مواردی الغاء خصوصیت وجود دارد و در خیلی از موارد هم پناهنده به رأی مشهور می شویم.

و از این رو است که شیخ اعظم در تحقیق مسأله ابتدا سراغ اجماع سپس مشهور و بعد آن سراغ روایات می رود. محقق خویی در تحقیق مسأله ابتدا سراغ روایات می رود. و این دو مشرب وجود دارد در تحقیق مسأله و اختبار با شما که کدام مشرب را انتخاب کنید.

انقلاب نسبت همانند بحث ترتب برای طلاب مشکله ای است و سعی کردیم مسأله از دور از دست رس بودن خارج کرده و با توضیحات در دست رس قرار دهیم، بگوییم که انقلاب نسبت چیست؟ ریشه آن کدام است؟ اساس پذیرش و اساس انکار کدام است؟ إن شاء الله که برای طلاب روشن شده باشد.

حال بعد از بیان ادله انکار و اثبات وارد بحث از موارد انقلاب نسبت می شویم تا تمرین شود و روشن باشد که موارد و ثمره انقلاب نسبت کجاست؟

موارد انقلاب نسبت

محقق نائینی و خوئی و بعضی از محققین انواع انقلاب نسبت را سه نوع دانسته اند. ما در نظر تحقیق برای انقلاب نسبت دو نوع ذکر کرده و نوع دوم را دو قسم می کنیم. ما نوع اول در کلام محقق نائینی و خوئی را در مرحله نخست بحث کردیم و اکنون به نوع دوم و سوم ایشان می پردازیم.

ذکر انواع انقلاب نسبت هم به جهت تمرین می باشد و هم به جهت علم به وجود یا عدم ثمره!

نوع نخست: عامین من وجه همراه مخصص یا مخصصات

دو خطایی که عامین من وجه هستند و مخصصی هم صادر شده است سه صورت می توانند داشته باشد، و از این سه صورت خارج نیست.

صورت یکم؛ مخصص حکم محل اجتماع را روشن کرده و از تعارض خارج می کند.

صورت دوم؛ مخصص ماده افتراق یکی از خطاب های عام را خارج می کند.

صورت سوم؛ مخصص ماده افتراق هر دو خطاب عام را خارج می کند.

صورت یکم: خروج محل اجتماع با مخصص

مثال این صورت:

«يجب اکرام العلماء»

«يستحب اکرام العدول»

«يجب اکرام العالم العادل»

دو خطاب نخست عامین من وجه بوده و در ماده اجتماع «عالم عادل» تعارض می کنند و خاص «يجب اکرام العالم العادل» وظیفه را در ماده اجتماع روشن می کند.

خاص با «يجب اکرام العلماء» متوافقین بوده و با آن تنافی ندارد، و با «يستحب اکرام العدول» تنافی داشته و نسبتشان عام و خاص می باشد. خطاب عام «يستحب اکرام العدول» میگوید: اکرام عالم عادل مستحب است و خطاب خاص «يجب اکرام العالم العادل» می گوید اکرام او واجب است، خاص مخصص عام شده و اکرام عالم عادل را واجب می کند.

وقتی اکرام عالم عادل واجب شد، تعارض دو خطاب عام منتفی می شود. زیرا همانا تعارض در عالم عادل بود و عالم عادل از تحت حکم استحباب اکرام خارج شد.

انکار و اثبات انقلاب نسبت در این صورت ثمره ندارد، زیرا «يجب اکرام العلماء» با «يستحب اکرام العدول» تنافی ندارند چه قائل به انقلاب نسبت باشیم و چه منکر آن.

با پذیرش انقلاب نسبت، نسبت دو خطاب عام از عامین من وجه منقلب می شود به متباینین؛ خطاب «يجب اکرام العلماء» میگوید اکرام علما واجب است و خطاب «يستحب اکرام العدول» میگوید اکرام عدول جهال مستحب است.

با انکار انقلاب نسبت نیز تخصیص عموم «يستحب اکرام العدول» مسلم است و وقتی آن خطاب عام تخصیص خورد، عومیتش نسبت به عادل عالم از حجیت ساقط می شود و نسبت به ماده افتراق که عادل جاهل است مشکل و تنافی وجود نداشت به خاطر همین عامین من وجه در ماده افتراق حجتند، بنابراین منکر انقلاب نسبت می گوید: تعارض در ناحیه دلالت در مجمع به حال خود باقی است، در نهایت با وجود مخصص عامین در عالم عادل حجت نیستند و در عالم عادل باید به خاص عمل کرد.

بنابراین چه قائل به انقلاب نسبت باشیم و چه منکر آن در مقام عمل در ماده افتراق به عامین عمل می کنیم و در ماده اجتماع به خاص عمل می کنیم. (۱)

ص: ۹۱۸

۱- (۳) یکی از طلاب: وقتی تعارض کردند باید قواعد تعارض جاری شده و سراغ مرجحات رفت! استاد گرامی: باز هم ثمره عملی بین انکار و اثبات انقلاب نسبت نیست، فرض کنید تعارض برقرار است و خطاب «يستحب اکرام العدول» مرجح دارد و مقدم می شود بر «يجب اکرام العلماء» اما همان خطابی که مقدم تخصیص می خورد با خاص «يجب اکرام العالم العادل». و اگر خطاب «يجب اکرام العلماء» مرجح داشته باشد و مقدم بر معارضش شود باز فرقی نمی کند زیرا خاص با عام توافق دارند و مشکلی ایجاد نمی شود. بنابراین ثمره عملی بین اثبات و انکار انقلاب نسبت نیست، طبق هر دو قول در ماده افتراق به عامین عمل می شود و در ماده اجتماع به خاص عمل می شود.

صورت دوم: خروج ماده افتراق یکی از عامین با مخصص

مثال:

«يجب اکرام العلماء»

«يستحب اکرام العدول»

«يحرم اکرام الفساق من العلماء»

ماده افتراق خطاب «يجب اکرام العلماء» با «يستحب اکرام العدول» عالم فاسق است و دليل خاص ماده افتراق آن خطاب را خارج می کند.

در این صورت بین نظریه قائلین و منکرین انقلاب نسبت ثمره عملی وجود دارد.

طبق نظریه قائلین؛ خطاب خاص «يحرم اکرام الفساق من العلماء» مخصص «يجب اکرام العلماء» بوده و عام مخصص خطاب «يستحب اکرام العدول» را تخصیص می زند. در مقام عمل اکرام عدول مستحب است مگر در عدول عالم که اکرام ایشان واجب است. در ماده اجتماع خطابین عام حکم به وجوب اکرام می کنیم.

طبق نظریه منکرین؛ خطابین عامین همچنان در محل اجتماع تعارض داشته و در آنجا با مشکل مواجهیم، به همین خاطر بایست سراغ مرجحات رفت و اگر مرجحی در بین نبود وظیفه تخییر است و اگر تخییر مورد قبول نباشد باید به اصل عملی مراجعه کرد.

این ثمره مهمی بین قائلین و منکرین انقلاب نسبت می باشد.

تذکر

بلی اگر بیان شیخ اعظم و محقق خراسانی قدس سرهما _ مبنی بر اینکه تخصیص اکثر و الغاء ظاهر قرینه است که عام دیگر بر عام مخصص مقدم نمی شود _ قبول کنیم باز ثمره معتنی به بین اثبات و انکار انقلاب نسبت وجود ندارد.

افروندن شق دیگر از سوی محقق خوبی

محقق خوبی شق دیگری را بر صورت دوم افزوده است. و آن این است که خاص یا تمامی موارد افتراق را از تحت عام خارج کند و یا بعض موارد را.

«يجب اکرام العلماء»

«يستحب اکرام العدول»

«يُحرم اكرام الفساق من النحويين»

در این مثال خطاب خاص «يُحرم اكرام الفساق من النحويين» فاسق های نحوی را از تحت خطاب عام «يجب اكرام العلماء» خارج می کند. در این شق حتی با پذیرش انقلاب نسب عامین من وجه با هم تعارض دارند. و تعارض فقط در شقی منتفی می شود که خاص تمام موارد افتراق را از تحت عام خارج کند تا نسبت عام مخصص با عام دیگر اخص مطلق شود.

صورت سوم: خروج ماده افتراق هر دو عام با مخصص

در این صورت بایست چهار دلیل فرض شود.

«يجب اكرام العلماء»

«يستحب اكرام العدول»

«يُحرم اكرام الفساق من العلماء»

«يُحرم اكرام الجهال من العدول»

در این صورت باید دو خطاب عامین من وجه فرض کرد و همچنین دو خاصی که بر آنها وارد شده اند.

در این صورت کلام محقق خوئی و اختلاف نظر ایشان با محقق نائین را ملاحظه بفرمایید تا فردا إن شاء الله.

صورت سوم / نوع یکم / انواع / انقلاب نسبت / تعارض ۹۶/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: صورت سوم / نوع یکم / انواع / انقلاب نسبت / تعارض

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در انواع انقلاب نسبت بود و نوع نخست دو خطابی که عامین من وجه هستند و مخصصی هم صادر شده است و این نوع سه صورت دارد.

صورت یکم؛ مخصص حکم محل اجتماع را روشن کرده و از تعارض خارج می کند.

صورت دوم؛ مخصص ماده افتراق یکی از خطاب های عام را خارج می کند.

صورت سوم؛ مخصص ماده افتراق هر دو خطاب عام را خارج می کند.

دو خطاب عامین من وجه بیش از سه مورد ندارند، دو مورد افتراق و یک مورد اجتماع. و خطاب ثالث که وارد بر آنها می شود نیز بیش از سه صورت ندارد، یا بر ماده اجتماع وارد می شود یا بر ماده افتراق یکی از عامین، یا بر ماده افتراق هر دو عام.

ص: ۹۲۰

تمه در صورت نخست

صورت نخست که خطاب سوم بر ماده اجتماع عامین وارد می شود دو گونه است:

لسان خطاب سوم مخصص یکی از عامین است.

لسان خطاب سوم مخصص هر دو عام است.

مثالی که برای خطاب سوم ذکر شد، مخصص یکی از عامین بود. «یجب اکرام العلماء» «یستحب اکرام العدول» که در عالم عادل تعارض می کردند و خطاب سوم «یجب اکرام العالم العادل» بود که مخصص «یستحب اکرام العدول» می باشد.

اما مثال برای جایی که خطاب سوم مخصص هر دو خطاب عام باشد، خطاب خاص «یحرم اکرام العلماء العدول» می باشد، این خطاب هم با «یجب اکرام العلماء» تنافی دارد و هم با «یستحب اکرام العدول».

محقق خوبی مثال صورت نخست همین مثال ذکر کرده است.

به هر حال در صورت نخست بین نظریه اثبات انقلاب نسبت و انکار آن ثمره عملی وجود ندارد.

صورت دوم: خروج ماده افتراق یکی از عامین با مخصص

مثال این صورت ذکر شد و اثبات و انکار انقلاب نسبت در این صورت ثمره دارد. بنا بر پذیرش انقلاب نسبت عام مخصص، عام دیگر را تخصیص می زند و بنا بر انکار انقلاب نسبت تعارض به حال خود باقی است.

صورت سوم: خروج ماده افتراق هر دو عام با مخصص

«یجب اکرام العلماء»

«یستحب اکرام العدول»

«یحرم اکرام الفساق من العلماء»

«یحرم اکرام الجهال من العدول»

خطاب یکم و دوم عامین من وجه هستند و در عالم عادل تعارض می کنند، ماده افتراق «یجب اکرام العلماء» با خطاب عام دوم علمای فاسق است و خطاب سوم «یحرم اکرام الفساق من العلماء» آن را خارج می کند، همچنین ماده افتراق «یستحب اکرام العدول» با عام نخست عدول جاهل است و خطاب چهارم «یحرم اکرام الجهال من العدول» آن را خارج می کند.

ص: ۹۲۱

محققین در این قسم معمولاً فرموده اند ثمره ای بین انکار و اثبات انقلاب نیست نیست! زیرا با خروج ماده افتراق از تحت عام ها باز دو خطاب عام در مجمع متعارضند، چه قائل به انقلاب نسبت باشید و چه منکر آن باشید! وقتی خطاب سوم علمای فاسق را از تحت «یجب اکرام العلماء» خارج کرد و خطاب چهارم عادل های جاهل را از تحت «یستحب اکرام العدول» خارج کرد، عام ها متباین شده و تعارضشان قوی تر و شدیدتر می شود. خطاب یکم بعد از تخصیص می گوید: اکرام عالم خصوص عادل واجب است و خطاب دوم می گوید: اکرام خصوص عالم عادل مستحب است.

با پذیرش انقلاب نسبت، نسبت از عامین من وجه به تباین منقلب می شود و تعارض به نحو اشدّ به حال خود باقی است.

با انکار انقلاب نسبت و معیار بودن ظهورات اولیه، خطاب ها من وجه هستند و از ابتدا در ماده اجتماع تعارض دارند. تعارض مربوط به ماده اجتماع است و خطاب سوم و چهارم با ماده اجتماع کاری ندارند.

عدم ثمره در این صورت ظاهر کلمات محققین می باشد لکن در نظر تحقیق بین اثبات و انکار فرقی وجود دارد که روشن خواهد شد.

نکته: طرف تعارض بودن خاص ها

تعارض عام ها به حال خود باقی است و بحثی در آن نیست. بحثی که از سوی محقق نائینی و دیگران مطرح است این است که آیا خاص ها طرف تعارض هستند یا نه؟

طرف تعارض نبودن خاص ها (نائینی)

محقق نائینی بر این باور است که خاص ها طرف تعارض نیستند. نه بین خاص ها با عام ها تنافی و تعارض وجود دارد و نه بین خاص ها با خودشان.

طرف تعارض بودن هر چهار دلیل (محقق خوبی)

در نظر محقق خوئی هر چهار دلیل طرف تعارض می باشند.

بیان تعارض

ملاک تعارض

محقق خوئی بیان نکرده اند که تعارض بین چهار دلیل آیا بنا بر انقلاب نسبت است یا انکار آن! لکن تبیین این جهت خواهد آمد.

ملاک تعارض نزد محقق خوئی علم به کذب یکی از متعارضین یا یکی از متعارضات _ در صورتی که اطراف تعارض بیش از دو است _ می باشد.

محقق خوئی در مصباح الاصول در بیان ملاک تعارض می فرمایند علم به «عدم صدور» یکی از متعارضین معیار و ملاک تعارض می باشد. اما روشن باشد که واژه «عدم صدور» از سوی ایشان تسامح می باشد زیرا ممکن است تمامی ادله متعارض قطعی الصدور باشند ولی با ملاک علم به کذب یکی باز تعارض داشته باشند چون امکان دارد همه صادر شده باشند اما یقین داریم ظاهر همه ادله مراد نیست. شأن محقق خوئی اقتضا می کند که مرادشان از ملاک بودن علم به «عدم صدور» ملاک بودن علم به «کذب» یکی از متعارضین می باشد، یا از این باب که صادر نشده است یا از این باب که ظاهرش اراده نشده است. (۱)

از باب نمونه در همین جایی که تعارض چهار طرف دارد علم به «عدم صدور» یکی از آنها نداریم، برای اینکه شاید همه از امام صادر شده است اما مراد امام علیه السلام جمع عرفی دارد.

محقق خوئی بر این باورند در این صورت که چهار خطاب داریم، هر چهار خطاب با هم تعارض دارند، چون علم به کذب یکی از چهار خطاب داریم.

شاهد بر اینکه علم به کذب یکی از چهار خطاب داریم آن است که اگر یکی از آنها را کنار بگذاریم تعارض مرتفع می شود.

ص: ۹۲۳

اگر عام «یجب اکرام العلماء» را کنار بگذاریم تعارض حل می شود. می ماند سه خطاب زیر

— «یحرم اکرام فساق العلماء»

— «یحرم اکرام الجهاد من العدول»

— «یستحب اکرام العدول»

وقتی خطاب عام «یجب اکرام العلماء» را کنار گذاشتیم، هر سه خطاب نسبت به موضوع علماء کاری ندارند، خطاب «یحرم اکرام فساق العلماء» موضوعش علمای فاسق است و دو خطاب دیگر هم با این موضوع کاری ندارند؛ این دو خطاب مطلق و مقیداند و با خطاب مقید از اطلاق خطاب مطلق رفع ید می کنیم.

اگر یکی از خاصین را هم کنار بگذاریم باز تعارضی وجود ندارد. اگر خطاب «یحرم اکرام فساق العلماء» کنار بگذاریم باز تعارض مرتفع است چون خطاب «یحرم اکرام الجهاد من العدول» مخصوص خطاب «یستحب اکرام العدول» است و استحباب اکرام را منحصر می کند عادل های عالم، در نتیجه نسبت خطاب «یجب اکرام العلماء» با خطاب «یستحب اکرام العدول» منقلب می شود و نتیجه آن است که اکرام علماء واجب است مگر علمای عادل که اکرام ایشان استحباب دارد.

اگر یک عام را کنار گذاشته شود تعارض مرتفع است و لو منکر انقلاب نسبت باشی.

و اگر یک خاص را کار بگذاشته شود باز تعارض مرتفع است اما بنابر انقلاب نسبت که نظر محقق خوئی هم انقلاب نسبت است.

مناقشه نقضی: وجود تعارض بین دو خطاب عام بنابر انکار (نظر تحقیق)

بیان محقق خوئی بنا بر پذیرش انقلاب نسبت فعلا درست است اما بنا بر انکار انقلاب نسبت تعارض بین همان دو خطاب عام است. به این دلیل که علم به کذب یکی از چهار دلیل منحل می شود به علم اجمالی به کذب یکی از آن دو خطاب. هر گاه در ضمن علم اجمالی کبیر، علم اجمالی صغیر منعقد شد، آن علم اجمالی کبیر منحل می شود.

بنابراین انقلاب نسبت بسیار روشن است که تعارض بین دو خطاب است نه بین چهار خطاب و نمی توان گفت همه خطاب ها با هم تعارض دارند

ملاک تعارض نزد منکرین عبارت است از ظهورات؛ و یکی از ظهورات دروغ بوده و تعارض برقرار است.

قدر متیقن از تعارض نزد منکرین انقلاب نسبت در مقام تعارض بین دو خطاب است، این دو خطاب قطعا تعارض دارند و تعارضشان «یا» [«اما» و «اگر»] ندارد، به خلاف دو خطاب دیگر که تعارض آنها مشکوک است. آن دو خطاب با عام ها تلائم دارند و طرف تعارض بودنشان وجهی ندارد.

وجه تعارض آن است که بایست طرف علم اجمالی باشند و آن دو خطاب خاص طرف علم اجمالی نیستند.

این مطلب یکی از ثمرات اثبات و انکار انقلاب نسبت می باشد.

بنابر انکار انقلاب نسبت تعارض بین دو خطاب عام است نه بین چهار خطاب.

و بنا بر اثبات انقلاب نسبت مسأله محل بحث و کلام است و در نظر تحقیق بنا بر اثبات انقلاب نسبت تعارض بین چهار خطاب نیست و محقق خوبی مدعی اند که با اثبات انقلاب نسبت هم تعارض بین چهار خطاب است. و شاهد آورند اگر یکی از خطاب ها را از دایره خارج کنیم تعارض مرتفع می شود.

ما برای مقابله به مثل شاهد می آوریم که تعارض بین دو خطاب است. و شاهد آن است که اگر دو خطاب خاص را کنار بگذاریم باز تعارض بین عام ها به حال خود باقی است.

ذکر این شاهد جواب نقضی بود به محقق خوبی.

مناقشه حلی: (نظر تحقیق)

اما اینکه ایشان فرمود با کنار گذاشتن یکی از خطاب ها، سه خطاب دیگر با هم تعارض ندارند سخن حقی است. لکن لازمه این سخن آن نیست که تعارض بین چهار دلیل است.

ص: ۹۲۵

اینکه منشأ تعارض چیست مسأله ای است و اینکه حل تعارض به چه چیزی است مسأله دیگری است! و به ذهنم می رسد شیخ مظفر این مطلب در بحث «اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء» فرموده است.

برخی در «اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء» فرموده اند: با جمع واوی می شود تعارض را حل کرد، تعارض «اذا خفی الاذان فقصر» با «اذا خفی الجدران فقصر» را با جمع واوی حل کرده اند، وقتی اذان و جدران هر دو مخفی شدند نماز را قصر کن.

در آن بحث جواب داده شده است که بله با این راه حل می شود تعارض را حل کرد، لکن بایست منشأ را دید، و این راه حل موجب نمی شود که منشأ تنافی، تعارض واوی باشد.

بلی درست است که با کنار گذاشتن یکی از چهار خطاب تعارض حل می شود اما نتیجه اش آن نیست که منشأ تعارض وجود تکاذب بین چهار خطاب است.

بلکه منشأ تعارض چیز اعم می تواند باشد، حل شدن تعارض با کنار گذاشتن یکی از خطاب ها هم می سازد با اینکه تکاذب بین چهار خطاب باشد و هم می سازند با اینکه تکاذب بین دو خطاب عام باشد.

مسأله ی حل شدن تعارض با کنار گذاشتن یک خطاب با مسأله ی منشأ تعارض خلط شده است. تعارض بین دو خطاب عام برقرار است و با یکی از دو راه، حل می شود یا با این راه که یکی از چهار خطاب را کنار بگذاریم و یا اینکه انقلاب نسبت را بپذیریم. اما اگر انقلاب نسبت را نپذیریم تعارض بین دو خطاب عام حل نمی شود.

دیدگاه محقق خوبی آن است که تعارض را بین چهار خطاب است و مرجحت را بایست بین آن چهار خطاب ملاحظه کرد و تخیر نیز بین آن چهار خطاب ملاحظه می شود.

نظیر بحث در مرحله نخست که یک عام وجود دارد با چهار مخصص که از وجود مخصصات، تخصیص مستوعب لازم می آید و تعارض برقرار می شود بین عام و مخصص ها، اگر عام ترجیح داشت _ مثلاً اشهر بود _ عام مقدم است سپس خاص ها با هم تعارض می کنند.

در آن مسأله تعارض چهار خاص با هم، سخن درستی بود، و وجهی ندارد که دو خاص با هم تعارض کنند و دو خاص دیگر با هم تعارض نکنند.

منشأ تعارض آنجا کذب احدهم است و هیچ مرجحی در بین نیست.

اما در محل کلام که ایشان ادعا دارند چهار خطاب با هم تعارض دارند به خاطر علم به کذب احدهم سخن درستی نیست.

در نظر تحقیق قیاس محل کلام به مخصصات مستوعب قیاس مع الفارق است. آنجا مرجحی در کار نیست و همه با هم متعارضند اما در محل کلام مرجح وجود دارد. تحلیل مسأله بدین نحو است که عامین من وجه فی حد نفسه تعارض دارند، حال چه خاص ها وجود داشته باشند یا وجود نداشته باشند، منتهی اگر خاص ها وجود داشته باشند تعارض بدتر شده و حل نمی شود و اگر یکی از خاص ها وجود داشته باشد، تعارض حل می شود.

نتیجه آنکه دو خاص با دو عام تعارض ندارند، تعارض و درگیری که وجود دارد بین دو عام است، علم به کذب یکی از عامین داریم. تعارض بین آنها مستقر است و بین دو خاص تعارضی در کار نیست.

به تعبیر دیگر محقق صدر خوب تحلیل کرده است، به تعبیر دیگر سه تعارض وجود دارد، دو تا قابل حل است و یکی قابل حل نیست.

خطاب «یجب اکرام العلماء» با خطاب «یحرم اکرام العلماء الفساق» تعارض دارد، اما نسبت عموم و خصوص مطلق دارند و تعارضشان قابل حل است.

خطاب «یستحب اکرام العدول» با خطاب «بحرم اکرام الجهاد من العدول» تعارض دارند و این تعارض هم قابل حل است.

خطاب «یجب اکرام العلماء» با خطاب «یستحب اکرام العدول» در عالم عادل تعارض داشته و تعارضشان مستقر و غیر قابل حل است.

قائلین و منکرین انقلاب نسبت در موارد افتراق می گویند مشکلی نیست و در مجمع میبند تعارض وجود دارد و تعارض آن قابل حل نیست.

و فرق بین محقق خوئی که طرف تعارض را رباعی می داند با محقق نائینی که تعارض را ثنائی می داند در این است که اگر تعارض چهارتایی باشد با تعارض هر چهار دلیل ساقط می شوند اما اگر تعارض دو طرفی باشد، دو خطاب عام ساقط می شوند اما به خطاب های خاص می توان عمل کرد.

منبه بطلان تعارض رباعی: عرفی نبودن

عرفی نبودن سقوط چهار دلیل، منبهی است بر بطلان تعارض چهار طرفی. وجهی ندارد خطا ناظر به محل افتراق ساقط شود. و این منبه در آینده در رد کلام محقق خوئی بیان خواهد شد.

مناقشه نقضی: تعارض ثنائی در نظیر بحث (محقق صدر)

محقق صدر نظیر این بحث را مناقضه بر محقق خوئی ذکر می کنند. محقق خوئی در یک صفحه بعد در مصباح الاصول در نوع دوم که خطاب ها با هم متباین هستند و هر کدام مخصص دارند می فرمایند مخصص ها طرف تعارض نبوده و خطاب ها در مابقی متعارضند.

محقق خوئی به متنجس به بول مثال زده است که چهار خطاب در حق آن رسیده است. (۱)

«اغسله مره»

«اغسله مرتین»

این دو خطاب با هم متنافی هستند و بر هر کدام مخصص وارد شده است.

ص: ۹۲۸

خطاب سوم: «المتنجس بالبول اغسله بالماء القليل مرتين».

خطاب چهارم: «المتنجس بالبول اغسله بماء الجاري مره».

خطاب سوم مخصوص «اغسله مره» است، متنجس با بول را یک بار بشوی، مگر اینکه آب قلیل باشد که در آن صورت دو بار بشوی.

خطاب چهارم مخصوص «اغسله مرتین» است، متنجس با بول را دو بار بشوی مگر اینکه آب جاری باشد که در آن صورت یک بار بشوی.

آب کر داخل در خاص ها نیست، و دو خطاب «اغسله مره» «اغسله مرتین» در آب کر _ که مجمع است _ تعارض دارند.

دو خطاب مذکور متباین بودند که بعد از ورد خاصین نسبتشان منقلب شد به عموم و خصوص من وجه؛ متنجس را با آب قلیل دوبار بشوی، با آب جاری یک بار بشوی و مجمع آب کر است که در آن متعارض هستند.

با اینکه اینجا هم علم به کذب یکی از چهار خطاب داریم و با اینکه شاهد مذکور در صورت قبل در اینجا هم می آید اما ایشان در این مثال قائلند که تعارض دو طرفی است و چهار طرف تعارض ندارند. شاهد علم به کذب یکی از چهار خطاب داریم آن بود که اگر یکی از خطاب ها را کنار بگذاریم تعارض مرتفع است. و اگر یکی از عام ها را کنار بگذاریم باز تعارض مرتفع است. اگر یکی از خاص ها را کنار بگذاریم تعارض با انقلاب نسبت برطرف است.

بین چهار خطابی که نسبت اولیه آنها من وجه باشد یا نسبت اولیه آنها تباین باشد، هیچ فرقی بین آنها وجود ندارد. در صورت نخست از ابتدا نسبت من وجه است و در صورت بعدی ابتدا نسبت تباین است و بعد از تخصیص نسبت می شود من وجه، اگر بنا باشد تعارض چهار طرفی باشد در صورت دوم هم بایست تعارض چهار طرفی باشد.

در هر دو صورت چهار خطاب وجود دارد و در هر دو صورت شاهد بر علم به کذب همان شاهد است که با کنار گذاشتن یک خطاب تعارض مرتفع می شود.

ما هر چه فکر کردیم فارقی پیدا نکردیم تا کلام ایشان را توجیه کنیم، شما هم ملاحظه کنید ببینید فارقی می توان یافت که کلام ایشان را توجیه کرد.

بایست حال معالجه را ملاحظه کرد و معالجه مربوط به عام ها هستند و خاص ها با هم مشکلی ندارند لذا آنها را اخذ می کنیم.

ذهن عرفی محقق خوبی در صورت دوم درست عمل کرده است و عام ها از اول مشکل داشته و هنوز هم مشکلشان حل نشده است.

منبه بر اینکه تعارض چهار طرفی نیست آن است که در جایی که دو خطاب متعارض وجود دارد و دو خاص ناظر به محل افتراق صادر شده اند و خاص ها همان مشکل را تأکید می کنند، خیلی بعید است که عرف در چنین جایی به هیچ کدام از چهار خطاب عمل نکند.

محقق نائینی در اینجا می فرماید عام ها طرف تعارض هستند چه انقلاب نسبت را قبول کنیم و چه منکر باشیم. و وجه آن بنا برانکار واضح تر است.

این مباحث در نوع اول بود که متعارضین نسبت من وجه دارند. اما نوع دوم که متعارضین متباینین هستند إن شاء الله جلسه بعد، کلام محقق خوبی سراسر بحث کرده است و فروض ایشان را مطالعه بفرمایید.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

