



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir



دوره نگاران و دسترس خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر علمی

سیری کامل

اصول فقه

جلد شانزدهم

تیرماه روز پنجشنبه

کتابخانه ملی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۳۰	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۶
۳۰	مشخصات کتاب
۳۱	مباحث اصول عملیه
۳۵	استصحاب
۳۵	اشاره
۳۷	تعارض دو استصحاب
۳۷	درس پانصد و هشتم
۳۷	اشاره
۳۷	تعارض دو استصحاب با وجود سببیت شرعیه
۳۸	کلام مرحوم شیخ(ره) در تثبیت تقدّم شک سببی بر شک مسببی
۳۸	جریان استصحاب در شک سببی و مسببی
۳۹	تقدّم رتبی سبب بر مسبب
۴۰	عدم بقای شک در صورت جریان استصحاب در شک سببی
۴۱	لزوم دور از تخصیص لا تنقض نسبت به شک سببی
۴۲	نتیجه عرفی بودن خطاب لا تنقض در مسأله تقدّم و تأخر
۴۴	عدم لزوم دور از جریان استصحاب در مسبب
۴۵	پرسش:
۴۶	درس پانصد و نهم
۴۶	اشاره
۴۶	لازمه جریان استصحاب در احکام در مسأله تعارض استصحابین
۴۷	اتحاد بیان لا تنقض نسبت به استصحاب احکام و موضوعات
۴۹	حکومت دلیل استصحاب بر اماره بر حکم
۵۰	علت تقدّم استصحاب سببی بر استصحاب مسببی در سببیت شرعیه

۵۱	عدم بقای شک با وجود دلیل شرعی
۵۲	ورود استصحاب در شک سببی نسبت به شک مسببی
۵۴	پرسش:
۵۵	درس پانصد و دهم
۵۵	اشاره
۵۵	تعارض استصحابین سببی و مسببی غیر شرعی
۵۷	عدم تقدم اصل سببی غیرشرعی بر اصل مسببی آن
۵۸	عدم ارتباط بین استصحاب حیات و نبات لحيه
۵۹	فقدان ملاک تقدم استصحاب سببی بر مسببی در ما نحن فيه
۶۰	عدم تقدم استصحاب عدم نوم بر استصحاب وضو در صحیحۀ زراره
۶۱	علت عدم تقدم استصحاب عدم نوم بر استصحاب وضو در صحیحۀ زراره
۶۳	پرسش:
۶۴	درس پانصد و یازدهم
۶۴	اشاره
۶۴	تعارض استصحابین به واسطه وجود علم اجمالی
۶۵	لزوم تناقض از جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی
۶۶	عدم لزوم مخالفت عملیه از جریان اصل در اطراف علم اجمالی در یک فرض
۶۶	تفصیل بین لزوم مخالفت عملیه و عدم آن
۶۷	عدم امکان جریان اصل در اطراف علم اجمالی در مقام ثبوت
۶۸	محصل نظرات سه گانه درباره جریان اصول در اطراف علم اجمالی
۶۹	عدم تعرض به اصل مسأله در کلام محقق خراسانی(ره)
۷۰	پرسش:
۷۱	درس پانصد و دوازدهم
۷۱	اشاره
۷۲	تصور تعارض استصحابین در غیر مورد علم اجمالی
۷۳	وظیفه مکلف در صورت تعارض استصحابین در غیر مورد علم اجمالی

۷۴	نکات موردنظر در باب ترجیح
۷۵	بررسی ترجیح استصحاب به واسطه ظن غیرمعتبر
۷۶	پرسش:
۷۷	درس پانصد و سیزدهم
۷۷	اشاره
۷۷	دلیل تساقط استصحابین متعارضین
۷۸	محذور اجرای استصحابین متعارضین
۷۹	دلیل قائلین به تخییر بین استصحابین متعارضین
۸۱	فرق بین لا تنقض با انقض الغریق در صورت تعارض
۸۲	عدم وجود ملاک استصحاب (تحفظ بر واقع) در صورت تعارض
۸۴	پرسش:
۸۵	درس پانصد و چهاردهم
۸۵	اشاره
۸۵	صرف نظر کردن از اطلاق لا تنقض برای رفع تناقض در استصحابین
۸۷	فرق بین تخییر شرعیه و تخییر در باب استصحابین متعارضین
۸۹	انکار اطلاق «لا تنقض الیقین بالشک»
۹۰	فرق بین تخییر شرعیه و تخییر در باب استصحابین از نظر تعدد عقوبت
۹۲	عدم امکان برگشت متزاحمین به دو واجب مقتید
۹۳	مبحث تعارض استصحاب با قواعد فقهیه
۹۴	پرسش:
۹۵	تعارض بین استصحاب و قواعد
۹۵	درس پانصد و پانزدهم
۹۵	اشاره
۹۵	بررسی تعارض بین استصحاب و قاعده ید
۹۶	موارد عدم تعارض قاعده ید با استصحاب
۹۷	بررسی دلیل اعتبار قاعده ید

- ۹۸ ..... علت تقدّم استصحاب بر قاعده ید
- ۱۰۰ ..... بررسی تعارض استصحاب با قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحه
- ۱۰۲ ..... دلیل اعتبار قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحه
- ۱۰۲ ..... علت تقدّم استصحاب بر قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحه
- ۱۰۴ ..... پرسش:
- ۱۰۵ ..... درس پانصد و شانزدهم
- ۱۰۵ ..... اشاره
- ۱۰۵ ..... تعارض استصحاب با قاعده قرعه
- ۱۰۶ ..... اشکال عمومیت قاعده قرعه برای همه موارد مشتبه
- ۱۰۷ ..... معنای «القرعه لکل امر مشکل» از نظر محقق خراسانی
- ۱۰۹ ..... معنای «القرعه لکل امر مشکل» از نظر امام(ره)
- ۱۱۰ ..... تخصیص دلیل قرعه به دلیل استصحاب
- ۱۱۲ ..... ورود استصحاب بر دلیل قرعه از نظر امام(ره)
- ۱۱۲ ..... مقتضای دقّت در کلام مرحوم آخوند(ره) در تعارض قرعه با استصحاب
- ۱۱۴ ..... پرسش:
- ۱۱۵ ..... تعارض ادله و امارات (تعادل و ترجیح)
- ۱۱۵ ..... اشاره
- ۱۱۷ ..... تعادل و ترجیح
- ۱۱۷ ..... درس پانصد و هفدهم
- ۱۱۷ ..... اشاره
- ۱۱۸ ..... علّت تمرکز بحث تعادل و ترجیح در روایات
- ۱۲۰ ..... لزوم مراجعه به عرف برای فهم معنای تعارض و اختلاف
- ۱۲۱ ..... معنای حدیثان متعارضان و مختلفان از نظر عرف
- ۱۲۱ ..... تعارض حقیقی و تعارض عرضی
- ۱۲۳ ..... تأیید تعارض بالعرض از نظر عرف
- ۱۲۴ ..... خروج مسأله عام و خاص از بحث تعارض



- پرسش: ..... ۱۲۵
- درس پانصد و هیجدهم ..... ۱۲۶
- اشاره ..... ۱۲۶
- تفاوت نسبت بین عام و خاص از نظر منطق و عرف ..... ۱۲۶
- عدم وجود تعارض عرفی بین عام و خاص در محیط تقنین ..... ۱۲۸
- فرق بین قوانین بشری و الهی ..... ۱۲۸
- عدم جواز تمسک به اصاله العموم قبل از فحص از مخصص ..... ۱۲۹
- دلیل عدم جواز تمسک به اصاله العموم قبل از فحص در عمومات قانونیه ..... ۱۳۰
- اختلاف آراء در مسأله تقدم خاص بر عام ..... ۱۳۲
- پرسش: ..... ۱۳۳
- درس پانصد و نوزدهم ..... ۱۳۴
- اشاره ..... ۱۳۴
- جریان ورود و حکومت در اصول لفظیه از نظر شیخ(ره) ..... ۱۳۴
- خلط بین ورود و تخصیص در کلام مرحوم شیخ(ره) ..... ۱۳۵
- احتمال مطرح شدن ورود در محل بحث از نظر شیخ(ره) ..... ۱۳۷
- تشبیه اصول لفظیه به اصول عقلیه ..... ۱۳۸
- مبانی حجیت اصاله الظهور و تأثیر آن در حکومت و ورود ..... ۱۳۹
- خلاصه کلام مرحوم شیخ در مقام ..... ۱۴۱
- پرسش: ..... ۱۴۲
- درس پانصد و بیستم ..... ۱۴۳
- اشاره ..... ۱۴۳
- بررسی نسبت اصول لفظیه با اصاله الظهور ..... ۱۴۳
- برگشت اصول لفظیه به اصاله الظهور ..... ۱۴۵
- عدم تقید حجیت اصاله العموم به عدم ظن برخلاف ..... ۱۴۵
- علت عدم تقدم عام بر خاص نزد عقلا ..... ۱۴۶
- عدم اختلاف عام و خاص از نظر عقلا ..... ۱۴۷

- ۱۴۸ ..... دلیل مرحوم آخوند(ره) بر تقدّم خاص بر عام
- ۱۴۹ ..... عدم کلیت اظهریت خاص نسبت به عام
- ۱۵۰ ..... پرسش:
- ۱۵۱ ..... درس پانصد و بیست و یکم
- ۱۵۱ ..... اشاره
- ۱۵۱ ..... علت تقدّم خاص بر عام از نظر محقق نائینی(ره)
- ۱۵۲ ..... تقدّم اصاله الظهور قرینه بر اصاله الظهور ذی القرینه
- ۱۵۴ ..... فرق بین کلام مرحوم نائینی و خراسانی در ملاک تقدّم در مسأله خاص و عام
- ۱۵۵ ..... تشابه اصول لفظیه به اصول عملیه از نظر مجرا
- ۱۵۵ ..... ملاک تشخیص قرینه از ذی القرینه
- ۱۵۶ ..... عدم مورد برای جریان اصاله الظهور طبق مبنای محقق نائینی
- ۱۵۸ ..... ملاک تشخیص قرینیت از ذی القرینیت
- ۱۵۹ ..... پرسش:
- ۱۶۰ ..... درس پانصد و بیست و دوم
- ۱۶۰ ..... اشاره
- ۱۶۰ ..... عدم قرینیت خاص نسبت به عام
- ۱۶۱ ..... خصوصیت محیط قانون گذاری
- ۱۶۳ ..... عدم وجود تغایر بین عام و خاص از نظر عقلا
- ۱۶۴ ..... برگشت تمام اصول لفظیه به اصاله الظهور
- ۱۶۵ ..... معنای اصاله الظهور
- ۱۶۶ ..... عدم ارتباط اصاله الظهور به اصاله عدم القرینه
- ۱۶۷ ..... نام دیگر اصاله الظهور
- ۱۶۸ ..... پرسش:
- ۱۶۹ ..... درس پانصد و بیست و سوم
- ۱۶۹ ..... اشاره
- ۱۶۹ ..... عدم ارتباط عام و خاص به اخبار علاجیه

- ۱۷۰ ..... شمول اخبار علاجیه نسبت به مسأله عام و خاص از نظر محقق خراسانی(ره)
- ۱۷۱ ..... وجود تعارض بدوی بین عام و خاص
- ۱۷۱ ..... وجود تردید در حکم واقعی در عام و خاص
- ۱۷۲ ..... احتمال ردع شارع از عدم تنافی عام و خاص
- ۱۷۳ ..... عدم کفایت تحیر ابتدایی برای داخل شدن عام و خاص در اخبار علاجیه
- ۱۷۴ ..... عدم ارتباط حکم واقعی به مکلف
- ۱۷۶ ..... عدم تعرض اخبار علاجیه نسبت به ردع شارع از طریق عقلاء
- ۱۷۸ ..... پرسش:
- ۱۷۹ ..... درس پانصد و بیست و چهارم
- ۱۷۹ ..... اشاره
- ۱۷۹ ..... عدم مشخص بودن تمام مرتکبات عرفیه برای تمام مردم
- ۱۸۰ ..... مقتضای دقت در اخبار علاجیه
- ۱۸۲ ..... اشکال تمسک به تقدیم خاص بر عام از نظر محقق حائری(ره)
- ۱۸۴ ..... کیفیت تمسک محقق حائری(ره) به روایت حمیری
- ۱۸۵ ..... اشکالات استدلال به روایت حمیری
- ۱۸۶ ..... توجیه دقیق روایت حمیری
- ۱۸۷ ..... تمسک محقق حائری(ره) به روایت ابن مهزیار
- ۱۸۸ ..... اشکالات تمسک به روایت علی بن مهزیار
- ۱۸۸ ..... پرسش:
- ۱۸۹ ..... درس پانصد و بیست و پنجم
- ۱۸۹ ..... اشاره
- ۱۸۹ ..... بررسی قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»
- ۱۹۱ ..... بررسی معنای «الجمع مهما امکن»
- ۱۹۱ ..... دلالت «اولی من الطرح» بر اولویت تعیینیه
- ۱۹۲ ..... احتمال برگشت قاعده جمع به یک مطلب عقلایی
- ۱۹۴ ..... دلیل بر حجیت قاعده جمع

- ۱۹۴ ----- ضعف تمسک به اجماع منقول در ما نحن فیه
- ۱۹۵ ----- پرسش:
- ۱۹۶ ----- درس پانصد و بیست و ششم
- ۱۹۶ ----- اشاره
- ۱۹۶ ----- تمسک به «الاصل فی الدلیلین الاعمال» برای قاعده جمع
- ۱۹۷ ----- عدم انطباق دلیل بر مدعا
- ۱۹۷ ----- توضیح معنای «الاصل فی الدلیلین الاعمال»
- ۱۹۸ ----- لزوم رعایت دلالت اصلیه و ترک دلالت تبعیه دو دلیل متعارض
- ۱۹۹ ----- عدم انطباق دلیل بر مدعا در غیر از عام و خاص
- ۲۰۱ ----- پذیرش قاعده الجمع از طرف شیخ در دو دلیل قطعی السند
- ۲۰۱ ----- عدم وجود تعارض در آیات قرآن
- ۲۰۲ ----- احتمال صدور تقیه ای روایت قطعی السند
- ۲۰۳ ----- پرسش:
- ۲۰۴ ----- درس پانصد و بیست و هفتم
- ۲۰۴ ----- اشاره
- ۲۰۴ ----- خروج نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از اخبار علاجیه
- ۲۰۵ ----- عدم تعارض نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر
- ۲۰۶ ----- فرق بین نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از نظر مرحوم شیخ
- ۲۰۷ ----- خروج موضوعی نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از اخبار علاجیه
- ۲۰۷ ----- عدم دلیل بر خروج حکمی اظهر و ظاهر از اخبار علاجیه
- ۲۰۸ ----- فرق بین تقدّم نصّ بر ظاهر و اظهر بر ظاهر
- ۲۰۹ ----- اشتراک نصّ و ظاهر با اظهر و ظاهر از نظر شرط تقدّم
- ۲۱۰ ----- پرسش:
- ۲۱۱ ----- درس پانصد و بیست و هشتم
- ۲۱۱ ----- اشاره
- ۲۱۱ ----- ضابطه نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر

- ۲۱۲ ..... ضابطه تشخیص نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از نظر محقق نائینی(ره)
- ۲۱۳ ..... مراتب وجود قدر متیقن در مقام مخاطب
- ۲۱۵ ..... امکان تصوّر فرض سوم برای قدر متیقن در مقام مخاطب
- ۲۱۶ ..... برگشت قدر متیقن در مقام مخاطب به انصراف
- ۲۱۶ ..... عدم وجود تحیر با علم به قدر متیقن
- ۲۱۷ ..... سرایت تعارض از ماده اجتماع به تمام افراد
- ۲۱۹ ..... پرسش:
- ۲۲۰ ..... درس پانصد و بیست و نهم
- ۲۲۰ ..... اشاره
- ۲۲۰ ..... لزوم نصوصیت یک دلیل از استهجان تخصیص دلیل دیگر
- ۲۲۱ ..... عدم ارتباط استهجان تخصیص به مقام دلالت
- ۲۲۲ ..... سرایت تعارض ماده اجتماع به تمام دلیل
- ۲۲۳ ..... نصّ بودن دلیل وارد در مقام تحدید از نظر محقق نائینی
- ۲۲۴ ..... اتحاد ادله وارده در مقام تحدید با ادله دیگر از نظر ملاک ظهور
- ۲۲۵ ..... وقوع اختلاف در ادله وارده در مقام تحدید
- ۲۲۶ ..... پرسش:
- ۲۲۷ ..... درس پانصد و سی ام
- ۲۲۷ ..... اشاره
- ۲۲۷ ..... نصوصیت جواب در مورد سؤال
- ۲۲۹ ..... احتمالات موجود در معنای خمر
- ۲۳۰ ..... لزوم خروج مورد از دلیل عام
- ۲۳۲ ..... دوران بین تخصیص عام اصولی و تقیید اطلاق شمولی
- ۲۳۳ ..... تقدّم تقیید اطلاق بر تخصیص عام از نظر شیخ و نائینی
- ۲۳۳ ..... وجه تقدّم تقیید اطلاق بر تخصیص عام
- ۲۳۴ ..... پرسش:
- ۲۳۵ ..... درس پانصد و سی و یکم

- ۲۳۵ ..... اشاره
- ۲۳۵ ..... تقدّم تخصیص عام بر تقييد مطلق از نظر شيخ
- ۲۳۶ ..... عدم جريان اصاله العموم به صورت مطلق
- ۲۳۷ ..... امکان بيان بودن مطلق بر تخصیص
- ۲۳۸ ..... بررسی نحوه دلالت عام و دلالت مطلق از نظر مقام لفظ
- ۲۳۹ ..... تنافی بدوی عام و خاص
- ۲۴۰ ..... بررسی ارتباط عام و خاص و مطلق و مقید با دلالت لفظیه
- ۲۴۲ ..... عدم نظارت ماهیت به افراد
- ۲۴۳ ..... پرسش:
- ۲۴۴ ..... درس پانصد و سی و دوم
- ۲۴۴ ..... اشاره
- ۲۴۴ ..... عدم ارتباط اطلاق به مقام لفظ
- ۲۴۵ ..... امکان بيان بودن عام برای اطلاق
- ۲۴۶ ..... فرق بین مبنای استاد و مرحوم شيخ(ره) در تقدّم عام بر مطلق
- ۲۴۷ ..... بررسی تعارض مفاهیم
- ۲۴۸ ..... تقدّم مفهوم مستفاد از لفظ بر مفهوم مستفاد از اطلاق
- ۲۴۹ ..... عدم شمولیت و بدلیت برای اطلاق
- ۲۵۰ ..... بررسی تقدّم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی
- ۲۵۱ ..... پرسش:
- ۲۵۲ ..... تخصیص و نسخ
- ۲۵۲ ..... درس پانصد و سی و سوم
- ۲۵۲ ..... اشاره
- ۲۵۲ ..... اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در تخصیصات ائمه
- ۲۵۴ ..... برگشت مخصصات به نواسخ
- ۲۵۵ ..... اتصال مخصصات به عمومات و عدم نقل آنها برای ما
- ۲۵۶ ..... پذیرش راه حل دوم شيخ از نظر محقق نائینی(ره)

- ۲۵۷ ..... عدم قبح تأخیر بیان از وقت حاجت در احکام ظاهریه
- ۲۵۷ ..... تشابه بیان محقق خراسانی با بیان مرحوم شیخ
- ۲۵۹ ..... پرسش:
- ۲۶۰ ..... درس پانصد و سی و چهارم
- ۲۶۰ ..... اشاره
- ۲۶۰ ..... خلاصه اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در تخصیصات ائمه
- ۲۶۱ ..... آخرین راه حل اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در تخصیصات ائمه
- ۲۶۱ ..... روایت سلیم بن قیس راجع به کیفیت نقل روایت از پیامبر(صلی الله علیه و آله)
- ۲۶۲ ..... کثرت کذبین بر رسول خدا(صلی الله علیه و آله)
- ۲۶۳ ..... تقسیم ناقلین روایت از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) در کلام امیر المؤمنین(علیه السلام)
- ۲۶۴ ..... خصوصیت امیر المؤمنین(علیه السلام) در نقل روایت از رسول خدا(صلی الله علیه و آله)
- ۲۶۶ ..... فرق استفاد استاد از روایت سلیم بن قیس با مدعای مرحوم شیخ
- ۲۶۸ ..... پرسش:
- ۲۶۹ ..... درس پانصد و سی و پنجم
- ۲۶۹ ..... اشاره
- ۲۶۹ ..... مبحث دوران امر بین تخصیص و نسخ
- ۲۷۰ ..... خروج مسأله مبحث عنه از محل نزاع طبق بیان محقق نائینی(ره)
- ۲۷۱ ..... اشکالات کلام محقق نائینی در مقام(ره)
- ۲۷۱ ..... عدم حکومت اصاله الظهور عام بر خاص در صورت عدم احراز مخصیصیت
- ۲۷۲ ..... عدم ارتباط کلام محقق نائینی(ره) به محل بحث
- ۲۷۳ ..... موارد دوران امر بین نسخ و تخصیص
- ۲۷۵ ..... پرسش:
- ۲۷۶ ..... درس پانصد و سی و ششم
- ۲۷۶ ..... اشاره
- ۲۷۶ ..... تفاوت نسخ و تخصیص
- ۲۷۷ ..... منشأ ظهور دلیل منسوخ در استمرار حکم

- ۲۷۸ ----- بررسی اولین صورت دوران امر بین نسخ و تخصیص -----
- ۲۸۰ ----- تفاوت محل بحث با مسأله دوران امر بین تخصیص و تقييد -----
- ۲۸۱ ----- عدم وجود تعارض بين عموم افراڊى و اطلاق ازمانى يك دليل -----
- ۲۸۳ ----- پرسش: -----
- ۲۸۴ ----- درس پانصد و سى و هفتم -----
- ۲۸۴ ----- اشاره -----
- ۲۸۵ ----- ترجيح نسخ بر تخصیص در صورت اولى -----
- ۲۸۵ ----- لازمه دقت در معنای تخصیص -----
- ۲۸۶ ----- انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شك بدوى -----
- ۲۸۸ ----- لزوم وجود ثمره عملی بر اصول عملیه -----
- ۲۸۹ ----- عدم تعقل برگشت علم اجمالی به علم تفصیلی و شك بدوى -----
- ۲۹۱ ----- پرسش: -----
- ۲۹۲ ----- درس پانصد و سى و هشتم -----
- ۲۹۲ ----- اشاره -----
- ۲۹۲ ----- دليل عدم جریان اصول عملیه در ما نحن فيه -----
- ۲۹۳ ----- استفاده استمرار زمانى از راه قضیه حقیقه -----
- ۲۹۵ ----- دوران امر بين تخصیص عموم افراڊى و تخصیص عموم ازمانى -----
- ۲۹۵ ----- استفاده استمرار زمانى از ادله لفظیه -----
- ۲۹۷ ----- بررسی ترجیح نسخ بر تخصیص در مقام -----
- ۲۹۸ ----- پرسش: -----
- ۲۹۹ ----- درس پانصد و سى و نهم -----
- ۲۹۹ ----- اشاره -----
- ۲۹۹ ----- دوران بين تخصیص و نسخ در صورت تقدم زمانى خاص بر عام -----
- ۳۰۰ ----- امکان تقدم زمانى دليل خاص بر عام -----
- ۳۰۰ ----- ثمره بين تقدم نسخ بر تخصیص در ما نحن فيه -----
- ۳۰۱ ----- بررسی حکم استمرار زمانى مستفاد از راه اطلاق -----



- ۳۰۲ ..... احتمال تشابه ما نحن فيه به مسأله دوران بين تخصيص و تقييد
- ۳۰۴ ..... فرق بين محل بحث با مسأله دوران بين تقييد و تخصيص
- ۳۰۴ ..... عدم جريان علت تقدم خاص بر عام در عموم و خصوص مطلق در مقام
- ۳۰۶ ..... حکم استمرار زمانی مستفاد از راه قضيه حقيقيه
- ۳۰۷ ..... پرسش:
- ۳۰۸ ..... درس پانصد و چهلم
- ۳۰۸ ..... اشاره
- ۳۰۸ ..... شك در تقدم و تأخر دليل عام و خاص
- ۳۰۹ ..... ملاک شبهه محصوره و ارتباط آن به محل بحث
- ۳۱۰ ..... بررسی آخرین مورد اظهر و ظاهر (مطلق و مقيد)
- ۳۱۲ ..... عدم لزوم حمل مطلق بر مقيد در مقام از نظر محقق حائري(ره)
- ۳۱۳ ..... تفصيل امام(ره) در حمل مطلق بر مقيد
- ۳۱۵ ..... ترجيح دلالت لفظی وضعی بر غير آن
- ۳۱۶ ..... پرسش:
- ۳۱۷ ..... درس پانصد و چهل و یکم
- ۳۱۷ ..... اشاره
- ۳۱۷ ..... تعارض بين بیش از دو دليل
- ۳۱۸ ..... احتمالات موجود در تخصيص عام به مخصصات مختلف
- ۳۱۸ ..... ثمره بين احتمالات موجود در مقام
- ۳۲۰ ..... ترجيح احتمال اول طبق روش قانونگذاری
- ۳۲۲ ..... اقسام مخصص لتي
- ۳۲۳ ..... عدم دليل بر تفصيل بين مخصص لتي و مخصص لفظی در مقام
- ۳۲۴ ..... پرسش:
- ۳۲۵ ..... درس پانصد و چهل و دوم
- ۳۲۵ ..... اشاره
- ۳۲۶ ..... لزوم تالی فاسد از تخصيص عام به دو مخصص

- ۳۲۶ ..... ایجاد معارضه بین دو خاص به واسطه وجود تالی فاسد
- ۳۲۷ ..... طرفیت عام برای تعارض از نظر شیخ(ره)
- ۳۲۸ ..... خروج عام از طرفیت معارضه از نظر امام(ره)
- ۳۲۹ ..... تشابه محل بحث به اجرای اصل در اطراف علم اجمالی
- ۳۳۱ ..... بررسی مراد از متعارضین در اخبار علاجیه
- ۳۳۲ ..... مقتضای حکم عقل در خبرین متعارضین
- ۳۳۳ ..... پرسش:
- ۳۳۴ ..... درس پانصد و چهل و سوم
- ۳۳۴ ..... اشاره
- ۳۳۴ ..... خروج عام از طرفین تعارض
- ۳۳۵ ..... تعارض عام با دو مخصص متحد الحکم معا
- ۳۳۷ ..... بررسی مخصصینی با نسبت عموم و خصوص مطلق
- ۳۳۸ ..... تشابه مخصصین محل بحث به فرض قبلی از نظر محقق نائینی(ره)
- ۳۳۸ ..... صور فرض وجود نسبت مطلق و مقید بین مخصصین
- ۳۴۰ ..... شرط حمل مطلق بر مقید و نتیجه آن در مقام
- ۳۴۱ ..... پرسش:
- ۳۴۲ ..... درس پانصد و چهل و چهارم
- ۳۴۲ ..... اشاره
- ۳۴۳ ..... تشبیه خاصین متوافقین به باب مطلق و مقید
- ۳۴۴ ..... حکم مورد تخصیص اخص، در صورت استهجان
- ۳۴۴ ..... فرض عدم احراز حکم مخصصین
- ۳۴۵ ..... لزوم تخصیص مستهجن از تخصیص عام به هریک از مخصصین
- ۳۴۷ ..... وجود جمع عقلایی در مقام
- ۳۴۸ ..... حکم خاصین مختلفی الحکم
- ۳۴۹ ..... پرسش:
- ۳۵۰ ..... درس پانصد و چهل و پنجم

- ۳۵۰ ..... اشاره
- ۳۵۰ ..... عموم و خصوص من وجه و توافق در ایجاب و سلب بین مخصّصین
- ۳۵۱ ..... عموم و خصوص من وجه و تفاوت در ایجاب و سلب بین مخصّصین
- ۳۵۳ ..... مخصّصیت ماده افتراق دو مخصّص متعارض نسبت به دلیل عام
- ۳۵۴ ..... وجود تعارض بین مخصّصین و عام در ماده اجتماع مخصّصین
- ۳۵۵ ..... تصوّر تعارض بعد از تخصیص عام به دو مخصّص
- ۳۵۶ ..... لزوم مراجعه به عموم در مورد ماده اجتماع دو دلیل مخصّص
- ۳۵۸ ..... پرسش:
- ۳۵۹ ..... درس پانصد و چهل و ششم
- ۳۵۹ ..... اشاره
- ۳۵۹ ..... وجود دو دلیل عام با نسبت عموم و خصوص من وجه و یک مخصّص
- ۳۶۱ ..... حکم اخراج مخصّص یکی از دو عام را از ماده افتراق
- ۳۶۲ ..... وجود دو عام با نسبت تباین و یک مخصّص
- ۳۶۴ ..... محدودیت دایره حجّیت عام به واسطه دلیل سوم و ایجاد انقلاب نسبت
- ۳۶۴ ..... پرسش:
- ۳۶۵ ..... درس پانصد و چهل و هفتم
- ۳۶۵ ..... اشاره
- ۳۶۵ ..... وجود تعارض در صورت تعلّق امر و نهی به شیء واحد
- ۳۶۶ ..... ترادف اختلاف و تعارض و حاکم در آنها
- ۳۶۷ ..... تشخیص موارد تعارض
- ۳۶۷ ..... بررسی تعارض بین عام و خاص از نظر عرف
- ۳۶۹ ..... بررسی تعارض بالعموم و بالخصوص من وجه
- ۳۶۹ ..... تعارض بالعرض و معنای آن
- ۳۷۰ ..... تعارض بین مدلول التزامی دو خبر
- ۳۷۱ ..... تفاوت بین بحث عامین من وجه و بحث اجتماع امر و نهی
- ۳۷۳ ..... پرسش:

- درس پانصد و چهل و هشتم ----- ۳۷۴
- اشاره ----- ۳۷۴
- شمول اخبار علاجیه نسبت به تعارض به عموم و خصوص من وجه ----- ۳۷۴
- عدم شمول اخبار علاجیه نسبت به تعارض عامین من وجه ----- ۳۷۵
- مقتضای قاعده در ماده اجتماع عام و خاص من وجه ----- ۳۷۷
- شمول اخبار علاجیه نسبت به عامین من وجه از جهت ملاک ----- ۳۷۷
- انواع مرجحات ----- ۳۷۸
- تفصیل محقق نائینی(ره) در اجرای مرجحات در عامین من وجه ----- ۳۷۹
- پرسش: ----- ۳۸۱
- درس پانصد و چهل و نهم ----- ۳۸۲
- اشاره ----- ۳۸۲
- عدم جریان مرجحات صدوریه در عامین من وجه از نظر محقق نائینی(ره) ----- ۳۸۲
- امکان تبعیض در مسائل تعبدی ----- ۳۸۳
- شباهت محل بحث به مسأله اصل مثبت ----- ۳۸۴
- لازمه اوثقیت راوی در طرف راجح و مرجوح ----- ۳۸۵
- بررسی شمول اخبار علاجیه نسبت به متعارضین بالعرض ----- ۳۸۷
- بررسی شمول اخبار علاجیه در اقسام دیگر تعارض بالعرض ----- ۳۸۸
- پرسش: ----- ۳۹۰
- خبرین متعارضین متکافئین ----- ۳۹۱
- درس پانصد و پنجاهم ----- ۳۹۱
- اشاره ----- ۳۹۱
- خبرین متعارضین متکافئین بدون رجحان ----- ۳۹۱
- ریشه حجیت خبر واحد و تأثیر آن در خبرین متعارضین ----- ۳۹۲
- مقتضای طریقت خبر واحد در صورت تعارض ----- ۳۹۳
- مقتضای حکم عقل در باب خبرین متعارضین ----- ۳۹۴
- عدم جواز مؤاخذه در صورت تعارض خبرین ----- ۳۹۶

- ۳۹۸ ..... بررسی حجّیت خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث
- ۳۹۸ ..... پرسش:
- ۳۹۹ ..... درس پانصد و پنجاه و یکم
- ۳۹۹ ..... اشاره
- ۳۹۹ ..... حجّیت خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث
- ۳۹۹ ..... نحوه تعارض خبرین نسبت به بحث نفی ثالث
- ۴۰۱ ..... خصوصیت خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث
- ۴۰۱ ..... دلالت مجموع خبرین متعارضین بر نفی ثالث از نظر محقق نائینی(ره)
- ۴۰۲ ..... سقوط خبرین متعارضین در مدلول التزامی
- ۴۰۳ ..... تبعیت مدلول التزامی از وجود خبرین نه از دلالت آنها
- ۴۰۵ ..... پرسش:
- ۴۰۶ ..... درس پانصد و پنجاه و دوم
- ۴۰۶ ..... اشاره
- ۴۰۶ ..... بطلان تأثیر مجموع خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث
- ۴۰۸ ..... تفکیک بین تبعیت مدلول التزامی در حجّیت و وجود آن
- ۴۰۸ ..... حقیقت دلالت التزامیه
- ۴۱۰ ..... عدم استقلال دلالت التزامیه در رابطه با لفظ
- ۴۱۰ ..... بطلان تفکیک بین مدلول مطابقی و حجّیت آن
- ۴۱۲ ..... طریقه نفی ثالث به واسطه خبرین متعارضین از نظر استاد
- ۴۱۳ ..... پرسش:
- ۴۱۴ ..... درس پانصد و پنجاه و سوم
- ۴۱۴ ..... اشاره
- ۴۱۴ ..... مقتضای آیات و روایات در صورت تعارض خبرین
- ۴۱۵ ..... احتمالات موجود در ادله نقلیه حجّیت خبر واحد
- ۴۱۶ ..... بررسی معنای اطلاق
- ۴۱۷ ..... معنا کردن اطلاق به لحاظ سریان و مقتضای آن در مقام

- ۴۱۹ ..... مقتضای مبنای تحقیق در باب اطلاق در خبرین متعارضین
- ۴۲۰ ..... تفاوت «صدق العادل» با «نقد الغریق»
- ۴۲۲ ..... پرسش:
- ۴۲۳ ..... درس پانصد و پنجاه و چهارم
- ۴۲۳ ..... اشاره
- ۴۲۳ ..... مورد تخییر بین خبرین متعارضین متکافئین
- ۴۲۴ ..... حکم خبرین متعارضین متکافئین از نظر فتاوا
- ۴۲۵ ..... تقسیم روایات علاجیه در مورد خبرین متکافئین
- ۴۲۵ ..... عدم تواتر روایات داله بر تخییر
- ۴۲۷ ..... جمع بین روایات داله بر تخییر و توقف از نظر محقق نائینی(ره)
- ۴۲۹ ..... نسبت بین روایات داله بر تخییر مطلق با روایات توقف مطلق
- ۴۳۰ ..... طریقه تقدّم اخبار تخییر بر اخبار توقف از نظر محقق نائینی(ره)
- ۴۳۱ ..... پرسش:
- ۴۳۲ ..... درس پانصد و پنجاه و پنجم
- ۴۳۲ ..... اشاره
- ۴۳۲ ..... کیفیت انقلاب نسبت بین روایات تخییر و توقف از نظر محقق نائینی(ره)
- ۴۳۳ ..... سنجش اخبار توقف مطلق با اخبار تخییر در زمان حضور
- ۴۳۴ ..... خروج یکی از طوایف روایات تخییر و توقف در مقام مقایسه
- ۴۳۵ ..... عدم امکان سنجش اخبار تخییر مطلق با اخبار توقف در زمان حضور
- ۴۳۶ ..... جمع بین روایات تخییر و توقف از نظر مرحوم شیخ(ره)
- ۴۳۷ ..... احتمال تشابه کلام مرحوم شیخ(ره) به کلام مرحوم نائینی(ره)
- ۴۳۸ ..... مقتضای دقت در معنای تمکن از وصول به امام(علیه السلام)
- ۴۳۹ ..... پرسش:
- ۴۴۰ ..... درس پانصد و پنجاه و ششم
- ۴۴۰ ..... اشاره
- ۴۴۰ ..... حمل اخبار تخییر بر مقام عمل و اخبار توقف بر مقام افتاء

- ۴۴۱ ..... عدم اشعار به جمع محقق حائری(ره) در روایات و عدم سازش آن با روایات
- ۴۴۲ ..... جمع های دیگر بین اخبار تخییر و توقف
- ۴۴۴ ..... روایات «تخییر»، مستحبات و مکروهات؛ «توقف»، واجبات و محرمات
- ۴۴۵ ..... جمع بین روایات تخییر و توقف از طریق نصّ و ظاهر
- ۴۴۶ ..... احتمال ارشادی بودن امر در «ارجئه حتی تلقی امامک»
- ۴۴۷ ..... پرسش:
- ۴۴۸ ..... درس پانصد و پنجاه و هفتم
- ۴۴۸ ..... اشاره
- ۴۴۸ ..... حمل روایات تخییر بر مستحبات و مکروهات و روایات توقف بر واجبات و محرمات
- ۴۴۹ ..... بررسی سند روایت احمد بن حسن میثمی
- ۴۵۰ ..... متن روایت احمد بن حسن میثمی
- ۴۵۲ ..... جواز تخییر در باب مستحبات و مکروهات
- ۴۵۳ ..... تفاوت تخییر موجود در روایت با تخییر محل بحث
- ۴۵۵ ..... اختصاص روایت به باب توقف
- ۴۵۶ ..... پرسش:
- ۴۵۷ ..... درس پانصد و پنجاه و هشتم
- ۴۵۷ ..... اشاره
- ۴۵۸ ..... اصولی بودن تخییر در خبرین متعارضین
- ۴۵۹ ..... منافات حکم شارع به تخییر با حکم عقل به تساقط خبرین متعارضین
- ۴۵۹ ..... ظاهری بودن حکم شارع به تخییر بین خبرین متعارضین
- ۴۶۰ ..... فرق بین امارات و اصول عملیه از نظر ترتب لوازم و ملزومات و ملازمات
- ۴۶۱ ..... لحاظ تمام حیثیت امارات بعد از تخییر در باب خبرین متعارضین
- ۴۶۳ ..... پرسش:
- ۴۶۴ ..... درس پانصد و پنجاه و نهم
- ۴۶۴ ..... اشاره
- ۴۶۵ ..... برگشت تخییر به جعل طریقیّت عند التعارض و اشکال آن

- معنای جعل طریقت شارع عند التعارض ..... ۴۶۶
- حکم جدید شارع در خبرین متعارضین ..... ۴۶۸
- تنظیر محل بحث به خبر مزیت دار بر فاقد آن از نظر امام(ره) ..... ۴۶۹
- عدم امکان مخالفت شارع با حکم عقل ..... ۴۷۰
- پرسش: ..... ۴۷۱
- درس پانصد و شصتم ..... ۴۷۲
- اشاره ..... ۴۷۲
- تعبد شرعی برخلاف حکم عقلا ..... ۴۷۲
- تخییر به عنوان اصل شرعی در خبرین متعارضین ..... ۴۷۳
- تشابه تخییر در خبرین متعارضین و اخذ به خبر بدون متعارض ..... ۴۷۴
- مراد از عدم حجیت مثبتات اصل عملی ..... ۴۷۵
- وجه عدم منافات اصل عملی تخییر با حکم عقل از نظر استاد ..... ۴۷۷
- حکم به تخییر برای مقلد یا مرجع تقلید در شبهات موضوعیه و حکمییه ..... ۴۷۸
- تشخیص مجتهد در مفاد اصول عملیه ..... ۴۸۱
- پرسش: ..... ۴۸۱
- درس پانصد و شصت و یکم ..... ۴۸۳
- اشاره ..... ۴۸۳
- تشخیص تعارض میان دو روایت متعارض متکافی ..... ۴۸۳
- تشخیص موضوع و حکم در شبهات به دست مجتهد یا مکلف ..... ۴۸۵
- طرق مختلف برای مجتهد در خبرین متعارضین متکافئین ..... ۴۸۶
- فرق تخییر در مسأله اصولیه با تخییر در مسأله فرعیه ..... ۴۸۷
- تخییر بدوی یا استمراری در أخذ به خبرین متعارضین ..... ۴۸۸
- راه به دست آوردن استمراری یا بدوی بودن تخییر ..... ۴۸۹
- استدلال شیخ انصاری(ره) در عدم حمل روایات بر استمراری بودن تخییر ..... ۴۹۱
- پرسش: ..... ۴۹۲
- درس پانصد و شصت و دوم ..... ۴۹۳



- ۴۹۳ ..... اشاره
- ۴۹۳ ..... نظر حضرت امام(ره) در مورد تخییر استمراری
- ۴۹۴ ..... مراد از عدم العلم در کلام راوی و کلام امام
- ۴۹۶ ..... مراد از تخییر و توسعه بر مکلف
- ۴۹۷ ..... تخطئه حکم عقلا توسط شارع در خبرین متعارضین
- ۴۹۸ ..... روایت حارث بن مغیره و قوت و ضعف آن نسبت به روایات سابق
- ۵۰۰ ..... تعیین غایت برای موثق علیک
- ۵۰۲ ..... پرسش:
- ۵۰۳ ..... درس پانصد و شصت و سوم
- ۵۰۳ ..... اشاره
- ۵۰۳ ..... تمسک به استصحاب تخییر برای اثبات استمراری بودن آن
- ۵۰۴ ..... احتمالات در موضوع تخییر و مختار شیخ(ره)
- ۵۰۶ ..... علت قصور اخبار تخییر از تخییر استمراری
- ۵۰۸ ..... نقش تغیر در بقای نجاست با توجه به استصحاب
- ۵۰۹ ..... اشکال استاد بر مختار مرحوم شیخ(ره) در اخبار تخییر
- ۵۱۱ ..... پرسش:
- ۵۱۲ ..... درس پانصد و شصت و چهارم
- ۵۱۲ ..... اشاره
- ۵۱۲ ..... استفاده استمرار تخییر و استصحاب آن از اخبار تخییر در صورت شک
- ۵۱۴ ..... پیدا شدن واسطه های زیاد میان ما و ائمه(علیهم السلام)
- ۵۱۵ ..... مراد از لفظ رجل در روایات و عدم جمود بر آن
- ۵۱۶ ..... مورد نظریه عقلا در تخطئه روایت تخییر
- ۵۱۷ ..... مراحل مختلف در سیر احادیث تا زمان ما
- ۵۱۸ ..... ریشه اختلاف در نقل روایات
- ۵۲۰ ..... نحوه اخذ روایات توسط جوامع ثانویه از جوامع اولیه
- ۵۲۱ ..... پرسش:

۵۲۲	خبرین متعارضین غیر متکافئین
۵۲۲	درس پانصد و شصت و پنجم
۵۲۲	اشاره
۵۲۳	مقتضای قاعده در خبرین متعارضین غیر متکافئین
۵۲۴	مبانی بر تخییر بین خبرین متعارضین متکافئین بنا بر طریقت
۵۲۵	حکم شارع در اخذ به خبر محتمل المزیه
۵۲۵	فرق میان حکم عقل و شرع در خبرین متعارضین
۵۲۷	عدم صحت احتجاج به مشکوک الحجیه
۵۲۸	کنار گذاشتن وجوب ترجیح از روایات
۵۲۹	اشکال حمل روایات تخییر بر خصوص متعارضان متکافئان
۵۳۰	پرسش:
۵۳۲	درس پانصد و شصت و ششم
۵۳۲	اشاره
۵۳۲	تخییر در مطلق خبرین متعارضین
۵۳۵	اشکال حمل روایات تخییر بر خبرین متعارضین بدون ترجیح
۵۳۷	بررسی روایت مقبوله ابن حنظله
۵۴۰	پرسش:
۵۴۱	درس پانصد و شصت و هفتم
۵۴۱	اشاره
۵۴۱	مقبولۀ عمر بن حنظله
۵۴۱	دلالت مقبولۀ عمر ابن حنظله در رجوع متخاصمین به حاکم
۵۴۴	متن روایت مقبولۀ عمر ابن حنظله
۵۴۶	کلام مرحوم میرزای رشتی (ره) در رد تنازع در شبهات موضوعیه
۵۴۷	مراد از حکم در روایت و ارتباط آن با معنای فتوی
۵۴۹	نظر استاد در مورد معنای حاکم در روایت
۵۵۰	پرسش:

- درس پانصد و شصت و هشتم - ۵۵۲
- اشاره - ۵۵۲
- عدم صحت حمل مقبوله ابن حنظله بر شبهات حکمیة از نظر استاد - ۵۵۲
- عدم جواز تحاکم به قدرت در مسائل و احکام شرعی - ۵۵۴
- مؤید نظر استاد در مراد از تحاکم یعنی فصل خصومت - ۵۵۵
- ارجاع مرجحات در مقبوله ابن حنظله به روایت یا حاکم - ۵۵۶
- ارجاع مرجحات به قضا و فصل خصومت از نظر استاد - ۵۵۷
- مناقشه استاد بر مختار محقق رشتی(ره) در ارجاع به روایت - ۵۵۹
- پرسش: - ۵۶۱
- درس پانصد و شصت و نهم - ۵۶۲
- اشاره - ۵۶۲
- صورت تساوی دو راوی در مقبوله ابن حنظله - ۵۶۲
- مقصود از «مجمع علیه» شهرت من حیث الفتوی یا شهرت من حیث الروایه - ۵۶۳
- مراد از تعلیل لا ریب فیه در مجمع علیه - ۵۶۴
- تثلیث در روایت - ۵۶۵
- نظر محقق نائینی(ره) و بعضی الاعلام در مجمع علیه - ۵۶۶
- امکان صدور دو خبر مختلف و معلوم الصدور - ۵۶۷
- مراد بعضی الاعلام از اجماع روایتی - ۵۶۹
- نظر استاد در حمل اجماع در مقبوله بر شهرت فتوائیه - ۵۷۰
- کلام حضرت امام(ره) در حمل اجماع بر شهرت فتوائیه و اشکال استاد - ۵۷۱
- مراد از امر شاذ در مقبوله ابن حنظله - ۵۷۲
- پرسش: - ۵۷۳
- درس پانصد و هفتادم - ۵۷۵
- اشاره - ۵۷۵
- نظر حضرت امام(ره) در عدم دلالت مقبوله بر شهرت فتوائی - ۵۷۵
- اهمیت موافقت با شهرت فتوائی - ۵۷۷

- ۵۷۷ ..... خبر شاذ، جزء بین الغی یا امر مشکل
- ۵۸۰ ..... مطابقت یک روایت متعارض با فتوای مشهور
- ۵۸۲ ..... مراد از لا ریب فیہ اضافی
- ۵۸۴ ..... صورت های مختلف مرجح نبودن شهرت
- ۵۸۵ ..... پرسش:
- ۵۸۶ ..... درس پانصد و هفتاد و یکم
- ۵۸۶ ..... اشاره
- ۵۸۷ ..... مراد از شهرت جابر ضعف سند
- ۵۸۸ ..... فرق روایت ابن حنظله با روایت زراره
- ۵۸۹ ..... عدم حمل روایت تخییر بر مورد نادر
- ۵۹۱ ..... موافقت کتاب، یکی از مرجحات
- ۵۹۱ ..... اختلاف روایات وارده در لزوم موافقت کتاب
- ۵۹۴ ..... جمع روایات موافقت کتاب بنا بر نظر محقق نائینی(ره)
- ۵۹۵ ..... اشکال امام(ره) بر محقق نائینی(ره) در جمع بین روایات موافقت کتاب
- ۵۹۷ ..... پرسش:
- ۵۹۸ ..... درس پانصد و هفتاد و دوم
- ۵۹۸ ..... اشاره
- ۵۹۸ ..... بیان مرحوم امام(ره) در وحدت عنوان میان روایات
- ۶۰۰ ..... نظر استاد راجع به وحدت عنوان میان روایات
- ۶۰۲ ..... مراد از مخالفت و موافقت عامه
- ۶۰۴ ..... جمع میان روایات ناهی از عمل به خبر مخالفت عامه و مجوز آن
- ۶۰۵ ..... فرق نظر مرحوم حضرت امام(ره) و استاد در مرجحات منصوصه
- ۶۰۷ ..... پرسش:
- ۶۰۸ ..... درس پانصد و هفتاد و سوم
- ۶۰۸ ..... اشاره
- ۶۰۸ ..... تعدی از مرجحات منصوصه

- ضابطه کلی در تعدی از مرجحات منصوصه با توجه به لاریب فیه ..... ۶۱۰
- ترتیب میان مرجحات منصوصه و مرجحات غیر منصوصه ..... ۶۱۲
- دلیل مرحوم شیخ(ره) برای جواز تعدی از مرجحات منصوصه ..... ۶۱۴
- اجماع؛ مستند تخییر در خبرین متعارضین ..... ۶۱۵
- پرسش: ..... ۶۱۶
- فهرست مطالب ..... ۶۱۷
- فهرست درسها ..... ۶۵۳
- درباره مرکز ..... ۶۵۹

## سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۶

### مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۱۶ / فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۹۷۸-۶۷۶۴-۰۱-۰؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۹: ۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳: ۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ = ۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

**مباحث اصول عملیه**





بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۶

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

\*مباحث اصول عملیه\*

شامل دو بخش :

استصحاب و تعارض ادله و امارات (تعادل و ترجیح)

**استصحاب**

**اشاره**

- تعارض دو استصحاب

- تعارض بین استصحاب و قواعد

ص: ۵



#### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در تعارض استصحابين گاهی بین آنها سببیت و مسببیتی وجود ندارد و گاهی مسأله سببیت و مسببیت مطرح است. در آنجایی که سببیت و مسببیت هست گاهی سببیت شرعی است و گاهی غیر شرعی. اینها یک به یک باید ان شاء الله ملاحظه شود. و این معنا را بررسی کنیم که آیا در تمامی این سه قسم، مسأله تقدّم مطرح است، یا تقدّم مطرح نیست، یا اقسام از لحاظ تقدّم و عدم تقدّم مختلف هستند لذا باید هر کدام مستقلا ملاحظه شود تا ببینیم که نتیجه اش تقدّم است یا عدم تقدّم؟ و اگر تقدّم مطرح است ملاک تقدّم چه می باشد، آیا ملاک تقدّم، حکومت است، ملاک تقدّم، ورود است، یا مثلا جهات دیگری است؟

#### تعارض دو استصحاب با وجود سببیت شرعی

فعلا بحث در قسمی است که دو استصحاب متعارض باشند و بین آنها سببیت شرعی

باشد. اینجا تقریباً از کلماتی استفاده می شود که استصحاب در شک سببی بر استصحاب در مسبب، تقدّم دارد یعنی استصحاب در شک سببی، جریان پیدا می کند، اما در شک مسببی جریان پیدا نمی کند. اصل تقدّم ظاهراً مورد اتفاق بین محققین است، لکن بحث در ملائک تقدّم و علت تقدّم واقع شده است. اینجا مرحوم شیخ در رسائل مطلبی فرموده اند که مرحوم آخوند در کفایه قسمتی از آن را نقل کرده اند. مناسب است اول کلام شیخ را بررسی کنیم، بعد بینیم تحقیق در این مسأله، روی حرفهای گذشته ای که در باب استصحاب و مفاد «لا تنقض» و مسائل دیگر داشتیم چه چیزی را اقتضا می کند؟

### **کلام مرحوم شیخ (ره) در تثبیت تقدّم شک سببی بر شک مسببی**

مرحوم شیخ در جواب از یک اشکالی که هدف مستشکل این است که اصل تقدّم را مورد مناقشه قرار بدهد یعنی می گوید که ما قبول نداریم که استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی تقدّم داشته باشد، مثلاً در همان مثال معروف که ذکر کردیم، منتها با تغییر دادن کزیت به طهارت. مثال این است: یک آبی سابقه طهارت داشته است و بعد جریانی پیش آمده است که ما شک کردیم که آیا این آب به طهارتش باقی است یا طهارت خودش را از دست داد. بعد با این آب مشکوک الطهاره یک لباسی را که مسلمّ متنجس به نجاست شده بود، تطهیر کردیم، پس در حقیقت ثوب متیقن التنجس را به یک آب مشکوک الطهاره که حالت سابقه اش طهارت بوده است تطهیر کردیم، بعد از آن که تطهیر کردیم برای ما این شبهه پیش آمد که آیا نجاست این ثوب و تنجسش از بین رفت یا به قوت خودش باقی است و منشأ شک ما در این جهت، همان شک در بقای طهارت ماء است. اگر آن آبی که این ثوب را با آن تطهیر کردیم، در حال تطهیر، طهارتش محفوظ مانده باشد، این ثوب طاهر شده است، نجاستش از بین رفته است، اما اگر آن آب، طهارت خودش را از دست داده است، با آب نجس که نمی شود ثوب متنجس را تطهیر کرد. لذا چون در بقای طهارت ماء شک داریم، شک می کنیم که آیا این ثوب مغسول به ماء مشکوک الطهاره، طهارت پیدا کرد یا نه؟

### **جریان استصحاب در شک سببی و مسببی**

مستشکل به مرحوم شیخ این طوری اشکال می کند، می گوید: ما نمی فهمیم، ما از یک

طرف یک «لا تنقض الیقین بالشک» بیشتر نداریم. این «لا تنقض الیقین بالشک» به منزله یک دلیل عامی است. هر کجا عنوان یقین و شک مطرح باشد و نقض الیقین بالشک مطرح باشد، این لا تنقض آنجا پیاده می شود و اینطور نیست که آن عموم لا تنقض با بعضی از مصادیقش یک ارتباط نزدیک داشته باشد و با بعضی از مصادیق دیگرش آن ارتباط را نداشته باشد. دلیل عام نسبتش به همه افراد علی السواء است. این طور نیست که یک فرد در رابطه با عام، جلوتر از یک فرد دیگر در رابطه با عام باشد.

بعد اضافه می کند، می گوید: ما اینجا دو تا نقض الیقین بالشک داریم، مورد اینها هم از هم جداست: یکی در رابطه با ماء است، یکی هم در رابطه با لباس است. آب خودش یک موضوع مستقلی است که حالت سابقه متیقنه اش طهارت است و حالت لاحق اش هم شک در طهارت است. لباس هم خودش یک موضوع دیگری است که حالت سابقه اش نجاست متیقنه است و حالت لاحق اش شک در بقاء نجاست است.

پس ما در حقیقت دو مصداق برای «لا تنقض الیقین بالشک» در اینجا ملاحظه می کنیم: یکی در رابطه با آب و دیگری درباره لباس. یک عموم «لا تنقض» هم هست که نسبتش به هر دوی اینها علی السواء است. اینجا چه وجهی دارد که ما لا تنقض را روی آب پیاده کنیم و نسبت به لباس پیاده نکنیم؟ من الممكن که عکس بکنیم، برای اینکه اولویتی مطرح نیست، خصوصیتی وجود ندارد. پس این مستشکل در حقیقت اصل تقدّم را زیر سؤال می برد، می گوید: یک عام دو مصداق دارد و عام هم نسبتش به تمام مصادیق علی السواء است.

مرحوم شیخ (قدس سره و رضوان الله تعالی علیه) در مقام جواب از این اشکال می فرماید: نقطه حساس مسأله، همین جاست. در شک سببی و مسببی آنجایی که سببیت شرعی است که محل بحث ماست، ما قبول نداریم که نسبت «لا تنقض» به هر دو مصداق، یک نسبت مساوی و بالسویه ای باشد. و برای توضیح این مطلب چند حرف بیان می کنند که تقریباً دو حرف مهم است:

### **تقدّم رتبی سبب بر مسبب**

یک حرفشان این است که می فرمایند: آیا شما قبول ندارید که سبب از نظر رتبه بر مسبب تقدّم دارد؟ تقدّم سبب «من حیث الرتبه علی المسبب» یک امری نیست که انسان

بتواند آن را انکار کند. همین تقدّم رتبی سبب بر مسبب، موجب این می شود که نسبت لا تنقض به این دو مصداق «علی حدّ سواء» نباشد بلکه لا تنقض در درجه اول، سراغ سبب برود برای اینکه رتبه سبب به یک تقدّم عقلی و به یک تقدّم قطعی بر مسبب تقدّم دارد و روی همین جهت است که ما تساوی نسبت عام را به این دو مصداق نمی پذیریم.

ما می گوئیم: لا تنقض سراغ آن فرد اول می رود. مصداق اول نقض یقین بالشک همان است که در ناحیه سبب و در رتبه متقدّمه تحقق دارد.

### عدم بقای شک در صورت جریان استصحاب در شک سببی

و اما حرف دوم مرحوم شیخ که مرحوم آخوند هم در کتاب کفایه روی آن تکیه کرده و استدلال کرده اند عبارت از این است. می فرماید: اگر ما سراغ سبب برویم و استصحاب را در آب جاری بکنیم و با لا تنقض، حکم بکنیم «بأنّ الماء طاهر»، اگر لا تنقض روی آب که شکش سببی است پیاده شد، آیا این لا تنقض در رابطه با شک سببی، تخصیص خورده است، یک مصداق به صورت تخصیص از لا تنقض خارج شده است؟ یا اینکه اگر ما استصحاب را در شک سببی جاری کردیم، دیگر در ناحیه مسبب اصلا شک نداریم؟ اگر استصحاب گفت: این آب طاهر است و شارع حکم کرد به طهارت هذا الماء باز هم شما در بقای نجاست ثوب شک دارید؟ اگر یک بیّنه ای می گفت: «هذا الماء طاهر»، باز هم شما می گفتید: با استصحاب نجاست ثوب چه کنیم؟ وقتی که بیّنه حکم می کرد «بأنّ هذا الماء طاهر»، شما با خیال راحت می گفتید: پس عبایی که با ماء طاهر تطهیر شده باشد هم پاک است و دیگر آن نجاست قبلی اش را از دست داده است.

وقتی که لا-تنقض در سبب جریان پیدا کرد، در مصداق ماء پیاده شد، حکم می کند «بأنّ هذا الماء طاهر» وقتی که حکم کرد «بأنّ هذا الماء طاهر»، دیگر در ناحیه مسبب، نقض یقین بالشک وجود ندارد. شما دیگر در بقای نجاست ثوب شک ندارید بلکه می دانید که این ثوب تطهیر شده است به آبی که شرعا محکوم به طهارت است و آبی که شرعا محکوم به طهارت است اگر ثوب را تطهیر کرد «یصیر طاهرا».

اما اگر بخواهید مسأله را عکس پیاده کنید، یعنی لا تنقض را روی لباس پیاده کنید، لا تنقض که روی لباس پیاده شد می گوید: این لباس شما نجس است. این لباسی که قبلا نجس بوده است و با آب مشکوک الطهاره تطهیر شده است، این لباس به نجاست



خودش باقی است. شیخ می فرماید: اینجا از شما سؤال می کنیم که لا تنقض را روی سبب چه کار کنیم؟ آنجا هم که نقض یقین بالشک است، آنجا هم که مصداق نقض یقین بالشک تحقق دارد و چون در مسبب جاری کردید، معنای جریان استصحاب در مسبب، این نیست که شما در ناحیه سبب، یقین و شکی ندارید، بلکه یقین و شک شما در ناحیه سبب به قوت خودش باقی است. حالا که به قوت خودش باقی است، آیا لا تنقض پیاده می شود، یا نه؟ اگر بگویید: پیاده می شود آنجا هم استصحاب جریان پیدا می کند. ما علم اجمالی داریم به اینکه حالت سابقه در یکی از این دو منتقض است. به عبارت روشن تر بین استصحابین تعارض هست. اگر تعارض نبود که ما بحث نمی کردیم. اگر تعارض نبود که مسأله تقدّم و تأخر را مطرح نمی کردیم.

پس اگر بخواهید لا-تنقض را با وصف اینکه در مسبب پیاده شده است، در سبب هم پیاده کنید، این تعارض است و اگر بخواهید بگویید: ما در سبب پیاده نمی کنیم، اینجا مسأله تخصیص مطرح است. لا تنقض باید در یک مصداقش که عبارت از شک سببی است و یقین و شک تحقق دارد، تخصیص خورده باشد، یعنی یک جایی پیدا بکنیم که نقض یقین بالشک باشد لکن حرمت نداشته باشد و حکم لا تنقض آنجا پیاده نشود.

اگر بگویید: لا تنقض در آنجا تخصیص بخورد، چه مانعی دارد؟ مگر تخصیص عیب است، مگر تخصیص عار است؟

### **لزوم دور از تخصیص لا تنقض نسبت به شک سببی**

ایشان می فرماید: تخصیص خوردنش مستلزم دور است، مستلزم محال است و چون مستلزم دور محال است، این تخصیص، ممتنع است، این تخصیص، محال است. علت اینکه مستلزم دور است این است که اگر لا تنقض بخواهد در مورد شک سببی تخصیص بخورد، متوقف بر این است که لا تنقض شک سببی را شامل بشود، برای اینکه اگر شک سببی را نخواهد شامل بشود که در مورد شک سببی تخصیص نمی خورد. پس تخصیص خوردن در مورد شک سببی، متوقف بر شمول لا تنقض است نسبت به شک سببی، درحالی که شمول لا تنقض نسبت به شک سببی هم متوقف بر این است که لا تنقض در شک سببی تخصیص خورده باشد و الا اگر تخصیص خورده باشد، معنا ندارد که لا تنقض شک سببی را شامل بشود، برای اینکه اگر شک سببی را به بهانه

تخصیص از لا تنقض خارج نکنیم اینجا خیلی راست و روشن لا تنقض نمی تواند شک مسیبی را بگیرد. پس شمول لا تنقض در شک مسیبی متوقف بر شمول لا- تنقض نسبت به شک مسیبی است و شمول لا تنقض نسبت به شک مسیبی متوقف بر تخصیص لا تنقض در مورد شک مسیبی است «فالتخصیص متوقف علی التخصیص و هو محال»، پس چه کنیم؟

راه ما این طوری شد: لا تنقض، دو تا مصداق دارد اگر شک مسیبی را گرفت، باید اولی به صورت تخصیص خارج بشود و تخصیصش هم مستلزم محالیت است، اما اگر اولی را گرفت و لا تنقض در مورد شک مسیبی پیاده شد، اینجا نسبت به شک مسیبی، هیچ مسأله ای وجود ندارد یعنی موضوعش را برمی دارد، فردیتش را از بین می برد، عنوان نقض یقین بالشک را منتفی می کند، برای اینکه گفتیم: اگر شارع حکم کرد «بأن هذا الماء طاهر» دیگر معنا ندارد که درباره لباس شک در بقاء نجاست و طهارت برای شما باشد.

پس خلاصه بیانات مرحوم شیخ که تعبیرات مختلفی ای در این رابطه دارند به همین دو بیان برمی گردد که یکی را از مرحوم آخوند اقتباس کرده اند و دیگری در کلام مرحوم آخوند نیست. ما اول باید این بیان شیخ را بررسی کنیم، بعد ان شاء الله به تحقیق اصل این مسأله سببیت و مسببیت پردازیم.

این دو دلیلی که ایشان ذکر فرمودند، یکی مسأله تقدّم رتبه سبب بر مسبب بود. ما عرض می کنیم که این حرف درست است. هیچ کسی نمی تواند تردید بکند، مخصوصاً آنهایی که با کتب عقلیه و مباحث فلسفیه سروکار دارند. هیچ کسی نمی تواند تردید بکند که رتبه علت و سبب بر رتبه مسبب تقدّم دارد، اما این تقدّم همان طوری که عرض کردیم تقدّم رتبی است، رتبه اش تقدّم دارد، اما از نظر زمان چطور؟ آیا از نظر زمان هم بین سبب و مسبب قبلیت و بعدیت وجود دارد؟ یا از نظر زمان بین آنها مقارنت و معیت تحقق دارد؟

### **نتیجه عرفی بودن خطاب لا تنقض در مسأله تقدّم و تأخر**

بلا اشکال آنچه از نظر وجود، مطرح است همان مقارنت و معیت زمانیه است ولو اینکه از نظر عقل، تقدّم و تأخر مطرح است، لذا با توجه به اینکه خطاب لا- تنقض، یک خطاب عرفی و یک خطاب متوجه به توده ناس است، آیا در این محاورات و در این

خطابات عرفیه ما می توانیم روی ملاک تقدّم و تأخر عقلی مشی کنیم؟ عرف چه موقع این معانی را درک می کند؟ عرف چه موقع مسأله تقدّم «من حیث الرتبة» را می بیند؟ آن که چشم عرف می بیند همان مقارنت و معیت زمانی است. اما رتبه این بر او تقدّم دارد، «هذه مسأله عقليه»، در عین اینکه واقعیه است، اما مسائل عقليه برای احکام عقليه نقش دارد، نه برای «لا- تنقض اليقين بالشك» که به صورت یک خطاب متوجه عرف و توده مردم است و ملاک هم همان است که ذهن عرفی و فهم عرفی از «لا تنقض اليقين بالشك» می فهمد. اگر به عرف بگویید: اینجا یک آبی داریم و یک لباسی، این آب بقاء مشکوک الطهاره است، این لباس هم بقاء مشکوک النجاسه است و البته شک ما در بقاء نجاست ثوب، مسبب از این است که این آب، طاهر است یا نه؟ از نظر شمول لا تنقض با توجه به آن فهم عرفی، آیا عرف برای شک سببی، تقدّم قائل می شود؟ آیا می گوید که چون این رتبه تقدّم دارد، عموم لا تنقض را قبل از آن می گیرد؟ یا عرف این مسائل را در اینجا درک نمی کند؟ می گوید: دو تا یقین و شک است و دو تا موضوع است و یکی هم عموم «لا تنقض اليقين بالشك» همان طوری که مستشکل در اشکال خودش می گفت: عام اضافه و ارتباطش به بعضی از افراد بیش از اضافه و ارتباط به فرد دیگر نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): بیان موضوع نقض اليقين بالشك با شارع یا با عرف است؟ به شارع ارتباطی ندارد، شارع حکم را بیان کرده است، موضوعش نقض اليقين بالشك است، ما اینجا دو تا نقض اليقين بالشك داریم: یکی در مورد آب است و یکی هم در مورد لباس است. از نظر لا تنقض و اینکه موضوع را باید عرف بیان بکند، هم مفاهیم با عرف است و هم مصادیق با عرف است، از نظر عرف، بین این دو کدام نوع تقدّم و تأخری مطرح است؟ صدر المتألهين سبب را بما هو سبب در رتبه متقدمه بر مسبب مطرح کرده است، ولی آن به کتاب اسفار مربوط است نه به لا- تنقضی که در کتاب روایت و در وسائل مطرح است. اینها نباید به هم خلط بشود.

(سؤال... و پاسخ استاد): تقدّم رتبه سبب بر مسبب «امر عقلی لا عرفی و لا تنقض امر موكول الى العرف لا الى العقل»، پس بین اینها ارتباطی نیست، مسأله همین است. اگر خود عرف هم «بما هو عرف» تقدّم را درک می کرد، این بیان مرحوم شیخ تمام بود. اما عرف تقدّم را درک نمی کند. آنچه که عرف می بیند همان مقارنت و معیت زمانیه است اما رتبه سبب «بما أنه مفيض للمسبب و مترشح منه المسبب» اینها برای اسفار و کتابهای

اینگونه است و به فهم عرف ارتباطی ندارد و در لا تنقض هم از نظر مفهوم و هم از نظر مصداق، نظر عرف محکم است، البته نظر دقیق عرف، نه نظر مسامحی و عرف با همان نظر دقیقش تقدّم رتبی را درک نمی کند. آن تقدّم رتبی با عینک عقل باید ملاحظه شود.

### عدم لزوم دور از جریان استصحاب در مسبب

و اما آن بیان دیگر مرحوم شیخ که فرمودند: اگر ما لا تنقض را نسبت به سبب پیاده کردیم، در مسبب هیچ مسأله ای پیش نمی آید، اما اگر نسبت به مسبب پیاده کردیم، در باب سبب، دور لازم می آید. ما عرض می کنیم: دور لازم نمی آید. چرا دور لازم بیاید؟ اینجا مسأله به همین صورت است که عرف همان طوری که مستشکل می گفت می گوید:

«لنا یقینان و شکان»: یکی در مورد ماء است، یکی هم در مورد لباس است و عموم لا تنقض با یکی از اینها قوم و خویشی برقرار نکرده است. نسبتش به هر دو «علی السواء» است. شما برای هر کدام از یقین و شک در مورد ماء با یقین و شک در مورد لباس، بخواهید تقدّم قائل شوید، این بلا وجه است، البته ما این معنا را قبول داریم، لکن این یک حرف دیگری است که اگر لا تنقض روی مسبب پیاده شد، «یلزم التخصیص فی ناحیه السبب» اما اگر در ناحیه سبب پیاده شد «لا یلزم التخصیص فی ناحیه المسبب» اما این غیر از مسأله این است که بگوییم: تخصیص، مستلزم دور است.

اصلاً تخصیص مستلزم دور نیست. اصلاً توقف در کار نیست، برای اینکه خود توقف، فرع یک تقدّم و تأخر این سبکی است و عرف این معنا را قبول ندارد، یعنی اگر ما از عرف پرسیم: آیا فردیت نقض یقین به شک در ناحیه مسبب بر چیزی توقف دارد؟ می گوید: نه، این فردیتش یک امر وجدانی است. مگر عبای شما نیست؟ (چشم بندی که نیست) این عبای شما قبلاً «کان نجسا و الان مشکوک النجاسه». عبا وجدانی است، یقین به نجاست وجدانی است، شک در بقاء نجاست هم وجدانی است، آیا این برای لا تنقض فردیت ندارد؟ در مورد آب هم مسأله همین است. آب وجدانی است، یقین به طهارت وجدانی است، شک در بقای طهارت هم وجدانی است. اگر بخواهیم فردیتها را به هم مربوط کنیم، این امری است که «یکذب به الوجدان»، نه فردیت این بر آن توقف دارد، نه فردیت او بر این توقف دارد. چیزی است که خودش وجدانی است، موضوعش هم وجدانی است. آیا وجدانا «هذا لیس بماء»؟ بله. شما یقین نداشتید به طهارت این؟ بله.

شك در بقای طهارت نداشتید؟ بله. همین معنا درباره ثوب هم پیاده می شود: ثوب وجدانی است، یقین به نجاست وجدانی است، شك در بقاء نجاست هم وجدانی است.

(سؤال... و پاسخ استاد:) اگر یک کسی از شما پرسید که آقا من شك دارم در اینکه لباسهایم نجس شده است یا نه، آیا از او می پرسید که منشأ شك شما چیست؟ شما به منشأ چکار دارید؟ شما به یقین و شك کار دارید که در دلیل لا تنقض اخذ شده است. اما اینکه این یقین از کجا آمده است و این شك از کجا ناشی شده است، در «لا تنقض الیقین بالشك» این حرفها مطرح نیست، آنچه در لا تنقض مطرح است عنوان یقین و شك و نقض الیقین بالشك است.

لذا مسأله فردیت هر یکی از اینها نسبت به عموم، توقف بر دیگری ندارد، و دور هم لازم نمی آید. لذا این که مرحوم شیخ خواستند برای حل این مسأله از راه رتبه یا از راه اینکه تخصیص مستلزم محال است وارد بشوند ظاهر این است که این راه نمی تواند راه صحیحی باشد.

### پرسش:

۱ - اشکالی که در کلام مرحوم شیخ(ره) در تثبیت تقدّم شك سببی بر شك مسببی مطرح شده، را توضیح دهید.

۲ - جواب شیخ(ره) از اشکال تثبیت تقدّم شك سببی بر شك مسببی چیست؟

۳ - دلیل لزوم دور از تخصیص لا تنقض نسبت به شك سببی از نظر شیخ چیست؟

۴ - مقتضای عرفی بودن خطاب لا تنقض در مسأله تقدّم و تأخر چیست؟

۵ - دلیل عدم لزوم دور از جریان استصحاب در مسبب را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

لازمه جریان استصحاب در احكام در مسأله تعارض استصحابين

عرض کردیم که در تعارض استصحابين در آنجایی که سببیت و مسببیت شرعیه باشد، راه تقدّم استصحاب سببی بر استصحاب مسببی، آن راهی نیست که مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه) بیان کردند بلکه راه دیگری دارد که این راه، یک مقدمه کوتاهی لازم دارد.

آن مقدمه این است که ما استصحاب را همان طوری که در موضوعات جاری می دانیم، در احکام هم جاری می دانیم. استصحاب هم در شبهات حکمیه جریان پیدا می کند و هم در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند. لذا بحث این است که با اینکه دلیل استصحاب، یک دلیل، بیشتر نیست و با اینکه تنها دلیل ما در هر دو استصحاب، «لا تنقض اليقين بالشك» است و این طور نیست که در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه از نظر دلیل استصحاب، ما دو دلیل و دو لسان داشته باشیم، با توجه به این معنا

آیا این حرفی که مرحوم آخوند و دیگران ذکر فرموده اند که استصحاب اگر در احکام جریان پیدا کند معنایش این است که خود همان مستصحب در زمان لا حق باقی می ماند و اگر در موضوعات جریان پیدا کند، معنایش این است که اثر مستصحب در زمان لا حق باقی می ماند چه وجهی دارد؟

به عبارت دیگر: مرحوم آخوند و دیگران می فرمایند: اگر شما وجوب نماز جمعه را استصحاب کردید، معنای این استصحاب، حکم به بقای همین وجوب است، حکم به بقای همین مستصحب است. اما اگر استصحاب را در خمیریت جاری کردید، گفتید: «کان هذا المایع خمرا» و الاذن شک دارم در بقاء خمیریت، مستصحب شما «کون هذا المایع خمرا» است. اما مرحوم آخوند می فرماید: معنای استصحاب این است که حکم به حرمت این مایع شود، با اینکه حرمت، مستصحب شما نیست، آنچه که مستصحب شماست «خمیره هذا المایع» است «کان هذا المایع خمرا و الاذن یكون هذا المایع مشکوک الخمیره» و می فرمایند: معنای این استصحاب این است که «احکم بآنچه حرام» یعنی اثر موضوع را بار کن، اثر مستصحب را مترتب کن.

لذا اینجا جای این سؤال است که ما یک «لا تنقض الیقین بالشک» بیشتر نداریم، یک لسان در باب استصحاب بیشتر وجود ندارد، چطور این یک لسان در استصحاب وجوب نماز جمعه، یک معنا پیدا می کند و در استصحاب «خمیره هذا المایع» یک معنای دیگری پیدا کرد؟ اختلاف دو معنا از کجا آمده است؟ منشأ اختلاف دو معنا چیست؟ با اینکه یک بیان و یک لسان به عنوان «لا تنقض الیقین بالشک» بیشتر در باب استصحاب مطرح نیست؟

### **اتحاد بیان لا تنقض نسبت به استصحاب احکام و موضوعات**

به نظر می رسد که این اشکال غیر قابل جواب است لکن جواب واقعی آن مطلب دیگری است و آن این است که ما بگوییم: «لا تنقض الیقین بالشک» دو بیان ندارد.

استصحاب احکام و استصحاب موضوعات هر دو با یک بیان مطرح می شود و یک لسان در کار است و «هو التبعید ببقاء المستصحب». «لا تنقض الیقین بالشک» شما را متعبد می کند به اینکه مستصحب، باقی است، همان طوری که به تعبیری که عرض کردیم، می گوید: این حجّت قبله که عبارت از یقین بود و حجّیت عقلیه اش در محدوده زمان

سابق بود، حالا- ما می خواهیم که یک حجّیت تعبدیه به این یقین، به لحاظ زمان لا حق بدهیم، می خواهیم آن حجّت را در حجّیتش ادامه بدهیم، در زمان و عمرش اطاله بدهیم، اما خود این اطاله، اطالۀ تعبدیه است، خود این ادامه، ادامۀ تعبدیه است. و معنای اطالۀ حجّیت آن حجّت قبلی این است که حکم کن به اینکه مستصحّب، تعبدًا بقا دارد.

اصلا وقتی که ما «لا تنقض الیقین بالشک» را معنا می کنیم نباید کاری داشته باشیم به اینکه استصحاب در احکام جریان پیدا می کند، در موضوعات جریان پیدا می کند و حتی بعضی ها که نظرشان این است که استصحاب در احکام کلیه جریان ندارد، آنها هم «لا تنقض الیقین بالشک» را همین جور معنا می کنند منتها به علت مسائل دیگری، استصحاب را در باب احکام کلیه جاری نمی کنند و الا اگر از همان ها هم پرسیم که معنای «لا تنقض الیقین بالشک» چیست؟ می گویند: حکم به بقای مستصحب اما نه بقائش تکوینا بلکه بقائش تعبدًا. این معنای «لا تنقض الیقین بالشک» است.

وقتی که این معنا را روی شبهات حکمیه پیاده می کنیم، اگر شما شک داشتید در وجوب نماز جمعه، حالا استصحاب می کنید وجوب نماز جمعه را، اینجا وقتی که «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده می شود می گوید: «احکم ببقاء المستصحّب تعبدًا» مستصحب شما چه بود؟ وجوب نماز جمعه. معنایش این است که «احکم ببقاء وجوب صلاه الجمعه تعبدًا». خود «لا- تنقض الیقین بالشک» در استصحاب احکام با توجه به همین مفاد، در عالم تعبد حکم به بقای وجوب نماز جمعه می کند.

اما همین استصحاب را وقتی که در باب موضوعات پیاده می کنیم، استصحاب خمیریت این مایع را که جاری می کنیم، اصلا در استصحاب خمیریت، مسأله حرمت مطرح نیست، یعنی عنوان حرمت داخل در قضیه متیقنه و مشکوکه شما نیست. قضیه متیقنه شما این بوده است که «کان هذا المایع خمرًا»، قضیه مشکوکه شما هم همین است که الان «هل یكون هذا المایع خمرًا، أم لا یكون هذا المایع خمرًا؟» اینجا وقتی که استصحاب جریان پیدا کرد و «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده شد، با توجه به معنایی که «لا تنقض الیقین بالشک» دارد که گفتیم: معنایش این است که «احکم ببقاء المستصحّب تعبدًا»، معنای استصحاب خمیریت این می شود: «احکم ببقاء الخمریه تعبدًا». «لا- تنقض الیقین بالشک» بیشتر از این دلالت ندارد. در معنای «لا- تنقض الیقین بالشک» این نیست که «احکم بآنّه حرام». در این وسط این حرام را از کجا بیاوریم؟ قضیه مستصحبه ما «کان



هذا المایع خمر» است «لا تنقض الیقین بالشک» هم می گوید: «احکم ببقاء المستصحب تعبداً». مستصحب ما خمريت است، پس معنایش این است که «احکم ببقاء الخمریه تعبداً». و ما حکم کردیم تعبداً «بان هذا خمر» این جا دیگر «لا تنقض الیقین بالشک» برای استفاده حرمت نقش ندارد. «لا تنقض الیقین بالشک» دیگر مسأله حرمت را بیان نمی کند.

برای استفاده حرمت ما مجبوریم که سراغ دلیلی برویم که می گوید: «کل خمر حرام».

پس این مستصحب الخمریه اگر بخواهد محکوم به حرمت بشود، لا تنقض به تنهایی نمی تواند نقش در حرمت داشته باشد. لا تنقض تعبداً به خمريت این را ثابت می کند و «کل خمر حرام» حکم می کند «بانه حرام». پس اگر بخواهیم حرمت این مستصحب الخمریه را استفاده کنیم، این جا نیاز به دو دلیل داریم: یک دلیل لا تنقض است که حکم به بقای تعبیدی خمريت می کند و یک دلیل هم «کل خمر حرام» است که عنوان حرمت را روی خمر پیاده می کند.

### حکومت دلیل استصحاب بر اماره بر حکم

اینجا این سؤال پیش می آید که آیا لا-تنقض که خمريت تعبدیه را ثابت می کند با دلیل «کل خمر حرام» که یک دلیل اجتهادی است و یک اماره است چه نسبتی دارد؟ نسبتشان اینجا مسأله حکومت است به همان معنایی که ما در معنای حکومت عرض کردیم. گفتیم:

دلیل حاکم یک جهتی را متعرض است و یک حیثیتی را تعرض دارد، که دلیل محکوم آن حیثیت را متعرض نیست. دلیل محکوم، تعرضی نسبت به نفی و اثبات آن جهت ندارد.

«کل خمر حرام» حکم می کند که خمر، حرام است، اما چه چیزی خمر است و چه چیزی خمر نیست، این «کل خمر حرام» دیگر متعرض او نیست. اگر در یک روایتی برخورد کردیم که گفت: «الفقاع خمر» کما اینکه چنین روایتی داریم، آن روایت حاکم بر «الخمر حرام» است، برای اینکه «الخمر حرام» می گوید: چیزی که خمر است محکوم به حرمت است، اما چه چیزی خمر است و چه چیزی خمر نیست؟ لسان «کل خمر حرام» این را بیان نمی کند. اما دلیل «الفقاع خمر» این معنا را بیان می کند، می گوید: فقاع هم یکی از مصادیق خمر است، و یکی از عناوین خمر است.

همان طوری که دلیل «الفقاع خمر» بر دلیل «کل خمر حرام» حاکم است. اینجا هم مسأله به همین صورت است دلیل که همان لا تنقض است، مفادش این است که می گوید:

«الفقاع خمر» و این می گوید: «مستصحب الخمریه خمر». خمر در هر دو تعبد است. در «الفقاع خمر» هم مسأله تعبد است، نه اینکه به عنوان یک واقع گو بخواهد بگوید: دارم به شما اخبار می کنم که فقاع تکوینا از مصادیق خمر است، بلکه «الفقاع خمر» یعنی تعبد خمر است. عین همان مسأله این جا پیاده می شود. «مستصحب الخمریه خمر». چه کسی می گوید: «مستصحب الخمریه خمر»؟ مفاد لا تنقض است که می گوید: «احکم ببقاء المستصحب تعبدا». پس «الفقاع خمر» حاکم بر «کل خمر حرام» است و اینجا هم «مستصحب الخمریه خمر» که به لا- تنقض ثابت می شود حکومت دارد بر «کل خمر حرام» برای اینکه موضوع او را تنقیح می کند، و یک جهتی را در رابطه با موضوع «کل خمر حرام» متعرض است که «کل خمر حرام»، هیچ گونه تعرضی در آن رابطه ندارد.

نتیجه این شد که ما این را اصلا به عنوان یک ضابطه کلی می توانیم مطرح کنیم که اول استصحابی که در باب موضوعات جریان پیدا می کند معنایش ترتیب الحکم نیست، معنایش ترتیب الا-ثر نیست. استصحاب خمریت معنایش حکم به بقای حرمت نیست.

استصحاب خمریت، همان تعبد به بقای خمریت مستصحب الخمریه است همان طوری که استصحاب وجوب معنایش تعبد به بقای وجوب مستصحب الوجوب است. لا تنقض در هر دو یک لسان دارد و با یک بیان در شبهات جریان پیدا می کند چه شبهات حکمیه و چه شبهات موضوعیه.

پس ضابطه اول این شد که استصحاب در باب موضوعات، معنایش ترتیب الحکم نیست، معنایش ترتیب الاثر نیست، بلکه معنایش حکم به بقای تعبدی موضوع در زمان لاحق است. ضابطه دوم این شد که این حکم به بقای تعبدی موضوع، بر آن دلیلی که حکم را روی این موضوع بار کرده است حکومت پیدا می کند. استصحاب بقای خمریت بر دلیل «کل خمر حرام» حاکم است به لحاظ اینکه دارد برایش موضوع درست می کند.

یک چیزی را داخل در عنوان خمر می کند و آن مستصحب الخمریه است همان طوری که «الفقاع خمر» بر دلیل «کل خمر حرام» حکومت دارد برای اینکه فقاع را تعبد به عنوان یکی از مصادیق خمر مطرح کرده است.

### **علت تقدّم استصحاب سببی بر استصحاب مسببی در سببیت شرعی**

حالا که این قاعده کلی درست شد، این قاعده کلیه را در بحث خودمان می آوریم.

بحث ما مسأله سببیت و مسببیت شرعیه است. مثال هم همان مثال مرحوم شیخ را می‌زنیم که لباسی که قطعاً متنجس بوده است را با یک آب مشکوک الطهاره ای که سابقه طهارت داشته و الان مشکوک الطهاره است تطهیر کردیم، و الان شک داریم که آیا این لباس متیقن النجاسه برایش طهارت پیدا شد یا نه؟ منشأ شک ما هم این است که آیا آن آبی که این لباس با آن تطهیر شد، در حال تطهیر، خودش طاهر بود «حتی یؤثر فی طهاره الثوب» یا اینکه خودش نجس بود و طبعاً آب نجس نمی‌تواند ثوب متنجس را تطهیر کند.

اینجا مسأله را تک تک بررسی کنیم تا علت تقدّم روشن شود. می‌آییم سراغ ماء، در ماء استصحاب طهارت را جاری می‌کنیم. معنای استصحاب طهارت در ماء طبق همان نهی که در استصحاب خمریت ذکر کردیم این است که «مستصحاب الطهاره طاهر احکم ببقاء الطهاره تعبدا» که بقاء تعبدی طهارت آب ثابت شد، آیه شریفه هم می‌فرماید: «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» بنابراین که طهور به معنای مطهر باشد، یا روایتی در این باره وارد شده که «الماء الطاهر يطهر» (حالا این روایت که لسانش روشن تر است را اخذ می‌کنیم) روایت «الماء الطاهر يطهر» نمی‌گوید: کدام ماء، طاهر است و کدام ماء، طاهر نیست. هیچ‌گونه تعرضی نسبت به اینکه کدام ماء، طاهر است و کدام ماء، طاهر نیست ندارد. استصحاب طهارت مثل همان استصحاب خمریت، موضوع را درست کرد، گفت:

«مستصحاب الطهاره طاهر تعبدا، مستصحاب الطهاره محکوم بالطهاره تعبدا» این استصحاب طهارت حکومت پیدا کرد بر «الماء الطاهر يطهر».

نتیجه این شد که با دو دلیل که احدهما حاکم و دیگری محکوم است روبرو هستیم.

پس ما شأن این آب را روشن کردیم. اولاً- به دست آوردیم که «هذا الماء طاهر»، به استصحاب طهارت، تعبداً محکوم به طهارت شد. دلیل گفت: «کل ماء طاهر يطهر»، دلیل اینجا پیاده شد و گفت: این آب علاوه بر اینکه طهارت دارد به استناد «کل ماء طاهر يطهر یكون مطهراً و مؤثراً فی زوال النجاسه عن الغير». معنای مطهریت چنین معنایی است.

### عدم بقای شک با وجود دلیل شرعی

لذا حرف ما این است که آیا با وجود این دو دلیل شرعی که یکی مسأله طهارت تعبدی ماء را درست می‌کند و یکی می‌گوید: «کل ماء طاهر يطهر» آیا اصلاً شما می‌توانید بگویید: ما شک داریم در بقای نجاست ثوب مغسول «بهذا الماء»، یعنی اگر از شما

پرسند: شما که شک دارید، چه منشأیی برای شکتان بیان می کنید؟ شما لباس را با یک آبی تطهیر کردید که ابتداء درست به خصوصیاتش واقف نبودید، اما با یک نظر به لا تنقض، لا تنقض گفت: «هذا الماء طاهر تعبدًا». وقتی که موضوع درست شد دلیل دوم آمد: «کل ماء طاهر يطهر». پس دیگر چه معنا دارد که شما در بقای نجاست ثوب شک بکنید؟ چه منشأیی برای شک شما می تواند تحقق پیدا بکند؟

به عبارت روشن تر و در عین حال علمی تر: اگر بخواهید لا-تنقض را روی لباس پیاده کنید، مگر مفاد لا تنقض این نیست که «لا تنقض الحجّه علی النجاسه بلا حجّه»؟ آیا شما می خواهید حجّت بر نجاست را به لا حجّه نقض بکنید؟ بعد از آنکه یک دلیل می گوید:

«الماء طاهر» یک دلیل هم می گوید: «کل ماء طاهر يطهر» آیا شما دارید حجّت بر نجاست ثوب را به لا حجّت نقض می کنید یا دارید به حجّت نقض می کنید؟ اگر از شما سؤال کردند: چرا یقین به نجاست ثوب را نقض کردید، چرا حجّت بر نجاست ثوب را نقض کردید؟ شما می گوید: برای اینکه من حجّت بر طهارت داشتم. حجّت بر طهارت، یکی استصحابی است که می گوید: «هذا الماء طاهر» و یکی هم آن دلیلی است که به دنبالش می گوید: «کل ماء طاهر يطهر» یک دلیل موضوع را مشخص می کند و یک دلیل حکم را مشخص می کند. یک دلیل طهارت ماء را دلالت دارد، یک دلیل مطهریت ماء را نسبت به نجاست ثوب و سایر نجاسات تعرض دارد. آیا حجّت بر نجاست که حالت سابقه این ثوب بوده الان به لا حجّه نقض شده یا به حجّه اخری نقض شده است؟ بلا اشکال دارد به حجّه اخری نقض می شود و معنای اینکه به حجّه اخری نقض می شود، این است که استصحاب در نجاست ثوب نمی تواند جریان پیدا بکند برای اینکه عنوان استصحاب «نقض الحجّه بلا حجّه» است و ما در باب ثوب، «نقض الحجّه بلا حجّه» نداریم.

استصحاب طهارت ماء، طهارت ماء را ثابت کرد، «کل طاهر مطهر» هم به عنوان یک دلیل اجتهادی، کبرای مطهریت را بیان کرد «فلنا حجّه علی طهاره هذا الثوب و دلیل علی طهاره هذا الثوب» پس دیگر «نقض الحجّه بلا حجّه» نیست که این عنوان در دلیل استصحاب اخذ شده باشد.

### **ورود استصحاب در شک سببی نسبت به شک مسببی**

نتیجه در قالب اصطلاح که پیاده می شود این است که وقتی که استصحاب در شک

سببی جریان پیدا کرد، خود استصحاب به کمک آن دلیلی که حکم را بیان می کند مثل «کل طاهر مطهر» بر «لا تنقض یقین بالشک» ورود پیدا می کند که معنای ورود، همان طوری که عرض کردم این است که دلیل وارد به وجود خودش و به اصل خودش، موضوع برای دلیل مورود را باقی نگذارد. اینجا لا تنقض در طهارت به ضمیمه «کل طاهر مطهر» دیگر «نقض الحجّه بلا حجّه» را در رابطه با نجاست باقی نمی گذارد. اینجا عنوانش «تنقضه یقین آخر» است، عنوانش «تنقضه بحجّه آخری» است و حجّه آخری همان «طهاره هذا الماء» بضمیمه «کل طاهر مطهر» است که ترتیب تقدّم در شک سببی و مسببی به این صورت خلاصه می شود که لا تنقض که در سبب جریان پیدا می کند به عنوان یک دلیل حاکم بر «کل طاهر مطهر» تقدّم دارد. یعنی وقتی که لا تنقض در طهارت ماء، جریان پیدا کرد مثل این می ماند که در پیشگاه دلیل «کل طاهر مطهر» می آید و می گوید: «ایها الدلیل!» ما یک فرد از موضوع به عنوان هدیه خدمت شما آوردیم و او این ماء مستصحّب الطهاره است که شرعا محکوم شده «بأنّه طاهر». این دلیل «کل طاهر مطهر» این هدیه را که عبارت از یک فرد تعبّدی موضوع خودش است اخذ می کند و زیر بال و پر خودش قرار می دهد و حکم می کند به اینکه «کل طاهر و من افراد کل طاهر» همین طاهری است که به استصحاب طهارتش درست شده «مطهر».

بعد از آنکه استصحاب آمد و موضوع را تقدیم آن دلیل کرد، الان «کل طاهر مطهر» سرنوشت ساز است. وقتی که این «کل طاهر مطهر» را با لا-تنقض در باب مسبب ملاحظه می کنیم، می بینیم بر این لا تنقض وارد است برای اینکه «کل طاهر مطهر حجّه شرعا علی المطهریه و دلیل شرعا علی المطهریه». وقتی که دلیل شرعی بر مطهریت تحقق پیدا کرد دیگر «لا تنقض الحجّه بلا حجّه» در رابطه با مستصحّب نمی تواند جریان پیدا بکند برای اینکه موضوع برایش باقی نیست، او حجّه بلا حجّه است و ما لا حجّتی نداریم که اینجا قابل نقض و یا عدم نقض بشود.

پس بعد از آنکه «مستصحّب الطهاره» به عنوان یک فرد تعبّدی داخل در «کل طاهر مطهر» شد به طور ورود بر استصحاب مسببی تقدّم پیدا می کند و مجالی برای جریان استصحاب در مسبب باقی نمی گذارد. این بهترین راه برای تقدّم استصحاب در شک سببی بر مسببی است. البته در آنجاهایی که سببیت شرعیه باشد، برای اینکه آنجاهایی که سببیت غیر شرعیه است که بعدا ان شاء الله صحبت می کنیم این راه در آنجا پیاده

نمی شود، این راه فقط به سببیت و مسببیت شرعیه اختصاص دارد.

### پرسش:

- ۱ - اشکال دو معنا داشتن استصحاب را در احکام و موضوعات تقریب کنید.
- ۲ - جواب استاد را از اشکال دو معنا داشتن استصحاب در احکام و موضوعات توضیح دهید.
- ۳ - نسبت بین لا تنقض با «کل خمر حرام» چیست؟ چرا؟
- ۴ - دلیل تقدّم استصحاب سببی بر استصحاب مسببی در سببیت شرعیه چیست؟
- ۵ - دلیل ورود استصحاب در شک سببی را نسبت به شک مسببی بیان کنید.

ص: ۲۴

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ما علت تقدم را در تعارض استصحابين در آن قسمی که سببیت و مسببیت شرعی مطرح بود، ذکر کردیم و گفتیم: در حقیقت، اینجا استصحابی داریم که در سبب جاری می شود و موضوع حکم دلیل اجتهادی را منقح می کند و به عنوان حاکم در رابطه با موضوع دلیل اجتهادی، بر دلیل اجتهادی تقدم پیدا می کند و بعد آن دلیل اجتهادی به میدان استصحاب مسببی می رود. به این کیفیت که با وجود دلیل اجتهادی، دیگر مجالی برای استصحاب مسببی باقی نمی ماند و دلیل اجتهادی بر استصحاب، ورود دارد برای اینکه مفاد استصحاب، «لا-تنقض الحجّه باللا-حجّه» است و خود دلیل اجتهادی فی نفسه حجّه که اینها را توضیح دادیم.

تعارض استصحابین سببی و مسببی غیر شرعی

در تعارض استصحابین، دو قسم دیگر باقی مانده است که اینها را هم باید ملاحظه

بکنیم: یکی آنجایی که سببیت و مسببیت غیرشرعی باشد. این غیرشرعی چه عقلی باشد یا عادی باشد، سببیتی است که به شارع و شرع ارتباط ندارد مثل همان مثال معروف که شما در نبات لحيه زید شک می کنید و منشأ شک شما این است که آیا حیات زید باقی است یا حیات زید منتفی شده است. اگر حیات زید باقی باشد، برای نبات لحيه اش سببیت عادی دارد و اگر حیات زید منتفی شده باشد، طبعاً دیگر نبات لحيه هم تحقق پیدا نکرده است.

در اینجا فرض کنید که ما دو تا استصحاب متعارض داریم. زید ده ساله بوده که از شما غائب شده است در حال ده سالگی، از یک طرف، حیات متیقنه داشته است و از طرف دیگر، عدم نبات لحيه او نیز متیقن بوده. در بچه ده ساله، متیقناً نبات لحيه نبوده است. ده سال از این جریان گذشت حالا شما از طرفی شک می کنید که آیا حیات زید باقی است، یا نه؟ در رابطه با زید اخبار گوناگون می شنوید و در نتیجه شک می کنید که آیا زید در این شرائط، حیات دارد یا نه و از طرفی دیگر، شک می کنید در اینکه آیا لحيه او روئیده و نبات لحيه برای او پیدا شده است یا نه؟ علت اینکه این شک را هم مطرح می کنیم، فرض کنید شما نذر کرده اید که اگر روزی برای زید نبات لحيه پیدا شد، به شکرانه این، مثلاً صد تومان صدقه بدهید که یک اثر شرعی بر نبات لحيه ترتب پیدا بکند و الا اگر اثر شرعی نداشته باشد، استصحاب نفی و اثباتا جاری نمی شود.

پس شما شک دارید در اینکه نبات لحيه تحقق پیدا کرده است یا نه و منشأ شک شما این است که آیا زید حیاتش ادامه پیدا کرد یا حیاتش منتفی شد؟ اگر حیات او تا به امروز، باقی باشد، طبعاً نبات لحيه به حسب عادت برای او پیدا شده است و اگر موضوع حیات، منتفی شده باشد، دیگر نبات لحيه معنی ندارد که تحقق پیدا بکند.

ابتدا به لحاظ دو حالت سابقه یقینیه، ما دو استصحاب داریم برای اینکه در سن ده سالگی که هنوز به سفر نرفته بود و غایب نشده بود هم دارای حیات متیقنه بود و هم به طور یقین عدم نبات لحيه داشت. با توجه به این دو حالت سابقه متیقنه، ابتداء دو استصحاب جاری می شود: از طرفی استصحاب بقای حیات زید، جریان پیدا می کند که لازمه این استصحاب، بقای حیات زید است و از طرف دیگر، استصحاب عدم نبات لحيه زید جریان پیدا می کند برای اینکه حالت سابقه متیقنه، عدم نبات بوده است.

نتیجه این است که ما الان برطبق استصحابین، هم باید حکم بکنیم به حیات زید و هم



حکم بکنیم به عدم نبات لحيه زید درحالی که به حسب عادت، علم اجمالی به خلاف این معنی هست؛ یعنی اجمالا یقین داریم که یا حیات نباید باشد و یا عدم نبات لحيه، به نبات تبدیل شده باشد. به عبارت دیگر: علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در یکی از این دو استصحاب داریم و این علم اجمالی، القاء تعارض می کند، بین این دو معارضه ایجاد می کند. معارضه به خاطر علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در یکی از این دو استصحاب است.

### عدم تقدّم اصل سببی غیر شرعی بر اصل سببی آن

حالا بحث این است که آیا آن راهی که ما در سببیت و مسببیت شرعی طی کردیم را نمی شود در اینجا طی کرد؟ آیا آن راه در اینجا باز نیست و از آن طریق نمی توانیم مسأله را در اینجا حل کنیم؟

جواب، منفی است. آن حرف ها در اینجا جریان ندارد برای اینکه شک سببی شما مسأله حیات زید است. شما وقتی که استصحاب حیات زید را جاری می کنید با آن تقریب که ما در استصحابات موضوعیه عرض کردیم که گفتیم: استصحابات موضوعیه مانند استصحابات حکمیه، شما را متعبد به بقای مستصحب می کند و استصحاب در موضوعات و احکام، یک لسان دارد و «لا- تنقض الیقین بالشک» با یک عبارت پیاده شده است و دو تا معنا برای استصحاب موضوع و استصحاب حکم نمی توانیم داشته باشیم.

در هر دو استصحاب، معنای «لا تنقض الیقین بالشک»، تعبد به بقای مستصحب است منتها اگر مستصحب شما، حکم باشد؛ یعنی قضیه ای که مشتمل بر حکم است و محمولش عبارت از حکم شرعی است مثل «صلاه الجمعة واجبه»، استصحاب شما را به بقای وجوب نماز جمعه متعبد می کند و اگر مستصحب شما یک قضیه باشد که محمول آن قضیه، موضوع در ادله احکام است مثل «هذا المایع خمر» که «هذا المایع کان خمرًا یقینًا و الان هذا المایع یكون مشکوکًا الخمریه»، استصحاب شما را به بقای «خمریه هذا المایع» متعبد می کند و به تعبیر روشن تر: شما را به بقای این قضیه «هذا المایع خمر» متعبد می کند. این تقریباً لسان روشن استصحاب است.

این معنی را وقتی که در حیات زید پیاده کردیم، اولین چیزی که در باب زید شک دارید، مسأله حیات زید است. می گوییم: حیات زید، موضوع است یا حکم است؟ شما

می‌گویید: حیات زید موضوع است. می‌گوییم: خیلی خوب، استصحاب حیات را جاری بکنید. معنای استصحاب حیات، این است که «ان زيدا حیّ تعيّد» تعیّد به بقای حیات زید است. حالا که شما به بقای حیات زید، متعبد شدید، این تعبد به بقای حیات زید، چه نقشی دارد و چه اثری برای آن ترتب پیدا می‌کند؟ می‌گوییم: بروید سراغ ادله شرعی که آثار را روی حیات زید و روی حیات انسان بار کرده است. دلیل شرعی می‌گویید: «اذا كان الانسان حیّا لا يجوز تقسیم امواله، لا يجوز التزویج بزوجه، لا يجوز التصرف بدون اذنه فی ماله».

شما با استصحاب حیات زید، تعیّد به بقای حیات را ثابت کردید و با این تعیّد به بقای حیات، موضوع تعبدی برای این ادله شرعی درست شد؛ یعنی ادله که می‌گویید: «اذا كان زید حیّا لا يجوز تقسیم امواله»، خیال نکنید که مقصود از حیات، حیات وجدانی است، خیالی نکنید که مقصود از حیات، این است که فقط بین بر حیات قائم بشود، نه، راه دیگری برای تعبد به حیات وجود دارد و آن «لا تنقض الیقین بالشک» است که شما را به بقای حیات زید متعبد می‌کند و بر آن ادله ای که می‌گویید: «اذا كان الانسان حیّا لا يجوز تقسیم امواله، لا يجوز التصرف بدون اذنه فی امواله و هكذا سائر الاحکام» حکومت پیدا می‌کند. پس ما می‌بینیم که استصحاب حیات در اینجا همین نقش را دارد. اما نبات لَحِیْه لازمه این حیات است. این نبات لَحِیْه هم موضوع برای یک اثر شرعی قرار گرفته است.

آن اثر شرعی، نذری است که شما کردید که اگر زید نبات لَحِیْه پیدا کرد، من صد تومان صدقه بدهم. وجوب تصدّق به صد تومان، به عنوان یک اثر شرعی «و الجائی من قبل النذر»، بر نبات لَحِیْه مترتب شده است.

### **عدم ارتباط بین استصحاب حیات و نبات لَحِیْه**

سؤال اینجاست که ما چگونه می‌توانیم بین استصحاب حیات با آن اثر شرعی که بر نبات لَحِیْه مترتب است، ایجاد ارتباط بکنیم؟ ما چگونه می‌توانیم این دو را به هم مربوط بکنیم؟ استصحاب حیات می‌گوید: من تو را متعبد به حیات می‌کنم. اثر شرعی می‌گوید:

نبات لَحِیْه «یترتب علیه هذا الاثر». آن وقت ما با استصحاب حیات در رابطه با این اثر شرعی مترتب بر نبات لَحِیْه، چه معامله ای بکنیم؟ بگوییم: دارد موضوعش را توسعه می‌دهد؟ با استصحاب حیات که ما نبات لَحِیْه را اثبات نکردیم. نبات لَحِیْه به عنوان یک

لازم عقلی است و لازم عقلی بر استصحاب مترتب نمی شود. در بحث اصل مثبت، این مطلب به تفصیل صحبت شد و روشن کردیم. پس ما اینجا چه کار بکنیم؟ اگر بخواهیم استصحاب حیات زید را نسبت به آن دلیلی که یک اثر شرعی بر نبات لحيه زید مترتب کرده است، مقدم بداریم، به همان نحو که در سببیت و مسببیت شرعی، پیاده می کردیم، می بینیم اینجا نمی شود.

آنجا می گفتیم: طهارت آب را که استصحاب کردید، موضوع «کل طاهر مطهر» درست می شود و «کل طاهر مطهر» به عنوان یک دلیل اجتهادی نسبت به لباس شما که با این آب مشکوک الطهاره تطهیر شده است، با بیان روشن می گوید: «هذا الماء طاهر» این استصحاب است، آن هم به عنوان کبرا می گوید: «و کل طاهر مطهر». نتیجه گرفته شد که «هذا الماء الذی شک فی طهارته یكون مطهرًا». وقتی خود دلیل اجتهادی به عنوان یک حجت، مطهریت این آب را نسبت به لباس شما بیان کرد، دیگر شما نمی توانید بگویید:

من در اینکه آیا لباس طاهر است یا باقی بر نجاست است شک دارم. اما اینجا، دیگر صغرا و کبرا نداریم. در سببیت و مسببیت غیر شرعی، صغرا و کبرا نداریم. استصحاب حیات را که جاری می کنیم، ما را سراغ آثاری می برد که مستقیماً روی حیات بار شده است در حالی که این اثر شرعی دیگری که ما اینجا دنبال هستیم، موضوعش عبارت از نبات اللحيه است. نذر روی این عنوان بار شده است و اثر شرعی بر این عنوان ترتب پیدا کرده است. لذا چطور می توانیم صرفاً به عنوان اینکه اینجا یک سببیت و مسببیتی هست، بگوییم: استصحاب در سبب، بر مسبب تقدم دارد؟ مگر آیه و روایت وارد شده است؟ مگر دلیلی آمده است که کل استصحاب سببی بر استصحاب مسببی تقدم دارد؟

در همان سببیت و مسببیت شرعی هم دیدید که با یک تقریب مشکلی آن راه را طی کردیم و تقدم را بیان کردیم اما در اینجا، همین طور چشم را ببندیم بگوییم: چون شک ما در نبات و عدم نبات لحيه زید، مسبب از شک در بقاء حیات و عدم بقاء حیات است، حالا که این دو تا استصحاب باهم تعارض پیدا کردند، ما استصحاب را در شک سببی جاری بکنیم و در شک مسببی کنار بگذاریم. به چه دلیل این کار را بکنیم؟

### **فقدان ملاک تقدم استصحاب سببی بر مسببی در ما نحن فيه**

تقدم استصحاب سببی بر مسببی، ملاک دارد و ملاکش همان مسأله صغرویت و

کیرویت بود که آن ملاک اینجا انحراف پیدا می کند. استصحاب حیات زید، زید را داخل در آن کبراهای «اذا كان الانسان حيًّا» می کند، آن آثار را بر رویش بار می کند اما این کبرای دیگری که ما اینجا داریم که استصحاب سببی در نفی موضوعش جریان پیدا می کند، هرچه انسان فشار بیاورد، استصحاب حیات زید نمی تواند به این کبرا ارتباط پیدا بکند. بر حیات زید آثار حیات بار می شود اما این اثر بر حیات بار نشده است، این بر نبات لحيه بار شده و شما باید یا یک نبات لحيه وجدانی احراز کنید و یا نبات لحيه تعبدی. کدام دلیل شما را بر نبات لحيه متعبد کرده است؟ کدام دلیل این موضوع نبات لحيه را تعبدًا برای شما ثابت کرده است؟

اگر یک دلیل تعبدی، مسأله نبات لحيه را ولو به عنوان تعبد، برای ما ثابت می کرد، ما این اثر شرعی نبات لحيه را بار می کردیم ولی فرض این است که آن دلیل تعبدی ما، مجرایش استصحاب حیات است. موضوع، حیات است و نبات لحيه، لازمه عادی اوست و ما در بحث اصل مثبت، این معنا را ثابت کردیم که استصحاب نمی تواند لوازم عادی و لوازم عقلی مستصحب و همین طور آثار شرعی مترتب بر لوازم عادی و لوازم عقلی را بار بکند. ما نمی توانیم در اینجا مسأله تقدّم را مطرح کنیم. نه ورود در کار است و نه حکومت در کار است بلکه آنکه در کار است، عدم ارتباط است. او مستصحب حیات زید است، این هم مستصحب عدم نبات لحيه زید است. او یک آثار شرعی خاص به خود دارد، در این هم یک اثر شرعی به واسطه نذر روی نبات لحيه بار شده است. پس اینجا مسأله تقدّم استصحاب سببی بر مسببی به هیچ وجه نمی تواند مطرح باشد.

### **عدم تقدّم استصحاب عدم نوم بر استصحاب وضو در صحیحۀ زراره**

از اینجا جواب یک مسأله ای که در اوائل کتاب استصحاب، ذکر کردیم و جای بحثش اینجا است، روشن می شود. بد نیست که اشاره ای به آن حرف بشود. دلیل استصحاب چند تا روایت مهم بود که مهمترین روایتش صحیحۀ اولای زراره بود که در آن صحیحۀ، زراره از امام سؤال کرده بود که در صورتی که شک در نوم داشته باشد که معنایش این است که نمی داند که آیا نوم تحقق پیدا کرد یا نه، بعد از آن که امام ملاک در نوم را عبارت از نوم الاذن و نوم القلب می داند که معنای نوم الاذن این است که گوش انسان چیزی نشود و معنای نوم القلب این است که انسان در حال تفکر نباشد؛ یعنی در حالی نباشد که

بتواند روی یک مسأله ای فکر بکند و یک چیزی را به خاطر بیاورد. آن وقت زراره سؤال کرد که «ان حرك في جنبه شيء و هو لا- يعلم»؛ یعنی اگر در نزدیکی و کنار انسان، یک چیز حرکت داده بشود، رفت و آمد بشود، سر و صدایی بشود و انسان نفهمد که آیا در اینجا نوم تحقق پیدا کرده است یا نه؟ وضو باطل شده است یا نه، چه باید بکند؟ امام در جواب می فرماید: تا یقین پیدا نکنند که نوم تحقق پیدا کرده، اثری بار نمی شود. چرا؟ برای اینکه مادامی که یقین به نوم ندارد، استصحاب بقای وضو، جریان پیدا می کند و الاً تعبیر در روایت این است که «فانه علی یقین من وضوئه و لا ینبغی له أن ینقض الیقین بالشک».

اینجا این اشکال به این روایت شده است که این آدم که شک دارد در اینکه وضو دارد یا ندارد، این شکش مسبب از این است که آیا نوم تحقق پیدا کرد یا تحقق پیدا نکرد؟ وقتی که زراره چنین سؤالی می کند؛ یعنی من شک دارم که نوم تحقق پیدا کرد یا نه. امام می فرماید: مادامی که یقین به نوم پیدا نکردی، استصحاب بقای وضو جریان پیدا می کند.

اشکال شده بود که چرا امام استصحاب بقای وضو را در اینجا جاری کردند درحالی که شک در بقای وضو، مسبب از شک در نوم و عدم نوم است؟ چرا زراره شک دارد در اینکه وضو دارد یا نه؟ برای اینکه شک دارد که نوم تحقق پیدا کرده یا نه. روی قاعده سببی و مسببی، امام باید استصحاب را در سبب جاری بکند، استصحاب را در عدم نوم باید جاری بکند.

به عبارت روشن تر: آنجایی که امام فرمود: «و الاً فانه علی یقین من وضوئه»، حق این بود که بفرماید: «فانه علی یقین من عدم النوم و لا- ینبغی له» اینکه یقین به عدم نوم را نقض بکند چون استصحاب عدم نوم جاری می شود. چه شد که امام به استصحاب عدم نوم با اینکه استصحاب سببی است، اعتنا نکردند و بلکه استصحاب را در رابطه با مسبب که عبارت از وضو است، جاری کردند و فرمودند: «فانه علی یقین من وضوئه و لا ینبغی له أن ینقض الیقین بالشک»؟

### **علت عدم تقدم استصحاب عدم نوم بر استصحاب وضو در صحیحۀ زراره**

در جواب از آن اشکال عرض کردیم: جواب همین است که سببیت و مسببیت در آنجا شرعی نیست؛ یعنی بین وضو و عدم نوم، سببیت و مسببیت عقلیه است. اگر بگویید:

مگر شارع نوم را ناقض وضو قرار نداده؟ می گوییم: چرا، شارع «جعل النوم ناقضا» اما ما که نمی خواهیم استصحاب نوم بکنیم. آن طرف قصه را دیگر شارع نفرموده است. آن طرف قصه عقلی است. مثلا الان که در منزل وضو گرفتید و بیرون آمدید (در غیر صورت شك) الان چه کسی می گوید: شما وضو دارید؟ چه کسی الان حکم می کند به این که شما وضو دارید؟ عقل شما. برای اینکه عقل می گوید: شارع چند چیز را ناقض قرار داده است و معنای ناقصیت این است که اگر اینها نباشد، وضو هست. این وضو هست. عقل الان به شما می گوید: «أنتم علی وضوء» و الا کدام دلیل شرعی گفته که اگر شما نواقض وضو را انجام ندهید «علی وضوء» هستید؟ دلیل شرعی آن طرف مسأله را بیان کرده است. دلیل شرعی گفته: «النوم ناقض». اگر نوم آمد، شارع می گوید: تو وضو نداری. اگر بول آمد، شارع می گوید: شما وضو ندارید. اگر نواقض دیگر آمد، شارع می گوید: شما وضو ندارید اما اگر نواقض نیامد، چه کسی می گوید: شما وضو دارید؟ آن حکم عقل است.

عقل می گوید: «اذا جعل الشارع النوم ناقضا فاذا لم یکن هناك نوم فالوضوء باق، هذا حکم العقل». لذا در مورد روایت زراره، استصحاب عدم نوم اثر شرعی ندارد.

استصحاب سببی است اما استصحاب عدم نوم وضو را ثابت نمی کند. وضو لازمه عقلی عدم نوم است. وضو و بقای وضو با عدم النوم، حکم عقلی. لذا اگر شما بخواهید استصحاب عدم نوم را جاری بکنید، «ما الذی یترب علیه من الاثر الشرعی»؟ چه اثر شرعی بر این عدم نوم بار است که شما بر استصحاب عدم بخواهید بار بکنید؟ در حقیقت اگر با استصحاب عدم نوم بخواهید آثار شرعی عدم نوم را بار بکنید، ما هیچ اثر شرعی مترتب بر عدم النوم نداریم. اگر کسی نذر هم کرده باشد، به وضو مربوط نیست.

یک کسی نذر کرد اگر شب نخواهید مثلا ده تومان صدقه بدهد و بعد شك کرد که خوابش برده یا نه؟ اینجا مانعی ندارد استصحاب عدم نوم را بکنند و ده تومان صدقه را بدهد. اما به وضو ارتباط پیدا نمی کند برای اینکه اگر استصحاب عدم را بخواهید برای اثبات وضو به کار ببرید «هذا لازم عقلی» و استصحاب عدم نوم نمی تواند لازم عقلی اش را ثابت بکند.

لذا این روایت، استصحاب را در وضو جاری کرده است و به استصحاب سببی که عبارت از استصحاب عدم نوم است نگاه نکرده است، برای اینکه سببیت و مسببیتش

شرعیه نبوده و استصحاب عدم نوم نمی توانسته عدم وضو را به عنوان یک اصل مثبت، ثابت بکند. روی این جهت است که امام در روایت زراره مسأله نوم را کنار گذاشت و به استصحاب طهارت پرداخت.

### پرسش:

۱ - علت عدم تقدّم اصل سببی غیر شرعی بر اصل مسببی آن چیست؟

۲ - علت عدم ارتباط بین استصحاب حیات و نبات لحدیه چیست؟

۳ - ملاک تقدّم استصحاب سببی بر مسببی چیست و چرا در ما نحن فیه وجود ندارد؟

۴ - اشکال تقدّم استصحاب سببی بر مسببی که بر استصحاب وضو در صحیحۀ زراره شده بود را با جوابش توضیح دهید.

ص: ۳۳

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعارض استصحابين به واسطه وجود علم اجمالی

قسم ديگر از تعارض استصحابين، آنجايي است که هيچ گونه سببیت و مسببیتي مطرح نباشد بلکه منشأ تعارض بين استصحابين، علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در یکی از دو استصحاب باشد مثل استصحاب هايی که در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می کند. اگر دو اناء داشته باشیم که هر دو طاهر باشند، بعد علم اجمالی پیدا کنیم که نجاستی با احد الانائين، ملاقات پیدا کرد، در بادی نظر، به لحاظ وجود حالت سابقه متيقنه طهارت در هر دو، دو استصحاب جریان دارد: استصحاب طهارت «هذا الاناء» و استصحاب طهاره «ذاک الاناء». بعد يقين پیدا کردیم به انتقاض حالت سابقه در یکی از آن دو.

وقتی که مسأله تعارض استصحابين را مطرح می کنیم، می خواهيم بدانيم آیا در تعارض استصحابين، قاعده، اقتضای تساقط دارد و یا اقتضای تخيير؟ یا اگر مزیت و



ترجیحی وجود داشته باشد، قاعده، اقتضای اخذ به ذی الترجیح را دارد؟

برای روشن شدن مطلب، لازم است مقدماً مسأله دیگری را ذکر کنیم تا موضوع بحث در مسأله تعارض استصحابین معلوم شود. آن بحث مقدمی، عبارت از این است که آیا اصول عملیه، و منها الاستصحاب در اطراف علم اجمالی جریان دارد یا نه؟ مثلاً دو اناء ظاهر داریم، بعد علم اجمالی پیدا کردیم به نجاست احد الانائین، اولین بحثی که اینجا مطرح می شود این است که آیا استصحاب طهارت فی نفسه در اینجا جاری هست یا نه؟ آیا در اطراف علم اجمالی، قاعده طهارت جریان دارد یا نه؟ و به طور کلی آیا در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه و منها الاستصحاب جاری است یا نه؟ سه قول از محققین و اعلام در اینجا مطرح است.

### لزوم تناقض از جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) استاد الكل، معتقدند اصول عملیه و استصحاب در اطراف علم اجمالی جریان پیدا نمی کند به این دلیل اینکه ادله و روایات استصحاب از نظر مقام اثبات و دلالت، از اینکه اطراف علم را شامل شود قصور دارد برای اینکه در مدلول آن ادله، تناقض لازم می آید. معمولاً در روایات استصحاب، دو جمله مطرح است: یکی «لا تنقض الیقین بالشک» و دیگری «و لکن تنقضه بیقین آخر».

مثلاً یقین دارید که حالت سابقه این دو ظرف، طهارت است، بعد از علم اجمالی به نجاست احد انائین اگر در هر دو، استصحاب جاری کردید درست است که به «لا- تنقض الیقین بالشک» عمل کرده اید، اما اگر علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در یکی دارید پس «و لکن تنقضه بیقین آخر» را چه می کنید؟ وقتی که یقین دارید که یکی از دو طهارت به نجاست تبدیل پیدا کرده و حالت سابقه آن منتقض شده است چگونه استصحاب را جاری می کنید؟ جمله اول دلالت دارد که استصحاب در هر دو جاری است و جمله دوم می گوید: جاری نیست، چه کنیم؟

راه رفع تناقض به نظر ایشان منحصر در این است که بگوییم: «لا تنقض» از نظر دلالت، قصور دارد و حجیت استصحاب را در اطراف علم اجمالی اثبات نمی کند و الا «یلزم التناقض فی الدلیل بحسب مقام الاثبات». لذا مرحوم شیخ، استصحاب در اطراف علم اجمالی را به طور کلی (یعنی در هر دو فرض) حجّت نمی دانند.

## عدم لزوم مخالفت عملیه از جریان اصل در اطراف علم اجمالی در یک فرض

درست است که در یک فرض از اجرای دو استصحاب، مخالفت عملیه با تکلیف معلوم لازم می آید اما در فرض دیگر مخالفت عملیه لازم نمی آید. در این مثال اگر دو استصحاب طهارت را در این دو اثناء جاری کنید، باوجود تکلیف «اجتناب عن النجس» مخالفت قطعیه تحقق پیدا می کند، اما اگر مثال را عکس کنیم دو ظرف داریم که حالت سابقه در هر دو نجاست است، بعد علم اجمالی به طهارت احد الانائین پیدا کردیم، اینجا اگر استصحاب نجاست را جاری کنید مخالفت با تکلیف لازم نمی آید برای اینکه معنای طهارت ظرف این نیست که حتما انسان با آن سروکار پیدا کند، برخلاف نجاست که «اجتناب عن النجس» دارد، اما در باب طهارت که «ارتکب الطاهر» مطرح نیست. لذا در این مورد اگر دو استصحاب نجاست جاری شود، مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم بالاجمال لازم نمی آید.

اما لازمه بیان شیخ این است که در هر دو صورت، استصحاب جریان پیدا نکند، چه آنجایی که جریان استصحابین، مستلزم مخالفت قطعیه با یک تکلیف معلوم بالاجمال باشد، مثل مثال اول و چه آنجایی که جریان استصحابین، مستلزم مخالفت با تکلیف معلوم بالاجمال نباشد، مثل مثال دوم.

به نظر شیخ، مانع این است که دلیل «لا- تنقض» هم قصور دارد که علم اجمالی را بگیرد و هم مستلزم تناقض است. از یک طرف «لا- تنقض» است و از طرف دیگر «تنقضه یقین آخر» و این دو باهم قابل جمع نیستند. لذا این دلیل کانه اجمالی دارد و هیچ گونه بیانی در رابطه با اطراف علم اجمالی از نظر حجیت استصحاب ندارد. این یک نظریه در رابطه با جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی است.

## تفصیل بین لزوم مخالفت عملیه و عدم آن

نظریه دوم از مرحوم آخوند است که عبارت از تفصیل بین جریان استصحابین در اطراف علم اجمالی است. اگر جریان دو اصل، مستلزم مخالفت عملیه با تکلیف معلوم بالاجمال باشد، آنجا جریان پیدا نمی کند، اما اگر جریان استصحابین، مستلزم مخالفت عملیه با تکلیف معلوم بالاجمال نباشد، مانعی ندارد که دو استصحاب جاری بشود، لذا

ایشان بین دو مثال تفصیل قائل می شوند و می فرمایند: در مثال اول، اگر جریان دو استصحاب طهارت عملاً مستلزم مخالفت با «اجتناب عن النجس» باشد، اینجا استصحاب جریان پیدا نمی کند، اما در مثال دوم با جریان دو استصحاب نجاست، مخالفت عملیه با تکلیف معلوم بالاجمال پیش نمی آید لذا مانعی ندارد که هر دو استصحاب جاری شود و لو اینکه یقین به انتقاض حالت سابقه در یکی از دو مستصحب داشته باشیم.

بنابراین از نظر مرحوم آخوند، ملاک جریان اصول در اطراف علم اجمالی، لزوم مخالفت قطعیه و عدم لزوم مخالفت قطعیه است. در هر مورد که جریان اصل، مستلزم مخالفت قطعیه شد، جریان ندارد و هر کجا مستلزم نشد، جریان دارد.

نظر سوم از مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است که از حیث نتیجه، همان مذهب مرحوم شیخ انصاری است که جریان اصول عملیه را در اطراف علم اجمالی مطلقاً منع می کنند اما از راه دیگر. مرحوم شیخ محور بحث را روی ادله «لا تنقض» قرار داد و استدلال کرد که به دلیل تناقض نمی توانیم دو جمله را باهم در اینجا پیاده کنیم، اما مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) محور بحث را مقام ثبوت قرار داده است، نه دلالت ادله استصحاب و مقام اثبات.

### **عدم امکان جریان اصل در اطراف علم اجمالی در مقام ثبوت**

ایشان معتقدند که از نظر مقام ثبوت، در شرائطی که مکلف، علم به انتقاض طهارت سابقه در یکی از این دو اناء دارد چون علم، کاشفیت ذاتیه و حجیه ذاتیه و عقلیه دارد، با تبدیل آن به نجاست، امکان ندارد شارع ما را به بقاء طهارت این اناء متعبد کند یعنی همان طوری که تفصیلاً می دانستید «هذا الشیء نجس» الان هم بدانید که پاک است. آیا با علم تفصیلی به نجاست، شارع می توانست شما را به طهارت متعبد کند؟ آیا معقول است که انسان را به خلاف متیقنش متعبد کند؟ همان طوری که در مسأله علم تفصیلی معقول نیست، در علم اجمالی نیز همین طور است، برای اینکه علم اجمالی نیز دارای کاشفیت اجمالی و حجیت است و ثبوتاً ممتنع است که شارع، عالم به اینکه «انّ واحداً من هذین الانائین نجس و لو بنحو الاجمال» را متعبد کند به «انّ کل واحد من هذین الانائین طاهر».

این امکان اجتماع ندارد. صرف نظر از تناقضی که در دلیل «لا تنقض» وجود دارد، فی نفسه محال و غیر قابل اجتماع است که هم عالم باشید «بان واحداً منهما نجس» و هم

متعبد باشید شرعاً «بان کل واحد منهما طاهر». لذا مرحوم محقق نائینی روی این محذور که در رابطه با مقام ثبوت هست، قائلند به اینکه در اطراف علم اجمالی به طور کلی اصول عملیه و استصحاب جریان پیدا نمی کند.

### محصل نظرات سه گانه درباره جریان اصول در اطراف علم اجمالی

مرحوم شیخ محذور را در مقام دلالت و اثبات می دید برخلاف نظر مرحوم محقق نائینی که محذور را در رابطه با مقام ثبوت و قبل از مقام دلالت و اثبات می دید و نظریه مرحوم محقق خراسانی این بود که محذور نه در رابطه با مقام دلالت و نه در رابطه با مقام ثبوت است، بلکه محذور تنها در رابطه با مخالفت عملیه با تکلیف قطعی معلوم بالاجمال است. حالا ما بحثی نداریم که کدام یک از این سه نظر، صحیح است ما این بحث را در مسأله علم اجمالی در کتاب القطع دنبال کردیم و شاید در کتاب اشتغال هم بحث کرده باشیم. بحث ما این مسأله نیست ولو اینکه از عبارت مرحوم آخوند در کفایه استفاده می شود که بحث ما این مسأله است. اینجا یک مغالطه در کلام مرحوم آخوند است. در موردی که تعارض استصحابین مطرح می شود و می خواهیم بدانیم که حکم آن دو چیست، آیا تساقط است یا تخیر یا اخذ به مرجح و مزیت؟ در این موارد بحث نداریم که آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جریان دارد یا نه. لکن موضوع بحث روی بعضی از این مبانی تحقق پیدا می کند برای اینکه مرحوم شیخ عقیده دارد که ادله اصول عملیه و به حسب مقام، استصحاب از شمول و دلالت در اطراف علم اجمالی قاصر است و دلیل استصحاب، اطراف علم اجمالی را نمی گیرد، برای اینکه دو استصحاب نداریم و بلکه در اطراف علم اجمالی اصلاً استصحابی وجود ندارد تا بحث از تعارض استصحابین را مطرح کنیم و این که در تعارض استصحابین، قاعده چه اقتضاء دارد؟

لذا بر مبنای شیخ این مسأله اصلاً نمی تواند موضوع پیدا کند، برای اینکه موضوع آن تعارض استصحابین است و معنای تعارض استصحابین این است که هر دو استصحاب فی نفسه دلیل داشته باشند و دلیل «لا تنقض» اصلاً نظری به اطراف علم اجمالی ندارد و شامل آن نمی شود، «و علی هذا المبنی» مسأله تعارض استصحابین اصلاً در علم اجمالی قابل پیاده شدن نیست. و همین طور روی مبنای مرحوم محقق نائینی برای اینکه ایشان

اشکال را بالا-تر از مرحوم شیخ بیان می کردند و محور اشکال را همان مقام ثبوت و واقع قرار داده بودند که به حسب واقع نمی شود انسان عالم به نجاست را متعبد کنند به طهارت «هذا الاناء» یا به طهارت «ذاک الاناء» و لذا تعارض استصحابین در اطراف علم اجمالی اصلا نمی تواند تحقق پیدا کند برای اینکه استصحابی نیست تا تعارضی داشته باشد و زمینه ائی برای تعارض وجود ندارد.

اما بنابر نظر مرحوم آخوند با اینکه مسأله تعارض استصحابین مطرح است، مبنای شیخ را در رابطه با عدم جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی مورد مناقشه قرار داده اند و بعد مبنای خودشان را ذکر کرده اند که اگر جریان استصحابین، مستلزم مخالفت عملیه قطعیه شد، جریان ندارد، اما اگر مستلزم مخالفت عملیه قطعیه نشد، مانعی ندارد.

این به بحث تعارض استصحابین مربوط نیست اما این زمینه می شود برای یک بحث اساسی یعنی روی مبنای مرحوم آخوند، موضوع بحث و محل نزاع در باب تعارض استصحابین درست می شود.

### **عدم تعارض به اصل مسأله در کلام محقق خراسانی(ره)**

ایشان محل نزاع را ذکر کردند بدون اینکه اصل مسأله را در اینجا پیاده کنند، علت آن این است که آنجایی که مستلزم مخالفت قطعیه نیست تعارضی مطرح نیست و هر دو استصحاب جریان پیدا می کند اما در فرضی که جریان استصحابین مستلزم مخالفت قطعیه باشد اینجا موضوع تعارض استصحابین است برای اینکه هر استصحابی که مستلزم مخالفه قطعیه نیست، بلکه «کلا الاستصحابین بمجموعهما» مستلزم مخالفت عملیه اند، لذا نمی شود هر دو را جاری کرد برای اینکه مستلزم مخالفت عملیه است، اما اگر یکی از دو استصحاب را اجرا کردیم این فی نفسه مستلزم مخالفت عملیه نیست و «هذا معنی التعارض». معنی تعارض، عبارت از این است که استصحاب ثبوت و اثباتا فی نفسه می تواند جریان پیدا کند، لکن مانع دارد و اگر ما هر دو استصحاب را جاری کنیم «یستلزم مخالفه قطعیه» معنی تعارض همین است.

به عبارت روشن تر: در فرضی که (به تعبیر آخوند) جریان استصحابین مستلزم مخالفت قطعیه باشد، موضوع برای تعارض استصحابین درست می شود، اما حکم این موضوع را شما بیان نکردید، آیا حکم آن تساقط است مثل تعارض دو اماره؟ یا حکم آن

ممکن است تخییر باشد؟ یا کسی ادعا کند همان طوری که در متزاحمین، قاعده اقتضای تخییر می کند، همان طوری که در «انقذ الغریق» جمع بین انقاذ دو غریق امکان ندارد، در اینجا هم جمع بین دو استصحاب امکان ندارد برای اینکه مخالفت عملیه لازم می آید و در این فرض «ما هو التکلیف»؟ آیا تکلیف تساقط است یا تخییر یا اخذ به ذی الترجیح و ذی المزیه؟

اصلا در کلام مرحوم آخوند اشاره ای به این معنا نشده است. در حقیقت آنچه را که باید به مناسبت مسأله تعارض استصحابین در اینجا مطرح می کردند، مطرح نکرده اند، و آنچه را که به بحث اشتغال و علم اجمالی مربوط است که آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جریان دارد یا ندارد، را اینجا بیان کرده اند.

لکن علامه بر این اشکال، مسأله تعارض استصحابین بر مبنای شیخ و محقق نائینی (اعلی الله مقامهما) در اطراف علم اجمالی موضوع ندارد، و روی مبنای مرحوم آخوند در فرضی که مخالفت عملیه لازم نیاید، معنا ندارد برای اینکه هر دو استصحاب در آنجا جریان پیدا می کند. بنابر مبنای مرحوم آخوند فقط در فرضی که جریان استصحابین مستلزم مخالفت قطعیه باشد، موضوع و عنوان برای تعارض استصحابین مطرح است.

### پرسش:

- ۱ - دلیل مرحوم شیخ (ره) بر عدم جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی چیست؟
- ۲ - آیا طبق مبنای شیخ (ره)، در هر دو فرض مسأله از جریان اصل در اطراف علم اجمالی مخالفت عملیه لازم می آید؟ چرا؟
- ۳ - تفصیل محقق خراسانی (ره) در جریان اصل در اطراف علم اجمالی چیست؟
- ۴ - دلیل عدم جریان اصل در اطراف علم اجمالی از نظر محقق نائینی (ره) چیست؟
- ۵ - اشکال استاد را به کلام محقق خراسانی (ره) توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بنابر مبنای مرحوم شیخ انصاری که عدم جریان اصول عملیه را در اطراف علم اجمالی برای لزوم تناقض در ادله اصول می داند، مسأله تعارض استصحابین در اطراف علم اجمالی به هیچ وجه نمی تواند مطرح باشد و همین طور بنابر مبنای مرحوم محقق نائینی که عدم جریان اصول عملیه را در اطراف علم اجمالی به دلیل یک محذور و جهت ثبوتی می داند، بنابراین مبنا هم تعارض استصحابین در اطراف علم اجمالی نمی تواند موضوع پیدا کند. اما بنابر مبنای مرحوم محقق خراسانی که تفصیل قائل شدند بین فرضی که جریان استصحابین مستلزم مخالفت عملیه قطعیه باشد، اصلین جریان پیدا نمی کند و بین موردی که جریان اصلین مستلزم مخالفت عملیه قطعیه نباشد هیچ مانعی از جریان استصحابین وجود ندارد برای این که تعارضی مطرح نیست، اما در فرضی که جریان اصلین مستلزم مخالفت عملیه قطعیه باشد موضوع برای تعارض استصحابین مطرح می شود، برای اینکه جریان هر دو استصحاب، تالی فاسد دارد، اما اگر یکی از آن

دو جریان پیدا کند مستلزم این معنی نیست.

روی مبنای شیخ و محقق نائینی تحقق تعارض استصحابین در اطراف علم اجمالی معنا ندارد. سؤال این است که آیا روی این مبنای غیر از مسأله اطراف علم اجمالی مورد دیگری می توان پیدا کرد که موضوع تعارض استصحابین در آن مطرح باشد؟

### تصور تعارض استصحابین در غیر مورد علم اجمالی

پاسخ این است که بله؛ ممکن است غیر از اطراف علم اجمالی، مورد دیگری برای مسأله تعارض استصحابین مطرح کنیم و آن موردی است که هیچ گونه سببیت و مسببیتی بین این دو استصحاب و شک در این دو وجود نداشته باشد و از طرف دیگر علم اجمالی در کار نباشد.

تعارض این دو استصحاب را این طور فرض می کنیم: یک دلیل خارجی مثلا اجماع قائم شده است که دو استصحاب نمی تواند محقق شود. مثالی که ذکر می کنند این است که اگر دست نجسی با آب خیلی به مقدار نصف کز ملاقات کرد، در نتیجه آب قلیل «صار نجسا» برای تطهیر آن نصف کز، آب طاهری را روی این نصف کز آب نجس ریختیم بعد شک پیدا شد که آیا با تتیم به نصف کز طاهر «ماء قلیل نجس صار طاهرا» یا اینکه مسأله عکس است، ملاقات آن ماء قلیل نجس با این متمم اثر گذاشته و آن را نجس کرده است؟

در این مورد، دو استصحاب جریان دارد برای اینکه آب قلیل اول «کان نجسا قطعاً» شک کردیم که نجاست آن زائل شده یا نه، استصحاب نجاست در آن جاری می شود. و آب متمم «کان طاهراً قطعاً» شک کردیم که با این تتیم، آیا طهارت خودش را از دست داد یا نه؟ استصحاب طهارت در متمم، جریان پیدا می کند. یک استصحاب نجاست در متمم و استصحاب طهارت در متمم داریم. بین این دو شک، هیچ گونه سببیت و مسببیتی وجود ندارد، مسأله هم اطراف علم اجمالی نیست، لکن مابین این دو استصحاب، عنوان معارضه را مطرح می کنیم به لحاظ اینکه ما اجماع داریم که این آب واحد که مجموعاً یک کز است، «له حکم واحد» یا همه آن نجس است و یا طاهر. و لولا الاجماع آن متمم، به نجاست خود و این متمم، به طهارت خود باقی بود. منافاتی ندارد که متمم نجس باشد، و متمم طاهر باشد. لکن متمم و متمم وحدت پیدا کرده و اجماع قائم است که «ماء واحد له حکم واحد» یا باید همه آن محکوم به نجاست باشد و یا محکوم به طهارت.



اجماع بین این دو استصحاب تعارض ایجاد کرده است، و الا اگر این دلیل خارجی نبود، بین این دو هیچ گونه معارضه ای نمی توانستیم تصور کنیم.

در نتیجه بنابر مبنای مرحوم شیخ انصاری و مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامهما) که استصحابین را در اطراف علم اجمالی به طور کلی جاری نمی دانند، می توانند تعارض استصحابین را در غیر اطراف علم اجمالی در همین مثال مورد نظر مطرح کنند. اما بنابر مبنای مرحوم محقق خراسانی دو مورد برای تعارض استصحابین وجود دارد: یکی موردی که آن دو بزرگوار هم مورد می دانند و مورد دیگر مسأله اطراف علم اجمالی در فرضی که مستلزم مخالفت قطعی باشد، برای اینکه در آن موردی که مستلزم مخالفت قطعی نیست، هر دو استصحاب جاری می شود بدون تعارض. در نتیجه بنابر مبنای محقق خراسانی برای تعارض استصحابین دو مورد محقق می شود. اما بنابر مبنای مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی فقط در موردی که دلیل خارجی بر امتناع جمع بین استصحابین قائم شده باشد مثل مسأله متمم و متمم به صورتی که ملاحظه کردید، با این بیان اولاً روشن شد که تعارض استصحابین چه مسأله ای است، و ثانیاً موضوع آن در چه مواردی تحقق می یابد.

البته نباید این مسأله را با مسأله جریان استصحاب و عدم جریان آن در اطراف علم اجمالی مخلوط کنیم. این دو مسأله از هم متفاوتند و تعجب از مرحوم محقق خراسانی است که با اینکه اینجا مسأله تعارض استصحابین مطرح است، مسأله جریان اصلین در اطراف علم اجمالی را مورد بحث قرار می دهند در صورتی که این بحث باید در علم اجمالی مطرح شود.

### **وظیفه مکلف در صورت تعارض استصحابین در غیر مورد علم اجمالی**

حال که موضوع تعارض استصحابین منقح شد در این دو مثال یکی مسأله متمم و دیگری مثال دو اناء بنابر مبنای مرحوم محقق خراسانی که حالت سابقه هر دو طهارت است و بعد علم اجمالی به نجاست «احد الانائین» پیدا کردیم اگر دو استصحاب طهارت جاری کنیم مخالفت عملیه قطعی با تکلیف معلوم بالاجمال «اجتنب عن النجس» تحقق پیدا کرده است. حال تعارض استصحابین چه حکمی دارد؟ سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اگر یکی از این دو استصحاب مرجح و مزیتی داشته باشد اخذ به ذی

الترجیح می کنیم و دیگری را کنار می گذاریم.

احتمال دوم این است که بنا بر قاعده «تعارض و تساقط» هر دو استصحاب را کنار بگذاریم و هیچ یک را جاری نکنیم.

احتمال سوم تخییر بین استصحابین که هر کدام را بخواهیم می توانیم جاری کنیم.

تخییر و تساقط در مواردی مطرح می شود که مسأله ترجیح یکی از دو اصل بر دیگری ممکن نباشد. نظیر دو استصحاب طهارتی که در دو مثال مذکور جاری کردیم آیا امکان دارد احد الاستصحابین نسبت به دیگری ترجیحی داشته باشد؟ یا مسأله ترجیح را بطور کلی باید کنار گذاشت برای این که از قبیل خبرین متعارضین نیست تا مرجحاتی که در مقبوله عمر بن حنظله و اشباه ذلک ذکر شده است را به عنوان مزیت اینجا مطرح کنیم.

آیا اجمالا در این موارد، بحث ترجیح معنا دارد یا نه؟

### نکات مورد نظر در باب ترجیح

همان طور که امام بزرگوار (ره) فرمودند؛ در ترجیح، دو جهت باید رعایت شود: یکی این که مرجح طوری نباشد که حکومت بر طرف ذو الترجیح داشته باشد و یا محکوم طرف ذو الترجیح باشد. معنای مرجح این است که طرف دارای ترجیح و مرجح هر دو با هم وجودشان محفوظ باشد و الا اگر وجود مرجح، وجود طرف دارای ترجیح را از بین ببرد یا طرف دارای ترجیح وجود مرجح را نفی کند، معنا ندارد که ترجیح تحقق پیدا کند.

به عبارت روشن تر: معنای مرجح این است که بتوان بین طرف دارای ترجیح و وجود مرجح جمع کرد و هر دو را باهم ملاحظه کرد. مثلاً در جریان دو استصحاب در مسأله متمم و متمم، نتیجه استصحاب اول، باقی بودن متمم بر نجاست سابق است و نتیجه استصحاب دوم، باقی بودن متمم بر طهارت سابق است. فرضاً اگر خبر واحد معتبری با یکی از دو استصحاب موافقت کرد، آیا می توانیم آن خبر واحد معتبر را به عنوان مرجح مطرح کنیم؟ نمی شود برای این که خبر واحد معتبر دلیل اجتهادی است و (به تقریبی که تحقیق آن را ذکر کردیم) امارات بر اصول عملیه و منها الاستصحاب ورود دارد و فرقی نمی کند که استصحاب با آن موافق باشد یا مخالف. آیا معنا دارد که این خبر واحد معتبر را به عنوان مرجح مطرح کنیم؟ با وجود خبر واحد معتبر، زمینه برای جریان اصل باقی نمی ماند و چنین مرجحی معنا ندارد.

و همین طور از آن طرف؛ فرض کنیم که در مسأله متمم و متمم، استصحاب طهارت متمم، مرجحی دارد و مرجح آن قاعده طهارت و اصاله الطهاره است و آن را مرجح استصحاب طهارت قرار می دهیم، این هم معنا ندارد برای اینکه استصحاب طهارت اصاله الطهاره را نفی می کند و از بین می برد زیرا در تعارض بین استصحاب و سایر اصول عملیه شرعیه یا عقلیه، استصحاب بر اصول عملیه دیگر تقدم دارد و تقدم آن هم به نحو ورود است، ولو اینکه از این جهتی که بحث می کنیم، حکومت و ورود فرق نمی کند. معنای تقدم این است که اصلا با وجود استصحاب، اصاله الطهاره و اصاله الاباحه معنا ندارد. این اصاله الطهاره ای که استصحاب آن را نفی می کند، نمی توانیم مرجح استصحاب الطهاره قرار دهیم. همان طوری که مرجح نمی تواند فوق استصحاب باشد، همین طور نمی تواند تحت استصحاب قرار گیرد، بلکه مرجح باید در ردیف استصحاب باشد، نه فوق آن، مثل دلیل اجتهادی معتبر و نه تحت آن مثل اصول عملیه دیگری که در مقابل استصحاب، باید بساطشان را برچینند.

مرجح باید یک چیزی باشد در ردیف استصحاب. آیا چنین چیزی وجود دارد که در ردیف استصحاب باشد و بتواند به عنوان مرجح در اینجا مطرح باشد یا نه؟ دلیل اجتهادی که به عنوان فوقیت از دایره ترجیح خارج شد و اصول عملیه دیگر عقلی و نقلی، به عنوان تحتیت از مرجحیت استصحاب خارج شد.

### **بررسی ترجیح استصحاب به واسطه ظن غیر معتبر**

مطلب دیگر این است که یک ظن غیر معتبر به استصحاب کمک کند برای اینکه اگر معتبر شد، بر استصحاب ورود دارد، اگر اصل شد، استصحاب بر آن وارد است. یک ظن غیر معتبر به عنوان مرجح استصحاب واقع شود.

ایشان می فرمایند: این فرض هم معنی ندارد برای اینکه علاوه بر اینکه آن مرجح باید در ردیف استصحاب باشد، باید زبانشان هم یکی باشد یعنی یک حرف بزنند. مرجح و دارای ترجیح هر دو باید یک حرف بزنند. اگر حرفهایشان اختلاف پیدا کرد، یکی از این دو نمی تواند مرجح برای دیگری باشد. استصحاب با ظن غیر معتبر، دو زبان دارند برای اینکه استصحاب به عنوان یک اصل عملی مطرح است، به عنوان یک وظیفه برای شاگ مطرح است، بدون اینکه طریقتی للواقع و کاشفیت عن الواقع داشته باشد، اما ظن غیر

معتبر، ولو اینکه معتبر نیست، اما لسان آن، کاشفیت از واقع است، لسانش اماریه عن الواقع است. چطور می شود استصحابی که در رابطه با کاشفیت از واقع، هیچ گونه زبانی ندارد را با چیز دیگری که زبان آن کاشفیت عن الواقع است در کنار هم بگذاریم و نتیجه بگیریم که آن ظن غیر معتبر، می تواند به عنوان مرجح استصحاب مطرح باشد؟

لذا هرچه ملاحظه کردیم یک چیزی را در باب تعارض استصحابین به عنوان مرجح که خصوصیات و شرایط مرجح در آن وجود داشته باشد، پیدا نکردیم. نه خبر واحد معتبر و نه اصول عملیه نقلیه و عقلیه و نه ظن غیر معتبر هیچ یک نمی توانند به عنوان مرجح احد الاستصحابین نسبت به استصحاب دیگر مطرح باشد.

نتیجه اینکه اصلا در این موارد، راهی برای ترجیح وجود ندارد، برخلاف خبرین متعارضین که در مثل مقبوله عمر بن حنظله اموری را به عنوان مرجح با رعایت تناسب و سنخیت بین آنها، مطرح کرده است. وقتی مرجحات را ملاحظه کنید، می بینید سنخیت دارد. آیا موافقت یک اصل عملی را فرضا در مقبوله عمر بن حنظله به عنوان مرجح مطرح کرده اند؟ موافقت اصل چطور می تواند در باب خبر واحدی که عنوان اماریت و کاشفیت از واقع دارد، عنوان مرجح پیدا کند؟

در نتیجه در باب تعارض استصحابین نمی توانیم چیزی را پیدا کنیم و به عنوان مرجح مطرح کنیم که شرایط مرجح در آن وجود داشته باشد. لذا در تعارض استصحابین دو راه بیشتر نداریم، یا باید قائل به تساقط شویم، همان طوری که در تعارض امارتین قاعده، اقتضای تساقط دارد و یا قائل به تخییر شویم. باید هر دو را ملاحظه کنیم تا معلوم شود آیا قاعده، اقتضای تساقط دارد یا اقتضای تخییر؟

### پرسش:

۱ - آیا می توان برای تعارض استصحابین در غیر مورد علم اجمالی، موردی تصوّر کرد؟ توضیح دهید.

۲ - در صورت تعارض استصحابین در غیر مورد علم اجمالی، چند احتمال وجود دارد؟

۳ - در باب ترجیح به چه نکاتی باید توجه داشت و لازمه آن در محل بحث چیست؟

۴ - آیا می توان استصحاب را به واسطه ظن غیر معتبر ترجیح داد؟ چرا؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلوه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بعد از آنکه مورد تعارض استصحابين مشخص شد و بعد از آنکه مسأله ترجیح به طور کلی در اینجا راه نداشت، امر دائر است بین دو احتمال: احتمال اول این که در تعارض استصحابين، قائل به تساقط شويم و اینکه هیچ يك از دو استصحاب نمی تواند جریان پیدا کند. احتمال دوم این است که قائل به تخییر شويم. حالا که جمع بین استصحابين امکان ندارد مکلف مخیر است یکی از این دو را اختیار کند. حالا ببينيم آیا قاعده، اقتضای تساقط می کند یا اقتضای تخییر؟ باید ادله هر دو را مورد ملاحظه و بررسی قرار دهيم.

دلیل تساقط استصحابين متعارضين

دلیل تساقط این است که مفاد «لا تنقض اليقين بالشك»، حجیت استصحاب است، حالا می خواهيم بدانيم که این دلیل به چه نحو استصحاب را حجّت قرار می دهد؟ و برای

ملاحظه آن باید فقط خود دلیل را در نظر بگیریم. «لا- تنقض اليقين بالشك» یا به نحو اطلاق یا به نحو عموم، هر یک از مصادیق و موارد استصحاب را به عنوان یک فرد و یک مصداق، حجت قرار می دهد. به عبارت روشن تر: «لا تنقض اليقين بالشك» می گوید: هر کجا «نقض اليقين بالشك» تحقق دارد، نقض نباید خارجیت پیدا کند و دلالت می کند بر حجیت استصحاب در تمام موارد، آن هم به نحو تعیین، می گوید: «فی هذا المورد» معینا استصحاب حجت است، «فی ذاك المورد» معینا استصحاب حجت است، در مورد سوم معینا استصحاب حجت است.

آیا از دلیل «لا تنقض» علاوه بر حجیت تعیینیه، یک حجیت تخیریه هم استفاده می کنیم که «لا تنقض اليقين بالشك» دو مفاد و دو مدلول داشته باشد؟ یک مدلول آن حجیت تعیینیه در موارد عدم تعارض و مفاد دیگر آن، حجیت تخیریه در موارد تعارض.

مسأله تخییر که همیشه بین دو استصحاب نیست، گاهی علم اجمالی، سه طرف دارد و اگر قائل به تخییر شویم تخییر بین سه استصحاب می شود و گاهی چهار طرف دارد، و اگر قائل به تخییر شویم تخییر بین چهار استصحاب می شود و گاهی علم اجمالی، بیست طرف دارد. اینکه ما کلمه تعارض استصحابین را به صورت تسویه به کار می بریم، به عنوان یک مثال است و الا استصحابات ثلاثه، استصحابات اربعه و استصحابات به تعدادی که علم اجمالی وجود داشته باشد، در تمامی آنها هست.

اگر «لا تنقض اليقين بالشك» در مواردی که این استصحاب، معارض نداشته باشد، حجیت تعیینیه دارد و در جایی که معارض دارد، حجیت تخیریه بین اثنین دارد و جایی که دو معارض دارد، حجیت تخیریه بین ثلاثه استصحابات، و هکذا، آیا از «لا تنقض اليقين بالشك» چنین معنایی را می توانیم استفاده کنیم؟ یا مفاد «لا- تنقض اليقين بالشك» این است که هر جا «نقض اليقين بالشك» مصداق و تحقق پیدا کرد، آن نقض، منفی عنه است، و هر جا مورد برای استصحاب تحقق دارد، استصحاب در همان مورد، حجیت تعیینیه دارد.

### محدور اجرای استصحابین متعارضین

بعد از آنکه دلیل استصحاب را که عبارت از «لا تنقض اليقين بالشك» است ملاحظه می کنیم، می بینیم این مثل سایر قضایا و سایر عمومات و سایر مطلقات است و در رابطه

با تمامی افراد و مصادیق، دارای یک مفاد است. وقتی که به باب تعارض استصحابین می‌رسیم می‌بینیم این حجیت تعیینیه در دو استصحاب متعارض قابل پیاده شدن نیست، حالا محذور پیدا نشدن، مخالفت عملیه باشد یا قیام دلیل خارجی بر عدم جمع بین استصحابین باشد، هر چه می‌خواهد باشد، می‌بینیم در مورد تعارض استصحابین، «لا تنقض» به نحو حجیت تعیینیه نمی‌تواند هر دو را شامل بشود. و غیر از حجیت تعیینیه هم دلیلی که از آن استفاده حجیت تخیریه کنیم وجود ندارد.

در حقیقت امر بین سه مطلب دائر می‌شود: اگر استصحاب را در هر دو جاری کنیم، محذور مخالفت عملیه یا مخالفت با دلیل خارجی لازم می‌آید، و اگر استصحاب را تنها در یکی پیاده کنیم، این ترجیح من غیر مرجح است. این چه خصوصیتی دارد؟ هر طرف را در نظر بگیریم و به هر استصحاب که اشاره کنیم و بخواهیم آن را جاری کنیم، ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید لذا راه سوم تعیین پیدا می‌کند که عبارت از این است که قائل به تساقط شویم. نه استصحاب در این طرف جاری است و نه در آن طرف. در این فرض، هیچ محذوری در رابطه با دلیل استصحاب پیدا نمی‌کنیم، و محذور مخالفت قطعیه و محذورات دیگر مانع شد که استصحاب در مورد تعارض جریان پیدا کند اما مفاد دلیل استصحاب که عبارت از حجیت تعیینیه است به قوت خود باقی است و تعدد مفاد هم در دلیل حجیت لازم نمی‌آید. راه قائلین به تساقط، همین بود.

### **دلیل قائلین به تخییر بین استصحابین متعارضین**

اما قائلین به تخییر، دو دلیل اقامه کرده اند: دلیل اولشان این است که می‌گویند:

«لا تنقض الیقین بالشک» را با «انقض الغریق» که در باب متراحمین وارد شده است مقایسه می‌کنیم. نحوه مقایسه به این کیفیت است که مفاد «انقض الغریق» مثل «لا تنقض الیقین بالشک» این است که «هذا الغریق معینا» انقاز شود، غریق دوم معینا انقاز بشود، غریق سوم معینا انقاز شود، و در مفاد «انقض الغریق» هیچ تخییری ملاحظه نمی‌کنیم. «انقض الغریق» به هیچ نحو دلالت بر تخییر نمی‌کند لکن وقتی که به دو دلیل برخورد می‌کنیم در مقام امثال قدرت نداریم بر موافقت هر دو، قدرت بر جمع انقازین وجود ندارد. اینجا چه کنیم؟ «انقض الغریق» تخییر نیست. «انقض الغریق» دلالت دارد بر وجوب انقاز این غریق معینا و وجوب انقاز آن غریق معینا، حالا چه باید کرد؟ دو غریق وجود دارد و قادر

نیستیم که مجموع انقاذین را در خارج ایجاد کنیم.

اینجا پای عقل باز می شود. عقل از «انقذ الغریق» یک ضابطه و قاعده استفاده می کند و آن قاعده برای ما راهنما خواهد بود. آن قاعده این است که ملاک وجوب انقاذ در هر غریقی تحقق دارد. ملاک آن، حفظ نفس محترم و حفظ جان یک مسلمان است. عقل این ملاک را از «انقذ کل غریق» استفاده می کند و به استناد این ملاک که در وجوب انقاذ غریق تحقق دارد، در فرضی که قدرت بر جمع بین انقاذ دو غریق وجود ندارد، استکشاف می کند که شارع مقدس در اینجا یک حکم تخییری دارد.

در حقیقت «انقذ الغریق» دلالت بر حکم تخییری نمی کند. «انقذ الغریق» ملاک را در اختیار عقل می گذارد. به عقل می گوئیم: ایها العقل! تو می دانی که ملاک انقاذ هر غریق این است که جان انسان سالم بماند، جان یک مسلمان سالم بماند، و از طرفی می دانی که من قدرت ندارم که هر دو غریق را انقاذ کنم و نجات دهم، ما التکلیف؟ عقل می گوید:

من به استناد وجود ملاک در هر یک از این دو غریق و برای اینکه تو قدرت بر جمع بین دو انقاذ را نداری استکشاف می کنم که شارع در چنین شرایطی، یک وجوب تخییری و یک خطاب تخییری دارد و در نتیجه از راه عقل وجوب یک خطاب شرعی تخییری را استکشاف می کنیم که کأن شارع به دنبال «انقذ کل غریق» فرموده: اگر قدرت بر جمع انقاذ دو غریق نداشته باشی «انت مخیر فی انقاذ کل واحد منهما».

اگر کسی بگوید: «لا- تنقض» هم همین طور است، پس فرق بین «لا- تنقض الیقین بالشک» و بین «انقذ الغریق» چیست؟ همان طوری که در «انقذ الغریق» در باب متزاحمین، عقل حکم شرعی تخییری را استکشاف می کند، همین معنا را بعینه در «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده کنیم. به این صورت از «لا تنقض» استفاده می کنیم که ملاک نهی «لا تنقض» در تمامی موارد وجود دارد، و در تمامی موارد، ملاک ثابت است، منتها وقتی که به تعارض بین استصحابین می رسیم، اگر بخواهیم به هر دو ملاک، ترتیب اثر دهیم و هر دو ملاک را اصل بدانیم، تالی فاسد دارد. در باب متزاحمین، تالی فاسد، عدم قدرت بر جمع بود، اینجا تالی فاسد، لزوم مخالفت عملیه قطعیه است. در آن مثالی که ذکر کردیم، دو ظرف حالت سابقه طهارت دارد، بعد علم اجمالی به نجاست یکی پیدا شد، اگر دو استصحاب طهارت را به این دلیل که ملاک استصحاب در هر دو وجود دارد با هم جمع کنیم، مخالفت عملیه قطعیه با «اجتنب عن النجس» لازم می آید. یا در مثال



متّم و متّم مخالفت با اجماع تحقق پیدا می کند. این مخالفت عملیه یا مخالفت با اجماع، سبب می شود که نتوانیم هر دو استصحاب را جاری کنیم. همان طوری که در «انقض الغریق» عمل کردیم، مسأله را به عقل ارجاع می دهیم و می گوییم: ایها العقل! «لا- تنقض» با کشف ملاک در هر دو مورد استصحاب پیاده می شود و از طرفی محذور مخالفت عملیه و یا محذور دیگری لازم می آید، در این مورد، چه نظر می دهید؟ عقل که در مسأله «انقض الغریق» یک خطاب شرعی تخییری را استکشاف می کرد چه مانعی دارد در اینجا هم یک حکم تخییری را استکشاف کند؟ همان طوری که در «انقض الغریق» عقل مسأله تخییر را پیاده می کند همان طور در «لا تنقض یقین بالشک» مسأله تخییر را مطرح کند.

در حقیقت وجود ملاک در هر دو طرف و اینکه اگر بخواهیم هر دو ملاک را عمل کنیم، تالی فاسدی بر آن ترتب پیدا می کند، عقل را راهنمایی می کند به استکشاف حکم تخییری هم در اینجا و هم در مسأله متزاحمین که عبارت از «انقض الغریق» باشد. آیا این مقایسه صحیح است یا نه؟ بگوییم: «لا تنقض» با «انقض الغریق» چه فرق می کند؟ مفاد آن دلیل، وجوب تعیینی است و مفاد این حجیت تعیینیه است، منتها آن در مورد تزاحم و این در مورد تعارض راه به تخییر را باز می کنند. بین این دو چه فرقی وجود دارد؟

### فرق بین لا تنقض با انقض الغریق در صورت تعارض

امام بزرگوار (ره) بین این دو فرقی ذکر فرموده اند که این فرق سبب می شود که این مقایسه، غیر صحیح باشد و ما نتوانیم «لا تنقض یقین بالشک» را با «انقض الغریق» مقایسه کنیم.

می فرماید: «انقض الغریق» یک تکلیف نفسی است، یک واجب نفسی است برای یک ملاکی که در آن وجود دارد و ملاک هم از نظر عقل روشن است. ابهام و اجمالی وجود ندارد. عقل می فهمد ملاک «انقض الغریق» حفظ جان انسان است، و اگر نخواهیم از این راه، مسأله را وارد بشویم، از راه خود حکم وارد می شویم. احکام تابع ملاکات و مصالح و مفاسد است که در متعلقات آنها وجود دارد. «انقض الغریق بما انه حکم و بما انه ایجاب» کشف می کند از وجود ملاک «فی انقاذ کل غریق» اما در آن موردی که قدرت بر جمع بین انقاذ زید و عمرو وجود ندارد، احتمال می دهید که اصلا ملاک در آنجا وجود نداشته

باشد یا این که ملاک قطعاً وجود دارد و نبودن حکم در رابطه با عدم قدرت مکلف است.

لذا اگر فردی پیدا شد که می تواند بین انقاز هر دو غریق جمع کند، بر او واجب بود که بین انقاز هر دو غریق جمع کند.

به عبارت روشن تر: در متزاحمین در آن فرضی که قدرت بر جمع وجود ندارد و بلا اشکال تکلیف تعیینی در رابطه با هر دو وجود ندارد، منشأ نبودن تکلیف چیست؟ آیا این احتمال صحیح است که منشأ آن، نبودن ملاک باشد؟ مثلاً انقاز هر غرقی ملاک دارد اما موردی که قدرت بر انقاز نباشد، ملاک ندارد. مسأله که این طور نیست. عدم تکلیف در رابطه با قصور مکلف است نه در رابطه با مکلف به. در مکلف به، هیچ قصوری و نقصی وجود ندارد. همان ملاکی که در انقاز دیگران وجود دارد، در این هم وجود دارد فرقی نمی کند، منتها مکلف «بما انه قاصر و بما انه غیر قادر علی ان ینقذ الغریقین» این تکلیف وجوب تعیینی خود را از دست داده است. ملاک در مورد متزاحمین قطعاً وجود دارد و نبودن تکلیف تعیینی در رابطه با قصور مکلف است و لذا مانعی ندارد که عقل، یک خطاب تخییری را استکشاف کند به عنوان اینکه مکلف، انقازین را به نحو واجب تخییری می تواند انجام دهد و قصوری در این رابطه ندارد.

### **عدم وجود ملاک استصحاب (تحفظ بر واقع) در صورت تعارض**

در نتیجه در متزاحمین بلا اشکال ملاکین تحقق دارد و هیچ شبهه ای در وجود ملاکین در مورد تراحم نیست و لذا راه را برای عقل باز می کند به اینکه یک حکم تخییری را استصحاب کند. اما در «لا تنقض» چطور؟ «لا تنقض» فی نفسه یک خطاب نفسی نیست.

مفاد «لا تنقض» یک حکم نفسی استقلالی نیست، بلکه برای رعایت و تحفظ بر واقع آمده است، نه به معنای این که «لا تنقض» اماره بر واقع است. ما اماره بودن استصحاب را نفی کردیم. استصحاب هیچ گونه کاشفیت و طریقت از واقع ندارد و اینکه «لا تنقض» عمر یقین را اطاله می دهد این اطاله تعبدی است و الاً یقینی که در رابطه با حالت سابق است نمی تواند در رابطه با حالت لاحق نقشی داشته باشد. یقین که از متعلق خود تعدی و تجاوز نمی کند. متعلق یقین در استصحاب، همان حالت سابقه است، منتها شارع این یقین را به ادامه تعبدی، ادامه می دهد لذا در استصحاب هیچ گونه کاشفیتی ملاحظه نمی شود. یقینی که متعلق آن، زمان سابق است، معقول نیست که نسبت به زمان لاحق

که این یقین در آن زمان لاحق وجود ندارد، کاشفیت داشته باشد.

در عین اینکه استصحاب، اماریت ندارد، لکن ملاک آن، تحفظ بر واقع است در موردی که با واقع مصادف باشد، مثل اینکه شما استصحاب کنید وجوب نماز جمعه را در زمان غیبت و به حسب واقع، نماز جمعه در زمان غیبت واجب باشد. این استصحاب می شود حجه علی الواقع یعنی واقع را بر شما منجز می کند و اگر مخالف با واقع شد، مسأله معذرت مطرح است.

در حقیقت، استصحاب برای تحفظ بر واقع است. (این نکته مهم است) آیا در مورد دو استصحاب متعارضین، این ملاک تحقق دارد یا ندارد؟ اگر بخواهیم دو استصحاب طهارت در مثال معروف جاری کنیم درحالی که یقین داریم که به حسب واقع، یکی نجس است و حالت سابقه آن منتقض شده است، آیا این دو استصحاب طهارت، برای تحفظ بر واقع است و ملاک در آن وجود دارد؟

با این بیان، فرق بین استصحاب و بین «انقذ الغریق» روشن می شود. ملاک وجوب انقذ در مورد تراحم با ملاک وجوب انقذ در موارد عدم تراحم فرق ندارد. ملاک وجوب انقذ در هر دو غریق وجود دارد، منتها مکلف قدرت ندارد که هر دو را انقذ کند، و الاّ از نظر ملاک، فرقی وجود ندارد. اما در باب استصحاب نمی توانیم بگوییم: همان ملاک تحفظ بر واقع که در جریان استصحاب، در موارد عدم تعارض مثل استصحاب وجوب نماز جمعه که معارض ندارد، وجود دارد در مورد تعارض هم این ملاک وجود دارد. اگر نماز جمعه به حسب واقع واجب باشد، این استصحاب مکلف را در همان مسیر واقع قرار داده است، اما در موردی که می داند یکی از این دو ظرف به نحو اجمال نجس است، مع ذلک برای تحفظ واقع، استصحاب طهارت جاری کند، کدام واقع؟ با وجود داشتن علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف، آیا هر دو ملاک در هر دو استصحاب وجود دارد که از راه عقل یک حکم تخییری و یک خطاب تخییری استکشاف کنیم؟

پس نمی توانیم «لا- تنقض» را با «انقذ الغریق» باب تراحم با این کیفیت که در این دلیل ذکر شده است مقایسه کنیم و قائل به مسأله تخییر شویم. کیفیات دیگری مطرح است که شاید ان شاء الله بعد ذکر کردیم. راه دیگری که تقریباً به صورت مقایسه است به کیفیت دیگری قائل به تخییر شده اند، اگر آن راه تمام شد، مسأله تخییر حاکم است، و الاّ به مقتضای قاعده در تعارض استصحابین باید حکم به تساقط کرد.

- ۱ - دلیل تساقط استصحابین متعارضین چیست؟
- ۲ - از اجرای استصحابین متعارضین چه محذوری لازم می آید؟
- ۳ - دلیل قائلین به تخییر بین استصحابین متعارضین چیست؟
- ۴ - فرق بین «لا تنقض» با «انقض الغریق» را در صورت تعارض توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

در تعارض استصحابین و همین طور استصحابات، بحث این بود که آیا قاعده، اقتضای تساقط می کند و یا اقتضای تخییر می کند؟ برای تخییر، دو وجه ذکر شده بود که یک وجهش را با مناقشه و جوابی که در این رابطه بود عرض کردیم.

صرف نظر کردن از اطلاق لا تنقض برای رفع تناقض در استصحابین

اما وجه دومی که برای تخییر ذکر شده است، این است که گفته شود: آن محذوری که از عمل به اصلین لازم می آید که مثلاً عبارت از مخالفت عملیه قطعیه است، این محذور در صورتی است که ما به اطلاق دلیل «لا تنقض» اخذ کنیم، یعنی در حقیقت آن چیزی که مستلزم تحقق این محذور است، اطلاق دلیل «لا تنقض» است، اما اگر ما اطلاقش را کنار بگذاریم و این اطلاق را به صورت اشتراک، بیرون بیاوریم، اینجا هیچ محذوری لازم نمی آید، هیچ تالی فاسدی تحقق پیدا نمی کند. و در همین رابطه باز «لا تنقض» را با

متزاحمین مقایسه کرده اند منتها به شکل دیگری، نه به آن شکلی که آن روز بیان شد.

به این صورت، گفته اند: در «انقذ الغریق» که مولا- به وجوب انقاذ هر غریق، حکم می کند درحالی که گاهی از اوقات، مکلف قدرت بر جمع بین انقاذ دو غریق را ندارد، وقتی که با دو غریق مواجه می شود و از طرفی قدرت خودش را در نظر می گیرد، می بیند قدرت ندارد هر دو را انقاذ کند. فقط می تواند قدرت را صرف انقاذ یکی از این دو غریق بکند. گفته اند: ببینیم آن چیزی که این محذور را که از آن تعبیر به تکلیف ما لا- یطاق می کنیم، در متزاحمین ایجاد کرده است، آیا نفس دلیل «انقذ الغریق» است؟ نفس وجود «انقذ الغریق» است؟ حتی اگر «انقذ الغریق» اطلاق نداشته باشد، (به این صورتی که ان شاء الله عرض می کنیم) آیا نفس دلیل «انقذ الغریق» اگر بخواهد این دو مورد را شامل شود مستلزم تکلیف «ما لا یطاق» است؟ یا اینکه بعد از دقت می بینیم اطلاق دلیل «لا تنقض» این محذور را بوجود می آورد و الا اگر ما این اطلاق را تبدیل به اشتراط کنیم، تبدیل به تقیید کنیم، هیچ تکلیف ما لا یطاقی لازم نمی آید. چطور؟

گفته اند: مقتضای اطلاق «انقذ الغریق» این است که وقتی که شما به زید غریق می رسید، اطلاق می گوید که زید غریق باید انقاذ شود، بدون فرق بین اینکه عمرو غریق هم انقاذ بشود یا نه. وجوب انقاذ غریقی که عبارت از زید است اگر اطلاق داشته باشد، یعنی حتما زید باید انقاذ شود، اعم از اینکه عمرو انقاذ شود یا نه. سراغ عمرو که می آییم همین مسأله پیاده می شود. دلیل می گوید: عمرو باید انقاذ شود، اعم از اینکه زید انقاذ شود یا نه. وقتی که این دو اطلاق به این صورت در اینجا پیاده می شود، این تکلیف «ما لا یطاق» است بگوید: زید انقاذ شود اعم از اینکه عمرو انقاذ شود یا نه، عمرو باید انقاذ شود اعم از اینکه زید انقاذ شود یا نه. این دو اطلاق به این صورت وقتی که روی زید و عمرو پیاده می شود، مستلزم تکلیف «ما لا یطاق» است.

اما اگر این اطلاقها را کنار بگذاریم، به جای این اطلاقها، یک تقییدی، یک اشتراطی بیاوریم به این صورت که بگوییم: زید باید انقاذ شود اگر عمرو انقاذ نشود، مشروط به عدم انقاذ عمرو، و مقیّد به عدم انقاذ عمرو، سراغ عمرو هم که می آییم اطلاقش را برداریم، تبدیل به تقیید و اشتراط کنیم، بگوییم: عمرو باید انقاذ شود در صورتی که زید انقاذ نشود، «مقیّدا بهذه الصورة و مشروطا بهذا الشرط». آن وقت نتیجه این می شود که ما در اینجا دو حکم مقیّد و دو قضیه شرطیه و حکم مشروط داریم. آیا شما بین این دو

قضیه شرطیه منافاتی می بینید؟ تکلیف ما لا یطاقی تحقق پیدا می کند؟ تالی فاسدی در اینجا به وجود می آید؟ یا اینکه تمام واجبات تخیریه لبش به همین برمی گردد؟ واجبات تخیریه ای که شما در شریعت دارید لبش به همین برمی گردد، باید عتق رقبه شود اگر صیام ستین یوما تحقق پیدا نکند، باید صیام ستین تحقق پیدا بکند اگر عتق رقبه تحقق پیدا نکند.

### فرق بین تخییر شرعی و تخییر در باب استصحابین متعارضین

همان تخییری که در واجبات تخیریه شرعیه ملاحظه می کنید که در حقیقت وجوب هر کدام مقید به عدم اتیان به دیگری است و لزوم هر کدام، مشروط به عدم اتیان دیگری است، عین آن مسأله اینجا پیاده می شود، منتها با یک فرق. فرق این است که در واجبات تخیریه شرعیه، خود شارع حکم به تخییر می کند، اما در متزاحمین به این صورتی که ملاحظه فرمودید عقل، حاکم به تخییر است. یعنی عقل بعد از آنکه می بیند اطلاق امر انقذ الغریق نسبت به زید غریق و عمرو غریق، مستلزم تکلیف ما لا یطاق است، از این دو اطلاق، رفع ید می کند و دو تا تقیید به وجود می آورد، دو تا قضیه شرطیه به وجود می آورد: وجوب انقاذا زید در صورت عدم انقاذا عمرو و وجوب انقاذا عمرو در صورت عدم انقاذا زید.

پس در باب متزاحمین فقط عقل حکم به تخییر می کند، اما در واجبات تخیریه همین معنا به دست خود شارع و با بیان خود شارع تحقق پیدا می کند. گفته اند: همین طوری که در «انقذ الغریق» به همین شکلی که امروز بیان شد، بالاخره ما به تخییر می رسیم، منتها یک تخییر عقلی، چه مانعی دارد که در «لا تنقض الیقین بالشک» هم همین معنایی را که در «انقذ الغریق» پیاده کردیم پیاده کنیم، به این صورت که در همان مثالی که مکرر در این رابطه می زدیم که دو ظرف داریم که حالت سابقه هر دو طهارت است، و بعد علم اجمالی به نجاست احد الانائین پیدا کردیم، بگوییم: اگر اینجا بخواهیم دو استصحاب طهارت جاری کنیم، نتیجه این دو استصحاب طهارت، یک مخالفت علمیه قطعیه با آن تکلیف معلوم بالاجمال به نام «اجتنب عن النجس» است لذا اینجا این حرف را بزنیم، بگوییم: اصل شمول «لا تنقض» در اینجا تالی فاسدی ندارد، آن که مستلزم تالی فاسد است، آن که مستلزم مخالفت علمیه قطعیه است که از نظر عقل صریحا و رسما محکوم

به قبح است، این است که شما بخواهید از اطلاق «لا تنقض» در دو استصحاب طهارت استفاده بکنید به این کیفیت، بگوییم: «لا تنقض» می گوید: نسبت به این اناء که در طرف راست واقع شده است، حق نداری، نقض یقین به شک بکنی، حالا- می خواهی در اناء دیگر، نقض یقین به شک بکنی یا نه، ما کار به اناء دیگر نداریم، در این اناء طرف راست حق نداری نقض یقین به شک بکنی. همین معنی در اناء طرف یسار پیاده می شود، «لا تنقض یقین بالشک» می گوید: در این اناء طرف یسار حق نداری نقض یقین به شک بکنی، می خواهد در طرف یمین، نقض یقین به شک بشود یا نه. اعم از هر دو صورت است.

این دو اطلاق و پیاده شدن «لا- تنقض» به نحو اطلاق در دو اناء، مستلزم مخالفت قطعیه است که از نظر عقل بلا اشکال قیح است. اما اگر این اطلاق را از «لا تنقض» کنار بگذاریم و بگوییم: «لا تنقض» می گوید: تو حق نداری در اناء طرف یمین، نقض یقین به شک کنی، یعنی حتما باید استصحاب طهارت جاری بشود، اما به شرطی که در اناء دیگر، استصحاب طهارت را جاری نکنی. جریان استصحاب طهارت در اناء طرف یمین را مقید کنیم به عدم جریان استصحاب در اناء طرف یسار. با این شرط شما می توانید استصحاب طهارت را جاری بکنید. در اناء طرف یسار هم همین طور، «لا تنقض» می گوید: مانعی ندارد شما استصحاب طهارت را در اناء طرف یسار جاری بکنی، اما به شرط اینکه استصحاب طهارت را در اناء طرف یمین جاری نکنی.

اگر ما این مسأله را به صورت اشتراط و تقید پیاده کردیم که نتیجه این دو قضیه شرطیه و دو قضیه تقیدیه این بشود که جریان استصحاب طهارت در اناء طرف یمین، مشروط به عدم جریان در اناء طرف یسار است، و جریانش در اناء طرف یسار، مشروط به عدم جریانش در طرف یمین است، و هذا معنی التخییر، معنای تخییر همین است که شما یکی از این دو استصحاب طهارت را می توانید اخذ بکنید، یا استصحاب طهارت طرف یمین یا استصحاب طهارت طرف یسار و به این کیفیت، هیچ گونه مخالفت عملیه قطعیه ای تحقق پیدا نمی کند. نظیر همان «انقض الغریق» که بعد از رفع ید از اطلاق و تبدیل به تقید، هیچ گونه تکلیف ما لا یطاق در آنجا تحقق پیدا نمی کند. آیا اگر مسأله را این جوری با متراحمین مقایسه بکنیم و به این کیفیت تخییر را در «لا تنقض» در موارد تعارض استصحابین و استصحابات پیاده بکنیم، به نظر شما اشکالی دارد؟



این یک بیانی است که برحسب ظاهر، بیان لطیفی به نظر می رسد لکن دو اشکال متوجه آن است: یک اشکال این است که ما از اول ادعا بکنیم اصلاً «لا تنقض الیقین بالشک» اطلاق ندارد نه از باب اینکه تناقضی در ادله اصول لازم می آید، آن طور که مرحوم شیخ انصاری بیان کردند، بلکه ممکن است کسی بگوید: اصلاً «لا تنقض الیقین بالشک» اطلاق ندارد که اطراف علم اجمالی را بگیرد. یک چنین اطلاق برای «لا تنقض» وجود ندارد. برای اطلاق باید متکلم در مقام بیان باشد، مقدمات حکمت تحقق داشته باشد. آیا اصلاً ما می توانیم من اول امر یک چنین اطلاق برای «لا تنقض» درست بکنیم ولو این که لازمه اش این است که مخالفت عملیه لازم نیاید؟ یا یک قدری بالاتر برویم، بگوییم: آنجایی که مستلزم مخالفت عملیه است، معلوم نیست که ادله استصحاب، اطلاق داشته باشد و شامل بشود.

بالاخره اگر ما بخواهیم یک اطلاق قوی برای «لا تنقض» پیدا بکنیم که اطراف علم اجمالی را بگیرد، مخصوصاً آنجایی که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است، این اطلاق قابل شبهه است به خلاف «انقض الغریق» که در آن نمی توانیم مناقشه کنیم. «انقض الغریق» آنجایی است که یا یک غریق وجود داشته باشد، یا دو غرقی که انسان بتواند هر دو را انقاذ بکند، اما اگر دو غریق باشد و شما قدرت بر جمع بین آن دو را نداشته باشید، اصلاً «انقض الغریق» آنجا را نمی گیرد.

در متزاحمین نمی توانیم مسأله اطلاق را به طور کلی انکار کنیم اما در «لا تنقض الیقین بالشک» بعید نیست که اولاً کسی ادعا بکند که اصلاً «لا تنقض موارد علم اجمالی را شامل نمی شود که معنای علم اجمالی در این رابطه این است: علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در احد استصحابین داریم، می دانیم که حالت سابقه یکی از این دو استصحاب، منتقض شده است. اصلاً معلوم نیست که «لا تنقض» دلالت بر حجیت استصحاب نسبت به موارد علم اجمالی به طور کلی و مخصوصاً در آنجایی که مستلزم مخالفت عملیه باشد، داشته باشد.

در مسأله اطلاق، یک سری مسایلی داریم که هرکسی که ادعا کرد طرف مقابل هم می تواند خلاف آن را ادعا کند. یکی بگوید: لفظ در این معنا تبادر دارد. دیگری بگوید:

نه، لفظ در آن معنا تبادر دارد. مسأله اطلاق، یکی از این مسایل است. علی ای حال ممکن است کسی این معنا را نپذیرد. در عین حال خیلی روی این مسأله پافشاری نداریم. این را به صورت امکان و احتمال مطرح کردیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): اطلاق جهاتی دارد، مثلاً در «اعتق الرقبه» صد جور اطلاق می توانید تصور بکنید: از نظر ایمان و کفر، از علم و جهل، از نظر سواد و بیاض و اگر متکلم از یک جهت در مقام بیان بود، این دلیل بر این نیست که از تمام جهات در مقام بیان است. ممکن است یک دلیلی و یک حکمی از یک بعد، دارای اطلاق باشد، لکن از بعد دیگر نتوانیم برای آن، اطلاق ثابت کنیم. اینکه در اول گفتیم: الف و لام در «الیقین» در «لا تنقض الیقین بالشک» عهد ذکر نیست و اختصاصی به خصوص وضو که در صحیح زراره مورد استصحاب است ندارد، بلکه الف و لام تعریف جنس است، این دلیل بر این نیست که ما بتوانیم اطلاقی برای «لا تنقض» از هر نظر و از هر بعدی ثابت کنیم.

### فرق بین تخییر شرعی و تخییر در باب استصحابین از نظر تعدد عقوبت

جواب اصلی این است که این بیانی که در «انقذ الغریق» ذکر کردید را قبول نداریم زیرا این بیان، یک لازمه ای دارد که آن لازمه را نمی توانیم ملتزم بشویم، لذا این راه ناتمام خواهد بود. لازمه آن چیست؟

گفتید: تخییری که در متراحمین در «انقذ الغریق» از ناحیه عقل تحقق پیدا می کند، مثل همان تخییر شرعی است که در واجبات شرعی است منتها آنجا حاکم به تخییر، شارع است و اینجا حاکم به تخییر، عقل است.

سؤال می کنیم: در واجبات تخییری شرعی اگر کسی یک واجب تخییری را ترک کرد، آیا تعدد استحقاق عقوبت دارد یا یک استحقاق عقوبت دارد؟ اگر یک واجبی به صورت تخییر بین سه چیز شد، مثل کفاره افطار در ماه رمضان که تخییر بین ثلاث خصال است، اگر کسی هیچ یک از این ثلاث خصال را به عنوان کفاره انجام نداد، آیا چندتا استحقاق عقوبت دارد؟ آیا واجبات تخییری در استحقاق عقوبت از واجبات تعیینیه بالاتر است یا مثل هم می ماند؟

همان طوری که اگر کسی در واجبات تعیینیه مخالفت بکند، یک استحقاق عقوبت

دارد، در واجبات تخییری هم اگر همه اطراف واجب تخییری یا دو طرف واجب تخییری را ترک کرد، یک استحقاق عقوبت بیشتر در کار نیست. اگر کسی آمد کنار دریا، دید دو نفر در حال غرق شدن هستند، یکی از آن دو را می شود نجات بدهد، اما قدرت بر انقاذ هر دو ندارد، اگر هیچ کدام را انقاذ نکرد، و در نتیجه هر دو غرق شدند، آیا اینجا دو استحقاق عقوبت است یا یک استحقاق عقوبت؟

اگر مثل واجبات تخییری شرعی باشد، اینجا هم باید یک استحقاق عقوبت باشد، در حالی که مسلم دو تا استحقاق عقوبت است، چطور؟ دو تا استحقاق عقوبت در صورتی است که این شخص به جمع بین انقاذ هر دو غریق مکلف باشد و تکلیف به جمع، معقول نیست زیرا تکلیف ما لا یطاق است، تکلیف به غیر مقدور است. می گوئیم: شما تکلیف به جمع ندارید. کلمه جمع در اینجا مطرح نیست. کلمه مجموع در اینجا مطرح نیست. اینجا مسأله این است که «انقاذ الغریق» یک تکلیفی را به انقاذ زید غریق متوجه کرد و یک تکلیف دیگری به صورت مستقل به انقاذ عمرو غریق متوجه شد، منتها اگر شما قدرت خودتان را در رابطه با یکی از این دو انقاذها صرف می کردید، و عملاً یکی از این دو انقاذها به دست شما انجام می شد در مخالفت انقاذ دیگری، معذور بودید. عقل حکم به معذوریت شما می کرد. این قدرت را صرف در انقاذ زید غریق کرد پس در رابطه با مخالفت تکلیف به انقاذ عمرو «هذا معذور، لانه عاجز، لانه غیر قادر علی انقاذ عمرو».

اما اگر انسان ایستاد و بی تفاوت هر دو صحنه را نگاه کرد، ما سراغ زید غریق که می آییم می پرسیم: آیا شما قدرت داشتید بر انقاذ زید غریق یا نه؟ بله. سراغ عمرو غریق که بیاییم می پرسیم: آیا شما بر انقاذ عمرو غریق قدرت داشتید یا نه؟ بله. پس شما دو تا عقوبت دارید، دو تا استحقاق عقوبت دارید.

شارع و مولا- که از اول نگفته است: «اجمع بین انقاذین، انت مکلف بالجمع بین انقاذین» تا شما بگوئید: جمع بین انقاذین «تکلیف بما لا یطاق» است، غیر مقدور است.

کلمه جمع مطرح نیست. تکلیف متوجه به این است، شما هم قادر هستید، تکلیف متوجه به اوست، شما هم قادر هستید. اگر بگوئیم: چرا تکلیف به انقاذ غریق به نام زید را مخالفت کردید، چه جواب می دهید؟ اگر بگوئیم: چرا تکلیف متوجه انقاذ عمرو غریق را مخالفت کردید؟ شما چه جواب می دهید؟ اما اگر قدرت را صرف در یکی کردید، قدرت را روی یکی پیدا کردید در دیگری که از شما سؤال می شود، شما مسأله عجز را مطرح

می‌کنید، مسأله عدم قدرت را مطرح می‌کنید، می‌گویند: چرا عمرو غریق را انقاذ نکردید؟ می‌گویید: من قدرتم را صرف در انقاذ زید کردم و با وجود انقاذ زید، دیگر قدرتی بر انقاذ عمرو نداشتم. اما آنجایی که صرف قدرت در هیچ کدام نشده، اگر بخواهید معذور باشید، عذر شما چیست؟ و در رابطه با کدام است؟ هیچ عذری در رابطه با هیچ کدام، برای شما مطرح نیست.

لذا با اینکه در متزاحمین، مسأله تخیر عقلی مطرح است، اما این تخیر، غیرتخیر در واجبات تخیریّه شرعیّه است. در واجبات تخیریّه، تعدد عقاب نیست، اما در متزاحمین در صورت مخالفت، تعدد استحقاق عقوبت مطرح است. استحقاق عقوبت باشد، چه استفاده ای از این حرف می‌خواهیم بکنیم؟

### **عدم امکان برگشت متزاحمین به دو واجب مقید**

استفاده‌ای که ما می‌خواهیم از این حرف بکنیم این است که در متزاحمین نمی‌توانید دو تا واجب مقید درست بکنید، دو تا واجب مشروط درست بکنید و بگویید: وجوب انقاذ این، مشروط به عدم انقاذ اوست و وجوب انقاذ او، مشروط به عدم انقاذ این است، برای اینکه نتیجه دو واجب مشروط به این کیفیت، همان واجب تخیری شرعی است که لازمه آن، عدم تعدد استحقاق عقوبت است، درحالی که در متزاحمین به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید مسأله تعدد استحقاق عقوبت مطرح است.

و در نتیجه با این بیان اصل حرف به طور کلی از بین می‌رود. اصل حرف این بود که آنچه که مستلزم تالی فاسد است و مستلزم محذور است، اطلاق «انقاذ الغریق» است، و الا اگر ما از اطلاق صرف نظر کنیم و اطلاق را تبدیل به اشتراط و تبدیل به تقیید کنیم، هیچ مانعی ندارد. از این بیان معلوم شد که این حرف درست نیست، بلکه آنچه که مستلزم تالی فاسد است نفس پیاده شدن «انقاذ الغریق» است، نه اطلاق که شما از اطلاق صرف نظر کنید و مسأله اشتراط را پیاده بکنید.

در نتیجه این راه دومی هم که برای تخیر ذکر شد، ناتمام است و همان مسأله ای که روز اول در دلیل تساقط و اینکه قاعده، اقتضای تساقط می‌کند، ذکر کردیم، تمام است.

چه در تعارض استصحابین و چه در سایر متعارضین، قاعده، اقتضای تساقط می‌کند نه تخیر.

اینجا بحث اصلی ما در کتاب استصحاب تقریبا تمام می شود. از اینجا به بعد، یک مطلبی است در کتاب استصحاب و آن این است که ما یک سری قواعدی داریم به نام قاعده تجاوز، قاعده فراغ، قاعده اصاله الصحه در عمل غیر، قاعده ید و قاعده قرعه، چون ما نسبت بین امارات و اصول و نسبت بین استصحاب و سایر اصول و نسبت بین دو استصحاب متعارض که آخرین بحث ما بود را ملاحظه کردیم، این بحث در باب استصحاب باقی مانده است که وقتی که قاعده تجاوز با دلیل استصحاب مقایسه می شود کدام تقدّم دارد؟ قاعده فراغ وقتی با «لا تنقض» مقایسه می شود کدام تقدّم دارد؟ و هکذا.

به همین مناسبت مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل، ضمن اینکه می خواستند بیان نسبت بین این قواعد و «لا تنقض» را بررسی بکنند، اولاً به بیان خود این قواعد پرداخته اند که اصلاً قاعده ید چیست؟ مقتضای ادله ای که در باب قاعده هست چیست؟ ید در چه مواردی اماریت دارد؟ آیا حجیتش از باب اصل عملی است؟ این مسایل را مطرح کرده اند، بعد هم سراغ معارضه بین ید و استصحاب آمده اند. و همین طور در قاعده تجاوز بینیم اصلاً قاعده تجاوز چیست؟ قاعده فراغ آیا همان قاعده تجاوز است یا یک قاعده دیگری است؟ اصاله الصحه همین طور. مرحوم شیخ اینها را یک به یک عنوان کرده اند به استثنای مسأله قرعه که درباره قرعه بحث تفصیلی نکرده اند.

اما مرحوم آخوند در کتاب کفایه به استناد این که این قواعدی را که ما با استصحاب نسبت سنجی می کنیم اینها تقریبا قواعد فقهیه است و باید در فقه از آن ها بحث بشود، قاعده تجاوز را باید در کتاب الطهاره مطرح کرد، قاعده فراغ را مثلا در کتاب صلاه باید مطرح کرد و امثال ذلک، لذا مرحوم آخوند دیگر متعرض خصوصیات این قواعد و ادله این قواعد، اماریت و غیر اماریت این قواعد نشده است، بلکه در یکی دو صفحه مختصراً، نسبت بین این قواعد و بین «لا تنقض» را بیان کرده و عبور کرده اند.

به نظر می رسد که ما هم به مرحوم آخوند اقتدا کنیم زیرا اگر بخواهیم آن بحثها را وارد بشویم خیلی مفصل و طولانی خواهد بود، و علاوه در فقه هم معمولاً آنها مورد تعرض قرار می گیرد. ما هم نسبت بین این ها را در یکی دو روز بیان کنیم. بعد می رویم سراغ کتاب تعادل و ترجیح که در فقه، نقش اساسی دارد.

- ۱ - وجه دومی که برای تخییر بین استصحابین متعارضین گفته شده چیست؟
- ۲ - فرق بین تخییر شرعی و تخییر در باب استصحابین متعارضین چیست؟
- ۳ - جواب اول استاد را از وجه دوم تخییر بین استصحابین متعارضین بیان کنید.
- ۴ - جواب اصلی از وجه دوم تخییر بین استصحابین متعارضین چیست؟
- ۵ - آیا می توان متراحمین را به دو واجب مقید برگشت داد؟ چرا؟

#### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

چند قاعده داریم که این قواعد در جای خودش به اثبات رسیده است، منتها بحث ما این است که در معارضه این قواعد با استصحاب آیا تقدّم با استصحاب است یا با این قواعد است؟ لذا این قواعد باید ملاحظه شود.

#### بررسی تعارض بین استصحاب و قاعده ید

یکی از اینها قاعده ید است که شارع مقدس، حکم به اعتبارش کرده است و آن را دلیل بر ملکیت قرار داده است. همان طور که از نظر عقلا هم مسأله به همین کیفیت است، و در بعضی از روایات قاعده ید، این معنی وارد شده است که «ولو لا ذلك» اگر مسأله اعتبار ید نباشد، «لما قام للمسلمين سوق»، هیچ گاه سوق مسلمین تحقق پیدا

نخواهد کرد، و برای مسلمانها بازار به وجود نخواهد آمد، برای اینکه مبنای بازار بر خرید و فروش است، و مبنای خرید و فروش هم بر اعتبار ید است. آن بایعی که جنسی را در معرض فروش می گذارد، جز مسأله ید به حسب نوع، مثبتی برای ملکیت خودش ندارد، و همین طور پولی که مشتری در مقابل مبیع به بایع می پردازد، نوعاً راهی برای اثبات ملکیت خودش برای این پول جز مسأله ید ندارد. لذا اگر اعتبار ید کنار برود و مسأله ید منتفی شود، در روایت می فرماید: «لما قام للمسلمین سوق».

حالا بحث این است که اگر این قاعده ید با استصحاب معارضه کند که تصادفاً و نوعاً هم معارضه می کند، یعنی نسبت بین قاعده ید و بین استصحاب و لو اینکه عموم و خصوص من وجه است، یعنی دو ماده افتراق دارد و یک ماده اجتماع، ولی مسأله به این صورت است که ماده اجتماع قاعده ید با استصحاب شاید از هر صد مورد، نود و نه مورد ماده اجتماع باشد و یک مورد ماده افتراق، برای اینکه در هر جا که مسأله ملکیت به عنوان ید مطرح است، ما استصحاب عدم ملکیت داریم. استصحاب عدم ملکیت بایع نسبت به مبیع، استصحاب عدم ملکیت مشتری نسبت به ثمن. در صدی نود و نه از موارد قاعده ید، استصحاب بر خلافتش است، استصحاب دلالت بر عدم ملکیت می کند.

### موارد عدم تعارض قاعده ید با استصحاب

موارد نادری می توانیم پیدا کنیم که قاعده ید وجود داشته باشد و استصحاب عدم ملکیت با آن معارض نباشد مثل این که اگر ما علم اجمالی داشته باشیم به اینکه این ذوالید که الآن مال در دستش است، در زمان سابق یک زمان قطعاً مالک این این شیء بوده است، و یک زمان هم قطعاً نبوده است و ما در تقدّم و تأخّر آن زمانها شک کنیم.

یک زمان قطعاً مالک بوده است و یک زمان قطعاً مالک نبوده است. در نتیجه ما الآن شک داریم که آیا ذوالید نسبت به «ما فی الید» خودش مالک است یا مالک نیست؟

اینجا روی آن بحث که ما در باب حادثین ذکر کردیم، قاعدتاً دو استصحاب جریان پیدا می کند و هر دو استصحاب هم باهم معارض است: استصحاب بقای ملکیت بلحاظ آن زمانی که قطعاً مالک بوده است و استصحاب عدم ملکیت به لحاظ آن زمانی که قطعاً مالک نبوده است و این دو استصحاب باهم تعارض می کنند و به علت تعارض، تساقط می کنند. تساقط که تحقق پیدا کرد، اینجا قاعده ید در وضع فعلی محکم است، بدون



اینکه استصحابی برخلافش وجود داشته باشد، برای اینکه آن استصحاب مخالف، به علت معارضه، تساقط کرد و از بین رفت. اینجا یکی از موارد نادری است که قاعده ید در کار است و در مقابلش استصحاب مخالفی وجود ندارد.

این مثال در کلمات زده شده است، لکن ما می توانیم مثال دیگری هم روی مبنای خودمان ذکر کنیم و آن این است که این شیئی که الآن در دست این ذوالید وجود دارد، اگر خودش یک شیئی است که حادث شده است مثل اینکه یک چیز تولیدی است و ما از همان اول ولادتش شک داریم که ملک برای ذوالید است یا نه مثل اینکه فرض کنید ذوالید یک مقدار سبزیجات به بازار آورده است و ما تردید داریم در اینکه این سبزی در آن هنگام تحقق و حدوثش آیا ملک برای ذوالید بوده یا نبوده؟ اینجا ما استصحاب عدم ملکیت نداریم برای همان نکته ای که سابقاً ذکر کردیم که ما در قضایای سالبه بانتفای موضوع نمی توانیم استصحاب را جاری کنیم. یعنی یک زمانی بوده است که این ذوالید باشد و این سبزی هم باشد و بین اینها ملکیتی نباشد و ما حالا بخواهیم استصحاب عدم ملکیت کنیم. بله قبل از آنکه این سبزی وجود داشته باشد، این ذوالید مالک این سبزی نبود، اما به اعتبار اینکه موضوعی تحقق نداشت تا ملکیت و عدم ملکیت مطرح باشد، از آن هنگامی که این سبزی وجود پیدا کرد، از همان لحظه، ملکیت این مالک نسبت به او مشکوک است، و حالت سابقه عدمیه هم ندارد که ما استصحاب عدم ملکیت را جاری کنیم. لذا این مورد هم روی مبنای ما، یکی از موارد است که قاعده ید جریان پیدا می کند، اما معارضی به نام استصحاب عدم ندارد. اما اگر این موارد را کنار بگذاریم، صدی نود و نه موارد قاعده ید آنجایی است که استصحاب عدم مخالفش است، استصحاب عدم ملکیت معارضش است، آن جایی است که مجرای استصحاب عدم ملکیت هم هست.

پس ولو اینکه نسبت موارد قاعده ید با موارد استصحاب، عموم و خصوص من وجه است، اما عموم و خصوص من وجهی است که صدی نود و نه موارد قاعده ید در مقابلش استصحاب عدم وجود دارد و بعضی از مواردش است که خالی از استصحاب عدم است. حالا چه کنیم؟ در معارضه قاعده ید با استصحاب، کدام را مقدم قرار بدهیم؟

### **بررسی دلیل اعتبار قاعده ید**

می گوئیم: در قاعده ید دو احتمال جریان دارد: یک احتمال اینکه ید به عنوان

اماریت، حجّیت شرعیه پیدا کند و قاعده ید یک اماره عقلائیه و شرعیه باشد، که اعتبار قاعده ید از باب اماریت باشد. احتمال دیگر این است که بگوییم: همان طور که استصحاب، یک اصل عملی است و جنبه اماریت و طریقت در آن وجود ندارد و شارع آن را به عنوان اماریت، معتبر نکرده است، قاعده ید هم همین طور است. در حقیقت یک اصلی عقلائی است که شارع این اصلی عقلائی را اعتبار کرده و مورد امضا قرار داده است.

اگر ما قاعده ید را به عنوان یک اماره مطرح کنیم که شاید ظاهر هم همین باشد که حجّیت قاعده ید از باب اماریت و طریقت است، از این باب حجّیت داشته باشد، تقدّم این بر استصحاب جای بحث و اشکال نیست، برای اینکه ما ثابت کردیم که تمام امارات، معتبر است و تمام طرق شرعیه معتبره هم بر استصحاب، تقدّم دارد و تقدّمش هم به نحو ورود است. گفتیم: تقدّم امارات بر استصحاب به نحو ورود است نه نحو حکومت و نه انحصار دیگر. اگر قاعده ید هم اماریت شرعیه پیدا بکند در آن موارد اجتماع که بین قاعده ید و بین استصحاب، تعارض بدوی تحقق پیدا می کند، بلا اشکال قاعده ید به عنوان اماریت، تقدّم دارد و جای بحث نیست.

اما اگر قاعده ید را هم مانند استصحاب به عنوان یک اصل معتبر بشناسیم و بگوییم:

مسأله اماریت و طریقت در آن مطرح نیست، آن که مطرح است یک اصلی عقلائی است به نام ید و شارع مقدس هم این اصلی عقلائی را اعتبار کرده است و از طرفی هم نسبت بین قاعده ید و بین استصحاب، عموم و خصوص مطلق نیست که یکی مخصص دیگری باشد بلکه نسبت، عموم و خصوص من وجه است که دو جهت وجود دارد: هم هر دو اصل هستند و هم نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است و در ماده اجتماع تعارض کامل بین آنها تحقق دارد. حالا اینجا چه کنیم؟

### **علت تقدّم استصحاب بر قاعده ید**

اینجا با توجه به دو نکته، باز باید قاعده ید را مقدم بدانیم با اینکه آن هم مانند استصحاب است، با اینکه نسبتها عموم و خصوص من وجه است، ولی در عین حال، قاعده ید در تمام مواد اجتماعشان بر استصحاب تقدّم دارد برای دو نکته: یکی مسأله اجتماع است. اجتماع قائم شده است بر اینکه در موارد قاعده ید، فرقی نیست بین آن

موارد که استصحاب معارض با قاعده ید وجود دارد و بین آن مواردی که استصحاب معارض با قاعده ید وجود ندارد. اجماع قائم شده است «علی اعتبار قاعده الید مطلقا و فی جمیع الموارد» و فقهای ما هیچ فرقی بین آن موردی که استصحاب مخالف وجود دارد یا استصحاب مخالف وجود ندارد، قائل نشده اند.

اما نکته دوم: با توجه با آن جهتی که عرض کردیم که موارد اجتماع قاعده ید و استصحاب، صدی نود و نه موارد قاعده ید را تشکیل می دهد و موارد قاعده ید که معارض با استصحاب نباشد، موارد نادره و کمی است در مقابل آن مواردی که با استصحاب معارض است. نتیجه این می شود که ما این موارد اجتماع را که امر دایر است بین اینکه یا در اختیار استصحاب بگذاریم و یا در اختیار قاعده ید، اینجا قاعده ید یک اولویت پیدا می کند و آن اولویت این است که اگر بخواهیم این موارد اجتماع و مواد اجتماع را از قاعده ید بگیریم و در اختیار استصحاب بگذاریم، لازم می آید که فقط موارد قلیل نادره ای در اختیار قاعده ید بماند.

بگویید: چه مانعی دارد؟ مگر دلیل داریم که باید موارد فراوانی در اختیار قاعده ید باشد؟

جواب: بلی، همان تعلیلی که در روایت قاعده ید وارد شده است که می گوید: «و لو لا ذلک لما قام للمسلمین سوق»، آن تعلیل ما را هدایت می کند به اینکه اگر مواردی که قاعده ید با استصحاب معارض است را بخواهیم در اختیار استصحاب بگذاریم و قاعده را منحصر کنیم به موارد نادره دیگر «لما قام للمسلمین سوق»، دیگر نمی شود بازاری برای مسلمانها سرپا بشود، دیگر بین مسلمانها نوعا بیع و شرائی نمی تواند تحقق پیدا کند، برای اینکه اکثر اجناسی که انسان می خرد و می فروشد، بایع و مشتری نسبت به ثمن و مثنی، حالت سابقه عدم ملکیت دارند و استصحاب عدم ملکیت در اکثر موارد، جریان پیدا می کند و اگر ما بخواهیم اینها را در اختیار استصحاب بگذاریم، اصلا حجّیت قاعده ید قلیل الفائده می شود، و این تعلیل «لما قام للمسلمین سوق» که در آنجا مطرح شد به قوّتش خودش باقی می ماند. لذا برای حفظ این تعلیل و برای اینکه بیع و شراء بین مسلمانها به عنوان بازار مطرح باشد، چاره ای نداریم که این موارد اجتماع را در اختیار قاعده ید بگذاریم و لو اینکه نسبت، عموم و خصوص من وجه باشد، و لو اینکه هر دو اصل باشند، و لو اینکه بذاته هیچ گونه تقدّم و تأخّری بین اینها وجود نداشته باشد.

اما از این طرف، مسأله ای به وجود نمی آید. اگر شما موارد اجتماع را در اختیار قاعده ید گذاشتید، این طور نیست که دیگر استصحاب سرش بی کلاه باشد بخاطر اینکه، اولاً قاعده ید تنها در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، پس اینجا بخش وسیعی برای استصحاب به عنوان شبهات حکمیه مطرح است، و تازه قاعده ید که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، کدام شبهه موضوعیه است؟ شبهه موضوعیه ملکیت. اما شبهه موضوعیه ای که «هذا خمر او خلّ. هذا ماء او لیس بماء، هذا کر او لیس بکرّ، هذا زوج او لیس بزوج و امثال ذلک» از استصحابات موضوعیه، همه در اختیار استصحاب باقی می ماند. فقط شبهه موضوعیه ملکیت از ادله استصحاب خارج می شود، آن هم شبهه موضوعیه ملکیت، در جایی که ذوالیدی باشد. و الا اگر یک چیزی وسط بیابان افتاده و مالکش را نمی شناسیم باز اینجا جای قاعده ید نیست. پس قاعده ید، چنین جایی از بخشهای استصحاب را به خودش اختصاص می دهد، ملکیت در موارد وجود ید، اما استصحاب هزارها مورد دارد. تمام شبهات موضوعیه دیگر، همین شبهه موضوعیه ملکیت در موارد نبود ید، و تمام شبهات حکمیه داخل در استصحاب است. اینطور نیست که اگر ما این مورد اجتماع را از استصحاب بیرون بیاوریم و در اختیار قاعده ید بگذاریم، استصحاب قلیل مشتری بشود، قلیل المصداق بشود، بلکه استصحاب الی ما شاء الله مواردی دارد که هیچ ربطی به قاعده ندارد.

به عبارت اخری: صدی نود و نه موارد قاعده ید، با استصحاب عدم معارض است، اما این طرفش که مسأله اینطور نیست. شاید صدی یک موارد استصحاب هم با قاعده ید معارض نباشد. لذا اگر ما ماده اجتماع را در اختیار قاعده ید بگذاریم هیچ تالی فاسدی لازم نمی آید و بالنتیجه قاعده ید بر استصحاب تقدّم دارد «سواء قلنا بأنّها اماره شرعیه او قلنا بأنّه اصل معتبر شرعی تبعاً للعقلاء» که عقلاً هم برای ید حساب باز می کنند.

### **بررسی تعارض استصحاب با قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصحّه**

از قاعده ید که می گذریم، ما چهار تا قاعده دیگر داریم: یکی قاعده قرعه است که بحثش برای بعد ان شاء الله. سه تا قاعده دیگر است: یکی قاعده تجاوز در حال اشتغال به عمل. یکی قاعده فراغ، یکی اصاله الصحّه در عمل غیر.

قاعده تجاوز همین قاعده ای است که شما در باب نماز رعایت می کنید. اگر در حال

سجود، شك كردید که آیا رکوع را انجام دادید یا نه، اینجا قاعده ای هست به نام قاعده تجاوز که می گوید چون از محل رکوع گذشتید و تجاوز کردید، در مورد تجاوز از محل، شك شما اعتبار ندارد، به این شك اعتنا نکنید با اینکه مقتضای استصحاب، عدم اتیان به رکوع است. رکوع یک امر وجودی مشکوک الحدوث است و استصحاب اقتضا می کند عدم اتیان به رکوع را. پس استصحاب با قاعده تجاوز معارض است.

قاعده ای داریم به نام قاعده فراغ، البته این در جای خودش محل بحث است که آیا قاعده فراغ و قاعده تجاوز، دو قاعده یا یک قاعده است؟ اما قاعده فراغ در رابطه با «بعد الفراغ من العمل» است. مثلاً نمازتان تمام شد، شك کردید آیا در رکعت سوم، رکوع را انجام دادید یا نه؟ اینجا قاعده فراغ می گوید: چون از عمل فارغ شدید، به این شك اعتنا نکنید، درحالی که مقتضای استصحاب، عدم اتیان به رکوع است. حتی در باب شروط نماز، اگر بعد از نماز شما شك کردید که آیا قبل از نماز، وضو گرفتید و وارد نماز شدید یا نه، قاعده فراغ می گوید: به این شك، اعتنا نکن، بگو: این نماز با وضو واقع شده است، گرچه برای نماز بعدی تحصیل وضو لازم است، اما نسبت به نماز قبلی به عنوان اینکه شك بعد الفراغ بوده است، این قاعده می گوید: به این شك اعتنا نکنید درحالی که مقتضای استصحاب، این است که وضو نگرفته اید و تحصیل طهارت نکرده اید.

در تمام موارد (این دیگر کلیت دارد) استصحاب برخلاف قاعده تجاوز و قاعده فراغ است برای اینکه همیشه شك شما در انجام یک امر و عدم انجام یک امری است، در اتیان به یک امر و عدم اتیان به امر است و مقتضای استصحاب، عدمش است چه به عنوان جزء مطرح باشد، یا به عنوان شرط مطرح باشد.

و همین طور قاعده ای داریم به نام «اصاله الصحه فی عمل الغیر» عملی از غیر صادر شده است، یک عقد ازدواجی بین زید و هند واقع شده است، شما نمی دانید که این امر صحیحاً واقع شده است یا نه، اصاله الصحه می گوید: حکم بکن «بوقوعها صحیحاً»، یا مثلاً در موارد دیگر و حتی در عمل خود انسان نسبت به گذشته، در باب معاملات، شما یک معامله ای، معامله بمعنی الاعم که شامل عقد نکاح هم می شود در سابق انجام دادید، شك می کنید که این معامله صحیح واقع شده است یا نه؟ «اصاله الصحه» می گوید:

«احکم بوقوعها صحیحاً»، درحالی که منشأ شك شما در صحت، این است که شك می کنید فلان شرط معامله تحقق داشت یا نه؟ فلان خصوصیت معتبر در عقد نکاح آیا

تحقق داشت یا نه؟ مقتضای استصحاب در تمام این موارد، عدم این معنا است. هر چه را که شما در تحقق و عدم تحققش شک داشته باشید استصحاب اقتضای عدمش را می کند.

لذا در تمامی موارد، استصحاب برخلاف قاعده تجاوز و قاعده فراغ و قاعده اصاله الصحه فی عمل الغير یا فی عمل النفس فی غیر العبادات است یعنی در حقیقت استصحاب در تمامی موارد، حکم به فساد می کند. چه در مورد قاعده تجاوز، چه در مورد قاعده فراغ و چه در مورد اصاله الصحه، در تمامی موارد، استصحاب اقتضای فساد می کند. حالا این قواعد را با استصحاب چه کار کنیم؟

### **دلیل اعتبار قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحه**

اینجا هم همان حرف مطرح است. اگر ما به بعضی از این قواعد یا فرضاً همه این قواعد، یک عنوان امارت دادیم، کما اینکه چه بسا این معنی از تعبیرات وارده در قاعده تجاوز استفاده می شود که می گوید: «هو حین يتوضأ اذکر منه حین یشک» که این تعبیر، ظهور در امارت دارد، حالا- نمی خواهیم امارت را اختیار کنیم، ما فعلاً روی احتمالش بحث می کنیم. اگر مسأله امارت برای همه این قواعد یا بعضی این قواعد مطرح باشد، علت تقدّمش بر استصحاب روشن است، همه جا هم استصحاب با اینها معارضه کند، اثری ندارد. اماره بر استصحاب تقدّم دارد و با وجود اماره، جا برای استصحاب باقی نمی ماند و علت تقدّمش هم همان مسأله ورود است که ما عرض کردیم.

اما اگر گفتیم: مسأله امارت مطرح نیست، همان طوری که استصحاب، یک قاعده ای است، قاعده تجاوز هم در ردیف استصحاب، یک قاعده ای است تعیدی بدون اینکه امارت و کاشفیت در آن مطرح باشد، سنخ اعتبارش و صنف حجّیتش همان صنف خود استصحاب است.

### **علت تقدّم استصحاب بر قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحه**

می گوئیم: اگر این حرف را درباره این قواعد اختیار کردیم، علت تقدّمش این می شود، به همان دلیلی که «لا تکرّم الفساق من العلماء» را بر «اکرم العلماء» مقدّم می دارید که مسأله این است که نسبت، عموم و خصوص مطلق است، و «لا تکرّم الفساق من العلماء» مخصّص «اکرم العلماء» است، همان مسأله اینجا پیدا می شود. قاعده تجاوز

مخَصِّص «لا- تنقض اليقين بالشك» است، برای اینکه قاعده تجاوز اولاً- در شبهات موضوعیه جریان دارد، آن هم شبهات موضوعیه عبادات، آن هم بعض العبادات، اما استصحاب هم در شبهات حکمیه، هم شبهات موضوعیه غیر مسائل عبادی و هم در عبادات در غیر مواردی که قاعده تجاوز و فراغ و امثال ذلك جریان پیدا می کند، جریان دارد. و حتی مسأله اصالة الصحه همین طور است. اصالة الصحه ولو اینکه در شبهه موضوعیه است، اما کدام شبهه موضوعیه، شبهه موضوعیه وجود الشرط برای بیع، وجود الشرط برای عبادت، اما شبهه موضوعیه ای که این مایع در سابق خمر بود و حالا شما در بقای خمریتش شک می کنید، اینجا دیگر اصالة الصحه جاری نمی شود.

پس نسبت بین ادله این قواعد ثلاث و ادله استصحاب در صورتی که مسأله اماریت، مطرح نباشد و هر سه قاعده با استصحاب در یک ردیف حجیت پیدا کرده باشند، عموم و خصوص مطلق است. در نتیجه مخَصِّص بودن ادله قواعد ثلاث، نسبت به «لا تنقض اليقين بالشك» و به عبارت اخری: در مورد معارضه، که در تمام موارد اینها معارضه تحقق دارد، یا باید این موارد را در تحت این قواعد بیاوریم، یا در تحت استصحاب. اگر بخواهیم تحت استصحاب بیاوریم، جعل این قواعد، لغو می شود. اگر بگوییم:

استصحاب عدم اتیان به رکوع در مورد قاعده تجاوز هم حجیت دارد، پس قاعده تجاوز برای چیست؟ قاعده تجاوز برای چه اثر و برای چه فایده ای جعل شده است؟ اگر این موارد را در اختیار استصحاب قرار بدهیم، لازم می آید که حجیت این قواعد ثلاث بطوری کلی لغو باشد. به ملاحظه ادله محکمی که این قواعد دارد برای خروج از لغویت لابد اینها بر استصحاب تقدّم دارند، به همان دلیلی که «لا تکرّم الفساق من العلماء» بر «اکرم العلماء» تقدّم دارد.

از طرف دیگر در ذهن کسی نرود که این «لا تنقض اليقين بالشك» یک خطاب عامی است که سیاقش آبی از تخصیص است، نه، ما در «لا تنقض اليقين بالشك» هیچ چیزی نمی بینیم که از آن استفاده کنیم اگر در یک موردی نقض اليقين بالشك تحقق پیدا کرد، این محذور دارد، یعنی بیان، یک بیان غیر قابل تخصیص باشد. ممکن است شارع، اطلاق همین دلیل را مقید بکند و یا برای عموم او، تخصیصی قائل بشود، همان طوری که شارع در موارد این قواعد ثلاث به عنوان مخصص مطرح کرده است.

لذا این قواعد ثلاث ولو اینکه اماریت هم نداشته باشند، در عین حال روی ملاحظه

نسبت و روی اینکه اگر استصحاب را مقدم بدانیم حجّیت اینها لغو و بلافائده می شود و از طرفی هم سیاق دلیل استصحاب، آبی از تخصیص نیست، ما ملترم می شویم به اینکه این قواعد ثلاث هم بر استصحاب تقدّم دارد.

در نتیجه هم قاعده الید و هم قاعده تجاوز و هم قاعده الفراغ و هم اصاله الصّحه در شبهات موضوعیه، در موارد معارضه با استصحاب بر استصحاب مقدم هستند.

### پرسش:

- ۱ - علت تعارض بین استصحاب و قاعده ید چیست؟
- ۲ - موارد عدم تعارض قاعده ید با استصحاب را بیان کنید.
- ۳ - علت تقدّم استصحاب بر قاعده ید چیست؟
- ۴ - آیا قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحه همیشه با استصحاب، معارض است؟ چرا؟
- ۵ - دلیل تقدّم استصحاب بر قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحه چیست؟

ص: ۷۴



اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعارض استصحاب با قاعده قرعه

اگر در موردی بین استصحاب و قاعده قرعه معارضه شود، یعنی در یک موردی به حسب ظاهر به لحاظ وجود حالت سابقه هم مجرای استصحاب باشد و هم مجرای قاعده قرعه باشد به لحاظ مشتبه بودن و مشکل بودن، آیا استصحاب بر قاعده قرعه، تقدّم دارد یا نه؟ و بر فرضی که تقدّم داشته باشد علت تقدّم چیست؟

اینجا مناسب است که یک اشاره اجمالی به مفاد قاعده قرعه بشود. تعبیّراتی که از این قاعده مشهور و معروف است، این سنخ تعبیّرات است: «القرعه لكل امر مشکل» یا در بعضی از تعبیّرات: «القرعه لكل امر مشتبه»، یا در بعضی دیگر «القرعه لكل امر مجهول».

مفاد این عبارت به حسب اصل عبارت، با قطع نظر از اجماع یا مسائل دیگر، آیا «القرعه لكل امر مشکل» همان طوری که شاید نوعاً این جوری تخیل فرموده اند، یک معنای عام و وسیعی دارد؟ یعنی آنچه برای انسان، مشکل و غیرمشخص است، قرعه در مورد آن

نقش دارد، به طوری که ما حتی در شبهات حکمیة اگر شک کردیم که نماز جمعه واجب دارد یا نه، بگوییم: «القرعه لکل امر مشکل» عموماً اینجاست را شامل می شود، به خاطر اینکه وقتی واجب نماز جمعه نماز معلوم نشد، این «یصیر مجهولاً، یصیر مشکلاً»؟ آیا معنی این عبارت با قطع نظر از اجماعی که در بعضی از موارد برخلاف است و با قطع نظر از اینکه بعداً ما می گوییم: استصحاب، تقدّم دارد، چیست؟ آیا این عبارت، یک معنای وسیع گسترده به تمام معنی دارد که اگر شما شک کردید که شرب تن، حلال است یا حرام است، با قرعه مسأله را مشخص بکنیم؟ در شبهات موضوعیه اگر شک کردید که «هذا المایع خمر او خلّ»، بگوییم: «هذا مشکل، القرعه لکل امر مشکل».

### اشکال عمومیت قاعده قرعه برای همه موارد مشتبّه

اگر ما این عبارت را به این صورت معنی کنیم، همان طوری که از کثیری از کلمات همین معنا استفاده می شود، لازمه اش این است که بگوییم: این عموم و این قاعده کلیه گرفتار تخصیص اکثر شده است، برای اینکه در صدی نود و پنج موارد مشکل و مشتبّه «للاجماع او غیر الاجماع» جای تمسک به دلیل قرعه نیست. یا باید به استصحاب مراجعه شود، یا به اصالة البرائه مراجعه شود، یا به ادله دیگر مراجعه شود. مثلاً در موارد قضا که حاکم حکم می کند، آنجایی که بینة وجود دارد، بگوییم: بینة مسأله را از مشکل بودن بیرون می آورد. اما وقتی که بینة وجود نداشت، چرا دیگر منکر، قسم بخورد؟ این «یکون امرا مشکلاً و القرعه لکل امر مشکل». حاکم از این راه استفاده بکند. قسم هم که مثل بینة، اماریت ندارد، پس چرا مسأله قسم را پیش آورده اند؟

می گوییم: این هم یک موردی است که «القرعه لکل امر مشکل» تخصیص خورده است و کار تخصیص به جایی رسیده است که گفته شده است که اگر کسی بخواهد در یک موردی به قرعه عمل بکند این نیاز دارد به اینکه اصحاب بر طبقش عمل کرده باشند.

اگر راه را به این صورت طی کنیم، آیا این دلیل بر این نیست که این عموم از اول این جوری نبوده است؟ آخر این چه عموم بدبختی است که اولاً این مقدار مخصصات بر آن وارد شده است؟! مگر شما نمی گوید: تخصیص اکثر مستجهن است، پس چرا اینجا استهجان خودش را از دست داده است؟ هم قائل به عموم هستید و هم قائل به این مقدار تخصیص! اینها را کاشف بگیری از اینکه «القرعه لکل امر مشکل» به این سبک، عموم

ندارد. این یک معنی دیگری دارد و یک حساب دیگری باید برای این عبارت باز شود و الا- همین طور چشم را ببندیم، بگوییم: «القرعه لكل امر مشكل»، یک معنای عام وسیع دارد و صدی نود هم گرفتار تخصیص است، آن صدی نود و یکم هم اگر بخواهیم عمل به عموم بکنیم، خودمان مجاز نیستیم، باید اول اصحاب عمل کرده باشند، تا جرئت کنیم عمل کنیم، «ما وجدنا مثل هذا العموم». چنین عمومی به گوش ما نخورده که به این کیفیت و به این روزگار سخت مبتلا شده باشد. پس چه کار کنیم؟

### معنای «القرعه لكل امر مشكل» از نظر محقق خراسانی

اینجا دو راه هست: یک راه را مرحوم آخوند در ضمن یکی از حرفهایشان اشاره می کنند و تذکر نمی دهند که این با حرف اولشان خیلی منافات دارد و آن این است که بگوییم: معنای «القرعه لكل امر مشكل» این است، یعنی هر امری که ما دست به دامن حکم واقعی زدیم و به دست نیاوردیم، دست به دامن حکم ظاهری هم زدیم و نتوانستیم وظیفه اش را مشخص کنیم، «مشكل» به فرمایش ایشان یعنی «مشكل بقول المطلق»، نه «مشكل بعنوانه الواقعي او مشكل بحكمه الواقعي»، مشكل بدون قید و شرط.

اگر شما یک جا با استصحاب، وجوب نماز جمعه را ثابت کردید، دیگر نمی توانید بگویید: نماز جمعه «مشكل حکمه». چه اشکالی در حکمش هست؟ استصحاب آمد وجوبش را مشخص کرد. حتی در مثل اصاله الاباحه، اگر شما شك کردید شرب تنن حلال است یا حرام «كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه» آمد گفت: «هذا حلال بالحليه الظاهرية»، همین اصاله الحليه ای که اگر در مقابل استصحاب قرار می گرفت به زمین می خورد، همین اصاله الحليه رفع اشكال می کند. یعنی کسی که شك دارد در اینکه شرب تنن حلال است یا حرام است، وقتی که به اصاله الاباحه توجه کرد آیا باز هم می گوید: «شرب تنن مشكل؟ ای اشكال؟» شارع گفته: «كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام».

پس بگوییم: معنای مشكل در «القرعه لكل امر مشكل» یعنی آن که انسان در آن درمانده است، نه حکم واقعی برای او مشخص است و نه حکم ظاهری برای او مشخص است، «لا- يعلم حکمه». مصداق این کجا خواهد بود؟ در شبهات حکمیه اصلا مصداق پیدا نمی کند، برای اینکه حکم تمام شبهات حکمیه از طریق اصول عملیه مشخص است.

ما یک شبهه حکمیه نداریم که حکم ظاهری اش به لحاظ اصول عملیه، غیرمشخص باشد لذا در شبهات حکمیه، مشکل نداریم. در شبهات موضوعیه هم کثیری از مواردش به وسیله اصول عملیه حکمش مشخص است، برای اینکه شما که شک می کنید «هذا المایع خمر او خلّ»، از دو حال بیرون نیست: اگر حالت سابقه اش مشخص است، استصحاب از شما رفع اشکال می کند. اگر حالت سابقه اش مشخص نیست، اصله الاباحه ای که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند از شما رفع اشکال می کند و همین طور اگر شک کردید که «هذا الشیء طاهر ام نجس»، اگر حالت سابقه اش مشخص است، استصحاب، رفع اشکال می کند، اگر حالت سابقه اش مشخص نیست، قاعده طهارت رفع اشکال می کند. با توجه با قاعده طهارت اگر انسان شک کرد که این عبا نجس است یا طاهر و حالت سابقه اش هم غیرمشخص است، وقتی خود شارع دارد می گوید: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» آیا باز هم انسان می تواند سر به فکر فرو ببرد، بگوید: ما گیر افتادیم؟ ما با اشکال مواجه شدیم؟ چه اشکالی هست با «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر». پس اصول عملیه در کثیری از موارد شبهات موضوعیه، رفع اشکال می کند. پس بفرمایید:

جای «القرعه لکل امر مشکل» کجاست؟

بله؛ مواردی داریم که اصول عملیه نمی تواند رفع اشکال کند به لحاظ اینکه آنجا جای اصل عملی نیست، مثل اینکه عبایی در دست شما هست و خودتان می گوئید: این عبا مال من نیست، زید مقابلتان ایستاده است، می گوید: این عبا مال من است، عمرو هم مقابلتان ایستاده است، می گوید: مال من است، هیچ کدام هم بیینه ندارند، یا فرضاً هر دو بیینه دارند، اینجا یک شبهه موضوعیه ای است که نمی دانیم این عبا مال کیست و اصول عملیه هم در اینجا نقش ندارد. به چه اصلی اینجا تمسک کنیم؟ قاعده ید هم اینجا فائده ندارد، برای اینکه خود ذوالید اقرار می کند که این عبا مال من نیست و زید و عمروی که هر دو مدعی هستند، هیچ کدامشان ذوالید نیستند، و فرضاً هیچ کدام هم بیینه ندارند، یا هر دو بیینه دارند، اینجا جای «القرعه لکل امر مشکل» است، برای اینکه نه عنوان واقعی و حکم واقعی اش مشخص است و نه از طریق اصول عملیه، ما راهی برای استکشاف مالک این عبا داریم. اینجا «القرعه لکل امر مشکل» جا دارد.

اگر ما «القرعه لکل امر مشکل» را به این کیفیت معنا کنیم که در کلام مرحوم آخوند به این معنا اشاره شده است، دیگر این طور این عموم گرفتار تخصیصات زیاد نشده است.

دیگر نباید دست به دامن اجماع بزیم و شبهات حکمیه را از «القرعه لکل امر مشکل» خارج کنیم. شبهات حکمیه داخل «القرعه لکل امر مشکل» نیست تا نیاز به اخراج و دست به دامن اجماع زدن داشته باشیم. این یک راه است که از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود.

### معنای «القرعه لکل امر مشکل» از نظر امام(ره)

یک بیان هم امام بزرگوار(ره) دارند که با تتبع در روایات و ملاحظه موارد روایات به دست می آید، البته ایشان با تفصیل ذکر می کنند، لکن من یک اشاره اجمالی به کلام ایشان می کنم. ایشان می فرمایند که تتبع در روایات کثیره ای که در باب قرعه وارد شده است، ما را به این ارشاد می کند که قرعه به همان کیفیتی که بین عقلا- معمول بوده و در مواردی که عقلا سراغ قرعه می روند، شارع هم در همان موارد، مسأله قرعه را پیدا کرده است، یعنی درحقیقت مسأله قرعه، یک مسأله تأسیسی نیست بلکه یک مسأله امضائی عقلایی است. در همان مواردی که عقلا به قرعه تمسک می کنند این «القرعه لکل امر مشکل» هم به قرینه روایات دیگر ناظر به همان موارد است.

مواردی که عقلا دست به دامن قرعه می زنند آنجایی است که حقوقی متزاحم باشد و ما هیچ راهی برای تشخیص آن حقوق نداشته باشیم و راهی برای فصل خصومت غیر از مسأله قرعه نداشته باشیم. می فرمایند: بعضی از این موارد آن جای است که یک واقعیتی دارد و آن واقعیت، مجهول است، مثل همین عبایی که ذکر کردیم که عبا به حسب واقع، مالکی دارد منتها مالکش مجهول و غیر مشخص است.

گاهی هم عقلا قرعه را برای اینکه نزاعی پیش نیاید و تراحمی تحقق پیدا نکند به کار می برند، مثل اینکه کسی مرده است، ترکه زیادی دارد، خانه یک بخش از ترکه است، زمین یک بخش دیگر، پول یک بخش دیگر است، ورثه خانه را قیمت می کنند، مثلا- صد هزار تومان، زمین را هم قیمت می کنند صد هزار تومان، صد هزار تومان هم پول موجود است، بعد می گویند: هر کدام یکی از اینها را برداریم، حالا کدام کدام یک را بردارند، اینجا مسأله قرعه پیش می آید. خانه مال کسی باشد که قرعه به نام او اصابت کرد، زمین هکذا، پول هکذا، که اینجا مسأله قرعه طوری نیست که یک واقع معین مجهولی داشته باشد، و ما از طریق قرعه بخواهیم آن واقع معین را به دست بیاوریم. و از همین جا

مشخص می شود که قرعه، اماریت ندارد، برای اینکه در آن مواردی که واقعیتی نیست، قرعه به چه اماریت پیدا بکند؟  
طریقت برای چه داشته باشد؟ یک واقعه غیر مشخصی نیست تا اینکه قرعه بخواهد اماریت برای او داشته باشد.

لذا نظر مبارک ایشان این است که تتبع در روایات متعددی که در باب قرعه وارد شده است، اقتضا می کند که ما بگوییم: مورد قرعه، همان موردی است که بین عقلا متداول و متعارف است و شارع مقدس هم قرعه را به عنوان یک مسأله امضائی، مورد امضا قرار داده است، نه به عنوان یک مسأله تأسیسی، فقط در یک مورد می فرمایند: ابتداء یک مناقشه ای به نظر می رسد، و آن مورد این است که اگر یک گوسفندی موطئه واقع شد، که می دانید گوسفند موطئه را باید بکشند و بعد هم بسوزانند، ولی این گوسفند موطئه رفت و با گله مخلوط شد و به طور مبهم و مجهول در بین تمام گوسفندان این گله مبهم ماند، اینجا روایاتی وارد شده است که می گوید: اول این گله را نصف بکنند، با قرعه تعیین بکنند که آن غنم موطوء در این قسمت است یا آن قسمت. هر کدام که قرعه اصابت کرد، باز آن را دو قسمت بکنند، تا در نهایت به دو تا گوسفند می رسد، بعد باز به واسطه قرعه به دست بیاورند که موطوء کدام است و غیر موطوء کدام است.

ایشان می فرمایند: اینجا یک قدری مسأله تراحم حقوقش مشکل به نظر می رسد، بعد توجیه می کنند، می فرمایند: ممکن است اینجا هم تراحم حقوقش روی این معنا باشد که اگر فرض کردیم این گله گوسفند مالکین متعدد دارد و غنم موطوء طبعاً برای یک مالک است، باز مسأله تراحم حقوق پیش می آید و اگر فرض کردیم که گله گوسفند تمامش ملک یک نفر است، جای تراحم حقوق نیست. می فرمایند: همین جا هم در روایت یک تعبیری کرده است، تراحم حقوق را در اینجا در رابطه با خود گوسفندها حساب بکنیم، بخاطر اینکه اگر اینجا بخواهیم مسأله علم اجمالی را پیش بکشیم، باید همه این گوسفندها سر بریده شوند و سوزانده شوند، برای نجات بقیه به وسیله قرعه، مسأله تعیین شود. خلاصه نظر ایشان در رابطه با قرعه یک چنین معنایی است.

### **تخصیص دلیل قرعه به دلیل استصحاب**

بعد از آنکه اجمالی از معنای قاعده قرعه مشخص شد، در تعارض قرعه با استصحاب چه باید کرد؟ اگر معنای قاعده قرعه را به آن نحوی که ابتداء در ذهن ما بود و

نوعاً خیال می‌کنند که معنای قاعده قرعه آن معناست بدانیم مستلزم تخصیص اکثر است، و در غیر موارد تخصیص هم نیاز به تأیید عمل اصحاب دارد. اگر فرضاً معنای قاعده قرعه یک چنین معنایی باشد اگر در یک موردی با استصحاب معارضه کرد، آیا استصحاب، تقدّم دارد یا قاعده قرعه؟

اینجا همان طوری که مرحوم آخوند هم بیان می‌فرمایند، «لا تنقض الیقین بالشک» برای «القرعه لکل امر مشکل» به منزله یک دلیل مخصص است زیرا وقتی که ما «لا تنقض الیقین بالشک» را کنار دلیل قرعه می‌گذاریم، خلاصه اش این می‌شود: «القرعه لکل امر مشکل الا المشکل الذی کانت حالته السابقه متیقنه» این یک مشکل خاصی است. در استصحاب روی شک، تکیه نشده است، روی شک مسبوق به یقین تکیه شده است، روی شکی که حالت سابقه متیقنه دارد، تکیه شده است. لذا وقتی که «لا تنقض الیقین» را کنار «القرعه لکل امر مشکل» می‌گذاریم، می‌بینیم مثل یک استثنائی و یک دلیل مخصصی تقدّم دارد. به عبارت روشن تر: نسبتشان عموم و خصوص مطلق است و در عموم و خصوص مطلق آن دلیل خاص، مخصص دلیل عام است. پس نتیجه این می‌شود که «القرعه لکل امر المشکل الا» آن مشکلی که حالت سابقه متیقنه دارد که اگر حالت سابقه متیقنه داشت دیگر جای قرعه نیست، بلکه جای «لا تنقض الیقین بالشک» است. پس روی این احتمال معروف در معنای قرعه، علت تقدّم استصحاب بر دلیل قرعه، همان مسأله مخصصیت لا تنقض نسبت به آن است.

پس اگر معنای «القرعه لکل امر مشکل» را همان معنای معروف بدانیم، علت تقدّم استصحاب بر دلیل قرعه، مسأله مخصصیت دلیل استصحاب نسبت به دلیل قرعه است.

اما اگر مراد آن معنای دومی باشد که از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که بگوییم:

«القرعه لکل امر مشکل»، یعنی مشکلی که «لا- يعلم حکمه الواقعی و لا حکمه الظاهری»، مشکل به قول مطلق، نه مشکل «فی الجملة و لو من جهة» اگر معنای مشکل این شد، «ای الذی لا يعلم حکمه الواقعی و لا حکمه الظاهری» نه تنها دلیل استصحاب بر قاعده قرعه، تقدّم دارد بلکه پایین ترین اصول عملیه و پست ترین اصول عملیه بر قاعده قرعه تقدّم دارد، برای اینکه اصول عملیه، مبین حکم ظاهری است. اصول عملیه روشن کننده حکم ظاهری است، چه اصول عملیه ای باشد که در شبهات حکمیه جاری می‌شود و چه اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شود، یعنی در حقیقت استصحاب بر قاعده

قرعه ورود پیدا می کند، نه تنها استصحاب، اصاله الاباحه ورود پیدا می کند، اصاله الطهاره هم ورود پیدا می کند. همان طوری که ادله ای که مبین حکم واقعی هستند بر دلیل قرعه ورود پیدا می کنند، ادله ای هم که مبین حکم ظاهری هستند بر دلیل قرعه ورود و تقدّم دارند.

### **ورود استصحاب بر دلیل قرعه از نظر امام(ره)**

اما اگر قاعده قرعه را به آن نحوی که امام بزرگوار معنا کرده اند معنا کنیم که اصلاً مسأله قرعه محدود به مواردی است که حقوق، تراحم پیدا کرده باشد و راهی برای تشخیص حق، وجود نداشته باشد، روی همین مبنا هم باز مسأله استصحاب به عنوان ورود بر دلیل قرعه، تقدّم پیدا می کند، ولو اینکه در کلام خود امام، کلمه حکومت ذکر شده است، لکن در بحث حکومت و ورود، ایشان ورود را هم از شعب و از شاخه های حکومت قرار می دادند، و ما با این معنا مخالفت کردیم و عرض کردیم: ورود خودش یک مسأله دیگری است، و به عنوان شاخه حکومت مطرح نیست. پس علت اینکه ایشان در اینجا تعبیر به حکومت می کنند این است که برای حکومت، یک معنای وسیعی قائلند و ورود را هم از مصادیق حکومت و شاخه های حکومت می دانند، اما واقعه این است که ورود، خودش مستقل است و دلیل استصحاب بر قاعده قرعه وارد است، برای اینکه با وجود استصحاب دیگر مسأله تراحم معنی ندارد، با مشخص شدن صاحب حق با استصحاب دیگر معنا ندارد که ما بگوییم: اینجا حقوق متراحم است و راهی برای تشخیص ذی الحق نداریم. پس روی این دو مبنا، علت تقدّم، ورود است و روی آن مبنای اول، علت تقدّم، مسأله مخصصیت است، لکن همه در این معنا اتفاق دارند که استصحاب بر قاعده قرعه تقدّم دارد.

### **مقتضای دقت در کلام مرحوم آخوند(ره) در تعارض قرعه با استصحاب**

اما نکته ای که در کلام مرحوم آخوند هست اینکه ایشان وقتی که تعارض قرعه را با استصحاب مطرح می کند، این حرفهایی که در معنای قاعده قرعه به این صورتی که ذکر کردیم در کلام ایشان نیست، فقط ایشان مسأله را اینجوری عنوان کرده اند، اول می فرمایند که دلیل استصحاب، اخص از دلیل قرعه است و حتی تصریح می فرماید:



اینکه شما می بینید که شبهات حکمیه از قاعده قرعه خارج است، این خروج، بالاجماع است، و الا- مفاد دلیل قرعه و ظاهر عبارت قرعه، این است که حتی شبهات حکمیه را هم می گیرد. اگر شما شک کنید نماز جمعه واجب است یا نه، شک کنید شرب تنن حرام است یا نه، جمیع شبهات تحریمیه، وجوبیه و شبهات حکمیه همه را شامل می شود. اول، این حرف را می زنند، بعد یک کسی به ایشان اشکال می کند و در مقام جواب از آن اشکال مسأله را به یک صورت دیگری درمی آورند.

در جواب از آن اشکال می فرماید: مشکل در دلیل قرعه، مشکل بعنوانه الواقعی و ظاهری است و نتیجه این می شود که استصحاب، بر دلیل قرعه، تقدّم ورودی دارد. پس اول مسأله تخصیص را مطرح کرد، بعد در جواب اشکال، مسأله ورود و رافعیّت موضوع را مطرح می کند.

بعد در آخر کلام مثل یک کسی که به حرفهای خودش با تردید نگاه می کند، یک حرفی می زنند که «لیس من شأنه» که این حرف را بزنند که در حقیقت یک جواب سوم این است که کأنّه می فرماید: بله، بین این دو تا تعارض هست، مسأله عموم و خصوص مطرح نیست، مسأله وارد و مورود مطرح نیست، بلکه بین این دو تا کأن تعارض وجود دارد، اما برای حل تعارض، ما از این راه استفاده می کنیم، می بینیم که عموم دلیل استصحاب از یک قوتی برخوردار است که عموم دلیل قرعه از آن قوت برخوردار نیست. روی این جهت کأن تعارض این دو در ماده اجتماع، مسلم می شود، منتها دلیل استصحاب به عنوان اقوائت، ماده اجتماع را به طرف خودش جذب می کند، اما دلیل قرعه به عنوان ضعف و وهنی که دارد نمی تواند ماده اجتماع را به خودش جذب کند.

در حقیقت ایشان در این جواب سوم هم نسبت عموم و خصوص مطلق را انکار کرده است، برای اینکه اگر نسبت، عموم و خصوص مطلق باشد که اقوائت و غیر اقوائت نمی شود در عموم و خصوص مطلق مطرح باشد، و مسأله وارد و مورود بودن را انکار کرده و فرض کرده اند این دو دلیل در عرض هم و در ردیف هم هستند و نسبت بینشان هم عموم و خصوص من وجه است و ما گیر کرده ایم که در ماده اجتماع آیا به استصحاب رجوع بکنیم یا به دلیل قرعه رجوع کنیم؟ بعد می فرمایند: در قوت دلیل استصحاب، یک جاذبه ای وجود دارد که ماده اجتماع را به خودش جذب می کند، اما در دلیل قرعه به جای قوت، یک ضعف و فتوری وجود دارد که نمی تواند ماده اجتماع را به

خودش جذب کند.

در حقیقت این سه حرف روی سه مبنا باید پیدا شود. اما در کلام مرحوم آخوند دنباله هم و به عنوان اینکه ایشان دارد یک حرف را دنبال می کند و یک مطلب را بیان می کند، یک چنین مسأله ای هست، مخصوصاً در این جواب سوم که برحسب دقت در عبارت ایشان با کلمه «فاء» مطرح کرده است، «فلا بأس» یعنی ایشان می خواهند این را نتیجه حرف دوم قرار بدهد درحالی که این نه ربطی به حرف اول دارد و نه به حرف دوم. این را باید به صورت یک مسأله فرضیه ای فرض کرد، یعنی بگوییم: فرضنا دلیل قرعه و دلیل استصحاب در یک سطح و فرضنا که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است، آن وقت ببینیم ماده اجتماع را در اختیار کدام قرار بدهیم و ایشان بفرمایند: ماده اجتماع در اختیار دلیل استصحاب باشد «لقوه عمومه دون دلیل القرعه لوهن عمومه». پس این خودش یک مسأله مستقلی است نمی شود با کلمه «فاء» فلا بأس به عنوان تفریع بر حرفهای گذشته به این صورت مطرح شود. این هم نکته ای بود در کلام مرحوم آخوند.

در اینجا دیگر بحث استصحاب الحمد لله تمام شد.

### پرسش:

- ۱ - مفاد قاعده قرعه چیست؟
- ۲ - اشکال عمومیت قاعده قرعه برای همه موارد مشتبه چیست؟
- ۳ - معنای «القرعه لکل امر مشکل» را از نظر محقق خراسانی (ره) توضیح دهید.
- ۴ - معنای «القرعه لکل امر مشکل» را از نظر امام (ره) بیان کنید.
- ۵ - مقتضای دقت در کلام مرحوم آخوند (ره) در تعارض قرعه با استصحاب چیست؟

## تعارض ادله و امارات (تعادل و ترجیح)

### اشاره

- تعادل و ترجیح

- تخصیص و نسخ

- خبرین متعارضین متكافئین

- خبرین متعارضین غیر متكافئین

- مقبوله عمرو ابن حنظله

ص: ۸۵



#### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

یکی از مقاصد مهم علم اصول که رابطه این مقصد با فقه، بسیار شدید و در فقه بسیار مؤثر است، بحث تعادل و ترجیح است. مرحوم آخوند در کفایه دو نکته را در این رابطه رعایت فرموده اند که هر دو نکته جالب و مهم است:

یکی اینکه بحث تعادل و ترجیح را به عنوان یکی از مقاصد علم اصول مطرح کرده اند، در مقابل بعضی ها که این بحث را به عنوان خاتمه یعنی یک بحثی که جدای از مقاصد مهم علم اصول است، قرار داده اند. حق همین است که این بحث به عنوان یکی از مقاصد علم اصول قرار داده شود زیرا ارتباط این بحث با علم فقه، یک ارتباط خیلی قوی و شدید است و شاید بتوان گفت: مهمترین مقاصد علم اصول، همین مسأله است.

نکته دومی که ایشان رعایت فرموده اند این است که عنوان مقصد را تعادل و ترجیح

قرار نداده اند ولو اینکه در کتابهای چاپ عبد الرحیم که مراجعه می کنید به عنوان «هذا مبحث التعادل و الترجیح» عنوان کرده اند، اما این به کتاب ارتباط ندارد، این عنوان از مرحوم آخوند نیست. عنوانی که ایشان داده است به این بحث، تعارض ادله و امارات است و باید هم مسأله به همین کیفیت باشد که همان طوری که شما در یک بحثی به نام استصحاب، بحث می کنید که آیا استصحاب «حجه ام لا» حجیتش از چه راهی استفاده می شود، آیا حجیت مطلقه دارد یا حجیت فی الجمله دارد؟ اینجا هم طبعاً باید مسأله به این کیفیت باشد که ببینیم در تعارض ادله و امارات، تکلیف چیست؟ بعد بحث می شود که این دو دلیل متعارض، یک وقت متعادلند، یعنی ذو ترجیحی بینشان وجود ندارد، یک وقت این است که ذو ترجیح وجود دارد، آن وقت بحث کنیم که در آنجایی که ذو ترجیحی وجود نداشته باشد، چه باید گفت؟ و در آنجایی که ذو ترجیحی وجود داشته باشد، تکلیف چیست؟

بالاخره عنوان بحث به این صورتی که مرحوم آخوند عنوان کرده اند: «فی تعارض الادله و الامارات» درست است و پیداست که مقصود از امارات، همان امارات معتبره است. آیا اگر دو دلیل، دو اماره معتبره باهم معارضه بکنند، اینجا در صورت تعارض چه باید کرد؟ بین دلیل و اماره هم به حسب اصطلاح اکثر اصولیین، فرقی وجود ندارد، لکن مرحوم شیخ انصاری یک فرقی ذکر کرده اند که این هم در حقیقت یک اصطلاح مخصوص به شیخ انصاری است و آن این است که اگر این طرق معتبره در رابطه با احکام باشد از آنها تعبیر به دلیل اجتهادی می کنند و اگر در رابطه با موضوعات باشد مثل مثلاً بینه از آن تعبیر به اماره معتبره می کنند. اما این یک اصطلاحی است که مخصوص به شیخ انصاری است و دیگران به هیچ وجه قائل به این اصطلاح نیستند.

### **علت تمرکز بحث تعادل و ترجیح در روایات**

بالاخره موضوع این بحث، تعارض ادله و امارات است، همین طور که عنوان این بحث حکایت می کند، عنوان، عنوان عامی است. عنوان، عنوانی نیست که تنها اختصاص به روایات داشته باشد. عنوان، عنوان تعارض ادله است چه روایت باشد یا غیر روایت باشد، لکن روی دو نکته و دو علت، بحث تقریباً در رابطه با روایات تمرکز پیدا کرده است: یک نکته این است که ما وقتی که فقه را ملاحظه می کنیم، مبانی فقه را بررسی

می کنیم، می بینیم آنچه که در اکثر مباحث فقهیه نقش دارد و به عنوان مبنا و دلیل، مطرح است روایات است به طوری که اگر روایات را از فقه جدا بکنیم، دیگر در فقه نمی توانیم بصورت گسترده بحث بکنیم. شاید صدی هشتاد و پنج و بلکه صدی نود مسائل فقهیه ما روی روایات دور می زند و از راه روایات استفاده می شود.

پس یک نکته تمرکز بحث در باب روایات، همین مسأله است که آنچه در فقه مورد نیاز است و ما می خواهیم وضع آن را مشخص بکنیم عبارت از این است اما مثلاً اگر شهرت فتوائیه هم یک دلیل معتبری باشد و ما فرض کردیم که یک جایی دو تا شهرت فتوائیه باهم تعارض پیدا بکند، فرضاً این هم روی قاعده باید در عموم بحث ما داخل باشد اما ما در کتاب تعادل و ترجیح معمولاً در این رابطه بحث نمی کنیم، ولو اینکه بعضی از بحثها عمومیت دارد، مثل اینکه بحث می کنیم که آیا قاعده در خبرین متعارضین چه اقتضا می کند؟ اقتضای قاعده در خبرین متعارضین، اختصاص به خبرین متعارضین ندارد در بینتین متعارضتین هم همین طور است، در شهرتین متعارضتین هم اگر حجیت داشته باشد و تصور معارضه بین دو شهرت بشود، حکمش همین است. پس یک نکته تمرکز بحث در باب روایات این است که اساس فقه ما را روایات تشکیل می دهد و اینها مبتلا به در مسائل فقهیه هستند.

نکته دوم تمرکز بحث در باب روایات این است که برحسب روایاتی که بعداً ان شاء الله می خوانیم مرجحاتی در روایات و در اخبار علاجیه مطرح شده است که این مرجحات تنها در باب خبرین متعارضین است اما این مرجحات در باب دو دلیل دیگر متعارض مطرح نیست. مورد روایات علاجیه که دلالت بر یک سری از مرجحات می کند، عبارت از خبرین متعارضین است و لذا آنهایی هم که عنوان تعادل و ترجیح را مطرح کرده اند، خود این کلمه تعادل و ترجیح، اشاره ای به این است که موضوع بحث در باب تعادل و ترجیح، روایات است و الا در غیر روایات، ما ترجیحی نداریم که اخبار علاجیه دلالت بر آن ترجیح کرده باشد. لذا با توجه به این دو نکته کأنّ بحث ما در خبرین متعارضین تمرکز پیدا می کند و مثل اینکه در این مقصد در این رابطه بحث می کنیم ولو اینکه یک قسمت از بحثها به خبرین اختصاص ندارد و در غیر خبرین متعارضین هم جریان پیدا می کند.

در خبرین متعارضین در اخبار علاجیه در مقبوله ابن حنظله که ان شاء الله مفصلاً

بحث می کنیم از نظر عنوان، دو تا عنوان داریم: کلمه تعارض مطرح شده است، خبران متعارضان، حدیثان متعارضان، در قسمت زیادی از اخبار علاجیه به جای کلمه متعارضان، کلمه مختلفان ذکر شده است. و از این دو تا عنوان هم بیشتر نداریم. در مقبوله، عنوان تعارض مطرح است و در روایات دیگر، عنوان اختلاف مطرح است.

### لزوم مراجعه به عرف برای فهم معنای تعارض و اختلاف

ذکر یک مقدمه ای در اینجا لازم است و آن این است که همان طوری که در سایر روایات و در عناوینی که در موضوعات احکام در روایات وارد شده است، مرجع ما برای فهم مراد و تشخیص مصادیق، عبارت از عرف است همان طوری که مکرر هم اشاره می کردیم وقتی که روایت می گوید که «الدم نجس» هم برای به دست آوردن مفهوم دم و هم برای تشخیص مصداق دم، باید به عرف مراجعه بکنیم و گاهی یک مواردی با اینکه از نظر عقل، عنوان دم بودنش محفوظ است، اما عرف آن را دم نمی داند نه با نظر مسامحی بلکه با همان نظر دقیقی که خودش دارد که اگر از او سؤال بکنیم: آیا چشم بسته این حرف را می زنی یا با دقت می گویی؟ جواب می گوید که با دقت می گویم. مثلاً اگر یک دم روی یک پارچه سفیدی واقع بشود، بعد عرف این را تطهیر می کند، به اندازه ای تطهیر می کند که جرمیت این از بین می رود ولی یک لون کم رنگی از آن باقی می ماند که با دوبار شستن و سه بار شستن از بین نمی رود. اینجا وقتی که به عقل مراجعه بکنیم بقای این لون را ولو فی حالت ضعف، دلیل بر بقای دم می بیند و در حقیقت می گوید: این لون، اجزای صغار دم است که باقی مانده است، روی آن دلیل و برهانی که خودش دارد که انتقال عرض محال است. اما وقتی که به عرف مراجعه کنیم، عرف با نظر دقیق خودش عنوان دمیت را سلب می کند و می گوید: «هذا لیس بدم لا مسامحه بل دقیقاً» اما به نظر عرف.

همان طوری که در سایر ادله، مسأله روی محور عرف می چرخد و دور می زند در این اخبار علاجیه هم دو عنوان به عنوان موضوع مطرح شده: یکی «حدیثان متعارضان» و یکی «حدیثان مختلفان». آیا چه کسی باید این دو تا را معنا بکند؟ آیا تشخیص مختلف بودن و متعارض بودن، با غیر عرف است؟ با غیر همان مخاطب است؟ با غیر آنهایی است که موظف هستند به اینکه این مسائل مذکوره در مقبوله ابن حنظله و دیگر روایات



را ملاحظه بکنند و پیاده بکنند؟

پس همان طوری که در روایت «الدم نجس» دم را عرف باید معنا بکند موضوع روایت «اذا جاء حدیثان مختلفان، فحکمه کذا و کذا» را نیز عرف باید معنا بکند. حدیثان مختلفان را عرف باید نظر بدهد، حدیثان متعارضان را عرف باید نظر بدهد. هر کجا که عرف این دو عنوان را منطبق دید، گفت: اینجا دو حدیث متعارض داریم، اینجا دو حدیث مختلف داریم، این احکامی که در اخبار علاجیه ذکر شده طبعا پیاده خواهد شد و ترتب پیدا خواهد کرد.

### **معنای حدیثان متعارضان و مختلفان از نظر عرف**

در این رابطه، اولاً- از عرف سؤال می کنیم که آیا این دو عنوان: «حدیثان متعارضان و حدیثان مختلفان» خود اینها دو عنوان هستند؟ آیا بین اختلاف و تعارض، فرقی وجود دارد یا فرقی وجود ندارد؟

عرف در جواب ما می گوید: نه، آن که در مقبوله ابن حنظله به عنوان موضوع مطرح شده با آن که در سایر روایات به عنوان موضوع مطرح شده یک معنا دارد. مقصود از دو حدیث مختلف، یعنی دو حدیث متعارض، و مقصود از دو حدیث متعارض یعنی دو حدیث مختلف. اینجا اولاً یک مطلبی که هم در کفایه و هم در جاههای دیگر اشاره شده را عرض بکنیم بعد وارد مصادیق تعارض بشویم از نظر عرف، بینیم کجا عرف حکم به تعارض می کند. اگر نسبت بین دو دلیل، عموم و خصوص مطلق باشد، آیا از نظر عرف، تعارض هست یا نه؟ اگر نسبت بین دو دلیل، عموم و خصوص من وجه باشد آیا تعارض هست یا نه؟ آنجایی که نسبتشان تباین باشد طبعا آنجا قدر متیقن از مسأله تعارض است.

### **تعارض حقیقی و تعارض عرضی**

آن نکته ای که در کفایه و کتب دیگر ذکر شده که باید این را به این حرفی که من عرض کردم، ربط بدهیم، این است: در کتاب کفایه می فرماید: ما دو نوع تعارض داریم:

یک تعارض حقیقی و یک تعارض عرضی. تعارض حقیقی عبارت از این است که بین دو روایت، دو دلیل، تنافی به نحو تضاد یا تناقض تحقق داشته باشد. یکی بگوید: «الدعا عند رؤیه الهلال واجبه» یکی بگوید: «الدعا عند رؤیه الهلال لیست بواجبه» بینشان

تناقض است یا تنافی به تضاد داشته باشد. یکی بگوید: دعا «عند رؤیه الهلال واجبه» دیگری بگوید: دعا «عند رؤیه الهلال محرمه» بنابر اینکه بین احکام، تضاد تحقق داشته باشد که این یک بحثی است که در باب اجتماع امر و نهی مطرح است. اینها را ایشان از قبیل تعارض حقیقی می داند.

اما تعارض عرضی معنایش این است که دو دلیل را اگر من حیث هو و به تنهایی ملاحظه بکنیم، هیچ گونه تضاد و تناقضی بینشان وجود ندارد، قابل اجتماع هستند، بینشان به حسب ذات، تنافی تحقق ندارد لکن از خارج، علم اجمالی به کذب احد الدلیلین داریم، می دانیم یکی از اینها دروغ است. حالا این علم اجمالی از کجا پیدا شده است؟ این به حسب اختلاف موارد، فرق می کند. در یکی از این بحثهایی که در تعارض استصحابین می خواندیم، گفتیم که استصحاب در دو طرف علم اجمالی، آنجایی که دو اناء داریم که حالت سابقه هر دو طهارت است، لکن شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یکی از اینها «صار نجسا» وقتی که می خواهید دو استصحاب طهارت جاری بکنید، این دو استصحاب طهارت ها باهم نه تضاد دارد و نه تناقض. استصحاب طهارت این اناء چه ارتباطی به استصحاب طهارت آن اناء دارد؟ لکن چون شما علم اجمالی دارید به اینکه حالت سابقه در یکی از این دو، منتقض شده است، آن علم اجمالی به انتقاض که معنایش علم اجمالی به کذب احد الاستصحابین است یک تعارض عرضی بین این دو ایجاد می کند.

در باب روایات هم اگر بخواهیم مثال بزنیم، مثالش خیلی روشن است. اگر یک روایت بگوید: روز جمعه نماز جمعه واجب است، یک روایت دیگر گفت: روز جمعه نماز ظهر واجب است. این دو بحسب ذات باهم منافات ندارد زیرا روز جمعه انسان می تواند هم نماز ظهر بخواند هم نماز جمعه، یعنی اگر هر دو واجب باشد مسأله ای بینشان نیست، اما ما چون یقین داریم که عند زوال یوم الجمعة مثل سایر روزها، یک نماز بیشتر واجب نیست، این مسأله، بین این دو، القای معارضه می کند. این مسأله، این دو روایت را به جنگ هم می اندازد و الا- اگر این مسأله نبود، چه مانعی داشت که روز جمعه نماز جمعه واجب باشد نماز ظهر هم واجب باشد. آن روایت که مفهوم ندارد. او می گوید: روز جمعه نماز جمعه واجب است، آن روایت هم می گوید: روز جمعه نماز ظهر واجب است. پس هر دوی آنها واجب است. بینشان تضاد و تناقضی تحقق ندارد،

اما چون شما از خارج یقین دارید که روز جمعه با سایر ایام در این جهت فرق نمی کند، همان طوری که در سایر ایام، شبانه روزش پنج نماز واجب است، در روز جمعه هم پنج نماز واجب است، اینطور نیست که روز جمعه شش نماز واجب باشد، این علم شما بین این دو روایت، القاء معارضه می کند و الا فی نفسه بین این دو روایت معارضه ای وجود ندارد. کما اینکه بین آن دو استصحاب در اطراف علم اجمالی فی نفسه هیچ گونه تضاد و تناقضی نیست. استصحاب طهارت این اناء با استصحاب طهارت آن اناء نه مغایرتی دارد و نه منافاتی.

بالاخره مرحوم آخوند این قسم دوم را به نام تعارض عرضی نامگذاری کرده اند کما اینکه قسم اول را به نام تعارض حقیقی نام گذاری کرده اند. حالا بحث ما این است که می خواهیم این را مربوط کنیم به آن راهی که ما در آن وارد هستیم. بعد از آنکه گفتیم:

مسألة تعارض را باید به عرف مراجعه کرد و عرف حاکم در این باب است، عرف باید تشخیص بدهد که کجا تعارض وجود دارد و کجا تعارض ندارد، آن وقت این سؤال مطرح است که آیا تعارض بالعرض هم از نظر عرف، تعارض هست یا نه؟ اگر از نظر عرف تعارض نباشد، ما دیگر نمی توانیم اخبار علاجیه را اینجا پیاده بکنیم.

### **تأیید تعارض بالعرض از نظر عرف**

به عبارت روشن تر: باید به مرحوم آخوند بگوییم که شما چه دلیلی دارید که تعارض بالعرض هم اسمش تعارض است؟ دلیل شما براینکه تعارض بالعرض هم تعارض است چیست؟ این یک مسألة فلسفی نیست. این یک مسألة عرفی است. آیا عرف تعارض بالعرض را هم تعارض می بیند؟

ظاهر این است که بله برای این که وقتی که عرف می داند که در روز جمعه «عند تحقق الزوال» یک نماز بیشتر واجب نیست، غیر از نماز عصر، بعد به دو روایت برخورد می کند که یک روایت می گوید: ظهر، واجب است یک روایت هم می گوید: جمعه، واجب است. آیا خود ما که عرف هستیم و از عقلا- هستیم چنین قضاوتی در این رابطه نداریم؟ ما به عنوان همان نظر عرف و دید عرف و دید عقلا- این دو روایت را متعارض نمی بینیم؟ بین این دو روایت تعارض تحقق دارد. کما اینکه در آن دو استصحابی هم که در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می کند، اگر به عرف مراجعه کنیم، همان جا حکم به

تعارض استصحابین می کند. لکن فعلا بحث ما در تعارض روایتین است.

پس این توسعه ای که در مسأله تعارض داده شده به تعارض حقیقی و تعارض عرضی، این توسعه با مراجعه به عرف درست است و عرف دایره تعارض را جوری تعمیم می دهد که تعارض بالعرض هم از نظر عرف تعارض است. این یک جهت بود که اینجا لازم بود به آن توجه بشود.

### خروج مسأله عام و خاص از بحث تعارض

و اما آن بحث مهم؛ حالا که مرجع و محور در این باب، عرف شد و عرف باید مسأله تعارض و اختلاف را (که هر دوی آنها به نظر عرف یک معنا دارد) تشخیص بدهد، سراغ مصادیق می رویم. یکی از مصادیق، مسأله عام و خاص است. اینجا یک جهتی در این رابطه از نظر قرآن هست که آن هم باز با توجه به عرف است. ما می بینیم مسأله عام و خاص در خود قرآن خیلی وجود دارد، غیر از مسأله تخصیص کتاب و خیر واحد آن یک بحث دیگری است. در خود قرآن عموماتی هست و در خود قرآن برای این عمومات، مخصصاتی وجود دارد، مثلاً در یک آیه ای قرآن شریف بطور عموم می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» این یک عام قرآنی است، که شما در تمام عقود به همین آیه تمسک می کنید، مسأله صحت و لزومش را از همین جا استفاده می کنیم درحالی که قرآن در یک جای دیگر می فرماید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» احلّ در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» احلّ تکلیفی نیست یعنی خدا بیع را انفاذ کرده است. معنای انفاذ، وجوب وفای به بیع است.

«حَرَّمَ الرِّبَا» هم در مقابل این، یعنی وفای به ربا را واجب نکرده است. ربا را تنفیذ نکرده است. این عدم تنفیذ وقتی که در مقابل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» قرار می گیرد مگر ربا یکی از افراد عقود نیست که در آن آیه به صورت عموم حکم به وجوب وفای به آن شده است؟ لا محاله این مخصیص، آن عموم است. این مخصیص قرآنی است در رابطه با عموم قرآنی. و همین طور موارد دیگری هم هست.

از آن طرف می بینیم خداوند تبارک و تعالی درباره قرآن می فرماید: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» کلمه «اختلاف» که در حدیثان مختلفان نیز بود اینجا آمده است. خداوند می فرماید: اگر این قرآن از پیش غیر خدا آمده بود، اختلاف زیادی در آن یافت می شد. البته این مفهوم ندارد که حالا که من عند الله است، اختلاف کثیر

ندارد، نه خیر اختلاف هست. معنای این آیه این است که اصلاً قرآن دور از اختلاف است و هیچ اختلافی را شما در قرآن ملاحظه نمی‌کنید اصلاً یکی از وجوه اعجاز قرآن که در مسأله اعجاز قرآن مطرح می‌شود و روی آن تکیه کرده‌اند همین مسأله عدم اختلاف و تحدی به عدم اختلافی است که در خود این قرآن شده است. از آن طرف می‌بینیم عموم و خصوص در قرآن وجود دارد آن هم زیاد. از این طرف می‌بینیم خداوند وجدان اختلاف را در قرآن نفی می‌کند و در حقیقت تحدی به این معنا هم هست که اصلاً شما در قرآن با اختلاف مواجه نخواهید شد و برخورد نخواهید کرد. از اینجا می‌فهمیم که مسأله عموم و خصوص از دائرة اختلاف بیرون است. اگر جایی «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» شد و یک جایی «حَرَّمَ الرَّبُّ» شد با اینکه عموم و خصوص مطلق است ولی «مع ذلک لا یکون موجبا للاختلاف و لا یلزم الاختلاف فی الکتاب».

این اختلافاً در آیه هم خودش نکته دارد این را هم عرف باید معنا کند، «لَوْحِدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا» حاکم به این اختلاف هم عرف است. یعنی عرف نباید سرسوزنی اختلاف در این کتاب ملاحظه کند. از اینجا استفاده می‌کنیم که مسأله عموم و خصوص نمی‌تواند داخل حدیثان مختلفان و حدیثان متعارضان باشد برای اینکه این معنا را ما می‌توانیم از قرآن استفاده کنیم و عرف هم حاکم به این معنا هست منتها توضیحی نسبت به حکم عرف در این رابطه لازم است که ان شاء الله عرض می‌کنیم که عرف که بین عموم و خصوص قائل به تنافی و اختلاف و تعارض نیست، آیا مسأله کلیت دارد یا اینکه در یک جوّ خاصی، عرف چنین حکمی می‌کند؟ برای اشخاص خاصی چنین حکمی دارد؟ و الا چه بسا در بعضی از موارد، همین اختلاف عام و خاص که اختلاف موجبه جزئی و سالبه کلیه و یا بالعکس است، از نظر عرف موجب اختلاف خواهد بود.

## پرسش:

۱ - علت تمرکز بحث تعادل و ترجیح در روایات چیست؟

۲ - چرا برای فهم معنای تعارض و اختلاف باید به عرف مراجعه کرد؟

۳ - تعارض حقیقی و تعارض عرضی را توضیح دهید.

۴ - آیا تعارض بالعرض از نظر عرف، تعارض حساب می‌شود؟

۵ - دلیل خروج مسأله عام و خاص از بحث تعارض چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

دو عنوان در اخبار علاجیه مطرح شده است: یکی عنوان «متعارضان» و دیگری عنوان «مختلفان» و این دو از نظر عرف، دارای معنای واحد است. عرف برای متعارض و مختلف، یک معنا می بیند و عرض کردیم که تشخیص معنای تعارض و مصادیق تعارض، به دست عرف است، همان طوری که مرجع در سایر عناوین که موضوع برای احکام قرار دارد، عرف است.

تفاوت نسبت بین عام و خاص از نظر منطقی و عرف

از نظر منطقی و از نظر حکم عقل در مسأله عام و خاص، بین عموم و خصوص، تعارض تحقق دارد، برای اینکه در منطقی می گوید: نقیض موجب کلیه، سالبه جزئیه است و نقیض سالبه کلیه، موجب جزئیه است و نسبت بین عام و خاص، نوعاً همین نسبت است. به حسب نوع و به حسب غالب، مسأله به همین صورت است که عام، موجب کلیه

است و خاص، سالبه جزئیه است یا عام، سالبه کلیه است و خاص، موجه جزئیه است.

پس با توجه به منطوق، بین عام و خاص، تعارض است، آن هم تعارض به عنوان تناقض که از تضاد هم بالاتر است اما بعد از آن که به عرف و عقلا مراجعه می کنیم، می بینیم بین دلیل عام و بین دلیل خاص، معارضه و اختلافی مشاهده نمی کنند.

لکن این نظر عرف در یک محیط خاص و در یک موقعیت خاصی است برای اینکه عرف با توجه به مواردی که خودمان ملاحظه می کنیم، اگر یک متکلم عادی در صحبت های خودش، عموم و خصوص داشته باشد، عرف می گوید: این دو تا باهم معارض است. اگر رفیق شما مثلاً به شما گفت: «فلانی! امکان ندارد که من تا آخر عمر خانه شما بیایم.» بعد از پنج روز دیگر گفت: «ماهی یک بار می آیم.» شما به این آدم می خندید، و این را به عنوان تناقض گویی مطرح می کنید. می گوید: مگر تو آن روز آن جوری تعبیر نکردی؟! مگر بطور عموم نگفتی که من تا آخر عمر پا به منزل تو نمی گذارم؟! حالا امروز عدول کردی! امروز مناقض با آن صحبت را گفتی!

با اینکه اینجا هم مسأله، مسأله عموم و خصوص است، ولی عرف نمی گوید که بین هر عموم و خصوصی معارضه نیست. در خیلی از موارد قائل به معارضه است، و حتی در یک کتابی، در یک تصنیفی، در یک تألیفی اگر انسان لای کتاب را باز کند، ببیند که یک مطلب را به صورت عموم، بدون هیچ استثنای متصلی مطرح کرده است، بعد جای دیگر کتاب را باز کند، ببیند که یک مطلبی را ولو به صورت جزئی برخلاف آن قاعده کلیه و مطلب کلی بیان کرده است، فوراً انسان می گوید: این دو حرف باهم مناقض است. کسی که مثلاً در صفحه صد کتاب یک مطلبی را به صورت عموم بیان می کند، بعد در صفحه دویست یک مورد خلاف آن را ذکر می کند، از نظر عقلا مسأله تناقض است، همان طوری که از نظر منطوق و عقل هم تناقض است. بلکه بالاتر؛ حتی در متون فقهیه و در رسائل عملیه که رسائل عملیه، نقل قانون است، آنچه را که از قانون استفاده کرده است در اینجا مطرح شده است، اگر در رساله عملیه برخورد بکند به همین چیزی که انسان در قرآن برخورد می کند، یک جای رساله عملیه نوشته باشد «یا ایها الذین امنوا یجب علیکم الوفاء بکل عقد»، جای دیگر این رساله عملیه نوشته باشد «لا یجب الوفاء بالعقد الربوی»، انسان می گوید: چرا این مرجع تقلید تناقض گویی کرده است؟ چرا در رساله اش مختلف حرف زده است؟ یک جا می گوید: «یجب الوفاء بکل عقد»، یک جا

می گوید: «لا يجب الوفاء بالعقد الربوي»، این دو باهم قابل اجتماع نیست.

### عدم وجود تعارض عرفی بین عام و خاص در محیط تقنین

تنها در یک مورد است که اینها همه با مراجعه به عرف روشن می شود. در یک مورد لیس الّـمسألة عام و خاص از نظر عرف، مغایرت ندارد و آن محیط تقنین و قانونگذاری است. در مقام جعل قانون اصلاً در قوانین دنیوی و قوانینی که عقلاً حتی عقلای غیر اسلامی در روی زمین دارند، اصلاً خود جعل قانون یک وضع خاصی دارد. در مقام جعل قانون، برنامه این است که اول، یک قانونی را به صورت عموم القاء می کنند، به صورت عموم جعل می کنند، بعد مواردی را به صورت تبصره و امثال تبصره از این قانون مستثنی می کنند، به دلیل دیگر و با فاصله. لذا شما می بینی که یک مرتبه دو تا تبصره به یک قانون خورد، سه تا تبصره به یک قانون خورد که این تبصره ها همین است که ما در اصطلاح فقهی و اصولی خودمان از آن تعبیر به تخصیص می کنیم، از آن تعبیر به مخصص می کنیم.

در مقام جعل قانون و در محیط تقنین، عقلاً نمی گویند: این تبصره با آن قانون، مخالف است. این تبصره یک مورد را از قانون بیرون آورده است. این تبصره دو مورد را از قانون اخراج کرده است. چطور بین عموم و بین مثلاً سالبه جزئی و نفی در بعضی از موارد جمع می شود؟ تنها در اینجا است که عقلاً برای قانون و قانون گذاری یک حسابی قائل هستند و در این محیط، بین عام خاص، هیچ معارضه ای نمی بینند. و به تعبیر روز:

بین تبصره و اصل قانون، هیچ مخالفتی نمی بینند. نمی گویند: این تبصره با عموم قانون مخالف است. نمی گویند: عموم قانون با این تبصره مغایر است. برنامه این است و لذا در بحث عام و خاص، در آن مسأله ای که ما هم بحث کردیم، که آیا تخصیص عام، مستلزم تجوّز در عام است؟ آنجا گفتیم: نه، و علتش را این ذکر کردیم. گفتیم: تخصیص واقعه تخصیص در اراده استعمالیه است، و الا از نظر اراده جدیه، مراد جدی مولا بما عدا این مورد مخصص تعلق گرفته است.

### فرق بین قوانین بشری و الهی

به عبارت روشن تر: یک فرقی بین قوانین بشری و قوانین الهی وجود دارد و آن فرق



این است که در قوانین بشری چه بسا در موقع جعل قانون، به موارد و تبصره‌ها توجه ندارند، بعد از توجه، مرتب تبصره‌ها یکی پس از دیگری تحقق پیدا می‌کند. اما در قانون الهی از همان اول، مسأله روشن است. همان وقتی که خداوند تبارک و تعالی فرمود: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، همان موقع اراده جدی به عقد ربوی تعلق نگرفته بود و عقد ربوی از تعلق اراده جدیه خارج بود. اما قانونگذاری خودش یک روشی دارد، یک حسابی دارد. اول باید به صورت قانون «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، مطرح بشود، بعد مخصصاتش به تناسب شرایط و با در نظر گرفتن مصالح هر کدام در جای خودش مطرح شود.

پس مسأله این است که محیط تقنین و قانونگذاری یک حساب خاصی دارد و در این محیط و در این جو، عقلاً بین عام و خاص، معارضه نمی‌بینند، بین «حَرَمَ الرِّبَا وَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» معارضه نمی‌بینند. و الا - خدای نکرده - شبهه «لَوْ جِدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» تحقق دارد. پس این اختصاص به قرآن و «ما هو مثل القرآن» است. اما کسی خیال نکند رساله عملیه هم مثل این است. رساله عملیه تقنین نمی‌کند. رساله عملیه قانون گذاری ندارد. رساله عملیه یک معنای اخباری دارد. مجتهد، مرجع تقلید اخبار می‌کند از اینکه آنچه را که من فهمیدم در رابطه با قانون عبارت از این است. فهم خودش را در رابطه با قانون بیان می‌کند لذا نمی‌شود یک طرف مجتهد بگوید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» برای اینکه این حرف معنایش این است که فهم من، وجوب وفای به کل عقد بوده است. اگر فهم تو وجوب وفای به کل عقد بوده است، پس چرا در جای دیگر می‌گویی: «لا يجب الوفاء بالعقد الربوي»؟

پس خیال نشود که حتی رساله عملیه در این جهت مثل قرآن است. قرآن انشاء می‌کند، تقنین می‌کند، قانونگذاری دارد، اما رساله عملیه که قانونگذاری ندارد. «ما فهم المجتهد من القانون» در رساله عملیه منعکس و مضبوط است، و در حقیقت رساله عملیه جنبه اخباری دارد به خلاف قرآن در رابطه با قوانینش که تمام اینها انشاء و جعل قانون است.

### **عدم جواز تمسک به اصاله العموم قبل از فحص از مخصّص**

اگر کسی یک شاهی بر این معنا بخواهد علاوه بر اینکه این، یک مسأله وجدانی

است و دیروز گفتیم که از راه قرآن هم می توانیم استفاده بکنیم که بین عام و خاص مقام تقنین که عبارت از خود قرآن است، منافات وجود ندارد، ما یک شاهد دیگر هم می توانیم برای این معنا پیدا کنیم و آن شاهد این است که فرق بین عموم در مقام تقنین و عموم در غیر مقام تقنین، یک فرق روشنی است، فرقی است که شاید خود شما هم به آن توجه داشته باشید. و آن این است که ما در برخورد با عمومات، یک اصلی داریم به نام اصالة العموم. آیا به مجرد برخورد با عموم، می توانیم اصالة العموم را اجرا کنیم یا نمی توانیم اجرا کنیم؟ اینجاست که بین مقام تقنین و غیر تقنین، فرق است.

در عمومات قانونیه اگر شما به یک قانونی برخورد کردید، فوری نمی توانید اصالة العموم را برای آن قانون پیاده کنید و به عموم تمسک بکنید، بلکه باید فحص کرد «عن المخصص» به اندازه ای که مایوس بشود «عن الظفر بالدلیل علی التخصیص». وقتی که مایوس شد از اینکه دلیل بر تخصیص پیدا بکند، برمی گردد اصالة العموم را در مورد عموم پیاده می کند و به عموم عام تمسک می کند. آیا عمومات غیرقانونیه هم همین طور است؟ عموماتی که جنبه قانونی ندارد، عمومی که در یک کتاب به آن برخورد می کنید، عمومی که در محاورات با آنها مواجه هستید؟ اگر کسی یک عمومی را نقل کرد مثلاً گفت: الان در فلاخن مدرسه، یک طلبه هم وجود ندارد. می گویند: آقا صبر کن! ما برویم فحص از مخصص بکنیم بینیم آیا این عموم، مخصصی دارد یا ندارد. اگر مایوس شدیم «عن الظفر بالدلیل علی التخصیص» آنوقت به عموم کلام شما تمسک کنیم.

این یک مسأله خیلی روشنی است که جریان اصالة العموم در عمومات قانونیه توقف دارد بر فحص از مخصص و «الیأس عن الظفر بالدلیل علی التخصیص» اما در عمومات غیرقانونیه، مسأله اینطور نیست بلا فاصله انسان به اصالة العموم تمسک می کند.

نمی رود دنبال این معنا که آیا مخصصی هست یا نه. چرا این فرق وجود دارد؟ چرا در عمومات قانونیه، اصالة العمومش توقف بر آن معنا دارد، اما در عمومات غیرقانونیه اصالة العمومش توقف بر چیزی ندارد؟

### **دلیل عدم جواز تمسک به اصالة العموم قبل از فحص در عمومات قانونیه**

در عمومات قانونیه آن مخصصات نه تنها با عام منافات ندارد، بلکه نسبت به عام، بیان است و مبین عام است، که این دیگر بالاتر از عدم منافات است، جنبه بیانی دارد.

یعنی علاوه بر اینکه منافاتی ندارد، بیان عام است و روشنگری نسبت به قانون دارد.

چیزی که جنبه بیانی دارد، شما با برخورد با عام حق ندارید بلافاصله اصاله العموم را جاری بکنید، بلکه باید دنبال این بروید که آیا مخصصاتی که علاوه بر عدم تنافی، جنبه بیان بودن نسبت به عام را دارد، وجود دارد یا نه؟ اگر فحص کردید و بطور کلی مایوس شدید از اینکه مخصصی پیدا بکنید، مانعی ندارد به اصاله العموم تمسک کنید. اما در عمومات غیرقانونیه، مخصصش منافات دارد، مغایرت دارد، لذا وجهی ندارد که اصاله العموم توقف بر فحص از مخصص داشته باشد برای اینکه آن مخصص نه تنها بیان نیست، بلکه علاوه بر بیان نبودن عنوان منافات با این را دارد، و هیچ لزومی ندارد که ما دنبال منافی بگردیم، و دنبال دلیل معارض بگردیم.

پس فرق بین عمومات قانونیه و عمومات غیرقانونیه از همین جا روشن می شود که در عمومات قانونیه در حقیقت، اصاله العموم ضعیف است، اصاله العموم دارای قوت نیست، یک مقدمه و موقوف علیه لازم دارد. اما در عمومات غیرقانونیه چون هیچ مسأله ای نیست، هیچ حالت انتظاری نیست، هیچ چیزی نیست که در رابطه با این باشد، عقلا اصاله العموم را بدون حالت انتظار و یا فحص اجرا می کنند.

در نتیجه آنچه که اساس بحث ما بود، مسأله قانون بود و عام و خاص را در محیط قانون داریم بررسی می کنیم، منتها برای توضیح مطلب، عرض کردیم که این طور نیست که عرف چشمش را هم بگذارد و هیچ کجا بین عموم و خصوص، مغایرت نبیند. تنها در مورد قانون و تقنین و تشریح، یک چنین مسأله ای پیاده نمی شود و محل بحث ما هم همین مسأله تقنین و تشریح است.

نتیجه گیری حرف ما این شد که اگر از ما سؤال بشود: علت تقدّم خاص بر عام در مسأله عام و خاص چیست؟

می گوییم: علتش عدم معارضه است، عدم اختلاف بین عام و خاص است. اگر به نظر عرف معارضه ای نداشت، اگر تنافی و تضادی به نظر عرف وجود نداشت، دیگر مسأله ای نیست، ما هم دلیل عام را می گیریم و هم دلیل خاص را می گیریم و معنای عدم منافات این است که دلیل خاص را مخصّص عام قرار می دهیم، «فعله تقدّم الخاص علی العام» با این طریقی که بیان شد، «هو عدم رؤیه العرف و العقلا التنافی و التضاد و التعارض بینهما». این خلاصه حرف ما در این رابطه شد.

مسأله به این سادگی تمام نمی شود. اقوال مختلف و آراء متشتملی در این رابطه وجود دارد که چرا خاص بر عام مقدم است؟ و آیا اصولاً همه جا خاص بر عام مقدم است؟ یا ممکن است بعضی از جاها را پیدا کنیم که خاص بر عام مقدم نباشد؟ روی بیان ما در محیط تقنین، مسأله کلیت دارد چه ظهور عام قوی باشد یا ظهور خاص قوی باشد، هر دو در یک درجه از نظر ظهور باشند، بین اینها هیچ فرق نمی کند. بعد از آنکه مسأله به عدم منافات و عدم اختلاف منتهی شد، دیگر مسأله اظهاریت و ظاهریت مطرح نیست، مسأله قوّت و ضعف ظهور مطرح نیست، مسائل دیگری در این رابطه مطرح نیست، آن که مطرح است، عدم المنافات است. لذا اگر ظهور خاص هم اضعف از ظهور عام باشد، معذکک خاص، تقدّم دارد روی همان عدم منافات.

اما وقتی که انسان با کلمات بزرگان و اقوال در این رابطه برخورد می کند مسائل دیگری در این رابطه ملاحظه می شود. مرحوم شیخ (علیه الرحمه) در کتاب رسائل یک تکه ای در این رابطه دارد که نسبتاً هم جای مشکلی است. مرحوم آخوند در کفایه، مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه) و همین طور محققین دیگر در این رابطه بیانات دیگری دارند که خاص چرا بر عام مقدم است و علت تقدّم چیست؟ از کلمات اینها به صورتهای مختلف استفاده می شود.

اول کلام شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) را بیان می کنیم. اما قسمت اول کلام شیخ در رابطه با عام و خاص به این صورت شروع می شود. ایشان در اول کتاب تعادل و ترجیح ابتداء بحث ورود و حکومت و تخصیص را مطرح می کنند، فرق بین حکومت و تخصیص را ذکر می کنند، که ما اینها را در باب استصحاب در همین بحثهای اخیر ذکر کردیم. شاید اگر باز مناسبتی پیش بیاید اشاره ای به این معنا می کنیم. بعد از آنکه ایشان این مسائل را ذکر می کند، می فرماید: خیال نکنید که این مسأله ورود و مسأله حکومت تنها در رابطه با امارات و اصول عملیه نقلیه یا عقلیه مطرح می شود، درباره آنها ما هم بحثش را کردیم که چرا امارات بر اصول تقدّم دارد و عرض کردیم که علت تقدّم، ورود است. چرا استصحاب بر اصاله البرائت تقدّم دارد، برائت عقلی چطور، برائت نقلی چگونه، اینها را ما مفصل بیان کردیم.

مرحوم شیخ می فرماید: داستان ورود و حکومت و امثال اینها تنها در باب امارات و اصول عملیه چه عقلیه و چه نقلیه پیاده نمی شود، بلکه در یک جای دیگری هم مسأله ورود و حکومت مطرح است، آن کجاست؟ در اصول لفظیه. در اصول لفظیه هم ما می توانیم این عناوین را پیاده کنیم، مثل اصاله الحقیقه، اصاله العموم و امثال ذلک که اینها اصول لفظیه هستند، اینجاها می شود مسأله ورود و حکومت را پیاده کرد.

چون کلام شیخ در این رابطه، دقیق و مشکل است اینجا را با دقت مطالعه بفرمایید که بعدا که من عرض می کنم خیلی نیاز به توضیح نداشته باشد، و ضمنا دقت بفرمایید ببینید چه اشکالاتی ممکن است به مرحوم شیخ توجه پیدا کند.

### پرسش:

- ۱ - آیا نسبت بین عام و خاص از نظر منطق و عرف متفاوت است؟ چرا؟
- ۲ - آیا بین عام و خاص در محیط تقنین، تعارض عرفی وجود دارد؟ توضیح دهید.
- ۳ - فرق بین قوانین بشری و الهی از نظر تخصیص چیست؟
- ۴ - شاهد بر عدم منافات بین عام و خاص در مقام تقنین چیست؟
- ۵ - دلیل عدم جواز تمسک به اصاله العموم قبل از فحص در عمومات قانونیه چیست؟

ص: ۱۰۳

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصلوة والسيّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جریان ورود و حکومت در اصول لفظیه از نظر شیخ (ره)

عرض کردیم که مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) می فرمایند: مسأله ورود و حکومت در اصول لفظیه هم جریان دارد و در مقام توضیح می فرمایند: اصلی داریم به نام اصاله العموم و اصاله الحقیقه. این اصاله الحقیقه و اصاله العموم در جایی اعتبار دارد که «لم يعلم قرینه المجاز» و البته علت اینکه ایشان تنها تعبیر به مجاز می کند، با اینکه عنوان را هم اصاله الحقیقه قرار داده است و هم اصاله العموم، برای این است که ایشان تخصیص در عام را مستلزم مجازیت می داند، لذا مسأله اصاله العموم به عنوان یک مصداق اصاله الحقیقه مطرح است چون تخصیص عام اگر مستلزم مجازیت در عام شد، پس عام و خاص هم یک معنای حقیقی و معنای مجازی پیدا می کند. می فرماید:

اصاله الحقیقه و اصاله العموم در یک مورد خاصی اعتبار دارد و آن مورد خاص عنوانش این است «ما اذا لم يعلم قرینه المجاز» آنجایی که قرینه مجاز معلوم نباشد، متیقن نباشد،

آنجا اصاله العموم و اصاله الحقیقه اعتبار دارد.

بعد می فرمایند: اگر ما به یک مخصّصی برخورد کردیم، این مخصّص ما دو حال ممکن است داشته باشد: یک وقت ممکن است که این مخصّص ما من جمیع الجهات قطعی باشد، یعنی هم سندش قطعی باشد و هم دلالتش قطعی باشد و هیچ گونه احتمال خلافی در هیچ جهتی از جهات آن راه نداشته باشد. یک وقت هم ممکن است که مخصّص ما ولو در یک بعدش و در یک جهتش ظنی باشد «من حیث الدلاله او من حیث السند» و فعلا هم بیشتر ایشان روی سند تکیه می کنند.

ایشان می فرماید: اگر مخصّص ما از قبیل اول باشد، یعنی من جمیع الجهات، قطعی باشد، در رابطه با اصاله العموم نقش ورود دارد برای اینکه اصاله العموم در یک دایره مخصوصی و با یک شرط مخصوصی اعتبار داشت «و هو ما اذا لم يعلم التخصیص او قرینه المجاز» (عرض کردم که ایشان چون تخصیص را هم مستلزم مجازیت می داند، لذا به همان قرینه مجاز در عنوان اکتفا کرده است). اصاله العموم اعتبارش آنجایی است که «لم يعلم التخصیص»، «اذا علمنا بالتخصیص» دیگر چه جایی برای اصاله العموم باقی می ماند؟

وقتی که اعتبار اصاله العموم با وجود عدم علم به تخصیص است، وقتی که یک مخصّص قطعی من جمیع الجهات داشته باشید، معنایش این است که شما علم به تخصیص دارید و با علم به تخصیص لا مجال لا صاله العموم برای اینکه شرطش تحقق ندارد، معلّق علیه اش تحقق ندارد. معلّق علیه اش عدم العلم بالتخصیص بود و حالا علم به تخصیص پیدا شده است.

نتیجه همین قسمت از کلام مرحوم شیخ این است که در معارضه بین عام و خاص، اگر خاص من جمیع الجهات قطعی باشد، علت تقدّمش بر عام و بر اصاله العموم مسأله ورود است برای اینکه «اصاله العموم يعتبر عند عدم العلم، فاذا لم يتحقق عدم العلم بل تحقق العلم، لا مجال لا صاله العموم».

### **خلط بین ورود و تخصیص در کلام مرحوم شیخ (ره)**

ما بعدا که ان شاء الله صحبت می کنیم، این حرف مرحوم شیخ را می پذیریم، ولی به ایشان عرض می کنیم که شما اسم این را ورود نگذارید، اسم این را تخصّص بگذارید

برای اینکه فرق بین تخصیص و ورود همان طوری که در بحث استصحاب عرض کردیم، این است که در تخصیص، خروج موضوعی تکویناً تحقق دارد، واقعا تحقق دارد اما در مسأله ورود، این خروج موضوعی به کمک تعبد، تحقق پیدا می کند. مثلاً وقتی که مولا می گوید: «اکرم العالم»، شما در تعبیر خودتان هم می گوید: جاهل تخصیصاً خارج است «لأنّ الجاهل غیر العالم واقعا، غیر العالم حقیقه» دیگر این نیاز به تعبد ندارد، به مؤنه تعبد ما نیازی نداریم و به کمک تعبد احتیاجی نداریم. اما در ورود، همین خروج تحقق دارد، اما به کمک تعبد مثل مواردی که ما ذکر می کردیم.

گفتیم: اگر یک روایت معتبره ای گفت: نماز جمعه واجب است، این روایت معتبره بر حدیث رفع ورود دارد برای اینکه حدیث رفع می گوید: «رفع ما لا یعلمون» و معنای «ما لا یعلمون» یعنی «ما لا یكون لله علی المکلف حجه» نه علم به معنای یقین وجدانی. «ما لا یعلمون» یعنی «ما لا حجه فیه» و خبر واحد حجه، اما حجه بمؤنه التعبد، یعنی تعبد، خبر واحد را حجت قرار داده است. شارع خبر واحد را حجت قرار داده است. اگر شارع خبر واحد را حجت قرار نمی داد، آیا می گفتید: خبر واحد بر حدیث رفع ورود دارد؟ این ورود مبتنی بر تعبد و حجیت خبر واحد است. پس این حجیت آمده است، حجت درست کرده است. حجت که درست شد دیگر عنوان «رفع ما لا یعلمون» تحقق ندارد، «ما لا حجه فیه» در آن تحقق ندارد «لان خبر الواحد حجه».

پس فرق بین ورود و تخصیص این است که در تخصیص در خروج از موضوع، نیاز به تعبد نداریم، اما در ورود، نیاز به تعبد داریم. این موردی که مرحوم شیخ می فرماید: اگر ما علم به تخصیص پیدا کردیم، این مخصص ما بر اصالة العموم ورود پیدا می کند، مگر علم، نیاز به تعبد دارد؟ علم یک واقعیت است، یک حقیقت است. حجیت اصالة العموم متوقف بر عدم العلم بود و فرض این است که شما عالم به تخصیص هستید. مثل اینکه آن دلیل می گفت: اکرام عالم واجب است، شما هم می گوید: هذا جاهل، این دیگر بحثی ندارد، تعبدی لازم ندارد.

پس مرحوم شیخ در اینجایی که مخصص، قطعی من جمیع الجهات باشد، علت را مسأله ورود قرار می دهد، لکن بر حسب اصطلاح باید اسم این را مخصص گذاشت نه ورود. این در آنجایی که مخصص من جمیع الجهات قطعی باشد.

اما اگر مخصص، ظنی شد، مثل اینکه یک خبر واحد ظنی السندی می خواهد



مخَصِّص واقع بشود، البته دلیل بر حجیت هم دارد، ظنّ ظنّ معتبر است. آیا این مَخَصِّص ظنی فی الجمله در مقابل اصاله العموم چه نقشی دارد؟ مرحوم شیخ ابتداء می فرماید: نقشش حکومت است برای اینکه شارع وقتی که این سند ظنی را حجّت قرار می دهد، معنای حجیت مظنه این است که احتمال خلاف را الغا کن و مورد ترتیب اثر قرار ندهد، و خودت را فرض بکن کأنّ احتمال خلافی نمی دهی، و احتمال خلافی در تو وجود ندارد.

پس مفاد این دلیل که دلالت بر حجیت این خبر ظنی السند می کند که مَخَصِّص آن عموم است، این است که احتمال مخالفت را اجعلها کالعدم، یعنی «افرض نفسک کأنّک متیقن» اما دلیل حجیت، این حرف را می زند، می گوید: خودت را مثل متیقن فرض بکن.

یعنی چه مثل متیقن فرض بکنم؟ یعنی اصاله العمومی که به عدم علم به تخصیص، معلّق بود، تو خودت را کأنّ عالم به تخصیص فرض کن، یعنی من شارع تو را عالم به تخصیص فرض کردم.

پس یک دلیل می گوید: اصاله العموم معتبر است مع عدم العلم بالتخصیص، دلیل حجیت خبر واحد مَخَصِّص می گوید: «انت عالم بالمخَصِّص» اما نه تکوینا نه واقعا، بلکه عالم تعبدا. پس این دلیل بر اصاله العموم حکومت پیدا می کند و حکم می کند به اینکه «انت عالم بالتخصیص فی جوّ التعبد» لذا اصاله العموم را کنار بگذار، اصاله العموم را صرف نظر بکن. پس اگر مَخَصِّص ما در بعضی از جهات عنوان غیرقطعی داشته باشد، لکن در عین حال معتبر باشد، دلیل حجیت این مَخَصِّص ظنی بر اصاله العمومی که مقید به صورت عدم علم به تخصیص است، حکومت پیدا می کند.

### احتمال مطرح شدن ورود در محل بحث از نظر شیخ(ره)

در اینجا که ایشان مسأله حکومت را مطرح می کنند، می فرماید: «و یحتمل» که در همین جا هم ما مسأله ورود را پیاده بکنیم. همین جایی که مسأله حکومت را مطرح کردیم، همین جا هم یحتمل که مسأله ورود را پیاده کنیم. اما اگر بخواهیم مسأله ورود را پیاده کنیم، این توقف بر این دارد که آن عبارتی که ما در رابطه با حجیت اصاله العموم ذکر می کردیم را عوض کنیم. تا حالا می گفتیم که «اصاله العموم معتبره عند عدم العلم بالتخصیص» و علمش هم علم واقعی بود، منتها علم تعبدی هم حکومت پیدا می کرد. اما

اگر بخواهیم این فرض را هم ورود بگیریم، باید این کلمه علم را برداریم جایش کلمه تعبد بگذاریم. اینکه من عرض کردم کلام شیخ در اینجا خیلی دقیق است، یکی از موارد دقتش اینجاست. کلمه علم را برداریم جایش کلمه تعبد را بگذاریم و بگوییم: «اصاله العموم معتبره عند عدم التعبد بالتخصیص» هر کجا که تعبد به تخصیص نباشد، اصاله العموم معتبر است. اینجایی که ما روایت ظنی السند داریم، مگر تعبد به تخصیص نیست؟ تعبد به تخصیص تکوینا تحقق دارد، تعبد به تخصیص حقیقتا تحقق دارد، یعنی واقعا شارع ما را متعبد به تخصیص کرده است. او گفته: «اصاله العموم معتبره عند عدم التعبد علی التخصیص» ما می بینیم که اینجا تکوینا تعبد بر تخصیص تحقق دارد زیرا شارع خیر زراره را حجت قرار داده است. آیا تعبد به تخصیص، مسامحه است؟ یا تعبد به تخصیص حقیقت است، واقعیت است؟ این «حجّه عند عدم التعبد و هذا تعبد حقیقتا»، پس دیگر عنوانش عنوان ورود می شود.

### تشبیه اصول لفظیه به اصول عقلیه

بعد این مرحله را به اصول عقلیه تشبیه می کند. مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان. قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید: هر کجا که بیانی نبود، عقاب از ناحیه مولا- قبیح است. حالا- اگر یک خبر واحد ولو ظنی اما معتبر گفت: نماز جمعه واجب است، این نسبت به قاعده قبح عقاب بلا بیان چه نسبتی پیدا می کند؟ ولو اینکه آن تعبد است، اما از نظر بیان بر تکلیف بودن، یک واقعیت است. بعد از آنکه مولا- آن را حجت قرار داده است واقعا بیان بر تکلیف است. پس قاعده قبح عقاب بلا- بیان می گوید: «اذا لم یکن بیان» عقاب قبیح است، خبر واحد معتبر «بیان علی التکلیف و حجّه علی التکلیف». ایشان می فرماید: اینجا هم مثل آنجا می شود، «اصاله العموم معتبره عند عدم التعبد علی التخصیص» و اگر دلیل معتبر ولو ظنی بر تخصیص قائم شد، «هذا تعبد علی التخصیص»، عنوانش عنوان ورود می شود. بعد هم یک «فتأمل» در این رابطه دارند که ظاهرش این است که این حرف را درست قبول نکرده اند.

بالاخره تا اینجا بیان ایشان این طور شد که مخصّص اگر قطعی من جمیع الجهات باشد، علت تقدّمش ورود است که ما مناقشه کردیم و گفتیم که اسمش را تخصص بگذارید و اگر ظنی من بعض الجهات باشد، علت تقدّم، حکومت است، و بعد به عنوان

احتمال و یحتمل، علت تقدم را ورود قرار دادند، و با تأمل هم اشاره به این کردند که این حرف چندان مورد قبول نیست که اصالة العموم معلق به عدم التعبد باشد، بلکه معلق به عدم العلم است.

### مبنای حجیت اصالة الظهور و تأثیر آن در حکومت و ورود

بعد می فرماید: همه این حکومت و حرفهایی که ما ذکر کردیم، روی یک مبنا درست است اما روی مبنای دیگر بطور کلی مسأله ورود پیاده می شود. می فرماید: این اصالة العموم در حقیقت یکی از مصادیق اصالة الظهور است. برای حجیت اصالة الظهور و منشأ حجیت اصالة الظهور، دو مبنا وجود دارد: یک مبنا این است که ما اصالة الظهور را از باب اصالة عدم القرینه حجت بدانیم و بگوییم: منشأ حجیت ظهور، این است که ما اصلی داریم بین عقلا به نام اصالة عدم القرینه، (استصحاب نیست) این اصالة عدم القرینه پشتوانه اصالة الظهور و منشأ حجیت اصالة الظهور است.

اما احتمال دوم این است که بگوییم: اصالة الظهور به اصالة عدم القرینه ارتباطی ندارد. منشأ حجیت اصالة الظهور که در ما نحن فیه عنوانش اصالة الحقیقه است این است که یک ظن نوعی معتبر قائم است بر اینکه متکلم در استعمال خودش معنای حقیقی را اراده کرده است. حالا این ظن از راه غلبه پیدا شده است، یا از راه غیر غلبه پیدا شده است، ما کاری به منشأ تحقق این ظن نوعی نداریم، ولی اجمالاً می دانیم که یک ظن نوعی قائم به این است که متکلم در استعمالات خودش که از جمله استعمالات، استعمال عام است، که عرض کردم بنابر عقیده ایشان تخصیص مستلزم مجازیت است و عموم، ملازم با حقیقت بودن است، یک ظن نوعی قائم شده به اینکه متکلم در استعمالات خودش اراده حقیقت کرده و این ظن نوعی هم معتبر است.

می فرماید: نتیجه این دو مبنا فرق می کند. اگر ما مبنای حجیت اصالة الظهور را همان اصالة عدم القرینه قرار بدهیم، حکمش همان مسأله حکومت بود در آنجایی که مخصیص فی الجملة ظنی بود. اما اگر مسأله اصالة الظهور را از راه ظن نوعی مطرح کردیم، اینجا مخصیص ما بر این اصالة العموم و اصالة الظهور تقدم پیدا می کند، و تقدمش هم تقدم بالورود است نه بالحکومه. البته دلیلی بر این حرف اقامه نمی کند فقط یک ادعایی است که ایشان می فرمایند.

می فرماید: اعتبار آن ظن نوعی یک قیدی دارد، اعتبارش در آنجایی است که یک ظن معتبری به خلافش نباشد. اگر یک ظن معتبری به خلافش شد، آن ظن نوعی دیگر اعتبار ندارد. لابد می خواهند بفرمایند: مسأله عند العقلاء این طور است. آنوقت اینطور می شود، ما به دلیل عام که نگاه می کنیم، می بینیم که یک جهتی در رابطه با معنای حقیقی که عبارت از اصاله الحقیقه است، وجود دارد که منشأ این اصاله الحقیقه اعتبار ظن نوعی باراده المتکلم المعنی الحقیقی است. اما سراغ دلیل مخصّص که می آیم می بینیم در حجّیت آن ظن نوعی در باب اصاله العموم یک قیدی وجود دارد و آن قید این است که ظن معتبری بر خلافش نباشد. ما می بینیم که مخصّص، یک ظن معتبری است برخلاف، یک دلیلی بر حجّیت این مخصّص قائم شده، و یک ظن معتبر برخلاف وجود دارد.

پس حجّیت آن ظن نوعی، مشروط به نبودن یک ظن معتبر علی الخلاف است، در حالی که مخصّص، ظنّ معتبر علی الخلاف. پس با وجود مخصّص، دیگر جا برای حجّیت آن ظن نوعی باقی نمی ماند، جا برای اصاله الحقیقه باقی نمی ماند. و می فرماید:

آن ظن معتبر علی الخلاف دیگر هر ظنی می خواهد باشد، می خواهد ظن قوی باشد، می خواهد ظن متوسط باشد، می خواهد ظن فی کمال ضعف باشد فرقی نمی کند ولی اعتبار داشته باشد. اگر یک ظن معتبری برخلاف آن ظن قوی به اراده حقیقت وجود داشت، دیگر حجّیت معلّق علیه اش وجود ندارد، یعنی حجّیت او مشروط به عدم چنین ظنی است، درحالی که ما خارجاً با وجود مخصّص معتبر، ظن معتبر برخلاف آن ظن نوعی پیدا کردیم.

پس اگر مبنای حجّیت اصاله الظهور، مسأله ظن نوعی شد، چون اعتبار ظن نوعی، مشروط به عدم ظن معتبر علی خلافه است و ما ظن معتبر داریم علی الخلاف، پس دیگر جا برای حجّیت آن ظن نوعی و اصاله الحقیقه و اصاله العموم باقی نمی ماند و عنوان تقدّمش هم ورود می شود. لذا می فرماید: ما نیافتیم و نه می یابیم یک موردی را که علماء، عقلا، عام را بر خاص مقدم داشته باشند، ولو اینکه خاص در اضعف مراتب ظن باشد و عام در اعلی مراتب ظن واقع شده باشد، معذلک عام را بر خاص مقدم نداشته اند. ولی در عین حال یک مورد را استثنا می کنند.

می فرمایند: بله، همین مخصّص ظنی به جای اینکه سندش ظنی باشد، اگر دلالتش ظنی شد، دیگر از عنوان نصّ بودن خارج می شود، ظهور پیدا می کند. اگر دلالتش، دلالت

ظهوری شد، (این خیلی حرف عجیبی است از مرحوم شیخ)، اگر مخصّص از نظر دلالت، ظهور پیدا کرد، اینجا در مقایسه با عام، باید ببینیم که کدام ظهورشان قوی تر است. ممکن است که ظهورشان در عرض واحد باشد که مسأله تعارض مطرح است، ممکن است که ظهور عام قوی تر باشد که بر مخصّص تقدّم پیدا می کند.

پس آن مسأله ورودی که قبل از این مطرح کردیم، آنجایی بود که مسأله ظن و ظنی بودن در رابطه با سندش باشد اما اگر در رابطه با دلالت شد و عنوان نصّ بودن کنار رفت و عنوان ظهور پیدا کرد، دو تا ظهور است. اگر هر دو در یک ردیف بودند، يتحقق التعارض، اگر خاص، تقدّم داشت، خاص، و ممکن عام تقدّم بر خاص داشته باشد که یک جایی عام را بر خاص مقدّم بداریم. و عرض کردم: این حرف عجیبی است که شاید «لم يقل به احد» کسی اصلا چنین حرفی را نفرموده باشد.

### خلاصه کلام مرحوم شیخ در مقام

پس خلاصه کلام شیخ با دقتی که در کلام ایشان هست این شد که در مسأله مخصّص و تقدّم خاص بر عام، باید ما تفصیل بدهیم، و تفصیل هم به این صورت است: «ان كان المخصّص قطعيا من جميع الجهات، سندا و دلالتا» این تقدّمش بر عام به نحو ورود است، که ما عرض کردیم به نحو تخصّص است و اگر مخصّص از نظر سند، ظنی باشد، در اول، مسأله تقدّم به حکومت را مطرح کردند روی مبنای اصاله عدم القرینه، و در آخر، مسأله ورود را مطرح کردند روی مبنای ظن نوعی. پس اگر مخصّص از نظر سند ظنی شد، یا به عنوان حکومت، یا به عنوان ورود، روی اختلاف دو مبنای، بر عام تقدّم پیدا می کند. این فرض سوم تفصیل است. و اگر مخصّص از نظر دلالت، ظنی شد، ملاک، اقوی الظهورین است. و «ان لم یکن اقوی فی البین يتحقق التعارض» تعارض بین عام و خاص، با اینکه عموم و خصوص مطلق است، با اینکه عام و خاص، محل بحث ماست، اما يتحقق التعارض. و بالاتر اینکه گاهی هم عام تقدم پیدا می کند اگر از نظر ظهور اقوی باشد.

پس از ملاحظه کلام مرحوم شیخ، یک چنین تفصیلی استفاده می شود که در حقیقت، مخصّص را سه جور تقسیم می کند: قطعی من جميع الجهات، تقدّم ورودی، ظنی من حيث السند، یا حکومت، یا ورود، ظنی من حيث الدلالة، گاهی تقدّم است، گاهی

تعارض است و گاهی هم تقدّم عام بر او مطرح است. این تفصیلی است که ما در اینجا از کلام شیخ استفاده می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - کیفیت جریان ورود و حکومت در اصول لفظیه را از نظر مرحوم شیخ (ره) توضیح دهید.
- ۲ - چگونگی خلط بین ورود و تخصیص را در کلام مرحوم شیخ بیان کنید.
- ۳ - احتمال مطرح شدن ورود را در محل بحث از نظر شیخ توضیح دهید.
- ۴ - از نظر مرحوم شیخ (ره) مبانی حجیت اصاله الظهور چیست و چه تأثیری در حکومت و ورود دارد؟

ص: ۱۱۲

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰى لوه و السّٰى لام على سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّٰىبین الطّٰىهرین المعصومین و لعنه الله على أعدائهم أجمعین، من الآن الى قیام یوم الدّین.

درباره فرمایش شیخ، علاوه بر آن جهتی که دیروز عرض کردیم که ایشان مخصّص قطعاً من جمیع الجهات را به عنوان ورود، مقدّم بر عام می داند، درحالی که اصطلاحاً به این تخصّص گفته می شود نه ورود و باز علاوه بر بعضی از اشکالات مبنایی که به ایشان وارد است، که یکی از آنها را اشاره کردیم که ایشان تخصیص در عام را مستلزم مجازیت در عام می داند، با اینکه برحسب تحقیق، همان طوری که در مباحث الفاظ در بحث عام و خاص گذشت، تخصیص به هیچ وجه مستلزم مجازیت نیست و جای بحث این در همان جا است.

بررسی نسبت اصول لفظیه با اصاله الظهور

اشکال مبنایی دیگر این است که آیا این اصول لفظیه (اصاله العموم، اصاله الحقیقه، اصاله الاطلاق، اصاله عدم القرینه، اصاله الظهور)، اینها اصول متعدده هستند که به همین

عناوینی که ذکر شد، آیا عقلا- قائل به این اصول هستند اصاله الظهور یک اصل است، اصاله الحقیقه یک اصل دیگر است، اصاله عدم القرینه یک اصل دیگر است و همین طور اصاله العموم و اصاله الاطلاق؟ آیا اینها اصول متعدده عقلاویه هستند؟ یا اینکه همان طوری که در ذهن من هست، که این معنا را سابقا ذکر کردیم، ما یک اصل بیشتر به نام «اصاله الظهور» نداریم و این اصول دیگر شعبه های اصاله الظهور هستند نه اینکه در مقابل اصاله الظهور باشند.

وقتی که متکلم می گوید: «اکرم کل عالم»، آیا دو تا اصل این جا دارید: یکی به نام اصاله العموم و دیگری به نام اصاله الظهور؟ یا مثلا اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا»، شما سه تا اصل در اینجا دارید؟ یکی اصاله الظهور است، یکی اصاله الحقیقه است، یکی اصاله عدم القرینه است؟ آیا مسأله، این سبکی است؟ یا اینکه در تمام این موارد، ما یک اصل داریم به نام اصاله الظهور که این یک اصل عقلایی معتبر عند العقلا است. و در بحث حجیت ظواهر که ثابت شد که کتاب هم از مصادیق همین ظواهر است، همین اصاله الظهور دلیل بر حجیت ظواهر است. یعنی عقلا- در محاورات و در گفتگوها، ظواهر را حجت می دانند. هر کجا عنوان ظهور تحقق پیدا کرد به او حجیت می دهند، منتها ظهور گاهی در قالب حقیقت است مثل «رأیت اسدا»، که معنای حقیقی، معنای ظاهر لفظ است.

«رأیت اسدا ظاهر فی المعنی الحقیقی». اصاله الظهور این ظهور را حجت می کند. کما اینکه «رأیت اسدا یرمی، ظاهر فی المعنی المجازی».

همین طوری که ظهور لفظ در معنای حقیقی حجیت دارد، ظهور لفظ در معنای مجازی هم حجیت دارد. «رأیت اسدا ظاهر فی المعنی الحقیقی و رأیت اسدا یرمی ظاهر فی المعنی المجازی». خود ما که از عقلا- هستیم، اگر متکلمی گفت: «رأیت اسدا یرمی» دلیل ما بر اعتماد به کلام متکلم، همان اصاله الظهور است. اما اگر گفت: «رأیت اسدا» غیر از اصاله الظهور آیا چند تا اصل دیگر هم اینجا پیدا می شود؟ یک اصاله الحقیقه هم پیدا می شود، یک اصاله عدم القرینه هم پیدا می شود که وقتی که به «رأیت اسدا» می رسیم چند تا اصل عقلایی داریم، اما وقتی که به «رأیت اسدا یرمی» می رسیم یک اصل عقلایی غیر از اصاله الظهور بیشتر نداریم؟ آیا مسأله این سبکی است؟ یا اینکه هر دو به عنوان اصاله الظهور حجت است، منتها آن ظهور در معنای حقیقی دارد و این به لحاظ وجود قرینه و اقوائت ظهور قرینه، ظهور در معنای مجازی دارد. مجموع «رأیت اسدا یرمی



### برگشت اصول لفظیه به اصاله الظهور

آنچه که به نظر می‌رسد این است که ما در تمام این موارد، یک اصل بیشتر نداریم و آن اصاله الظهور است و منشأ اعتبار اصاله الظهور هم عقلا- هستند و اصلا جای این حرفها نیست که بحث کنیم که آیا اصاله الظهور از باب اصاله عدم القرینه حجت است یا از باب ظن نوعی باراده الحقیقه حجت است؟ مگر اصاله الظهور تنها در معنای حقیقی است که از باب ظن نوعی باراده الحقیقه حجت باشد؟ آیا ظواهر استعمالات مجازیه حجت نیست؟ اگر حجت است چه دلیلی بر حجیت دارد؟ غیر از اصاله الظهور چیزی نداریم. پس تمام اینها در اصاله الظهور خلاصه می‌شود منتها وقتی که این اصاله الظهور در استعمالات در معنای حقیقیه مطرح می‌شود، اسمش اصاله الحقیقه می‌شود اما نه اینکه اصاله الحقیقه، غیر از اصاله الظهور است. این یک شعبه ای است از همین اصاله الظهور. وقتی که در عام مطرح می‌شود اسمش را اصاله العموم می‌گذاریم. وقتی که در اطلاق مطرح می‌شود اسمش اصاله الاطلاق می‌شود. این اسامی به لحاظ اختلاف موارد است، و تازه خود اصاله الظهور اعم از این موارد است، یک جایی پیاده می‌شود که هیچ یک از اینها نیستند و آن استعمالات مجازیه است، «رأیت اسدا یرمی» است، که جای اصاله الظهور هست، و جای هیچ یک از این مسائل نیست.

پس ما یک اصل بیشتر نداریم به نام اصاله الظهور، و این اعتبارش از نظر عقلا است و بما اینکه شارع در محاوراتش یک طریق خاصی غیر از طریقه عقلا- را انتخاب نکرده است، اصاله الظهور در کلمات شارع هم جریان دارد. منتها در بحث حجیت کتاب یک بحثی هست که بعضیها می‌خواهند ظواهر کتاب را از حجیت ساقط کنند و در بحث حجیت ظواهر ثابت شد که کتاب هم مثل روایات و روایات هم مثل کتاب ظواهرش حجیت دارد. این هم یک جهت مبنایی با مرحوم شیخ است.

### عدم تقید حجیت اصاله العموم به عدم ظن بر خلاف

اشکالاتی به مرحوم شیخ هست، که عمده اشکال در سه جهت است: یک جهت این حرفی بود که ایشان در اواخر کلامشان چنین فرمودند: اگر اصاله الظهور از باب ظن

نوعی به اراده الحقیقه حجّت باشد، اینجا مخصّص ما ولو اینکه قطعی هم نباشد تقدم بالورود دارد برای اینکه حجّیت این ظن نوعی مقیّد به این است که ظنی برخلافش نباشد، اگر ظنی برخلافش بود (البته ظن معتبر) دیگر مجالی برای حجّیت آن ظن نوعی باقی نمی ماند.

جوابش این است که این اصل را که شما اعتبارش را از راه عقلا ثابت کردید، از باب ظن نوعی، این مخصّص هم فرض کنید مثل خبر واحد است، دلیل بر حجّیت خبر واحد چیست؟ خبر واحد ولو اینکه از نظر سند ظنی است اما همان طوری که در بحث حجّیت خبر واحد مطرح شد، عمده دلیل بر حجّیت خبر واحد، همان بنای عقلا است و الا مفهوم آیه نبأ و آیات دیگر و ادله دیگر نتوانستند حجّیت خبر واحد را ثابت بکنند. عمده دلیل بر حجّیت خبر واحد، بنای عقلا به ضمیمه عدم ردع شارع است.

پس ما در هر دو طرف با بنای عقلا مواجه هستیم. حجّیت اصالة الظهور من باب بنای عقلا است، خبر واحد هم حجّیتش من باب بناء العقلا است. آن وقت از کجا برای شما روشن شد که حجّیت این بنای عقلا مقیّد به این است که در مقابلش ظن مخالفی نباشد؟ هر دو بنای عقلا است. ما در اینجا تقیید و تقییدی که حجّیت یکی مقیّد باشد و حجّیت دیگری مطلق باشد ملا حظّه نمی کنیم. ما از طرفی می بینیم که عقلا «یعملون بخبر الواحد»، از طرف دیگر برای ظن نوعی حاصل به اراده حقیقت به قول شما عقلا اعتبار قائل هستند، اما اینکه این مقیّد به نبود دیگری است، این از چه راهی ثابت شده است؟ چه دلیلی آمده است که از این دو بنای عقلا، دایره یکی را به طور مطلق مطرح بکنند و حجّیت دیگری را به نبودن ظن برخلاف مقیّد بکنند؟ این برای ما روشن نیست.

باز این هم مهم نیست، آن چه که مهم است این است که ایشان این مقدمه را ذکر می فرمایند، بعد نتیجه می گیرند، می فرمایند: «و لعلّه لذا» بخاطر این تقیّد حجّیت آن ظن نوعی است که «لا نجد من انفسنا و لم نجد موردا» که عقلا عام را بر خاص مقدم بدارند.

### علت عدم تقدم عام بر خاص نزد عقلا

می گوییم: اینکه شما ملاحظه نفرمودید که عقلا عام را بر خاص مقدم بدارند، این حرف درست است، عقیده ما هم همین است که عقلا عام را بر خاص مقدم نمی دارند اما معلّل بودن این عدم تقدیم در نظر عقلا به این علتی که شما ذکر کردید، از کجاست؟

عقیده ما این است «العقلا لا یقدّمون العام علی الخاص»، منتها ما می‌گوییم که علتش این حرفهایی نیست که شما فرمودید، علتش همان مسأله ای است که ما عرض کردیم، که عقلا- در محیط تقنین و در جوّ قانون گذاری در خصوص این جوّ، بین عام و خاص، مغایرت نمی‌بینند، بین عام و خاص تنافی نمی‌بینند، بین عام و خاص اختلاف نمی‌بینند.

شما هم ملاحظه کردید که عقلا عام را بر خاص مقدّم نمی‌دارند، اما اینکه علت مقدّم نداشتن، این جهتی باشد که شما فرمودید، این از کجا؟ بلکه ما معتقدیم که علت این نیست که شما می‌فرمایید. علت همان است که ما عرض کردیم.

این یک مسأله روشنی است و نیازی هم به این ندارد که این حرفهای پریچ و خم و این راههای دور و دراز را انسان طی بکند. عقلا- بین عام و خاص منافات نمی‌بینند و همین حرف را ما توسعه می‌دهیم و در آن آخرین بیان ایشان هم مناقشه می‌کنیم. آخرین حرف ایشان این بود که اگر دلیل مخصّص ما به جای اینکه نصّ باشد، ظهور داشته باشد، اینجا باید در مقام مقایسه بین ظهورین بریباییم، اگر ظهور عام و خاص در رتبه واحد بود، قائل به تعارض بشویم و اگر ظهور خاص، اقوی بود، خاص مقدم است و ممکن اینکه ظهور عام یک جایی تقدم داشته باشد.

### **عدم اختلاف عام و خاص از نظر عقلا**

ما عرض می‌کنیم که این حرف به هیچ وجه از نظر عقلا- قابل قبول نیست. عقلا بین عام و خاص مقایسه ظهوری نمی‌کنند، برای اینکه ملاک تقدم را مسأله ظهور نمی‌بینند.

ملاک تقدم عدم اختلاف است. اگر بین دو دلیل اختلاف نباشد، اگر بین دو دلیل از نظر عقلا معارضه نباشد آیا باز هم بین آنها مقایسه می‌کنیم که کدام از نظر ظهور، اقوی است؟ ما اصلا اختلاف را از نظر عقلا منتفی می‌بینیم. لذا عرض کردیم: شاید احدی این حرف را زده باشد که در مسأله مقایسه ظهوری به تعبیر ایشان: «ربما یقدم العام» بخاطر اقوئیت ظهور. این فرع این است که بین اینها اختلاف و منافاتی تحقق داشته باشد، در مقام منافات بگوییم: هر کدام که اقوی ظهورا است آن تقدم دارد. اما اگر فرض کنید مثلا در باب خبرین، یک خبر می‌گوید: نماز جمعه واجب است و یک خبر می‌گوید: شرب توتون حرام است آیا باز هم شما بین اینها مقایسه می‌کنید؟ مقایسه معنا ندارد، اینها ربطی به هم ندارند و اختلافی باهم ندارند تا ما حساب مقایسه ظهوری را بکنیم. ما در عام و

خاص یک چنین معنایی را معتقد هستیم.

و عرض کردیم که خود قرآن کریم شاهد بر این است، برای اینکه در قرآن، عام و خاص وجود دارد و از طرفی هم می فرماید: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»، تصادفاً قرآن کلمه اختلاف را به کار برده است. از اینجا معلوم می شود که بین عام و خاص هیچ گونه اختلافی وجود ندارد. اگر خاص در ادنی مرتبه ظهور باشد و عام در اعلی مرتبه ظهور باشد، در عین حال، خاص بر عام تقدم دارد، و جای بحث در این رابطه نیست.

نتیجه این شد که این تفصیلی که مرحوم شیخ با آن عظمت بیان فرمودند به هیچ وجه نمی تواند مورد قبول واقع شود. این یک راه. لکن راههای دیگری هم ذکر شده است، یک راه را مرحوم آخوند در کفایه ذکر کرده اند که این راه را هم مختصراً عرض می کنیم، چون خیلی مهم نیست.

### **دلیل مرحوم آخوند(ره) بر تقدم خاص بر عام**

از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که وقتی که مخصیص در مقابل عام قرار می گیرد، همیشه یا نص در مقابل ظاهر است، یا اظهر در مقابل ظاهر است، یعنی همیشه در مقام مقایسه بین ظهور عام و ظهور خاص، این معنا کلیت دارد که ظهور خاص، همیشه بر ظهور عام تقدم دارد، برای اینکه خاص یا جنبه نصی دارد و یا لااقل اظهر است، و اگر بین اظهر و ظاهر معارضه شد پیداست که اظهر، مقدم بر ظاهر است، و با وجود اظهر، ظاهر نمی تواند حجت باشد.

به تعبیر دیگر: وجود اظهر، قرینه بر تصرف در ظاهر است. مسأله ظاهر و اظهر همیشه به این صورت است که اظهر از نظر عقلاً قرینه بر تصرف در ظاهر است. لذا اگر بخواهیم در «رأیت اسدا یرمی» یک قدری دقت کنیم، آنجا دو ظهور وجود دارد: اسد، ظهور در معنای حقیقی خودش دارد، «یرمی» هم ظهور در معنای مجازی دارد. چرا شما این کلام را بر معنای مجازی حمل می کنید؟ برای اینکه «یرمی» در دلالت بر معنای مجازی، اظهر از دلالت اسد بر معنای حقیقی است، یعنی «یرمی» قرینه بر تصرف در ظاهر می شود، این قاعده کلی است. مرحوم آخوند می فرماید: در مخصیص و عام بطور قاعده کلیه، همیشه مسأله روی همین معناست که مخصص «بما أنه اقوی ظهوراً» بر عام تقدم دارد و

مخصّص قرینه بر تصرف در عام است.

### عدم کلیت اظهریت خاص نسبت به عام

جواب ایشان این است که ما این حرف را قبول نداریم. چه کسی گفته است که همیشه مخصّص اظهر از عام است؟ ما یک مثالی ذکر می کنیم بینیم شما در این مثال اظهریت را چطوری تصور می کنید؟ اگر مولا گفت: «اکرم کل عالم» و به همین عبارت، گفت: «اهن کل عالم فاسق»، اینجا از نظر تعبیر مولا، شما چه اظهریتی تصور می کنید؟ او «اکرم» است، این هم «اهن» است. صیغه امر اگر ظهور در وجوب دارد در هر دو دارد.

«اهن» و «اکرم» از نظر دلالت بر وجوب، فرقی ندارند. او «کلّ عالم» است، کلمه «کل» دارد، اضافه به مشتق شده است، این هم «کل عالم فاسق» است. این هم کلمه «کل» دارد، این هم اضافه به مشتق شده است. کل در هر دو یک معنا است، مشتق در هر دو یک معنا است. «اکرم کل عالم» با «اهن کل عالم فاسق» چطور ما می توانیم برای این مخصّص، یک اقوایت ظهور درست کنیم؟ منشأ این اقوایت چیست؟ از کجا این اقوایت پیدا شده است؟

ممکن است کسی ادعا کند که عالم فاسق (آن که دارای این دو عنوان است) هم مشمول دلیل «اکرم» است و هم مشمول دلیل «اهن» است، لکن «اکرم» به صورت عموم می خواهد این را شامل بشود، و اما «اهن» در خود این عالم فاسق تمرکز پیدا کرده است.

یعنی منشأ اقوایت ظهور را این بدانیم که «اکرم کل عالم» هزار نفر را شامل می شود، در ضمن هزار نفر، این دویست نفر عالم فاسق را نیز می گیرد، به لحاظ اینکه اینها هم مصادیقش هستند. اما «اهن کل عالم فاسق» مستقیماً روی همین دویست نفر پیاده می شود. پس منشأ اقوایت ظهور، عبارت از یک چنین معنایی است و شاید نظر مرحوم آخوند هم به این معنا باشد.

جوابش این است که مسأله ظهور مربوط به مقام دلالت لفظ است. یعنی ظهور یک مسأله لفظی است، یک مسأله دلالتی است. اینکه شما می گویید: «اهن کل عالم فاسق»، این دویست نفر را مستقیماً می گیرد، یعنی انطباقش بر این دویست نفر کاملاً روشن است و «اکرم کل عالم» به این درجه از وضوح انطباق ندارد. مقام انطباق، غیر از مقام دلالت است، غیر از مقام لفظ است و غیر از مقام زبان دلیل است. زبان دلیل در هر دو یکنواخت

است. او «اکرم کلّ عالم»، این «اهن کل عالم فاسق» اما از نظر انطباق بر این دویست نفر عالم فاسق، پیداست که انطباق «اهن» روشن تر است و انطباق «اکرم» چون این دویست نفر را در ضمن آن هشتصد نفر دیگر می خواهد شامل شود، به این درجه از وضوح نیست. اما این وضوح و عدم وضوح در مقام انطباق را ما نمی توانیم به حساب دلالت و ظهور لفظ بگذاریم. از نظر ظهور هر دو یکسانند. از نظر ظهور هیچ فرقی نمی کنند.

فرقش در این صورت است که او به جای مثلاً «اکرم» به جای صیغه افعال یک لفظی بیاورد که اظهر از صیغه افعال در وجوب باشد، مثل اینکه فرضاً کلمه «یجب» بیاورد.

بگویید: «یجب اهان کل عالم فاسق». کلمه «یجب» در وجوب اظهر از صیغه افعال در افاده وجوب است. برای اینکه صیغه افعال در غیر وجوب هم کثیراً استعمال می شود اما مثلاً کلمه «یجب» قَلَمًا که در غیر وجوب استعمال شود. معنای اختلاف در ظهور این است.

اما اگر هر دو یک طور تعبیر کرده اند، هر دو یک نوع بیان کرده اند و هر دو به یک سبک مسأله را عنوان کرده اند، صرف اینکه آن هزار مورد دارد، و این دویست مورد دارد، سبب نمی شود که این از نظر ظهور، اقوایت پیدا کند، بلکه ظهور در ردیف واحد است و هیچ گونه اقوایتی مطرح نیست. لذا این بیان مرحوم آخوند هم که معتقد هستند که بطور کلی علت تقدم دلیل خاص بر دلیل عام مسأله اقوایت ظهور است، یا به مرحله نصوصیت و یا به مرحله اظهریت، نمی تواند کلیت داشته باشد، و ما اگر بخواهیم دلیل کلی پیدا کنیم؛ غیر از آن راهی که ما عرض کردیم راهی برای تقدیم به طور کلی دلیل خاص نسبت به عام نمی توانیم پیدا کنیم.

### پرسش:

۱ - اشکال اول استاد را بر کلام مرحوم شیخ در نسبت اصول لفظیه با اصاله الظهور بیان کنید.

۲ - برگشت اصول لفظیه را به اصاله الظهور با ارتباط آن به محل بحث توضیح دهید.

۳ - آیا حجّیت اصاله العموم، مقید به عدم ظن بر خلاف است؟ شرح دهید.

۴ - دلیل مرحوم آخوند(ره) را برای تقدّم خاص بر عام توضیح دهید.

۵ - اشکال دلیل مرحوم آخوند(ره) در عدم کلیت اظهریت خاص نسبت به عام چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که مهم در مسأله تعادل و ترجیح، ملاحظه عنوانی است که در روایات علاجیه ذکر شده و آن عنوان «حدیثان مختلفان» و یا «خبران متعارضان» است که در تشخیص معنای تعارض و مصادیق تعارض، باید به عرف مراجعه کنیم و از همین جا وارد بعضی از مصادیق شدیم: یکی مسأله خاص و عام بود که آیا خاص و عام عنوان تعارض دارد یا نه؟ و علت تقدّم دلیل خاص بر دلیل عام چیست؟ علتی را خود ما ذکر کردیم، که در پایان بحث ان شاء الله آن را عرض می کنیم. تفصیلی هم از مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) نقل کردیم با اشکالاتی که به آن تفصیل متوجه بود.

راهی که مرحوم آخوند در کفایه ذکر کرده بودند را نیز با جوابش عرض کردیم.

**علت تقدّم خاص بر عام از نظر محقق نائینی (ره)**

اما مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) فرموده اند: در حقیقت دو دعوا و

دو ادعا در کار است که یکی از آنها به منزله صغری و دیگری به منزله کبری است. آن که به منزله صغری است، عبارت از این است که خاص قرینه بر تصرف در عام است و عنوان قرینیت دارد. همان طوری که در سایر موارد، شما با قرائنی برخورد می کنید، در «رأیت اسدا یرمی»، «یرمی» قرینه بر تصرف در ظاهر کلمه «اسد» است، خاص هم یک مصداق برای قرینه است و برای تصرف در ظهور عام، عنوان قرینیت دارد برای بیان اینکه مقصود از عام، تمام افراد نیست. این عنوان در کلام ایشان به منزله یک صغری است.

بعد یک ضابطه ای را به صورت کبری مطرح می کنند و آن این است که در تمام مواردی که قرینه ای در کار است، هر قرینه ای باشد، اصاله الظهور در قرینه بر اصاله الظهور در ذی القرینه حاکم است. عنوان کبرایی که ایشان بیان می فرمایند عبارت از این است که اصاله الظهور در قرینه بر اصاله الظهور در ذی القرینه، حاکمیت دارد و علت تقدّمش همین مسأله حاکمیت است و در حاکمیت، مسأله اقوائت ظهور مطرح نیست.

دلیل حاکم ولو اینکه از نظر ظهور، اقوی نباشد، بلکه از دلیل محکوم اضعف باشد، مع ذلک به علت حاکمیت، تقدّم پیدا می کند.

اینجا من این را به عنوان توضیح بیان ایشان عرض می کنم. ما در باب استصحاب راجع به تقدیم و تأخیر و تقدّم و تأخر لفظی گفتیم که دو ملاک برای تقدّم و تأخر وجود دارد: یکی مسأله اقوائت ظهور است یکی مسأله حاکمیت و محکومیت است و شقّ ثالث هم ندارد. در مسأله تقدّم دلالتی و تقدّم لفظی دیگر شقّ ثالث تصور نمی شود، یا اقوائت ظهور اقتضای تقدّم می کند و یا حاکمیت و روی همین مبنا بود که امام بزرگوار مسأله ورود را به عنوان یک شاخه حکومت مطرح کردند و فرمودند: ما دیگر عنوان سومی نداریم، و ما عرض کردیم که مسأله ورود را نباید به حساب تقدّم و تأخر دلالت گذاشت. آن یک سنخ دیگری از تقدّم و تأخر است و ربطی به عالم دلالت و عالم لفظ ندارد و لذا مسأله ورود، غیر از مسأله حکومت است. بالاخره مسأله حاکمیت، غیر از مسأله اقوائت ظهور است.

### **تقدّم اصاله الظهور قرینه بر اصاله الظهور ذی القرینه**

در ما نحن فیه در مسأله خاص و عام، مرحوم آخوند مسأله اقوائت ظهور را مطرح



کردند اما مرحوم محقق نائینی می فرماید: اینطور نیست، اصاله الظهور قرینه بطور کلی (که خاص هم یک مصداق قرینه است) به عنوان حکومت بر اصاله الظهور ذی القرینه تقدّم پیدا می کند و الا چه بسا ظهور قرینه، اضعف از ظهور ذی القرینه باشد.

مثلا در «رأیت اسدا یرمی» یک ظهور برای خود «اسد» وجود دارد که ظهور در معنای حقیقی و ظهور در حیوان مفترس است، یک ظهور هم برای «یرمی» وجود دارد که عبارت از رمی به نبل است (تیراندازی کردن). می فرماید: ظهور «یرمی» حاکم بر ظهور «اسد» است، ولو اینکه از نظر ظهور اضعف است. چرا اضعف است؟ می فرماید: برای اینکه ظهور «اسد» در معنای حقیقی، یک ظهور وضعی است، مستند به عالم وضع است، مستند به این است که لفظ «اسد» را برای معنای حقیقی وضع کرده اند. اما ظهور «یرمی» در رمی به نبل، ظهور اطلاقی است، یعنی اطلاق «یرمی» رمی به نبل را دلالت می کند و الا اگر دنبال کلمه «یرمی» بگوییم: «یرمی بالمخلب» با چنگالش رمی می کرد، با چنگالش پرتاب می کرد، مسأله ای نیست «یرمی بالمخلب» درست است. اما اگر کلمه «بالمخلب» را نیاوریم و «یرمی» را به اطلاق باقی بگذاریم، این اطلاق در رمی به نبل ظهور دارد، دیگر لازم نیست کلمه بالنبل همراه آن باشد بلکه خود اطلاق، رمی به نبل را دلالت می کند.

پس ظهور کلمه «یرمی» در رمی به نبل «ظهور اطلاقی» و اگر ما این اطلاق را کنار بگذاریم و دنبال کلمه «یرمی»، «بالمخلب» را ذکر بکنیم، هیچ مسأله ای بوجود نمی آید.

پس در نتیجه ظهور «اسد» در معنای خودش ظهور وضعی است. ظهور «یرمی» در رمی به نبل، ظهور اطلاقی است.

اگر از ما سؤال بشود: آیا ظهور وضعی اقواست یا ظهور اطلاقی؟ بلا اشکال می گوییم: ظهور وضعی اقواست چون مستند به وضع است، مستند به این است که واضع، لفظ را برای حیوان مفترس وضع کرده است، اما ظهور اطلاقی فقط استناد به عدم ذکر مخلب دارد و اگر مخلب را ذکر می کرد مسأله ای به وجود نمی آمد. پس آن ظهورش ظهور وضعی است و این ظهورش، ظهور اطلاقی و ظهور وضعی فی نفسه بر ظهور اطلاقی، تقدّم دارد.

اما در عین اینکه این تقدّم هست در «رأیت اسدا یرمی» مسأله عکس است، به خاطر اینکه عنوان قرینیت «یرمی» سبب می شود که اصاله الظهور در قرینه بر اصاله الظهور در

ذی القرینه حاکم باشد. یعنی قرینه، ذی القرینه را تفسیر کند، قرینه ذی القرینه را تبیین کند. چه کسی این حرف را زده است؟ عقلاً. عقلاً اصالة الظهور در قرینه را بر اصالة الظهور در ذی القرینه حاکم می بینند و لذا در تمام مواردی که مسأله قرینه و ذی القرینه مطرح است هیچ کسی پیدا نشده که بگوید: باید ببینیم ظهور کدام قوی تر است. آیا ظهور ذی القرینه اقواست یا ظهور قرینه اقواست یا اگر هر دو متساوی باشند در مسأله متحیر بماند، در فهم مراد متکلم متحیر بماند و بگوید: نفهمیدیم که مراد متکلم از این کلام چه بوده است، یک قرینه ای هست و یک ذی القرینه و هر دو در ظهور در ردیف واحد و در رتبه واحد هستند. می فرماید: این حرفها نیست. همیشه و همه جا اصالة الظهور در قرینه بر اصالة الظهور در ذی القرینه حاکمیت دارد و علت تقدّمش هم همین حاکمیت است.

### فرق بین کلام مرحوم نائینی و خراسانی در ملاک تقدّم در مسأله خاص و عام

پس فرق بین بیان مرحوم محقق نائینی و بیان مرحوم محقق خراسانی روشن شد.

مرحوم محقق خراسانی، ملاک تقدّم را در مسأله خاص و عام آن ملاک اول قرار دادند، که عبارت از اقوایت ظهور بود. مرحوم محقق نائینی ملاک تقدّم را حاکمیت قرار دادند و در حاکمیت دیگر قوت و ضعف ظهور هیچ مطرح نیست. دلیل حاکم تقدّم دارد ولو اینکه «کان اضعف من دلیل المحکوم بحسب الظهور». این خلاصه بیان مرحوم محقق نائینی است در این رابطه. ما با ایشان هم در رابطه با صغرای کلامشان بحث داریم و هم در رابطه با کبرای کلامشان.

اما درباره کبری؛ این قاعده کلی که ایشان فرمودند: اصالة الظهور در قرینه بر اصالة الظهور در ذی القرینه، حاکمیت دارد، یک جهتی را مقدمه عرض بکنیم و با توجه به این مقدمه، درباره کبرای کلام ایشان بحث بکنیم. آن مقدمه این است که این اصالة الظهور، یکی از اصول لفظیه و عقلائیه است.

در اصول عملیه چه عقلیه و چه شرعیّه، مورد رجوع به اصول عملیه و مجرای اصول عملیه آنجایی است که یک مسأله ای برای انسان روشن نباشد. شما در جایی به اصالة الاباحه رجوع می کنید که نه حرمت روشن باشد و نه اباحه. اگر هر کدام از این دو روشن شد، جای رجوع به اصالة الاباحه نیست. مجرا و محل جریان اصالة الاباحه صورت شک در حلیت و حرمت است. اصالة الطهاره هکذا. اگر انسان یقین به طهارت داشته باشد،

یقین به عدم طهارت داشته باشد، دیگر جایی برای اصالة الطهاره باقی نمی ماند. مجرای اصالة الطهاره آنجایی است که طهارت، مشکوک باشد و مثلا حالت سابقه اش هم روشن نباشد. و همین طور هر اصل عملی که شما ملاحظه بکنید چه عقلی و چه نقلی مسأله اینطور است.

### تشابه اصول لفظیه به اصول عملیه از نظر مجرا

نکته ای که می خواستیم عرض بکنیم این است که اصول لفظیه هم همین طور است.

اصول لفظیه جایش آنجایی است که مسأله برای شما روشن نباشد و الا اگر یک جایی، یک متکلمی گفت: «رأیت اسدا» و شما قاطع شدید به اینکه مرادش همان حیوان مفترس است، آیا اینجا هم اصالة الظهور پیاده می شود؟ یا اگر قاطع شدید به اینکه مرادش حیوان مفترس نیست، رجل شجاع است حالا از هر کجا این قطع برای شما پیدا شد، بحث در این نیست که از کجا پیدا شده است. از هر جایی شما قاطع شدید که این متکلمی که می گوید: «رأیت اسدا» به تنهایی مرادش رجل شجاع است، آیا اینجا اصالة الظهور عقلایی جریان پیدا می کند؟ یا اینکه اصالة الظهور هم مثل همان اصول عملیه برای مواردی است که مراد متکلم معلوم نباشد، مراد متکلم مشکوک باشد. مثلا متکلمی گفته است: «رأیت اسدا» و شما نمی دانید که مرادش رجل شجاع است یا حیوان مفترس، اصالة الظهور اینجا پیاده می شود، می گوید: اصل این است که این معنای ظاهر که عبارت از معنای حقیقی اسد است، مراد متکلم است و اراده جدی متکلم به این معنا تعلق گرفته است. پس این اصالة الظهور مال جایی است که مطلب، معلوم نباشد، مطلب، مورد تردید باشد. اینجا است که این اصول عقلاییه لفظیه به فریاد انسان می رسد و مراد متکلم را برای انسان روشن می کند.

### ملاک تشخیص قرینه از ذی القرینه

حالا- که این مقدمه روشن شد، در رابطه با کبرایی که مرحوم محقق نائینی بیان فرمودند که اصالة الظهور در قرینه از اصالة الظهور در ذی القرینه اقوا است به ایشان عرض می کنیم: تشخیص قرینه از ذی القرینه را شما از کجا به دست آوردید؟ کلامی را که متکلم استعمال می کند، مثل همین مثال «رأیت اسدا یرمی» از اول که مطول خواندیم

به ما گفتند که «یرمی» قرینه بر تصرف در «اسد» است. سؤال ما این است که چه کسی گفته است که «یرمی» قرینه بر تصرف در «اسد» است؟ اسد قرینه بر تصرف در یرمی باشد. چه دلیلی شما برعکس این مطلب دارید؟ در مثال «رأیت اسدا یرمی» شما از چه راه به دست آوردید که متکلم «یرمی» را قرینه بر تصرف در «اسد» قرار داده است؟ «لنا ان یقول» که مسأله عکس است. اتفاقاً عکسش جالب تر هم هست برای اینکه «یرمی» می خواهد در ظهور وضعی اسد تصرف بکند، اما اگر مسأله عکس شد، اسد در ظهور اطلاقی یرمی تصرف می کند و تصرف در ظهور اطلاقی خیلی آسان تر از تصرف در ظهور وضعی است. یرمی می خواهد معنای حقیقی اسد را کنار بزند، یرمی می خواهد در مسأله وضع دخالت بکند، اما اسد که نمی خواهد در مرحله وضع دخالت بکند، او فقط می خواهد در اطلاق یرمی دخالت بکند.

به عبارت روشن تر: یک وقت ممکن بود متکلم بگوید: «رأیت حیوانا یرمی بالمخلب» که بالمخلب ظهور اطلاقی یرمی را می گیرد. به جای اینکه بگوید: «رأیت حیوانا یرمی بالمخلب» می گوید: «رأیت اسدا یرمی» آن بالمخلبش را اسدا دلالت می کند، برای اینکه اسدیت ملازم با رمی به مخلب است، لذا ان نقول به اینکه مسأله، عکس است. ما الدلیل بر این که حتماً «یرمی» را قرینه بر تصرف در اسد قرار بدهیم؟ بلکه اسد را قرینه بر تصرف در یرمی قرار می دهیم. لذا این مشکله اینجا هست.

### عدم مورد برای جریان اصالة الظهور طبق مبنای محقق نائینی

اگر شما بفرمایید که ما از یک راهی به دست آوردیم که «یرمی» قرینیت دارد لا-العکس. می گوئیم: اگر شما قرینیت را از یک راهی به دست آوردید، دیگر چرا می آید سراغ اصالة الظهور در قرینه و می گوئید: اصالة الظهور قرینه بر اصالة الظهور ذی القرینه حاکمیت دارد؟ اگر شما علم به قرینیت یرمی برای اسد پیدا کردید با توجه به آن نکته مقدماتی، دیگر جایی برای اصالة الظهورها باقی نمی ماند. اصالة الظهورها برای مورد شک است، برای مورد تردید است، برای موردی است که مراد متکلم برای شما معلوم نباشد.

شما می گوئید: مراد متکلم برای ما معلوم است برای اینکه یقین داریم «یرمی» قرینه برای «اسد» است. اگر یقین کردید «یرمی» قرینه برای تصرف در «اسد» است، اینجا مسأله اصالة الظهور مطرح نیست، حاکمیت و محکومیت اصالة الظهور در قرینه و ذی القرینه

مطرح نیست. شما می دانید که مراد متکلم از «رأیت اسدا یرمی» رجل شجاع است. اگر می دانید پس اصاله الظهور یعنی چه؟

به عبارت روشن تر: به مرحوم محقق نائینی عرض می کنیم: در «رأیت اسدا یرمی» آیا شما این قرینیت را مشخص کردید یا نه؟ البته لازمه کلام ایشان این است که مشخص باشد برای اینکه اگر بخواهیم بگوییم: اصاله الظهور در قرینه بر اصاله الظهور در ذی القرینه حاکم است معنایش این است که بفهمیم کدام قرینه است و کدام ذی القرینه است.

مثل ما نباشید که تردید بکنید که آیا این، قرینه بر آن است، یا آن قرینه بر این است و همین طور متحیر بمانید که آیا «یرمی» قرینه بر تصرف در «اسد» است یا «اسد» قرینه بر تصرف در «یرمی» است. لازمه بیان مرحوم محقق نائینی این است که ما قرینیت قرینه را احراز کرده ایم، یعنی در کلام به دست آورده ایم که «ما هو ذو القرینه و ما هو القرینه» لذا می گوییم: اصاله الظهور در قرینه بر اصاله الظهور در ذی القرینه حاکم است.

می گوییم: اگر مسأله این است که شما قرینه را به دست آورده اید دیگر در عنوان قرینیت تردید ندارید. برای شما مشخص است که «یرمی» قرینه است و لذا شک ندارید.

اگر شک ندارید دیگر اصلا اصاله الظهور مطرح نیست، نه اینکه دو تا اصاله الظهور مطرح است و «احدهما حاکم علی الاخر و الاخر محکوم للاول» اصلا ما اصاله الظهور نداریم، مثل اینکه اگر خود متکلم فرض کنید گفت: «رأیت اسدا یرمی» بعد هم به صراحت گفت که «جعلت یرمی» را قرینه. اگر متکلم یک چنین حرفی زد باز هم شما به اصاله الظهور تمسک می کنید؟ یا اینکه این یک جایی است که مراد متکلم برای شما معلوم است و آنجایی که مراد متکلم برای ما معلوم باشد دیگر جا برای اصاله الظهور نیست.

اصلا اصل چه اصل لفظی باشد، عملی باشد، عقلی باشد، شرعی باشد، عقلایی باشد، اصل برای مورد شک است، برای مورد تردید است و الا آنجایی که مشخص باشد در هیچ مقامی، معنا ندارد هیچ اصلی جریان پیدا بکند. پس اگر شما عنوان قرینیت را مشخص کردید، ما دو تا اصاله الظهور نداریم که یکی از آنها بر دیگری حاکم باشد، اصلا اصاله الظهوری در کار نیست و اگر قرینیت، مشخص نشده چه فایده دارد که شما بگویید: اصاله الظهور در قرینه حاکم است، کدام قرینه؟ در «رأیت اسدا یرمی» کدام قرینه است؟ شما که می گویید: قرینه مشخص نیست. اگر مشخص نیست پس حاکمیت و محکومیت چطور درست می شود؟ لذا شما به هیچ ترتیبی نمی توانید مسأله را اینجا حل

بکنید. «اذا كانت القرینتیه محرزه لا مجال لشیء من اصاله الظهور و اذا لم تكن القرینتیه محرزه» بعد از آنکه ما قرینه را تشخیص ندادیم و در «رأیت اسدا یرمی» هم احتمال دادیم «یرمی» قرینه باشد و هم احتمال دادیم که «اسد» قرینه باشد، اینجا شما بگو: اصاله الظهور در قرینه حاکم است. بعد از آنکه موضوعش تشخیص داده نمی شود و قرینت را به دست نیاوردیم و مشخص نکردیم، این حاکمیت و محکومیت نمی تواند نتیجه داشته باشد.

### ملاک تشخیص قرینت از ذی القرینت

«ان قلت»: بالاخره اینجا چه باید گفت؟ در «رأیت اسدا یرمی» بعد از این همه وقت، باز هم به جایی نرسیدیم. در مسأله قرینه و ذو القرینه هرچه این طرف و آن طرف برویم (در قرینه می گویم نه در خاص و عام، اشتباه نشود! خاص و عام، بحث دیگری دارد، صغرای بحث مرحوم محقق نائینی است) هیچ راهی غیر از مسأله اقوائت و غیر اقوائت نمی توانیم پیدا بکنیم. قرینه آن است که اقوی ظهورا باشد. هیچ تردیدی در این نیست.

اگر در یک کلامی یک قوی الظهور و یک اقوی ظهور که برخلاف آن قوی الظهور دلالت می کرد، داشته باشیم آن به عنوان قرینه، مطرح است.

ملاک قرینت، اقوائت ظهور است و در این مثال «رأیت اسدا یرمی» هم ولو اینکه گفتیم که «اسد» ظهور وضعی دارد و «یرمی» ظهور اطلاقی دارد ولی در عین حال باید به ظهور عرفی اش تمسک بکنیم. عرف «یرمی» را در معنای رمی به نبل از ظهور اسد در معنای حقیقی اقوی می بیند و شاید منشأ اقوائت، این جهت باشد شاید جهات دیگر هم باشد. یکی این جهت است که استعمال اسد در معنای مجازی، غلبه و شیوع دارد لکن استعمال یرمی در رمی به مخلب و اشباه مخلب، به این شیوع و غلبه نیست. پس با اینکه او ظهورش، ظهور وضعی است و این ظهور هم ظهور اطلاقی است، لکن ظهور وضعی او به غلبه مجاز، موهون می شود و ضعف پیدا می کند و ظهور اطلاقی این به کثرت استعمال در رمی به نبل، قوت پیدا می کند و الا در جای خودش مسلّم است که ظهور وضعی از ظهور اطلاقی اقوا است اما اینجا لخصوصیه این ظهور، اقوی شده و ما غیر از این، راهی نداریم.

اگر مسأله اقوائت ظهور را از مشخص کردن قرینه کنار بگذاریم، دیگر برای تشخیص

قرینه از ذی القرینه چه راهی می توانیم پیدا بکنیم؟ آیا اولیّت و ثانویّت مطرح است؟ بگوییم: چون «اسد»، اول ذکر شده، «یرمی»، ثانی ذکر شده قرینه، آن است که بعد ذکر بشود؟ اینکه ملاک در قرینیت نیست. قرینه گاهی اول ذکر می شود. ما مشخص دیگری هم نداریم فقط مسأله روی اقوائت ظهور دور می زند منتها اقوائت ظهور به اعتبار مقامات فرق می کند، به اعتبار موارد فرق می کند. قاعده کلی نمی توانیم برایش ذکر بکنیم که کجا اقوی هست و کجا اقوی نیست. در «رأیت اسدا یرمی» با اینکه اسد، ظهور وضعی دارد و «یرمی» ظهور اطلاقی دارد مع ذلک این ظهور اطلاقی از نظر عرف، قوی تر از ظهور وضعی است.

پس اگر مشخص قرینیت قرینه، اقوائت ظهور شد دیگر مسأله حاکمیتی که ایشان بیان فرمودند بطور کلی از بین می رود برای اینکه حاکمیت در مقابل اقوائت است. یک ملاک، حاکمیت است، یک ملاک، اقوائت است. ظاهر این است که در باب قرینه ما راهی برای مشخصش غیر از مسأله اقوائت نداریم. این اقوائت دو کار می کند: هم عنوان قرینه را مشخص می کند هم علت تقدّم قرینه را بر ذی القرینه بیان می کند.

این بحثی بود که با ایشان در رابطه با کبری داشتیم یعنی قرینه و ذو القرینه اما بحث صغروی که آیا عام و خاص جزو مصادیق قرینه و ذی القرینه هست یا نه را ان شاء الله عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - علت تقدّم خاص بر عام از نظر محقق نائینی (ره) چیست؟

۲ - کلام محقق نائینی را در تقدّم اصاله الظهور قرینه بر اصاله الظهور ذی القرینه توضیح دهید.

۳ - فرق بین کلام نائینی و خراسانی در ملاک تقدّم در مسأله خاص و عام چیست؟

۴ - با توجه به مجرای اصول عملیه شرعیه و عقلیه، جواب محقق نائینی چیست؟

۵ - ملاک تشخیص قرینه از ذی القرینه را بیان کنید.

۶ - چرا طبق مبنای محقق نائینی موردی برای جریان اصاله الظهور باقی نمی ماند؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) مشتمل بر دو دعوا بود که یک دعوا به منزله صغرا و دیگری به منزله کبرا بود. دعوی اول این بود که خاص و مخصّص به طور کلی در مقایسه با عام، عنوان قرینیت دارد و اتصاف به قرینیت پیدا می کند و کبرا عبارت از این بود که هر کجا عنوان قرینیت مطرح باشد، اصاله الظهور در قرینه بر اصاله الظهور در ذی القرینه حاکم است.

عدم قرینیت خاص نسبت به عام

ما دیروز در رابطه با دعوی دوّم با ایشان بحثی داشتیم اما در رابطه با دعوی اول؛ یعنی اگر ما دعوی دوم را هم بپذیریم، آن کبرا را هم از ایشان قبول بکنیم که اصاله الظهور در قرینه بر اصاله الظهور در ذی القرینه حاکم است اما صغرای این مطلب را در باره خاص و عام نمی پذیریم. ما خاص را قرینه در مقابل عام و قرینه بر تصرف در عام



نمی بینیم برای آن دو جهتی که در ضمن حرفها اشاره شد: یکی اینکه اولاً: ما تخصیص را مستلزم مجازیت در عام نمی بینیم. به عبارت دیگر: تخصیص موجب تصرف در عام نیست. شما در «رأیت اسدا یرمی» با توجه به قرینیت «یرمی»، در اسد تصرف می کنید؛ یعنی لفظ موضوع برای حیوان مفترس را در راجل شجاع به کار می برید. «یرمی» قرینه بر تصرف در اسد و استعمال اسد در غیر ما وضع له است. اما ما تخصیص را در رابطه با عام، مستلزم هیچ گونه تصرفی در عام نمی بینیم بلکه همان طوری که در بحث خاص و عام مطرح شده و این مطلب را مرحوم آخوند در کفایه بیان کرده اند و بسیار مطلب صحیحی است، واقعه این است که تخصیص، تضییق در دائره مراد جدی متکلم است و اما در رابطه با اراده استعمالی و مستعمل فیه هیچ نقشی ندارد؛ یعنی وقتی که مولا به دنبال «اکرم العلماء» به یک دلیل منفصلی می گوید: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء»، معنایش این نیست که «اکرم العلماء استعمال فی بعض العلماء، استعمال فی علماء العدول» به حیثی که مستعمل فیه عبارت از علمای عدول باشد، همان طوری که مستعمل فیه در اسد، در «رأیت اسدا یرمی» عبارت از حیوان مفترس است. مسأله، این طور نیست.

«اکرم العلماء» چه تخصیص بخورد و یا تخصیص نخورد و در موقع تخصیص ولو تخصیصات متعدده متوجه «اکرم العلماء» بشود مع ذلك «اکرم العلماء» از نظر اراده استعمالیه و از نظر مستعمل فیه در همان معنای عمومی خودش استعمال شده، در همان معنای اصلی موضوع له لفظ کل استفاده شده، در همان معنای اصلی ادات عموم استعمال شده است. این طور نیست که «اکرم العلماء» بدون تخصیص با «اکرم العلماء مع التخصیص» از نظر مستعمل فیه فرقی داشته باشد. یا اگر یک تخصیص به «اکرم العلماء» توجه پیدا بکند، با «اکرم العلماء» بی که چهارتا مخصص در مقابل او قرار گرفته، از نظر مستعمل فیه فرقی داشته باشد. از نظر اراده استعمالیه، مسأله همان معنای کلی است.

### خصوصیت محیط قانون گذاری

نکته این مطلب، همان جهتی است که ما می خواستیم به عنوان امر دوم ذکر بکنیم و آن مسأله قانون و قانون گذاری است که ما عرض کردیم: محیط تقنین با محیط محاورات عرقیه و محاورات معمولی و حتی با تألیف و تصنیف و حتی با رساله عملیه فرق می کند.

در رساله عملیه بین عام و خاص معارضه است برای اینکه رساله عملیه، معنایش

قانونگذاری نیست. رساله عملیه (همان طوری که اشاره کردیم) جنبه اخباری دارد؛ یعنی مجتهد خیر می دهد که آنچه را که من استنباط کردم و به عنوان عمل در اختیار تو قرار می دهم عبارت از این است. لذا نمی شود یک جایی چیزی را به عنوان عموم استنباط بکند و به عنوان عمل در معرض اختیار مقلد بگذارد و جای دیگرش ولو به صورت موجب جزئی یا سالبه جزئی خلاف این معنا را بیان بکند. فقط مسأله تقنین این طور است و ما هم در تقنین عقلایی خودمان مسأله را به همین صورت ملاحظه می کنیم. آیا از نظر عمومیت قانون و از نظر تقنین، بین یک قانونی که تبصره ندارد با یک قانونی که تبصره دارد فرق هست؟ مستعمل فیهش دو تا می شود؟ اگر یک قانونی یک تبصره داشته باشد با قانونی که پنج تا تبصره دارد که در حقیقت پنج تا مخصیص در کنارش هست، آیا از نظر مفاد قانونی بین اینها فرقی وجود دارد؟ از نظر قانون، قانون عمومیت دارد نه عمومیت به معنای مراد جدی، نه عمومیت به معنایی که پشتوانه جدی مولا همراهش باشد بلکه از نظر بیانی، از نظر قانونی، از این نظر، عمومیت در آن محفوظ است چه تبصره داشته باشد یا نداشته باشد، تبصره واحد باشد یا متعدد باشد. از نظر مفاد قانونی، قانون هیچ فرقی به وجود نمی آید.

(سؤال... و پاسخ استاد:) اصلاً روش قانون گذاری این است که گاهی خود قانون گذار در حال جعل قانون، به تبصره ها توجه ندارد، به موارد تخصیص توجه ندارد ولی اگر از او سؤال بکنید: این قانونی که شما جعل کردید، لابد چون تبصره ای بر آن قرار ندادید، قابلیت الحاق تبصره ندارد. می گوید: مسأله اینطور نیست. هر قانونی قابلیت الحاق تبصره دارد منتها گاهی تبصره اش مورد توجه و همراه قانون است و گاهی تبصره ها به مرور زمان و با توجه به شرایط بعدی تحقق پیدا می کند و الا از همان اول به لحاظ اینکه تبصره ای ندارد، اگر از او سؤال بکنید: آیا مراد جدی شما مطلق و عموم این قانون است و دیگر قابلیت ندارد که تبصره ای به آن الحاق بشود؟ نفی می کند، می گوید:

ممکن است در مقام پیاده کردن قانون به یک خصوصیتی برخورد بکنیم و بعد همان خصوصیات را به عنوان تبصره به قانون ملحق بکنیم که در حال جعل قانون به آن خصوصیات توجه نبوده ولی در عین حال، بعد از آنی که به خصوصیات توجه پیدا می کنند، این را به عنوان تبصره ملحق می کنند و این را مغایر و منافی با قانون نمی بینند.

قابلیت لحوق تبصره برای هر قانونی محفوظ است چه در هنگام جعل همراه باشد با

تبصره، یا به مرور زمان تبصره های متعدّد ملحق به قانون بشود. لذا بین قوانین الهیّه که از همان اول و هنگام جعل قانون، موارد تخصیصش برای مولا- مشخص است و دائره مراد جدی مولا- معلوم است و بین قوانین عقلائیّه که با مرور زمان و تدریج به موارد و به تبصره ها برخورد می شود، هیچ فرقی نیست. روش قانون گذاری عبارت از این است.

(سؤال... و پاسخ استاد): مسأله تخصیص اکثر هم اتفاقاً یک عنوان عقلایی دارد که آیا در مقام قانون گذاری اصلاً این رویه و روش هست که انسان یک قانونی را به صورت عموم مطرح بکند و بعد صدی هشتاد مواردش را به عنوان تبصره خارج بکند؟ اصلاً خود عقلاً هم با این معنا موافق نیستند. آن یک بحث دیگری است درباره تخصیص اکثر که در جای خودش باید ببینیم تا چه مرحله ای عقلاً موافق هستند و تا چه مرحله ای مخالف هستند.

### **عدم وجود تغایر بین عام و خاص از نظر عقلاً**

بالاخره آنچه را که ما مدعی هستیم و بلکه از ظاهر کلام مشهور هم همین معنا استفاده می شود این است که عقلاً بین عام و خاص مغایرت نمی بینند. منتها این را باید توضیح داد. این را نباید به صورت کلی مطرح کرد. این یک قیدی دارد که مشهور هم به همین قید نظر دارند ولو اینکه در کلماتشان اشاره ای به این معنا نشده و آن مسأله محیط تقنین است. بین عام و خاص منافات نیست اما در محیط تقنین، در رابطه با قوانین و بحث ما هم همین جا است. موارد دیگر به فقیه و اصولی ارتباطی ندارد. در محاورات عرفیه که به قوانین عقلائیّه مربوط نباشد، بین عام و خاص مغایرت باشد یا نباشد، به ما کمترین ارتباطی پیدا نمی کند. ما داریم درباره قانون بحث می کنیم و از این راه می خواهیم راهی به معنای خیرین متعارضین ببریم و ببینیم که آیا عنوان خیرین متعارضین شامل عام و خاص هم می شود یا شامل عام و خاص نمی شود؟ ما داشتیم این راه را برای رسیدن به این هدف طی می کردیم. لذا مشهور هم در همین عبارت کوتاهشان که می گویند: عقلاً و عرف بین خاص و عام مغایرت و منافات و معارضه نمی بینند به ضمیمه توضیح ما؛ یعنی در محیط تقنین.

نتیجه این می شود که چرا ما خاص را قرینه بر تصرف در عام قرار بدهیم؟ خود عنوان قرینه معنایش این است که با ذو القرینه مغایرت دارد، منافات دارد و الا اگر شما گفتید:

«رأیت اسدا» و معنای حقیقی را اراده کردید دیگر معنای حقیقی که نیاز به قرینه ندارد.

قرینه؛ یعنی یک چیز مغایر، البته مقصود از قرینه همین قرینه معروفه است که از آن تعبیر به قرینه صارفه می‌کنیم؛ یعنی قرینه ای که می‌خواهد لفظ را از معنای حقیقی اش جدا کند، از معنای ظاهرش جدا کند و آن را برخلاف ظاهر حمل بکند، آن را بر معنای مغایر با ظاهرش حمل بکند. این قرینه در باب عام و خاص نمی‌تواند مطرح باشد برای اینکه هیچ گونه مغایرت و تنافی بین عام و خاص وجود ندارد که ما خاص را به عنوان قرینه بر تصرف در عام قرار بدهیم.

پس با توجه به این دو مسأله که ریشه هر دو هم یک مطلب است: یکی اینکه تخصیص، مستلزم مجازیت نیست و دیگر همین نظر عرف و عقلا در رابطه با خاص و عام، ما آن صغریایی که در کلام مرحوم محقق نایینی ذکر شد را انکار می‌کنیم و به صراحت می‌گوییم: «الخاص لا یکون قرینه علی العام، لا یکون قرینه فی مقابل العام لعدم مغایرته معه و عدم تنافی الخاص و العام» به هیچ وجه؛ یعنی در محیط تقنین.

### برگشت تمام اصول لفظیه به اصاله الظهور

آن مطلبی که قبلا به عنوان توضیح بیشتر به آن اشاره ای کردیم را در این بحث باز عرض می‌کنیم چون یک مکملی هم دارد، نسبت به آن حرف هم تکرار می‌شود و آن این بود: در کلام مرحوم شیخ و همین طور در کلام مرحوم آخوند در باب اصول لفظیه، انسان به یک چیزهایی برخورد می‌کند: اصاله الحقیقه، اصاله عدم القرینه، اصاله العموم، اصاله الاطلاق، اصاله الظهور، انسان وقتی که با اینها برخورد می‌کند، خیال می‌کند که اینها هر کدام یک اصل مستقلی است و یک مجرای خاصی دارد و یک مفاد مخصوصی دارد درحالی که آن روز عرض کردیم که تمام این اصلها زیر چتر اصاله الظهور هستند.

البته برای اصاله الظهور باید یک معنایی را به عنوان توضیح عرض بکنیم که معنای این اصاله الظهور چیست؟ آیا معنای اصاله الظهور؛ یعنی «اصاله کون هذا اللفظ ظاهرا فی هذا المعنی» که معنای اصاله الظهور؛ یعنی یک اصلی است که ظهور را تشخیص می‌دهد، صغرای ظهور را مشخص می‌کند. آیا اصاله الظهور مشخص صغرای ظهور است؟ در «رأیت اسدا» آنجایی که فرضا قرینه نیست و می‌دانید که قرینه نیست، می‌گویید: ما اینجا یک اصاله الظهوری داریم. این اصاله الظهور را برای ما معنا بکنید.  
آیا

معنای اصاله الظهور این است اصل، این است که لفظ اسد در حیوان مفترس ظهور داشته باشد که اصاله الظهور صغرای ظهور را تشخیص می دهد، مصادیق ظهور را مشخص می کند؟ چنین اصلی که ما نداریم. این چه اصلی است که لفظ اسد ظهور در معنای حیوان مفترس داشته باشد؟ با قطع نظر از اراده متکلم، با قطع نظر از ارتباطش به متکلم، «نفس کون لفظ الاسد ظاهرا فی الحيوان المفترس» ما اصلی به این عنوان نداریم.

بله؛ ما یک علائمی برای تشخیص حقیقت از مجاز داریم که آن علائم معنای حقیقی و معنای مجازی را برای ما مشخص می کند، اما با قطع نظر از آن علائم، یک اصل عقلانی آن هم در رابطه با لفظ، به عنوان یک اصل لفظی برای تشخیص این معنا که لفظ اسد ظهور در معنای حقیقی دارد، نداریم و معقول هم نیست که یک چنین اصلی درست بشود برای اینکه این اصاله الظهور در تمام موارد جریان دارد. همان طوری که آن روز اشاره کردم در استعمالات مجازیه هم شما اصاله الظهور دارید. آیا اصاله الظهور فقط برای «رأیت اسدا» است اما اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا یرمی» با فرض قرینیت «یرمی»، دیگر اصاله الظهور مطرح نیست؟ اگر از شما پرسند که چرا «رأیت اسدا» را بر معنای حقیقی حمل کردید؟ شما می گوئید: روی اصاله الظهور. چرا «رأیت اسدا یرمی» را حمل بر معنای مجازی کردید؟ می گوئید: روی اصاله الظهور.

### معنای اصاله الظهور

پس معلوم می شود که اصاله الظهور، یک مسأله کبروی را بیان می کند و صغرای آن را شما از جای دیگر به دست می آورید. معنای اصاله الظهور این است: «اصاله کون الظهور مرادا جدیا للمتکلم»؛ یعنی بعد از آن که شما ظهور لفظ اسد را در حیوان مفترس احراز کردید، حالا شک دارید که آیا متکلم این معنای ظاهر را اراده کرده، آیا اراده جدی متکلم به این معنای ظاهر، متعلق شده؟ اینجا عقلا اصلی دارند به نام اصاله الظهور که می گوئید:

آنچه را که لفظ، ظهور در آن دارد این «یکون مرادا جدیا للمتکلم». در «رأیت اسدا» ظهور لفظ در معنای حقیقی است. اصاله الظهور می گوئید: معنای حقیقی، مراد جدی است. در «رأیت اسدا یرمی» ظهور لفظ در معنای مجازی است، «اصاله الظهور» می گوئید: معنای مجازی، مراد متکلم است.

پس اصاله الظهور هم در استعمالات حقیقیه به کار می رود و هم در استعمالات

مجازیه به کار می رود. اصاله الظهور در رابطه با کبرا مطرح است؛ یعنی اینکه آیا ظاهر، مراد جدی متکلم هست یا نه؟ اما در رابطه با صغرا که این لفظ در چه چیزی ظهور دارد و در چه چیزی ظهور ندارد، اصاله الظهور در این رابطه نقشی ندارد و هیچ اصلی نمی تواند در این رابطه، نقش داشته باشد. پس معنای اصاله الظهور این شد و به استعمالات مجازیه اختصاص ندارد.

### عدم ارتباط اصاله الظهور به اصاله عدم القرینه

در رابطه با این حرف، آن چیزی که در کلام مرحوم شیخ بود و بعض دیگر هم به تبعیت از شیخ ذکر کردند این است که آیا مستند اصاله الظهور، اصاله عدم القرینه است یا چیز دیگر؟ اصلاً چه معنا دارد که مستند اصاله الظهور، اصاله عدم القرینه باشد؟ اگر مستند اصاله الظهور، اصاله عدم القرینه است، پس در «رأیت اسدا یرمی» اصاله الظهور داریم یا نداریم؟ مسلّم ما اصاله الظهور داریم. اما اصاله عدم القرینه هم داریم. آیا در «رأیت اسدا یرمی» باز هم جای اصاله عدم القرینه هست یا اصاله عدم القرینه برای مواردی است که در وجود و عدم وجود قرینه شک باشد؟

پس از اینکه اصاله الظهور در استعمالات مجازیه جریان پیدا می کند درحالی که اصاله عدم القرینه در استعمالات مجازیه راه ندارد، ما کشف می کنیم که این حرف، باطل است که مستند اصاله الظهور، اصاله عدم قرینه باشد. مستند اصاله الظهور، یک بنای عقلایی است و تصادفاً دائرة این بنای عقلاً خیلی هم توسعه دارد. عقلاً چنین چیزی را نه تنها در باب الفاظ بلکه در باب اعمال هم به عنوان ضابطه دارند. اگر یک کسی به شما بی اعتنایی کرد، عقلاً فوری می گویند: این اختیاراً بی اعتنایی کرد. این با اراده جدی بی اعتنایی کرد. این با توجه و التفات بی اعتنایی کرد. مگر اینکه دلیل برخلافش قائم بشود و الاً اگر دلیل برخلافش قائم نشد، اگر یک کسی با توجه به ورود شما در یک مجلسی، بی اعتنایی کرد، شما نمی گوید: ببینیم آیا این بی اعتنایی او ناشی از اراده جدی و التفات نفسانی بود، یا این بی اعتنایی منشأ عدم توجه و عدم التفات داشت؟ عقلاً حمل می کنند بر اینکه اراده جدی به بی اعتنایی متعلق بوده است. اگر کسی به انسان فحش بدهد، آیا انسان اول فکر می کند که این که دارد فحش می دهد «عن اراده جدیه» است، یا «لا عن اراده جدیه»؟ این دیگر تحیر ندارد. عقلاً حمل می کنند بر اینکه «عن اراده جدیه»

است مگر آنجایی که دلیل برخلافش قائم بشود و شاهدی بر این معنا پیدا بشود که اراده جدی در کار نبوده است.

پس عقلا در رابطه با الفاظ و اعمال و افعال یک بنای کلی دارند. اگر کسی زنش را طلاق داد، نمی گویند: ببینیم آیا این طلاق، توأم با اراده جدی بوده یا نه. اینها حمل بر اراده جدی می کنند مگر اینکه شاهدی برخلاف وجود داشته باشد. معنای اصاله الظهور همین است منتها در قالب الفاظ، اسم این را اصاله الظهور می گذاریم. اصاله الحقیقه یک شعبه ای است از این چون اصاله الظهور در مجازات هم جاری می شود. اصاله العموم یک شعبه ای است از این. اصاله الاطلاق یک شعبه ای است از این. اصاله عدم القرینه در موارد شک در قرینه، یک شعبه ای است از این و الا آن که به عنوان اصل واحد و تنها اصل لفظی عقلایی مطرح است، عبارت از اصاله الظهور است که در تمام استعمالات چه مجاز و چه حقیقت، چه عام و چه مطلق و چه غیر اینها به عنوان تنها اصل، جریان پیدا می کند و مفادش هم همان مفاد است که می گوید: آنچه را که لفظ ظهور در او دارد، مراد جدی متکلم هم همین است.

### نام دیگر اصاله الظهور

همین اصاله الظهور است که یک اسم دیگری هم به آن داده اند و آن «اصاله التطابق بین الاراده الاستعمالیه و الاراده الجدیّه» است. قاعده این است که در مواردی که دلیلی برخلاف وجود نداشته باشد، اراده استعمالی با اراده جدی متطابق باهم باشد؛ یعنی آنچه را لفظ به حسب استعمال دلالت بر آن می کند و اراده استعمالیه به آن متعلق می شود، اراده جدی و باطنی متکلم هم به همان تعلق گرفته است. پس این اصاله التطابق اصل دیگری نیست. این همان اصاله الظهور است که گاهی از آن تعبیر به «اصاله التطابق بین الارادتين الاستعمالیه و الجدیّه» می شود.

خلاصه بحثهای ما تا اینجا به این رسید که علت تقدّم خاص بر عام، نه اظهریت خاص است، همان طوری که مرحوم محقق خراسانی گفتند و نه حکومت اصاله الظهور در خاص بر اصاله العموم در عام است، همان طوری که مرحوم محقق نائینی فرمودند و نه آن تفصیلی است که در کلام مرحوم شیخ انصاری ملاحظه فرمودید «مع جوابه». واقع مسأله این است که خاص ولو اینکه از نظر ظهور در پستترین مراتب ظهور باشد و عام از

نظر ظهور در بالا-ترین مراتب ظهور باشد، مع ذلك روی اینکه عقلا بین عام و خاص در محیط تقنین منافاتی نمی بینند، روی عدم منافات ما هم به عام عمل می کنیم و به خاص عمل می کنیم، منتها عمل به عام به عنوان یک اراده استعمالیه است و عمل به خاص به عنوان تحدید دائره مراد جدی است.

### پرسش:

- ۱ - دلیل عدم قرینیت خاص نسبت به عام چیست؟
- ۲ - خصوصیت محیط قانون گذاری را توضیح دهید.
- ۳ - آیا از نظر عقلا، بین عام و خاص، تغایر وجود دارد؟ چرا؟
- ۴ - دلیل برگشت تمام اصول لفظیه به اصاله الظهور چیست؟
- ۵ - چرا اصاله الظهور به اصاله القرینه ارتباطی ندارد؟
- ۶ - نام دیگر اصاله الظهور چیست؟



اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

در باب تعادل و ترجیح که هم روایات علاجیه در آن وارد شده و هم اساس فقه را تشکیل می دهد بحث از خبرین متعارضین است و عمده بحث در باب تعادل و ترجیح در رابطه با همین خبرین متعارضین است ولو اینکه عنوان کلی بحث، همان طوری که مرحوم آخوند ذکر کردند: «تعارض الادله و الامارات» است ولی در عین حال، نوع بحثها راجع به خصوص روایات متعارضه است و در اخبار علاجیه که بعدا اینها را ان شاء الله بررسی می کنیم دو تا عنوان ذکر شده: یکی عنوان تعارض و یکی عنوان اختلاف و باز عرض کردیم که مرجع در معنای تعارض و معنای اختلاف و همین طور مرجع در تشخیص مصادیق متعارضین و مصادیق مختلفین، عبارت از عرف و عقلا است.

عدم ارتباط عام و خاص به اخبار علاجیه

با توجه به آنچه که درباره خاص و عام مطرح کردیم که نتیجه این شد که از نظر عقلا،

بین خاص و عام اختلاف و تعارضی تحقق ندارد و با ضمیمه کردن اینها به هم نتیجه این می شود که اگر ما یک روایت عام و یک روایت خاص داشته باشیم، این به اخبار علاجیه نمی تواند هیچ ربطی پیدا کند؛ یعنی مسأله ترجیح و مسأله تخییر در موردش پیاده نمی شود. اگر راوی روایت عام، اعدل و اوثق باشد و راوی روایت خاص، اعدل و اوثق نباشد، ما نمی آییم مسأله اعدلیت و اوثقیت را به عنوان مرجح مطرح بکنیم و همین طور سایر مرجحات دیگر از موافقت کتاب، از مخالفت عامه و امثال ذلک و در آخر هم اگر این مرجحات وجود نداشت، نمی توانیم مسأله تخییر را پیاده بکنیم و بگوییم: شما مخیری بین اینکه به دلیل عام عمل بکنی و بین اینکه به دلیل خاص عمل بکنی.

مسأله عام و خاص اصلاً به هیچ وجه مصداق اخبار علاجیه و مشمول اخبار علاجیه نیست «لعدم التعارض بینهما». همان طوری که اگر یک روایتی بگوید: نماز جمعه واجب است. یک روایتی هم بگوید: شرب توتون حرام است، چطور بین اینها هیچ اختلافی وجود ندارد و شما نمی آید اینها را در اخبار علاجیه به عنوان خبرین متعارضین و یکی از مصادیق خبرین متعارضین مندرج بدانید، در باب عام و خاص هم مسأله به این صورت است، لذا نه مرجحات در آنجا مطرح است و نه بعد فقد المرجحات، تخییر در آنجا پیاده می شود. اصولاً بین اینها منافاتی نیست.

### **شمول اخبار علاجیه نسبت به مسأله عام و خاص از نظر محقق خراسانی (ره)**

اما چه کنیم که مرحوم محقق خراسانی با اینکه پذیرفته اند که بین عام و خاص از نظر عقلاً هیچ منافات و تعارضی تحقق ندارد و نظر مشهور را هم همین معنا ذکر کرده اند ولی می فرمایند: در عین اینکه ما این مطلب را قبول داریم اما روی بعضی از جهات، دو روایتی که یکی عام باشد و یکی خاص باشد نیز مشمول اخبار علاجیه است، این هم داخل در خبرین متعارضین است، این هم داخل در «حدیثان مختلفان» است و اخبار علاجیه همان طوری که متعارضین دیگر را شامل می شود، همین طور متعارضین «بالعموم و الخصوص» را هم شامل می شود.

چطور بین این دو مطلب جمع بکنیم که از یک طرف بگوییم: بین عام و خاص هیچ گونه مغایرت و تنافی وجود ندارد لکن از طرف دیگر بگوییم: اخبار علاجیه مثل مقبوله ابن حنظله و اشباه ذلک، شامل تعارض عام و خاص که محل بحث ماست نیز می شود؟

ایشان سه راه برای این مسأله ذکر کرده اند.

### وجود تعارض بدوی بین عام و خاص

می فرمایند: ممکن است از این راه وارد بشویم، بگوییم: در باب عام و خاص، تعارضی که تحقق ندارد، تنافی که تحقق ندارد، این بعد از یک مقدار فکر و دقت و تأمل است؛ یعنی بالمآل بین عام و خاص منافاتی وجود ندارد، با دقت و تأمل انسان می بیند که بین عام و خاص از نظر عقلا مغایرتی وجود ندارد اما در همان برخورد ابتدایی، برای انسان یک حالت تحیری وجود پیدا می کند که چطور می شود متکلم از یک طرف «اکرم العلماء» بگوید و از طرف دیگر «لا تکرم الفساق من العلماء» بگوید؟ مخصوصا با آن جهتی که ما عرض کردیم که در منطق هم بین موجه کلیه و سالبه جزئی و بالعکس تنافی و تعارض قائل هستند.

پس مرحوم آخوند می فرماید: همان مواجهه اولی و برخورد فی الحال یک عنوان تحیر برای انسان ایجاد می کند که عنوان تحیر، موجب تحقق تعارض و موجب صدق عنوان تعارض است. ما همین معنا را کافی می دانیم برای اینکه روایات، شمول پیدا بکند ولو اینکه اگر انسان دقت بکند مخصوصا مثلا با آن جهتی که ما عرض کردیم که باید موضوع تقنین و جو تقنین را مورد مراعات و مورد عنایت قرار بدهد با توجه به آن مسائل، در نتیجه، تعارضی تحقق ندارد، در آخر کار، تعارضی تحقق ندارد اما در ابتدای برخورد، یک حالت تحیری برای انسان به وجود می آید که آیا حکم، این است که دلیل عام دلالت کرده، یا آن است که دلیل خاص دلالت کرده و همین تحیر فی الحال را ما کافی می دانیم برای اینکه مقبوله ابن حنظله و اشباه مقبوله ابن حنظله، عام و خاص را هم شامل بشود.

### وجود تردید در حکم واقعی در عام و خاص

راه دومی که ایشان ذکر کرده اند این است که بگوییم: درست است که بین عام و خاص هیچ گونه منافاتی نیست، مکلف هم در مقام عمل، بین اینها معارضه ای نمی بیند؛ یعنی نسبت به عالم فاسق، لا تکرم را پیاده می کند، اینها درست است، اما آیا از نظر حکم واقعی هم مکلف تردید ندارد؟ وقتی که به دو روایت برخورد کرد: یکی مثلا می گوید:

ص: ۱۴۱

«اکرم کل عالم» یکی می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء»، عقلا بین اینها منافاتی قائل نیستند؛ یعنی می گویند: عالم فاسق، لا- تکرّم دارد اما آیا از نظر حکم واقعی هم تحیری برای مکلف وجود ندارد؟ مکلف قسم می خورد که حکم واقعی در مورد عالم فاسق، همین است که دلیل خاص بر آن دلالت کرده؟ یا اینکه این یک جمع به حسب ظاهر است؟ این یک عدم تنافی در مرحله ظاهر است و عدم تنافی در مرحله ظاهر، سبب نمی شود که در رابطه با حکم واقعی هم انسان تحیر نداشته باشد. به لحاظ حکم واقعی، انسان متحیر است و همین تحیر به حسب حکم واقعی است که موضوع مقبوله ابن حنظله را در رابطه با عام و خاص درست می کند و عام و خاص را در ردیف سایر متعارضین، مشمول مقبوله ابن حنظله قرار می دهد.

### احتمال ردع شارع از عدم تنافی عام و خاص

اما راه سومی که ایشان ذکر کرده اند این است که بگوییم: این مسأله عدم تنافی بین عام و خاص، درست است که یک مسأله عقلایی است و یک طریقه مستمره بین العقلاء است اما آیا شما احتمال نمی دهید که شارع مقدس با این طریقه عقلاییه در رابطه با عام و خاص، یک مخالفتی داشته باشد، یک ردعی کرده باشد؟ در مسائل عقلاییه اگر عدم الردع به آن ضمیمه بشود در جوّ شرع حجّیت پیدا می کند و الاّ هر چیز عقلایی را که شارع قبول ندارد. در باب معاملات، ربا، یک مسأله ای است که تمام عقلای عالم گرفتارش هستند، خیلی هم مسأله ربا را یک مسأله به نظر خودشان اقتصادی خوب می بینند اما شارع با «حَرَمَ الرِّبَا» این معامله عقلاییه را تخطئه کرد و جلوی این معامله عقلاییه را گرفت.

هر مسأله عقلاییه ای ملازم با این نیست که در شرع هم مورد تصویب واقع شده باشد.

ممکن است شارع بپذیرد و ممکن است شارع ردع بکند. لذا می فرماید: ممکن است بگوییم: این روایتی که در اخبار علاجیه مسائلی را در رابطه با متعارضین و مختلفین از امام پرسیدند ممکن است در ذهنشان این معنا بوده، ممکن است سؤالشان در این رابطه بوده که آیا این طریقه عقلاییه مستمره بین العقلاء مورد امضای شارع هست یا مورد امضای شارع نیست؟ اگر ما مسأله را به این صورت معنون کنیم باز هم اشکالی به آن وارد است؟

پس مرحوم آخوند می فرمایند: با اینکه ما قبول داریم بین عام و خاص مغایرت نیست و با اینکه مشهور بین فقها و اصولیین همین است اما این سبب نمی شود که ما دائره اخبار علاجیه را شامل متعارضین به عموم و خصوص نینیم بلکه در عین حال تعارض بالعموم و الخصوص المطلق هم داخل در اخبار علاجیه است و طبعاً مسائل مرجحات و مسائل تخیر در اینجا هم خواه ناخواه پیاده خواهد شد.

آیا مسأله به همین صورت است؟ این هم یک مسأله کوچکی نیست که ما همین طوری از آن بگذریم. در فقه خیلی اثر بر این حرف بار می شود که آیا حکم اخبار علاجیه بر تعارض بالعموم و الخصوص پیاده می شود یا ما کاری به اخبار علاجیه نداریم. بین اینها منافاتی نیست تا اینکه اخبار علاجیه در مقام علاج برآیند. خود علاج معنایش این است که بیماری در کار است، تعارض در کار است، مرض در کار است. وقتی که هیچ گرفتاری نیست، دیگر اخبار علاجیه به چه مناسبت عام و خاص را شامل بشود؟ پس با این بیانات مرحوم آخوند چه کار بکنیم؟ با این سه وجهی که ایشان ذکر فرمودند چه معامله ای باید کرد؟

### **عدم کفایت تحیر ابتدایی برای داخل شدن عام و خاص در اخبار علاجیه**

به ایشان عرض می کنیم: اما وجه اولی که شما ذکر کردید که همان تحیر در برخورد اول کافی باشد برای اینکه اخبار علاجیه شامل بشود، این به نظر ما از چیزهایی است که جوابش همراهش است و جوابش روشن است. تحیر فی الحال با اینکه انسان اگر یک مقدار توجه بکند، این تحیر زائل می شود و این تحیر تبدیل به عدم تحیر پیدا می کند، تحیر ابتدایی چه اقتضایی دارد که عام و خاص را داخل در عنوان متعارضین بکند؟

به عبارت روشن تر: همان طوری که مکرر عرض کردیم با اینکه ما در این قبیل از مسائل، مرجعیت را برای عرف قائل هستیم، اما برای عرف با کدام دیدش حساب باز می کنیم؟ عرف با دید مسامحی، عرف با دیدی که چشمش را هم می گذارد؟ یا عرف با دید دقیق؟ عرف تحقیقی و عرف تدقیقی در باب عناوین، مرجعیت دارد. این بیان ایشان که اگر به ایشان جسارت نشود یک قدری شبیه به این است که اگر انسان با یک لون احمری برخورد کرد، در همان اولین برخورد، در ذهنش آمد که «هذا دم» لکن یک مقدار بررسی کرد «و انکشف عدم کونه دما»، بگوییم: روایات «الدم نجس» این را می گیرد برای

اینکه در همان برخورد اول به نظرش آمد که «انه دم»، در ذهنش رفت که «انه دم» ولو اینکه یک مقداری که دقت کرد، فهمید که «لیس بدم» اما این فایده ندارد، اینکه بالمآل روشن شده که «انه لیس بدم» اثری ندارد. همان که در برخورد اول عنوان دم بودن به نظر این آمد «یکفی» در پیاده کردن «الدم نجس»! آیا بیان ایشان در ما نحن فیه غیر از این مثالی است که من دارم ذکر می کنم؟

موضوع اخبار علاجیه «خبران متعارضان» است منتها یک مرجحاتی ذکر کرده و در آخر هم حکم به تخییر کرده، پس این هم موضوع دارد و حکم دارد. «الدم نجس» هم موضوع دارد و حکم دارد. موضوع هر دو را هم عرف باید مشخص بکند. لذا گفتیم: اگر با دقت عقلی دمیت یک لونی ثابت بشود ولی عرف با نظر دقیق، دمیت آن را نفی بکند «لیس بنجس»، آن رنگ ضعیف سرخی که بعد از شستن خون روی پارچه سفید باقی می ماند، با دلیل عقلی قطعاً دم است اما از نظر دقی عرف «هذا لیس بدم».

آیا بین «الدم نجس» و موضوع خبران متعارضان چه فرقی است که شما می گوئید:

عام و خاص در خبران متعارضان وارد است برای اینکه در همان برخورد اول، عرف خیال می کند که اینها متعارض هستند ولو اینکه بعد دقت می کند و بالمآل می بیند بین اینها تعارض نیست. آیا بین این فرمایش ایشان و بین این مثالی که من عرض کردم، فرقی به نظر شما می رسد و آیا در این مثال کسی می تواند یک چنین حرفی بزند که در برخورد اول چون خیال می کردیم «انه دم»، «الدم نجس» شامل است ولو اینکه با دقت فهمیدیم که «هذا لیس بدم»؟ آیا همان دمیت فی الحال، دمیت در برخورد اول کافی است که «الدم نجس» را در اینجا پیاده بکند؟ این بیان ایشان بیانی است که جوابش همراهش و انصافاً لا یتوقع که ایشان یک چنین بیانی را در این رابطه بفرمایند.

اما بیان دومشان؛ می فرمایند: در باب عام و خاص ولو اینکه از نظر حکم ظاهری، به علت عدم تنافی، هیچ تحیری در کار نیست اما از نظر حکم واقعی، تحیر هست و از نظر حکم واقعی بالاخره مکلف نمی داند که در مورد عالم فاسق، حکم واقعی اش اکرام است یا حکم واقعی اش عدم اکرام است.

### عدم ارتباط حکم واقعی به مکلف

جواب این حرف این است که در اخبار علاجیه، سائل مثل همان عمر بن حنظله که

سائل و راوی است، یک وقت از یک موردی سؤال می کند که مسأله عموم و خصوص در آن مورد مطرح است، فرض کنید از امام همین مسأله ای را که ما عنوان کردیم سؤال می کند که یک جا می بینیم «اکرم العلماء» هست و یک جا می بینیم «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» هست ولو اینکه به حسب ظاهر تردیدی ندارم اما چون به حسب حکم واقعی تردید دارم، از شما به عنوان امام معصوم سؤال می کنم که حکم واقعی کدام است؟

اگر مسأله به این صورت باشد، حرفی نیست. یک عام و خاص آن هم یک موردش را سائل از امام سؤال بکند که «انا متخیر بالاضافه الی الحکم الواقعی»، امام هم حکم واقعی را برایش مشخص بکند که آیا حکم واقعی مطابق آن است که دلیل عام دلالت کرده و یا مطابق آن است که دلیل خاص دلالت کرده. اما شما در کدام یک از اخبار علاجیه با یک چنین سؤالی برخورد می کنید؟ نه تنها از یک مورد عام و خاص سؤال نشده بلکه از کلی عام و خاص هم سؤال نشده. سؤال از خبرین متعارضین است. در روایات علاجیه از این عنوان کلی سؤال شده. آیا این سؤال را ما می توانیم بر حکم واقعی حمل بکنیم؟

کسی که از امام از کلی خبرین متعارضین سؤال می کند، اصلاً مصداق برایش مشخص نمی کند تا چه برسد به اینکه مسأله عام و خاص را اصلاً مطرح بکند که باز اگر به نحو کلی عام و خاص مسأله مطرح می شود، امکان داشت که انسان یک راه حلی برای آن درست بکند اما وقتی که مسأله به عنوان کلی خبرین متعارضین مطرح است، آیا تحیری که برای مجتهد در رابطه با کلی خبرین متعارضین مطرح است، تحیری که برای راوی در مطلق خبرین متعارضین مطرح است، به حسب حکم واقعی است، یا تحیر به حسب وظیفه ظاهریه است؟ یعنی مجتهد بعد از آن که با دو تا روایت مواجه می شود که یک روایت می گوید: نماز جمعه واجب است، یک روایت می گوید: نماز جمعه غیر واجب است، می خواهد ببیند از این دو تا روایت دست به دامن کدام بزند، اما ممکن است حکم واقعی نه وجوب باشد نه عدم الوجوب بلکه حکم واقعی فرضاً حرمت باشد «كما علیه بعض الفقهاء المتقدم». مجتهد به واقع چه کار دارد؟ در باب نماز جمعه مجتهد به واقع مسأله چه کار دارد؟ با دو روایت مواجه شده که یک روایت می گوید: واجب و یک روایت می گوید: غیر واجب. راوی هم با همین معنا مواجه است، می گوید: من با این دو روایت چه کنم؟ این روایتی که می گوید: واجب است، فی نفسه حجیت دارد، آن روایت هم که می گوید: غیر واجب است فی نفسه حجیت دارد. وظیفه من در مقابل این

دو روایت چیست، کدامش را بگیریم؟ اما حکم واقعی چه ارتباطی به راوی دارد؟ به مجتهدی که با مسائل و روایات می‌کند، چه ارتباطی دارد؟

لذا این حرف مرحوم آخوند در یک صورت درست است که آن هم در روایات علاجیه اصلاً مصداق ندارد. یک کسی سؤال بکند که اینک در بعضی از روایاتی که بعضی از بزرگان به همین مناسبتها به آن تمسک کرده اند که ان شاء الله می‌خوانیم، بعضی از سؤالات شخصی است. یک روایت می‌گوید: «اکرم العلماء»، یک روایت می‌گوید:

«لا تکرّم الفسّاق من العلماء»، ممکن است آدم از خدمت امام سؤال کند که من به حسب حکم واقعی متحیر هستم، آیا به دلیل عام اخذ کنم یا به دلیل خاص؟ اما در اخبار علاجیه نه تنها مورد خاص، مطرح نیست، کلی عام و خاص هم مطرح نیست بلکه آن که مطرح است، عنوان کلی «الخبران المتعارضان و الحدیثان المختلفان» است. این دو عنوان در مجموع اخبار علاجیه به چشم می‌خورد. آیا این تعارض در «الخبران المتعارضان» و این اختلاف در «الحدیثان المختلفان» که موجب تحیر شده، تحیر در رابطه با حکم واقعی است، یا تحیر در رابطه با وظیفه فعلی است؟ وظیفه فعلی ما چیست؟ عرض کردم یک روایت می‌گوید: نماز جمعه فرضاً واجب، یک روایت می‌گوید: غیر واجب، «و من الممكن» که حکم واقعی اش یک مطلب دیگری باشد غیر از وجوب و استحبابی که مدلول این دو روایت است. لذا این راه دومی که ایشان ذکر کردند، یک راه تخیلی است و با روایات علاجیه به ملاحظه چنین سؤالی اصلاً تطبیق نمی‌کند و ارتباطی پیدا نمی‌کند.

### **عدم تعرّض اخبار علاجیه نسبت به ردع شارع از طریق عقلاء**

و همین طور راه سوم که این هم خیلی از مرحوم آخوند عجیب است که می‌فرمایند:

ممکن است در ذهن راوی این باشد که آیا شارع از این طریقه مستمره بین العقلاء که عبارت از عدم تنافی بین عام و خاص است، ردعی کرده یا ردعی نکرده. ما می‌گوییم:

راست می‌گویید. امکان دارد اما ما باید بینیم سؤال راوی با این که شما می‌گویید ممکن است، تطبیق می‌کند یا نه. شما بروید تمام روایات علاجیه را تتبع بکنید، ببینید در کدام یک از اینها راوی از امام سؤال می‌کند که آیا این روش عقلائی را شارع ردع کرده یا نه؟ روایات علاجیه سؤال می‌کند ایها الامام در خبران متعارضان ما چه کار بکنیم؟

به مرحوم آخوند عرض می‌کنیم: آن چه که ما در اخبار علاجیه می‌بینیم این است که



سؤال کرده اند: دو روایت متعارض است، وظیفه ما در مقابل این دو روایت متعارض چیست؟ آیا این عبارت معنایش این است که شارع از این طریقه ردع کرده یا نه؟ مگر اصلاً سائل از عام و خاص سؤال کرده؟ سائل از مطلق خبران متعارضان دارد سؤال می کند و شما با تکلف می خواهید عام و خاص را در سؤال سائل جا بزنید و داخل بکنید و الا خبران متعارضان هزارتا مصادیق روشنی دارد که با عام و خاص هم ارتباط ندارد.

لذا این سؤالی که سائل در رابطه با مطلق خبرین متعارضین دارد را ما معنا کنیم که آیا در خصوص عام و خاص که عقلاً منافاتی نمی بینند، شارع هم پذیرفته یا نه؟ من نمی دانم این دو تا موضوعش به هم می خورد، محمولش به هم می خورد؟ چه ارتباطی بین این دو سؤال وجود دارد؟ سؤال از حکم خبرین متعارضین با سؤال از اینکه شارع «هل ردع عن الطریقه المستمره فی خصوص العام و الخاص» اینها کدامش باهم ارتباط پیدا می کند؟ موضوعش باهم ارتباط دارد؟ محمولش باهم ارتباط دارد؟

پس اگر مرحوم آخوند بخواهند بفرمایند: سؤال در اخبار علاجیه یک چنین معنایی دارد، ما که نمی بینیم سؤال از حکم خبرین متعارضین معنایش سؤال از ردع از طریقه مستمره «عند العقلاء فی باب العام و الخاص» باشد و اگر می خواهند بگویند: در اخبار علاجیه، غیر از سؤال از خبرین متعارضین و حدیثین مختلفین، یک چنین سؤالی هم وجود دارد، شما بگردید اگر در بین اخبار علاجیه، یک چنین سؤالی وجود داشت، «علی العین و الرأس» و تازه باید جوابش را ببینیم اگر سؤال از ردع و عدم ردع است، آن وقت جواب امام چیست، ممکن است جواب امام عدم ردع باشد. ما که به یک چنین روایتی برخورد نکرده ایم تا با جواب امام آشنا بشویم. شما می گوئید: سؤال کرده، خوب هر سؤالی دو طرف دارد. سؤال کرده که آیا شارع ردع کرده یا نه؟ این سؤال است، جوابش چیست؟ ممکن است جواب، عدم ردع باشد. پس شما نمی توانید بگوئید: جواب ردع است. دارید این نتیجه را می گیرید. دارید می گوئید: علت اینکه عام و خاص در اخبار علاجیه وارد است، این است که سؤال از ردع و عدم ردع است؟ سؤال از ردع و عدم ردع جوابش چیست؟ ممکن است جوابش عدم ردع باشد.

پس ما در اخبار علاجیه علی حسب التبع وجود چنین سؤالی را نمی بینیم و اگر هم بود تازه باید جوابش را ببینیم و من الممكن که جوابش عدم ردع باشد و اگر بخواهیم سؤال از خبرین متعارضین را این طوری معنا بکنیم، ما که عقلمان نمی رسد که سؤال از

خبرین متعارضین به عنوان کلی، چه ارتباطی دارد به سؤال از اینکه آیا شارع طریقه عقلا را در جمع بین عام و خاص، مورد امضا قرار داده یا مورد امضا قرار نداده است؟

لذا این بیان مرحوم آخوند با توجه به این سه مطلبی که ایشان ذکر فرمودند، تمام نیست. لکن نظیر همین مطلب را با یک مختصر تغییری مرحوم محقق یزدی مؤسس حوزه (اعلی الله مقامه الشریف) آن هم با استشهاد به دو تا روایت در کتاب درر بیان کرده اند. کلام ایشان را و آن دو روایت را ملاحظه بکنید تا ببینیم که با ایشان چه صحبتی می توانیم داشته باشیم.

### پرسش:

- ۱ - دلیل عدم ارتباط عام و خاص به اخبار علاجیه چیست؟
- ۲ - ادله محقق خراسانی (ره) را برای شمول اخبار علاجیه نسبت به مسأله عام خاص بیان کنید.
- ۳ - چرا تحیر ابتدایی برای داخل شدن عام و خاص در اخبار علاجیه کفایت نمی کند؟
- ۴ - عدم ارتباط حکم واقعی به مکلف بیانگر چیست؟
- ۵ - آیا اخبار علاجیه متعرض ردع شارع از طریقه عقلا شده است؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در این بود که آیا دو دلیلی که احدهما عام باشد و دیگری خاص باشد، مشمول اخبار علاجیه هست یا نه؟ روایاتی که دلالت بر مرجّحات می کنند و با نبود مرجّحات، مسأله تخییر را مطرح می کنند، آیا در مورد دو روایتی که یکی عام باشد و دیگری خاص، پیاده می شود یا نه؟ کلامی از محقق خراسانی(ره) نقل کردیم که ناتمام بود. کلامی هم در همین رابطه مرحوم محقق حائری(ره) مؤسس حوزه در کتاب شریف در بیان فرموده اند. ایشان هم چند مطلب دارند که بعضی ها همان است که مرحوم آخوند ذکر کرده اند و جواب و اصل آنها روشن شد، اما مطالبی هم دارند که در کلام مرحوم آخوند مطرح نبود، بلکه در یک جهت خلافتش مطرح بود، که البته آن را دیگر ما عرض نکردیم.

**عدم مشخص بودن تمام مرتکبات عرفیه برای تمام مردم**

محقق حائری(ره) می فرماید: ما قبول داریم که عرف و عقلا بین عام و خاص

معارضه نمی بینند و از جمله مرتکزات، همین است که عرف بین عام و خاص، جمع می کند و مغایرت نمی بیند، لکن مسأله این است که آیا تمام مرتکزات عرفیه و مرتکزات عقلاییه برای همه اهل عرف مشخص و مشهور است؟ یعنی تمام اهل عرف همه مرتکزات عرفیه را می دانند؟ همه مرتکزات عرفیه جزء فجزء پیش آنها مشخص است یا اینکه مسأله این طور نیست؟

می فرماید: شاهد براینکه مسأله این طور نیست، این است که می بینیم علمای ما، بزرگان ما، با اینکه همه از عرف هستند، معذک گاهی از اوقات در دعوی ارتکازات عرفیه بین آنها اختلاف است، یکی می گوید: مرتکز عرفی این است، یکی می گوید:

مرتکز عرفی این نیست با اینکه هر دو هم اهل عرف هستند و از علما هم هستند، اما در عین حال می بینید در رابطه با مرتکز عرفی اختلاف دارند. این اختلاف کاشف از این است که هر چیزی که به عنوان یک مرتکز عرفی مطرح شد، دلیل بر این نیست که تمام اهل عرف این را می دانند و برای آنها روشن و مشخص است.

بعد می فرماید: ممکن است درباره روات و سائین در اخبار علاجیه همین را ادعا کنیم. بگوییم: با اینکه اینها از اهل عرف بودند، لکن ممکن است روی عدم توجه به آن معنای مرتکز عرفی و عدم روشن بودن آن معنای عقلایی، خودشان را بی نیاز از این نمی دیدند که از امام سؤال بکنند که اگر یک دلیل عامی داشته باشیم و یک دلیل خاصی داشته باشیم اینجا تکلیف ما چیست؟ پس در عین اینکه مرتکز عرفی، آن است، لکن این مانعیت از سؤال پیدا نمی کند، این جلوی سؤال را نمی گیرد. سائل هم از اهل عرف است، معذک سؤال می کند که اگر یک دلیل، عام باشد و یک دلیل خاص باشد تکلیف چیست؟ پس روی این جهت است که ما می گوییم: اخبار علاجیه شامل عام و خاص هم می شود.

یک جهت هم همان است که مرحوم آخوند ذکر کردند که چون مسأله احتمال ردع در کار است، سؤالشان در رابطه با ردع و عدم ردع باشد، که جوابش را ما عرض کردیم، اما جواب از این حرفی که الان ذکر شد را عرض بکنیم بعد برویم سراغ دو فرمایش دیگرشان.

### مقتضای دقت در اخبار علاجیه

می گوییم: این فرمایش شما را قبول داریم، حرف صحیحی است. لازم نیست که

مرتکز عرفی عند کل احد به تعبیر شما مشروح و مفصل و مبین باشد. در عین اینکه نوع عقلا به یک مسأله توجه دارند، ممکن است که بعضی از عقلا به آن توجه نداشته باشند و روی همان عدم توجه، خودشان را نیازمند به سؤال در آن رابطه بینند، آنجا هم روی این جهت سؤال شده است. می‌گوییم: این حرفها همه درست. اما با قطع نظر از این دو روایتی که بعد ایشان تأیید می‌آورند و آن روایتهای جوابهای خاصی دارد، بینیم در اخبار علاجیه از چه سؤال شده است.

بله؛ اگر راوی در یک روایتی از اخبار علاجیه سؤال کرده بود، یا از کلی عام و خاص، یا از یکی از مصادیق عام و خاص، ما بیان شما را مصحح این سؤال می‌دیدیم، و بیان شما را مجوزی برای این سؤال مطرح می‌کردیم. اما سؤال که از عام و خاص نشده است.

سؤال از خبرین متعارضین شده است. سؤال از حدیثین مختلفین شده است. آیا این بیان شما که لازم نیست هر مرتکز عرفی برای هر کسی مشخص و مشروح باشد، کاربردش چقدر است، اثرش چه مقدار است؟ اثرش همان است که می‌تواند سؤال از عام و خاص بکند، اما حالا که نکرده است، آیا این اثر را هم دارد که اگر سؤال از خبرین متعارضین کرد، ما خبرین متعارضین را شامل عام و خاص هم بدانیم؟ مسأله این است. باید بینیم این سؤالی که در اخبار علاجیه ذکر شده است چیست؟

اگر در یکی سؤال از عام و خاص می‌کرد، امام هم با آن قیدی که دیروز عرض کردیم در جواب، مسأله ترجیح و تخییر را مطرح می‌کرد، حق با شما بود. اما در کدام یک از اخبار علاجیه از عام و خاص سؤال شده است. سؤال از خبرین متعارضین، حدیثین مختلفین است. چون ممکن است برای بعضی از اهل عرف، آن مرتکز عرفی، مشخص نباشد، آیا این سبب می‌شود که سؤال از خبرین متعارضین را شامل عام و خاص بدانیم؟ آیا این بیان شما این مقدار اثر دارد؟ بحث ما در این است که می‌خواهیم بینیم این عنوانی که به حسب واقع، در روایات علاجیه مورد سؤال قرار گرفته است آیا شامل عام و خاص می‌شود یا شامل عام و خاص نمی‌شود؟ پیداست که وقتی که ما با این عنوان مواجه می‌شویم باید این را بر معنای مرتکز عند العقلا حمل بکنیم، حالا زید به این مرتکز عقلائی توجه ندارد، به ما چه ارتباطی دارد؟ عمرو به این مرتکز عقلائی توجه ندارد، به ما چه ارتباط دارد؟

به عبارت روشن تر: شما چه دلیلی دارید که روات در این اخبار علاجیه به این مرتکز

عقلایی توجه نداشته اند؟ یک راه بود که شما از آن راه، کشف بکنید. اگر از دلیلی که یکی عام و دیگری خاص باشد، سؤال می کردند، این سؤال، کاشف از این بود، اما اگر سؤال نکرده باشند، شما چه راهی دارید که بگویید: سائلین و روات در این روایات به این مرتکز عقلایی توجه نداشته اند؟ البته عرض کردم: به استثنای دو روایتی که آنها یک جریان خاصی دارد. اگر کسی از خیرین متعارضین، سؤال کرد از حدیثین مختلفین، سؤال کرد، این دلیل بر این است که از مرتکز عقلایی غافل بوده؟ لذا این بیان ایشان هم به این کیفیت جواب داده می شود.

برای تأیید چنین گفته شده است که سیره اصحاب «من زمن الائمة (علیه السلام) الی یومنا هذا» بر این جاری شده است که بین عام و خاص، معامله تعارض نمی کنند، بین عام و خاص، ترجیح و تخییر قائل نیستند، بلکه دلیل خاص را مخصّص عام قرار می دهند.

### اشکال تمسک به تقدیم خاص بر عام از نظر محقق حائری (ره)

مرحوم محقق حائری در این سیره مناقشه می کند. می فرماید: این سیره نه تنها مقطوع نیست بلکه مظنون هم نیست. حتی ظن به این سیره هم نباید پیدا کرد، برای اینکه اگر این سیره به این قوتی که شما ادعا می کنید واقعیت داشت، چطور یک چنین سیره ای بر شخصی مثل مرحوم شیخ طوسی که به شیخ الطائفه معروف شده است و از میرزین فقههای امامیه در هزار سال قبل بوده مخفی بوده است؟ بعد هم می فرماید که دلیل بر مخفی بودنش این است که شما به کتاب «استبصار» و کتاب «عدّه» مرحوم شیخ که مراجعه کنید می بینید مرحوم شیخ طوسی با این جریان، مخالف است. یعنی ایشان در خاص و عام هم همان اخبار علاجیه را پیاده می کند نه اینکه خاص را مخصّص عام قرار بدهد.

جواب حرف ایشان این است که شما تنها روی شیخ طوسی (علیه الرحمه) تکیه کردید و شیخ طوسی کتاب «عدّه» را نوشته است. در کتاب عدّه بحث عام و خاص مطرح است. اگر ما با عام و خاص معامله تعارض بکنیم، پس چه اثری بر بحث عام و خاص در علم اصول ترتب پیدا می کند؟ شما وقتی که با یک دلیل عام و یک دلیل خاص برخورد می کنید، اگر دلیل خاص مخصّص عام نیست، باید بینیم راوی کدام اعدل و اوثق است، کدام مخالف با کتاب است، کدام مخالف با اهل تسنن است، کدام موافق با کتاب است؟

آخرش هم مسأله تخییر را پیش بکشیم، لازمه این حرف این است که ما بحث عام و خاص را از علم اصول برداریم. آیا شیخ طوسی در کتاب «عده» که در علم اصول است بحث عام و خاص را کنار زده است؟ اگر کنار زده است معنایش این است که دلیل خاص را مخصّص عام می داند، نه مطلقاً بگوید: معلوم نیست که مسأله چیست؟ گاهی عام مقدم است و گاهی خاص مقدم است، باید به راوی آن مراجعه کنیم، باید به موافقت کتاب و مخالفت عامه مراجعه کنیم. آیا در اصول در بحث عام و خاص ما یک چنین حرفهایی داشتیم؟ پس معنا ندارد که شیخ طوسی در کتاب عده یک چنین فرمایشی بفرماید.

علاوه؛ این کتابهای فقهی مرحوم شیخ طوسی در اختیار ماست. اگر کسی در فقه بنا بگذارد که اخبار علاجیه را بین دلیل خاص و دلیل عام به عنوان دو دلیل متعارض پیاده کند، اصلاً سرتاسر فقه یک فتوای دیگری باید پیدا بکند و یک احکام دیگری باید پیدا بکند و ما با مراجعه به فتاوی شیخ طوسی نمی بینیم که ایشان در مورد دلیل اینکه یکی عام باشد و دیگری خاص، یک چنین عملی کرده باشد.

در حقیقت آن سیره ای که علاوه بر جنبه عرف و عقلا می توان مورد تکیه قرار داد، آن سیره عملیه است و در این سیره عملیه، خود مرحوم شیخ هم بلا اشکال هست و الا لازم می آید که انسان فتاوی عجیب و غریبی بدهد. و باز لازمه این مسأله این است که ما نباید هیچ روایتی را به عنوان مخصّص در مقابل کتاب، مطرح بکنیم برای اینکه آن کتاب است و این روایت است. روایت اگر با قرآن معارض بشود کدام تقدم دارد؟ اگر شما بین عام و خاص بنای معارضه گذاشتید، باید تمام روایاتی که در مقام تخصیص عموماً کتاب هست را کنار بگذاریم برای اینکه اینها به تعبیر شما با قرآن معارض هستند و چیزی که با قرآن معارضه داشته باشد که نمی تواند حجّیت پیدا بکند. لذا خیلی تالی فاسد بر آن ترتب پیدا می کند و مقصود از سیره، سیره عملیه است و قطعاً خود شیخ طوسی هم در این سیره عملیه دخالت دارد و در آن هست.

اما عبارتی که ایشان گفتند در کتاب استبصار و عده هست، چون این دو کتاب در نزد من نبود نشد مراجعه بکنم ولی دیگران که مراجعه کرده اند، مدعی هستند که از آن دو عبارت هم فرمایش مرحوم محقق حائری استفاده نمی شود.

باقی می ماند دو روایتی که ایشان به عنوان تأیید برای حرف خودشان ذکر کردند. این

دو روایت در کتاب القضاء وسائل، ابواب صفات القاضی، باب ۹ یکی حدیث ۳۹ و یکی حدیث ۴۴ همین باب است.

### کیفیت تمسک محقق حائری (ره) به روایت حمیری

حدیث ۳۹ چنین است: روایت الحمیری عن الحجة (علیه السلام). حمیری کسی است که با حضرت بقیه الله (ارواحنا له الفداء) مکاتباتی داشته و سؤالاتی می کرده و جوابهایی از آن امام بزرگوار دریافت می کرده است. یک سؤالی که ظاهراً از جواب معلوم می شود این بوده: اگر کسی از سجده ثانی سرش را بلند کرد و نشست، اینجا تکبیر در کار است، البته به صورت استحباب، بعد از آن که جلسه استراحت را انجام داد، بلند شد برای رکعت دوم، یا اگر رکعت دوم بود تشهد را خواند و بلند شد برای رکعت سوم، بعد از آن که قیام تحقق پیدا می کند، چون این قیام، انتقال از حالی به حالی دیگر است، آیا در حال قیام تکبیر هم هست یا نه؟ برطبق این مکاتبه امام (علیه السلام) در جواب مرقوم فرموده اند: «فی ذلک حدیثان»، در رابطه با این سؤال دو حدیث وجود دارد: «اما احدهما» یک حدیث این است: «فاذا انتقل من حاله الی حاله اخری فعليه التكبير»، یک حدیث می گوید: در حالات نماز به طور کلی وقتی که مصلی از حالتی به حالت دیگر انتقال پیدا می کند، «فعليه التكبير»، که ظاهر این روایت هم وجوب تکبیر است، حالا - شما «علی» را به معنای ثبوت بگیرید، ولی ظاهرش وجوب است. «و اما الاخر»، روایت دوم این است: «فانه روی، انه اذا رفع رأسه من السجده الثانيه»، وقتی که مصلی سرش را از سجده ثانیه بلند کرد «و کبر ثم جلس»، جلسه استراحت، «ثم قام فليس عليه فی القيام بعد القعود تکبیر»، با اینکه این هم انتقال از حال به حال دیگر است. انتقال از جلوس به قیام است معذلك «فليس عليه تکبیر». بعد می فرماید: «و كذلك التشهد یجری هذا المجرى». اگر از سجده دوم رکعت دوم بلند شد، تکبیر گفت و تشهد را خواند و بعد از تشهد، بلند شد، باز هم «ليس عليه التکبیر» که برحسب این روایت در ابتدای رکعات غیر از رکعت اولی، دیگر تکبیری تحقق ندارد. در جواب برحسب این مکاتبه، فرموده اند: این دو روایت هست، «و بایهما اخذت من باب التسليم کان صوابا»، حمیری! به هر کدام از این دو روایت از باب تسلیم، اخذ بکنی، کان آن روایت، صوابا، هر کدام را بگیری، آن صواب است.

استدلال مرحوم محقق حائری به این روایت این است که نسبت بین این دو روایتی



که امام بیان می فرمایند، عموم و خصوص مطلق است. یک روایت می گوید: «اذا انتقل من حاله الی حاله اخی فعلیه التکبیر»، این دلیل عام است. روایت دوم تنها در یکی دو مورد می گوید: «لیس تکبیر» و آن رفع رأس از سجده ثانیه و تکبیر و نشستن یا تشهد خواندن یا بدون تشهد و بعد بلند شدن. این بلند شدن با اینکه انتقال از حال جلوس به حال قیام است معذک در آن، تکبیر نیست. این روایت دوم از روایت اول، اخص است و مخصیص روایت اول است، معذک امام در اینجا مسأله تخییر را مطرح کرده اند و می فرمایند: «و بایهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا»، پس معلوم می شود که مسأله عام و خاص هم در اخبار علاجیه مطرح است.

### اشکالات استدلال به روایت حمیری

لکن در این روایت اشکالاتی وجود دارد و دقتی هم باید در آن بشود. اما یک مسأله که راجع به سند است که این در جای خودش باید صحبت شود این است که آیا مکاتبات حمیری، واجد حجیت است یا نه؟ این مختلف فیه است. بعضی ها این را قبول نکرده اند که مکاتبات حمیری از نظر سندی، واجد شرایط اعتبار و حجیت باشد، لکن این بحث دامنه داری است و اینجا نمی شود روی آن بحث کرد، لکن به هر حال درباره سند این روایت، این اشکال هست.

و اما جهات دیگرش؛ سؤالی که از امام می شود، اگر این سؤال به عنوان یک سؤال جزئی و مسأله خاص مطرح باشد، نمی شود جوابش به این نحوی باشد که در این روایت ذکر شده است. این که شما در اخبار علاجیه می گوید: خبرین متعارضین حکمش در درجه اول، رجوع به مرجحات است، در درجه بعد هم مثلاً تخییر است، این یک عنوان کلی دارد اما در مسأله شخصیه و سؤال شخصی، آن هم از امامی که عالم به حکم واقعی است، چطور می شود جوابش مسأله تخییر باشد، که امام هم مثل یک مجتهدی که بین او و بین واقع فرسنگها فاصله است، مسأله به صورت تخییر مطرح کند؟

یعنی اگر بخواهیم خیلی صاف و ساده بگوییم، باید بگوییم: این روایت می خواهد بگوید: امام می فرماید که ما نمی دانیم مسأله چطوری است لکن دو روایت وجود دارد و ما هم وظیفه داریم که هر کدام را که دلمان می خواهد اخذ بکنیم. جواب از سؤال از یک حکم شخصی و یک واقعه جزئی که در رکعت دوم بعد از اینکه من از جلوس بلند شدم

و انتقال به قیام پیدا کردم تکبیر هست یا نه که برای امام کاری ندارد. جوابش به حسب واقع برای امام بحثی ندارد، یا تکبیر هست یا نیست، اما مسأله را این گونه مطرح کردن که دو تا روایت در این باب هست، یعنی نمی دانیم که حق با کدام است، «و بایهما اخذت من باب التسليم كان صوابا» این جواب در رابطه با سؤال از یک حکم شخصی و واقعه جزئی با امام تناسب ندارد. پس چه کار کنیم؟

### توجه دقیق روایت حمیری

باید در روایت دقت کنیم به این صورت که در حقیقت در روایت یک نوع توجه هست، منتها دقیق است، بگوییم: اینکه امام می فرماید: «و بایهما اخذت»، یعنی «انت مخیر». «انت مخیر» یعنی چه؟ یعنی می خواهی در ابتدای رکعت دوم، تکبیر بگو و می خواهی در ابتدای رکعت دوم تکبیر نگو. خود این معنا که می خواهی تکبیر بگو و می خواهی تکبیر نگو، این عبارت اخیری از این است که آن روایت دوم را بر روایت اول مقدم داشتیم برای اینکه روایت دوم که نمی گوید: حتما تکبیر نگو.

به عبارت دیگر: روایت اول «علیه التکبیر» دارد. روایت دوم «لیس علیه التکبیر» دارد.

امام وقتی که می فرماید: «انت مخیر»، یعنی می خواهی تکبیر بگو، می خواهی نگو، این عبارت اخیری این است که امام «لیس علیه التکبیر» را گرفته است منتها عبارتش در حقیقت یک قدری خلاف آن چیزی است که در ذهن ما است، و الا مطلبش را اگر بخواهید دقت بکنید در حقیقت این هم جمع بین عام و خاص است، برای اینکه امام می گوید: در این مورد می خواهی تکبیر بگو و می خواهی تکبیر نگو. کدام یک از این دو روایت می گوید: می خواهی تکبیر بگو، می خواهی تکبیر نگو؟ روایت خاص. اما روایت عام که می گفت: حتما باید تکبیر بگویی: «و من انتقل من حال الی حاله اخیری فعلیه التکبیر».

پس نفس همین «بایهما اخذت من باب التسليم كان صوابا» معنایش این است که در همین جا هم امام خاص را بر عام مقدم داشته است منتها تعبیرات اصولی و اصطلاحی ما یک طور دیگر است. ما تعبیر را عوض کردیم، اما تعبیر امام «بایهما اخذت» است:

می خواهی تکبیر بگو می خواهی تکبیر نگو، و این عبارت اخیری از این است که خاص بر عام مقدم است، برای اینکه لازمه این، اخذ دلیل خاص است، و الغای دلیل عام. پس این

روایت هم ظاهر تعبیرش یک قدری مسأله را برای ایشان طور دیگری منعکس کرده است و الا واقعهش به همان حرف ما برمی گردد.

### تمسک محقق حائری (ره) به روایت ابن مهزیار

روایت دیگر روایت علی بن مهزیار روایت ۴۴ آن باب است. «قال: قرأت فی کتاب لعبد الله بن محمد»، عبد الله بن محمد نامه ای نوشته است الی ابی الحسن (علیه السلام) می گوید که من آن نامه را با جوابی که امام ذیلش مرقوم فرموده بودند ملاحظه کردم. سؤال عبد الله بن محمد این بود که «اختلف اصحابنا فی روایاتهم عن ابی عبد الله (علیه السلام) فی رکعتی الفجر فی السفر» می گوید: از امام صادق (علیه السلام) راجع به دو رکعت فجر برای مسافر، دو روایت مختلف وارد شده است، «فروی بعضهم صلّها فی المحمل» بعضی روایت کرده اند که آن دو رکعت فجر را انسان می تواند در سفر بالای اسب و شتر هم بخواند «ارفاقا للمسافر و روی بعضهم لا تصلّها الا علی الارض»، اما بعضی از روایات می گویند: حتما باید از مرکب پیاده شوی و روی زمین قرار بگیری و در حال استقرار، دو رکعت فجر را بخوانی.

راوی می گوید: ما به یک چنین روایات مختلف مواجه شدیم، «فوقع علیه السلام»، امام در جواب مرقوم فرمودند: «موسع علیک بآیه عملت»، به هر کدام عمل بکنی، مانعی ندارد، یعنی «انت مخیر».

البته این روایت در باب عام و خاص نیست در باب نص و ظاهر است برای اینکه روایت «صلّها فی المحمل» صریح در این است که خواندنش روی محمل، مشروعیت دارد، مانعی ندارد و الا «صلّها فی المحمل» چه حمل بر وجوب یا استحباب بکنید، هر جوری که معنا بکنید، «صلّها فی المحمل» نصّ در این است که در محمل خواندن، مانعی ندارد. روایت «لا تصلّها الا علی الارض» به لحاظ اینکه نهی است و نهی در مفاد خودش چه ارشادی باشد و چه مولوی، ظهور دارد، ظاهر روایت دوم این است که در محمل، جایز نیست فقط باید روی زمین باشد. پس اولی نص در جواز در محمل است و دومی ظاهر در عدم جواز در محمل است. با اینکه حسابشان حساب نص و ظاهر است، معذک روایت فرموده است «انت مخیر». لذا مرحوم محقق حائری باید بفرماید که عام و خاص یا از مصادیق نصّ و ظاهر است یا (بدتر از نصّ و ظاهر است) اظهر و ظاهر است.

اگر نص و ظاهر باشد، این روایت در نص و ظاهر وارد شده است و اگر اظهر و ظاهر

باشد این روایت حکمش را بطریق اولی بیان می کند، برای اینکه اگر در نص و ظاهر، معارضه بود، در اظهر و ظاهر بطریق اولی معارضه تحقق دارد. پس ایشان این روایت را هم دلیل بر فرمایش خودشان گرفته اند.

### اشکالات تمسک به روایت علی بن مهزیار

اولاً- همان اشکالی که آنجا کردیم، اینجا هم وارد است و آن این است که اگر سؤال از یک حکم شخصی و از یک واقعه جزئی شد، آن هم سؤال از امام، تخییر معنا ندارد. یک وقت یک طلبه ای می آید از مجتهد سؤال می کند، مانعی ندارد که مجتهد بگوید: ما دو روایت داریم و حکم هم تخییر بین روایتین است، به لحاظ اینکه مجتهد عالم به حکم واقعی نیست. اما اگر از امام یک چنین سؤالی شد، از امام می پرسند که آیا رکعتی الفجر را در سفر می شود در محمل خواند یا نه؟ همین سؤال است، بیشتر از این نیست که، سؤال خاص است، آیا امام «مع انه امام» صحیح است که در جواب بفرمایند: «موسع علیک بایه عملت»؟ معنای این، عدم اطلاع بر حکم است. معنایش عدم وقوف بر حکم است. و این با شأن امام (علیه السلام) مناسبت ندارد لذا این روایت هم با این جهت نمی تواند مورد اتکا و مورد استناد قرار بگیرد. و حق همان طوری که مشهور قائل هستند و سیره مستمره عملیه قطعاً بر آن قائم شده، این است که با عام و خاص نمی شود معامله متعارضین کرد و اخبار علاجیه را ترجیحاً یا تخییراً در مورد عام و خاص نمی شود پیاده کرد. هذا تمام الکلام در این جهت.

### پرسش:

۱ - کلام محقق حائری (ره) را در عدم مشخص بودن تمام مرتکبات عرفیه برای تمام مردم توضیح دهید.

۲ - مقتضای دقت در اخبار علاجیه چیست؟

۳ - اشکال محقق حائری به تمسک به سیره عملیه را با جوابش بیان کنید.

۴ - کیفیت تمسک محقق حائری را به روایت حمیری توضیح دهید.

۵ - محقق حائری چگونه به روایت ابن مهزیار تمسک می کند، با جوابش توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»

خلاصه بحث ما در باب تعارض ابتدایی عام و خاص این بود که این تعارض عند العقلاء تعارض نیست و عقلا خاص را با عام منافی و معارض نمی بینند. حالا قاعده ای اینجا ذکر شده است که ظاهرش این است که می خواهد مسأله را به یک نحو وسیع تر و خیلی گسترده تر عنوان کند و این همان قاعده معروفه است که می گویند: «الجمع بین الدلیلین مهما امکن اولی من الطرح». به لحاظ اینکه کلمه «جمع» و کلمه «طرح» در اینجا ذکر شده این قرینه بر این است که مقصود از این دلیلین در قاعده، یعنی دلیلین متعارضین، «الجمع بین الدلیلین المتعارضین مهما امکن اولی من الطرح».

اگر ما ظاهر این قاعده را بگیریم و بر مقتضای ظاهر این قاعده، جمود داشته باشیم و از طرف دیگر، دلیلی بر اعتبار این قاعده و حجیت این قاعده داشته باشیم، با توجه به این دو خصوصیت، نتیجه این می شود که اخبار علاجیه مثل مقبوله ابن حنظله و مشابهاش به

دو روایت متعارضی اختصاص پیدا می کند که به هیچ نحو و به هیچ تأویلی نتوانیم بین اینها جمع کنیم. مثل اینکه روایتی صراحت در حرمت یک چیزی داشته باشد و فرضاً روایت دیگری صراحت در وجوب آن شیء داشته باشد. پیداست که بین دو دلیلی که یکی صراحت در وجوب و دیگری صراحت در حرمت دارد نمی شود به هیچ وجه جمع کرد و هرچه انسان توجیه و تأویل را اختیار کند، و جهات تأویل را ملاحظه کند، مع ذلک نمی شود بین این دو روایت جمع کرد.

نتیجتاً اخبار علاجیه با کثرتی که دارد، موردش انحصار پیدا می کند به موارد نادره، به مواردی که به هیچ وجه نشود بین دلیلین جمع کرد. اما به خلاف اینکه ما این قاعده معروفه را، یا مرادش را طور دیگری معنا کنیم، و یا در حجیت و اعتبارش مناقشه داشته باشیم که نتیجتاً اخبار علاجیه موارد فراوان پیدا می کند: مسأله عام و خاص، مطلق و مقید. به طور کلی نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر که کنار رفت، دیگر جمیع موارد، مشمول اخبار علاجیه خواهد بود.

پس بحث در این قاعده اثر مستقیمش روی اخبار علاجیه است که آیا مورد و محل اخبار علاجیه کجاست؟ اگر این قاعده دلالتاً همین جوری باشد که ما از ظاهرش می فهمیم و حجیتاً هم دلیل بر حجیت داشته باشد، دیگر مورد اخبار علاجیه بسیار نادر خواهد شد «مع کثرتها و تعددها» با اینکه اخبار علاجیه هم زیاد است و هم متعدد است، مع ذلک موارد کمی مشمول اخبار علاجیه خواهد بود. لذا ما باید در این قاعده هم از نظر اعتبارش و هم از نظر دلالت و مفادش بحث کنیم.

از نظر دلالتش عرض کردیم: وقتی که کلمه جمع گفته می شود و در آخر هم کلمه طرح گفته می شود «الجمع بین الدلیلین اولی من الطرح» پیداست که دو دلیلی است که با هم برخورد دارند، دو دلیلی است که بینشان تعارض ولو ابتداء وجود دارد و الا اگر دلیلی بگوید: نماز جمعه واجب است، یک دلیل هم بگوید: شرب تنن حرام است، اینجا نه کلمه جمع مطرح است و نه کلمه طرح مطرح است. ارتباطی بین این دو دلیل وجود ندارد. آن موضوعش نماز جمعه و وجوب نماز جمعه است، این موضوعش شرب تنن و حکمش هم حرمت شرب تنن است.

پس خود استعمال کلمه جمع و کلمه طرح، مفید این معناست که باید بین دلیلین، برخورد و تعارض باشد ولو ابتدایی.

مراد از جمع بین این دو دلیل «مهما امکن» چیست؟ یعنی عند العقلاء امکان داشته باشد. یعنی عقلا این جمع را ببینند. به تعبیر دیگر: جمع مقبول عند العقلاء باشد. جمع مقبول عند العقلاء، همان مسأله عام و خاص است، مسأله مطلق و مقید و نص و ظاهر و اظهر و ظاهر است که در مواردی که نص و ظاهر یک تعارض ابتدایی دارند، عقلاء جمع می کنند، نص را قرینه بر تصرف در ظاهر می گیرند، اظهر را قرینه بر تصرف در ظاهر قرار می دهند، خاص را قرینه بر تصرف مثلا در عام قرار می دهند. آیا مقصود از این «الجمع» همان جمع عقلایی مقبول عند العرف است؟ این یک احتمال.

احتمال دیگر این است که با توجه به کلمه «مهما امکن» بگوییم: هر جوری شما بتوانید جمع کنید و به هر کیفیتی بتوانید جمع کنید، ولو دو تا ظاهر باشد و هیچ کدام از نظر دلالت، ترجیحی بر دیگری نداشته باشد، لکن شما یک تأویلی در این ظاهر روا بدارید، یا در هر دو ظاهر به دلخواه خودتان تأویلی قائل شوید. بگوییم: این هم مشمول همین قاعده است و قاعده می خواهد اصلا چنین معنایی را بگوید که تا سر حد امکان و تا آنجایی که باب تأویل و راه توجیه برای شما باز و منفتح است، شما از توجیه و تأویل، استفاده کنید تا نتیجه این بشود که شما در حقیقت هر دو دلیل را گرفته باشید، هر دو روایت را اخذ کرده باشید، هر دو دلیل را مورد توجه قرار داده باشید.

فعلا این دو احتمال اینجا مطرح است که آیا «الجمع بین الدلیلین مهما امکن» ناظر به جمعهای مقبول عند العقلا است یا ناظر به کل جمع است ولو اینکه عقلا بما هم عقلا بین دو دلیل، منافات می بینند، لکن به عقلا بگوییم: هم این دلیل و هم آن دلیل را، یا یکی از دو دلیل را توجیه کنید به نحوی که معارضه بین اینها برطرف شود، مخالفت کنار برود.

فعلا این دو احتمال در این قاعده مطرح است.

### دلالت «اولی من الطرح» بر اولویت تعیینیه

و اما کلمه «اولی» همان طوری که مرحوم آخوند در کفایه ذکر فرمودند، این اولویت، اولویت رجحانی نیست که کسی بگوید: قاعده یک حکم رجحانی را بیان می کند، اولویتی را مطرح می کند و ما می خواهیم به این اولویت اخذ نکنیم بلکه این اولویت،

اولویت تعیینیه است، یعنی این معنا تعیین دارد. ایشان می فرمایند: این نظیر آیه «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» است که می بینیم در روایات متعدده در رابطه با ارث به این آیه شریفه استدلال شده است، با اینکه در باب ارث و طبقاتی که در باب ارث مطرح است، آنجا مسأله تعیین در کار است. تا طبقه اولی باشد، نوبت به طبقه دوم نمی رسد و تا طبقه دوم باشد، نوبت به طبقه سوم نمی رسد. همان طوری که اولای در آیه شریفه مربوط به اولویت تعیینیه است، این هم در این قاعده ظاهرش چنین معنایی است.

و اما کلمه «من الطرح»؛ آیا به متعارضینی اختصاص دارد که مرجحی نداشته باشند؟ یا حتی با وجود مرجح هم این قاعده به حسب ظاهر شامل می شود؟ یعنی در حقیقت مفاد این قاعده این است «الجمع بین الدلیلین مهما امکن اولی من طرح واحد منهما» در آنجایی که ترجیحی نداشته باشد، و «اولی من طرح غیر ذی الترجیح» در آنجایی که مرجح وجود داشته باشد که حتی در آنجایی که مرجح هم وجود دارد و کسی بخواهد به استناد مرجح، آن طرف فاقد ترجیح را کنار بگذارد و طرح کند، بگوییم: این قاعده جلوی آن را هم می گیرد، می گوید: اگر شما جمع کنید اولاست به اولویت تعیینیه نسبت به اعمال ترجیح. لذا عرض کردیم: اگر به ظاهر این قاعده گرفته شود و حجیت هم داشته باشد، اصلا اخبار علاجیه چه ترجیحشان و چه تخیرشان مورد بسیار نادری پیدا می کند برای اینکه این قاعده به موارد وجود ترجیح هم نظر دارد حتی در آنجایی که مرجح در کار است می گوید: تا مادامی که امکان جمع در کار باشد، این تعیین دارد و نوبت به ترجیح نمی رسد، بلکه باید بین اینها جمع شود.

### احتمال برگشت قاعده جمع به یک مطلب عقلایی

عمده بحث در این قاعده، همان جهت اول است که آیا معنای این عبارت چیست؟ «الجمع بین الدلیلین، ای الجمع العقلایی؟ ای الجمع المقبول عند العقلاء»؟ اگر مورد و مفاد قاعده، چنین معنایی باشد، قاعده چیز تازه ای نیآورده است بلکه قاعده هم همان حرفی را که ما تا به حال ذکر می کردیم، ذکر می کند. ما می گفتیم: عام و خاص، مشمول اخبار علاجیه نیست، برای اینکه عام و خاص، جمع عقلایی دارد و معنای جمع عقلایی این است که از نظر عقلا، منافاتی بین این دو نیست. عقلا این دو را متعارض نمی بینند، این دو را «حدیثان مختلفان» نمی بینند. اگر قاعده چنین معنایی را دلالت کند، ما با این



قاعده موافق هستیم. به هیچ کجا هم ضربه نمی خورد. به اخبار علاجیه هم هیچ صدمه ای وارد نمی آید، برای اینکه مفاد این قاعده این می شود که مورد اخبار علاجیه آنجایی است که بین دو دلیل، جمع عقلایی وجود نداشته باشد، ما هم همین حرف را می زنیم، می گوییم: اگر بین دو دلیل به هر جهتی، نصّ و ظاهر، اظهر و ظاهر، عام و خاص، مطلق و مقید، روی هر علتی و هر منشأی عرف معارضه ندید که معنای معارضه این است که عرف سردرگم باشد، به تعبیر مرحوم آخوند متحیر بماند، بگوید: چه کنیم در اینجا؟ مسأله برای ما ابهام دارد، راه برای ما روشن نیست. اگر معنای جمع بین دلیلین جمع عقلایی است، با وجود جمع عقلایی دیگر عقلا متحیر نیستند. عنوان تحیر برای آنها مطرح نیست. هیچ سردرگم نمی مانند. اگر جایی مولا گفت: «اکرم العلماء» و جای دیگر گفت: «لا تکرّم الفساق من العلماء» عقلاء هیچ گونه تحیری در برابر این دو دلیل ندارند، بلکه دلیل خاص را بر عام مقدّم می دارند و بین اینها منافاتی ملاحظه نمی کنند.

پس اگر مراد از قاعده، چنین معنایی شد، این مطلبی است که نیاز به دلیل ندارد و خود ما هم تا به حال در این راهی که طی کردیم، به همین جا منتهی شدیم و عرض کردیم: در روایات علاجیه دو عنوان مطرح است: «مختلفان و متعارضان» و عقلا هم باید این دو را معنا کنند و از نظر عقلا بین عام و خاص عنوان اختلاف و تعارضی مطرح نیست. پس هر کجا جمع مقبول عند العقلاء وجود داشت بحیثی که عقلا خودشان را در برابر این دو دلیل به هیچ گونه متحیر و سرگردان نمی بینند، این از اخبار علاجیه خارج است و اگر قاعده هم همین معنا را دلالت دارد، هم قاعده مورد قبول است و هم نیازی به این ندارد که ما دلیل خاصی را برای آن اقامه کنیم. اگر به ما بگویند: این قاعده را از کجا آوردید؟ دلیلش همین راهی است که ما طی کردیم که عنوان متعارضین و مختلفین در موارد جمع عقلایی و جمع عرفی تحقق ندارد و ما هم در این معنا دچار اشکال نخواهیم شد.

اما اگر گفتیم: این قاعده به این صورتی که شما معنا می کنید و به این کیفیتی که از این قاعده برداشت دارید، نیست بلکه قاعده، مطلب بالاتری را دلالت دارد، می گوید: تا امکان دارد (آن کسی که بر این قاعده، ادعای اجماع کرده در کلامش این عبارت هست:

ولو بجهات التأویل) هر جوری بشود تأویل کنید، هر جوری بشود خلاف ظاهر رفتار کنید، هر جوری بشود شما تفسیر کنید. تا آن جایی که کارد تأویلی و کارد تفصیلی

می برد، آنجا را ببرید و مسأله تأویل و تفصیل را مطرح کنید. اگر مراد از قاعده، چنین چیزی باشد (که عرض کردیم: لازمه اش این است که دیگر اخبار علاجیه موارد خیلی نادری را شامل شود.) اگر این طور شد می آییم سراغ دلیل بر حجیت این قاعده. این قاعده از کجا پیدا شد؟ این حرف از کجا آمد؟

### **دلیل بر حجیت قاعده جمع**

در حقیقت دو دلیل بر این قاعده ذکر شده است که باید این دو دلیل را ملاحظه کنیم.

البته مرحوم شیخ خیلی مفصّل در رابطه با این قاعده بحث کرده اند و حتی نفس شریفشان را به تعب انداختند برای اثبات اینکه این قاعده، فاقد حجیت است و ما نمی توانیم دلیلی بر اعتبار این قاعده داشته باشیم، لکن آن مقدار طول و تفصیل لازم نیست، به این کیفیت که عرض می کنیم حساب این قاعده روشن می شود.

یک دلیلی که بر این قاعده ذکر شده، مسأله ادعای اجماع است و این ادعای اجماع را شیخ بزرگوار ابن ابی جمهور احصایی در کتاب شریف «غوالی اللئالی» که در همین اواخر چاپ شده و کتاب شریفی هم هست کرده است که کلمه «جهات من التأویل» را به کار برده و کلمه اجتهاد و حرص را به کار برده است. می گوید: تا می توانی اجتهاد و کوشش کن در جمع بین دو دلیل، تا می توانی حرص به خرج بده در جمع بین دو دلیل. تا مادامی که امکان دارد این راه را دنبال کن. اگر دیدی به هیچ وجه و به هیچ تأویل و توجیهی نمی توانی بین دلیلین جمع کنی، آن وقت راه شما به سوی مقبوله ابن حنظله باز می شود، این جا باید بروی سراغ اخبار علاجیه. بر این معنا ادعای اجماع کرده است.

### **ضعف تمسک به اجماع منقول در ما نحن فیه**

در جواب ایشان می گوییم: اولاً: در اصول در باب اجماع منقول به خبر واحد ثابت کردیم که اجماع منقول به خبر واحد حجیت ندارد. یک مصداقش همین جاست.

می گوییم: شما ادعای اجماع کرده اید، «هذا اجماع منقول بخبر واحد» و اجماع منقول به خبر واحد حجیت ندارد. ادله حجیت خبر واحد، اجماع منقول را شامل نمی شود.

ثانیا: ما عمل فقها را می بینیم، عمل صحابه را ملاحظه می کنیم، عمل اصحاب را در برخورد با روایات ملاحظه می کنیم، می بینیم که صحابه ما، اصحاب ما، فقهای ما از این

اخبار علاجیه در کثیری از موارد استفاده می کنند درحالی که بنا به عقیده شما این موارد اکثرش قابل جمع است، به آن کیفیتی که شما می فرمایید امکان جمع در آن وجود دارد، اما می بینیم که اصحاب چنین نکرده اند. می بینیم که مسأله عملا و فتوا در فقه در برخورد با روایات این طور نیست. استدلالات فقها و برخوردشان با روایات، خیلی برای ما روشن و مضبوط است.

ما می بینیم که اخبار علاجیه در کثیری از خبرین متعارضین مطرح است، با اینکه آن جمعی که شما می فرمایید (بجهاث من التأویل) در تمامی آنها وجود دارد و روی قاعده نمی بایست در آنجا به اخبار علاجیه مراجعه شود اما عمل فقها و سیره عملیه و فتوای آنها کاشف از این است که اینها چنین فرمایشی را که شما (ابن ابی جمهور احصایی) مدعی هستید و نسبت به اجماع دادید، عملا قبول ندارند.

پس این هم کاشف از این است که این اجماع منقول به خبر واحد شما علاوه بر آن اشکال کلی اصولی در مطلق اجماعات منقوله به خبر واحد، یک گرفتاری خاص هم در اینجا دارد و آن این است که سیره عملیه برخلاف این اجماع است، بنای اصحاب عملا برخلاف این اجماع است. پس این کاشف از این است که این دعوی اجماع و اجماع منقول نمی تواند حجّیتی داشته باشد و راهی برای اثبات حجیت این قاعده بشود.

### پرسش:

۱ - قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» را توضیح دهید.

۲ - معنای امکان در قاعده جمع چیست؟

۳ - منظور از «اولی من الطرح» چه نوع اولویت است؟ چرا؟

۴ - چند احتمال در معنای قاعده جمع وجود دارد؟ توضیح دهید.

۵ - دلیل بر حجّیت قاعده جمع چیست؟ و چرا ناتمام است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

**تمسک به «الاصل في الدليلين الاعمال» برای قاعده جمع**

دلیل دوم برای این قاعده این است که می گویند: «الاصل في الدليلين الاعمال»، اگر ما دو دلیل داشته باشیم، مقتضای قاعده و مقتضای اصل اعمال هر دو دلیل است و بعد هم بر آن متفرع کرده اند: «يجب الجمع مهما امکن» و بعد هم برایش استدلال کرده اند:

«لاستحاله الترجيح من غير مرجح». به این صورت شاید به عنوان يك دليل مهمی برای این قاعده الجمع که به نام قاعده جمع معروف است، استدلال شده: «الاصل في الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما مهما امکن لاستحاله الترجيح من غير مرجح».

از اینکه استدلال به استحاله شده و دلیل را استحاله ترجیح من غير مرجح قرار داده، معلوم می شود که این «يجب الجمع بينهما مهما امکن»، همان امکان عقلی است نه امکان عقلایی و عرفی؛ یعنی به هر کیفیتی و به هر طریقی امکان جمع مطرح باشد و از نظر عقل راهی برای جمع وجود داشته باشد ولو با هزار تأویل و توجیه، مع ذلك تعین دارد،

واجب است «لاستحاله الترجیح من غیر مرجح». با این دلیل چطور برخورد بکنیم؟

### عدم انطباق دلیل بر مدعا

اشکال اول این دلیل، عدم انطباق آن است بر مدعا. بر فرض که این دلیل، تمام هم باشد و ما بتوانیم آن را اخذ بکنیم ولی این با قاعده انطباق ندارد برای اینکه همان طوری که در کلام شیخ ابن ابی جمهور احصایی هم بود، این قاعده جمع هم بر اعمال مرجحات تقدّم دارد، در آنجاهایی که ترجیح وجود داشته باشد و هم بر تخییر، تقدّم دارد در آنجایی که مرجحی وجود نداشته باشد.

به عبارت روشن تر: همان طوری که در کلام ایشان ملاحظه کردید، این قاعده بر اخبار علاجیه تقدّم دارد و قبل از اخبار علاجیه مطرح است با اینکه اخبار علاجیه دو بخش دارد: یک بخشش مسأله وجود مرجحات است، یک بخشش مسأله تخییر و عدم وجود مرجحات است. پس قاعده در آن جایی که مرجحی نباشد، مسأله جمع را مطرح می کند و در آنجایی که مرجح هم وجود داشته باشد، باز هم مسأله جمع را مطرح می کند.

در حقیقت ما برای چنین قاعده ای می خواهیم استدلال بکنیم و برای استدلال بر این قاعده، چطور می توانیم ترجیح من غیر مرجح را مطرح بکنیم؟ استحاله ترجیح من غیر مرجح، در آنجایی است که مرجحی وجود نداشته باشد اما اگر مرجحی وجود داشت، باز هم مسأله ترجیح من غیر مرجح مطرح است؟ باز هم استحاله ترجیح من غیر مرجح مطرح است؟

پس در حقیقت این دلیل بر مدعا انطباق پیدا نمی کند. مدعا، ترجیح قاعده است، هم علی الترجیح و هم علی التخییر اما این دلیل، صورت نبود مرجح را دلالت می کند. اما این مسأله، مهم نیست.

### توضیح معنای «الاصل فی الدلیلین الاعمال»

مسأله مهم و ریشه بحث در جواب از این حرف، همان جمله اول است. این که مستدل می گوید: «الاصل فی الدلیلین الجمع» معنایش را ما به عنوان توضیح از او می خواهیم و توضیحی که می خواهیم به این صورت است که این دو دلیلی که شما می گوید: اصل در آن دو جمع است، آیا دلیلین با قطع نظر از معارضه و تعارض است؟

یا دلیلین بوصف التعارض؟ اینکه می‌گوییم: «الاصل فی الدلیلین الجمع؛ یعنی الدلیلین المتعارضین» یا «الدلیلین مع قطع النظر عن التعارض»؟ کدام یک از اینها مقصود شماست؟

اگر بگویید: مقصود از دلیلین، دلیلین متعارضین است، اصل در دلیلین متعارضین جمع است، آیا این اصل از کجا آمده؟ قاعده عقلی همان طوری که بحث کردیم و بحث کردند، در تعارض دلیلین، اقتضای تساقط می‌کند. اگر دو اماره باهم متعارض شدند، اگر دو استصحاب باهم متعارض شدند، اگر تقدّم و تأخّری به لحاظ حاکمیت و محکومیت و امثال ذلک نبود، اصل اولی در دلیلین متعارضین، عبارت از تساقط است. پس این از کجا آمد که اصل در دلیلین متعارضین، جمع است، اعمال است؟ «الاصل فی الدلیلین الاعمال»، الفاظش جالب است اما محتوایش چیست؟ در دلیل متعارضین، قاعده عقلی بنابر طریقت (که اکثر عقلا به لحاظ عقل به آن قائل هستند) این است که دلیلین اقتضای تساقط می‌کند. تساقط نقطه مقابل اعمال و نقطه مقابل ترتیب اثر بر دلیلین است.

پس اگر مقصود شما از دلیلین، دلیلین متعارضین است «نحن لا نسلم ان الاصل فیهما الاعمال بل الاصل فیهما التساقط بمقتضی حکم العقل» و اما اگر دلیلین را با قطع نظر از تعارض مطرح می‌کنید، می‌گویید: اصل اولی در هر دلیلی با قطع نظر از تعارض، اعمال است، به ما چه ارتباطی دارد؟ بحث ما در دلیلین متعارضین است. اصل اولی در دلیلین متعارضین با قطع نظر از تعارض، اعمال باشد، به ما که در دلیلین متعارضین بحث می‌کنیم و این قاعده جمع هم در رابطه با دلیلین متعارضین مطرح شده، چه ارتباطی دارد؟

پس عمده جواب از این استدلال، توضیح این جمله اول است که «الاصل فی الدلیلین الاعمال» معنا بشود. اگر مقصود دلیلین متعارضین است، اصل اقتضای تساقط دارد و اگر با قطع نظر از تعارض است به ما و به قاعده ما نمی‌تواند ارتباط پیدا بکند. لذا این دلیل هم نمی‌شود دلیل بر این قاعده قرار بگیرد.

### **لزوم رعایت دلالت اصلیه و ترک دلالت تبعیه دو دلیل متعارض**

و اما دلیل سومی که ذکر کرده اند این است می‌گویند: هر یک از این دو دلیل متعارض، یک دلالت اصلیه و یک دلالت تبعیه دارد. هر دلیلی از این دو دلیل متعارض،

به تنهایی «له دلالتان: دلالة اصلیه و دلالة تبعیه» به این صورت: وقتی که این دلیل را در رابطه با تمام مدلولش ملاحظه می کنید، این دلالتش، دلالت اصلیه است و وقتی که با بعض مدلولش ملاحظه می کنید و با جزء معنایش ملاحظه می کنید، این دلالتش تبعیه است.

پس بعد از آن که دو دلیل متعارض داریم با وجود اینکه هر دلیلی «له دلالة اصلیه و دلالة تبعیه» اینجا چهارتا دلالت تحقق پیدا می کند: دو تا دلالت اصلی و دو تا دلالت تبعی. اگر شما بین این دو دلیل، جمع کردید و قاعده جمع را رعایت کردید، آن دو دلالت اصلی ملاحظه شده اما دو دلالت تبعی کنار رفته. پس با رعایت قاعده جمع، دو دلالت اصلی محفوظ است اما دو دلالت تبعی کنار می رود، به خلاف این که بخواهید هر دو را کنار بگذارید که جمیع دلالات اربع کنار می رود. اگر یکی را کنار بگذارید، دلالت اصلی آن یک و دلالت تبعی او هر دو کنار گذاشته می شود.

درحقیقت، اگر قاعده جمع را رعایت کنید، دلالتین اصلیتین به قوت خودش باقی می ماند و فقط در دو دلالت تبعی، تصرف و دخالت کرده اید اما اگر بخواهید هر دو را کنار بگذارید، یا یکی را کنار بگذارید، لازمه اش این است که به دلالت اصلی، ضربه وارد ساخته باشید برای اینکه اگر یک دلیلی کنار گذاشته شد، معنایش این است که دلالت اصلی او هم به طور کلی از بین می رود. پس قاعده جمع به لحاظ حفظ دو دلالت اصلی، بر راههای دیگر، تقدّم پیدا می کند که نتیجه آن راهها، ضربه زدن به دلالتهای اصلی است.

### **عدم انطباق دلیل بر مدعا در غیر از عام و خاص**

در جواب از این دلیل می گوئیم: ما این دلیل را می پذیریم لکن این دلیل بر مدعا انطباق پیدا نمی کند برای اینکه این مسأله اصلی و تبعی و یا به تعبیر دیگر: «تمام المدلول و جزء المدلول» فقط در مسأله عام و خاص تصور می شود. اگر ما «اکرم العلماء» داشته باشیم، می گوئیم: این «اکرم العلماء» به لحاظ اینکه یک دلیل عامی است، نسبت به مجموع که ملاحظه بشود، یک دلالت اصلیه دارد. نسبت به فساق که ملاحظه بشود، یک دلالت تبعیه دارد. دلیل خاص وقتی که در مقابل دلیل عام قرار می گیرد، این دلالت تبعیه عام را از بین می برد.

در مسأله عام و خاص، ما می توانیم این دلالت اصلیه و دلالت تبعیه را تصور بکنیم

اما در موارد دیگر، فرض بکنید یک دلیل می گوید: نماز جمعه واجب است و یک دلیل می گوید: نماز جمعه واجب نیست. «بینهما التعارض». بفرمایید: اینجا شما به چه کیفیتی دلالت اصلیه و دلالت تبعیه را تصور می کنید؟ یک دلیل می گوید: «تجب صلاه الجمعه»، یک دلیل هم می گوید: «لا تجب صلاه الجمعه»، اینجا دلالت اصلی و تبعی چگونه تصور می شود؟ دلالت اصلی «تجب صلاه الجمعه» کدام است و دلالت تبعی اش کدام است؟ دلالت اصلی «لا تجب صلاه الجمعه» کدام است و دلالت تبعی اش کدام است؟

مخصوصا با توجه به یک نکته ای که مرحوم آخوند هم در کتاب کفایه بحث کرده اند که وجوب، یک امر بسیط است، برخلاف آنچه که قبلا دیده می شد که یک ترکیبی در معنای وجوب ملاحظه می شد. تحقیق این است که وجوب هیچ گونه ترکیبی ندارد و هیچ گونه ابعاضی برای وجوب نمی توانیم تصور بکنیم. این دلیل می گوید: «تجب صلاه الجمعه» و آن دلیل می گوید: «لا- تجب صلاه الجمعه»، اینجا ما چطوری مسأله دلالت اصلی و دلالت تبعی را تصور بکنیم؟ در باب عام و خاص که تصورش امکان دارد.

دلالت اصلی: «مجموع العلماء»، دلالت تبعی: «الفساق من العلماء» اما در «تجب صلاه الجمعه و لا تجب» یا «یستحب صلاه الجمعه» ما نمی توانیم چنین دلالت اصلی و تبعی تصور بکنیم.

لذا علاوه بر اینکه جواب شما را می دهیم، این دلیل شما را یک قرینه بر حرف خودمان قرار می دهیم، می گوئیم: خود این، دلیل است که مقصود از «الجمع بین الدلیلین مهما امکن» همان جمع عقلایی است، همان جمعی است که بین عام و خاص است، همان جمعی است که بین مطلق و مقید است، همان جمعی است که بین نص و ظاهر است، همان جمعی است که بین اظهر و ظاهر است که در تمامی این موارد، عقلا- بین نص و ظاهر، بین اظهر و ظاهر، بین عام و خاص جمع می کنند. منتها بحثی که ما کردیم این بود که عام و خاص از مصادیق نص و ظاهر و اظهر و ظاهر نیست. اصلا بین عام و خاص به حسب مقام تقنین، هیچ مغایرت و تنافی تحقق ندارد.

این استدلال و همین طور ادعای اجماع که دلیل اول دیروز بود، اینها ما را راهنمایی می کند به اینکه قاعده جمع، یک مسأله تازه ای نیست و بلکه مقصود از جمع، همان جمع مقبول بین العقلاء است و آن جمعی است که «یساعده العرف» به طوری که با توجه به آن جمع، عرف خودشان را متحیر نمی بینند، روایتین را متعارضتین نمی بینند، حدیثان را



مختلفان نمی بینند. لذا این قاعده، یک مطلب تازه ای نیست و اکثر ادله این قاعده، ما را راهنمایی می کند به اینکه مراد از این قاعده، غیر از آن چیزی است که در بادی نظر و در برخورد اول از این قاعده استفاده می کنیم.

### **پذیرش قاعده الجمع از طرف شیخ در دو دلیل قطعی السند**

مرحوم شیخ انصاری استاد الكل (اعلی الله مقامه الشریف) که اینجا مفصل بحث کرده اند برای اثبات اینکه این قاعده به همان معنای معروفش، دلیلی ندارد و ما نمی توانیم راهی برای اثبات این قاعده ذکر بکنیم، در خلال کلماتشان یک موردی را به صورت استدراک و پذیرفتن این قاعده، قبول می کنند. می فرمایند: یک جایی هست که ما این قاعده را قبول بکنیم و آن جایی است که این دو دلیلی که ظاهرشان باهم معارض است، از نظر سند هر دو مقطوع باشند مثلا اگر برخورد کردیم به دو آیه ای که به حسب ظاهر بینشان معارضه وجود دارد، یا دو روایت قطعی السند مثل دو روایت متواتر، اگر از نظر مقام دلالت و مقام ظهور بینشان معارضه باشد، مرحوم شیخ می فرماید: اینجا مجبوریم که قاعده جمع را رعایت بکنیم برای اینکه دو آیه ای که بینشان تعارض وجود دارد به لحاظ اینکه آیه، مقطوع السند است، آن قطعیت سند، قرینه می شود بر اینکه ما یا در هر دو آیه و یا در یک آیه، می بایست تصرف بکنیم و او را حمل برخلاف ظاهر بکنیم؛ یعنی در حقیقت، این قطعیت سند، قرینیت بر تصرف در ظاهرین یا احد الظاهرین پیدا می کند. و همین طور در دو روایت متواتر اگر فرضا به حسب مقام دلالت، بینشان معارضه تحقق داشته باشد، همان قطعیت سند، قرینیت پیدا می کند بر اینکه ما در مقام دلالت در هر دو یا در دلالت یکی تصرف بکنیم و بین اینها التیام و ائتلاف ایجاد بکنیم.

پس در حقیقت، مرحوم شیخ کأن اینجا این قاعده را می پذیرند. اینجا خصوصیت دارد که اگر دو دلیل قطعی السند شد، ما چاره ای نداریم در مقام دلالت و باید در ظاهر هر دو یا یکی تصرف بکنیم.

### **عدم وجود تعارض در آیات قرآن**

شاید بشود در بیان مرحوم شیخ درباره آیات قدری مناقشه کرد. قبلا عرض کردیم که قرآن «ینادی باعلی صوته: لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا» در حالی که

هیچ اختلافی در قرآن وجود ندارد. اگر ما فرضاً دیدیم که بظاهر بین دو آیه معارضه هست، باید دید این چه نوع تعارضی است. آیا تعارض بدوی است یا تعارض استقراری است و رسماً بین اینها تعارض تحقق دارد؟ اگر بخواهید بگویید: رسماً بین اینها تعارض تحقق دارد، پس با «لَوْحَيْدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا» چه معامله ای می کنید؟ قرآن به اعلی صوته دارد نفی اختلاف می کند، نفی تعارض می کند، می گوید: بین ابعاض و آیات قرآن معارضه ای وجود ندارد. اگر مقصود شما تعارض بدوی است، تعارض بدوی در قاعده جمع مطرح نیست. آن که در قاعده جمع مطرح است به آن معنای معروفش، آن تعارض استقراری است؛ یعنی تعارضی که با تأمل هم هست. تعارضی که با فکر هم زائل نمی شود و کنار نمی رود.

پس اگر منظور شما مرحوم شیخ، تعارض بدوی باشد، ربطی به قاعده جمع پیدا نمی کند و اگر مقصودتان تعارض استقراری باشد، ما در قرآن چنین چیزی نداریم و خود قرآن «باعلی صوته ینادی بعدم الاختلاف و عدم التعارض» به این نحوی که مقصود تعارض استقراری باشد.

### احتمال صدور تقیه ای روایت قطعی السند

اما اگر دو روایت متواتر قطعی السند به حسب ظاهر، تعارض جدی داشته باشند، ما به ایشان عرض می کنیم: راست است که این قطعیت سند ما را وادار می کند به اینکه چاره ای بیندیشیم اما راه چاره منحصر این است که شما بیان فرمودید؟ راه چاره این است که در دلالتین یا احدی دلالتین تصرف بکنیم؟ یا یک راه چاره دیگری هم وجود دارد (این فقط در متواترین مطرح است اما در آیات قرآن قابل طرح نیست) و آن این است که ممکن است یک روایتی متواتر باشد لکن تقیه صادر شده باشد. مگر روایتی که تقیه صادر شده، نمی شود سندا متواتر باشد؛ یعنی صدها راوی این روایت را نقل کرده اند اما جهت صدورش عبارت از بیان حکم واقعی نبوده بلکه خوفاً و تقیه بوده است.

پس راه جمع بین دو روایت متواتر متعارضان فی الظاهر، این نیست که ما تنها در ظاهر تصرف بکنیم. قطعیت سند ما را مجبور می کند که راه حل پیدا بکنیم، راه حل یکی این است که «فی الظهورین او احد الظهورین» تصرف بشود، یک راه حلش هم این است

که «احد الخیرین» را حمل بر تقیه بکنیم و بگوییم: «لیان حکم الله» صادر نشده ولو اینکه اصل صدورش از امام، مسلم است و صدها راوی این روایت را نقل کرده اند لکن غرض از صدور این روایت، بیان حکم الله واقعی نبوده است.

در نتیجه، این قاعده اگر همان معنای عقلایی نص و ظاهر، اظهر و ظاهر، عام و خاص، مطلق و مقید را بگیرد، ما این قاعده را می پذیریم و می گوییم: تا زمانی که این مسائل مطرح باشد، نوبت به اخبار علاجیه نمی رسد اما اگر مقصود از قاعده، همان معنای ظاهرش باشد با توجه به این ادله ای که اقامه شد، این قاعده نمی تواند ما را به جایی برساند مخصوصا با آن نکته ای که من عرض کردم و در کلمات ندیدم و آن این است که اگر ما این قاعده را بگیریم، اخبار علاجیه از نظر مورد در غایت قلت واقع می شود. آیا این همه روایات علاجیه را ما برای یک مورد بسیار قلیلی مطرح کنیم؟ پیداست که روایات علاجیه برای خصوص این موارد قلیل نیامده است.

### پرسش:

- ۱ - دلیل دوم تمسک به «الاصل فی الدلیلین الاعمال» برای قاعده جمع با اشکالش را توضیح دهید.
- ۲ - معنای «الاصل فی الدلیلین الاعمال» را توضیح دهید.
- ۳ - دلیل سوم قاعده جمع یعنی لزوم رعایت دلالت اصلیه و ترک دلالت تبعیه دو دلیل متعارض را بیان کنید.
- ۴ - چرا دلیل لزوم رعایت دلالت اصلیه و ترک دلالت تبعیه بر مدعا انطباق ندارد؟
- ۵ - مرحوم شیخ در چه صورتی قاعده جمع را پذیرفته اند؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصلوة والسيّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خروج نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از اخبار علاجيه

در باب نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از جهت اینکه آیا هر دوی اینها از اخبار علاجیه به نحو خروج موضوعی خارج هستند یا بین اینها فرقی وجود دارد؟ یک کلامی مرحوم شیخ انصاری استاد الكل (قدس سره) دارند که این کلام باید ملاحظه بشود.

قبلا عرض کردیم که موضوع اخبار علاجیه، خیران متعارضان است، حدیثان مختلفان است و در معنای تعارض و اختلاف باید به عرف و عقلا مراجعه بشود. و گفتیم: اگر دلیلی نصّ در یک حکمی باشد و دلیل دیگری در خلاف آن حکم، ظهور داشته باشد اینجا تعارض وجود ندارد. و همین طور در اظهر و ظاهر گفتیم: هیچ گونه معارضه و هیچ گونه اختلافی تحقق ندارد. و گفتیم در مثل «رأیت اسدا یرمی» دو ظهور تحقق دارد لکن به لحاظ اظهریت «یرمی» که راه تشخیص قرینیت هم همین اظهریت است او تقدم دارد.

و الا آن طوری که ما آن روز عرض کردیم: چه دلیلی داریم که «یرمی» قرینه بر تصرف در

اسد باشد؟ من الممكن که کسی عکس کند بگوید: «اسد بما له من الظهور فی المعنی الحقیقی» قرینه بشود بر تصرف در ظاهر «یرمی».

گفتیم: تنها چیزی که این اشکال را حل می کند مسأله اظهریت و ظاهریت است. هر کدام که اظهریت پیدا کرد، آن قرینه می شود بر تصرف در دیگری و به این نتیجه رسیدیم که کسی در «رأیت اسدا یرمی» نمی گوید: این متکلم تناقض گویی می کند و مختلف حرف می زند. از یک طرف می گوید: «اسدا» از طرف دیگر می گوید: «یرمی» این دو که قابل جمع نیستند. آیا عقلا چنین حرفی می زنند؟ آیا در موارد اظهر و ظاهر، عنوان اختلاف را مطرح می کنند؟ می گویند: متکلم «قد اختلف فی کلامه»؟ حالا کاری به روایتین هم نداریم. در همین جمله واحده آیا کسی متکلم را رمی به اختلاف گویی می کند؟ رمی به تناقض گویی می کند؟ یا اینکه وجود اظهر را قرینه بر تصرف در ظاهر قرار می دهند؟ و مراد متکلم را مشخص می کنند و می گویند: مقصود از «رأیت اسدا یرمی» رجل شجاع است، تردیدی هم نمی کنند و اشکالی را هم متوجه متکلم نمی کنند.

### عدم تعارض نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر

پس در موارد نصّ و ظاهر، اظهر و ظاهر هر دو مشترکند در این که هیچ گونه اختلاف و تعارضی در این دو مطرح نیست. و در نتیجه این دو مورد موضوعا از اخبار علاجیه خارج هستند برای اینکه موضوع اخبار علاجیه، «خبران متعارضان و حدیثان مختلفان» است و نصّ و ظاهر، اظهر و ظاهر موضوعا خارج هستند همان طور که عنوان تعارض و اختلاف در نصّ و ظاهر وجود ندارد، در اظهر و ظاهر هم مسأله به همان نحو است و هر دو موضوعا از اخبار علاجیه خارجند.

این که شما در فقه در هر مورد که به دو روایت بحسب ظاهر متعارض برخورد می کنید، می گوید: اگر این دو روایت، یک جمع دلالی مقبول عند العقلا داشته باشد، دیگر نوبت به اخبار علاجیه نمی رسد، نوبت به ترجیح و تخییر نمی رسد، این مسأله باید روشن بشود، برای اینکه در فقه خیلی محل ابتلا است. مسأله را باید از دو جهت روشن بکنیم:

اولا چه کسی این را گفته که اگر دو روایت جمع دلالی داشته باشند، نوبت به اخبار علاجیه نمی رسد؟ آیا خود اخبار علاجیه یک چنین لسانی دارند؟ مثلا مقبوله ابن حنظله

چنین گفته: بدانید که هر کجا بین دو روایت، جمع دلالتی وجود داشته باشد دیگر مرجحات در درجه بعد واقع می شود. آیا شما در اخبار علاجیه به چنین مطلبی برخورد می کنید؟ یا اینکه مسأله، چیز دیگری است؟ مسأله این است که وقتی مولا می گوید:

«اکرم العالم». جاهل، از «اکرم العالم» خروج موضوعی دارد نه اینکه «اکرم العالم» او را خارج کرده باشد. «اکرم العالم» حکم اکرام را روی عالم برده و جاهل تخصصاً و موضوعاً خارج است. پس اگر گفتیم که «اکرم العلماء» شامل جاهل نمی شود، معنایش این نیست که «اکرم العلماء» نسبت به جاهل، لسان اخراجی دارد. اینجا هم عیناً مسأله همین طور است. موضوع اخبار علاجیه «خبران متعارضان، حدیثان مختلفان» است که اگر بین آن دو روایت، جمع دلالتی مقبول عند العقلا وجود داشته باشد، این عبارت اخراجی از این است که «ان الخبرین لیس متعارضین». اگر متعارضین نشدند، دیگر معنا ندارد که داخل در اخبار علاجیه باشند. پس اینکه در مواردی که متعارضان جمع دلالتی دارند می گوئیم: مسأله مرجحات در رتبه متأخره واقع می شود، این نه برای این است که در اخبار علاجیه، تعرضی در این رابطه شده. موضوع اخبار علاجیه خبران متعارضان و حدیثان مختلفان است و همان طوری که جاهل، از «اکرم العالم» خروج موضوعی دارد، دو روایتی هم که جمع دلالتی مقبول عند العقلا داشته باشد نیز از موضوع اخبار علاجیه حقیقتاً و واقعاً خارج است. و باز استفاده می کنیم که معنای جمع دلالتی این است که باید از قبیل نصّ و ظاهر و یا اظهر و ظاهر باشند. مسأله عام و خاص که اصلاً نیازی به جمع ندارند، چون هیچ گونه تعارض و تنافی بین آن دو وجود ندارد. اما از مسأله عام و خاص و مطلق و مقید که گذشتیم، نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر هم عند العقلا جمع دلالتی مقبول دارند لذا هر دویشان موضوعاً و حقیقتاً از اخبار علاجیه خارجند، نه اینکه مثل موارد تخصیص، خروج حکمی داشته باشد. عنوان تخصیص حقیقتاً اینجا را شامل نمی شود.

پس این که گفته شده: در موارد جمع دلالتی، نوبت به اعمال مرجحات نمی رسد روشن شد که به خاطر خروج موضوعی است و این جمع دلالتی در رابطه با نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر است.

### فرق بین نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از نظر مرحوم شیخ

مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در مقام رابع از کتاب تعادل

و ترجیح، بین نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از دو جهت فرق قائلند:

جهت اول این که نصّ و ظاهر از اخبار علاجیه، خروج موضوعی دارد به خلاف اظهر و ظاهر که خروجشان از اخبار علاجیه حکمی است نه موضوعی، مثل «لا تکرّم الفساق من العلما» که از «اکرم العلما» خروج حکمی پیدا می کند درحالی که فساق از علما هم مشمول «اکرم العلما» است. مرحوم شیخ می فرماید: اظهر و ظاهر موضوعا داخل در اخبار علاجیه اند و لکن حکما خارجند. و معنای خروج حکمی این است که با وجود اظهر و ظاهر، نوبت به مرجحات نمی رسد و حکم نصّ و ظاهر بر آن بار می شود، با این فرق که این دو در موضوع اخبار علاجیه واردند، اما نصّ و ظاهر از موضوع اخبار علاجیه خارجند.

### **خروج موضوعی نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از اخبار علاجیه**

اولا- ما این را قبول نداریم. از نظر ما هر دو خروج موضوعی دارند و شاهدش همان مثال «رأیت اسدا یرمی» است که نصّ و ظاهر نیستند بلکه اظهر و ظاهرند و روایتین هم که نیست، یک کلام واحد است که از متکلم صادر شده است. آیا وجود ظاهر و اظهر سبب می شود که عقلا، متکلم را رمی به تناقض گویی بکنند؟ اگر خروج موضوعی نداشته باشد، باید گفت: از موارد تعارض است. آیا عرف در «رأیت اسدا یرمی» بین کلمه اسد و یرمی تعارض می بیند؟ اگر خروج موضوعی نداشته باشد، باید از موارد تناقض گویی باشد هنگامی که به عقلا- مراجعه کنیم، در جمیع استعمالات مجازیه که اکثر از استعمالات حقیقیه است، از موارد اظهر و ظاهر است و بنابر نظریه مشهور، لفظ اگر در غیر معنای موضوع له استعمال شده باشد مجاز است و قرینه می خواهد و قرینه اش هم باید اظهر باشد، تا کلام حمل بر معنای مجازی بشود. بنابر فرمایش شیخ در تمام استعمالات مجازیه باید عنوان تعارض مطرح باشد. آیا می توانیم چنین ادعائی بکنیم؟ آیا مرحوم شیخ می توانند این طور بفرمایند که حقیقتا اختلاف و تناقض وجود دارد؟ این طور نیست.

### **عدم دلیل بر خروج حکمی اظهر و ظاهر از اخبار علاجیه**

ثانیا فرض کنیم اظهر و ظاهر از اخبار علاجیه، خروج موضوعی ندارد و از موارد

نصّ و ظاهرند، اگر خروج موضوعی ندارد و خروج حکمی دارد، بفرمایید بینیم دلیل مخرجش چیست؟ با کدام دلیل اظهر و ظاهر را خارج کردید؟ تخصیص، دلیل لازم دارد.

تا «لا- تکرّم الفساق من العلماء» نباشد نمی توانیم فساق از علما را به نحو خروج حکمی از «اکرم العلماء» خارج کنیم. شما می فرمایید: اظهر و ظاهر عنوان تعارض دارد، حدیثان مختلفان است، اما کدام دلیل آمده این را خارجش بکند؟ آیا در خود اخبار علاجیه شما با دلیل مخرج برخوردار می کنید؟ آیا در مقبوله ابن حنظله اشاره ای به این شده که اگر اظهریت و ظاهریت شد، نوبت به مرجحات نمی رسد، مرجحات در جایی است که اظهریت و ظاهریت نباشد، اگر اظهریت و ظاهریت بود با اینکه تعارض محفوظ است مع ذلک نوبت به مرجحات سندیه نمی رسد؟ پس اگر خروج موضوعی نداشته باشد، خروج حکمی نیاز به دلیل مخرج دارد. دلیل شما بر اخراج اظهر و ظاهر چیست؟ کدام دلیل این را دلالت می کند؟ نه در اخبار علاجیه به چنین مطلبی برخوردار می کنیم و نه در جای دیگر.

در حقیقت مرحوم شیخ کأنّ خودشان هم می دانند که با وجود اظهر و ظاهر نمی شود مرجحات سندی را پیاده کرد. شما این را کاشف بدانید از اینکه خروج موضوعی دارد یعنی همان طوری که عنوان متعارضان و مختلفان بر نصّ و ظاهر صدق نمی کند اظهر و ظاهر نیز به این صورت است. خصوصاً با آن نکته ایی که در معنای تعارض در جواب ایشان بیان کردیم که مقصود از تعارض، تعارض بدوی نیست. مقصود این است که عرف نمی تواند بین دو دلیل، اثتلافی ایجاد کند نه تعارض ابتدایی و الاّ- تعارض ابتدایی در عام و خاص هم وجود دارد لکن مقصود از تعارض در اخبار علاجیه، آن تعارضی است که استقرار داشته باشد و با فکر و تأمل و دقت حل نشود و انسان به همان حالت تحیر باقی بماند. آیا همان طوری که در نصّ و ظاهر این معنا تحقق ندارد در اظهر و ظاهر نیز چنین است؟ پس این بیان شیخ که فرمود: نصّ و ظاهر خروج موضوعی دارد اما اظهر و ظاهر خروج حکمی دارند، به نظر ما تمام نیست.

### **فرق بین تقدّم نصّ بر ظاهر و اظهر بر ظاهر**

اما فرق دومی که ایشان بین نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر ذکر کردند این است که در نصّ و ظاهر، مسأله تقدیم نصّ بر ظاهر وجود دارد که همیشه نصّ قرینه می شود بر تصرف در ظاهر، بدون هیچ گونه قید و شرطی، اما در مسأله اظهر و ظاهر اینطور نیست.



و اظهر در صورتی بر ظاهر تقدّم دارد که مورد قبول عقلا باشد و الاّ صرف اظهریت و ظاهریت موجب نمی شود که اظهر بر ظاهر، تقدّم پیدا کند. قید مقبولیت عند العقلا در آنجا مطرح است.

انصافا مطلب درستی است که در اظهر و ظاهر عقلا باید با وجود اظهر در ظاهر تصرف کنند، و بین آن دو جمع عرفی کنند و عنوان تعارض و عدم تعارض را مشخص کنند اما سؤال این است که آیا در نصّ و ظاهر این قید دخالت ندارد؟ یا اینکه آنجا هم دخالت دارد؟ ما از این طرف، عدم الفرق را قائل می شویم، می گوییم: همان طوری که در اظهر و ظاهر، مسأله موافقت عرف و عقلا (که مرجع در تشخیص موضوع اخبار علاجیه هستند) نقش دارد، در نصّ و ظاهر نیز همین طور است.

ممکن است سؤال کنید: در نصّ و ظاهر چطور می شود؟ اگر یک دلیلی نصّ باشد و دلیل دیگر ظاهر باشد، آیا امکان دارد که عقلا و عرف بین اینها قائل به جمع نشوند؟

می گوییم: بله امکان دارد مثل «صلّ فی الحمام» و «لا تصلّ فی الحمام» آیا به نظر شما این دو دلیل متعارضند؟ عقلا می گویند: بله، در اینجا تعارض وجود دارد در حالی که اگر شما بخواهید مسأله را تحلیل کنید، عنوان «صلّ فی الحمام» و «لا تصلّ فی الحمام» نصّ و ظاهر است برای اینکه نهی در «لا تصلّ فی الحمام» ظهور در حرمت و عدم مشروعیت دارد اما صراحتی در مفاد خودش ندارد، اما «صلّ فی الحمام» در دلالت علی الوجوب ظاهره، برای اینکه هیأت «افعل» ظهور در وجوب دارد، اما در دلالت بر مشروعیت چطور؟ اگر یک چیزی از طرف مولا مأمور به شد آیا ممکن است شما در مشروعیتش هم تردید کنید؟ یا تردید شما در رابطه با وجوب یا عدم وجوبش است؟ «صلّ فی الحمام» در دلالت فی الوجوب ظهور دارد اما در دلالت بر مشروعیت، نصّ در مشروعیت است. پس «صلّ فی الحمام» نصّ در مشروعیت است و «لا تصلّ فی الحمام» ظاهر است در عدم المشروعیه.

با اینکه مورد هم نصّ و ظاهر است مع ذلك عقلا بین این دو قائل به تعارضند و می گویند: «صلّ فی الحمام» و «لا تصلّ فی الحمام» روایتان متعارضتان».

### **اشتراک نصّ و ظاهر با اظهر و ظاهر از نظر شرط تقدّم**

از اینجا کشف می کنیم که مسأله نصّ و ظاهر را هم بدون قید و شرط نمی توانیم

بپذیریم. آیه و روایتی نیامده که نصّ بر ظاهر تقدّم دارد. تمام مسأله و محور مسأله، عرف و عقلا هستند. عرف باید خبران متعارضان را معنا کند. اگر روایت زراه گفت: «صلّ فی الحمام» و روایت محمد بن مسلم گفت: «لا تصلّ فی الحمام» عرف می گوید: «هذان متعارضان» نه تعارض بدوی و ابتدائی بلکه همان تعارض مستقر و باقی در اینجا وجود دارد.

ما به مرحوم شیخ بزرگوار می گوئیم: این قیدی که در اظهر و ظاهر آوردید را قبول داریم، لکن ما این قید را در نصّ و ظاهر هم می آوریم و اگر سؤال کنید: چرا؟ جواب می دهیم که عرف در بسیاری از موارد، بین نصّ و ظاهر، تعارضی نمی بیند و در مواردی هم مثل «صلّ فی الحمام» و «لا تصلّ فی الحمام» عنوان تعارض می دهد. خون پارچه سفید که کاملاً شسته شد با اینکه رنگ ضعیفش باقی است، دلیل عقلی هم می گوید: دم باقی است، اما عرف می گوید: باقی نیست و «لیس بنجس». پس معیار در این موارد، مساعدت عقلا و نظر عرف است. هر کجا عرف گفت: «هذان متعارضان» اخبار علاجیه را باید پیاده کنیم و هر کجا گفت: «هذان لیس بمتعارضین» باید اخبار علاجیه را کنار بگذاریم. لذا آیه و روایتی درباره نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر نیامده بلکه مبنای مسأله، فهم عرفی است.

بالاخره نتیجه بحث با مرحوم شیخ این شد که حقّ این است که نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر اولاً خروج هر دو، خروج موضوعی است و ثانیاً: تقدیم و تقدّم در هر دو منوط به موافقت عرف و مساعدت عقلا است و بدون آن، نه در اظهر و ظاهر و نه در نصّ و ظاهر هیچ گونه تقدیم و تقدّمی نمی تواند مطرح باشد.

### پرسش:

۱ - دلیل عدم تعارض نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر چیست؟

۲ - فرق بین نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر را از نظر مرحوم شیخ (ره) توضیح دهید.

۳ - دو اشکال استاد را بر کلام مرحوم شیخ در فرق بین نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر بنویسید.

۴ - کلام استاد را راجع به فرق دوم شیخ بین نصّ ظاهر و اظهر و ظاهر بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

گفتيم: نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از روايات علاجيه، خروج موضوعي و خروج تخصّصي دارند. مرحوم شيخ نصّ و ظاهر را قبول کردند ولي فرمودند: اظهر و ظاهر، خروج حکمی دارد، يعنى اخبار علاجيه در مورد اظهر و ظاهر پياده نمی شود.

ضابطه نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر

اما راجع به صغريات نصّ و ظاهر يا اظهر و ظاهر: کجا نصّ و ظاهر تحقق دارد، کجا اظهر و ظاهر تحقق دارد؟ البته به يك معنا، اين قابل انضباط و قابل اين نيست که ما بتوانيم يك ضابطه کلي پيدا کنيم که اين ضابطه، مشخص اين باشد که کجا، صغرای نصّ و ظاهر تحقق دارد، کجا موضوع اظهر و ظاهر تحقق دارد و کجا ندارد. به عنوان يك ضابطه کلي اصلا امکان ندارد اين معنا مطرح شود، برای اينکه اين نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر و همين طور ظاهرين مربوط به مقام دلالت است، و دلالت هم بر حسب اختلاف

مقامات و اختلاف موارد فرق می کند لذا نمی شود یک ضابطه کلیه ای که جامع و مانع باشد برای آن ذکر کرد. لکن در کلمات محققین از اصولیین، مواردی از کلیات آن را البته با اینکه همه موارد را نمی گیرد ذکر کرده اند.

این کلیات هم در کلام مرحوم محقق خراسانی به صورت مختصر هست و هم در کلام دیگران، و از همه جامع تر و شامل تر و بهتر، مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف)، اینها را تحت یک کلیاتی در آورده است، آن هم نه به عنوان اینکه منحصر این موارد باشد. در موردی که این کلیات وجود داشته باشد، یک قسمتش را ایشان می فرماید: نصّ و ظاهر است، یک قسمتش را هم می فرماید: اظهر و ظاهر است. به این معنا که در موارد وجود این عناوین نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر است، اما نه اینکه نصّ و ظاهر منحصر اینها باشد و اظهر و ظاهر منحصر اینها باشد. عرض کردم: آن قابل این نیست که کسی یک ضابطه کلیه برایش درست بکند. اما یک سری موارد را ایشان به عنوان مصداق نصّ و ظاهر و یک قسمت موارد را به عنوان مصداق اظهر و ظاهر بیان کرده اند که خود این موارد هم هر کدام یک ضابطه هایی در محدوده خودش است. لذا این بحث و تعرض برای این موارد به نظر خیلی پرفایده می رسد و در فقه هم بسیار نقش دارد و اثر بر آن ترتب پیدا می کند. لذا بد نیست که یک یک این موارد را بحث کنیم و ببینیم که آیا اصلا فرمایش ایشان درست است یا ممکن است که کسی در همین ها مناقشه داشته باشد و ایراد و اشکال داشته باشد.

پس محور بحث ما، تشخیص موضوع نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر است، و اینکه آیا در فلان مورد، نصّ و ظاهر تحقق دارد یا ندارد؟ عرض کردم که ایشان جدا کرده است، یک مواردی را در نصّ و ظاهر مندرج کرده اند و یک مواردی را هم در اظهر و ظاهر مندرج کرده اند.

### **ضابطه تشخیص نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از نظر محقق نائینی (ره)**

از جمله مواردی که در نصّ و ظاهر مندرج کرده اند یعنی هر کجا این معنا تحقق داشته باشد، عنوان نصّ و ظاهر تحقق دارد و اگر نصّ و ظاهر شد، طبعاً نصّ بر ظاهر، تقدّم دارد و عنوان اخبار علاجیه تحقق پیدا نمی کند، اگر ما دو دلیل داشته باشیم که نسبت این دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد. طبعاً دو دلیلی که نسبتش عموم و

خصوص من وجه باشد در مادهٔ اجتماع فعلا و ابتداء بینشان معارضه و تعارض تحقق دارد. مثلا یک دلیل می گوید: «اکرم کل عالم»، یک دلیل هم می گوید: «لا تکرم کل فاسق» نه «کل فاسق من العلماء». نسبت بین عالم و فاسق، عموم و خصوص من وجه است و تعارض این دو دلیل، ابتداء در ماده اجتماعشان است. اگر یک عالم فاسق داشته باشیم، «اکرم العلماء» دلالت بر وجوب اکرام می کند و «لا تکرم کل فاسق» دلالت بر حرمت اکرامش می کند. در ماده اجتماع، دو حکم متعارض وجود دارد.

اگر مسأله به همین مقدار باشد، اینجا نصّ و ظاهری وجود ندارد و عنوان، عنوان تعارض است برای اینکه «اکرم کل عالم» در وجوب اکرام کلّ عالم ظهور دارد. «لا تکرم کلّ فاسق» نیز در حرمت اکرام کل فاسق ظهور دارد. این ظهورین هیچ کدام بر دیگری تقدّم ندارد. هر دو هم به نحو عام وارد شده اند. او کل عالم است و این کل فاسق است.

لفظ دال بر عمومش هم واحد است. اگر به همین مقدار محدود شود این در تعارض داخل است و مسائل اخبار علاجیه باید در آن مطرح شود.

می گویند: ممکن است یک جهتی اینجا وجود پیدا بکند که آن جهت به یکی از دو دلیل، نصوصیت بدهد، یعنی یکی از دو دلیل را از مرتبهٔ ظهور به مرتبهٔ نصّ برساند. آن جهت، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است.

### مراتب وجود قدر متیقن در مقام تخاطب

ایشان می فرمایند: ما در بحث مطلق و مقید گفتیم: قدر متیقن در مقام تخاطب، دو مرتبه و دو فرد دارد: یک مرتبه آن، مرتبهٔ قویّهٔ قدر متیقن در مقام تخاطب است که نتیجه اش عبارت از انصراف است. با اینکه لفظ، مطلق است با اینکه دلیل، اطلاق دارد ولی قوّت آن قدر متیقن در مقام تخاطب، کار را به جایی رسانده است که این مطلق، به مقید انصراف پیدا کرده است، و تنها روی مقید پیاده می شود. مثل این که متکلم از اول حکم را مقیدا مطرح کرده است. معنای انصراف این است.

اما یک مرتبه از قدر متیقن در مقام تخاطب داریم که به این قوّت و به این شدت نیست که مسأله انصراف را به وجود بیاورد، اما در عین حال بی اثر هم نیست. اثرش این است که برای دلیل در رابطه با خودش، نصوصیت درست می کند، مثل اینکه یک جاذبهٔ خاصی دارد که زبان دلیل را در رابطه با خودش نصّ قرار می دهد، ولو اینکه موجب

انصراف هم نشده باشد، ولو اینکه به مرحله ای که مطلق را مقید نکند نرسیده است.

می فرمایند: همین جایی که متکلم می گوید: «لا تکرم کل فاسق»، و ما از وضع این متکلم و از حال او به دست آورده ایم که این یک آدم خیلی متعصب متعهد مقدسی است که اگر یک فاسقی عالم نباشد، خیلی از او بدش نمی آید، بدش می آید ولی نه شدید اما اگر - خدای نکرده - یک عالمی فاسق شد، این از عالم فاسق خیلی بدش می آید، عالم فاسق را خیلی مبعوض دارد و از عالم فاسق خیلی ناراحت است، به طوری که از فاسق غیر عالم، از یک عوام فاسق به آن مقدماتها و به این میزان، بغض و کراهت ندارد. اگر ما یک چنین خصوصیتی را در رابطه با این متکلم به دست آوردیم، وقتی که متکلم با این روحیه، با این حال می گوید: «لا- تکرم کل فاسق»، در رابطه با این دلیل، عالم فاسق به عنوان قدر متیقن در مقام مخاطب در این دلیل مطرح است. البته نه اینکه سبب بشود که «لا- تکرم کل فاسق» را به خودش منحصر بکند. اگر به مرحله انصراف برسد، معنای انصراف این است که «لا تکرم کل فاسق» اصلاً به فاسق عالم انصراف دارد و اگر به فاسق عالم، انصراف پیدا کرد نسبت این دلیل با «اکرم العلماء» دیگر از عام و خاص من وجه بیرون می رود. نسبتشان عموم و خصوص مطلق می شود و در عموم و خصوص مطلق گفتیم: اصلاً معارضه ای بین الدلیلین وجود ندارد. پس به این درجه نیست که «لا تکرم کل فاسق» را به خصوص عالم فاسق منصرف بکند اما به این مقدار هست که چون ما از خارج، وضع این متکلم را می دانیم وقتی که می گوید: «لا تکرم کل فاسق»، فاسق عالم به عنوان قدر متیقن در مقام مخاطب در رابطه با این دلیل مطرح است و اثر قدر متیقن در مقام مخاطب این می شود که «لا تکرم کل فاسق» به عنوان اینکه فاسق عالم قدر متیقن است، دلالتش در رابطه با او از ظهور خارج می شود و عنوان نصی پیدا می کند.

نتیجه این می شود که در این ماده اجتماع بین دو دلیل متعارض که عبارت از عالم فاسق باشد، «اکرم العلماء» به ظهور دلالت بر وجوب اکرامش می کند، اما «لا- تکرم کل فاسق» به عنوان نص دلالت بر حرمت اکرامش می کند، و در مقامی که نص و ظاهر تعارض بکنند، نص تقدم دارد.

پس در حقیقت اینجا سه حالت وجود دارد:

یک وقت این است که اصلاً قدر متیقن در مقام مخاطب وجود ندارد. اگر وجود نداشت، دلالت این دو دلیل در رابطه با ماده اجتماع، دلالت بالظهور است و کاملاً بین

آنها در ماده اجتماع معارضه وجود دارد.

نقطه مقابل این فرض، آنجایی است که مسأله انصیراف در کار باشد یعنی قدر متیقن در مقام مخاطب به مرحله ای برسد که وقتی متکلم گفت: «لا- تکرم کل فاسق» مثل اینکه گفته: «لا- تکرم کل فاسق عالم». معنای انصیراف این است. اگر این طور باشد، این دیگر مسأله عموم و خصوص من وجه نیست بلکه عموم و خصوص مطلق است و همان حرفهایی را که در عام و خاص و تقدّم عام بر خاص مطرح می کردیم اینجا مطرح است.

### امکان تصوّر فرض سوم برای قدر متیقن در مقام مخاطب

اما آن فرض ما یک فرض بین بین است. نه این است که قدر متیقن وجود نداشته باشد و نه این است که قدر متیقن برای کلام، انصیراف به وجود آورده باشد. هم قدر متیقن هست و هم برای کلام ایجاد انصراف نکرده است. اینجا حکم سومی پیدا می کند.

حکم سوم این است که نه مسأله معارضه مطرح است که در آن فرض بود و نه مسأله عموم و خصوص مطلق مطرح است، بلکه مسأله این است که وجود قدر متیقن در مقام مخاطب، این «لا- تکرم کل فاسق» را در رابطه با این ماده اجتماع در چهره نصّ ظاهرش می کند، و در نتیجه دلیل اکرم به ظهور بر وجوب اکرام دلالت دارد. دلیل لا تکرم به نصّوصیت بر حرمت اکرام دلالت می کند. عنوانش عنوان نصّ و ظاهر است و یکی از مصادیق نصّ و ظاهر خواهد شد.

پس اگر بخواهیم این را به عنوان یک ضابطه محدود مطرح کنیم، ضابطه محدود این است که «اذا كان هناك دليلان بينهما عموم و خصوص من وجه و كان لاحد الدليلين قدر متيقن» در مقام مخاطب اما قدر متیقنی که به مرحله انصیراف نرسد، با اینکه نسبت عموم و خصوص من وجه با وجود قدر متیقن محفوظ است و به هم نخورده است، لکن اثر قدر متیقن این است که ماده اجتماع در رابطه با این دلیلی که این قدر متیقن اوست به عنوان نصّ مطرح می شود، و در رابطه با دلیل دیگری که این قدر متیقن او نیست به عنوان ظهور و عنوان تعارض نصّ و ظاهر مطرح است. این توضیح بیان مرحوم محقق نائینی بود.

سیدنا الاستاذ الا-عظم الامام(ره) دو سه جواب از مرحوم محقق نائینی داده اند که یکی دو تا مبنایی است و یا مهم نیست. اما جواب مهمشان جواب آخری است که از ایشان داده اند.

اما آن یکی دو تا که مهم نیست و مبنایی هم هست این است که می فرمایند: در باب مطلق و مقید، ما برای قدر متیقن در مقام مخاطب، دو مرحله فرض نکردیم، که قدر متیقن در مقام مخاطب، بعضی از موارد، موجب انصیراف شود و بعضی از موارد، موجب انصیراف نشود. ما در آنجا بحث کردیم که قدر متیقن در مقام مخاطب، همان عباره اخری از انصیراف است و این طور نیست که دو مرحله برای متیقن باشد: مرحله قویه اش ایجاب انصیراف بکند و مرحله ضعیفه ایجاب نکند. این بحث مبنایی است و ما هم در بحث مطلق و مقید این بحث را ذکر کردیم.

**عدم وجود تحیر با علم به قدر متیقن**

اما جواب اصلی و جواب مهمی که از مرحوم محقق نائینی ذکر می فرمایند این است که بعد از آن که متکلم گفت: «اکرم کل عالم» و از طرفی هم گفت: «لا تکرم کل فاسق» شما که می گوئید: عالم فاسق به عنوان قدر متیقن مطرح است، یعنی چه؟ این را برای ما روشن بفرمایید. متکلمی الان گفته است: «اکرم کل عالم»، از طرفی هم گفته است:

«لا تکرم کل فاسق». حالا بحث آمده است سراغ این عالم فاسق بدبخت در دنیا و آخرت.

آیا الان حکم این عالم فاسق به صورت بتی و قطعی برای شما روشن هست یا روشن نیست؟

اینجا ممکن است که قدر متیقن دو معنا داشته باشد: یک معنایش این است که بنده می دانم که این متکلم، عالم فاسق را نمی خواهد اکرام بکند. اگر شما مسأله را می دانید، اگر تردیدی در این رابطه برای شما نیست، پس اصلاً این از بحث خارج است، برای اینکه بحث، صورت تعارض است و تعارض آن است که ایجاد تحیر بکند. یعنی انسان سردرگم باشد همان طوری که من تعبیر می کردم. اگر کسی الان از شما پرسد: عالم فاسق وضعیت چطوری است؟ چه جواب می دهید؟ جواب می دهید که من می دانم که حرمت اکرام دارد. اگر می دانید که بحثی نیست. اگر می دانید که تعارضی نیست. اگر می دانید که تحیری وجود ندارد که دیگر ما اینجا نصّ و ظاهر نمی خواهیم. حکم این ماده اجتماع برای شما روشن است. شما می دانید که عالم فاسق حرمت اکرام دارد. آن دو



دلیل هم دو ماده افتراق دارند و وضع هر کدام هم در ماده افتراق روشن است. پس چه تعارضی و چه تحیری؟ چه سردرگمی اینجا دارید؟ اگر اینجوری می خواهید بگویید که اصلا از بحث خارج می شود.

اما اگر مسأله را به این صورت تقریر بکنید، بگویید: من نمی دانم که عالم فاسق اکرامش حرام است یا نه لکن از حال متکلم به دست آورده ام که اگر فاسق غیر عالم از نظر متکلم، حرمت اکرام داشته باشد «بالملازمه، بل بالاولویه» عالم فاسق، حرمت اکرام دارد، چون من می دانم که این متکلم از عالم فاسق، بیشتر از جاهل فاسق بدش می آید.

اگر جاهل فاسق، حرمت اکرام داشته باشد، قطعاً عالم فاسق هم حرمت اکرام دارد حالا یا بالملازمه یا بالاولویه، به معنای اینکه از نظر این متکلم ما نمی توانیم آن دو را از هم جدا کنیم.

به عبارت روشن تر: در «لا تکرم کل فاسق» نمی شود ماده اجتماع را از ماده افتراق جدا کرد. نمی شود بگوییم که «لا تکرم کل فاسق» فاسق غیر عالم را بگیرد و ماده اجتماع در «اکرم کل عالم» داخل بشود. نمی شود جدا کرد، انفکاک ندارد، یا همه حرمت اکرام، یا هیچ کدام حرمت اکرام ندارند. تفکیک درست نیست. در ماده افتراق «لا تکرم کل فاسق» اگر حرمت اکرام باشد که مقتضای ظاهر دلیل این است که هست، در عالم فاسق هم قطعاً بالملازمه، بالاولویه تحقق دارد.

اگر قدر متیقن در مقام مخاطب را اینجوری معنا می کنید که مرجع این قدر متیقن در مقام مخاطب، عدم امکان تفکیک بین ماده اجتماع و ماده افتراق در «لا تکرم کل فاسق» است، اینها را نمی شود از هم جدا کرد. ایشان می فرمایند: اگر مسأله اینطور شد، راه حل چیست؟ آیا راه حل منحصر به این است که شما می فرمایید؟ شما می فرمایید: ما ماده اجتماع را از اکرم برداریم و در اختیار لا تکرم بگذاریم. شما می فرمایید: معنای نصّ و ظاهر این است که ماده اجتماع را از طریق «اکرم کل عالم» بیرون کنیم و در اختیار «لا تکرم کل فاسق» بگذاریم.

### سرایت تعارض از ماده اجتماع به تمام افراد

«لنا ان نقول»: یک راه حل دوم وجود دارد. راه حل منحصر به این نیست که شما می فرمایید. راه حل این است که اگر نتوانیم بین افراد «لا تکرم کل فاسق» جدایی بیندازیم

به طوری که عالم فاسق را از تحت او خارج کنیم، اگر فاسق غیر عالم، حرمت اکرام داشت، لامحاله عالم فاسق هم دارد. نمی شود او را جدا کرد. ایشان می فرمایند: حالا که جدایی امکان ندارد، لازمه اش این است که ما می گوییم: «اکرم کل عالم» با تمام «لا-تکرم کل فاسق» معارض است، نه تنها با ماده اجتماعش. در صورتی در ماده اجتماع تعارض دارند و تعارض از ماده اجتماع، تعدی و تجاوز نمی کند که ما ماده اجتماع را بتوانیم جدا کنیم.

اما اگر جدایی امکان ناپذیر بود به این نحوی که شما قدر متیقن را معنا می کنید، اینجا تعارض بین «لا تکرم و اکرم کل عالم» تنها محدود به ماده اجتماع نمی شود، بلکه با تمام «لا تکرم کل فاسق» معارض است برای اینکه بین افراد «لا تکرم کل فاسق» جدا کرد. نه می شود گفت: فاسق غیر عالم، حرمت ندارد و نه می شود گفت: فاسق عالم حرمت ندارد.

یا هیچ کدام نباید حرمت داشته باشند، یا هر دو باید حرمت داشته باشند. تفکیک نمی شود. حالا که تفکیک نشد، معارضه از مورد اجتماع به مجموع «لا تکرم کل فاسق» سرایت می کند و باید معامله متعارضین کرد و باید اخبار علاجیه را پیاده کرد، در حالی که شما می خواهید اینجا مسأله نصّ و ظاهر درست کنید و از مورد اخبار علاجیه بیرون ببرید.

پس جواب مهم امام بزرگوار با اینکه معمولا عبارات ایشان خیلی مسأله را روشن نمی کند، ولی خلاصه مراد ایشان این است که اگر قدر متیقن به این برگشت بکنند که حکم ماده اجتماع بدون هیچ تعلیقی و بدون هیچ اشتراکی برای شما مشخص است، که این از فرض تعارض، خارج است. و اگر علی تقدیر برای شما معلوم است، یعنی علی تقدیر اینکه فاسق غیر عالم حرمت اکرام داشته باشد، فاسق عالم هم قطعا حرمت اکرام دارد، لکن من الممكن هیچ کدام حرمت اکرام نداشته باشند که جای این امکان هست. اگر اینطور شد و برای قدر متیقن یک چنین معنایی کردید طبعاً همین معنای قدر متیقن در کلام مرحوم محقق نائینی است. ایشان می فرمایند: راه حل منحصر آن نیست که شما می گوئید، یک راهش هم این است که بگوئید: معارضه از مورد اجتماع سرایت می کند و تمام دلیل را می گیرد و در نتیجه بین «اکرم کل عالم» با «لا تکرم کل فاسق فی المجموع» معارضه وجود دارد و اگر معارضه وجود داشت، اخبار علاجیه باید پیاده شود، نه اینکه عنوان نصّ و ظاهر باشد.

- ۱ - آیا می توان برای تشخیص نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر، ضابطه ای درست کرد؟ چرا؟
- ۲ - اولین ضابطه تشخیص نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر را از نظر محقق نائینی توضیح دهید.
- ۳ - مراتب وجود قدر متیقن در مقام تخاطب را شرح دهید.
- ۴ - دلیل امکان تصوّر فرض سوم برای قدر متیقن در مقام تخاطب چیست؟
- ۵ - جواب مبنایی امام(ره) را از محقق نائینی بیان کنید.
- ۶ - جواب اصلی امام(ره) از محقق نائینی در عدم وجود تحیر با علم به قدر متیقن چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰى لوه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در مواردی بود که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) به عنوان ضوابط محدود برای نصّ و ظاهر بیان کردند، یک موردش را دیروز عرض کردیم با اشکال مهمی که از ناحیه امام بزرگوار متوجه ایشان بود.

لزوم نصوصیت یک دلیل از استهجان تخصیصی دلیل دیگر

یکی از مواردی که مرحوم محقق نائینی بیان فرموده اند باز به این صورت است که اگر عامین من وجهی داشته باشیم که تعارض اینها طبعا در ماده اجتماع است، ماده افتراقشان از تعارض خارج است و اگر هم تعبیر می شود که عامین من وجه متعارضان هستند این اصلا یک قاعده کلی است، یعنی نه «متعارضان فی تمام مدلولهما» بلکه تعارض عامین من وجه تنها در رابطه با ماده اجتماع است و الا دو ماده افتراقی که برای دو دلیل وجود دارد از مسأله تعارض خارج است. می فرماید: اگر ما دو عام من وجه داشته باشیم که

طبعا در ماده اجتماع تعارض بکنند، لکن می بینیم اگر ماده اجتماع را فرضا از دلیل اول اخراج کنیم، مستلزم این است که در دلیل اول، یک تخصیصی قائل شویم لیکن تخصیصش، تخصیص طبیعی است، تخصیصش تخصیص غیرمستهلج است، یک تخصیصی است که «یساعده العقلاء» اما اگر بخواهیم ماده اجتماع را از دلیل دوم خارج کنیم و در نتیجه دلیل دوم را تخصیص بزنیم، یک تخصیص مستهلجی لازم می آید.

ارتباط ماده اجتماع به دلیل دوم طوری است که اگر از آن خارج بشود «یلزم التخصیص المستهلج» اما اگر از دلیل اول خارج بشود تخصیص مستهلج لازم نمی آید، یک تخصیص طبیعی و یک تخصیص معمولی است.

در حقیقت امر دائر می شود بین تخصیص طبیعی و تخصیص مستهلج و این استهلجان تخصیص در رابطه با دلیل دوم سبب می شود که دلالت دلیل دوم بر مورد اجتماع به نحو نصوصیت شود برای اینکه نمی شود این را از دلیل دوم اخراج کرد، نمی شود آن را تخصیص زد، تخصیص آن، موجب تخصیص مستهلج است، لذا استهلجان تخصیص سبب می شود که زبان دلیل دوم و دلالت دلیل دوم در رابطه با این ماده اجتماع، یک دلالت نصی بشود اما دلالت دلیل اول در رابطه با ماده اجتماع، همان دلالت ظهوری و همان دلالت عمومی است، برای اینکه ماده اجتماع اگر داخل در دلیل اول باشد مسأله ای نیست، اگر خارج هم باشد تخصیص مستهلجی لازم نمی آید. پس مدلولیت ماده اجتماع برای دلیل اول «بالظهور» و برای دلیل دوم «بالنصوصیه» است، و این هم یک مصداق نص و ظاهر پیدا می شود که طبعا نص بر ظاهر تقدم دارد و قرینه بر تصرف در ظاهر است. پس ما می توانیم یکی از موارد را به بیان مرحوم محقق نائینی (ره) به عنوان ضابطه محدود به این صورت بیان کنیم.

### **عدم ارتباط استهلجان تخصیص به مقام دلالت**

اشکالاتی که می شود به ایشان کرد این است که اولاً یک جهت را بررسی بکنیم ولو اینکه خیلی در اشکال به ایشان نقشی ندارد و آن این است که آیا استهلجان تخصیص که یک مطلب عقلی و مربوط به حکم عقل است، می تواند به مقام دلالت ارتباط پیدا بکند و دلالت را دلالت «نصی» بکند؟ اگر این حرف را بزنیم باید یک قاعده کلیه ای را قائل شویم ولو در آنجایی که تعارض هم نیست، باید بگوییم: هر عامی نسبت به آن مقداری

که اگر آن مقدار بخواهد خارج بشود «یلزم التخصیص المستهجن یكون العام نَصًا فیه» ولو در غیر مورد معارضه ولو در غیر فرض تعارضی که مورد بحث است. آیا استهجان تخصیص ارتباط به مقام دلالت پیدا می کند؟

مثلاً اگر تخصیص صدی شصت «اکرم العلماء» مستهجن باشد، باید بگوییم: «اکرم العلماء» در غیر مورد تعارض دو نوع دلالت دارد: نسبت به صدی شصت، دلالتش بالنصوبیه است و نسبت به صدی چهل دیگر دلالتش بالظهور است. اگر گفتند: «اکرم العلماء» بگوییم: راجع به تمام علما دلالتش، دلالت ظهوری نیست این را ما قبول نداریم، از حالا یک مسأله جدیدی پیدا شده اصلاً «اکرم العلماء» یک دلالت ندارد، «اکرم العلماء له دالتان» نسبت به صدی شصت، دلالتش دلالت «نصی» است و نسبت به صدی چهل دیگر دلالتش دلالت «ظهوری» است. آیا می شود برای «اکرم العلماء» دو دلالت فرض کرد؟ لازمه آن این است که در فرض عدم تعارض هم، این حرف را بزنیم.

آیا می شود ملتزم به این معنا شد؟

(سؤال... و پاسخ استاد): شما می گویند: تخصیص اکثر مستهجن است. این یک مسأله عقلی است، اما از نظر دلالت لفظ، مسأله چه طوری است؟ آیا «اکرم العلماء» دو دلالت دارد یا یک دلالت؟ آن یک دلالت ظهوری است یا نصی؟ لازمه بیان ایشان این است که ما برای «اکرم العلماء» دو دلالت تصور کنیم، نسبت به مقدار تخصیص مستهجن، دلالت، دلالت نصی است، نسبت به زائد بر آن، دلالت «اکرم العلماء» ظهور دارد درحالی که «ما سمعنا بهذا فی آبائنا الأولین».

### سرایت تعارض ماده اجتماع به تمام دلیل

فرض کنیم که این مسأله درست باشد، از این اشکال صرف نظر می کنیم، ببینیم نتیجه ای که ایشان از این می خواهند بگیرند آیا درست است یا نه؟ می گویند: اگر ماده اجتماع را از دلیل دوم خارج کنیم، تخصیص مستهجن لازم می آید و ما باید کاری کنیم که تخصیص مستهجن لازم نیاید. حالا که می خواهیم کاری بکنیم که تخصیص مستهجن لازم نیاید، چه کسی گفته که دلیل دوم را از اول بگیریم و شامل ماده اجتماع کنیم و دلیل اول را کنار بگذاریم در ماده اجتماع. حالا که ماده اجتماع خیلی به دلیل دوم علاقه دارد (همان طوری که دیروز در جواب آن مورد اول عرض کردیم) تعارض در ماده اجتماع

سرایت می کند به تمام دلیل دوم. تمام دلیل دوم، طرف قرار می گیرد، برای اینکه ما نمی توانیم بین ماده اجتماع و ماده افتراق جدایی بیندازیم. اگر بخواهیم جدایی بیندازیم تخصیص مستهجن است. برای اینکه تخصیص مستهجن لازم نیاید این دو را از هم جدا نمی کنیم. حالا- که می خواهیم جدا نکنیم دو راه برای ما باز است: یک راه اینکه دلیل دوم را بگیریم و حکم را در تمام موارد ثابت کنیم.

راه دیگر این که دلیل دوم را من رأسه کنار بگذاریم. حالا که گرفتار این مرض مسری شده، گرفتار یک ماده اجتماعی شده که از دلیل دوم دست بردار نیست و نمی تواند این ماده اجتماع را از خودش جدا بکند، لازمه اش این است که مجموع دلیل دوم، طرف دلیل اول قرار می گیرد، یعنی دلیل اول با قطع نظر از این، فقط در ماده اجتماع با دلیل دوم معارضه می کرد، حالا به لحاظ عدم امکان تفکیک که عدم امکان تفکیک در اینجا ناشی از تخصیص مستهجن است، (منشأ آن با دیروزی فرق می کند و الا هر دوی آن عدم امکان تفکیک است، آن عدم امکان تفکیک به لحاظ قدر متیقن در مقام تخاطب بود، این عدم امکان تفکیک به لحاظ تخصیص مستهجن است) حالا که امکان تفکیک ندارد به چه مناسبت حکم دلیل دوم همه را شامل شود؟ اصلاً دلیل دوم کنار برود و حکم دلیل اول را به صورت کلی پیاده کنیم.

پس مجرد اینکه تخصیص مستهجن می شود این سبب نمی شود که مدعای شما را ثابت بکند، سبب نمی شود آن نتیجه ای را که می خواهید بگیرید، بتوانید بگیرید. از این راه می خواهید نتیجه بگیرید که پس دلیل دوم را می گیریم و در ماده اجتماع هم دلیل دوم را حاکم می کنیم. می گوئیم: از دلیل این معنا استفاده نمی شود. دلیل شما می گوید: راه باید پیدا کرد، چاره باید اندیشید. یک راه چاره آن است که شما می فرمایید، و یک راه چاره هم این است که با همه دلیل دوم معامله تعارض کنیم و چه بسا دلیل دوم را در تمام مدلول آن کنار بگذاریم، برای اینکه نمی شود ماده اجتماع را از ماده افتراق جدا کرد. پس بیان ایشان هم در این رابطه نمی تواند مسأله نصّ و ظاهری که مدعای ایشان هست را ثابت کند.

### **نصّ بودن دلیل وارد در مقام تحدید از نظر محقق نائینی**

اما مورد دیگری که باز ایشان می فرماید، البته این فرضی است این است می فرماید:

این دو دلیل متعارض اگر در یک طرف آن و در یک روایت، این خصوصیت وجود داشته باشد که وارد در مقام تحدید باشد، مثل اینکه حد کثر را بیان می کند یا وارد در مقام وزن باشد یا وارد در مقام مسافت باشد، وارد در مقام مقدار باشد، ادله ای که در این مقامات وارد است و در این شرایط وارد است، این ادله در مفاد خودش نصّ است برای اینکه مقام تحدید، مقام توزین بیان وزن، بیان مقدار، بیان مسافت، اینها یک مقاماتی نیست که مسامحه بردار باشد، اینها خیلی باید دقیق بیان بشود، خیلی باید با حساب بیان بشود، لذا می توانیم بگوییم: با توجه به اینکه اینها خصوصیت دارند، ادله ای که اینها را بیان می کند در مفاد خودش نصّ است، برای اینکه این مقامات، خصوصیت دارد. دلیلی که کثر را مشخص می کند، مثلا می گوید: سه وجب و نیم در سه وجب و نیم در سه وجب و نیم، این را دیگر نمی توانیم بگوییم: در مفاد خودش ظهور دارد، برای اینکه این بیان «حد للکثر»، این روی حساب است، این روی میزان است، میزان هم میزان دقیق است، میزان حساب شده است، لذا اگر فرضاً دو روایت باهم تعارض پیدا کرد لیکن یکی از آن دو این خصوصیت را داشت که در مقام تحدید و وزن و مقدار و مسافت و امثال ذلک وارد شده بود، باید این را در مثلاً محل تعارضش مقدم بدانیم، برای اینکه نفس ورود در مقام بیان این مسائل، خود زبان روایت را نصّ در مفادش می کند. اما روایت دیگری که در این مقام وارد نشده و از جهت دیگری با این روایت معارضه پیدا کرده، طبعاً در مفاد خودش ظهور دارد.

فرق است بین «رأیت اسدا» که در مفادش ظهور دارد و بین دلیلی که مثلا می گوید:

در طواف هفت شوط باید طواف کرد. این دلیلی که می گوید: هفت شوط باید طواف کرد، چون حد طواف را و مقدار طواف را بیان می کند دیگر احتمال کم و زیاد در آن داده نمی شود، که مقصودش از هفت، شش است یا مقصودش از هفت، هشت است. هفت را به عنوان حدّ طواف مشخص و معین می کند، لذا وقوع در این مقام، اقتضا می کند که دلیل واقع در این مقام، عنوان نصّ پیدا کند و اگر با دلیل دیگری که این خصوصیت در آن نیست در جهتی از جهات معارضه کرد این بر آن تقدّم پیدا می کند.

### **اتحاد ادله وارده در مقام تحدید با ادله دیگر از نظر ملاک ظهور**

در جواب از ایشان دو نکته را باید رعایت کرد: یک نکته این است که اولاً این ادله ای



که در مقام تحدید و وزن و امثال ذلک واقع می شود با ادله دیگر در رابطه با آن ملاک کلی که بیان کردیم چه فرقی می کند؟ یک قاعده کلیه درباره مرجع در باب روایات بیان کردیم. آن قاعده کلیه این است که ملاک، نظر عرف است اما نه نظر مسامحی، نه نظر اغماضی، چون عرف دو نظر دارد: یک نظر مسامحی دارد که اگر از خودش هم پرسید می گوید: تقریباً، اما یک نظر دقیق غیر مسامحی دارد. گفتیم: در تمام روایات و کلمات شارع، ملاک، همان نظر دقیق عرف است، منتها گاهی عقل با همین نظر دقیق عرف موافقت نمی کند، گاهی خلاف نظر دقیق عقل و خلاف نظر برهان و منطوق است.

در مفاد الفاظ واقعه در روایات، کاری با برهان و منطوق نداریم. می گوئیم: همه روایات، اهل عرف بودند و ائمه (صلوات الله علیهم) هم به همان طریقی که دیگران مقاصد خودشان را برای اهل عرف القا می کردند، مسائل را القا کرده اند آنها برای بیان مقاصد خودشان طرق خاصی نداشتند.

پس اولاً- ملاک درباره همه روایات، چه آنهایی که در باب وزن و مقدار و امثال اینها وارد شده و چه آنهایی که در عناوین دیگر مثل دم و خمر و امثال ذلک وارد شده، مرجع در تمامی اینها همان نظر دقیق عرف است و فرقی بین اینها نیست.

### **وقوع اختلاف در ادله وارده در مقام تحدید**

نکته دوم که این را هم باید ضمیمه کرد این است که در همین روایاتی که در مقام تحدید وارد شده، اعداد و ارقامی را ذکر کرده اند که اینها روی حسابهای مختلف، نتیجه اش مختلف واقع می شود. مثلاً- در همین مسأله کَرّ سه و نیم در سه و نیم و نیم در سه و نیم آمده، و جب چه کسی باشد؟ می گوئید: و جب متوسط. در همان و جب متوسط، اختلاف وجود دارد. بین و جب های معمولی برای انسان های معمولی اختلاف وجود دارد. چطور می توانید بگوئید: اینها در مفاد خودش نصّ است؟ سه و نیم و نیم یک انسان متوسط با سه و نیم و نیم یک انسان متوسط دیگر وقتی که باهم ضرب بشود، عمق و طول و عرض را ملاحظه کنیم یک وقت امکان دارد که چند و جب بینشان اختلاف وجود داشته باشد با اینکه همین ها در مقام حدّ واقع شده و لذا اگر در بحث کَرّ ملاحظه فرموده باشید، یکی از اشکالات مهمی که در باب کَرّ مطرح است، همین است که تحدید به وزن با تحدید به اشیاء، نوعاً باهم نمی خوانند، یعنی تحدید به اشیاء بیش از

تحدید وزن را دلالت می کند. تحدید به وزن مثلاً صد و بیست من و خورده ای ظاهراً است اما تحدید به اشبار مسأله را بالاتر می برد با اینکه هر دو برای کَرّ وارد شده و در مقام تعریف کَرّ قرار گرفته و لذاست که در اینجا آن فلتة معروفه از صاحب جواهر (علیه الرحمه) صادر شده که دیده است تحدید به اشبار با تحدید به کَرّ قابل تطبیق نیست.

البته جواب این اشکال در آنجا داده شده ولی استفاده ای که ما می خواهیم الان اینجا بکنیم این است که شما خیال نکنید این روایاتی که در مقام تحدید و توزین و بیان مقدار وارد شده اینها در مفاد خودشان نصّ است با اینکه هر دو در مقام تحدید یک مسأله وارد شده مع ذلک بینشان اختلاف هست، تا چه رسد به اینکه در مقام تحدید دو چیز یا بیش از دو چیز قرار بگیرند. این کاشف از این است که این حرف، حرف قابل قبولی نیست که وقوع در مقام تحدید، اقتضای نصّوصیت می کند. وقوع در مقام تحدید با وقوع در سایر مقامات هیچ فرقی نمی کند. در هر دو، مرجع، عرف است آن هم عرف دقیق بدون اینکه در این مورد، نصّوصیتی مطرح باشد.

### پرسش:

۱ - کلام محقق نائینی را در مورد لزوم نصّوصیت یک دلیل از استهجان تخصیص دلیل دیگر توضیح دهید.

۲ - آیا استهجان تخصیص به مقام دلالت ارتباط دارد؟ چرا؟

۳ - جواب استاد از کلام محقق نائینی در سؤال اول چیست؟

۴ - علت نصّ بودن دلیل وارد در مقام تحدید از نظر محقق نائینی چیست؟

۵ - جواب استاد را از کلام محقق نائینی در مورد نصّ بودن دلیل وارد در مقام تحدید بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نصوصیت جواب در مورد سؤال

آخرین موردی که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) به عنوان نصّ و ظاهر، بیان می فرمایند این است که اگر نسبت بین دو دلیل، عموم و خصوص من وجه است که طبعا در ماده اجتماع، بین آنها تعارض وجود دارد، لکن یکی از این دو دلیل در مورد همین ماده اجتماع وارد شده است، آن چه که مثلا- درباره او سؤال شده است و در جواب از آن سؤال، همان دلیل عام را ذکر کرده اند، همین ماده اجتماع است. چون مورد سؤال، همین ماده اجتماع است، جواب از این سؤال ولو اینکه به نحو عام وارد شده است، لکن نسبت به مورد خودش طبعا نصوصیت پیدا می کند، برای اینکه مورد دلیل را نمی شود از دلیل خارج کرد. ولو اینکه جواب، عام است اما آنچه که مورد سؤال واقع شده است و به لحاظ آن، جواب داده شده است را معنا ندارد از جواب خارج کنیم. لذا می توانیم بگوییم که جواب، نصّ در مورد سؤال است و دلالتش نسبت به مورد سؤال به

مثلا اگر از امام پرسند که آیا خمر، حلال است یا حرام؟ و امام نفرمایند که «الخمر حرام» بلکه بفرمایند: «کل مسکر حرام» کما اینکه در روایات هم این معنا وجود دارد، یعنی سؤال از خمر شده است، لکن جواب به نحو عموم «کل مسکر حرام» داده شده است، که معنایش این است که حرمت اختصاص به خمر ندارد، اشیای دیگری هم که خمر نیستند اگر عنوان مسکریت در آنها وجود داشته باشد، آنها هم حرام هستند.

خود این دلیل را که ابتداء ملاحظه می کنیم، ولو اینکه از خمر، سؤال شده است و جواب به نحو عموم داده شده، لکن این جواب به نحو عموم در رابطه با مورد سؤال که عبارت از عنوان خمر است، نصوصیت دارد، یعنی نمی توانیم بگوییم: خمر از «کل مسکر حرام» خارج است. اینجا نمی توانیم مثل تخصیص در سایر موارد، قائل به تخصیص شویم، برای اینکه «کل مسکر حرام» در خود خمر وارد شده است و موردش خمر است، لذا دلالتش دلالت بالنصوصیت است.

حالا- دلیل دیگری داریم که این دلیل با «کل مسکر حرام» تعارض دارد و تعارضش هم بالعموم و الخصوص من وجه است. و آن دلیل فرضا این است (که در بعضی از روایات هم هست): «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» آن آبی که از خرما گرفته شده و به دست آمده باشد، مانعی ندارد، حرمتی ندارد. بین این دو دلیل، فی حد انفسهما معارضه است، برای اینکه معنای «کل مسکر حرام» این است که «سواء كان متخذاً من التمر ام غير متخذ من التمر». هر کجا که اسکار وجود داشته باشد، می خواهد از تمر اخذ شده باشد یا از چیزهای دیگری گرفته شده باشد، حرام است. «لا- بأس بالماء المتخذ من التمر» هم به حسب ظاهر، عمومیت دارد و می گوید: هر چه که از تمر گرفته شده باشد، «سواء كان مسكرا ام لم يكن مسكرا، لا بأس به».

پس «کل مسکر حرام» از نظر تمر و غیر تمر، عمومیت دارد و «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» از نظر مسکریت و غیر مسکریت، عمومیت دارد. ماده اجتماع این دو دلیل، عبارت از آن ماء متخذ از تمری است که «کان مسکرا». پس ماده اجتماع، ماء متخذ از تمر «بشرط کونه مسکرا» است.

در مورد کلمه خمر که مورد سؤال بوده است، البته حالا- مقام فرض کردن است. یک وقت ما فرض می کنیم که اصلا خمر یعنی آنچه که از تمر اخذ شده باشد البته «بشرط

گونه مسکرا». خمر غیر مسکر نداریم و لذا گفتیم: وقتی که سؤال از خمر می شود و جواب به «کل مسکر حرام» داده می شود، این جواب اعم از مورد سؤال است، نه اینکه نسبتشان عموم و خصوص من وجه باشد. خمر هر کجا باشد اسکار هست، لکن بحث این است که خمر به چه چیزی گفته می شود؟ این جا سه احتمال هست:

### احتمالات موجود در معنای خمر

احتمال اول: اگر خمر به خصوص آن چیزی که از عنب گرفته می شود گفته شود، این مثال به ما ارتباطی پیدا نمی کند، برای اینکه ما می خواهیم برای آنجایی مثال بزیم که ماده اجتماع این دو حکم که مورد تعارض این دو حکم است، خودش مورد سؤال واقع شده باشد. عام اول در آن وارد شده باشد، عام اول در مورد خمر وارد شده است.

اگر شما بفرمایید که خمر یعنی خصوص آن شرابی که از انگور گرفته می شود کما اینکه احتمالش هم هست که همین باشد، اگر این باشد این مثال به ما ارتباطی ندارد، یعنی این مثال از تعارض عامین من وجه است، بدون اینکه مسأله نصّ و ظاهر، و اظهر و ظاهری مطرح باشد، از این نظر به ما ارتباط پیدا نمی کند.

احتمال دوم: اینکه برای خمر، یک معنای اعمی قائل شویم و بگوییم: چه از انگور گرفته شود و چه از خرما گرفته شود، «یکون خمر»، و حقیقتاً هم خمر است. احتمال سوم: بگوییم: اصلاً خمر یعنی خصوص آن چه که از خرما گرفته شده باشد. منحصرأ معنای حقیقی خمر آن است که از خرما گرفته شده باشد.

روی این دو احتمال، این مثال به ما ارتباط پیدا می کند، برای اینکه علی ای حال، خمیری که مورد سؤال واقع شده، ماده اجتماع بین دو دلیل است، هم «کل مسکر حرام» شاملش می شود و هم «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» شاملش می شود. منتها روی یک فرض، خمر، خصوص ماء متخذ از تمر است و روی یک فرض، خمر، اعم از ماء متخذ از تمر است هم آنکه از انگور گرفته می شود «یکون خمر» و هم آن که از خرما گرفته می شود «یکون خمر» و هر دو مثال برای ما نحن فیه است، برای اینکه خمر، ماده اجتماع بین دلیلین است، و ماده اجتماع بین دلیلین در دلیل اول به عنوان مورد سؤال مطرح شده است. راوی از خمر سؤال می کند و جواب امام هم «کل مسکر حرام» است. اینجا به لحاظ اینکه «کل مسکر حرام» نمی تواند خمر را شامل نشود، به لحاظ اینکه مورد ورود

این حکم و مورد جعل این حکم، عام است، لذا باید خمر را داخل در «کل مسکر حرام» کنیم.

اگر خمر به معنای خصوص ماء متخذ از تمر شد، باید بگوییم: این «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» ماء غیر مسکر را دلالت دارد، برای اینکه خمر، ملازم با اسکار است و اگر از خرما هم گرفته شود، به آن قسم مسکرش خمر گفته می شود و الا اگر از خرما یک آبی بگیرند بدون اینکه مسکر باشد، این بلاشکال «لا یطلق علیه الخمر». پس روی این معنا عنوان نص و ظاهر درست کنیم و بگوییم: اینجا ماده اجتماع باید داخل در «کل مسکر حرام» بشود. و «لا- بأس بالماء المتخذ من التمر» به ماده افتراقش اختصاص پیدا کند که ماء متخذ از خمری است که «لا یکون مسکرا». مورد این دلیل فقط ماده افتراق شود.

### لزوم خروج مورد از دلیل عام

این جا مناقشه شده است که شما برای ما نحن فیه دو صورت درست کردید: یک صورت اینکه خمر، خصوص ماء مسکر متخذ از تمر باشد که درست نقطه مقابل احتمال اول در باب خمر است. اگر مسأله این طور باشد، این بیان مرحوم محقق نائینی درست است، برای اینکه خمر عبارت از آن ماء مسکر متخذ از تمر است و دو تا فرد هم ندارد، همین یک فرد است. اگر بخواهیم این یک فرد را از دلیل اول «کل مسکر حرام» خارج کنیم لازمه اش این است که دلیل عام را از مورد خودش جدا کنیم و امکان ندارد که مورد را از دلیل و جواب بیرون ببریم. پس لا محاله خمر باید داخل در «کل مسکر حرام» باشد، و لا- محاله دلیل دوم «لا بأس» به آن ماء غیر مسکر، اختصاص پیدا می کند که هم غیر مسکر است و هم «لا یطلق علیه الخمر» است.

اما اگر گفتیم: خمر دو مصداق دارد: یک مصداق، آن است که از انگور گرفته می شود و یک مصداق هم آن است که از خرما گرفته می شود، اینجا این سؤال مطرح است که اگر مورد سؤال، یک چنین عنوان عامی باشد که دو تا مصداق دارد، آیا این «کل مسکر حرام» راجع به هر دو مصداق، نصوصیت دارد؟ یا اجمالا یک نصوصیتی در آن وجود دارد؟

می گویید: اگر چیزی مورد سؤال شد، مثلا سؤال کردند از اینکه آیا فقها واجب الاکرام هستند یا نه و جواب داده شد که نه تنها فقها بلکه کل علما و جوب اکرام دارند، اعم از اینکه فقیه یا غیر فقیه باشد. ما می بینیم در فقها که مورد سؤال است، هم عادل وجود دارد

و هم فاسق، اینجا قصه ما دو بعد پیدا کرد: یک بعد اینکه فقها مورد سؤال قرار گرفتند و بعد دیگرش این است که در عین اینکه مورد سؤال هستند دو شعبه دارند: عادل و فاسق.

شما که می گوئید: جواب - به اینکه همه علماء، وجوب اکرام دارند، نه تنها خصوص فقها - نص در مورد سؤال است، آیا در هر دو شعبه مورد سؤال، نص است؟ یا در آن قدر متیقنش نص است؟ آیا می شود گفت: در هر دو شعبه نصویت دارد که دیگر به هیچ وجه نتوانیم این فقها را تخصیص بزنیم؟ زیرا فقها مورد سؤال قرار گرفته اند و جواب هم آمده است که «کل عالم یجب اکرامه سواء كان فقیها ام غیر فقیه». آیا این مقامش از آنجا بالاتر است که بالصراحه و مستقیما بگوئید: «الفقهاء واجب الاکرام». اگر به صراحت گفت، مگر قابل تخصیص نیست؟ «الفقهاء واجب الاکرام» قابل تخصیص است. اما حالا که مورد سؤال قرار گرفت و یک جواب عمومی رویش واقع شد، آیا این را از قابلیت تخصیص خارج می کند؟ یا قابلیت تخصیص به قوت خودش باقی است؟

اگر بگوئید: از قابلیت تخصیص بیرون می رود، ما می پرسیم: چرا؟ مگر چه شده که این از قابلیت تخصیص بیرون برود؟ نسبت بین «کل خمر حرام» و «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» چیست؟ و اگر بگوئید: قابلیت تخصیص دارد، آن وقت می گوئیم: شما داشتید معارضه بین «کل مسکر حرام» با «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» را تمام می کردید، لکن گرفتار یک معارضه دیگری شدید، و آن این است که از دلیل اول به لحاظ اینکه خمر، مورد سؤال واقع شده است، استفاده کردید که «کل خمر حرام». دلیل دوم هم می گوئید:

«لا بأس بالماء المتخذ من التمر». نسبت بین این دو، عموم و خصوص من وجه است، برای اینکه ماده افتراق «کل خمر حرام» روی این فرض، خمر متخذ از عنب است، ماده اجتماعش خمر متخذ از تمر است. «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» هم ماده اجتماعش خمری است که از تمر اخذ شده باشد، و ماده افتراق ماء تمری است که «لم یکن مسکرا، و لیس فیہ حاله الاسکار». اینجا را شما چطور حل می کنید؟ شما خواستید از آن معارضه عموم و خصوص من وجه فرار کنید، اما گرفتار این معارضه عموم و خصوص من وجه شدید.

به عبارت روشن تر: ورود خمر با این شرط به عنوان محل سؤال، حکم عام را اجمالا در باب خمر به طور نصویت پیاده می کند، اما نه در رابطه با همه افرادش. و آن فردی که با «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» دعوا دارد، از قدر متیقنش خارج است. آن یک

فرد غیر قدر متیقن است و بین این دو در آن فرد، معارضه تحقق پیدا می کند. ما دلیلی نداریم که دلیل حرمت خمر را ترجیح بدهیم. معارضه ای است بین العموم و الخصوص من وجه و هیچ کدام بر دیگری تقدّم ندارند. پس در حقیقت این بیان مرحوم محقق نائینی روی یک فرض، مورد قبول است اما روی یک فرض دیگر اصلاً به جایی نمی رسد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) اینها تحت ضابطه در نمی آید. هر کجا که یکی دلالتش صد درصد بود، نصّ است، آنجایی که کمتر از صد درصد بود، دلالتش ظاهر است. حالا چرا دلالتش صد درصد شده است؟ ما نمی توانیم چرایش را بیان کنیم، ضابطه ای ندارد.

این به اعتبار اختلاف مقامات فرق می کند. اما مواردی که ایشان برای اظهر و ظاهر بیان کرده اند که خیلی از این موارد در فقه مبتلا به است.

### دوران بین تخصیص عام اصولی و تقیید اطلاق شمولی

یک موردش این است: اگر امر دایر بشود بین این که ما (به تعبیر ایشان) عام اصولی را تخصیص بزنیم، یا مطلق شمولی را تقیید بکنیم، دوران بین تقیید و تخصیص است.

عام اصولی، همان عام استغراقی است. در مقابل عام مجموعی و در مقابل عام بدلی، یک عامی داریم به نام عام استغراقی مثل همین «اکرم کل عالم» که از عام استغراقی تعبیر به عام اصولی هم می شود. و یک مطلق داریم (به حسب اصطلاح اینها ولو اینکه ما در این معنا مناقشه داریم) به نام مطلق شمولی، و یک مطلق داریم به نام مطلق بدلی.

مطلق شمولی: مثل اینکه متکلم بگوید: «لا تکرّم فاسقا» که وقتی در مقام ترجمه برمی آییم یعنی هیچ فاسقی را. مطلق بدلی: مثل «اعتق رقبه» که لازم نیست که همه رقبه ها آزاد بشوند. یک مصداق از رقبه که آزاد شد، غرض مولا حاصل می شود، لذا از آن تعبیر به اطلاق بدلی می کنند.

اگر دلیلی گفت: «اکرم کل عالم» که عام اصولی است و دلیل دیگر گفت: «لا- تکرّم فاسقا»، نگفت: «کل فاسق»، نگفت: «الفاسق». گفت: «لا تکرّم فاسقا» از این تعبیر به مطلق شمولی می کنیم. بین این عام اصولی و این مطلق شمولی، در مورد عالم فاسق معارضه می شود. مقتضای عام اصولی، وجوب اکرام است و مقتضای اطلاق شمولی، عدم وجوب اکرام است، و ما در این وسط لا محاله باید یکی از دو کار را انجام بدهیم: یا «اکرم کل عالم» را تخصیص بزنیم و یا «لا تکرّم فاسقا» را تقیید بکنیم. پس در حقیقت، امر



دایر است بین تخصیص عام اصولی و تقیید اطلاق شمولی. کدام ترجیح دارد؟ آیا دلالت عام رجحان دارد و در نتیجه ما دست به دامن تقیید دراز کنیم؟ یا دلالت اطلاق رجحان دارد و در نتیجه ما متوسل به تخصیص بشویم؟ کدام یک از اینهاست؟

### تقدّم تقیید اطلاق بر تخصیص عام از نظر شیخ و نائینی

اینجا مرحوم شیخ انصاری و به تبع ایشان، مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامهما الشریف) معتقدند که تقیید اطلاق، بر تخصیص عام مقدّم است و یا به عبارت دیگر: عام در دلالت بر عمومش اظهر از دلالت مطلق بر اطلاق است. این عنوان اظهریت دارد، او عنوان ظاهریت دارد و اظهر بر ظاهر تقدّم دارد. لذا عموم عام را حفظ می کنیم و با حفظ عموم عام، در اطلاق «لا-تکرم فاسقا» یک قیدی را وارد می کنیم، می گوئیم: مقصود، فاسق جاهل است، فاسق غیر عالم است. این قید را به «لا تکرم فاسقا» اضافه می کنیم.

اما در مقابل این دو بزرگوار، مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه (اعلی الله مقامه) و به تبع ایشان مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه قم (رضوان الله تعالی علیه) اینها حرف شیخ و اینها را قبول ندارند. اینها می گویند: مسأله تقیید بر تخصیص، تقدّم ندارد، و در حقیقت اظهریت عام را نسبت به اطلاق نپذیرفته اند و قبول نکرده اند.

حالا- ما باید این مسأله را بررسی کنیم، ببینیم که مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی روی چه پایه ای فرموده اند که عام در مفاد خودش اظهر است و از نظر دلالت اقواست؟

### وجه تقدّم تقیید اطلاق بر تخصیص عام

وجهی که در کلام این دو بزرگوار ملاحظه می شود عبارت از همین است که (در ضمن بحثهای گذشته هم به مناسبتی به این حرف اشاره شد) می فرمایند: دلالت عام بر مفاد خودش یک دلالت وضعی است. دلالت «اکرم کل عالم» بر شمول نسبت به همه علما و «کل فرد من افراد العالم سواء كان عادلا ام فاسقا» دلالت وضعی است یعنی این دلالت مستند به این است که واضح، لفظ «کل» را بدون هیچ قید و شرطی و بدون هیچ گونه توقفی بر مطلبی و یا مسأله ای، برای استیعاب وضع کرده است، برای استغراق وضع کرده است. پس دلالت عام، یک دلالت وضعی است و متوقف بر چیزی هم نیست.

اما وقتی سراغ مطلق بیاییم، از کجا اطلاق برای «لا تکرم فاسقا» ثابت شد؟ اطلاق از

راه مقدمات حکمت ثابت می شود. اولین مقدمه حکمت این است که مولا- در مقام بیان باشد. و دوم اینکه بیانی بر تقييد نداشته باشد، و الا- اگر مولا بیان بر تقييد داشته باشد، و به زبان خودش برای مطلق، قیدی بیان کرده باشد، اینجا مقدمات حکمت تمام نیست، و در نتیجه اطلاق نمی تواند تحقق پیدا کند.

پس یکی از مقدمات حکمت این است که بیان بر تقييد نباشد. آن وقت مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی می فرمایند: آیا بیان بر تقييد اگر به صورت «اکرم کل عالم» باشد، مانعی دارد؟ دلیل عام خودش بیان بر تقييد است. «اکرم کل عالم» با آن سعه و شمولی که دارد «یصلح ان یکون بیانا للتقييد و بیانا للقييد». پس در حقیقت وجود عام، مانع از تمامیت مقدمات حکمت است و با وجود عام اصلا اطلاق نمی تواند در «لا تکریم فاسقا» تحقق و انعقاد کند. اما دلالت عام بر مفاد خودش هیچ قید و شرطی ندارد. «اکرم کل عالم یدل علی العموم بمقتضی وضع لفظ العموم و بمقتضی وضع الواضع»، لذا «اذا دار الامر» بین اینکه ما ماده اجتماع را در تحت «اکرم کل عالم» ابقاء کنیم، یا «اکرم کل عالم» را تخصیص بزیم و اطلاق «لا تکریم فاسقا» را ابقاء کنیم، وجهی ندارد که اطلاق «لا تکریم فاسقا» را ابقاء کنیم. شرط اطلاق تحقق ندارد، مقدمات حکمت تمام نیست.

پس روی این جهت در دوران بین تخصیص عام اصولی و تقييد اطلاق شمولی، ترجیح با این است که ما اطلاق شمولی را تقييد کنیم و البته روی این بیان، دیگر تقييد اصلا درست نیست. باید بگوییم: اطلاق شمولی اصلا اطلاق ندارد، برای اینکه مقدمات حکمتش تمام نیست، و در نتیجه «لا تکریم فاسقا» را به فاسق غیر عالم مختص کنیم. و «اکرم کل عالم» را بعمومه ابقاء کنیم، بدون اینکه بین فاسق و عادل، فرقی وجود داشته باشد. این مسأله را چون خیلی در فقه مبتلابه است ان شاء الله با دقت بررسی می کنیم.

## پرسش:

۱ - آخرین مورد نصّ و ظاهر را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - مناقشه ای که در کلام محقق نائینی شده است، چیست؟

۳ - اولین مورد اظهر و ظاهر را از نظر محقق نائینی توضیح دهید.

۴ - تقدّم تقييد اطلاق بر تخصیص عام را از نظر مرحوم شیخ و نائینی شرح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تقدّم تخصیص عام بر تقيید مطلق از نظر شیخ

در کلام مرحوم شیخ انصاری و به تبع ایشان مرحوم محقق نائینی این معنا هست که «اذا دار الامر بين تخصيص العام و تقييد المطلق»، تقييد مطلق، تعین دارد؛ یعنی عام در دلالت بر مفاد عام خودش، اظهر است از دلالت مطلق در رابطه با مورد اجتماع. «اکرم کل عالم» در دلالت بر مورد اجتماع که عبارت از عالم فاسق است، اظهر است از «لا تکرم فاسقا» از نظر شمول همین ماده اجتماع و مورد اجتماع. لذا عام به عنوان اظهریت، تقدّم پیدا می کند و ماده اجتماع در اختیار عام قرار می گیرد و مطلق باید تقييد بشود.

وجهش را این ذکر کرده اند که در صورتی اطلاق برای مطلق ثابت است که مقدمات حکمت تمام باشد و از جمله مقدمات حکمت، این است که قرینه تقييد و بیان بر تقييد، وجود نداشته باشد. و خود وجود عام و وجود «اکرم کل عالم» به لحاظ شمول مورد

اجتماع، صلاحیت برای قریبیت دارد. این بیان بر تقیید است. لازم نیست که بیان بر تقیید در قیافه یک دلیل خصوصی باشد. دلیل عام به لحاظ شمول عام، صلاحیت دارد که بیان بر تقیید واقع بشود و با وجود بیان بر تقیید، دیگر جا برای اطلاق و تمامیت مقدمات حکمت باقی نمی ماند.

پس در حقیقت، این توقفی که در رابطه با اطلاق مطلق، وجود دارد که عبارت است از نبودن قرینه بر تقیید و نبودن بیان بر تقیید، این توقف یک طرفه است. در باب عموم، این توقف وجود ندارد اما در باب اطلاق، این توقف وجود دارد. لذاست که عام بر اطلاق مقدم خواهد بود.

### **عدم جریان اصاله العموم به صورت مطلق**

اگر ما بخواهیم این بیان را به همین صورت و به همین معنای ظاهر عبارت مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامهما الشریف) بررسی بکنیم، به حسب ظاهر، مورد انتقاض واقع خواهد شد زیرا همین طوری که در باب اطلاق، توقف وجود دارد و متوقف بر یک مسأله است، در باب عموم هم اصاله العموم مطلقاً جریان ندارد. اگر شما یک عامی را از مولا شنیدید، با توجه به آن بحثی که ما در باب عام و خاص کردیم، گفتیم: اگر مولا در مقام تقنین باشد، دارد قانونگذاری می کند، وضع قانون و جعل قانون می کند، روش قانونگذاری به این صورت نیست که همه مسائل را در یک ماده قانون بگنجانند بلکه روش قانونگذاری بر این است که اول کلیات مسأله را، جنبه عمومی قانون را مطرح می کنند و بعد تبصره هایی اضافه می کنند، (به تعبیر اصولی ما) مخصّصات می کنند. بنا این نیست که از اول، عامی که مخصّصاتی دارد را یک جا در قالب یک لفظ بیان بکنند بلکه اول «اکرم کل عالم» گفته می شود و بعد مثلاً «لا تکرّم الفساق من العلماء» گفته می شود.

اگر بنای تقنین و قانونگذاری بر یک چنین مسأله ای استوار است، آیا به مجرد اینکه یک عامی از مولا صادر شد و شما احتمال می دهید که مخصّصاتی در کار باشد، فوری می توانید به اصاله العموم تمسک کنید؟ فوری می توانید پای اصاله العموم را در میان بیاورید؟ یا همان طوری که خود محققین از اصولیین بیان فرموده اند، اصاله العموم در جایی جریان دارد که انسان فحص از مخصص کرده باشد. اگر به مخصّصی برخورد

نکرد، یا برخورد کرد در رابطه با زائد بر مخصیصاتی که برخورد کرده، می تواند به اصاله العموم تمسک بکند. اگر مسأله این طور است، پس ما می توانیم بگوییم: همین طوری که اطلاق مطلق توقف بر عدم بیان بر تقييد دارد، اصاله العموم هم «یتوقف علی عدم البيان علی التخصیص» و الا اگر بیان در تخصیص وجود داشته باشد و شما دنبال آن بیان نرفته باشید، نمی توانید اصاله العموم را پیاده بکنید. پس اصاله العموم هم «یتوقف علی عدم البيان علی التخصیص».

### امکان بیان بودن مطلق بر تخصیص

ما ادعا می کنیم که مطلق «یصلح أن يكون بياناً علی التخصیص»، همان طوری که شما فرمودید: عام «یصلح ان يكون بياناً علی التقييد». شما در مقابل «اکرم کل عالم» مخصیص لازم دارید. مگر مخصص باید در قیافه دلیل خاص باشد؟ اگر در ضمن دلیل مطلق بود، این صلاحیت مخصیصیت ندارد؟ مولا گفت: «لا تکرّم فاسقاً»، معنای «لا تکرّم فاسقاً»؛ یعنی هیچ فاسقی «و لو کان عالماً»، معنای اطلاق «لا تکرّم فاسقاً ای و لو کان عالماً». اگر اطلاق یک چنین معنایی پیدا کرد، این نسبت به «اکرم کل عالم» صلاحیت مخصیصیت دارد.

پس اگر مسأله به این صورتی که در کلام این دو بزرگوار مطرح است، بخواید ملاحظه بشود، این قابل اشکال و قابل انتقاض است. بگوییم: همان طوری که در باب اطلاق، توقف هست، در باب عام هم توقف است.

آیا می شود مسأله را به صورت دیگری تمام بکنیم که البته نتیجه اش این بشود که تقييد، بر تخصیص تقدّم دارد؟ ما نمی توانیم این عنوان را به آن بدهیم چون ما روی عنوان مسأله اظهريت و ظاهریت بحث می کنیم. اظهريت و ظاهریت هر دو صفت دلالت است. دلالت اظهر باشد یا دلالت ظاهر باشد. دلالت هم مربوط به لفظ است. لفظ است که دلالت می کند؛ یعنی گاهی به دلالت ظاهر و گاهی به دلالت اظهر ولی در حقیقت مدعا این است که «عام له دلالة لفظیه اظهر و المطلق له دلالة لفظیه غیر اظهر» و چون این طور است، تقييد بر تخصیص تقدّم پیدا می کند.

وقتی که دقت می کنیم می بینیم مسأله این طور نیست. اصلاً ما در اینجا دو تا دلالت لفظی نداریم که مسأله اظهريت و ظاهریت را برای ما درست بکند ولو اینکه عرض

کردیم: در نتیجه منتهی می شویم به اینکه مسأله تقييد بر تخصيص، تقدم دارد و علتش را هم ان شاء الله عرض می کنیم اما نه از مسیر اظهاریت و ظاهریت و نه از راه دلالت لفظی که یکی، اظهار باشد و دیگری ظاهر. حالا چرا؟

### بررسی نحوه دلالت عام و دلالت مطلق از نظر مقام لفظ

اینجا لازم است که یک مقداری در باب دلالت عام بحث بکنیم و یک مقدار هم در باب دلالت مطلق بحث بکنیم و نحوه اینها برای ما روشن بشود و بینیم آیا مسأله اطلاق، ربطی به مقوله لفظ دارد، ربطی به مقوله دلالت دارد؟ یا اینکه این یک مسأله دیگری است و مربوط به مقام لفظ و دلالت و مدلول و امثال ذلك نیست؟ (این مسأله خوب باید مورد دقت قرار گیرد که در جاهای دیگر هم خیلی مفید است).

در باب عام مولا می گوید: «اکرم کل عالم»، آن که به عموم ارتباط دارد، این کل عالم است و الا «اکرم زیدا» هم مانعی ندارد ولی با عموم ارتباط ندارد. این «کل عالم» چه می گوید؟ کلمه «کل» به عالم، اضافه شد. عالم در حقیقت لفظی است که دلالت بر طبیعت می کند. البته آن معنای اشتقاقی که در باب مشتق مطرح است را کنار بگذارید و الا ممکن است انسان بحث را روی رقبه پیاده بکند که هیچ عنوان اشتقاقی هم در آن مطرح نباشد.

لذا وقتی کلمه عالم را مطرح می کنیم، به عنوان طبیعت است که اگر الف و لام سر آن بیاید و بگوید: «اکرم العالم»، شما می گویند: معرف به لام جنس شده. با اینکه لام جنس سر طبیعت در آمده و به واسطه لام جنس، معرف پیدا کرده، عالم برای نفس طبیعت وضع شده، «دانا»؛ یعنی طبیعت دانا و ماهیت دانا. همان طوری که لفظ انسان برای ماهیتی به نام حیوان ناطق وضع شده، خود عالم بما هو عالم هم برای طبیعت وضع شده به طوری که اگر انسان کلمه عالم را بدون اینکه لفظ کل و اشباه ذلك سر آن در آمده باشد بشنود، ذهنش به همان ماهیت عالم راه پیدا می کند. پس عالم یعنی طبیعه العالم، ماهیه العالم.

وقتی که کلمه «کل» سر طبیعت در آمد، «کل» دلالت بر تکثیر و تکثر می کند، و ما می بینیم در نفس طبیعت عالم بما هو عالم، تکثیری وجود ندارد. طبیعت که دارای تکثر نیست. پس این تکثیری که اینجا به طبیعت عالم اضافه می شود، این اشاره به چیست؟ ناگزیریم بگوییم: این اشاره به مصادیق عالم است، اشاره به افراد عالم است، اشاره به آنهایی است که این طبیعت بر آنها منطبق می شود. این طبیعت با آنها اتحاد دارد.

پس به لحاظ اینکه مفاد کلمه «کل» تکثیر است و به طبیعت اضافه شده و تکثیر طبیعت جز از راه افراد طبیعت و مصادیق طبیعت امکان ندارد، لذا ما پای افراد را در میان می آوریم، پای مصادیق را در کار می آوریم، می گوییم: «اکرم کل عالم» ناظر به تمام مصادیق این طبیعت است، به تمام افراد این طبیعت اشاره می کند. اما در عین اینکه به افراد اشاره می کند، به یک بعد افراد اشاره می کند؛ یعنی وقتی که به زید عالم اشاره می کند، زید عالم هزارتا خصوصیت دارد، یکی اینکه پسر فلانی است و یکی اینکه سنش چقدر است و یکی اینکه سایر خصوصیاتش چیست. «اکرم کل عالم» در اشاره به زید فقط به بعد عالمیت زید اشاره می کند اما به خصوصیت دیگر اشاره ندارد. در «اکرم کل عالم» هیچ یک از خصوصیات دیگر مطرح نیست. زید عالم پنجاه ساله است، مطرح نیست. اسمش زید است، مطرح نیست. اسم پدرش عمرو است، مطرح نیست.

خصوصیات دیگر هم درباره اینها هیچ مطرح نیست. فقط زید عالم بما انه عالم، یک فردی است که عنوان عالم بر او انطباق پیدا کرده و روی همین حیثیت، «اکرم کل عالم» به او اشاره می کند و بر او دلالت می کند و الا در مفاد «اکرم کل عالم» حتی عنوان زیدیت نیست ولو اینکه زید عالم است. عنوان عمرویت نیست ولو اینکه عمرو عالم باشد. عالم متکثر، افراد این حیثیت و این طبیعت است.

پس در عین اینکه عام، اشاره به افراد دارد و دلالت بر افراد می کند لکن دلالت در یک بعد خاص و آن حیث عالمیت است و بدون اینکه هیچ گونه اشاره ای به خصوصیات دیگر داشته باشد. اسم این دلالت، دلالت لفظی است برای اینکه این حرف ها را ما از اضافه کلمه «کل» به «عالم» استفاده کردیم. عالم، موضوع برای نفس طبیعت است و کل، موضوع برای تکثیر و دلالت بر تکثیر است. به حسب دلالت لفظی این معنا از «اکرم کل عالم» استفاده می شد.

### **تنافی بدوی عام و خاص**

حالا اگر در مقابل این «اکرم کل عالم»، یک دلیل مخصّصی داشته باشیم اینجا بین این دو معاندت وجود دارد. البته ما گفتیم: بین خاص و عام بالمآل هیچ گونه معاندت و منافاتی وجود ندارد ولی این منافاتی که ما گفتیم: وجود ندارد، بالمآل وجود ندارد و الا در بادی نظر و ابتدای امر، بین دلیل خاص با دلیل عام، به حسب دلالت لفظی، معاندت

هست. «اکرم کل عالم» حتی عالم فاسق را شامل می شود «بدلاله لفظیه و بما انه عالم لا بما انه فاسق»، می گوید: ما با عالم سروکار داریم و این فاسق هم عالم است. «لا- تکریم الفساق من العلماء» هم به دلالت لفظی، ناظر به وضع فساق از علما است. لذا در ابتدا، بین «اکرم کل عالم» و دلیل مخصّص، معاندت و تنافی بدوی مطرح است و این معاندت در دلالت لفظی است. عالم به دلالت لفظی، علمای فاسق را هم شامل می شود. «لا تکریم الفساق من العلماء» به دلالت لفظی از اکرام فساق از علما جلوگیری می کند، منتها گفتیم:

این معاندت و منافات، بدوی است و اگر محیط تقنین را در نظر بگیریم، تنها در محیط تقنین است و الا اگر غیر محیط تقنین باشد، این معاندت استقرار دارد.

اگر عام و خاص در کلام یک آدم عادی مطرح بشود، این موجه جزئی با سالبه کلیه مناقض است. موجه کلیه هم با سالبه جزئی مناقض است و منطق این معنا را روشن کرده اما در محیط تقنین، یک شأن خاصی دارد که معاندت بین عام و خاص، معاندت مستقر نیست بلکه این تعاند ابتدایی، با دقت و مراجعه به عقلا برطرف می شود. اما اگر همین را در غیر محیط تقنین پیاده کردید، بین دو دلیل لفظی، یک معاندت ریشه دار به وجود می آید. او به دلالت لفظیه بر وجوب اکرام حتی فساق از علما دلالت می کند و این هم به دلالت لفظیه از اکرام فساق از علما نهی می کند.

### **بررسی ارتباط عام و خاص و مطلق و مقید با دلالت لفظیه**

پس ما در باب عام و خاص چه قائل به تقدّم خاص بر عام بشویم مثل عام و خاص محیط تقنین و چه قائل نشویم مثل سایر مقامات، سروکار ما با دلالت و دلالت لفظیه است. در باب مطلق، اطلاق را از کجا به دست می آوریم؟ وقتی که مولا می گوید: «اعتق رقبه» و شما می گوئید: این رقبه اطلاق دارد مثلاً مؤمنه و غیر مؤمنه را می گیرد، چگونه؟ به چه نوع دلالتی می گیرد؟ همین که شما می گوئید: اطلاق، مقدمات حکمت لازم دارد. در باب عام چرا این حرف را نمی زنید؟ عام به مقدمات حکمت کار ندارد؟ عام به واضع ارتباط دارد؟ عام هم به واضع ارتباط دارد. آیا کلمه کل را برای تکثیر وضع کرده یا نه؟ اگر وضع کرده، عام است. اگر وضع نکرده، نیست.

اما در باب مطلق، آیا شما سراغ این می روید که ببینید رقبه برای چه وضع شده؟ آیا رقبه، برای رقبه اعم از مؤمنه و کافره وضع شده، یا رقبه برای خصوص مؤمنه وضع شده؟



در باب مطلق این حرف ها مطرح نیست. معنا و خلاصهٔ مقدمات حکمت این است که چون متکلم اتصاف به وصف حکمت دارد و حکیم است، معنای حکیم این است که کارهایش روی حساب است، کارهایش روی مطالعه و روی موازین است، روی برنامه کار می کند، نه بی جهت کار بکند. لذا می گوید: متکلمی که در مقام بیان است نه در مقام اجمال و اجمال، کسی هم دستش را نبسته و یک فاعل مختار است و از طرفی هم حکیم است و هیچ گونه اضطرار و اجباری در مسأله راه ندارد، می خواسته است که تمام موضوع حکمش را بیان بکند، گفته: «اعتق رقبه». ما با توجه به خصوصیات متکلم و با توجه به مقامی که این کلام در آن مقام صادر شده استفاده می کنیم، که پس، معلوم می شود که تمام الموضوع برای حکم مولا عتق الرقبه است، همین. اضافه ندارد و وصف دیگری و قید دیگری دخالت ندارد. چرا؟ برای اینکه اگر قید دیگری دخالت داشت، مگر کسی دست مولا را بسته بود؟ چرا مولا بیان نکرد؟ مگر مولا یک آدم غیرمنظمی بود که بی حساب می خواست حرف بزند؟ یعنی در عین اینکه موضوعش رقبه مؤمنه است، در مقام بیان هم بود مع ذلک قید ایمان را ذکر نکرد. این با حکمت او منافات دارد، با مریدیت او منافات دارد، با مختار بودن او منافات دارد، با اینکه ما به دست آوردیم که در مقام بیان است، منافات دارد.

با توجه به این جهات است که ما اطلاق را استفاده می کنیم. حالا این اطلاق را به حساب چه چیزی بگذاریم؟ آیا این اطلاق به لفظ مربوط است، به دلالت لفظ مربوط است، به مقام وضع مربوط است؟ اگر چیزی به اینها ارتباط داشته باشد، دیگر حکمت متکلم چه نقشی در او دارد؟ مریدیت و مختاریت او، چه نقشی در او دارد؟ «کونه فی مقام بیان تمام الموضوع لحکمه» چه نقش دارد؟ پس چرا این حرف ها را در باب عام برای ما مطرح نکردید؟ آنجا چرا این مسائل را پیش نیاوردید؟ برای همین جهت است که آنجا، مربوط به لفظ است. عام به مفاد «کل عالم» ارتباط دارد اما «اعتق رقبه» به لفظ ارتباط ندارد بلکه به حالات متکلم ارتباط دارد، مقامی که این لفظ در آن مقام واقع شده، به خصوصیات این سبکی ارتباط دارد. اگر مولا در چنین شرایطی گفت: «اعتق الرقبه»، این «اعتق الرقبه» برای عبد از نظر عقلا و در مقابل مولا قابل احتجاج است. هر رقبه ای را عبد آزاد کرد، مولا نمی تواند به او اعتراض بکند. اگر رقبه کافره را آزاد کرد، مولا حق ندارد به او اعتراض کند که چرا رقبه کافره را آزاد کردی؟ برای اینکه عبد استدلال

می کند و می گوید: تو خودت گفتی: «اعتق الرقبه»، در مقام بیان هم بودی، کسی هم دستت را نگرفته بود که قید مؤمنه را اضافه کنی ولی اضافه نکردی، ما از این خصوصیات فهمیدیم که تمام الموضوع برای «وجوب العتق عبارة عن طبعه الرقبه، ماهیه الرقبه».

### عدم نظارت ماهیت به افراد

علاوه؛ یک نکته ای اینجا هست که ماهیت رقبه و طبیعت رقبه نمی تواند ناظر به افراد باشد. این فرد را ما از کجا بیاوریم؟ وقتی که شما کلمه انسان را به عنوان یک لفظ موضوع للماهیه مطرح می کنید، آیا با توجه به ماهیت، می توانید مسأله فرد را مطرح بکنید؟ در «کل عالم» گفتیم: کلمه «کل» ما را به فرد راهنمایی می کند برای اینکه کل، تکثیر است، تکثیر در خود طبیعت معنا ندارد. طبیعت که نمی شود به حسب ذات، متکثر باشد.

وقتی که تکثیر به طبیعت تعلق گرفت، طبعاً پای افراد در کار می آید اما در باب مطلق که شما کلمه «کل» ندارید، لفظ دال بر تکثیر ندارید، لفظ مشیر الی الافراد ندارید، شما هستید و یک کلمه «الرقبه»، «الرقبه مثل الانسان» است. مگر الانسان می تواند دلالت بر فرد داشته باشد؟ دلالت، غیر از اتحاد انطباق است. انسان متحد با زید است. انسان منطبق بر زید است. اینها درست اما ما نمی توانیم بگوییم: لفظ انسان. لفظ انسان به چه دلالتی دلالت بر زید می کند؟ انسان که برای ماهیت وضع شده، انسان برای حیوان ناطق وضع شده. موضوع له لفظ انسان، حیوان ناطق است. لفظ «لا یدل الا علی الموضوع له، الا علی ما وضع له». ما وضع له انسان، «حیوان ناطق» است.

پس همان طوری که در باب انسان، نمی توانیم مسأله دلالت بر فرد را به عنوان دلالت مطرح بکنیم برای اینکه مسأله دلالت، غیر از مسأله اتحاد و غیر مسأله انطباق است، در «اعتق الرقبه» که به عنوان یک ماهیت مطلقه، موضوع برای حکم به وجوب عتق قرار می گیرد، هم هرچه هست و نیست، نفس الطبعه است، هر چه هست و نیست نفس الماهیه است.

پس اولاً: در باب مطلق، دلالت بر افراد معنا ندارد. ثانیاً: همان معنای اطلاقی در رابطه با لفظ نیست بلکه در رابطه با خصوصیات متکلم و موقعیت ورود این کلام است.

معنای مقدمات حکمت هم همین است. مقدمات حکمت که به گوش ما می خورد، به

عمق معنایش که برسیم؛ یعنی مقام حکمت مولا اقتضا می کند که ما کلامش را بر اطلاق، حمل بکنیم. این معنای مطلق است.

حالا باید مقید را هم در مقابل مطلق بررسی بکنیم؛ یعنی دلیل بر تقييد. همان طوری که دلیل خاص را در رابطه با عام مطرح کردیم، دلیل مقید را هم در مقابل مطلق بررسی کنیم. وقتی این بررسی ها تمام شد، آن وقت مسأله عام و مطلق را بسنجیم که آیا در آن مثالی که ما ذکر کردیم، با اینکه اینجا مسأله دلالت مطرح نیست و مسأله اظهریت و ظاهریت مطرح نیست اما به حسب نتیجه، آیا تقييد بر تخصیص تقدّم دارد یا تقدّم ندارد؟

### پرسش:

۱ - وجه تقدّم تخصیص عام بر تقييد مطلق را از نظر شیخ انصاری بیان کنید.

۲ - اشکال کلام مرحوم شیخ در تقدّم تخصیص عام بر تقييد مطلق چیست؟

۳ - آیا مطلق می تواند بیان بر تخصیص باشد؟ چرا؟

۴ - نحوه دلالت عام و دلالت مطلق را از نظر مقام لفظ توضیح دهید.

۵ - ارتباط عام و خاص و مطلق و مقید را به دلالت لفظیه بررسی کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم ارتباط اطلاق به مقام لفظ

اطلاق هيچ ارتباطی به مقام دلالت لفظ ندارد بلکه مربوط به موقعیت متکلم و شرائط ورود کلام است. اگر خداوند در کتاب الله «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بیان بفرماید، از نظر دلالت لفظ و استعمال، فرقی نمی کند که مولا در مقام بیان باشد و «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اطلاق داشته باشد و در مواقعی قابل تمسک و قابل استدلال باشد، یا اینکه متکلم در مقام بیان نباشد بلکه در مقام اهمال و اجمال باشد که مقابل مقام بیان است، در نتیجه اطلاقى نداشته باشد و شما نتوانید به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک بکنید.

آیا «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ی که اطلاق دارد و قابل تمسک است با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ی که اطلاق ندارد و در موارد شک قابل تمسک نیست، از نظر استعمال، فرق دارد؟ آیا از نظر دلالت لفظی فرق می کند؟ آیا اگر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اطلاق دارد و قابل اطلاق است و وضعش فرق می کند و دلالت لفظی اش فرق می کند و نحوه استعمالش فرق می کند؟

بلا اشکال فرقی نمی کند. «اقیموا» در همان معنای خودش استعمال شده، صلاه هم در همان معنای خودش. فرقی نمی کند که مولا در مقام بیان باشد و «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اطلاق داشته باشد یا نداشته باشد.

پس این در حقیقت این معنا را روشن می کند که مسأله اطلاق، مربوط به مقام دلالت و مربوط به مقام لفظ نیست بلکه با توجه به خصوصیتی که در باب اطلاق معتبر است و تمامیت مقدمات حکمت، حکم عقل است. این اطلاق تا زمانی ثابت است، تا زمانی برای عبد در مقابل مولا قابل احتجاج است که در مقابل آن، یک تفسیری تحقق پیدا نکند. اگر مولا در ضمن «لا- تعتق الرقبة الکافره» تفهیم کرد که عتق رقبه کافره، محبوب و مطلوب من نیست، تا قبل از آمدن «لا- تعتق الرقبة الکافره»، «اعتق الرقبة» برای عبد و برای مکلف، قابل احتجاج بود اما وقتی که این بیان «لا- تعتق الرقبة الکافره» آمد، دیگر احتجاج عبد منقطع می شود. از نظر عقل، عبد نمی تواند به «أعتق الرقبة» احتجاج داشته باشد.

نقش «لا تعتق الرقبة الکافره» همین است که صلاحیت «اعتق الرقبة» را برای احتجاج عبد و استدلال عبد می گیرد. «اعتق الرقبة» تا قبل از آمدن «لا تعتق الرقبة الکافره» صلاحیت داشت، حالا دیگر صلاحیتش تمام می شود، دیگر حالت استمرار در او وجود ندارد.

### امکان بیان بودن عام برای اطلاق

در اینجا می توانیم این مسأله را طرح بکنیم که اگر مولا- به جای «لا تعتق الرقبة الکافره»، یک دلیل عامی را ذکر کرد که این دلیل عام، در بعضی از مصادیق با مصادیق این دلیل مطلق، اتحاد دارد، مورد اجتماع دارد، ماده اجتماع دارد مثل همان مثالی که اول مطرح کردیم. مولا می گوید: «لا تکرم فاسقا أو الفاسق»، بعد از مدتی می گوید: «اکرم کل عالم». محل بحث آنجایی است که شرائط اطلاق و مقدمات حکمت در «لا تکرم الفاسق» تمام بوده است. «لا تکرم الفاسق» در مقام اهمال و اجمال نبوده، از اول همه خصوصیات معتبره در اطلاق در «لا تکرم الفاسق» وجود داشته است. حالا مولا در ضمن دلیل عام «اکرم کل عالم» را به دلالت لفظی بر حسب آنچه که ما دیروز ذکر کردیم مطرح می کند، منتها دلالت اجمالی نه دلالت تفصیلی. تمام افراد عالم را شامل می شود حتی تیپ و گروه عالم فاسق، مشمول «اکرم کل عالم» است به دلالت وضعی لفظی اجمالی، نه تفصیلی که بگوید: «زید العالم، عمرو العالم بکر العالم». به آن نحو دلالت ندارد اما اشاره

به افراد می کند و ناظر به همه افراد است «بما انهم علماء».

آن وقت سؤال می شود: همان طوری که در آن مثال اگر مولا می گفت: «لا تعتق الرقبه الکافره»، دیگر مطلق را از صلاحیت احتجاج ساقط می کرد، دیگر عبد نمی توانست به اطلاق «اعتق الرقبه» تمسک بکند، آیا در مقابل مطلق که نحوه دلالتش مربوط به لفظ نیست بلکه مربوط به جهات دیگر است، اگر مولا- به صورت یک دلیل عام در مقابل «لا تکرّم الفاسق» گفت: «اکرم کل عالم»، آیا وجود چنین دلیل عام ناظر به افراد به دلالت لفظیه وضعیه، نمی تواند «لا تکرّم الفاسق» را از صلاحیت احتجاج برای اطلاق ساقط بکند یا اینکه ساقط می کند؟ چه فرق می کند که مولا در مقابل «لا تکرّم الفاسق» بگوید:

«اکرم الفساق من العلماء» یا در مقابل «لا- تکرّم الفاسق» بگوید: «اکرم کل عالم» که هر دو ناظر به افراد است، هر دو ناظر به کثرات است، هر دو به دلالت وضعی دلالت بر افراد می کند و نسبت به افراد شمول دارد؟

### فرق بین مبنای استاد و مرحوم شیخ (ره) در تقدّم عام بر مطلق

لذا بعید نیست که ما همان مطلب مرحوم شیخ را اختیار بکنیم؛ یعنی بگوییم: در دوران بین تخصیص و تقیید، شما عام را مقدّم بدارید و با پشتوانه عام، دلیل مطلق را مقیّد بکنید و ضربه را به اطلاق وارد کنید اما دلیل عام به قوّت خودش باقی بماند. نتیجه، همین نتیجه است اما راه، آن راهی نیست که در کلام شیخ به حسب ظاهر مطرح شده بود که مسأله را روی دو نحو دلالت لفظی ببریم و اسم یکی را دلالت ظاهر بگذاریم و اسم یکی را دلالت اظهر بگذاریم و بگوییم: به علت اظهریت، بر مطلق تقدّم دارد برای اینکه مطلق دلالتش ظاهر است و عام دلالتش اظهر. این حرف در کار نیست. ما اظهر و ظاهر نداریم. ما یک نوع دلالت لفظی بیشتر اینجا نداریم «و هو دلالة العام» اما یا باید اصلاً اسم مطلق را دلالت نگذاریم، اگر دلالت مربوط به لفظ باشد و اگر کلمه دلالت را به کار بردیم، ظاهر و غیر ظاهر اینجا مطرح نیست بلکه او مربوط به عقل و مقدمات حکمت و موقعیت ورود دلیل مطلق است و الاّ زبان ندارد که شما بگویید: از نظر زبان، آیا ظهور دارد و یا اظهر است؟

پس با صرف نظر از این عنوانی که اینها دنبالش هستند، اصل نتیجه را انسان می تواند بپذیرد که تقیید بر تخصیص، تقدّم دارد؛ یعنی اطلاق ضربه بخورد البته کلمه ضربه تقریباً

به نحو مسامحه به کار برده می شود. اطلاق را مقید بکنیم بهتر از این است که عام را تخصیص بزنیم بلکه عام به قوت خودش باقی می ماند.

از اینجا دو مطلب دیگر را هم باید عرض بکنیم تا این مسأله تفتید و تخصیص تمام بشود:

یک مطلب این است که این ملاکی که ما در تقدّم تفتید بر تخصیص عرض کردیم که ملاکش این بود که عام به دلالت لفظیه دلالت می کند اما اطلاق از راه مقدمات حکمت است و مقدمات حکمت تا زمانی قابل احتجاج است که در مقابلش دلیلی وجود نداشته باشد، از اینجا یک راهی به مسأله مفاهیم پیدا می کنیم.

### بررسی تعارض مفاهیم

در باب مفاهیم (که این معنا هم تصادفا در فقه خیلی مورد ابتلا است) اگر دو تا مفهوم با هم معارضه کردند مثلا مفهوم یک قضیه شرطیه با مفهوم یک قضیه وصفیه بنابر اینکه هر دویشان مفهوم داشته باشد. واقعیت مسأله این بود که حتی قضیه شرطیه هم مفهومش محل تأمل و محل اشکال است که آیا این قضایا مفهوم دارد یا مفهوم ندارد؟ لکن حالا ما فرضی بحث می کنیم. اگر فرض کردیم که قضیه شرطیه مفهوم دارد، قضیه وصفیه هم مفهوم دارد و این دو مفهوم در یک جا باهم معارض شدند، دو تا معنای مختلف را دلالت کردند، دو تا معنای متضاد را دلالت کردند، آیا کدام بر دیگری تقدّم دارد و ملاک تقدّم چیست؟

در باب مفاهیم یک قسمت از مفاهیم از راه اطلاق و مقدمات حکمت ثابت می شد مثلا در مفهوم شرط در ذهنم هست که چند نوع اطلاق برای قضیه شرطیه درست می کردند. گاهی برای نفس شرط، اطلاق درست می کردند، گاهی برای ادات شرط اطلاق درست می کردند. برای اینکه از راه اطلاق و مقدمات حکمت برای قضیه شرطیه مفهوم درست بکنند دو سه راه بود. البته آنهایی که مفهوم را قائل نیستند، تمام راهها را مناقشه می کنند و ابطال می کنند ولی آنهایی که قائل به ثبوت مفهوم هستند طبعا باید بعضی از این راهها را بپذیرند که قائل به ثبوت مفهوم بشوند.

این دو مفهومی که باهم متعارض هستند، اگر هر دو از راه مقدمات حکمت ثابت شده باشند، مفهوم قضیه شرطیه از راه مقدمات حکمت، مفهوم قضیه وصفیه هم از راه

مقدمات حکمت ثابت شده باشد، در مورد تعارض چه ترجیحی می‌توانید برای یکی از اینها نسبت به دیگری قائل بشوید؟ راه اثبات هر دو، مقدمات حکمت است. چه خصوصیتی دارد که مفهوم وصف بر مفهوم شرط تقدّم پیدا کند؟ یا مفهوم شرط بر مفهوم وصف تقدّم پیدا بکند؟ هر دو از راه مقدمات حکمت ثابت شده‌اند و نسبت مقدمات حکمت به هر دو، علی السواء است. اینجا دیگر ترجیح معنا ندارد و تقدیم بلا ملاک خواهد بود.

اما بعضی از مفاهیم را از راه دلالت لفظیه قائل شده‌اند مثل اینکه اگر کسی فرضاً قبول بکند که ادات شرط مثل «ان» و «اذا» و امثال ذلک از نظر لغت عرب برای دلالت بر علیت منحصره وضع شده و معنای «ان جائک زید فاکرمه» این است که مجيء زید، علت منحصره است برای وجوب اکرام و این معنا برحسب وضع ثابت شده باشد و از راه دلالت لفظیه وضعی ثابت شده باشد کما اینکه بعضی‌ها ادعا کرده‌اند و در بعضی از مفاهیم هم بعید نیست که کسی ادعا بکند مثل آنجایی که کلمه «انما» و امثال ذلک در کار است که از آن تعبیر به مفهوم حصر می‌شود؛ یعنی آنجایی که ادات حصر به کار رفته مثل انما و امثال آن.

### **تقدّم مفهوم مستفاد از لفظ بر مفهوم مستفاد از اطلاق**

اگر در این دو مفهوم متعارض، دلالت بر مفهوم در یکی از راه دلالت لفظی وضعی باشد و در دیگری از راه اطلاق و مقدمات حکمت باشد، روی همان ملاکی که در تعارض مطلق و عام گفتیم و عام را بر مطلق مقدم داشتیم و تقييد را بر تخصيص ترجیح می‌دادیم، باید اینجا بگوییم: اگر یک مفهومی از راه دلالت لفظی وضعی ثابت شد، مثل مفهوم حصر و مثل مفهوم شرط بنا بر اینکه راه مفهوم شرط، دلالت کلمه «ان» از راه وضع واضح باشد، پیداست که این بر آن مفهومی که از راه مقدمات حکمت می‌خواهد ثابت شود، تقدّم دارد. برای اینکه گفتیم: کاربرد مقدمات حکمت تا زمانی است که در مقابل مولا، یک دلیل برخلاف نداشته باشد چه این دلیل به صورت منطوق باشد یا به صورت مفهومی که از راه دلالت وضعی ثابت شده باشد یا به صورت عموم باشد که در تعارض مطلق و عموم مطرح گردید. لذا با وجود مفهومی که مفهوم بودنش به دلالت وضعی ثابت شده، نوبت به مفهومی که از راه مقدمات حکمت و اطلاق ثابت شده نمی‌رسد.



روی همان ملاکی که ما در تقدّم عام بر مطلق و تقدّم تقیید اطلاق بر تخصیص عام ذکر کردیم.

نکته دیگر که خاتمه این بحث است این است البته قبلاً یک حرفی هست که باید مورد دقت واقع بشود. در باب مطلق با این معنایی که ما برای مطلق ذکر کردیم، آیا مطلق انواع متعدده دارد؛ یک مطلق داریم به نام مطلق شمولی و یک مطلق داریم به نام مطلق بدلی؟ در «اعتق الرقبه» به لحاظ اینکه یک عتق رقبه بیشتر وجود ندارد، اینطور نیست که برای مکلف واجب باشد هر رقبه ای را آزاد بکند بلکه یک رقبه که آزاد شد، کافی است.

بگوییم: این اطلاقش، اطلاق بدلی است اما در «اکرم العالم» که معنایش این است که این طبیعت باید اکرام بشود یعنی هر عالمی در حقیقت وجوب اکرام دارد، بگوییم: اینجا اطلاقش، اطلاق شمولی است و در حقیقت برای اطلاق، ما دو نوع تصور بکنیم: یکی اطلاق شمولی و یکی اطلاق بدلی. آیا این شمولیت و بدلیت به عنوان دو نوع از اطلاق می تواند مطرح باشد؟

### عدم شمولیت و بدلیت برای اطلاق

این معنایی که ما برای اطلاق ذکر کردیم اصلاً شمولیت و بدلیت در آن نیست. آنکه شما می گوئید: اطلاق شمولی، چه چیزی شمول دارد؟ رقبه، عالم. مگر عالم، طبیعت نیست؟ مگر عالم، ماهیت نیست؟ در ماهیت که شمول نیست. انسان، حیوان ناطق است.

کجای معنای انسان، شمول است؟ کجایی ماهیت انسان، شمول است؟ این که شما در باب عام، مسأله شمول را ملاحظه می کردید، به لحاظ این بود که یک لفظی به ماهیت اضافه می شد به نام کلمه «کل» و «کل» دلالت بر تکثیر داشت. آن تکثیر بود که مسأله شمول را مطرح می کرد. آن تکثیر بود که دلالت بر افراد را مطرح می کرد و الا اگر ما باشیم و کلمه رقبه و کلمه عالم و امثال ذلک، شمول را از کجای این استفاده بکنیم؟ این چه ارتباطی به مسأله شمول دارد؟ معنای اطلاق این است که مولا- و متکلم با توجه به مقدمات حکمت، این ماهیت را تمام الموضوع برای حکم خودش قرار داده، تمام المتعلق حکم خودش قرار داده، چه را؟ ماهیت را، طبیعت را. طبیعت عبارت از «حیوان ناطق» است. کجای «حیوان ناطق» شمول در کار است؟

پس چه فرقی می کند بین آنجایی که «اکرم العالم» بگوید و یا «اعتق الرقبه» بگوید؟ هر

دو لفظ موضوع للماهیه و للطبیعه است. هر دو معرّف به لام جنس است. این شمول در بعضی از اطلاق ها و عدم شمول در بعضی از اطلاق های دیگر، به کجا استناد دارد؟ و روی معنایی که ما برای اطلاق عرض کردیم، چه مبنایی می تواند داشته باشد؟ لذا ما این حرف را نمی پذیریم و این را به عنوان دو نوع اطلاق نمی توانیم تصور بکنیم. اطلاق دو نوع و دو قسم ندارد. اطلاق؛ یعنی «الطبیعه و تمامیه الطبیعه فی کونها موضوعا للحکم، هذه الطبیعه تمام الموضوع، هذه الماهیه تمام الموضوع»، پس یعنی چه که یک جا مسأله شمول را مطرح می کنید؟ این شمول از کجا به دست می آید؟ و در بعضی جاهها عدم الشمول را مطرح می کنید؟ ما معنای شمول و عدم شمول را در اطلاق نمی توانیم پذیریم.

### بررسی تقدّم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی

لکن این طوری که در کلمات محققین مثل مرحوم آخوند و دیگران این تقسیم و این تنويع تحقق پیدا کرده، اگر فرض کردیم که یک دلیلی (به اصطلاح اینها) اطلاق شمولی دارد و دلیل دیگری، اطلاق بدلی دارد و فرض کردیم که این دو تا اطلاق ها باهم معارضه بکنند مثلاً یک دلیل می گوید: «اعتق الرقبه»، می گویند: این اطلاق بدلی دارد. یک دلیل هم فرض کنیم می گوید: «لا خیر فی کافر»، در کافر در هیچ جهتش خیری وجود ندارد و محبوبیت و مطلوبیتی وجود ندارد.

«لا- خیر فی کافر» بنحو اطلاق شمولی می گوید: در رابطه با کافر، هیچ مسأله ای «اکراما، عتقا، احسانا و امثال ذلک، لا خیر فیه»؛ یعنی محبوب نیست. بین این دو اطلاق در عتق رقبه کافره معارضه می شود. مقتضای اطلاق «اعتق الرقبه» این است که عتق رقبه کافره هم مانعی نداشته باشد و مقتضای اطلاق «لا خیر فی کافر» این است که در عتق رقبه کافره، هیچ حسنی وجود ندارد و هیچ محبوبیت و مطلوبیتی وجود ندارد.

یک چنین مثالی فرض بکنیم که یک طرف اطلاقش، اطلاق بدلی است و یک طرف، اطلاق شمولی است و اینها یک ماده اجتماعی پیدا می کنند و در این ماده اجتماع، اطلاق شمولی و اطلاق بدلی معارضه می کنند.

حالا- بحث این است اگر ما قائل به این دو نوع اطلاق شدیم و یک چنین معارضه ای تحقق پیدا کرد، آیا می توانیم بگوییم: اطلاق شمولی به لحاظ اینکه شمولی است، بر

اطلاق بدلی تقدّم دارد؟ یعنی همان طوری که ما عام را بر مطلق مقدّم می داشتیم، یک کسی هم بگوید: اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی تقدّم دارد؟ یا اینکه ملاک آنجا، اینجا تحقق ندارد؟ ملاک عام، دلالت لفظی وضعی بود اما اطلاق، چه شمولی باشد و چه بدلی باشد، راه هر دویشان مقدمات حکمت است و راه هر دویشان یک راه است. حالا که راهشان یک راه شد، مجرد اینکه نتیجه آن اطلاق، شمول است و نتیجه این اطلاق بدلیت است، سبب نمی شود که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی تقدّم پیدا بکند. آن ملاک اینجا تحقق ندارد.

اگر ما قائل به دو نوع اطلاق بشویم (شمولیت و بدلیت) و در بعضی از موارد، بینشان معارضه تحقق پیدا بکند، هیچ راهی نداریم که اطلاق شمولی را بر اطلاق بدلی ترجیح بدهیم. بحث تقیید و تخصیص تمام شد.

### پرسش:

- ۱ - عدم ارتباط اطلاق را به مقام لفظ توضیح دهید.
- ۲ - امکان بیان بودن عام برای اطلاق، بیانگر چیست؟
- ۳ - فرق بین مبنای استاد را با مبنای مرحوم شیخ در تقدّم عام بر مطلق بیان کنید.
- ۴ - آیا مفهوم استفاد از لفظ، بر مفهوم استفاد از اطلاق، تقدّم دارد؟ چرا؟
- ۵ - آیا اطلاق دارای شمولیت و بدلیت است؟ توضیح دهید.
- ۶ - علت تقدّم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی از نظر مرحوم آخوند چیست؟

#### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

یکی از مواردی که جزو اظهر و ظاهر، قرار داده شده، مسأله تخصیص و نسخ است که «اذا دار الامر بين التخصیص و النسخ»، آیا تخصیص تقدّم دارد یا نسخ تقدّم دارد؟ این مورد بحث است.

#### اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در تخصیصات ائمه

لکن قبل از آن که وارد این جهت بحث شویم و بینیم که آیا تخصیص بر نسخ تقدّم دارد یا نسخ بر تخصیص تقدّم دارد، در باب تخصیصات متداوله که اکثراً از ائمه معصومین (صلوات الله علیهم اجمعین) روایت و نقل شده، مشکله ای وجود دارد.

مشکله این است که می فرمایند: در تخصیص، یک شرطی وجود دارد و یک قیدی

دخالت دارد و آن این است که تخصیص به منزله بیان است و بیان نباید از وقت عمل و از وقت حاجت مؤخر باشد. «تأخیر البیان عن وقت العمل و وقت الحاجه قبیح». لذا اگر مولا مثلاً گفت: «اکرم العلماء یوم الجمعة» باید قبل یوم الجمعة «لا تکرّم الفساق من العلماء» را ابلاغ کند و الاً اگر روز پنجشنبه بگوید: «اکرم العلماء یوم الجمعة» و بعد روز شنبه اعلان کند که «لا تکرّم الفساق من العلماء»، این تأخیر بیان از وقت عمل است، تأخیر بیان از وقت حاجت است و این از نظر عقل، قبیح است. لذا این معنا یک قیدی را در باب تخصیص مطرح می کند که «التخصیص مشروط بعدم حضور وقت العمل بالعام». باید وقت عمل به عام نرسیده باشد، وقت عمل به عام حاضر نشده باشد و الاً با مخصص بودن و بیان بودن، منافات دارد.

نقطه مقابل، مسأله نسخ است. در باب نسخ، ضد این معنا معتبر است؛ یعنی باید وقت عمل به منسوخ، حاضر شده باشد، وقت عمل به منسوخ رسیده باشد چون عنوان نسخ، عنوان بیانی نیست بلکه عنوان نسخ، بیان آمد حکم است و بیان موقت بودن حکم است و این دلالت بر انقطاع استمرار می کند ولو اینکه حکم منسوخ از اول در استمرار ظهور دارد لکن با دلیل نسخ، ما کشف می کنیم که استمرار در کار نبوده است.

بحث ما فعلاً مربوط به تخصیص است. اشکال این است که شما که در باب تخصیص، چنین قیدی را معتبر می دانید برای اینکه تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید، ما می بینیم عموماتی در کتاب الله وارد شده است و مخصصش در لسان مبارک امام باقر (صلوات الله علیه) و در لسان مبارک امام صادق (صلوات الله علیه) بلکه بالاتر، در لسان مبارک امام عسکری (صلوات الله و سلامه علیه) است در حالی که فاصله بین زمان امام عسکری (صلوات الله علیه) و زمان نزول قرآن، بیش از دوست و پنجاه سال بوده است. عمومی در کتاب الله واقع شده، مخصصش در لسان امام عسکری است، از طرفی هم می گویند: شرط تخصیص این است که وقت عمل به عام حاضر نشده باشد. آیا وقت عمل به عمومات کتاب در دوست و پنجاه سال حاضر نشده است؟ پس چطور روایت صادره از امام عسکری (صلوات الله علیه) مخصص عموم کتاب قرار می گیرد؟

همین طور کثیری از عموماتی که در لسان مبارک نبی اکرم (صلوات الله و سلامه علیه) است، مخصصاتش در السنه ائمه مبارکه معصومین است و فاصله زیاد است. صد سال، صد و پنجاه سال، دوست سال، دوست و پنجاه سال فاصله هست. زمان امام

عسکری (صلوات الله علیه) با زمان رسول اکرم حدود دویست و پنجاه سال فاصله دارد.

آن وقت چطور می شود یک عموم نبوی، یک مخصّص عسکری داشته باشد؟ عموم نبوی باشد و مخصّص عسکری باشد با فاصله دویست و پنجاه سال. این با این شرطی که در تخصیص معتبر است، چطور تطبیق می کند؟

از طرفی هم ما می بینیم که بنای فقها در فقه این است که عموم کتاب را به روایت تخصیص می زنند، روایت از هر امامی باشد، در هر زمانی باشد. عمومات نبویه را به مخصصات در لسان ائمه تخصیص می زنند. حساب زمان را نمی کنند. هیچ گاه فاصله زمانی را قله و کثره در نظر نمی گیرند مثل اینکه همه اینها به منزله متکلم واحد هستند و همه این کلام ها هم در زمان های با فاصله خیلی کمی تحقق پیدا کرده است به طوری که کأنّ وقت عمل به عام نرسیده است. پس این بنای فقها از این طرف، آن شرطی که در تخصیص می کنند از آن طرف، آن نبودن شرط در این مخصصات در رابطه با عمومات کتاب و سنت از آن طرف، این مشکله چطور باید حل شود و این اشکال چطوری قابل دفع است؟

مرحوم شیخ بزرگوار استاد الكل شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) ابتداء سه احتمال برای حل این اشکال مطرح می کنند:

### برگشت مخصصات به نواسخ

احتمال اول این است که بگوییم: شما به اینها می گوید: مخصصات؛ درحالی که در واقع اینها نواسخند. اسم هر مخصصی را باید برداشت و جایش ناسخ گذاشت برای اینکه شرط نسخ در آن وجود دارد و شرط تخصیص در آن وجود ندارد. شما بی خود اسم اینها را مخصصات گذاشتید. اینها همه ناسخند و احکام نسخ بر آنها ترتب پیدا می کند و داخل در مباحث نسخ خواهند بود.

لازمه این احتمال این است که ما مبنایی را مفروغ عنه قرار بدهیم و آن این است که نسخ کتاب را به خبر واحد، جایز بدانیم. این یک مسأله ای است که در اصول مطرح است که آیا نسخ کتاب به خبر واحد، جایز هست یا نه؟ این احتمال اولی که مرحوم شیخ بیان می فرمایند، مبتنی بر این مبناست که ما بگوییم: نسخ کتاب به خبر واحد، صادر از آخرین امام، مانعی ندارد و عنوان نسخ در همین جا مطرح است. پس یک احتمال این است.

بعد مرحوم شیخ این احتمال را تضعیف می کند و می فرماید: این احتمال تالی فاسدش این است که با توجه به «ما من عام الا و قد خصّ»، اگر ما همه این مخصصات را به لباس نسخ درآوریم، باید ملتزم بشویم که به اندازه این مخصصات، علاوه بر نسخ های دیگر، ما نسخ داریم. و التزام به این معنا، خیلی بعید است. هزاران نسخ داشته باشیم، هزاران منسوخ داشته باشیم، هزاران دلیل ناسخ داشته باشیم. انسان نمی تواند ملتزم به این معنا بشود. لذا ایشان از این نظر این راه را استبعاد می کنند و این راه کنار می رود.

### اتصال مخصصات به عمومات و عدم نقل آنها برای ما

راه دوم این است که بگوییم: عنوان مخصص بودن این مخصصات، مفروغ عنه است و ما دست از عنوان مخصص بودن بر نمی داریم. پس آن شرط را چطور حفظ کنیم و رعایت کنیم؟ ایشان می فرماید: این طوری ملتزم می شویم، می گوییم: وجود این مخصصات منفصله با فاصله های طولانی، کاشف از این است که تمام این مخصصات در رابطه با عمومات خودشان، از اول به عمومش، متصل بوده منتها برای ما نقل نکرده اند، برای ما بیان نکرده اند. ما که آنجا نبودیم که ببینیم مسأله به چه کیفیتی است؟ عموماتی برای ما نقل شده است، همه این مخصصات بعدی همراه این عمومات بوده و قبل حضور وقت العمل به عنوان بیان حتی به صورت اتصال، اصلا مخصص متصل بوده است که مخصص متصل هم واقعهش این است که اصلا مخصص نیست برای اینکه مخصّص، فرع این است که برای عموم، انعقاد عموم شده باشد و بعد مخصّص بیاید با این عموم ولو در بادی امر، تعارض کند. در مخصصات متصله اصلا برای عموم، ظهور انعقاد پیدا نمی کند. اگر گفت: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» این از اول برایش ظهور در عموم پیدا نشده. کاری به این جهت نداریم.

آنچه که هست این است که ایشان می فرماید: وجود این مخصصات منفصله، با توجه به آن قیدی که در تخصیص اعتبار دارد، ما را راهنمایی می کند به اینکه این مخصصات با وجود شرطشان «متصله بالعام» صادر شده اند، منتها عامش را برای ما نقل کرده اند اما مخصصات متصل برای ما نقل نشده است. مثلا اگر یک روایت مخصّصی از امام عسکری (صلوات الله علیه) عمومی را در کلام امیر المؤمنین (صلوات الله و سلامه علیه) تخصیص بزند، ما باید اینجا در حقیقت بگوییم: وجود این مخصّص عسکری، کاشف از

این است که در لسان امیر المؤمنین، همین مخصّص وجود داشته و همین بیان تحقق داشته، منتها عموماً برای ما نقل شده است اما مخصّصش برای ما نقل نشده است و راهنمای وجود آن مخصّص، این بیان در کلام امام عسکری (صلوات الله علیه) است.

این راه دومی است که مرحوم شیخ ذکر می کنند.

مرحوم شیخ این راه را هم نمی پسندند اما مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) این راه را می پسندند. مرحوم شیخ برای استبعاد این طریق، یک دلیلی دارند، مرحوم محقق نائینی هم برای نزدیک بودن این وجه، یک بیان دارند.

بیان شیخ این است که می فرماید: این معنا خیلی بعید است. آنهایی که عموماً نبویه را نقل کرده اند با اینکه کاملاً به ضبط بیانات مخصوصاً رسول اکرم اهتمام داشته اند و عنایت خاصی به ضبط بیانات رسول خدا داشته اند، چگونه شد که عموماًش را نقل کرده اند اما مخصّصاتش را نقل نکرده اند؟ مگر این مخصّصات چه گناهی داشتند که در مقام نقل، به آنها اشاره نشود؟ مگر چه اثری برایشان ترتّب پیدا می کرد که در مقام روایت حذف بشوند؟

اگر بگویید: از رسول خدا نشنیده اند، فرض شما این است که می گوئید: این مخصّصات متصله بالعمومات بوده است و اگر می گوئید: شنیده اند و نقل نکرده اند، این معنا هم بعید است. چطور داعی به نقل عمومات داشته اند اما داعی به نقل مخصّصات نداشته اند؟ برای انسان مشکل است که این را بپذیرد که این ها عمومات را نقل کرده اند اما مخصّصات را نقل نکرده اند. این بیان مرحوم شیخ در استبعاد این احتمال دوم است.

### **پذیرش راه حل دوم شیخ از نظر محقق نائینی (ره)**

و اما مرحوم محقق نائینی دلیلی بر این که این راه درست است، اقامه نفرموده اند لکن می فرماید: کثیری از مخصّصاتی که از طرق امامیه، از لسان ائمه معصومین (علیهم السلام) نقل شده است، در روایات اهل تسنن از نبی اکرم نقل شده است؛ یعنی این مخصّصات در روایات شما از ائمه با فاصله به شما رسیده است. اما روایاتی که اهل تسنن دارند که از غیر رسول خدا نقل نمی کنند. کثیری از این مخصّصات را آنها از خود نبی اکرم نقل کرده اند. معلوم می شود که این مخصّصات در لسان نبی اکرم بوده است و معلوم می شود که این بیان ها در زمان خود نبی اکرم بوده است.



پس به علت اینکه کثیری از مخصّصات این طور بوده است، کأنّ ما یک حکم کلی را استفاده می کنیم و آن این است که همهٔ مخصّصات در لسان أئمه قطعاً از لسان نبی اکرم صادر شده است، منتها یک قسمت زیادش را اهل تسنن نقل کرده اند و یک قسمتش را هم نقل نکرده اند. لذا ایشان این احتمال را انتخاب می کنند و ترجیح می دهند که ما وجود این مخصّصات منفصله را کاشف از وجود این مخصّصات در لسان نبی اکرم بدانیم.

### **عدم قبح تأخیر بیان از وقت حاجت در احکام ظاهریه**

احتمال سومی که مرحوم شیخ ذکر می فرمایند و آن را انتخاب می کنند این است که بگوییم: این که شما شنیده اید تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح است و واقعا هم قبیح است، این در رابطه با حکم واقعی است. اگر عام به صورت حکم واقعی مطرح شد، معنا ندارد که مخصّصش بعد از وقت حاجت بیاید. معنا ندارد که مخصّص «بعد حضور وقت العمل» بیاید برای اینکه حکم، حکم واقعی است به منظور پیاده شدن، وضع شده است، به منظور عمل، جعل شده است، و بیان چنین حکمی و مخصّص چنین حکمی، نمی شود بعد از گذشتن عمل و حضور وقت عمل تحقق پیدا کند.

اما اگر مسأله را این طوری فرض کردیم که عام به صورت یک حکم ظاهری مطرح است؛ یعنی جهات حکم واقعی در آن وجود نداشته است بلکه مصلحتی اقتضا می کرده است که این حکم بنحو العموم اظهار بشود، بنحو العموم مطرح شود، ولو این که عمل هم به آن بشود ولو اینکه برطبق آن هم عمل تحقق پیدا کند اما حکم واقعی نیست. آیا در چنین شرایطی، مانع دارد که مسأله مخصّص - که مخصّص در رابطه با حکم واقعی است، - بعد حضور وقت العمل بالعام وارد شود؟ بعد وقت الحاجه، تحقق پیدا کند برای این که این بیان عام صادر به عنوان حکم واقعی نیست. حکم واقعی الان است و از حالا می خواهد حکم واقعی مطرح بشود. لذا روی این احتمال بگوییم: تأخیر بیان از وقت حاجت مانعی ندارد.

### **تشابه بیان محقق خراسانی با بیان مرحوم شیخ**

تعبیری که مرحوم محقق خراسانی در کفایه می فرمایند نیز همین بیان مرحوم شیخ است، منتها به یک صورت دیگری. مرحوم محقق خراسانی می فرمایند: تأخیر بیان از

وقت حاجت قبیح است اما اگر در مقابل این قبیح، یک مصلحت اهمی پیدا شد به عنوان تأخیر بیان، باز هم قبیح است؟ یا در آن طرفش، اگر تقدیم بیان، مستلزم مفسده ای بود، باز هم تأخیر بیان قبیح است؟ قبیح در جایی است که مزاحم و معارض نداشته باشد اما اگر با حفظ قبض یک مصلحت مهمی بود و یا یک مفسده ای در آن طرف تحقق داشت، دیگر قبیح تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نمی آید.

این بیان عبارت دیگر از فرمایش شیخ است، منتها شیخ به آن بیان مطرح کرده اند که ما عام را به صورت یک حکم ظاهری مطرح کنیم، یعنی مصلحتی اقتضا کرده است که این به نحو عموم مطرح بشود اما حکم واقعی این نیست. حکم واقعی، اکرام عالم «من عدا الفاسق» است اما مصلحتی اقتضا کرده است که فعلا حکم به این صورت مطرح شود و بیانش صد سال بعد تحقق پیدا کند. حکم واقعی صد سال بعد جامه عمل پوشد به لحاظ آن موردی که عام با خاص به حسب ظاهر باهم معاندت دارند.

لذا ظاهر این است که بیان مرحوم شیخ و بیان مرحوم محقق خراسانی با اینکه در دو عبارت است و در دو بیان است اما باطنش به یک مسأله برمی گردد و در حقیقت مرحوم شیخ می فرماید: تأخیر بیان از وقت حاجت در رابطه با حکم واقعی و بیان حکم واقعی قبیح است و ما اینجا عام را به عنوان حکم واقعی مطرح نمی کنیم.

این سه احتمال در اینجا ذکر شده است. آیا واقع مسأله کدام یک از اینهاست؟ آیا امکان دارد که یک احتمال دیگری در اینجا مطرح باشد یا نه؟ یک جمله ای را ذکر می کنم به عنوان اینکه شما ببینید که راه حل کدام یک از این سه است و شاید یک امری غیر از این سه باشد و آن این است که با قطع نظر از این حرف هایی که زده شد، در لسان مبارک نبی اکرم (صلوات الله و سلامه علیه) مخصوصا در حجه الوداع در آن خطبه معروفه ایشان بیانی دارند که مفادش این است که مردم! هر چه که شما را به بهشت نزدیک می کند و از جهنم دور می کند، من آن را برای شما مأمور به قرار دادم و شما را به آن، امر کردم به صورت قضیه کلیه. و در مقابل، هر چیزی که شما را به آتش نزدیک می کند و از بهشت دور می کند، من شما را از آن چیز، نهی کردم و آن را مورد نهی قرار دادم. حالا در همین خطبه است یا خطبه دیگر که رسول خدا می فرماید: من همه احکام را برای شما بیان کردم حتی ارش الخدش را که اگر کسی خدشه ای و ناراحتی ای بر صورت کسی و بدن کسی وارد کند، ارش آن را بیان کردم.

این سنخ تعبيرات از رسول خدا مخصوصا در اواخر عمر شريفشان، انسان را هدايت مي كند به اينكه تمامي مسائل جزئي و كلي را رسول خدا بيان کرده اند و به مردم ابلاغ کرده اند و چيزي را فروگذار نکرده اند. لذا با توجه به اين بيان مبارك ايشان، آيا لازم نيست که ما ملتزم شويم به اينکه تمام اين مخصصات، نه به صورت اتصال که در آن احتمال دوم مطرح بود بلکه به صورت اينکه رسول خدا همه اش را بيان کرده است، حتى جزئي ترين مسائل از لسان رسول خدا بيان شده است، منتها حالا- چرا براي ما نقل نشده است؟ و چرا براي ما مخفي شده است؟ و علل و عوامل اختفائش چه بوده است؟ اين بررسي کوتاهي لازم دارد که با توجه به آن، شايد اين مسأله به اين صورتی که من مطرح کردم ان شاء الله حل شود.

### پرسش:

- ۱ - اشکال تأخير بيان از وقت حاجت در تخصيصات ائمه را تقريب کنید.
- ۲ - سه راه حلی که مرحوم شيخ براي اين اشکال ذکر کرده اند را توضيح دهيد.
- ۳ - چرا مرحوم شيخ راه حل اول؛ برگشت مخصصات به نواسخ را نمي پسندند؟
- ۴ - اشکال راه دوم شيخ؛ اتصال مخصصات به عمومات و عدم نقل آنها چيست؟
- ۵ - بيان محقق نائيني را راجع به راه حل دوم شيخ توضيح دهيد.
- ۶ - علت تشابه بيان محقق خراساني را با بيان مرحوم شيخ توضيح دهيد.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خلاصه اشكال تأخير بيان از وقت حاجت در تخصیصات ائمه

بحث در این بود که این مخصصات منفصله که فاصله بسیار طولانی با عمومات دارد درحالی که شرط مخصص این است که قبل از حضور وقت عمل به عام وارد شده باشد اینها چگونه توجیه می شود؟ گفتیم که مرحوم شیخ سه احتمال در این رابطه بیان کردند:

یکی اینکه این مخصصات را به حسب حقیقت، ناسخ فرض کنیم، برای اینکه شرط نسخ در اینها وجود دارد نه شرط تخصیص. دیگر اینکه این مخصصات را کاشف از این بگیریم که این مخصصات، متصله بالعمومات صادر شده منتها عموماتش برای ما نقل شده اما مخصصات متصله مورد نقل قرار نگرفته است. احتمال سوم این که بگوییم: این عامهایی که صادر شده به عنوان حکم ظاهری مطرح بوده و مخصصات مبین حکم واقعی بوده و در حقیقت مصلحتی اقتضا می کرده که آن حکم ظاهری مطرح باشد تا نوبت بیان حکم واقعی برسد.

گفتیم: یک راه دیگری که البته نزدیک به راه دوم است ولی از جهاتی با راه دوم فرق می کند این است که بگوییم: طبق آنچه که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خطبه حجه الوداع و در بعض دیگر از بیاناتشان بیان فرمودند، ظاهر این است که تمامی احکام را «من الصدر الی الذیل» تمامی عمومات با تمامی مخصصات، تمام مطلقات با تمامی مقیداتش و هکذا همه احکام را حتی ارش خدش را بیان فرموده اند و امیر المؤمنین (صلوات الله و سلامه علیه) تمام اینها را در یک صحیفه ای نوشتند و ثبت و ضبط کردند و بعد از رسول خدا امیر المؤمنین اینها را بر مردم ارائه کردند، لکن مردم نپذیرفتند یعنی حکومت وقت نگذاشت که مردم بپذیرند، به عنوان «حسبنا کتاب الله» آن هم کتاب الله به آن مقداری که نزد آنها بود. ضمن اینکه این مسأله چندان نیاز به اثبات ندارد و یک مسأله ای است که خود اعتبار، دلیل بر این مسأله است و پیدا است. اینکه مزاحم حق مشروع امیر المؤمنین (صلوات الله و سلامه علیه) شدند اینها می بایست که یک مستمسک هایی داشته باشند در اصل مسأله خلافت که حدیث «لا تجتمع امتی علی خطاء» را مطرح کردند و در رابطه با احکام با اینکه همه صحابه و همه مردم می دانستند که علم رسول خدا و احکام خدا نزد امیر المؤمنین است، آن هم نه تنها در سینه علی بلکه در صحیفه علی مضبوط و ثبت است، مع ذلك مسأله «حسبنا کتاب الله» را مطرح کردند که فکر مردم را از این مسیر منحرف کنند.

#### روایت سلیم بن قیس راجع به کیفیت نقل روایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله)

این مسأله ای است که شواهد فراوان دارد. در این باب یک روایتی هست که مربوط به مسأله ما هم می شود و موقعیت نقل روایت را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) توضیح می دهد و بعد هم موقعیت امیر المؤمنین (علیه السلام) را تشریح می کند. این روایت را سلیم بن قیس هلالی در کتابی که به نام کتاب سلیم بن قیس است نقل کرده است. سلیم بن قیس یکی از اصحاب امیر المؤمنین و از شاگردان امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) بوده و از نظر علم رجال، تعدیل صریح دارد. علامه در کتاب خلاصه به عدالت سلیم بن قیس تصریح می کند و کثی هم در کتاب رجالش روایاتی را نقل می کند درباره عظمت ایشان و

صحت کتاب ایشان، هیچ گونه قدحی از کسی در مورد ایشان ذکر نشده است.

سلیم بن قیس روزی از امیر المؤمنین سؤالی می کند. سؤالش خیلی جالب است و جواب امیر المؤمنین خیلی راهها را باز می کند. سلیم بن قیس می گوید که من از امیر المؤمنین سؤال کردم: علت این مسأله چیست که ما وقتی که از سلمان و ابو ذر و مقداد روایاتی را می شنویم و یا مطالبی را در مورد تفسیر قرآن از اینها می شنویم و بعد به شما که مراجعه می کنیم، می بینیم همه آنها مورد تأیید شماست، روایات آنها مطابق با روایاتی است که شما از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دارید، مطالب تفسیری آنها مطابق با مطالب تفسیری شماست، اما وقتی که به مردم مراجعه می کنیم، می بینیم روایات زیادی بین مردم هست همه هم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می کنند، اما مخالف با روایات سلمان است، مخالف با روایات مقداد است، مخالف با روایات ابی ذر است و مطالبی را در مورد تفسیر قرآن نقل می کنند که مخالف با آنچه هست که سلمان و ابو ذر و مقداد و شما در تفسیر قرآن نقل می کنید! علت این جریان چیست؟ سؤال ایشان این است. آیا مردم تعمّد دارند که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دروغ ببندند و با توجه و التفات به رسول خدا افترا دارند و مطالبی را که می دانند مربوط به رسول خدا نیست عمدًا به رسول خدا نسبت می دهند؟ مثلاً این یک قدری باور کردنش مشکل است. حل این قصه چه طوری است؟

### **کثرت کذابین بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله)**

امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) برطبق همین روایت فرمودند: سلیم! سؤال کردی و برای شنیدن جواب آماده باش. اولاً بدان که در زمان حیات رسول خدا عده زیادی بر رسول خدا دروغ می بستند، آن هم از نظر کثرت به طوری بود که عنوان کذابه پیدا کردند، یعنی آنهایی که زیاد به رسول خدا دروغ می بستند به طوری که رسول خدا یک روزی بالای منبر به این مسأله اشاره فرمودند. فرمودند: افرادی که زیاد به من دروغ می بندند فراوان شده اند و بدانند که هرکسی که دروغی به من ببندد «فلیتوب» مقعده من النار» یعنی جایگاه خودش را از آتش انتخاب بکند، یعنی محل فرار نیست، راه فرار ندارد، جایش حتماً در آتش است. ایشان می فرمایند: ولی این بیان رسول خدا موجب این نشد که این باب، مسدود بشود حتی بعد از این بیان رسول خدا باز افرادی بودند که دروغ می بستند و مسائلی را به ایشان نسبت می دادند.

بعد می فرماید: بعد از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) افرادی که در مقام روایت و نقل حدیث برآمدند اینها چهار طائفه بودند «لیس لهم خامس» پنجمی هم ندارند همین چهار طائفه لیس الّا. طائفه اول منافقین، آنهایی که اظهار اسلام می کردند، تصنع به ایمان داشتند، آنهایی که هیچ باک نداشتند از اینکه به رسول خدا دروغ ببندند «لا یتعفّم و لا یتحرّج من الکذب علی الله و الکذب علی الرسول» ولی مردم چه می دانستند. مردم می گفتند: این صحابه رسول خداست، این محضر رسول خدا را درک کرده. پیش خودشان می گفتند:

مگر می شود یک کسی صحابه رسول باشد و به رسول خدا دروغ ببندد؟

بعد می فرماید: مگر ندیدی خداوند در اوصاف منافقین می فرماید: «وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يَقُولُوا تَسْمَع لِقَوْلِهِمْ» یعنی طوری خودشان را نشان می دهند که وقتی حرف می زنند آدم نمی تواند در آن خدشه کند، نمی تواند باور نکند. طوری صحنه سازی می کنند که وقتی حرف می زنند «تسمع لقولهم» شما گوش می کنید، باور می کنید.

البته اگر مردم می دانستند که اینها منافق هستند، و می دانستند که اینها کذب علی الله و کذب علی الرسول دارند، روایات اینها را باور نمی کردند! حرفهای اینها را نمی شنیدند! اما مردم از کجا بفهمند که اینها منافق هستند و مصیبت بالاتر اینکه اینها به علت نفاق با زعمای ضلال و ائمه نار تباری کردند، زدوبند کردند. اینها قدرت را به دست گرفتند، اینها بر گرده مردم سوار شدند هم قدرت پیدا کردند و هم در قیافه صحابه رسول خدا حرفشان را مردم می پذیرفتند و به روایتشان اعتماد می کردند، ولی باطن، کذب علی الله بود، کذب علی الرسول بود نه ایمانی به خدا داشتند و نه به رسول خدا(صلی الله علیه و آله).

اما طائفه دوم می فرماید: عده ای بودند که قصدشان این نبود که به رسول خدا دروغ ببندند. از دروغ بستن به رسول خدا اجتناب می کردند، ولی اشکالشان این بود که اینها در مقام حفظ نمی توانستند بیان رسول خدا را حفظ کنند و آنچه را که ایشان فرموده نقل کنند. یک چیز سر و دست شکسته، سر و پا شکسته ای از رسول خدا در ذهن اینها باقی می ماند، خودشان هم خیال می کردند که همین را رسول خدا بیان کرده و اگر می فهمیدند که رسول خدا غیر این را بیان کرده، خودشان هم کنار می رفتند، اما برایشان مشتبه شده بود. روی عدم تحفظ و روی وهم و تخیل، خیال می کرد که پیغمبر در این مسأله این طور

فرمود، درحالی که رسول خدا(صلی الله علیه و آله) طور دیگر فرموده بود. همان را که خودش خیال می کرد به صورت روایت در اختیار مردم می گذاشت. مردم بیچاره هم خیال می کردند که واقعا رسول خدا همین را فرموده، خودش هم خیال می کرد. اگر خودش هم می فهمید که رسول خدا این طور بیان نکرده چون آدم بدی نبود خودش هم ترتیب اثر نمی داد، ولی این طوری تو ذهنش آمد که رسول خدا در فلان مسأله مثلا این طوری فرمود.

قسم سوم آنهایی بودند که تعمّد بر کذب نداشتند، منافق هم نبودند، تحفظ هم داشتند، اما چون کلام رسول خدا مثل قرآن دارای عموم بود، دارای خصوص بود، دارای ناسخ و منسوخ بود، دارای محکم و متشابه بود اینها گاهی بعضی از اینها را از رسول خدا می شنیدند، مثلا منسوخ را از رسول خدا می شنید و روایت هم می کرد، اما ناسخش را مثلا رسول خدا شش ماه بعد بیان کرده و این دیگر در آن جلسه ای که ناسخ را از رسول خدا بشنود و نقل بکند نبوده، فقط در مقام نقل روایت، همان منسوخ را بیان می کند و نقل می کند. یا مثلا یک دلیل عامی را از رسول خدا شنیده، خوب هم حفظ کرده، کم و زیاد هم نکرده، همین را در مقام نقل، نقل کرده، اما این عموم، مخصصاتی داشته، اما این دیگر نبوده که مخصصات را از رسول خدا بشنود و نقل بکند. در آن جلسه، حاضر نبوده، فقط همین دلیل عام را شنیده و نقل کرده.

اشکال این طائفه سوم، عدم حضور در محضر رسول خدا در تمامی اوقات و تمامی مواردی که رسول خدا بیان حکم و بیان احکام می فرمودند بود.

اما قسم چهارم که البته عنوانش را ایشان به صورت عموم نقل می کند اما از اینکه بعد خودشان را مطرح می کنند معلوم می شود که مصداق منحصر به خود امیر المؤمنین(علیه السلام) است؛ آن است که همه خصوصیات در آن هست، منافق نیست، تحفظ کامل دارد و تمامی احکام را از رسول خدا شنیده و استفاده کرده، ناسخ را شنیده، منسوخ را شنیده، عام را شنیده، خاص را شنیده، محکم را شنیده، متشابه را شنیده، همه اینها را از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) به همان کیفیتی که رسول خدا بیان فرموده و به همان نحوی که بنا بوده بیان بشود، شنیده و حفظ کرده است.

### **خصوصیت امیر المؤمنین(علیه السلام) در نقل روایت از رسول خدا(صلی الله علیه و آله)**

بعد می فرماید: اما برنامه من با رسول خدا این بود که در تمامی ایام، باید یک دفعه -



که مقصودشان ملاقات است نه فقط وارد شدن بر رسول خدا، - با رسول خدا می داشتم.

من هر روز یک ملاقات خصوصی با رسول خدا داشتم و هر شب هم یک ملاقات خصوصی با رسول خدا داشتم به طور کلی. تمام اصحاب رسول خدا این را می دانستند و می دانستند که این امتیاز را رسول خدا برای من قرار داده و احدی از آنها دارای چنین مزیتی نبوده. می فرماید: ترتیب ملاقات ما با رسول خدا به این کیفیت بود که اکثراً من به خانه رسول خدا می رفتم، وقتی که من به خانه رسول خدا وارد می شدم، دیگر هیچ یک از زنها پیغمبر حق نشستن در آن جلسه را نداشت. می بایست بلند بشود و برود. تمام زنها پیغمبر در این جهت مشترک بودند. اما گاهی از اوقات این ملاقات خصوصی در منزل خود ما واقع می شد و رسول خدا به منزل ما تشریف می آوردند اما منزل من که می آمدند دیگر زهرا (سلام الله علیها) و «ابنین» در مجلس شرکت داشتند و هیچ گونه منعی از شرکت اینها در جلسه نبود. این هم کیفیت تشکیل جلسه.

اما مطالبی که در این جلسات مطرح می شد می فرماید: رسول خدا در این جلسات قرآن را برای من قرائت می کرد، هر آیه ای که نازل شده بود و بعد املا می کرد و من تمام خصوصیات مربوط به آن آیه را می نوشتم. رسول خدا برای من بیان می کردند و من یادداشت می کردم و علاوه بر این، سؤالاتی را مطرح می کردم و رسول خدا پاسخ می دادند و اگر گاهی سؤالات من تمام می شد خود رسول خدا مطالبی را مطرح می کردند که شاید مثلاً به ذهن من نمی رسد که سؤال کنم.

بعد می فرماید: (این عبارت اینجا یکی از چیزهای جالب این روایت است) هر آیه ای را که رسول خدا به من تعلیم می کرد و من یادداشت می کردم، ضمناً یک دعا هم می کرد.

دعا می کرد که این آیه را خدا به من تفهیم کند، و علاوه بر تفهیم، از یاد من نرود و در حفظ من باقی بماند. بعد امیر المؤمنین می فرماید: کأنّ بر اثر این دعای رسول خدا، جمیع آیات از آن زمان در حفظ من باقی مانده و هیچ مسأله ای در رابطه با این آیات، مورد نسیان من قرار نگرفته و تمام اینها پیش من مستحضر است.

بعد امیر المؤمنین مسأله را کلی می کند می فرماید: آنچه را خداوند به رسول خدا تعلیم کرد از حلالش و حرامش «الی یوم القیامه» تمام اینها را رسول خدا در این ملاقاتها به من تعلیم کرد و من حفظ کردم و همه اینها مورد توجه من هست.

یک چنین روایتی به این صورت که آثار صدق از خود مفاد این روایت آشکار و

هویدا است، علاوه بر اینکه سلیم بن قیس به همان صورتی که عرض کردم هم خودش و هم کتابش مورد اعتماد است، این مبین این است که رسول خدا جمیع مسائل در رابطه با حلال و حرام الی یوم القیامه را بیان کرده و امیر المؤمنین هم نوشته و ثبت کرده اند. آیا آنچه را که امیر المؤمنین نوشته اند یک صحیفه ای است جداگانه غیر از قرآن امیر المؤمنین؟ مسأله قرآن امیر المؤمنین هم بر حسب آنچه که یک وقت ما در مسأله جمع قرآن بحثی داشتیم و من نوشتم و چاپ هم شده، آنچه را که در مسأله جمع قرآن به آن رسیدیم قرآن امیر المؤمنین امتیازش یک امتیاز مهم است که احدی از صحابه در این امتیاز با علی شرکت ندارد و در عین حال اصل قرآن هم همین قرآنی است که فیما بایدینا است که ما می بینیم و بررسی می کنیم و سروکار داریم. آن قرآن این است که جمیع خصوصیات مربوط به هر آیه ای من الصدر الی الذیل از باء بسم الله سوره فاتحه تا آخر قرآن، در قرآن امیر المؤمنین ثبت و ضبط بوده و البته صحابه دیگری مثل ابن مسعود و دیگران اینها هم بعضی هایشان یک قسمت از خصوصیات را در ذیل قرآن خودشان ثبت کرده اند، ولی تنها کسی که تمام خصوصیات را من البدو الی الختم یادداشت کرده، امیر المؤمنین (صلوات الله و سلامه علیه) بوده. اما اصل القرآن و ما نزل به عنوان وحی، چیزی کم و کسر و یا اضافه ای نسبت به این قرآن موجود فیما بایدینا ندارد. احتمالاً در یک جهت هم شاید یک مغایرتی داشته باشد و او در ترتیب سور است، مثلاً- احتمالاً- شاید سوره بقره در قرآن امیر المؤمنین، سوره پنجم قرار گرفته باشد اما سوره البقره همین سوره بقره است، سوره آل عمران همین سوره آل عمران است، بدون یک واو کم و زیاد.

این مسائلی که امیر المؤمنین بر حسب این روایت یادداشت کرده اند آیا در ذیل همین آیات بوده و در قرآن امیر المؤمنین بوده یا یک صحیفه دیگری جدای از مسأله قرآن بوده؟ فعلاً و ابتداء هر دو احتمال وجود دارد.

### فرق استفاد استاد از روایت سلیم بن قیس با مدعای مرحوم شیخ

آنچه که در رابطه با بحثمان می خواستیم از این روایت استفاده کنیم به آن احتمال دومی که مرحوم شیخ بیان کردند نزدیک است، لیکن در بعضی از جهات باهم فرق دارد. در آن احتمال دومی که شیخ بیان کردند، فرمودند: این مخصصات منفصله، کاشف از این است که اینها به عموماًشان متصل بوده و بین عموماًشان و این مخصصات هیچ

گونه انفصالی نبوده. اگر یک عمومی مثلا- در کلام امیر المؤمنین بوده، در کلام امام صادق (صلوات الله علیه) بوده لکن مخصّصش در زمان امام عسکری (صلوات الله علیه) ذکر شده، در وجه دوم می گوید: این مخصّص در لسان امام عسکری، کاشف از این است که به صورت متصل به عمومی که در زبان امیر المؤمنین بوده متصل بوده، یا به عمومی که در زبان امام صادق (صلوات الله علیه) بوده، متصل بوده. وجه دوم می گوید: عموم از هر کسی که صادر شده، این مخصّص منفصل کشف از این می کند که به صورت متصل، دنبال آن عموم مضبوط بوده و صادر شده، منتها برای ما نقل نکرده اند، برای ما روایت نشده.

اما ما برحسب این روایت نمی خواهیم این حرف را بزنیم. ما برحسب این روایت می خواهیم بگوییم: همه اش مربوط به رسول خداست و همه اش در زمان رسول خدا بوده و تمامش از زبان مبارک رسول خدا صادر شده. اگر یک عمومی را در کلام امیر المؤمنین هم می بینید این مربوط به رسول خداست. اگر در زبان امام صادق هم ملاحظه می کنید اصلش در کلام رسول خدا بوده. بیان اولش مربوط به رسول خدا بوده، بیان دومش در زبان امیر المؤمنین است، بیان دومش در زبان امام صادق واقع شده. پس یک فرق بین مفاد این روایت و بین آن احتمال دوم مرحوم شیخ این است.

فرق دیگر که این هم مهم است این است که وجه دوم می گوید: این مخصّصات کاشف از اتصالشان به عمومات بوده. می گوییم: چرا شما مسأله اتصال را مطرح می کنید؟ همه این مخصّصات در زبان رسول خدا بوده. رسول خدا گاهی مخصّصات را به صورت متصل بیان می کردند گاهی هم به صورت منفصل بیان می کردند. آنجایی که به صورت منفصل بیان می کردند با توجه به شرطش بیان می کردند. شرطش این بود که قبل حضور وقت العمل بالعام باشد. چرا شما وجود این مخصّصات را کاشف از اتصالشان به عمومات می دانید؟ ما کاشف از اتصال نمی دانیم و می گوییم: همه اینها در زبان رسول خدا بوده و تمام این بیانات ائمه ما، به عنوان بیان ثانوی مطرح است نه بیان اولی. بیان اولی اش را رسول خدا کرده. در بیان رسول خدا عمومات و مخصّصاتی بوده و مخصّصات منفصله بوده، منتها مخصّصات منفصله با رعایت شرطش بوده. شرطش این است قبل حضور وقت العمل بالعام باشد.

پس اینکه شما می خواهید مخصّصات را کاشف از اتصال مخصّصات به عمومات

قرار بدهید، ما به این صورت نمی‌گوییم. ما می‌گوییم: همه اینها در زبان رسول خدا و زمان رسول خدا مطرح بوده و بیان اولی‌اش را رسول الله بیان کرده‌اند، منتها به علت اینکه روایت در این جهاتی که امیر المؤمنین بیان کردند، بینشان اختلاف و تفاوت وجود داشته، این سبب شده که به ما نرسیده و آن کسی هم که می‌بایست راه گشای همه این مسائل باشد و همه چیز را روایت بکند و روایتش در هر چیز هم مورد قبول باشد متأسفانه دست او را کوتاه کردند، به انحای مختلف و با «حسبنا کتاب الله» نگذاشتند که مسائل او در میان جامعه مطرح بشود.

بالاخره آنچه که برحسب این روایت در رابطه با بحث ما حل اشکال می‌کند این است که بگوییم: این مخصصات و حتی عموماً در لسان ائمه همه به عنوان بیان ثانوی احکام مطرح است و الا در بیان اولی، همه شرائط و خصوصیات مورد مراعات بوده است.

### پرسش:

- ۱ - کلام مرحوم شیخ (ره) در رابطه با اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت چیست؟
- ۲ - آخرین راه حل اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در تخصیصات ائمه چیست؟
- ۳ - تقسیم ناقلین روایت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از زبان امیر المؤمنین (علیه السلام) بنویسید.
- ۴ - کیفیت دلالت روایت سلیم بن قیس را بر مطلوب استاد توضیح دهید.
- ۵ - فرق استفاد استاد از روایت سلیم بن قیس با مدعای مرحوم شیخ در چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مبحث دوران امر بين تخصيص و نسخ

بحث اولی در دوران بین تخصیص و نسخ بود، منتها مقدماتا به مناسبت شرطی که در نسخ معتبر بود و خصوصیتی که در تخصیص اعتبار داشت اشکال فاصله بسیار طولانی مخصصات کثیره نسبت به عمومات خودشان لازم می آمد که رفع اشکال به آن صورت تحقق پیدا کرد. پس بحث اصلی در دوران بین تخصیص و نسخ است. «اذا دار الامر» در یک موردی بین اینکه عنوان، عنوان تخصیص باشد یا عنوان نسخ باشد، کدام یک تقدّم دارد؟ محل این بحث آنجایی است که هر کدام از این دو فی نفسه با توجه به شرطی که در آن اعتبار دارد، امکان داشته باشد و محتمل باشد که حالا ما مواردش را عرض می کنیم که چگونه می شود در یک مورد هم احتمال تخصیص جریان پیدا بکند و هم احتمال نسخ جریان پیدا بکند؟ اینها موارد خاصه ای است که این دوران تحقق دارد و ما ان شاء الله عرض می کنیم که این موارد کجاست؟ لکن فعلا محل بحث آنجایی است که

هر کدام از این دو فی نفسه محتمل باشد و ما یک دلیل خارجی بر ترجیح احد الامرین نداشته باشیم. مسأله دیگری که مثلاً تخصیص را تأیید بکند و یا نسخ را تأیید بکند، نداشته باشیم. فقط دوران بین نسخ و تخصیص باشد با نبودن هیچ گونه دلیل مرجّحی و دلیل معینی که احد طرفین را تأیید و ترجیح بدهد.

### خروج مسأله مبحث عنه از محل نزاع طبق بیان محقق نائینی(ره)

بیانی که مرحوم محقق نائینی در این رابطه بیان فرمودند، مورد مناقشه واقع می شود؛ یعنی در حقیقت با توجه به بیان ایشان، این مسأله از محل نزاع بیرون می رود و از دوران بین نسخ و تخصیص خارج می شود. ایشان می فرمایند: اگر یک خاصّی بخواهد عنوان ناسخ پیدا بکند، شرطش این است که دلیل عام، حکم خودش را حتّی نسبت به مورد خاص اثبات کرده باشد.

به عبارت دیگر: مثلاً- مولا- گفته: «اکرام العلماء»، بعد یک دلیلی می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء». اگر این «لا تکرّم» عنوان مخصّصیت داشته باشد، شما تخصیص را معنا کردید، گفتید: تخصیص، کاشف از این است که اراده جدّی مولا از اول امر به عموم متعلق نشده بلکه به ما عدای مورد خاص، متعلق شده. اگر «لا تکرّم الفساق من العلماء» عنوان مخصّص پیدا کرد، معنایش این است که از اول، اراده جدّیه مولا- به اکرام عالم فاسق متعلق نشده و این دلیل عام فقط عموماً به حسب اراده استعمالیه است اما بر حسب مراد جدّی، مراد جدّی «من عدا الفاسق» است، «العالم غیر الفاسق» است. اگر «لا تکرّم الفساق» عنوان مخصّص پیدا کرد، مسأله به این صورت تمام می شود.

اما اگر فرض کردیم که «لا تکرّم الفساق» می خواهد عنوان ناسخ پیدا بکند، عنوان ناسخ معنایش این است که حکم در مورد فاسق باید ثابت باشد و از اول امر، تحقق داشته باشد، منتها از حالا به بعد، انقطاع پیدا بکند، از حالا به بعد حکم، زائل بشود و معنای ناسخ بودن «لا تکرّم الفساق من العلماء»، این است که حکم به وجوب اکرام بر حسب همان اراده جدّی هم شامل علمای عدول بوده و هم شامل علمای فاسق بوده، منتها از حالا به بعد، این تکه منقطع شده، این بحث دیگر استمرار پیدا نکرده است.

پس یک قید و یک خصوصیت در نسخ اعتبار دارد و آن خصوصیت ثبوت حکم، همان حکم عام برای اکرام عالم فاسق تا قبل از آمدن «لا تکرّم الفساق من العلماء» است

حتی بر حسب ارادهٔ جدید. ایشان می فرماید: یک چنین قیدی معتبر است درحالی که روی آن مبنایی که ایشان می فرماید و ما ذکر کردیم که اصاله الظهور در «لا تکرم الفساق من العلماء» بر اصاله الظهور در «اکرم کل عالم» حکومت دارد. لازمهٔ حکومت آن اصاله الظهور بر این اصاله الظهور این است که بگوییم: وجوب اکرام از اول برای عالم فاسق ثابت نبوده و در حقیقت شرط تحقق نسخ، وجود ندارد. چون شرط تحقق نسخ این است که وجوب اکرام حتی برای عالم فاسق تا قبل از آمدن «لا تکرم الفساق من العلماء»، به حسب واقع و به حسب ارادهٔ جدید ثابت باشد درحالی که اصاله الظهور در ناحیهٔ «لا تکرم الفساق» و حکومتی که این اصاله الظهور بر اصاله الظهور در «اکرم کل عالم» دارد، اقتضا می کند و لازمهٔ این حکومت این است که بگوییم: از اول حکم به وجوب اکرام روی عالم فاسق نیامده و در نتیجه شرط تحقق نسخ، تحقق پیدا نکرده است.

### اشکالات کلام محقق نائینی در مقام (ره)

یک اشکال که به ایشان توجه پیدا می کند این است که مسألهٔ مبنایی است و ما هم حرف ایشان را در سابق نقل کردیم، آنجایی که وجه تقدّم خاص را بر عام بیان می کردیم (غیر مسألهٔ نسخ و تخصیص) آنجایی که یک چیزی قطعا به عنوان مخصص مطرح بود، ما بحث کردیم که علت تقدّم دلیل خاص بر عام چیست؟ حرف های مختلفی در این رابطه بود. حرفی مرحوم شیخ انصاری ذکر فرموده بودند. کلامی مربوط به محقق خراسانی در کفایه بود و یک کلام هم مربوط به محقق نائینی بود که ایشان خاص و عام را از مصادیق قرینه و و ذو القرینه قرار داده بودند و بعد هم یک قاعدهٔ کلی القاء کردند که اصاله الظهور در قرینه همیشه بر اصاله الظهور در ذی القرینه تقدّم دارد و حکومت دارد.

ما آنجا عرض کردیم که این حرف درست نیست. مسألهٔ خاص و عام به مسألهٔ قرینه و ذی القرینه ارتباط ندارد و علت تقدّم خاص بر عام، عنوان قرینه و ذو القرینه نیست بلکه یک خصوصیتی است که عقلا و عرف در مقام تقنین بین خاص و عام هیچ گونه تنافی و تعاندی قائل نیستند. پس اولاً: یک مسألهٔ اختلاف مبنایی اینجا هست.

### عدم حکومت اصاله الظهور عام بر خاص در صورت عدم احراز مخصّصیت

ثانیا: شما می گوید: اصاله الظهور در خاص بر اصاله الظهور در عام حکومت دارد.

اول خاص بودن را ثابت کنید. در ما نحن فیه امر دائر است بین نسخ و تخصیص. عنوان مخصّص بودن احراز نشده، عنوان مخصّص بودن به صورت احتمال مطرح است. آیا شما می‌گویید: اصاله الظهور در خاص بر اصاله الظهور در عام حکومت دارد حتی در آنجایی که خاص بودن احراز نشده باشد و ما نمی‌دانیم که عنوان، عنوان خاص است یا نسخ، باز هم حکومت دارد؟

این بیان شما برای آنجایی است که عنوان مخصّص بودن محرز باشد، عنوان عام بودن محرز باشد. شما علت تقدّم خاص را بر عام، حکومت اصاله الظهور در خاص بر اصاله الظهور در عام قرار دادید اما در ما نحن فیه که ما در اصل مطلب تردید داریم، امر ما بین نسخ و تخصیص دائر است. یک احتمال به سوی تخصیص و یک احتمال به سوی نسخ است، اینجا روی چه حسابی این اصاله الظهور بر آن اصاله الظهور تقدّم دارد؟ آن موردش خاص و عام است نه محتمل الخاص و نه محتمل المخصّصه لذا این بیان اگر صحیح هم باشد، در جای خودش صحیح است. در موضوع خودش پیاده می‌شود اما در ما نحن فیه، شما نمی‌تواند برای این بیان، موضوع درست کنید.

### **عدم ارتباط کلام محقق نائینی (ره) به محل بحث**

اشکال سوم: اشکال عمده این بحث است. ما همه این حرف‌ها را از شما پذیرفتیم و فرض کردیم که در ما نحن فیه هم این حکومت مطرح است. نتیجه این حکومت هم این است که شرط نسخ، وجود ندارد چون شرط نسخ این بود که حکم عام، در مورد اکرام عالم فاسق تا قبل از آمدن «لا تکرّم الفساق» باید ثابت باشد و شما دلیل آوردید که این حکم وجود ندارد. اکرام عالم فاسق از اول وجوب نداشته، از اول متعلق حکم مولا نبوده. نتیجه این می‌شود که می‌فرمایید: امر بین نسخ و تخصیص دائر نیست.

چه نتیجه‌ای بر این بیان شما ترتب پیدا می‌کند؟ شما می‌گویید: ما از راه حکومت آن اصاله الظهور بر این اصاله الظهور، کشف می‌کنیم که شرط نسخ، تحقق ندارد؛ یعنی کشف می‌کنیم که نسخ وجود ندارد. اگر شما در یک جا دلیلی پیدا کردید بر اینکه نسخ، وجود ندارد، این چه ارتباطی به محل بحث ما دارد؟ محل بحث ما آنجایی است که نمی‌دانیم آیا نسخ است یا تخصیص است. به هر طرفی نگاه می‌کنیم، راهی برای تشخیص تخصیص از نسخ نداریم. این محل بحث ماست که در دوران بین نسخ و



تخصیص چه باید گفت؟ آیا مثلاً می‌گویند: «ما من عام الا و قد خصّ» و از آن طرف در باب نسخ، مسأله ندرت و قلت را مطرح می‌کنند؟ این سبب می‌شود که ما مورد مشکوک را به غالب ملحق بکنیم و بگوییم: «الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب». یک چنین مسائلی در ما نحن فیه مطرح است. یک چنین حرف‌هایی در محل نزاع ما مطرح است و الا اگر حکومت آن اصاله الظهور بر این اصاله الظهور، مسأله نسخ را به طور کلی منتفی کرد، معنایش این است که «هذا ليس من الدوران بين النسخ و التخصيص». اگر «ليس من الدوران» است، بحث ما در صورت دوران بین تخصیص و نسخ است. آنجایی که هم شرایط تخصیص وجود دارد و هم شرایط نسخ وجود دارد و امکان دارد که مسأله به صورت تخصیص مطرح باشد و مسأله به صورت نسخ مطرح باشد. حالا آن موارد کجاست؟ آیا می‌شود موردی پیدا بکنیم که امر بین نسخ و تخصیص دائر باشد؟

### موارد دوران امر بین نسخ و تخصیص

با توجه به خصوصیتی که در نسخ و در تخصیص معتبر است، ما سه مورد می‌توانیم پیدا بکنیم که در این سه مورد، «الامر دائر بین التخصيص و النسخ»:

یک موردی است که دلیل خاص قبل از دلیل عام وارد شده و تقدّم داشته باشد. اول مولا گفت: «لا تكرم الفساق من العلماء». هنوز «اکرم العلماء» بی‌صادر نکرده، حکم ایجابی صادر نکرده، یک حکم نهی به نام «لا تكرم الفساق من العلماء» ابتداءً از مولا صادر شد. بعد از گذشتن مدتی، حکم به وجوب اکرام کل عالم صادر شد.

اینجا مسأله دائر بین این است که ممکن است آن «لا تكرم الفساق من العلماء» که قبلاً صادر شده نسبت به این دلیل بعدی عام، عنوان مخصّصیت داشته باشد که در حقیقت عنوان بیان، قبل از ورود اصل حکم آمده و قبل از صدور «اکرم العلماء» آمده. پس می‌شود این «لا تكرم» قبلی، مخصّص «اکرم العلماء» بعدی باشد و می‌شود هم این «اکرم العلماء» ناسخ «لا تكرم کل فساق من العلماء» باشد.

اینجا مسأله دوران بین تخصیص و نسخ به این صورت است که «الامر يدور بين مخصّصيه لا تكرم و بين ناسخيه اکرم کل عالم». آیا او مخصّص این است یا این ناسخ اوست؟ هم شرط تخصیص وجود دارد برای اینکه قبل از حضور وقت عمل به عام است حتی قبل از تحقق عام است و هم شرط نسخ وجود دارد برای اینکه «اکرام کل عالم» بعد

حضور وقت العمل بالمنسوخ آمده. اینکه ما می گفتیم: بعد حضور وقت العمل بالعام، عام بما هو عام که خصوصیتی ندارد. در نسخ، معتبر است که دلیل ناسخ، بعد از حضور وقت عمل به منسوخ صادر شده باشد. لذا عام بعد حضور وقت العمل بالخاص وارد شده و «یصلح ان یكون ناسخا لالتکرم الفساق من العلماء» و از آن طرف هم «لا تکرّم الفساق» قبل حضور وقت العمل بالعام وارد شده حتی قبل از خود عام وارد شده و «یصلح ان یكون تخصیصا». اینجا چه کنیم؟

اینجا ثمره اش خیلی روشن است. اگر قائل به مخصّصیت شدیم، از حالا به بعد هم اکرام فاسق عالم حرام است اما اگر قائل به نسخ شدیم، از حالا به بعد، اکرام عالم فاسق واجب است. همان طور که اکرام عالم عادل واجب است. این یک مورد است که می توانیم دوران بین تخصیص و نسخ را مطرح کنیم و بعد باید در همه اینها بحث کنیم.

مورد دیگر روی همان احتمال مرحوم شیخ راجع به مخصّصات منفصله است. مبنای این صورت، همان احتمال است البته به این صورت: اگر اول «اکرم العلماء» را به طور طبیعی معمولی گفت بعد حضور وقت العمل بالعام و بعد «لا- تکرّم الفساق من العلماء» آمد. شما بگویید: اینجا چگونه امر دائر بین تخصیص و نسخ است؟

می گوییم: اما نسخش که برای شما روشن است برای اینکه «لا تکرّم کل فاسق من العلماء» بعد از حضور وقت عمل به «اکرم العلماء» آمده، پس احتمال نسخ خیلی واضح است. احتمال مخصّصیت را چگونه اینجا بدهیم؟ مگر در تخصیص، شرط نبود که قبل حضور وقت العمل بالعام وارد شده باشد؟

می گوییم: روی پایه آن احتمال دوم مرحوم شیخ باید به این صورت بگوییم: احتمال دارد که این «اکرم کل عالم» به عنوان یک حکم واقعی مطرح نبوده و به عنوان یک حکم واقعی صادر نشده بلکه مصلحتی اقتضا می کرده که این «اکرم کل عالم» به عنوان یک حکم ظاهری مورد عمل، مطرح بشود و حکم واقعی آن است که دلیل خاص دلالت بر آن می کند، آن که «لا تکرّم کل فاسق من العلماء» بر آن دلالت می کند. اگر این طور شد با اینکه بعد حضور وقت العمل بالعام آمده مع ذلك عنوانش، عنوان مخصّصیت است.

عنوان بیان حکم واقعی است نه عنوان ناسخیت؛ یعنی از اول، حکم واقعی در مورد اکرام عالم فاسق همین بوده که «لا- تکرّم کل فاسق من العلماء» بر آن دلالت می کرده، منتها «اکرم العلماء» به لحاظ شمولش نسبت به عالم فاسق، بیانگر یک حکم ظاهری ناشی از

پس در همین عام و خاص معمولی آنجایی که خاص بعد حضور وقت العمل بالعام صادر شده باشد امکان دارد ما دوران بین نسخ و تخصیص را مطرح بکنیم که هم شرط نسخ، تحقق دارد به آن کیفیت و هم امکان تخصیص وجود دارد به این کیفیت.

یک فرض سومی هم در اینجا هست که در آن هم دوران بین نسخ و تخصیص است و آن این است ما می دانیم که هم «اکرم کل عالم» از مولا صادر شده و هم «لا تکریم کل عالم فاسق» از او صادر شده، منتها نمی دانیم که متقدم در صدور و متأخر در صدور، کدام یک از این دو است؟ اگر «اکرم کل عالم» قبلاً صادر شده باشد، این «لا تکریم الفاسق» مثلاً عنوان مخصّصیت دارد. اگر «اکرم کل عالم» بعد صادر شده باشد، عنوان ناسخیت دارد. علت دوران بین تخصیص و نسخ، همین مسأله است که «لا يعلم المتقدم من المتأخر». روی فرض تقدم یکی، دیگری عنوان مخصّصیت دارد و روی فرض تقدم دیگری، آن دومی، عنوان ناسخیت پیدا می کند و چون ما متقدم و متأخر را تشخیص ندادیم و راهی برای احراز آن پیدا نکردیم، لذا همین طور متخیر می مانیم که آیا مسأله به صورت تخصیص است یا به صورت نسخ است؟

این موارد ثلاثه را ملاحظه بکنیم ببینیم که آیا در دوران بین تخصیص و نسخ، تقدم دارد و یا تخصیص، تقدم دارد و ملاک تقدم در این موارد ثلاثه عبارت از چیست؟

### پرسش:

- ۱ - کلام محقق نائینی (ره) را راجع به دوران امر بین نسخ و تخصیص توضیح دهید.
- ۲ - دلیل خروج مسأله دوران بین نسخ و تخصیص از محل نزاع طبق بیان محقق نائینی (ره) چیست؟
- ۳ - اشکالات کلام نائینی (ره) در جایی که خاصّ بخواهد عنوان ناسخ پیدا کند، چیست؟
- ۴ - دلیل عدم ارتباط کلام محقق نائینی (ره) در عدم تحقق شرط نسخ چیست؟
- ۵ - موارد دوران امر بین نسخ و تخصیص را اجمالاً بنویسید.

## اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

## تفاوت نسخ و تخصيص

نکته ای که باید راجع به نسخ ذکر بشود، این است که نسخ همان طوری که اشاره شد عبارت از سر آمدن امد حکم و زوال استمرار حکم است. یعنی حکم با قطع نظر از نسخ، دارای یک استمراری بوده و ظهور در استمرار داشته و این نسخ در مقابل این ظهور در استمرار، دلالت بر انقطاع می کند. می گوید: حکم تا به حال ثابت بوده، از حال به بعد دیگر آن حکم ثابت نیست. پس در حقیقت نسخ؛ یعنی دلیلی که با ظهور دلیل منسوخ، در استمرار حکم، معارضه دارد و الا با اصل حکم منسوخ هیچ گونه معارضه ای ندارد. به خلاف دلیل خاص و دلیل عام در آن تعارض ابتدائیشان. دلیل خاص و دلیل عام در اصل ثبوت حکم، معارضه دارند. «اکرم العلماء» در اکرام علمای فاسق هم ظهور دارد. «لا- تکرم الفساق من العلماء» با این ظهور، معارضه می کند. اما در دلیل نسخ نسبت به منسوخ، مسأله به این کیفیت نیست بلکه دلیل ناسخ با اصل ثبوت حکم منسوخ هیچ گونه

معارضه ای ندارد بلکه با استمرار حکم منسوخ، معارضه می کند و با ظهور دلیل منسوخ در استمرار برخورد دارد.

### منشأ ظهور دلیل منسوخ در استمرار حکم

حالا- که مسأله به این کیفیت است این جهت مطرح می شود که این ظهور دلیل منسوخ در استمرار از کجا پیدا شده؟ چه چیزی موجب می شود که دلیل منسوخ، ظهور در استمرار این حکم داشته باشد؟ منشأ این ظهور عبارت از چیست؟ اینجا ممکن است منشأهای مختلفی وجود داشته باشد. گاهی از اوقات و شاید کثیرا این طور باشد که ظهور دلیل منسوخ در استمرار، استناد به اطلاق دارد چون دلیل منسوخ از نظر زمان، اطلاق دارد و مقدمات حکمت (البته این طور نیست که همه جا اینطور باشد بلکه آنجایی که مقدمات حکمت تمام است) باشد و نتیجه مقدمات حکمت، ظهور در استمرار است به لحاظ اطلاقی که این مقدمات حکمت از نظر زمان افاده می کنند.

اگر این طور باشد، در حقیقت نقش دلیل ناسخ، تقیید این اطلاق خواهد بود برای اینکه اصل ظهور در استمرار از ناحیه اطلاق پیدا شده و دلیل ناسخ که در مقابل این اطلاق ایستاده، عنوانش، عنوان یک تقیید در مقابل اطلاق است، منتها تقیید و اطلاق اینجا، فقط در رابطه با زمان است. به خلاف تقیید و اطلاق در موارد دیگر که به لحاظ قیود مختلف و خصوصیات مختلفه است. پس گاهی منشأ ظهور، اطلاق و مقدمات حکمت است.

گاهی منشأ ظهور، این است که دلیل منسوخ، حکم را به صورت قضیه حقیقه بیان کرده است. معنای قضیه حقیقه در مقابل قضیه خارجی این است که هر موجودی که در خارج وجود پیدا کرد و مصداق برای عنوان این موضوع شد، حکم برای او ثابت است اعم از آنهایی که بالفعل و خارجا وجود دارند و مصادیق عنوان موضوع هستند، و آنهایی که بعدا تدریجا وجود پیدا می کنند و با انطباق عنوان موضوع، مصداق برای موضوع قرار می گیرند، و در نتیجه حکم روی آنها بار می شود.

اگر قضیه دال بر حکم به چنین صورتی بود مثل اینکه در آیه حج بگوئیم: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**، معنایش این است که «کل مکلف وجد فی الخارج و صار مستطیعا یجب علیه الحج». این حکم به وجوب حج به صورت قضیه

حقیقه روی عنوان مستطیع بار شده است، و ظاهرش این است که هر مستطیعی اعم از آنهایی که در زمان صدور این آیه شریفه و صدور این حکم، استطاعت دارا بودند و یا آنهایی که در طول زمان الی یوم القیامه عنوان استطاعت پیدا می کنند. در حقیقت در مثل این قبیل از ادله احکام، ما دیگر نیاز به اطلاق زمانی نداریم. خود این عمومی که این دلیل دلالت می کند و حکم را به نحو قضیه حقیقه مطرح می کند (که ماهیت قضیه حقیقه، اعم من الموجودین و المقدرین است) اقتضای استمرار حکم و دوام حکم را دارد. گاهی هم ما از این نحو تعبیر، استفاده استمرار می کنیم.

گاهی هم استفاده استمرار از مثل این تعبیرات معروفه می شود مثل این عبارت معروفه که «حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» که استمرار را خود لفظ بیان کرده است، خود دلیل لفظی به مدلول مطابقی استمرار را بیان کرده است، مثل اینکه نفس کلمه استمرار را بیاورد مثلاً بگوید: «هذا الحکم یستمر الی یوم القیامه» که ما از کلمه «یستمر» به دلالت لفظی و مطابقی، این معنا را استفاده می کنیم.

پس در حقیقت، نسخ، تصرّف در ظهور در استمرار است، و ظهور در استمرار، منشأهای مختلفی دارد گاهی اطلاق زمانی است، گاهی قضیه حقیقه است، و گاهی دلیل لفظی مطابقی دلالت بر استمرار می کند.

حالا که این مقدمه هم در باب نسخ روشن شد آن صور ثلاثه که امر دائر بین تخصیص و نسخ است را باید ملاحظه کنیم.

### **بررسی اولین صورت دوران امر بین نسخ و تخصیص**

اولین صورت این است که دلیل عام از نظر صدور از متکلم و مولای تقدّم داشته باشد و دلیل خاص، تأخر داشته باشد. ما گفتیم: علت دوران در اینجا این است که از یک طرف، احتمال می دهیم که این دلیل بعدی عنوان بیانیت و مخصصیت داشته باشد، از طرف دیگر احتمال می دهیم که عام به عنوان یک حکم ظاهری البته نسبت به همین مورد خاص تا به حال مطرح بوده است و حکم واقعی آن چیزی است که الاّن دلیل خاص دلالت بر آن می کند و متکفل بیان اوست، و لذا هیچ مانعی ندارد که عنوان، عنوان نسخ باشد، و مانعی هم ندارد که عنوان، عنوان تخصیص باشد روی مبنای اینکه عام به عنوان حکم واقعی مطرح بود و دلیل بعدی هم به عنوان بیان و مخصص برای این دلیل عام

است.

اینجا روی آن بیانی که ما در باب نسخ برای منشأ ظهور در استمرار ذکر کردیم، اولین فرض روی همین صورت این است، متکلم گفت: «اکرم العلماء» و ما به واسطه اطلاق و مقدمات حکمت از این «اکرم العلماء» ضمن اینکه عموم افرادی دارد، به لحاظ زمان، یک اطلاق زمانی هم استفاده کردیم. مقدمات حکمت، تمام بود و دلالت بر اطلاق زمانی کرد. پس در حقیقت «اکرم العلماء» له عموم افرادی و اطلاق ازمانی، حالا بعد از این «اکرم العلماء»، «لا تکرّم الفساق من العلماء» وارد شد و ما شک داریم که آیا عنوان این «لا تکرّم» در رابطه با «اکرم العلماء» عنوان تخصیص است یعنی تصرف در عموم افرادی است یا عنوانش عنوان نسخ است یعنی تقیید اطلاق زمانی است؟ امر دائر بین این دو است.

اگر «لا- تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص عموم افرادی باشد، معنایش این است که از اول هم فساق از علما، وجوب اکرام نداشتند بلکه حرمت اکرام داشتند. اما اگر به عنوان نسخ مطرح باشد، معنایش این است که تا به حال اینها وجوب اکرام داشتند، از حالا به بعد «لا تکرّم الفساق من العلماء» پیاده می شود و به عنوان حکم جدید دلالت بر حرمت اکرام فساق از علما می کند.

پس دوران بین تخصیص و نسخ اینجا در حقیقت برگشت به یک دوران بین تخصیص و تقیید می کند. آیا این مخصیص عموم افرادی است یا مقید اطلاق زمانی است؟

ممکن است کسی بگوید: مگر شما قبلاً دوران بین تخصیص و تقیید را مطرح نکردید؟ این مسأله که بحثش گذشت که «اذا دار الامر بین التخصیص و التقیید» و شما نتیجه گرفتید که تقیید بر تخصیص تقدّم دارد یعنی ما در اطلاق تصرف می کنیم اما در عموم عام تصرف نمی کنیم. معنای تقدّم تقیید بر تخصیص این است که مسأله را با تقیید خاتمه می دهیم و می گوئیم: تخصیص کنار برود. عموم افرادی به قوت خودش باقی باشد، و ما در اطلاق دخالت و تصرف می کنیم.

آیا لازمه این حرفی که شما آنجا زدید و فارغ شدید این نیست که در اینجا هم همین حرف را بزنید؟ اینجا هم ولو اینکه ابتداء اسمش دوران بین تخصیص و نسخ شده است، اما در باطن، دوران بین تخصیص و تقیید است. همان طوری که شما در دوران

بین

تخصیص و تقييد، تقييد را مقدم داشتيد، اينجا هم بايد تقييد را مقدم بداريد. و معنای اينکه تقييد را مقدم بداريم اين است که نسخ را بر تخصیص مقدم بداريم، يعنی در دوران بين تخصیص و نسخ، قائل به نسخ شويم، «لأنّ النسخ تقييد» و در دوران بين تقييد و تخصیص، تقييد بر تخصیص تقدم دارد. آیا مسأله به همین صورت است؟ یا اينکه اينجا يك خصوصیتی دارد. آنجا يك ملاکی داشت که آن ملاک در اينجا وجود ندارد و ما اينجا نمی توانيم تقييد را بر تخصیص مقدم بداريم؟

### تفاوت محل بحث با مسأله دوران امر بين تخصیص و تقييد

خصوصیتی که در اينجا وجود دارد اين است: در مسأله دوران بين تخصیص و تقييد، بين عام و اطلاق، تنافی و تعاند بود، بين دليل عام با دليل مطلق، معارضه بود. آنجا نسبتشان عموم و خصوص من وجه بود که ما اين مسأله را مطرح می کرديم. يك دليل می گفت: «اکرم العلماء» بطور عام، يك دليل می گفت: «لا تکرّم الفاسق» نه فاسق از علماء.

این دو دليل در عالم فاسق که ماده اجتماعشان بود، تعارض می کردند. اطلاق «لا تکرّم الفاسق» می گفت: عالم فاسق هم نبايد اکرام شود. عموم «اکرم العلماء» می گفت: عالم فاسق وجوب اکرام دارد. پس بين اطلاق و عموم در عالم فاسق دعوا و جنگ بود، او می خواست حکم خودش را پياده کند، اطلاق هم می خواست حکم خودش را پياده کند.

او بعمومه عالم فاسق را واجب الاکرام کند، اين باطلاقه عالم فاسق را محرم الاکرام کند.

پس يك طرف، دليل عام واقع می شد، يك طرف هم دليل مطلق.

آنجا با مقدماتی که درباره کلی اطلاق عرض کرديم، گفتيم: همیشه اطلاق به عنوان يك دليل لفظی مطرح نیست، اطلاق به عنوان يك دليل عقلي مطرح است، و لذا اسم مقدماتش را مقدمات حکمت می گذارند، يعنی مقام حکمت مولا يك چنین اقتضایی دارد. پس دلالت اطلاقی، دلالت غير لفظی است، و عبد تا مادامی می تواند به اطلاق کلام مولا در مقابل مولا احتجاج کند که مولا در مقابل اين مطلق، خودش دليلی ارائه نکرده باشد، اما اگر مولا خودش در مقابل اين مطلق، دليل ارائه کرد ديگر عبد چه حقی دارد که به اطلاق کلام مولا تمسک کند؟ و گفتيم: دليل عام می تواند به عنوان يك دليل در مقابل مطلق از ناحیه مولا ارائه شود، يعنی مولا به عبد بگويد: مگر من نگفتم: «اکرم کل عالم»؟ مگر به دليل لفظی عام وجوب اکرام کل عالم را به تو ابلاغ نکردم؟ تو ديگر حق



نداری به اطلاق کلام من تمسک کنی.

پس آنجا چون معارضه و دعوا بین عام و مطلق بود، ما در دعوی بین عام و مطلق، عام را بر مطلق مقدم می داشتیم، و معنای مقدم داشتن عام بر مطلق، این بود که می گفتیم:

تخصیص را کنار بگذارید، عام به قوت خودش باقی باشد شما این «لا تکریم الفساق» را مقید کنید، یعنی «لا تکریم الفاسق الجاهل» اما فاسق عالم در تحت عموم «اکرم العلماء» باقی بماند.

### **عدم وجود تعارض بین عموم افرادی و اطلاق ازمانی یک دلیل**

اما در ما نحن فیه مسأله به این صورت است که ما یک «اکرم العلماء» داریم که این «اکرم العلماء» یک عموم افرادی دارد و یک اطلاق ازمانی. اول سؤال می کنیم: آیا بین این عموم و اطلاق معارضه هست؟ آیا نمی شود «اکرم العلماء» هم عموم افرادی داشته باشد و هم اطلاق ازمانی؟ چه معارضه ای بین این دو هست؟ «اکرم العلماء» از نظر افراد، عموم داشته باشد و از نظر ازمان، اطلاق داشته باشد. اگر دلیل بعدی نیامده بود، اگر گرفتاری بعدی نبود آیا بین این اطلاق و عموم، معارضه ای در کار بود؟ تنافی در کار بود؟ به خلاف آنجا، آنجا بین عموم و اطلاق، جنگ و درگیری بود، اما اینجا «اکرم العلماء» که آمد هم دارای عموم است هم دارای اطلاق است بدون اینکه بین این اطلاق و عموم هیچ گونه تعارض و تنافی وجود داشته باشد.

«اکرم العلماء» من حیث هو از نظر عموم افرادی و اطلاق ازمانی، واجد هر دو جهت است، هیچ معارضه ای هم بین این عموم و اطلاق وجود ندارد. تا زمانی که دلیل دوم نیامده است، هیچ مسأله ای مطرح نیست. حالا دلیل دوم «لا تکریم الفساق من العلماء» آمد. بحث روی دلیل دوم است این دلیل دوم امرش دائر است که در مقابل عموم افرادی بایستد یا در مقابل اطلاق ازمانی بایستد. چه دلیلی دارید بر اینکه یکی از این دو بر دیگری ترجیح دارد؟ و این چه ربطی به مسأله سابق دارد؟ مسأله سابق، معارضه بین عموم و اطلاق بود. عموم، یک حرفی می زد، اطلاق خلافتش را می گفت. اما اینجا معارضه نیست، یک دلیل دیگری آمد، این دلیل لا محاله باید یک ضربه ای به دلیل اول وارد کند، امرش دائر است بین اینکه ضربه را به عموم افرادی وارد بکند یا ضربه را به اطلاق ازمانی وارد بکند، چه ترجیحی دارد که ما بگوییم: ضربه را به اطلاق ازمانی وارد

بکند. ملاک آنجا که در اینجا تحقق ندارد. ملاک آنجا این بود که عام در مقابل اطلاق، خودش بیان است، و جلوی احتجاج عبد را به اطلاق می گیرد، اما اینجا عام و اطلاق در مقابل هم نیستند، عام و اطلاق باهم تعارض و تنافی ندارند، یک دلیل دیگری پیدا شد که این دلیل لا محاله باید یک خدشه ای در دلیل اول وارد کند. امرش دائر بین این است که خدشه را در رابطه با عموم افرادی وارد کند یا در رابطه با اطلاق ازمانی وارد کند، کدام ترجیح دارد؟

(سؤال... و پاسخ استاد:) بحث در فاصله بین «اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق» است.

مگر مخصص، بیان عام نیست؟ همان طوری که تقييد، یک بیانی است برای اطلاق، مخصّص هم یک بیانی است برای عام. مسأله این است که اگر ما قائل به تخصیص بشویم مطلبی به وجود نمی آید. تازه کثرت تخصیص هم اقتضای همین معنا را می کند که ما مسأله تخصیص را ملتزم بشویم. مسأله این است که «لنا عموم و لنا اطلاق و ورد دلیل» لابد اینکه در یکی از این دو تصرف شود، هیچ ترجیحی ندارد که تصرف در اطلاق شود اما تصرف در عموم نشود. ملاک آنجا مقابله عموم با اطلاق بود، و اینکه وقتی که دلیل عام آمد عبد دیگر نمی تواند به اطلاق دلیل مطلق با وجود بیان مولا تمسک کند، اما اینجا که مقابله نیست بلکه این دو (عام و اطلاق) در یک ردیف واقع شده اند. یکی از این دو باید سیلی بخورد، یا مطلق سیلی بخورد یا عام، ترجیح با کدام یک از اینهاست؟ هیچ کدام. ما چه دلیل بر ترجیح داریم که بگوییم: حتما سیلی باید به گوش اطلاق بخورد؟ نباید سیلی به گوش عام بخورد. چرا؟ چه ترجیحی در کار است که ما مسأله را به این صورت بیان کنیم؟ اگر آن مطلب را هم اضافه کنیم که «ما من عام الا و قد خصّ» چه بسا کسی این طرف را رجحان بدهد و بگوید: مسأله تخصیص مطرح است. اما حالا ما کاری با این نداریم، فی نفسه که ملاحظه می کنیم نباید همین طوری چشم را ببندیم بگوییم:

«الامر دائر بین التخصیص و التقييد و التقييد اولی من التخصیص». آن روی ملاکی بود که در بحث قبلی مطرح بود، اما این ملاک در ما نحن فیه به هیچ وجه تحقق ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) «هذا بیان و الخاص ایضا بیان للعام» بین خاص و عام منافتی نیست. در تقدّم خاص بر عام گفتیم که علت تقدّم خاص بر عام این است که اصلا بین خاص و عام منافات نیست. اگر ما حمل بر تخصیص بکنیم همان بحث در اینجا پیش می آید که بین خاص و عام هیچ گونه منافات و تعاندی تحقق ندارد، تقييد را مقدم داشتیم

نه اطلاق را.

نکته اصلی این است که آنجا معارضه بین اطلاق و عام بود، اینجا معارضه ای نیست «اکرم العلماء» هم دلالت بر عموم افرادی دارد. مثل اینکه دو رفیق ایستاده اند گرفتار یک ظالمی شده اند، ظالم می گوید: من باید یک سیلی به یکی از شما بزنم، بالاخره یکی از اینها باید یک سیلی بخورد، تقدّم و تأخّری مطرح نیست، اینجا هم عام و اطلاق در یک ردیف هستند بدون اینکه بین اینها هیچ گونه منافات و تعارضی مطرح باشد، حالا یک دلیل دیگری به نام «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» آمده است، می خواهد یک سیلی به یکی از اینها بزند و هر دو هم در یک ردیف هستند و هیچ ترجیحی در کار نیست.

### پرسش:

۱ - تفاوت نسخ و تخصیص را بیان کنید.

۲ - منشأ ظهور دلیل منسوخ در استمرار حکم چیست؟

۳ - اولین صورت دوران امر بین نسخ و تخصیص را بررسی کنید.

۴ - تفاوت دوران امر بین نسخ و تخصیص با مسأله دوران امر بین تخصیص و تقیید چیست؟

ص: ۲۵۳

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در صورت اولی از صور دوران بین تخصیص و نسخ بود. صورت اولی این بود که عام ابتداء وارد شده باشد، و دلیل خاص، بعدا وارد شده باشد لکن در عین حال، هم احتمال تخصیص در آن جریان داشته باشد و هم احتمال نسخ، به آن کیفیتی که عرض کردیم و فرض هم کردیم که استمرار زمانی، از راه اطلاق استفاده بشود و دلیل دالّ بر استمرار، همان اطلاق باشد. آیا در این جا تخصیص ترجیح دارد یا نسخ ترجیح دارد؟

دیروز گفته شد که چون نسخ در این جا برگشتش به تقييد در اطلاق زمانی است، لذا عنوان دوران بین تخصیص و نسخ، تبدل پیدا می کند به دوران بین تخصیص و تقييد، و چون در بحث گذشته، تقييد بر تخصیص تقدّم پیدا کرد لازمه اش این است که در ما نحن فيه هم، نسخ بر تخصیص تقدّم پیدا نکند. لکن عرض کردیم که این جا با آن مسأله فرق می کند. خصوصیتی که در آن جا، مسأله تقييد را بر تخصیص، مقدّم می داشت، در ما نحن فيه وجود ندارد که دیروز گفته شد.

## ترجیح نسخ بر تخصیص در صورت اولی

در دنبال این، گاهی مسأله به یک صورت دیگری مطرح می شود و عنوان دیگری پیدا می کند، و آن این است که اگر ما قائل به نسخ بشویم و نسخ را ترجیح بدهیم، فقط یک معنا لازم می آید و آن تقیید در اطلاق زمانی است. لازمه نسخ، تقیید در اطلاق زمانی است لیس الا، اما اگر قائل به تخصیص شدیم، این قائل می گوید: دو چیز لازم می آید:

یکی این که باید مسأله تخصیص را ملتزم بشویم، که معنای تخصیص این است که «اکرم العلماء» از اول، دلالت بر وجوب اکرام عالم فاسق به نحو اراده جدی نداشته باشد و از اول، عالم فاسق، واجب الاکرام نبوده است. نفس این معنا علاوه بر این که تخصیص به دنبالش هست، لازمه اش این است که یک تقییدی هم، همراهش باشد برای اینکه این در حقیقت اطلاق زمانی را هم از بین می برد. اگر عالم فاسق از عموم «اکرم العلماء» خارج شد، در حقیقت هم به عموم «اکرم العلماء» لطمه خورده و هم به اطلاق زمانی «اکرم العلماء» لطمه خورده. یعنی همان طوری که در مورد عالم فاسق، عموم «اکرم العلماء» نقش ندارد، اطلاق دال بر زمان هم در مورد او نقش ندارد.

پس کأن مسأله این طور می شود که اگر ما قائل به تخصیص شدیم، به دنبال تخصیص، تقیید یعنی ضربه به اطلاق زمانی هم تحقق دارد اما اگر قائل به نسخ شدیم، فقط اطلاق زمانی ضربه خورده است اما عموم افرادی «اکرم العلماء» به قوت خودش باقی است بدون اینکه هیچ ضربه ای متوجه او شده باشد. پس در حقیقت نسخ مستلزم یک تقیید به تنهایی است، اما تخصیص مستلزم تخصیص و تقیید هر دو است.

## لازمه دقت در معنای تخصیص

لکن این حرف، واضح البطلان است برای اینکه اگر ما «اکرم العلماء» را نسبت به عالم فاسق تخصیص زدیم، معنایش این است که از اول، عالم فاسق وجوب اکرام نداشته و از اول، داخل در محدوده اراده جدی به وجوب اکرام نبوده و اگر چیزی در محدوده وجوب اکرام داخل نباشد، معنایش این نیست که به اطلاق، ضربه زده بلکه دیگر موضوع برای اطلاق باقی نمانده، زمینه برای اطلاق باقی نمانده است.

به عبارت روشن تر: این اطلاق زمانی، فرع ثبوت حکم است. می گوید: شما وجوب

اکرام را در اختیار من قرار بده، من می گویم: این وجوب اکرام استمرار دارد، این وجوب اکرام ادامه دارد. اما اگر یک چیزی از دائره وجوب اکرام به طور کلی خارج باشد، و عالم فاسق به عنوان تخصیص، از اول، وجوب اکرام نداشته باشد، آیا به اطلاق زمانی هم ضربه ای وارد آمده؟ اطلاق زمانی که نمی گوید: کجا وجوب اکرام هست، و کجا وجوب اکرام نیست. اطلاق زمانی می گوید: شما وجوب اکرام در اختیار من قرار بده، من به دنبال او، حکم به استمرار می کنم، حکم به ادامه می کنم. اما اگر ما جایی را به علت تخصیص از اصل وجوب اکرام بیرون آوردیم، بیرون آوردن نه به معنای اینکه واجب بوده و حالا واجب نیست، به معنای اینکه کشف کردیم که از اول، واجب نبوده، از اول، وجوب اکرام، عالم فاسق را نگرفته است. اگر این معنا را کشف کردیم، دیگر موضوعی برای اطلاق زمانی و استمرار باقی نمی ماند.

پس درست نیست که این جوری تعبیر بکنیم که اگر تخصیص را اختیار کردیم، معنایش این است که هم تخصیص تحقق پیدا کرده و هم تقیید تحقق پیدا کرده. مسأله اینطور نیست. اگر تخصیص تحقق پیدا کند موضوع برای اطلاق نبوده، زمینه ای برای اطلاق تحقق نداشته، نه اینکه هم به عموم افرادی ضربه خورده باشد و هم به اطلاق زمانی ضربه خورده باشد. با وجود تخصیص، اطلاق زمانی هیچ ضربه ای نخورده، منتها زمینه ای برای او نبوده، و موضوعی برای او تحقق نداشته. موضوع برای اطلاق زمانی، وجوب اکرام است. وجوب اکرام باشد، اطلاق زمانی دلالت بر استمرار بکند، دلالت بر ادامه این وجوب اکرام بکند. پس اگر از این راه هم بخواهیم مسأله دوران بین تخصیص و نسخ را به نفع نسخ تمام بکنیم، این بیان هم صحیح نیست و از این طریق نمی توان راهی برای اثبات درست کرد.

### **انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی**

راه دیگری در این جا مطرح است که نتیجه اش به نفع تخصیص تمام می شود و تخصیص را بر نسخ ترجیح می دهد، این است که گفته اند: در خصوص ما نحن فیه یعنی در همین صورت اولی که محل بحث ماست، «اکرم العلماء» اول وارد شد، بعد از گذشتن مدتی «لا- تکرّم الفساق من العلماء» وارد شد، و ما شک داریم که این «لا تکرّم»، آیا عنوانش، عنوان نسخ یا تخصیص است؟ ممکن است کسی سؤال بکند که نتیجه این چه

می شود؟ اگر نسخ باشد چه ثمره ای بر آن ترتب پیدا می کند و اگر تخصیص باشد چه ثمره ای بر آن بار می شود؟ برای اینکه از حالا- که «لا تکرّم الفساق من العلماء» آمده، بعد از آمدن این دلیل دوم، مسأله روشن است که از حالا به بعد، اکرام عالم فاسق حرام است. چه شما به «لا- تکرّم الفساق من العلماء» عنوان نسخ بدهید یا تخصیص، برای اینکه اگر عنوان نسخ داشت، بعد از آمدن دلیل ناسخ، حکم باید برطبق دلیل ناسخ پیاده بشود.

پس اگر «لا تکرّم» عنوان نسخ پیدا کرد، اکرام عالم فاسق بعد از آن حرام است و اگر عنوان مخصّصیت داشته باشد، باز معنای مخصّص هم این است که از اوّل حرام بوده و از حالا به بعد هم حرام است.

معنای تخصیص این است که این حرمت اکرام عالم فاسق، از همان اوّل بوده تا حالا و از حالا به بعد هم هست. پس حرمت اکرام عالم فاسق، بعد از «لا تکرّم الفساق من العلماء» به عنوان قدر متیقّن مطرح است یعنی ما در این تردید نداریم که بعد از «لا تکرّم الفساق من العلماء»، اکرام عالم فاسق حرام است، می خواهد لا تکرّم عنوان ناسخیت داشته باشد، می خواهد عنوان مخصّصیت داشته باشد؛ حرمت اکرام بعد، به عنوان قدر متیقّن برای خودش ثابت است. پس ثمره بین تخصیص و نسخ در کجا ظاهر می شود؟

قبل از آمدن «لا- تکرّم الفساق من العلماء» یعنی در فاصله بین این دو دلیلین، اگر بین این دو دلیل دو روز فاصله شد، ثمره تخصیص و نسخ، در این دو روز ظاهر می شود، به این صورت که اگر ما قائل به نسخ شدیم، معنایش این است که این دو روز، عالم فاسق، وجوب اکرام داشته و بعد، حرمت اکرام پیدا کرده، اما اگر قائل به تخصیص شدیم، معنایش این است که این دو روز هم وجوب اکرام نداشته، بلکه حرمت اکرام داشته. پس در حقیقت ثمره بین تخصیص و نسخ در حکم اکرام عالم فاسق است، در این دو روز فاصله بین دلیل اوّل و دلیل دوم. لازمه نسخ، وجوب اکرام در این دو روز است، لازمه تخصیص، عدم وجوب است. حالا- تعبیر به عدم وجوب می کنیم می خواهیم دوران بین محذورین نباشد. در این دو روز لازمه نسخ، وجوب اکرام است و لازمه تخصیص، عدم وجوب اکرام است. پس ثمره بین این دو در حکم این دو روز ظاهر می شود.

لذا ممکن است مسأله را این طوری مطرح بکنیم. بگوییم: علم اجمالی بین نسخ و تخصیص، «کأنه ينحلّ و يتولّد منه علم تفصیلی و شکّ بدوی». از این علم اجمالی شما، یک علم تفصیلی و یک شکّ بدوی، متولد می شود. علم تفصیلی به حرمت اکرام بعد از

«لا- تکرم الفساق من العلماء». شک بدوی این است که در این دو روز «هل کان اکرام العالم الفاسق واجبا أم لم یکن واجبا»؟ اگر این علم تفصیلی و شک بدوی از آن علم اجمالی تولّد پیدا کرد، نتیجه این می شود که ما با علم تفصیلی همان معامله علم تفصیلی را خواهیم کرد و از بعد از «لا تکرم» حکم به عدم وجوب اکرام عالم فاسق می کنیم، و در مورد شک بدوی هم چه مانعی دارد که به اصل مراجعه نکنیم. اصاله البرائه، یا استصحاب عدم وجوب اکرام، به این صورت که بگوییم: در این فاصله دو روز، ما شک داریم که اکرام عالم فاسق از نظر مولا واجب بوده یا واجب نبوده است؟ اصاله البرائه جاری کنیم یا استصحاب عدم وجوب اکرام عالم فاسق را جاری کنیم. بگوییم: قبل از آن که متکلم «اکرم العلماء» بگوید، عالم فاسق که وجوب اکرام نداشت، حالا هم ما عدم وجوب اکرام عالم فاسق را استصحاب می کنیم.

### لزوم وجود ثمره عملی بر اصول عملیه

این شبهه در اجرای این اصل در ذهنتان نیاید که کی ما داریم این اصل را اجرا می کنیم؟ بعد از آمدن «لا تکرم الفاسق». بعد از آمدن «لا تکرم الفاسق» که آن دو روز گذشت و تمام شد، حالا می خواهد وجوب اکرام داشته باشد، یا نداشته باشد. اصل نمی تواند جریان پیدا بکند.

به عبارت دیگر: اصول عملیه باید ثمره عملی داشته باشد. شما الان در شرایطی این استصحاب یا اصاله البرائه را جاری می کنید که آن دو روز گذشته، برای این که دوران بین تخصیص و نسخ بعد از آمدن «لا تکرم الفاسق من العلماء» است و بعد از آمدن او، دیگر اثری از آن دو روز باقی نیست. لذا چه ثمره عملی دارد که شما به اصاله البرائه عن الوجوب تمسک بکنید یا به استصحاب عدم وجوب اکرام عالم فاسق تمسک بکنید؟

جواب این است که حتما لازم نیست که ثمره عملی در رابطه با خود اکرام پیاده بشود. ممکن است ثمره عملی در نذر مثلا ظاهر بشود. اگر کسی نذر کرده باشد که اگر عالم فاسق ولو در دو روز هم وجوب اکرام داشته باشد، مثلا فلان مقدار صدقه بدهد، شما با اصاله البرائه موضوع را از بین می برید، با استصحاب عدم وجوب، موضوع را منتفی می کنید. لازم نیست که ثمره اصول عملیه تنها در رابطه با همان جهتی که شما روی آن تردید دارید ظاهر بشود که مسأله اکرام است، تا شما بگویید که اکرام که عملا منتفی



شد، حالا- چه اکرامشان واجب بود و چه نبود، الان دو روز گذشته و ما بعد از آمدن دلیل دوم داریم بحث می کنیم. اصل عملی جاری است ولو در باب نذر اثر عملی داشته باشد، و در کتاب النذر اثر عملی او ظاهر بشود.

نتیجه این شد: این علم اجمالی شما به تخصیص و نسخ، «یتولد منه علم تفصیلی بعدم وجوب اکرام العالم الفاسق» بعد از آمدن «لا- تکرم»، و به شک در وجوب اکرام، در فاصله دو روز و این شک هم مجرای اصاله البرائه و استصحاب است و مقتضای استصحاب، عدم وجوب است و عدم الوجوب مطابق با تخصیص است برای این که اگر نسخ بود، معنایش این بود که این دو روز هم وجوب اکرام بوده، اما لازمه تخصیص این است که از اول، عالم فاسق وجوب اکرام نداشته و در این دو روز گذشته هم وجوب اکرام برای او نبوده است. لذا این علم تفصیلی و شک بدوی که مجرای اصاله البرائه و یا استصحاب عدم الوجوب است، مسأله را به نفع تخصیص تمام می کند چون معنای تخصیص، این بود که از اول، عالم فاسق وجوب اکرام نداشته و اصل هم همین را اقتضا دارد. اما لازمه نسخ این بود که در این دو روز فاصله، وجوب اکرام تحقق داشته باشد و این برخلاف اصل است. پس این نتیجه اش به نفع تخصیص تمام می شود.

### **عدم تعقل بر گشت علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی**

اشکالی که بر این حرف هست یک اشکال مبنائی است، یعنی اگر اصل مبنا پذیرفته بشود انصافش این است که حرف خوبی است و انسان نمی تواند از این حرف، تخلص پیدا بکند. اشکال مبنائی (که این را در کتاب اشتغال هم تبعا لسیدنا الاستاذ الامام(ره) مطرح کردیم) این است که آیا این معنا اصلا یک امر قابل تعقل و تصور است؟ این معنایی که ما گفتیم و در کلام شیخ و در کلام دیگران مطرح است این است که با فرض علم اجمالی وقتی که ما یک علم اجمالی را یک جایی فرض می کنیم، معنایش این است که این علم اجمالی واقعیت دارد نه اینکه وجود یک علم اجمالی را تخیل می کنیم.

بحثهایی که در مباحث علم اجمالی می شود آثاری که بر علم اجمالی ترتب پیدا می کند، آیا موضوعش علم اجمالی تخیلی است یا علم اجمالی واقعی و حقیقی است؟ همان طوری که شما در کتاب القطع در علم تفصیلی وقتی که بحث می کنید موضوع بحث شما، یک علم تفصیلی واقعی و حقیقی است نه یک علم تفصیلی تخیلی. در علم

اجمالی هم موضوع بحث علم اجمالی واقعی است.

اگر علم اجمالی واقعی تحقق داشت، چطور یک شیء می تواند واقعیت داشته باشد و معذک واقعیتش سبب انهدام و ارتفاع خودش بشود؟ برای این که شما می گوئید: این علم اجمالی «یتولد منه علم تفصیلی و شک بدوی». علم تفصیلی و شک بدوی که علم اجمالی نیست، این خلاف علم اجمالی است برای این که در علم اجمالی شما حق ندارید به اصول عملیه تمسک کنید، اما وقتی که علم تفصیلی و شک بدوی شد در آن مشکوک به شک بدوی اش شما به اصل عملی تمسک می کنید. این معنا چطور قابل تعقل است که یک علم اجمالی حقیقی خودش علت زوال خودش باشد، خودش سببیت برای ارتفاع خودش داشته باشد، خودش موجب انهدام خودش بشود؟ این بیان شما یک چنین معنایی را دلالت می کند. می گوئید: «یتولد من العلم الاجمالی» چیزی که «یغایر العلم الاجمالی». چیست آن مغایر علم اجمالی؟ علم تفصیلی و شک بدوی. پس معنایش این است که علم اجمالی با این که واقعیت دارد با این که حقیقت دارد، خودش موجب انهدام خودش است، خودش موجب زوال خودش است، خودش موجب ارتفاع خودش است.

بعبارت اخری: این که شما علم اجمالی بین تخصیص و نسخ را مطرح می کنید، آیا تخیل یک علم اجمالی، موضوع بحث شماست؟ یا یک علم اجمالی واقعی موضوع بحث شماست؟ اگر علم اجمالی واقعی شد، قابل انحلال نیست. نمی شود علت برای زوال خودش بشود.

شما فکر نکنید که انحلال، یک علت دیگری دارد. همین علم اجمالی علت است. به تعبیر آنهایی که قائل به انحلالند، می گویند: خود این علم اجمالی نقش در انحلال دارد، خودش مؤثر در انحلال است، آن وقت کیف یعقل که یک چیزی مؤثر در عدم خودش باشد، مؤثر در زوال خودش باشد؟

لذا باید یکی از دو کار را کرد: یا بگوئیم: علم اجمالی اول، علم اجمالی واقعی نبوده و تخیل یک علم اجمالی بوده و واقعیتش همان علم تفصیلی و شک بدوی است و «هذا خروج من محل البحث» و اگر علم اجمالی واقعی است علم اجمالی، واقعی قابل زوال و قابل انحلال به علم تفصیلی و شک بدوی نخواهد بود.

پس یک چنین مسأله مبنايي این جا مطرح است و الا اگر ما از این مسأله مبنايي

صرف نظر بکنیم، و همین طور که در کلام شیخ بزرگوار انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) و دیگران مطرح است، بگوییم: منافات ندارد، علم اجمالی باشد لکن «یتولّد منه علم تفصیلی و شک بدوی» اگر این معنا به نظر ما قابل تصور و قابل تعقل باشد، در ما نحن فیه این راهی که ذکر شده راه درستی است به خاطر این که نسبت به «لا تکرّم الفساق» بعد از «لا تکرّم»، مسأله به صورت قدر متیقّن و معلوم بالتفصیل مطرح است و در آن فاصله دو روز هم به عنوان مشکوک به شک بدوی مطرح است و مشکوک به شک بدوی، مجرای اصاله البرائه و یا استصحاب عدم وجوب اکرام است. پس اگر مبنای این حرف پذیرفته بشود، انصاف این است که این حرف خودش حرف خوبی است و نمی توانیم در این حرف مناقشه بکنیم. فقط اشکال در مبنای این مسأله است.

### پرسش:

۱ - علت ترجیح نسخ بر تخصیص در صورت اولی چیست؟

۲ - اشکال ترجیح نسخ بر تخصیص را توضیح دهید.

۳ - انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی را برای تقدیم تخصیص بر نسخ توضیح دهید.

۴ - اشکال عدم تعقل برگشت علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی چیست؟

ص: ۲۶۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

**دليل عدم جریان اصول عملیه در ما نحن فيه**

عرض کردیم: علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی انحلال پیدا می کند و در مورد شک بدوی، یک اصل عملی جریان پیدا می کند و نتیجه این اصل عملی عبارت از تخصیص است. ما این را مبناء نمی پذیریم ولی اگر مبنای انحلال را بپذیریم، به نظر می رسد که این حرف خوبی باشد. لکن بعد به نظر رسید که اگر ما مبنا را هم بپذیریم و انحلال را قبول بکنیم مع ذلك این حرف درست نیست برای اینکه شما می گفتید: بعد از ورود «لا- تکرم الفساق من العلماء»، ما یقین داریم به اینکه حکم، عدم وجوب اکرام فساق از علما است، چه «لا- تکرم» به عنوان یک دلیل ناسخ مطرح باشد یا به عنوان دلیل مخصّص مطرح باشد. شک ما نسبت به آن دو روز است؛ یعنی آن روز فاصله بین «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق من العلماء»، چون شک داریم اصاله البرائه و یا استصحاب را جاری می کنیم. به نظر رسید که این براءت و استصحاب، نمی تواند جریان پیدا کند برای

اینکه شما با کمک این اصاله البرائه و استصحاب، می خواهید یک حکم ظاهری را ثابت کنید درحالی که ما یقین داریم که عالم فاسق در این دو روز واجب الا-کرام بوده، منتها نمی دانیم که وجوب اکرامش به نحو حکم واقعی مطرح بوده یا به نحو حکم ظاهری مطرح بوده؟ به عبارت روشن تر: استصحاب و اصاله البرائه در آنجایی جریان پیدا می کند که یک طرف، وجوب باشد و یک طرف، عدم وجوب اما در اینجا به هیچ وجه مسأله عدم وجوب، مطرح نیست. عالم فاسق در این دو روز «کان واجب الا-کرام». اگر «لا تکرّم الفساق» به عنوان دلیل ناسخ مطرح باشد، وجوب اکرام عالم فاسق در این دو روز به نحو حکم واقعی مطرح است اما اگر «لا تکرّم الفساق من العلماء»، به نحو تخصیص مطرح است چون تخصیصش بعد حضور وقت العمل بالعام است، شرط نسخ، تحقق دارد، لابد ما باید حمل بر حکم ظاهری بکنیم؛ یعنی بگوییم: وجوب اکرام عالم فاسق در این دو روز روی مبنای تخصیص، به نحو حکم ظاهری مطرح است. پس شما یقین دارید به اینکه وجوب اکرام در این دو روز بوده، منتها نمی دانید وجوب اکرام به نحو حکم واقعی مطرح بوده یا به نحو حکم ظاهری اما تردیدی در وجوب اکرام در این دو روز ندارید و چون تردید ندارید، نه اصاله البرائه جاری می شود و نه استصحاب.

لذا اگر مبنای انحلال را هم بپذیریم و از اشکال مبنایی صرف نظر کنیم باز این حرف قابل مناقشه است و در این فاصله، اصاله البرائه و استصحاب نمی تواند جریان پیدا کند.

### **استفاده استمرار زمانی از راه قضیه حقیقه**

در این صورتی که این دو روز بحث می کردیم، فرض را آن جایی قرار داده بودیم که استمرار زمانی «اکرم العلماء» از راه اطلاق استفاده شده باشد. حالا فرض دوم در همین صورت این است که ما استمرار زمانی را از قضیه حقیقه که معنایش این است که به نحو عموم مطرح شده و آن هم عموم اعم از محققه الوجود و مقدره الوجود استفاده کنیم مثل اینکه معنای «اکرم العلماء» این باشد که بگوید: «کل من وجد فی الخارج و اتّصف بکونه عالماً یجب اکرامه» اعم از آنهایی که در زمان صدور حکم این خصوصیت را داشتند و آنهایی که بعد این خصوصیت را پیدا می کنند، اعم از آنهایی که اتصاف به عدالت دارند یا اتصاف به فسق دارند که استمرار زمانی از راه قضیه حقیقه استفاده بشود که آن هم خودش یک نوع عمومی است و دلالت بر این معنا می کند.

در فرض قبلی، استمرار زمانی را از اطلاق استفاده می کردیم و نسخ به منزله یک تقییدی بود در مقابل این اطلاق زمانی، لذا ابتداء به نظر می رسید که تقیید بر تخصیص تقدّم دارد، همان طوری که در بحث های گذشته ذکر شد، اما اینجایی که استمرار زمانی از القاء قضیه به نحو قضیه حقیقه استفاده بشود، دیگر برگشت نسخ به تقیید نخواهد بود بلکه برگشتش به یک نوعی از خود تخصیص خواهد بود.

مثلا اگر در آیه حج از باب مثال بخواهیم بگوییم: فی زماننا هذا فرضا حج وجوب ندارد. این عدم وجوب در این زمان، وقتی که در مقابل آیه حج قرار می گیرد، به منزله یک مقیّدی در مقابل مطلق نیست بلکه به منزله یک مخصّصی است در مقابل عموم، برای اینکه آیه حج می گوید: «کل من وجد فی الخارج و صار مستطیعا» مثلا ولو در قرن چهاردهم هجری، «یجب علیه الحج» که لسانش از نظر دلالت بر حکم، همان لسان دلیل عام خواهد بود. اینجا بازگشت نسخ به مسأله تخصیص است. آن وقت کأن امر ما دائر است بین یک تخصیص اصطلاحی و متداول و بین نسخی که «یرجع الی التخصیص» و آن هم باطنش همان عنوان تخصیص خواهد بود؛ یعنی کأن «الامر یدور بین احد التخصیص» یا تخصیص در عموم افرادی است و یا تخصیص در قضیه حقیقه که در حقیقت همان عموم ازمانی را دلالت می کند. امر دائر بین احد تخصیصین است، حالا ترجیح با کدام است؟ آیا عموم افرادی «من حیث هو» تخصیص بخورد یا عمومی که به عنوان قضیه حقیقه حکم را برای هر زمان ثابت می کند، مقدّر و محققه الوجود، زمان فعل و بعد، کأن به نحو عموم همه را شامل می شود و دلالت می کند تخصیص بخورد؟ کدامش را انتخاب بکنیم، کدام یکی از این دو تخصیص بر دیگری ترجیح دارد؟

(سؤال... و پاسخ استاد): قضیه حقیقه ربطی به مقدمات حکمت ندارد. مقدمات حکمت مسأله اطلاق است. نحوه اخذ قضیه در موضوع فرق می کند. یک وقت به نحو قضیه خارجی در موضوع اخذ می شود؛ یعنی آنهایی که در زمان حکم وجود دارند، آنهایی که در زمان حکم عنوان موضوع برایشان منطبق می شود اما قضیه حقیقه: در حقیقت یک قضیه عامه است که حکم را تعمیم می دهد به حسب افراد در طول زمان؛ یعنی می گوید: حکم به زمان فعل اختصاص ندارد بلکه در آینده هم حکم روی این موضوعات و روی این مصادیق بار است. در حقیقت قضیه حقیقه به دلالت لفظیه متعرض زمان آینده است و متعرض افراد مقدره الوجود است و این هیچ ربطی به مسأله

اطلاق ندارد که اطلاق را اصلاً از باب دلالات و مربوط به الفاظ، نباید بدانیم.

### دوران امر بین تخصیص عموم افرادی و تخصیص عموم زمانی

اگر این طوری شد، امر دائر بین یکی از دو تخصیص است، آیا ما عموم افرادی را تخصیص بزنیم یا عموم زمانی مفاد قضیه حقیقه را تخصیص بزنیم؟ هر دو امکان دارد.

اگر بگوییم: عالم فاسق از اول، وجوب اکرام نداشته، معنایش این است که عموم افرادی تخصیص خورده. اگر بگوییم: عالم فاسق این دو روز، وجوب اکرام داشته، از حالا به بعد وجوب اکرام ندارد، این تخصیص در عموم زمانی است و مفاد قضیه حقیقه است.

حالا- کدامش ترجیح دارد؟ اینجا باید این معنا را ملاحظه بکنیم. آن که از نظر برخوردش با عام و از نظر مخصیص بودن، عنوان قلت پیدا می کند؛ یعنی آن تخصیصی که نتیجه اش این است که تصرف در عام، کمتر واقع بشود، دخالت در عام کمتر واقع بشود. اینجا اگر ما عالم فاسق را از روز اول خارج کنیم، این یک نوع تصرف در عام است اما اگر روز سوم به بعد خارج بکنیم، تصرف در عام کمتر تحقق پیدا می کند. لازمه آن تخصیص اول این است که از روز اول، ما دور عالم فاسق قلم بگیریم اما لازمه تخصیص دوم این است که از روز سوم به بعد، دور عالم فاسق را قلم بگیریم و چون امر دائر بین قلت و غیر قلت است، اینجا بعید نیست که آن که کمتر با عام برخورد پیدا می کند و کمتر در عام تصرف تحقق پیدا می کند را ترجیح بدهیم لکن عنوان مسأله، دوران امر بین تخصیصین است.

اگر این قلت و کثرت را به این صورتی که عرض کردیم، مرجح قرار دهیم که بعید نیست عقلاً این معنا را مرجح قرار بدهند، نسخ بر تخصیص تقدم پیدا می کند و اگر کسی قرار نداد، اینجا «لا ترجیح لاحد التخصیصین علی الاخر» اما اگر مرجح قرار داد، نسخ بر تخصیص تقدم دارد برای اینکه نسخ، یک تخصیصی است که «اقل تصرفاً فی العام من التخصیص المتداول المعمول»، لذا روی این فرض با این خصوصیت در دوران بین تخصیص و نسخ، نسخ بر تخصیص تقدم پیدا می کند. لکن اگر کسی گفت: اینطور نیست، امر دائر بین احد تخصیصین است و هیچ مرجحی «لاحدهما علی الاخر» نیست.

### استفاده استمرار زمانی از ادله لفظیه

اما فرض سوم روی همین صورت، (هنوز صورت مسأله، همان صورت اولی است

و تغییری در این صورت پیدا نشده است) آنجایی است که استمرار زمانی را نه از راه اطلاق استفاده کنیم و نه از راه قضیه حقیقیه، بلکه استمرار زمانی را از راه یک سری ادله لفظیه ای که مدلول مطابقی آنها همین استمرار است و اصلا برای بیان استمرار آمده اند استفاده کنیم مثل تعبیر معروفه که «حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» که این تعبیر اصلا مسوق برای بیان استمرار است و دلیل به دلالت لفظی، مسأله استمرار زمانی را در مورد حلال محمد (صلی الله علیه و آله) و حرام ایشان تعرّض کرده است.

اگر در کنار دلیل عام، چنین دلیل لفظی دال بر استمرار هم بود، بعد دلیل خاص وارد شد و این دلیل خاص مردد بود بین این که عنوانش تخصیص باشد و بین اینکه عنوانش نسخ باشد، به عبارت روشن تر: بین اینکه در دلیل عام تصرف بکند و یا اینکه در دلیل دال بر استمرار تصرفی حاصل بشود. اگر نسخ باشد در این دلیل دال بر استمرار تصرف شده و اگر تخصیص باشد، در خود دلیل عام تصرف شده. کدام بر دیگری ترجیح دارد؟

اینجا موضوع دلیل استمرار را که در این عبارت ملاحظه می کنیم می فرماید: «حلال محمد (صلی الله علیه و آله)» در حقیقت موضوع دلیل استمرار، این مضاف و مضاف الیه است. به تعبیر اصطلاحی: مفرد مضاف است یا مثلا مصدر مضاف، هر دو را می شود تعبیر کرد. آیا این مصدر مضاف، یکی از چیزهایی است که دلالت بر عموم می کند؟ یا دلالت بر عموم نمی کند؟ این در جای خودش محل بحث است. حالا ما روی هر دو تقدیر بحث می کنیم.

اگر معنای «حلال محمد (صلی الله علیه و آله)» یک معنای عامی شد؛ یعنی «کل حلال محمد (صلی الله علیه و آله)» عنوانش، عنوان کلی شد، ما در حقیقت اینجا دو تا کلی داریم: یکی آن دلیل عام که حالا به مناسبت کلمه «حلال»، فرض کنید دلالت بر حلیت می کند و می گوید: «اکرام کل عالم حلال» و فرض کنیم دلیل مردد بین تخصیص و نسخ دلالت بر حرمت می کند و می گوید:

«اکرام العالم الفاسق حرام». (برای سنخیت با حلال محمد (صلی الله علیه و آله) این طوری مثال می زنیم.) می گوید: «اکرام کل عالم حلال»، این دلیل اول ماست. دلیل دوم هم می گوید:

«و کل حلال، حلال الی یوم القیامه» مثل صغرا و کبرا. حالا ما در مقابل این دو یک «یحرم اکرام العالم الفاسق» داریم و نمی دانیم این «یحرم اکرام العالم الفاسق» عنوانش، عنوان تخصیص است تا با آن دلیل عام اول مقابله کند یا عنوانش، عنوان ناسخ است، تا با آن دلیل عامی که به منزله کبرا است، مقابله بکند. علی ای حال با یکی از این دو مقابله دارد یا با عامی که صغرا را مطرح می کند و یا با عامی که کبرا را مطرح می کند و با هر کدام هم



مقابله اش، مقابله تخصیصی است.

اینجا در حقیقت نسخ ما به تخصیص برمی گردد، منتها معنای نسخ، تخصیص در عموم کبرا است. معنای تخصیص، تخصیص در عموم صغرا است. امر دائر بین این است که عموم صغرا تخصیص خورده باشد یا عموم کبرا تخصیص خورده باشد.

### بررسی ترجیح نسخ بر تخصیص در مقام

اگر آن حرفی که ما عرض کردیم که عقلا و عرف روی مسأله قَلت و کثرت به عنوان ترجیح، تکیه می کنند را بیاوریم لازمه آن حرف این است که اینجا هم بگوییم: در مقابل عموم کبرا قرار بگیرد برای اینکه اگر در مقابل عموم کبرا قرار گرفت، لازمه اش این است که این دو روز فاصله، اکرام عالم فاسق حلال بوده اما اگر در مقابل عموم صغرا قرار گرفت، معنایش این است که حتی در همین دو روز هم عالم فاسق جایز الاکرام و محلل الاکرام نبوده است.

پس چون مسأله قَلت و کثرت مطرح است، اگر این به عنوان مرجح مطرح شد، باز نسخ بر تخصیص تقدّم پیدا می کند و اگر به عنوان مرجح مطرح نشد، «الامر دائر بین احد التخصیصین» یا تخصیص در عمومی که به منزله صغرا است و یا تخصیص در عمومی که به منزله کبرا است. در حقیقت این فرض سوم روی این جهتش، حکم فرض دوم را پیدا می کند و همان حکم برایش ترتب پیدا می کند.

اما اگر گفتیم: حلال محمد (صلی الله علیه و آله) مفرد مضاف است و مصدر مضاف افاده عموم نمی کند بلکه از آن اطلاق استفاده می شود نه اینکه دلالت بر عموم داشته باشد، این «باطلاقه» همه حلال ها و همه محللات را شامل می شود. اگر این طور شد، آن وقت آن «لا-تکرم الفساق من العلماء» بنابر این که نسخ باشد، مقابله اش با حلال محمد (صلی الله علیه و آله) مقابله تقیید و اطلاق خواهد بود و مقابله تقیید و اطلاق حکمش همان بود که در فرض اول بیان کردیم که استمرار را از اطلاق زمانی استفاده نکنیم. یعنی در حقیقت ولو اینکه کلمه «یستمر» اینجا وجود دارد، «الی یوم القیامه» وجود دارد اما موضوع این «یستمر» چیست؟ موضوع این «حلال الی یوم القیامه» چیست؟ موضوعش یک حلال مطلق است و یک حلال مضاف به شیئی است که «لا دلالة له علی العموم بل اقصی دلالة علی الاطلاق» و «لا تکرم» می خواهد با این اطلاق معارضه بکند؛ یعنی «لا تکرم» می خواهد

بگوید: اینطور نیست که تمام مصادیق استمرار داشته باشند، یک مصداق به نام عالم فاسق تا حالا محلل الاکرام بود اما از حالا به بعد «لیس بمحلل الاکرام»؛ یعنی یک حلیت غیر مستمره در مورد اکرام عالم فاسق مطرح است، یک حلیت غیر باقیه الی یوم القیامه» در مورد اکرام عالم فاسق مطرح است. در نتیجه اینجا هم مسأله اش همان مسأله دوران بین تخصیص و تقیید است که در فرض اول گفتیم که این تخصیص و تقیید، غیر از آن تخصیص و تقیید است که تقیید را بر تخصیص مقدم داشتیم.

اگر حلال محمد (صلی الله علیه و آله) دلالت بر عموم کرد ما اینجا اطلاقی نداریم. لفظ دارد می گوید:

«یستمر الی یوم القیامه». اگر کسی گفت: «کل حلال یستمر الی یوم القیامه»، شما می گوید: اطلاق زمانی دارد؟ این «یستمر الی یوم القیامه» دلیل لفظی است، این به اطلاق کاری ندارد. اگر کسی از شما به عنوان یک فاضل سؤال کرد و گفت: «کل حلال یستمر الی یوم القیامه»، دلالتش بر استمرار چه دلالتی است؟ کل را که شما بردارید، آن وقت موضوعش اطلاق پیدا می کند؛ اگر یک حلالی پیدا شد و استمرار پیدا نکرد، این از موضوع حلال محمد (صلی الله علیه و آله) خارج است؛ یعنی مثلاً به او قید می زند. اگر «لا تکرّم الفساق من العلماء» به عنوان ناسخ مطرح شد، باید این طوری بگوییم: «حلال محمد» به استثنای عالم فاسق، «یستمر الی یوم القیامه» اما اکرام عالم فاسق «لا یستمر»، حلالی بود که ادامه پیدا نکرد. این تقیید در موضوع «حلال محمد» می شود. اگر ما قائل به عموم حلال محمد (صلی الله علیه و آله) نشویم؛ یک قیدی به مصدر مضاف می خورد و نسخ به عنوان تقیید تقدم پیدا می کند. «هذا تمام الکلام» در یک صورت.

### پرسش:

- ۱ - جریان اصول عملیه را در صورت انحلال علم اجمالی بررسی کنید.
- ۲ - حکم جایی که استمرار زمانی از راه قضیه حقیقه استفاده شود را توضیح دهید.
- ۳ - در دوران امر بین تخصیص عموم افرادی و تخصیص عموم زمانی کدام یک مقدم است؟ شرح دهید.
- ۴ - حکم جایی که استمرار زمانی از ادله لفظیه استفاده شود را توضیح دهید.
- ۵ - آیا می توان نسخ را به واسطه قلت تصرّفش بر تخصیص مقدم داشت؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دوران بين تخصيص و نسخ در صورت تقدّم زمانی خاص بر عام

یکی از صور دوران امر بين تخصيص و نسخ، این صورت است که خاص به حسب زمان بر دليل عام، تقدّم داشته باشد و دليل عام بعد از حضور وقت عمل به خاص وارد شده باشد مثل اینکه مولا گفت: «لا تکرم الفساق من العلماء» و بعد از آن که وقت عمل به این حاضر شد، دستور «اکرم کل عالم» از ناحیه مولا صادر شد که این «اکرم کل عالم» به لحاظ اینکه شامل عالم فاسق هم می شود، مردد است بين این که «اکرم کل عالم» به لحاظ عالم فاسق، ناسخ «لا تکرم الفساق من العلماء» باشد که اگر عنوان ناسخیت پیدا کرد، معنایش این می شود که بعد از ورود «اکرم کل عالم»، همه علماء واجب الاکرام هستند و دیگر در این جهت فرقی بين فاسق و عادل نیست. اگر «اکرم کل عالم» ناسخ شد، لازمه نسخ، یک چنین معنایی است. اما اگر مسأله تخصيص مطرح شد، یعنی «لا تکرم الفساق من العلماء»، مخصّص قبلی و بیان قبلی باشد برای «اکرم کل عالم»، نتیجه این می شود که

بعد از ورود «اکرم کل عالم» باز هم «لا تکرّم الفساق» به قوّت خودش باقی است و از این به بعد هم اکرام فساق از علما وجوب ندارد.

### امکان تقدّم زمانی دلیل خاص بر عام

البته توجه به این نکته در اینجا لازم است که ما در مسأله تخصیص گفتیم: دلیل خاص نمی تواند بعد از حضور وقت عمل به عام وارد بشود اما عکسش چطور؟ اگر دلیل خاصی داشته باشیم و وقت عمل به دلیل خاص رسیده و بعد دلیل عام وارد شده باشد، اینجا مسأله تخصیص بلامانع است برای اینکه تخصیص، عنوان بیانی دارد و این بیانی است که حتی قبل از ورود عام وارد شده. لذا این غیر از آن صورت قبلی است که مجبور بودیم به یک صورت دیگری تصویر بکنیم و حکم ظاهری و حکم واقعی را در آنجا مطرح بکنیم. اینجا دیگر این حرف ها نیست. چه تخصیص باشد به عنوان حکم واقعی مطرح است و چه نسخ باشد آن هم به عنوان حکم واقعی مطرح است برای اینکه دلیل خاص قبل از عام وارد شده ولو اینکه عام بعد از حضور وقت عمل به خاص آمده. اگر ما دلیل خاص قبلی را مخصّص این عموم قرار بدهیم، چه تالی فاسدی لازم می آید؟ آیا تأخیر بیان از وقت حاجت است؟ یا «تقدیم البیان قبل وقت الحاجة» است؟ و او هیچ مانعی ندارد.

لذا ما چه قائل به تخصیص بشویم و چه قائل به نسخ بشویم، اشکالی لازم نمی آید و در هر دو صورت هم حکم واقعی مطرح است، دیگر نیاز به آن حکم ظاهری که در صورت قبلی ذکر کردیم، ندارد و ثمره اش هم ثمره روشنی است.

### ثمره بین تقدّم نسخ بر تخصیص در ما نحن فیه

ثمره در این ظاهر می شود که بعد از ورود «اکرم کل عالم»، آیا عالم فاسق هم وجوب اکرام دارد یا ندارد؟ اگر «اکرم کل عالم»، عنوان ناسخیت پیدا کرد، عالم فاسق هم وجوب اکرام دارد اما اگر «لا تکرّم» قبلی، عنوان مخصّصیت پیدا کرد، معنایش این است که عالم فاسق حتی بعد از ورود «اکرم کل عالم لا یجب اکرامه» بلکه «محرم اکرامه».

در این دوران بین تخصیص و نسخ چه بگوییم؟ آیا تخصیص تقدّم دارد یا نسخ؟ یا بین آن فروض ثلاثه مثلاً فرق هست؟ مقصود از فروض ثلاثه این است که این دلیل اولی

که بر مفاد خودش دلالت دارد و از طرفی هم بر استمرار زمانی دلالت می کند، این استمرار زمانی از چه راهی استفاده می شود و منشأ این استمرار زمانی چیست؟ عرض کردیم: سه چیز امکان دارد که منشأ استمرار زمانی حکم اولی باشد:

یکی مسأله اطلاق بود که ما از راه اطلاق و این که متکلم در مقام بیان زمان هم هست و زمان خاصی را مطرح نکرده، ما استفاده عموم زمانی و استمرار زمانی و اطلاق زمانی می کنیم. گاهی هم مسأله استمرار زمانی از راه قضیه حقیقه استفاده می شود که این در حقیقت خودش یک عموم زمانی است، به اطلاق هم ارتباط ندارد بلکه مستندش قضیه حقیقه است که معنای قضیه حقیقه این است که مثل این که متکلم تصریح می کند که هر فردی که بالفعل در خارج وجود دارد و یا در آینده وجود پیدا می کند که از آینده به افراد مقدره الوجود و از حال به افراد محققه الوجود تعبیر می شود. افراد مقدره الوجود به لحاظ زمان ملاحظه می شود و به لحاظ آینده مورد نظر قرار می گیرد. گاهی استمرار زمانی از طریق قضیه حقیقه و بیان حکم به نحو قضیه حقیقه استفاده می شود، گاهی هم از دلیل لفظی خارجی مثل همان تعبیر معروفی که «حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» استفاده می شود.

آن چه که بر ما لازم است، این است که ما هر سه فرض را در این صورت بررسی بکنیم و ببینیم که آیا در هر فرضی، مسأله تخصیص ترجیح دارد یا مسأله نسخ، ترجیح دارد؟ یا اینکه به حسب فروض احتمالا ممکن است فرق داشته باشد؟ لذا یک یک باید ملاحظه بشود.

### **بررسی حکم استمرار زمانی مستفاد از راه اطلاق**

فرض اول این است که ما استمرار زمانی را از راه اطلاق استفاده کردیم، یعنی اگر مولا گفت: «لا تکرم الفساق من العلماء» و دیگر تعرضی نسبت به مسأله زمان نکرد با اینکه در مقام بیان هم بود، با اینکه مسأله زمان هم مورد نظر مولا بود مع ذلک هیچ تقییدی نکرد به این که این «لا- تکرم الفساق»، در یک هفته «لا تکرم»، دو هفته «لا تکرم»، یک ماه «لا تکرم». از نظر زمان هیچ قیدی این چنینی در «لا- تکرم» مطرح نشد. و ما از راه مقدمات حکمت و از راه اطلاق استفاده کردیم که این «لا- تکرم»، یعنی «غیر مقید بزمان خاص، غیر محدود بزمان خاص». یک استمرار زمانی از راه اطلاق در رابطه با زمان

استفاده کردیم.

پس «لا- تکرم الفساق من العلماء»، از نظر زمان از طریق اطلاق، مسألهٔ زمان را مطرح کرده. حالا بعد از دو سه هفته «اکرم کل عالم» آمد، اگر این «لا تکرم» قبلی، مخصّص این «اکرم کل عالم» باشد، معنایش این است که آن اطلاق به قوتش باقی است برای اینکه تخصیص در «اکرم کل عالم» وارد شده و معنای تخصیص، همان طوری که عرض کردیم این است، یعنی حتی بعد از «اکرم کل عالم» باز هم «لا- تکرم الفساق» به قوت خودش باقی است، به استمرار خودش باقی است و آن «لا تکرم» به نحو مدام مطرح است.

پس اگر مسألهٔ، مساله تخصیص باشد، معنای تخصیص این است که از روزی که «لا تکرم» آمد، همین عدم وجوب اکرام بود، حالا هم هست، بعد از ورود «اکرم کل عالم» هم هست. الی الابد همین «لا تکرم الفساق» مطرح است. اما اگر مسأله، مسألهٔ نسخ شد، مسألهٔ نسخ در اینجایی که زمان از راه اطلاق استفاده می شود، برگشت به تقیید می کند. در جمیع مواردی که استمرار زمانی از راه اطلاق استفاده می شود، شما می توانید از نسخ تعبیر به تقیید بکنید برای اینکه اطلاق زمانی را مقیّد می کند، می گوید: این اطلاق زمانی دو هفته بیشتر نبوده، این «لا تکرم» سه هفته بیشتر نبوده. از حالا به بعد دیگر تحقق ندارد، از حالا به بعد «اکرم کل عالم»، جای «لا تکرم» را پر کرده. پس تا اینجا مسألهٔ نسخ به تقیید رجوع می کند و در حقیقت صورت مسألهٔ ما به این عبارت بیرون می آید، در اینجا تعبیر می کردیم که «الامر دائر بین التخصیص و النسخ»، حالا باید تعبیر بکنیم: «الامر دائر بین التخصیص و التقیید».

در مسأله دوران بین تخصیص و تقیید، ما دو مرحله گذراندیم. آنجایی که دو تا دلیل باشد و دلیل سوم مطرح نباشد، آنجا اگر امر بین تخصیص و تقیید دائر باشد، ما گفتیم:

تقیید بر تخصیص تقدّم دارد اما آنجایی که دلیل سوم وجود داشته باشد و امر آن دلیل سوم، دائر باشد بین اینکه به صورت تقیید در یکی از دو دلیل اول تصرف بکند یا به صورت تخصیص در دلیل دیگر تصرف بکند، گفتیم: اینجا مسأله ترجیح تقیید بر تخصیص مطرح نیست و در همین فرض اول ما نحن فیه روی آن بحث کردیم.

### احتمال تشابه ما نحن فیه به مسأله دوران بین تخصیص و تقیید

حالا ممکن است شما اینجا بفرمایید: روی همان مسأله ای که شما ذکر کردید که

مثالش هم این بود: یک دلیل می گفت: «اکرم کل عالم» و یک دلیل می گفت: «لا تکرّم الفاسق»، او به صورت عموم، قصه را مطرح می کرد، این به صورت اطلاق مطرح می کرد، امر دائر بود بین اینکه شما با «اکرم العالم» به جنگ «لا- تکرّم الفاسق» بروید و «لا تکرّم الفاسق» را تقييد بکنید یا با «لا تکرّم الفاسق» به جنگ «اکرم کل عالم» بروید و «اکرم کل عالم» را تخصیص بزنید. اینجا ما گفتیم: تقييد بر تخصیص تقدّم دارد و منشأش هم این بود که گفتیم: «اکرم کل عالم» عنوان بیان پیدا می کند و دیگر نمی گذارد که مکلف با وجود «اکرم کل عالم»، بتواند در رابطه با «لا تکرّم الفاسق» به اطلاق تمسک بکند و جلوی احتجاج به اطلاق را می گیرد. حداقل به استمرار احتجاج به اطلاق ضربه می زند و آن را از بین می برد.

شما بگویید: همان طوری که در «اکرم کل عالم» با «لا تکرّم الفاسق» دو دلیل بود، سومی هم نداشت، امر دائر بود که «اکرم کل عالم» مقتید «لا تکرّم الفاسق» باشد یا «لا تکرّم الفاسق» مختص «اکرم کل عالم»؟ شما گفتید: «اکرم کل عالم» مقتید است و «لا تکرّم الفاسق» نمی تواند مختص «اکرم کل عالم» واقع بشود در نتیجه تقييد را بر تخصیص ترجیح دادید. ما نحن فيه هم همین طور است برای اینکه در ما نحن فيه هم که ما دو تا دلیل بیشتر نداریم، دلیل سوم که مطرح نیست. یک دلیل اول وارد شده و گفت: «لا تکرّم الفاسق من العلماء»، یک دلیل هم بعد آمد و گفت: «اکرم کل عالم». امر بین دو مطلب دائر است: یا دلیل اول، مختص ص دوم واقع بشود یا دلیل دوم، مقتید اطلاق دلیل اول واقع بشود و مسأله از این دو دلیل هم خارج نیست. امر دائر است بین تخصیص و تقييد است، این او را تخصیص بزند یا او اطلاق زمانی این دلیل را تقييد کند؟

روی همان ملاکی که شما در «اکرم کل عالم» با «لا تکرّم الفاسق»، مسأله تقييد را بر تخصیص ترجیح دادید، باید اینجا همین معامله بشود. اینجا با آنجا چه فرق می کند؟ مسأله از دو تا دلیل هم که بیرون نیست. یا این مختص ص اوست یا او مقتید این است، عین «اکرم کل عالم» و «لا تکرّم الفاسق». پس همان طوری که آنجا تقييد را بر تخصیص ترجیح دادید، منتها تقييد آنجا عنوان نسخ نداشت اما اینجا تقييدش با نسخ انطباق پیدا می کند اما باطن همان تقييد است، شما باید تقييد را بر تخصیص ترجیح بدهید. به عبارت روشن تر: نسخ را بر تخصیص ترجیح بدهید «لأنّ النسخ تقييد و التقييد له مرجح علی التخصیص»، پس باید نسخ بر تخصیص تقدّم داشته باشد.

## فرق بین محل بحث با مسأله دوران بین تقييد و تخصيص

ابتداء این مسأله به ذهن انسان می آید و خیلی منطقی و روشن است لکن بین ما نحن فیه و آنجا فرق هست. در آنجا بین «اکرم کل عالم» با «لا تکرّم الفاسق»، نسبت عموم و خصوص من وجه بود. معنای «اکرم کل عالم» این بود که «اعم من ان یكون فاسقا او غير فاسقا» و معنای «لا- تکرّم الفاسق» این بود «اعم من أن یكون عالما أو جاهلا». تعارض آن دو دلیل در رابطه با ماده اجتماعشان بود. در ماده اجتماع دو دلیل، بین عموم یک دلیل و اطلاق دلیل دیگر، تعارض برقرار بود. آنجا می گفتیم: تقييد بر تخصيص تقدّم دارد اما در ما نحن فیه چنین نسبتی وجود ندارد. در ما نحن فیه این دلیل متقدم به نام «لا تکرّم الفاسق من العلماء»، نسبتش با «اکرم کل عالم» عموم و خصوص مطلق است.

شما بگوئید: چه فرق می کند اگر عموم و خصوص من وجه باشد یا عموم و خصوص مطلق باشد؟ چه فرقی بین این دو وجود دارد؟

فرقش این است که اگر عموم و خصوص مطلق بود، روی آن مبنایی که ما گفتیم، چرا دلیل خاص بر عام مقدّم است؟ آیا مسأله اظهریت و ظاهریت است یا مسأله حکومت اصاله الظهور در قرینه بر اصاله الظهور در ذی القرینه است یا آن تفصیلی که مرحوم شیخ انصاری بیان فرموده بودند یا اینکه هیچ کدام از اینها نیست؟ در جوّ تقنین از نظر عقلا بین خاص و عام، عدم منافات و عدم تعارض است. اینجا تعارض نیست که اظهریت و ظاهریت را ملاحظه بکنیم. تعارض نیست که مسأله حکومت اصاله الظهور در قرینه را بر اصاله الظهور در ذی القرینه مطرح بکنیم؟ اصلا در محیط تقنین بین خاص و عام منافات و تعارض و اختلافی وجود ندارد. لذا اگر دلیل خاص از نظر دلالت در پایین ترین مراتب دلالت باشد و دلیل عام در دلالت در عموم در بالاترین مراتب دلالت باشد، مع ذلک خاص بر عام تقدم دارد، مع ذلک نباید تردیدی بکنیم بر اینکه باید خاص را بر عام مقدّم داشت. این به دلالت مربوط نیست، به ظهور ارتباطی ندارد، این یک ریشه دیگری دارد همان طوری که ما عرض کردیم.

## عدم جریان علت تقدّم خاص بر عام در عموم و خصوص مطلق در مقام

پس علت تقدّم خاص بر عام در عموم و خصوص مطلق، یک علت منحصر به



خودش است و او عدم المنافات و عدم الاختلاف است اما آنجایی که عموم و خصوص من وجه باشد، آنجا نمی توانیم این حرف را پیاده کنیم. اگر بین دو دلیل در ماده اجتماع، معارضه و تنافی بود، اینجا باید سراغ همان اظهریت و ظاهریت و امثال ذلك برویم و اگر اظهریت و ظاهریت نبود، همان طوری که بعدا ان شاء الله در اخبار علاجیه بحث می کنیم اگر دو تا روایت پیدا کردیم که تعارضشان بالعموم و الخصوص من وجه بود و در ماده اجتماع باهم مخالفت و معارضه داشتند، آیا اینها مشمول اخبار علاجیه نیستند؟ آیا «حدیثان مختلفان و خبران متعارضان»، اینجا صدق نمی کند؟ مسلم صدق می کند و ما بعد هم ان شاء الله این بحث را خواهیم کرد.

پس مسأله تعارض به عموم و خصوص من وجه از مصادیق تعارض است. اگر اظهریت و ظاهریت باشد، روی ملاک اظهریت و ظاهریت، ما اظهر را مقدم می داریم. اگر اظهریت و ظاهریت نباشد، اخبار علاجیه را پیاده می کنیم. مرجحات را در موردش مطرح می کنیم اما در دلیل عام و خاص، این معنا مطرح نیست. عموم و خصوص نه اظهریت می خواهد و نه قوت دلالت می خواهد و نه بین اینها معارضه هست و نه اخبار علاجیه در مورد اینها پیاده می شود، لذا تفاوت بین این دو کاملا روشن است.

آنجایی که اطلاق با عموم و خصوص من وجه تعارض داشته باشد، روی عنوان معارضه، مسأله ترجیح تقیید بر تخصیص را مطرح کردیم، اما آیا لازمه اش این است که در ما نحن فیه هم همین معنا را مطرح کنیم؟ در ما نحن فیه اصلا بین «لا تکرم الفساق من العلماء» قبلی، با «اکرم کل عالم» روی مبنای تخصیص، منافات تحقق ندارد، تنافی اش تنافی بدوی است. اختلافش، اختلاف در بادی نظر است. لذا اینجا نمی توان مسأله تخصیص را نادیده بگیریم. اینجا ظاهرش هم تخصیص است ولو اینکه دو دلیل هم بیشتر نیستند ولو اینکه در آنجایی که دو دلیل هم هستند، در دوران بین تقیید و تخصیص، ما تقیید را مقدم داشتیم اما اینجا خصوصیتی دارد که ما نمی توانیم تقیید را مقدم بدانیم. ما می بینیم مسأله تخصیص مطرح است و در مسأله تخصیص، چیزی شرط نیست. قوت دلالت و ضعف دلالت و اظهریت و ظاهریت و مانند آن مطرح نیست. لذا در اینجا ظاهر این است که تخصیص بر نسخ تقدم دارد، یعنی بر تقیید تقدم دارد. در نتیجه بعد از ورود «اکرم کل عالم»، همان «لا تکرم الفساق من العلماء» به قوت خودش باقی است و مفادش که عبارت از حرمت یا لا اقل عدم وجوب اکرم عالم فاسق است استمرار دارد و ما در

عموم «اکرم کل عالم» به عنوان تخصیص تصرف می کنیم.

### حکم استمرار زمانی مستفاد از راه قضیه حقیقه

این در آنجایی بود که استمرار زمانی در «لا تکرم الفساق من العلماء» از راه اطلاق استفاده بشود اما اگر استمرار زمانی از راه قضیه حقیقه پیدا شد، اینجا دیگر خیلی روشن تر است که باید مسأله تخصیص را مطرح بکنیم برای اینکه در فرض قبلی، مخصیص ما با اینکه قوت دلالت نداشت مع ذلک ما آن را بر عام ترجیح دادیم و تخصیص را قائل شدیم. اینجا که دیگر دلیل خاص ما، علاوه بر موقعیت خاصی و مخصیصی اش، زبانش هم باز است و آن این است که به صورت قضیه حقیقه می گوید: به شما اعلان می کنم که هر عالمی اگر فاسق شد، چه آنهایی که الان وجود دارند و چه آنهایی که فردا عالم فاسق هستند و چه آنهایی که یک ماه بعد عالم فاسق هستند و چه آنهایی که یک سال بعد عالم فاسق هستند، اکرامشان حرام است. با این زبان دارد مسأله را مطرح می کند. حالا اگر بعد از یک هفته «اکرم کل عالم» آمد، دیگر «اکرم کل عالم» در مقابل یک چنین دلیل خاصی، باید سر تسلیم فرود بیاورد برای اینکه خاص دو تا موقعیت پیدا کرد: یکی عنوان مخصیصی که خود مخصیص بودن تنها علت تقدّم است. یکی هم علاوه بر مخصیص بودن، زبان دار بودن. یعنی آن ثمره ای که ما می خواهیم بر نسخ و تخصیص مترتب بکنیم، خود دلیل خاص با زبان خودش آن ثمره را معین می کند مثلاً اگر دلیل عام دو هفته بعد از دلیل خاص وارد شده باشد، خود دلیل خاص می گوید: عالم فاسق بعد از دو هفته هم محرم الاکرام است.

معنای قضیه حقیقه یک چنین معنایی است که زبان دلیل خاص حتی نسبت به بعد از ورود «اکرم کل عالم» باز است و در حقیقت دارد مسأله را مشخص می کند. لذا اگر در آن فرض قبلی هم کسی تردید داشته باشد در اینکه مسأله تخصیص بر نسخ تقدّم دارد، اینجا دیگر نمی تواند برای او جای تردید باشد برای اینکه هم موقعیت خاصی اش، اقتضای تقدّم بر عام دارد و هم قضیه حقیقه بودنش، مسأله را برای بعد از ورود دلیل عام مشخص کرده که عالم فاسق سه هفته بعد هم محرم الاکرام است. عالم فاسق چهار هفته بعد هم محرم الاکرام است. لذا اینجا هیچ تردیدی در این معنا نیست که مسأله تخصیص بر نسخ تقدّم دارد.

و همین طور آن فرض سوم هم مثل این فرض دوم است منتها فرق فرض سوم با فرض دوم این است که در فرض دوم، خود دلیل خاص زبانش گویا بود. در فرض سوم خود دلیل خاص، زبان گویایی ندارد لکن وقتی که «حرام محمد (صلی الله علیه و آله) حرام الی یوم القیامه»، به دلیل خاص ضمیمه می شود، آن وقت با پشتوانه این دلیل، دیگر نمی شود در مقابل آن کاری کرد، یعنی کأنّ دلیل خاص می گوید: من می گویم: اکرام عالم فاسق حرام است. آن دلیل هم می گوید: من می گویم: هر حرامی «حرام الی یوم القیامه» یعنی عالم فاسق دو هفته بعد هم اکرامش حرام است و سه هفته بعد هم اکرامش حرام است و چهار هفته بعد هم اکرامش حرام است. منتها این زمان ها به کمک این دلیل خارجی مشخص می شود اما دو تا را که کنار هم می گذاریم، دلیل خاص، اصل حرمت را می گوید، دلیل لفظی دیگر، استمرار لفظی این حرمت را بیان می کند. با وجود پشتوانه داشتن دلیل خاص به این دلیل لفظی دال بر استمرار، دیگر نمی شود تردیدی برای انسان وجود داشته باشد در اینکه تخصیص در اینجا بر نسخ تقدّم دارد.

لذا این فروض ثلاثه ای که در این صورت دوم مطرح است، طبق قاعده در تمامی اینها، مسأله تقدّم تخصیص بر نسخ مطرح است، منتها یکی دو صورتش خیلی روشن است که صورت اولش هم به همان کیفیتی که عرض کردیم باز باید قائل به تقدّم تخصیص بر نسخ بشویم. یک صورت دیگر هم در مسأله دوران بین تخصیص و نسخ باقی مانده که ان شاء الله عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - کیفیت دوران بین تخصیص و نسخ را در صورت تقدّم زمانی خاص بر عام توضیح دهید.

۲ - ثمره جایی که دلیل خاص قبل از عام آمده با جایی که بعد آمده، در چیست؟

۳ - حکم جایی که استمرار زمانی از راه اطلاق استفاده شود را بیان کنید.

۴ - فرق بین صورت فوق با مسأله دوران بین تقیید و تخصیص در چیست؟

۵ - حکم جایی که استمرار زمانی از راه قضیه حقیقه استفاده شود را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شك در تقدّم و تأخّر دليل عام و خاص

صورت سوم از صور دوران بين تخصيص و نسخ، اين بود كه يك دليل عام و يك دليل خاصى وارد شده لكن معلوم نيست كه کدام متقدّم بوده و کدام متأخّر، و همين شك ما در تقدّم و تأخّر، موجب ترديد در اين شده كه آيا مسأله تخصيص مطرح است يا مسأله نسخ؟ به اين صورت كه اگر دليل خاص فرضاً بعد از عام وارد شده باشد، چون بعد از حضور وقت العمل بالعام است بايد عنوان ناسخيت داشته باشد، و اگر قبل، وارد شده باشد بايد عنوان تخصيص داشته باشد. روى اين فرض و روى اين ترتيب، عنوان تخصيص و نسخ روى همان دليل خاص پياده مى شود، به خلاف آن فرضى كه ما ديروز بحث مى كرديم آن امرش دابر بود بين اين كه دليل خاص مقدم عنوان تخصيص داشته باشد يا عام متأخر عنوان ناسخ داشته باشد، اما در اين صورت با اين فرضى كه عرض مى كنيم، مسأله تخصيص و نسخ روى همان دليل خاص پياده مى شود. اگر دليل خاص

بعد از عام وارد شده باشد، چون بعد از حضور وقت العمل بالعام است طبعا باید عنوان ناسخیت در آن باشد و اگر قبل العام وارده باشد، عنوان تخصیص دربارهٔ او مطرح است.

و چون قبلیت و بعدیت برای ما روشن نیست، در نتیجه نمی دانیم که آیا اینجا مسأله به صورت تخصیص مطرح است یا به صورت نسخ. اینجا تنها راه و مرجحی که می توانیم مطرح کنیم، همان مسأله غلبهٔ تخصیص و ندرت نسخ است. در باب غلبهٔ تخصیص این تعبیر شایع است که «ما من عام الا و قد خص» یعنی در برابر عمومات اکثرا مخصصات مطرح هستند نه نواسخ و دربارهٔ ندرت نسخ هم گفته اند: در موارد معدود و محدودی مسألهٔ نسخ مطرح است. این طور نیست که زائد بر آن موارد، انسان بتواند حکم به نسخ کند. در حقیقت موارد نسخ، انگشت شمار است. اینجا این بحث پیش می آید که ما حجیت این غلبه را از کجا ثابت بکنیم؟ درست است که «الناسخ نادر و التخصیص شایع» اما شیوع تخصیص آیا به مرحله ای می رسد که ما برایش اعتبار و حجیتی قایل شویم؟ درست است که «الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب» اما «ما الدلیل علی حجّیه هذا الظن» این ظنی که به اعم اغلب الحاق می کند خودش چه پشتوانه ای دارد؟ چه دلیلی بر حجیت و اعتبار خودش دارد؟ لذا ممکن است کسی از این راه مناقشه بکند.

### ملاک شبهه محصوره و ارتباط آن به محل بحث

لکن می توان جواب این مناقشه را به این صورت داد که در فرق بین شبههٔ محصوره و شبههٔ غیر محصوره، یک فرق کلی هست که ما به عنوان ضابطه بیان کردیم که ملاک در شبههٔ غیر محصوره این است که احتمال به مرحله ایی از ضعف و ندرت برسد که عقلا به این احتمال اعتنا نکنند. احتمالات از نظر عقلا دو جور است: انسان یک وقت زیر یک سقف سالم مستحکمی نشسته است در عین حال احتمال می دهد که این سقف فرو بریزد اما این احتمال معتنا به عقلا نیست. عقلا به چنین احتمالی ترتیب اثر نمی دهند، اما به خلاف اینکه انسان زیر یک سقف مخروبه قرار گیرد و احتمال فرو ریختن آن سقف را بدهد، آنجا احتمال معتنا به عقلائی است.

اصلا ما ملاک شبههٔ غیر محصوره را این قرار دادیم که جوانب علم اجمالی گاهی به قدری زیاد است که در رابطه با هر کدام از اینها، ولو اینکه شما احتمال حرام را می دهید اما احتمال به مرحله ایی از ضعف و فتور رسیده که عقلا به این احتمال اعتنا نمی کنند و

ترتیب اثر نمی دهند، اما به خلاف شبهات محصوره که احتمال حرام و انطباقش بر هر یک از اطراف علم اجمالی، یک احتمال معتنا به عند العقلا است. لذا در شبهات غیر محصوره، وجوب احتیاط و وجوب اجتناب لازم نیست برای ضعف همین احتمال.

حالا- این مطلب را با همان ملا-ك در ما نحن فیه پیاده می کنیم، می گوئیم: مسأله ندرت نسخ به مرحله ایی است که اصلاً احتمال نسخ، مورد اعتنای عقلا نیست، به خلاف احتمال تخصیص. در مقایسه این دو احتمال با یکدیگر، غلبه تخصیص و ندرت نسخ، مسأله را به جایی کشانده که وقتی شما در این فرض سوم مثلاً دوران بین نسخ و تخصیص را مطرح می کنید، می گوئیم: بله، شما احتمال نسخ و تخصیص هم می دهید، اما این احتمال نسخ را کنار بگذارید برای اینکه عقلا به این احتمال ترتیب اثر نمی دهند، عقلا به این احتمال اعتنا نمی کنند. پس لازم نیست که ما روی حجیت غلبه یا «الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب» تکیه کنیم، تا شما بفرمایید که چه دلیلی بر حجیت غلبه و چه دلیلی بر حجیت «الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب» وجود دارد؟ می گوئیم: اگر ما به این صورت مطرح کردیم حق با شماست، اما ما می گوئیم: نفس احتمال نسخ. شما نمی گوئید: امر دایر بین تخصیص و نسخ است، یعنی یک طرف احتمال تخصیص و یک طرف احتمال نسخ، می گوئیم: این احتمال نسخ را عقلا از رده خارج می کنند، به علت غلبه تخصیص و ندرت نسخ. این احتمال «لا یعنی به عند العقلاء».

اگر یک احتمالی عند العقلاء معتنا به نشد، در حقیقت مسأله به این برگشت می کند که اصلاً امر دایر بین تخصیص و نسخ نیست، برای اینکه دوران، فرع این است که هر دو احتمال معتنا به باشد، هر دو احتمال منشأ اثر باشد. اما اگر عقلاً آن احتمال را نمی بینند و حسابی برای آن باز نمی کنند، از این راه به مسأله وارد می شویم و نتیجه آن این است که باید تخصیص را قائل شویم و مسأله نسخ را کنار بگذاریم، ولو اینکه اصل احتمال نسخ در جای خودش است، اما «لا- یترتب علیه اثر». تا اینجا بحثهایی که مربوط به دوران بین تخصیص و نسخ بود، تمام شد.

### **بررسی آخرین مورد اظهر و ظاهر (مطلق و مقید)**

اگر ترتیب بحث یادتان باشد ما مصادیقی از نص و ظاهر و اظهر و ظاهر مطرح کردیم که به مناسبت آن، مسأله نسخ و تخصیص مطرح شد. حالا یک مورد دیگر هم در مسأله

اظهر و ظاهر ذکر شده که تصادفا این مورد خیلی ثمره عملیه دارد و شاید اصلا یک تحوّل در فقه به وجود بیاورد و آن این است که در مواردی که ما به حسب ظاهر، معامله اطلاق و تقيید می کردیم که موارد اطلاق و تقيید این طوری که در بحث اطلاق و تقيید ملاحظه فرمودید گاهی مطلق و مقید متخالفین هستند، یک دلیل می گوید: «اعتق رقبه» یک دلیل می گوید: «لا تعتق رقبه کافره» گاهی هم مطلق و مقید هر دو مثبت هستند، منتها همان طوری که آنجا ذکر شد از راه وحدت حکم که وحدت حکم گاهی از راه وحدت سبب استفاده می شود، می فهمیم که یک حکم بیشتر اینجا وجود ندارد. مثل اینکه دلیل می گوید: «ان ظاهر فاعتق رقبه» دلیل دیگر می گوید: «ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه».

شما می دانید که در مورد ظاهر، دو حکم وجود ندارد. یک حکم وجوبی متعلق به عتق تحقق دارد. آن دلیل می گوید: آن حکم عبارت از وجوب عتق مطلق رقبه است، این دلیل می گوید: آن حکم، وجوب عتق رقبه مؤمنه است. یکی از مواردی که مسأله حمل مطلق بر مقید مطرح است، همین مثال است، اینجایی که مطلق و مقید مثبتین هستند، ولی در عین حال روی وحدت حکم، مسأله اطلاق و تقيید مطرح است. این را تقریباً تا به حال به صورت یک اصل مسلمی می دانستیم و با آن برخورد می کردیم.

لقائل ان يقول: این دلیلی که می گوید: «ان ظاهر فاعتق رقبه» و دلیل دوم که می گوید: «ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه» شما چرا حمل مطلق بر مقید می کنید؟ راه دیگری وجود دارد. راهش این است که این «ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه» امرش حمل بر استحباب بشود به لحاظ اینکه عتق رقبه مؤمنه افضل الفردین است یعنی تکلیف عتق الرقبه است و بین مؤمنه و کافره فرقی نمی کند اما اگر شما رقبه مؤمنه را انتخاب کردید، افضل فردین در این رابطه است. مثل اینکه یک دلیل می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» یک دلیل هم می گوید: «صَلُّوا فِي الْمَسْجِدِ» چطور آنجا اطلاق و تقيید را مطرح نمی کنید؟ می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به اطلاق خودش باقی است، می خواهد این نماز در مسجد باشد، در خانه باشد، در حمام باشد. «صَلِّ فِي الْمَسْجِدِ» امر استحبابی است و صلوه در مسجد را به عنوان افضل افراد صلوه از نظر مکان، دلالت می کند لذا نمی آید بین «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و «صَلِّ فِي الْمَسْجِدِ» معامله اطلاق و تقيید بکنید. پس چرا در «ان ظاهر فاعتق رقبه» با «ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه» این معامله را نمی کنید؟ اینجا هم همین حرف را بزنید.

بالا-تر؛ حتی اگر دلیل مقید با دلیل مطلق متخالف بود، مثل اینکه در همین مثال اگر به جای دلیل دوم این عبارت بود: «ان ظاهرت فلا تعتق رقبه کافره» که با «اعتق رقبه» در اثبات و نفی متخالف است، می‌گوییم: همین جا هم چرا تقیید می‌کنید؟ «لا تعتق رقبه کافره» را مثل «لا- تصل فی الحمام» معنا کنید. معنای «لا تصل فی الحمام» این است که نماز در حمام منقصت دارد، نماز در حمام اقل ثوابا است «لا تعتق رقبه کافره» هم معنایش همین باشد، یعنی عتق رقبه کافره در عین اینکه مجزی است و در عین اینکه یکی از افراد مکلف به است، لکن در عین حال، آنقص الافراد است، اخس الافراد است و اقل الافراد ثوابا است، اما فرد. اگر کسی خواست در دنبال ظهار، به عتق رقبه کافره اکتفا کند هیچ مسأله نیست. اما اگر مسأله حمل مطلق بر مقید مطرح باشد، در هیچ یک از این دو، غیر از عتق رقبه مؤمنه نمی‌تواند محقق اطاعت و محقق موافقت تکلیف مولا باشد.

اینجا ابتداء امر بین این دو، دایر است. چه کسی گفته: شما مطلق را حمل بر مقید کنید؟ چرا این راه دوم را انتخاب نمی‌کنید؟ آن هم با توجه به اینکه استعمال امر و هیأت افعال در باب مستحبات به طوری شایع است که همان طوری که صاحب معالم در کتاب معالم فرموده اصلا به سرحدی رسیده که عنوان مجاز مشهور پیدا کرده، مثل اینکه اصلا قرینه شهرت هم همراهش هست و همین طور استعمال نهی در کراهت. همان طوری که اوامر در مستحبات، شیوع استعمال و کثرت استعمال دارد، نواهی هم در کراهت همین نقش را دارد. پس چرا «لا تعتق رقبه» را شما حمل بر کراهت نمی‌کنید؟ حمل بر اقلیت ثواب نمی‌کنید؟

### **عدم لزوم حمل مطلق بر مقید در مقام از نظر محقق حائری (ره)**

سیدنا الاستاذ الامام (ره) از استادشان مرحوم محقق حائری (رضوان الله تعالی علیه) مؤسس حوزه علمیه قم نقل فرموده اند که ایشان این طوری تعبیر فرموده اند که برای من خیلی سخت است «یصعب علی» که این مطلقات را (به ضمیمه یک نکته ای که عرض می‌کنم) حمل بر تقیید کنیم با اینکه اوامر در مستحبات کثرت استعمال دارد و نواهی در کراهت کثرت استعمال دارد. یک جهت دیگر هم هست که ایشان اشاره فرموده اند و آن این است که شما در مسأله تقیید و اطلاق می‌گویید: مطلق اطلاقش ثابت بوده و معنای ثبوت اطلاق این است که در مقام بیان بوده. آن وقت می‌خواهید مطلق می‌کنید که در مقام بیان



است و اطلاقش تثبیت شده و ریشه مستحکم دارد را ریشه اش را با تقیید از بین ببرید، اما اگر حمل بر استحباب کنید که مسأله ایی به وجود نمی آید. «ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه» یعنی این افضل الفردین است و الا حکم، همان «اعتق رقبه» است «ان ظاهره فلا تعتق رقبه کافره» یعنی ثوابش کمتر است و الا حکم، همان «اعتق رقبه» است.

در حقیقت در حمل امر بر استحباب با ریشه اطلاق برخورد نکرده اید. اطلاق به قوت خودش باقی است و مقام بیان، محفوظ است، متنها شما یک فردی را به عنوان افضل، معرفی کرده اید و یک فردی را به عنوان اُنقص، معرفی کرده اید. اما اگر بخواهید مسأله اطلاق و تقیید را مطرح بکنید، نتیجه این می شود که تیشه را بردارید به ریشه آن مطلق بزیند بگویید: اصلاً کأن اطلاق، دروغ بوده و واقعیتی نداشته. واقعیت همین است که دلیل مقید بر آن دلالت می کند.

لذا ایشان می فرمایند: برای من خیلی سخت است که بگویم: این مطلقات وارده در مقام بیان حمل بر مقید بشود، با اینکه این طرف قصه هیچ مشکلی ندارد، برای اینکه این طرف، استعمال امر در استحباب است و مانعی ندارد، استعمال نهی در کراهت است و مسأله ای ندارد.

در حقیقت به نظر ایشان شاید اظهر، همان «حمل الامر فی المقید علی الاستحباب و حمل النهی بالمقید علی الکراهه» است. این را از حمل مطلق بر مقید اظهر می دانند که تا به حال این سبکی معامله می شد. این بیان ایشان چطور است؟

### **تفصیل امام(ره) در حمل مطلق بر مقید**

اینجا باز امام بزرگوار(ره) یک تفصیلی در این رابطه داده اند که نسبتاً جالب است.

می فرمایند: باید ببینیم این مطلقات در چه موقعیتی وارد شده و با چه شرایطی وارد شده؟

می فرماید: این مطلقات به دو نحو می تواند وارد شود: یک نحو، همین است که مثل زراره و محمد بن مسلم که از راه بیانات ائمه به اینها اعلام شده بود که شما باید مطالب را از ائمه پرسید، یادداشت کنید، این مطالب به صورت کتاب و به صورت روایت برای آینده اسلام و آینده شیعه باقی بماند. این طور نیست که در هر عصر و زمانی، مردم در حضور و محضر یک امام معصومی باشند. مسأله امامت منتهی می شود به امامی که طول غیبت پیدا می کند و در نتیجه مردم جز به این روایات به چیزی دسترسی ندارند. لذا این

سؤالاتی که مثل زراره و محمد بن مسلم و اشباه اینها از ائمه می کردند، اینها نه برای این بود که محل ابتلایشان بود، نه برای این بود که حالا- از خانه اش آمده یک چیزی مورد احتیاجش بوده می خواهد از امام سؤال کند. این سؤالات فقط به منظور این بوده که جواب این سؤالات و یا ابتداء خود بیانات ائمه محفوظ بماند و در اختیار من و شما قرار بگیرد. پس یک وقت مطلقات در این شرایط وارد می شود.

اما یک وقت است که در یک شرطی بوده یک مسأله ای محل ابتلا بوده. یک کسی زن خودش راظهار کرده، به آن نحوی که در کتابظهار مطرح است به او گفته: «ظهرک علی کظهر امی» بعد آمده خدمت امام برای استفتا و اینکه اسلام در اینظهار مبتلا به چه حکمی دارد که آن را اجرا کند و پیاده کند. از امام مثلاً سؤال می کند که من زنم راظهار کردم، حالا باید چه کار کنم؟ امام در جواب می فرماید: «ان ظاهرت فاعتق رقبه» که این مطلق در مقام جواب از سؤال کسی است که مورد سؤال، مبتلا به او بوده و می خواسته جواب را بگیرد و برود بلافاصله برطبق این جواب عمل کند.

امام بزرگوار می فرماید: بین این دو فرق است. اگر از قبیل قسم دوم باشد که الان آمده سؤال کند و جواب را بگیرد برود اجرا بکند، امام هم به او فرموده: «ان ظاهرت فاعتق رقبه» چیز دیگر هم فرموده اند این هم به اطلاق این اخذ کرد و رفت یک رقبه کافره که طبعاً قیمتش ارزان تر است را آزاد کرد، اینجا ما بخواهیم مسأله حمل مطلق بر مقتید کنیم خیلی مشکل است برای اینکه این مطلق، القا شد و عمل شد، یک سال بعدش امام فرمود: «ان ظاهرت لا تعتق رقبه کافره». آن کسی که یک سال قبلظهار کرده بود و از خود امام پرسیده بود و امام هم جواب فرموده بود: «ان ظاهرت فاعتق رقبه» بعد از یک سال، شنید که امام فرمود: «ان ظاهرت لا تعتق رقبه کافره» این بیچاره هم همان روزی که از امام پرسیده رقبه کافره آزاد کرده، پس چه کند؟ توی سر خودش بزند بگوید: وای بر من!؟ این چه گناهی کرده؟ این آمده از خود امام پرسیده، خود امام هم جواب فرموده اند، خود امام هم برایش قید ذکر نکرده اند. همان مطلق بلافاصله مورد عمل و اجرا قرار گرفت.

لذا ایشان در این صورت می فرمایند: همان نظر مرحوم محقق حائری درست است که اینجا نباید مسأله حمل مطلق بر مقتید را مطرح کنیم که نتیجه حمل مطلق بر مقتید این است که این عتقی که این شخص یک سال پیش انجام داده باطل است، این می بایست رقبه مؤمنه آزاد کرده باشد. نمی شود انسان به این ملتزم شود.

اما آن مطلقاتی که به این صورت وارد نشده است، صرفاً به عنوان ضبط در کتاب، به عنوان نقل روایت، به عنوان محفوظ ماندن برای من و شما، به زراره و امثال زراره القا شده است. زراره اصلاً ظهار نکرده و امام به او فرمود: «ان ظاهرت فاعتق رقبه» و او هم در کتاب خودش نوشت. یک سال بعد هم امام فرمود: «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه».

این با قسم اول فرق می‌کند. اینجا مسأله حمل مطلق بر مقید، یک مسأله بلامانع است برای اینکه آن اطلاق و القای اطلاق به منظور پیاده کردن فعلی نبوده، به منظور ثبت در کتاب زراره بود. و در یک قسمت «ان ظاهرت فاعتق رقبه» مطرح است و در یک جای دیگر «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» است. اصلاً محیط تقنین یک چنین اقتضایی دارد که اول، یک ضابطه کلیه مطرح شود بعد خصوصیات ذکر شود. اینجا مسأله حمل مطلق بر مقید بلامانع است.

ممکن است شما بفرمایید: این بلا مانع است اما آیا این ترجیح دارد یا حمل امر بر استحباب ترجیح دارد؟ هر دو بلامانع شد. هم می‌توانیم حمل مطلق بر مقید کنیم هم می‌توانیم امر را حمل بر استحباب کنیم. کدام ترجیح دارد؟

### ترجیح دلالت لفظی وضعی بر غیر آن

اینجا یک نکته ای هست و آن این که دلالت امر بر وجوب از چه راهی ثابت شده است؟ این که شما می‌گویید: «الامر يدل على الوجوب» یعنی هیئت افعال و صیغه افعال؟ دلالت هیئت افعال بر وجوب در همان باب اوامر، محل بحث است. اگر ما دلالت هیئت افعال را بر وجوب، دلالت وضعی بدانیم، بگوییم: واضع هیئت افعال را برای دلالت بر وجوب وضع کرده است، کما اینکه شاید اکثر قائلین به دلالت هیئت افعال بر وجوب، همین معنا را معتقد هستند و می‌گویند: دلالت وضعی دارد، منتها هیئت وضع شده است.

همان طوری که ماده وضع دارد، هیئت هم وضع دارد. هیئت «تدل على الوجوب بدلاله وضعیه» اگر این حرف را در اینجا بزنیم ناچاریم بگوییم: حتماً باید حمل مطلق بر مقید شود برای این که اطلاق دارای دلالت لفظی نیست. ریشه اطلاق، عدم بیان و سکوت مولا است. اگر مولا در «اعتق رقبه مؤمنه» مسأله وجوب عتق رقبه مؤمنه را به یک دلالت لفظی وضعی بیان کند آیا باز هم اطلاق می‌تواند مقاومتی داشته باشد؟ باز هم اطلاق می‌تواند عرض اندام کند؟ اطلاق را شما در مقابل هیئت افعال آوردید، اُنْهُمَا أَقْوَى؟

دلالت هیئت افعال دلالت وضعی لفظی است ولی دلالت اطلاق، دلالت سکوتی است، دلالت عدم بیانی است. عدم بیان و سکوت که در مقابل دلالت لفظی وضعی نمی تواند نقش داشته باشد. لذا مجبوریم که مقتضای وضع هیئت افعال را ملاحظه کنیم و به مسأله حمل مطلق بر مقید تعین دهیم و بگوییم: نه تنها جایز است بلکه حمل مطلق بر مقید تعین دارد. این در صورتی که دلالت هیئت افعال از راه وضع ثابت شده باشد.

اما اگر دلالت هیئت افعال از راه وضع نشد، بلکه از راه اطلاق شد که این توضیحی دارد که در جای خودش ذکر شده است. بعضی ها گفته اند: هیئت افعال دلالت بر مطلق بعث می کند. اما مطلق بعث از نظر عقلا، جواب لازم دارد و جوابش جز با وجوب و انجام مبعوث الیه نمی شود.

خلاصه؛ اگر وجوب را از هیئت افعال از راه اطلاق استفاده کردیم نتیجه این می شود که امر ما اینجا بین دو تا اطلاق دایر است، یا باید در اطلاق «اعتق رقبه» تصرف بکنیم و حمل بر مقید بکنیم یا باید در اطلاق مفاد هیئت افعال تصرف کرده و حمل بر استحباب کنیم. بالاخره بحسب ظاهر ترجیح با یکی از این دو نسبت به دیگری نیست. مگر اینکه بگوییم: حمل مطلق بر مقید یک مسأله معمولی است، مسأله متداول است، مسأله متعارف است. اگر به این سری از مرجحات بتوانیم تمسک کنیم و الا فی نفسه، امر دایر بین رفع ید از آن اطلاق و رفع ید از این اطلاق است. این تفصیل بسیار جالبی است که امام بزرگوار (ره) در این رابطه فرموده اند. تا اینجا همه بحثهای مختلف در موردی بود که سروکار ما با دو دلیل بود، حالا یک بحث مشکل مفید داریم در آنجایی که سروکار ما با سه دلیل یعنی مسأله انقلاب نسبت باشد، ان شاء الله.

### پرسش:

- ۱ - صورت سوم از دوران امر بین تخصیص و نسخ را توضیح دهید.
- ۲ - ملاک شبهه محصوره و ارتباط آن را به محل بحث بیان کنید.
- ۳ - آخرین موردی که برای اظهر و ظاهر ذکر شده است کدام است؟
- ۴ - کلام محقق حائری را در مورد اظهر و ظاهر توضیح دهید.
- ۵ - تفصیل امام (ره) را در حمل مطلق بر مقید بنویسید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصلوة والسيّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعارض بين بیش از دو دليل

این مطالبی که در مسأله عام و خاص یا مطلق و مقید و امثال ذلك ملاحظه کردیم، در آنجایی بود که دو دليل داشته باشیم که بين این دو دليل تعارض ابتدائی وجود داشته باشد که بحثهایش تمام شد. فصل دیگری در همین رابطه وجود دارد و آن جایی است که بیش از دو دليل داشته باشیم، سروکار ما با سه دليل یا چهار دليل باشد، و بين این ادله متعدده، تعارض ابتدائی وجود داشته باشد. مثل آنجایی که فرضاً يك دليل عامی داشته باشیم و در مقابل دو دليل مخصّص داشته باشیم. در اینجا در دو مقام و دو جهت باید بحث کنیم: يك جهت این است که آیا دو دليل مخصّص وقتی که در مقابل عام واقع شدند، هر دو در صف واحد و در عرض واحد قرار می گیرند و ما باید هر کدام را مستقیماً با خود عام ملاحظه کنیم؟ یا اینکه اول باید يك مخصّص را با دليل عام ملاحظه کنیم و بعد یعنی بعد از اینکه عام به مخصّص اول تخصیص خورد، ماحصلش را با

مخّصّ ص دوم ملاحظه کنیم، که در این رابطه گاهی انقلاب نسبت تحقق پیدا می کند، یعنی عامی که با دلیل مخّصّ ص، نسبتش عموم و خصوص مطلق بود، گاهی انقلاب به عموم و خصوص من وجه پیدا می کند، که مثالش را خواهیم گفت. اگر یک عام و دو دلیل مخّصّ ص داشته باشیم، آیا می توانیم هر مخّصّی را با عام قبل التخصیص ملاحظه کنیم؟ یا اینکه اول عام را با یک مخّصّی تخصیص می زنیم و عام تخصیص خورده را با مخّصّ دوم ملاحظه می کنیم؟ یا احتمال سومی هست و آن اینکه تفصیل قائل شویم که در تفصیل هم دو احتمال وجود دارد. نتیجتاً در این مقام، چهار احتمال مطرح می شود.

### احتمالات موجود در تخصیص عام به مخّصات مختلف

احتمال اول؛ هر دلیل مخّصّی را مستقیماً با عام ملاحظه کنیم و فرقی بین مخّصّ ص اول و دوم قائل نشویم. مخّصّ ص اول را مانند مخّصّ دوم با خود عام بررسی کنیم.

احتمال دوم؛ مخّصّ ص اول را با عام بررسی کنیم، اما مخّصّ ص دوم را با عام تخصیص خورده مطرح کنیم، که گاهی انقلاب نسبت تحقق پیدا می کند که مثالش را خواهیم گفت.

احتمال سوم؛ بطور کلی بین مخّصّات لفظیه و لویه تفصیل قائل شویم، چون دو نوع است: مخّصّ ص لفظی مثل «لا- تکرّم الفسّاق من العلماء» و مخّصّ لئی. مخّصّ لئی گاهی از راه حکم عقل ثابت می شود و گاهی از راه اجماع و امثال اینها. پس در احتمال سوم بین مخّصّات لفظیه و لویه، تفصیل قایل شویم به این صورت که بگوییم: اگر مخّصّ ص لئی باشد، باید عام تخصیص خورده را با مخّصّ ص بعدی ملاحظه کنیم، اما اگر مخّصّ ص لفظی شد در هر مخّصّ ص لفظی، طرف کار، خود عام است همان طوری که مخّصّ اول را با عام ملاحظه می کردیم، مخّصّ دوم را هم با خود عام ملاحظه کنیم.

احتمال چهارم؛ بعضی از اقسام مخّصّات لویه را به مخّصّات لفظیه ملحق کنیم، اما بعض دیگرش را باقی بگذاریم، که در حقیقت تفصیل بین بعضی از مخّصّات لویه و مخّصّات لفظیه از یک طرف و بعضی دیگر از مخّصّات لویه از طرف دیگر است که بیان خواهیم کرد. این یک مقام است که باید در آن بحث بکنیم.

### ثمره بین احتمالات موجود در مقام

ثمره بحث بنابر احتمال اول در این مقام در اینجا ظاهر می شود که گاهی از اوقات

اگر مخصّص دوم را بخواهیم با عام تخصیص خورده نسبت سنجی کنیم، می بینیم انقلاب نسبت در کار است. نسبت عموم و خصوص مطلق به عموم و خصوص من وجه انقلاب پیدا می کند.

مثال ذلک: اگر دلیل عام به این صورت مطرح شد: «اکرم کل عالم» بعد یک دلیل مخصّصی به این صورت وارد شد: «لا تکرّم الصرّفین من العلماء» و دلیل سومی وارد شد: «لا تکرّم النحویین من العلماء». عام را با هر کدام از اینها که مستقلاً ملاحظه کنیم، نسبتش عموم و خصوص مطلق است. نسبت «لا تکرّم الصرّفین من العلماء» با «اکرم کل عالم» عموم و خصوص مطلق است. نسبت «لا تکرّم النحویین من العلماء» هم با «اکرم کل عالم» عموم و خصوص مطلق است.

اگر ما در مقام تخصیص، هر دو را در یک ردیف و در عرض واحد قرار دهیم و بگوییم: طرف نسبت در هر دو، خود عام است، نتیجه این می شود که ما صرفین و نحویین را از عام خارج کرده ایم و گفته ایم: اینها وجوب اکرام ندارند. روی این راه و روی این طریق، دیگر هیچ فرقی نمی کند، صرفین محض و نحویین محض، مطلقاً خارج، و صرفین و نحویین که هر دو جهت را واجد هستند، هم خارج هستند.

انقلاب نسبت بنابر احتمال دوم به این صورت است که بگوییم: اول «اکرم کل عالم» به «لا تکرّم الصرّفین منهم» تخصیص می خورد آن وقت نتیجه و ماحصل تخصیص را با دلیل بعدی ملاحظه می کنیم. ماحصل چه می شود؟ بعد از آنکه «اکرم کل عالم» به «لا تکرّم الصرّفین من العلماء» تخصیص خورد، نتیجه این می شود: «اکرم کل عالم غیر صرفی».

این ماحصل تخصیص به مخصّص اول است.

وقتی که این ماحصل را با مخصّص دوم ملاحظه می کنیم، می بینیم اینجا دو عنوان هست: یک عنوان در عام مطرح است: «عالم غیر صرفی»، یک عنوان در مخصّص دوم مطرح است: «عالم نحوی». بین این دو عنوان چه نسبتی وجود دارد؟ نسبت عالم غیر صرفی و عالم نحوی، عموم و خصوص من وجه است که دو ماده افتراق دارند، و یک ماده اجتماع. ماده افتراق عالم غیر صرفی، مثلاً عالم فیزیکی است. ماده افتراق عالم نحوی عبارت از نحوی غیر صرفی است.

بنابراین ماده اجتماع این دو که هم عالم نحوی بر آن انطباق پیدا می کند و هم عالم غیر صرفی بر آن انطباق پیدا می کند، عبارت از عالم نحوی غیر صرفی است که فیزیکی

می داند و هیچ ارتباطی با صرف هم ندارد. ماده افتراق «کل عالم غیر صرفی» آن است، و ماده افتراق عالم نحوی آن است که هم نحو بلد باشد و هم صرف بلد باشد که دلیل مخصّص، شامل آن می شود، لکن «اکرم کل عالم غیر صرفی» شامل آن نمی شود، ولی «لا تکرّم النحویین من العلماء» شامل آن است زیرا از یک طرف که عالم غیر صرفی است، حکم به وجوب اکرامش می کند و از طرف دیگر که نحوی است، حکم به حرمت اکرام او می کند. پس ببینید چطور انقلاب نسبت تحقق پیدا کرد؟

اگر ما هر کدام از اینها را مستقلاً با «اکرم کل عالم» می سنجیدیم نسبت عموم و خصوص مطلق بود، اما اگر مخصّص دوم را بعد از تخصیص به مخصّص اول با عام تخصیص خورده بررسی کنیم، در این صورت نسبت عموم و خصوص مطلق به عموم و خصوص من وجه انقلاب پیدا می کند. دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع تحقق پیدا می کند. لذا این بحث ثمره دارد و فایده بر آن ترتب پیدا می کند.

### ترجیح احتمال اول طبق روش قانونگذاری

حال کدام یک از این احتمالات را مقدّم کنیم؟ آیا احتمال اول را به طور مطلق بگیریم؟ احتمال اول فی الجمله مورد قبول است و اساس بحث هم روی این محور است، مخصوصاً با آن تشبیهی که ما در مسأله عام و خاص در ملاک عدم تعارض مطرح کردیم. روش تقنین و قانونگذاری بر این است که یک قانونی را به صورت کلی مطرح کنند، بعد هم به صورت تبصره قانون را محدودش کنند. در حقیقت مخصّصات، حکم تبصره هایی را دارند که در رابطه با قوانین موضوعه مطرح می شود.

آیا این تبصره هایی که به قانون زده می شود، مدنظر در هر تبصره ای خود قانون است یا قانون با وصف اینکه تبصره اولی به آن خورده با وصف اینکه تبصره ثانیه به آن خورده است؟ ولو اینکه تبصره ها از نظر زمان، تقدّم و تأخر هم داشته باشند اما ظاهر این است که تقدّم و تأخر زمانی اقتضا ندارد که یک تبصره ای بیاید قانون را به خودش جذب کند و بعد که تبصره دیگر مطرح می شود، یک تبصره دیگری به قانون تبصره خورده، متوجه شود. ظاهر این است که قانون به صورت یک محور مطرح است، منتها این قانون، ابعاد مختلفی دارد، جوانب متعددی دارد، در رابطه با هر بعدی، یک تبصره ای به قانون زده می شود، یک تحدید نظری می شود، اما این تبصره ها ولو اینکه تقدّم و تأخر زمانی داشته



باشند، اما از نظر مقابله با قانون و از نظر محدود کردن آن و در حقیقت بیان بودن برای قانون همه یکسانند، و در عرض واحدند.

«لا- تکریم الصریفین» با «لا- تکریم النحویین» چه فرق می‌کند؟ هر دو در مقابل «اکرم کل عالم» وارد شده و در مقابل آن قرار گرفته، ولو اینکه فرض کنیم تاریخ صدور «لا تکریم الصریفین» قبل از تاریخ صدور «لا تکریم النحویین» باشد، اما تاریخ صدور چه نقشی در این معنا می‌تواند داشته باشد؟ «اکرم کل عالم» به صورت یک قانون کلی از ناحیه «لا تکریم الصریفین» و «لا تکریم النحویین» از دو جهت محدودیت پیدا می‌کند.

اما اگر عام را اول با «لا تکریم الصریفین» بسنجید، بعد از تخصیص خوردن و محدود شدن، با «لا تکریم النحویین» بررسی کنید، این روی چه مبنا و پایه ای درست است؟ آن هم با توجه به این نکته که ما تخصیص در عام را نه مستلزم مجازیت در عام می‌دانیم، نه مستلزم تصرف در اراده استعمالی. «اکرم کل عالم» قبل از تخصیص و بعد از تخصیص از نظر اراده استعمالیه دلالت بر عموم می‌کند. اینطور نیست که بعد از آنکه تخصیص خورد، بساطش را جمع کند و برود. صد تا تخصیص هم به یک عام بخورد باز هم اصاله العموم در عام محفوظ است، باز هم اصاله العموم در عام نسبت به آن تخصیص، متبع است. این برای این جهت است که تخصیص ضربه ای به مقام دلالت عام و اراده استعمالیه عام نمی‌زند. نقش و اثر تخصیص فقط این است که اراده جدی مولا- را کشف کند که اراده جدی به ماعدای مورد تخصیص تعلق گرفته است. اراده جدی به اکرام عالم غیر صرفی متعلق شده، اما حالا که اراده جدی این طور است، آیا «اکرم العلماء» هم زبانش عوض شد، «اکرم العلماء» هم دلالتش عوض شد؟ حتی بنا بر قول آنهايي که می‌گویند: «اکرم العلماء» در غیر موضوع له استعمال شده پس تخصیص مستلزم مجازیت است، اصلا این حرفها نیست، نه مجازیتی هست نه تصرف در اراده استعمالیه است، فقط تخصیص این است که حجیت اصاله العموم را آن هم تنها در رابطه با مورد خودش از بین می‌برد. و اصاله العموم بعد از آمدن تخصیص، در خصوص آن مورد نمی‌تواند حجیت داشته باشد. اما زبان و دلالت عام همان دلالت عام است.

وقتی که این طور شد ما روی چه حسابی بین «لا- تکریم الصریفین» و «لا- تکریم النحویین» فرق بگذاریم و بگوییم: «لا- تکریم الصریفین» را با «اکرم کل عالم» مقایسه کنید اما نوبت که به «لا تکریم النحویین» می‌رسد آن را با «اکرم کل عالم غیر صرفی» ملاحظه

کنید؟ چه امتیازی برای اولی نسبت به دومی وجود دارد؟ تقدّم و تأخّر زمانی نمی تواند نقشی در این معنا داشته باشد.

## اقسام مخصّص لثبی

اما اقسام مخصّص لثبی: همان طوری که مرحوم آخوند(ره) در بحث شبهه مصداقیه مخصّص به آن اشاره کرده اند ما دو قسم مخصّص لثبی داریم: یک وقت از قبیل اجماع است که معنایش این است که وقتی شما «اکرم کل عالم» را شنیدید در ذهنتان همان وجوب «اکرام کل عالم» آمد، همان معنای خودش، اما به فتاوا که مراجعه کردید، دیدید اجماع قائم شده «علی آنه لا تکرّم الصرّفین من العلماء». اجماع قائم بر این است که عالم صرفی وجوب اکرام ندارد. این یک جور دلیل لثبی است که وقت شنیدن عام، همان در ذهن شما می آید و باید به این دلیل لثبی مراجعه کنید و این دلیل لثبی را کشف کنید. همان طوری که اگر دلیل لفظی «لا- تکرّم» نبود هیچ در ذهن شما نمی آمد که صرفی از عموم «اکرم کل عالم» خارج شده. دلیل لفظی این نقش را داشته. اجماع هم همین طور است.

بین دلیل لفظی و اجماع فرقی نیست.

اما گاهی از اوقات مخصّص لثبی به این صورت است که مسأله از راه حکم عقل به دست می آید. عقل خودش این عموم را تفسیر و محدود می کند. مثلاً اگر مولا گفت:

«اکرم کل عالم» عقل می گوید: عالم فاسق نه تنها وجوب اکرام ندارد، بلکه اهانت هم باید بشود. معنا ندارد که عالم فاسق وجوب اکرام داشته باشد. اگر عقل فرضاً چنین حکمی کرد، در اینجا با شنیدن «اکرم کل عالم» اصلاً عام در ذهن شما نمی آید، مثل این که مولا از اول گفته: «اکرم کل عالم غیر فاسق». اگر مخصّص لثبی بر پایه حکم عقل بود مسأله روشن است معنا ندارد عالم فاسق وجوب اکرام داشته باشد. معنای «اکرم کل عالم»، اکرم کل عالم غیر فاسق است. اگر این جور مخصّص لثبی شد، این در حقیقت مثل مخصّص لفظی متصل است، مثل این که خود مولا- از اول گفته باشد: «اکرم کل عالم الا الفساق منهم» به مخصّص متصل اینها را خارج می کند.

نتیجه اینکه اگر مخصّص لثبی از قبیل مخصّص عقلی باشد، که برگشت آن به مخصّص لفظی متصل است، اول باید عام را با این مخصّص بررسی کنیم، بعد نوبت به مخصّص دیگر می رسد برای اینکه (اگر بخواهیم یک تعبیر جالب تری بکنیم) اگر به صورت یک

مخَصَّص لفظی متصل بود، اصلا از اول، عامی به آن معنا نداشتیم. مثلا در همین مثالی که می‌گوییم: انقلاب نسبت است، اگر فقط دو دلیل داشتیم، یک دلیل می‌گفت: «اکرم کل عالم غیر صرفی» دلیل دیگر می‌گفت: «لا تکرّم النحویین من العلماء» اینجا چه کار می‌کردید؟ آیا نحویین را با عالم می‌سنجیدید؟ یا با عالم غیر صرفی می‌سنجیدید؟ بلا اشکال عنوانی که اخذ شده، عالم غیر صرفی است. شما باید نحویین را با عالم غیر صرفی بررسی کنید. همان طوری که در مخَصَّص لفظی متصل، مسأله به این صورت است و اصلا کلام از نظر دلالت روی عالم غیر صرفی پیاده می‌شود، اگر مخَصَّص به اینگونه بود، اینجا مسأله انقلاب نسبت است و چاره هم نیست، یعنی اول باید دلیل را با این مخَصَّص لُبی عقلی تخصیص بزنیم، بعد بیاییم سراغ مخَصَّص منفصل به نام «لا تکرّم النحویین من العلماء» بعد هم که می‌آییم سراغ او می‌بینیم مسأله انقلاب نسبت است و عموم و خصوص مطلق به عموم و خصوص من وجه تحوّل پیدا کرده است.

در نتیجه؛ اگر مخَصَّص ما لفظی متصل باشد و یا عقلی به منزله لفظی متصل، اینجا اول باید حساب این روشن شود، بعد نوبت به بقیه برسد. اما اگر مخَصَّص لفظی منفصل شد، یا لُبی مثل اجماع شد از سنخ آن عقلی است که نیاز به فکر دارد، نیاز به صغری و کبری دارد، نیاز به تحقیق و تفحص دارد که با شنیدن «اکرم کل عالم» همان معنای عام در ذهنش می‌آید اما بعد از اینکه صغرا و کبرا پیدا کرد، آن وقت در ذهنش می‌آید که فاسق، و جوب اکرام ندارد که این هم حکم مخَصَّص منفصل را پیدا می‌کند. اگر مخَصَّص لفظی منفصل شد، یا اجماع شد، یا شبه اجماع شد، اینجا دیگر هیچ ترجیحی و هیچ تقدیم و تأخیری مطرح نیست. هر دلیل خاص را باید به خود عام بررسی بکنیم و مسأله انقلاب نسبت به هیچ وجه در اینجا مطرح نیست. هر دلیلی مستقیما و مستقلا در برابر خود عام قرار گرفته و به عنوان عموم و خصوص مطلق بر عام تقدّم پیدا می‌کند، بدون اینکه مسأله انقلاب نسبت در کار باشد. پس در حقیقت آنکه روی قواعد تعین پیدا می‌کند، همان احتمال چهارم شد.

### **عدم دلیل بر تفصیل بین مخَصَّص لُبی و مخَصَّص لفظی در مقام**

اما احتمال سوم که مخَصَّصات لُبی را یک طرف و مخَصَّصات لفظیه را طرف دیگر قرار دهیم، ولو اینکه چنین تفصیلی از بعضی از بزرگان نقل شده اما ملاکی برای این به

نظر نمی رسد. مخصّص لثبی مثل اجماع با مخصّص لفظی، منفصل، به نظر شما چه فرقی دارد؟ شما «لا تکرم الصرفین من العلماء» را از راه روایت به دست بیاورید یا از راه اجماع و فتاوا به دست بیاورید، آیا مجرد لثبی بودن، اقتضای تقدّم آن را دارد؟ این لثبی بودن چه نقشی می تواند در ترجیح داشته باشد؟ آن اجماع بر «لا تکرم الصرفین» است، این هم دلیل لفظی است که «لا تکرم الصرفین» می گوید. برخلاف آن مخصّص لثبی که به منزله لفظی متصل است و همان طوری که در بحث عام و خاص توجه کردید اصلاً می شود گفت که مخصّصات متصله چه متصله لفظیه باشد و چه متصله لثبیه باشد، کلمه مخصّص روی آنها گذاشتن دارای مسامحه است. اگر خود متکلم از اول می گوید که «اکرم کل عالم الا الفساق منهم» این عام و خاص نیست، این تخصیص نیست. از اول با یک جمله، مقصود خود را بیان کرده که عالم فاسق، وجوب اکرام ندارد. همان طوری که در لفظی متصل، کلمه مخصّص یک قدری دارای مسامحه است اینجا هم همین طور. آن لثبی عقلی به آن معنایی که گفتیم، ولو اینکه عام را از اول محدود می کند، اما اسمش را نباید مخصّص گذاشت. در حقیقت نتیجه اینطور می شود که در مخصّص عقلی لثبی اصلاً می توانیم بگوییم: سه دلیل نداریم بلکه دو دلیل داریم: یک دلیل عامی که آن مخصّص لثبی عقلی همراهش هست و دلیل دیگر هم «لا تکرم النحویین من العلماء» است. اصلاً ما سه دلیل نداریم. این برمی گردد به همان بحث گذشته که در رابطه با دو دلیل بحث می شد.

لکن اگر هم شما اسمش را مخصّص گذاشتید تفصیل در این مسأله و هم این نحوه احتمال چهارم به کیفیتی که ملا-حظه کردید مطرح است.

### پرسش:

- ۱ - در هنگام تعارض بین بیش از دو دلیل وظیفه مکلف چیست؟
- ۲ - احتمالات موجود در تخصیص عام به مخصّصات مختلف را بیان کنید.
- ۳ - اقسام مخصّص لثبی را بیان کنید.
- ۴ - اگر یکی از دو مخصّص، لثبی باشد نسبت عام با آن دو چگونه است؟
- ۵ - در صورت عدم دلیل بر تفصیل بین مخصّص لثبی و مخصّص لفظی چه باید کرد؟
- ۶ - کدامیک از احتمالات موجود در محل بحث تعیین دارد؟ چرا؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

گفتیم در اینجا که بیش از دو دلیل داریم: مثل یک عام و دو خاص، در دو مقام بحث واقع می شود: یک مقام این که آیا در ملاحظه نسبت هر خاصی با عام، خود عام مورد ملاحظه واقع می شود، خود عام محور قرار می گیرد یا اینکه اول، عام به یکی از دو مخصّص تخصیص می خورد و عام تخصیص خورده با مخصّص دومی ملاحظه می شود؟ بیان کردیم که گاهی انقلاب نسبت به وجود می آید.

نتیجه بحثهای گذشته این شد که آن مواردی که عنوان، عنوان تخصیص است، که عنوان تخصیص عبارت از آنجایی است که یا مخصّص لفظی منفصل باشد و یا اگر لُبّی هم هست، مثل قرینه متصله نباشد، و الا اگر مثل قرینه متصله شد، حقیقتاً نمی توانیم عنوان تخصیص را به او بدهیم. آنجایی که حقیقتاً عنوان تخصیص مطرح است، هیچ یک از دو مخصّص بر دیگری ترجیح ندارد و هر دو در ملاحظه با عام یکسانند، و به تعبیر دیگر هر دو در عرض واحد قرار می گیرند. تقدیم و تأخیری مطرح نیست، ولو اینکه از

نظر زمان، تقدّم و تأخّر وجود داشته باشد.

### لزوم تالی فاسد از تخصیص عام به دو مخصّص

روی این مبنا که مبنای صحیح است، در حقیقت یک فرضی پیش می آید که در این فرض، یک مشکله ای مطرح می شود. آن فرض این است که اگر در یک موردی (کلیت ندارد) دیدیم اگر بخواهیم این دو مخصّص را مخصّص عام قرار بدهیم و عام به هر دو تخصیص بخورد، یکی از دو تالی فاسد لازم می آید: یا اینکه اصلاً عام بلامورد باقی می ماند، یعنی در حقیقت نصف افراد عام را یک مخصّص گرفته و نصف دیگر افراد عام را مخصّص دوم گرفته که اگر بخواهیم عام را به هر دو مخصّص تخصیص بزنیم، نتیجه این می شود که دیگر موردی برای عام باقی نماند. البته هر کدام از این دو مخصّص فی نفسه هیچ مانعی ندارد، یکی نصف افراد عام را خارج می کند و دیگری هم نصف دیگر را خارج می کند. خود تخصیص به نصف به تنهایی مانعی ندارد. اما اگر دو مخصّص شد و هر کدام نصف افراد عام را خارج کرد، نتیجه این می شود که دیگر حتی یک فرد هم در تحت عام مخصّص به این دو مخصّص، باقی نماند.

تالی فاسد دوم این است که افرادی در تحت عام باقی می ماند، مثل اینکه فرض کنید مخصّص اول پنجاه درصد افراد عام را خارج می کند، مخصّص دوم چهل درصد دیگر از افراد عام را خارج می کند و اگر هر دو مخصّص بخواهند عام را تخصیص بزنند، مجموعاً نود درصد افراد عام خارج می شود، و ده درصد افراد باقی می ماند، پس عام بلامورد باقی نمی ماند لکن این از مصادیق همان تخصیص اکثر مستهجن عند العقلاء خواهد بود.

در این فرض چه باید کرد؟ یک عام و دو مخصّص که هر دو در ردیف هم و در عرض واحد قرار گرفته اند، یا لازم می آید، عام بلامورد باقی بماند، یا تخصیص مستهجن قبیح عند العقلاء لازم می آید.

### ایجاد معارضه بین دو خاص به واسطه وجود تالی فاسد

تردیدی نیست که این دو تالی فاسد، باعث وجود معارضه می شوند به خلاف آنجایی که ما هر دو مخصّص را تخصیص بزنیم که نه عام بلامورد باقی می ماند، نه تخصیص اکثر مستهجن است. فرض کنید مخصّص اول صدی ده خارج کرده، مخصّص

دوم هم صدی ده، مجموعاً صدی بیست خارج شده است. اینجا روی آن مبنایی که ما در خاص و عام و تقدّم خاص بر عام ذکر کردیم، اصلاً معارضه مطرح نیست. ما گفتیم: اصلاً بین خاص و عام عنوان تعارض، عنوان اختلاف و امثال ذلک وجود ندارد. اما در این فرض که امروز وارد هستیم، چون نمی‌توانیم این کار را بکنیم یعنی نمی‌توانیم هر دو مخصّص را مخصّص عام قرار بدهیم، در حقیقت نمی‌توانیم به هر سه دلیل اخذ بکنیم، امکان ندارد از یک طرف دلیل عام را بگیریم و از طرف دیگر دو دلیل مخصّص را بگیریم، امکان جمع بین ادله ثلاثه وجود ندارد و چون امکان جمع وجود ندارد طبعاً در اینجا عنوان معارضه مطرح می‌شود، یعنی اینجا تعارض در کار می‌آید. تعارض آنجایی است که دست انسان کوتاه باشد نتواند هر دو دلیل یا هر سه دلیل را اخذ بکند، اینجا هم همین طور شده با اینکه یک طرف عام است، با اینکه این دو طرف مخصّص هستند، با اینکه بین خاص و عام تعارض نیست، ولی به خاطر یکی از دو تالی فاسد که لازمه اش عدم امکان اخذ به مجموع ادله ثلاثه است، یک تعارضی اینجا تحقق پیدا می‌کند.

کسی نمی‌تواند در این معنا مناقشه بکند که اینجا معارضه پیدا می‌شود. اصل تحقق تعارض و ثبوت تعارض، مسلم است، اما اشکال در این است که متعارضین کدامند و طرفین تعارض کدام است؟

### **طرفیت عام برای تعارض از نظر شیخ (ره)**

اینجا مرحوم شیخ انصاری استاد الكل (رضوان الله تعالی علیه) و کثیری از متأخرین از ایشان مثل مرحوم محقق نائینی (ره) و امثال ایشان، عقیده دارند که یکی از طرفین تعارض و طرفین معارضه، عام است. عام در یک طرف قرار می‌گیرد و مجموع الخاصین، هم در طرف مقابل عام. می‌گوییم: بین عام و بین مجموع الخاصین معارضه است، برای اینکه هر یک از این دو مخصّص که فی نفسه مسأله ای نداشت، اشکالی در مخصّصیتش نبود، این دو تا شدن این مشکله را به وجود آورده، این مجموع خاصین این مسأله را به وجود آورده است.

یک مصداق روشن برای دو دلیل متعارض همین است. لذا باید به اخبار علاجیه و مرجّحات رجوع کنیم. آنچه که در موارد دیگر بین خبرین متعارضین مطرح می‌کنیم در همین جا هم پیاده بکنیم، منتها عام یک طرف، مجموع متعارضین، یعنی خاصین طرف

دیگر. کآن عام، یک معارض و خاصین هم یک معارض است، آن وقت می شود «روایتان متعارضتان و خبران مختلفان». آنچه که در اخبار علاجیه از مرجحات و غیر مرجحات ذکر شده اینجا باید ملاحظه بشود. دیگر مسأله عام و خاص به آن صورتهای قبلی بطور کلی کنار می رود. روی مبنای شیخ و تابعین از ایشان امکان دارد گاهی ترجیح با دلیل عام باشد، گاهی ترجیح با مجموع خاصین باشد. آنجایی که ترجیح با عام است، هر دوی اینها را کنار می گذاریم. آنجایی که ترجیح با خاصین است، عام را بطور کلی کنار می گذاریم.

### خروج عام از طرفیت معارضه از نظر امام(ره)

لکن سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) با این نظر موافق نیستند. ایشان می فرمایند:

اینکه معارض با عام را مجموع خاصین قرار می دهید این مجموع خاصین چیست؟ آیا مجموع خاصین، امر سومی است غیر از این مخصّص و آن مخصّص؟ آیا سه مطلب در اینجا مطرح است؟ «المخصّص الاول، المخصّص الثانی و مجموع المخصّصین» که مجموع المخصّصین، یک امر سومی است و رای مخصّص اول و مخصّص دوم که با عام مقابله می کند و به معارضه برمی خیزد. آیا این را می خواهید بگویید؟ این که خلاف واقع و خلاف حقیقت است. آنچه در واقع و حقیقتاً وجود دارد، مخصّص اول و مخصّص دوم است. آیا امر سومی در کار است که آن هم یک واقعتی دارد، آن هم یک حقیقتی دارد و با عام معارضه می کند؟ ما چنین چیزی نداریم. آنچه در خارج هست یکی مخصّص اول است، یکی مخصّص دوم است و لیس غیرهما شیء». هیچ واقعتی غیر از این دو وجود ندارد. پس کدامش را شما مقابل عام قرار می دهید؟

وقتی می خواهید اخبار علاجیه را پیاده کنید، اخبار علاجیه مثلاً می گوید: آن که راوی اش افقه است بر آن که راوی اش افقه نیست ترجیح دارد. در مخصّصین کدام را ملاک قرار می دهید؟ کدامش را در مقابل عام مطرح می کنید؟ فرض کنید که راوی عام افقه است، اما این دو مخصّص هم مختلف است، راوی یکی مثل راوی عام است و راوی دیگری دون راوی عام است. کدام را شما ملاک قرار می دهید؟ کدام را در مقابل عام می آورید؟ در اخبار علاجیه مسأله باید به این صورت مطرح باشد. شما اینجا با دو مخصّص هستید و غیر از این هم هیچ چیز دیگری نیست. پس این مجموع المخصّصین



از کجا آمده که با عام مقابله و معارضه داشته باشد؟ پس چه کنیم اینجا؟

ایشان می فرمایند: راه این است که اصلا عام را کنار بگذاریم. عام را از مسأله تعارض بیرون ببریم، بگوییم: معارضه، بین خود این دو مخصّص است. اصلا عام از طرف تعارض خارج است. شما بگویید: بین نفس این دو مخصّص چه معارضه ای وجود دارد؟ یکی صدی پنجاه افراد عام را خارج می کند، یکی هم صدی پنجاه دیگر را خارج می کند.

بین خود این دو چه تعارضی تصور می کنید؟

### تشابه محل بحث به اجرای اصل در اطراف علم اجمالی

در اطراف علم اجمالی اگر علم اجمالی داشته باشید به اینکه احد الانائین نجس است درحالی که حالت سابقه هر دو طهارت است، اگر دو استصحاب طهارت می خواست جریان پیدا نکند، شما می گفتید: بین این دو استصحاب طهارت، معارضه هست زیرا استصحاب طهارت این اناء می گوید: «هذا الاناء طاهر» استصحاب طهارت آن اناء هم می گوید: «ذلك الاناء طاهر». مگر «هذا الاناء طاهر» با «ذلك الاناء طاهر» قابل جمع نیستند؟ ارتباطی باهم ندارد. آنجا گفتید که اسم این تعارض، تعارض بالعرض است.

همان طوری که مرحوم آخوند(ره) مطرح کرده اند و ما هم در همین استصحابات متعارضه تفصیلا مطرح کردیم، ما دو جور تعارض داریم: یک تعارض بالذات. مثلا یک روایت می گوید: نماز جمعه واجب است، روایت دیگر می گوید: نماز جمعه واجب نیست. اینها بالذات باهم متعارض هستند. بالذات قابل جمع نیستند. ما نمی توانیم نماز جمعه را هم محکوم وجوب قرار بدهیم و هم محکوم عدم وجوب. اسم این، تعارض بالذات است.

اما یک تعارضی داریم که از آن به تعارض بالعرض تعبیر می کردیم. معنای تعارض بالعرض این است که فی نفسه بین این دو دلیل متعارض، بین این دو استصحاب متعارض، اختلافی نیست. فی نفسه نسبت به یکدیگر اثبات و نفی ندارند. این اثبات نمی کند چیزی را که دیگری نفی نکند، دیگری اثبات نمی کند چیزی را که این نفی نکند.

اما برای یک امر خارجی ما نمی توانیم به این دو استصحاب اخذ بکنیم، برای اینکه ما علم اجمالی به نجاست احد الانائین داریم و این علم اجمالی برای اخذ به هر دو استصحاب سدّ راه ما است. می گوییم: نمی شود هر دو را اخذ کرد. شما با استصحاب

می خواهید بگویید: هر دو طاهر است، درحالی که علم اجمالی من می گوید: یکی نجس است. نمی شود به هر دو اخذ کرد. این علم اجمالی، یک معارضه تبعیه و معارضه عرضیه بین این دو استصحاب در اطراف علم اجمالی ایجاد می کند. و لذا شما می گوید که اصول در اطراف علم اجمالی متعارضند. این که شما تعبیر به تعارض می کنید، این تعارض بالذات نیست بلکه تعارض بالعرض است.

در ما نحن فیه هم مسأله به همین صورت است زیرا اگر این دو مخصیص فی نفسه ملاحظه بشوند هیچ کدام دیگری را نفی نمی کند، اولی می گوید: من به تو چه کار دارم؟ من می خواهم صدی پنجاه افراد عام را خارج کنم، به کسی هم کاری ندارم. دومی هم می گوید: من به شما کاری ندارم، من هم می خواهم صدی پنجاه دیگر را خارج کنم. من با تو معارضه ای ندارم. از نظر اثبات و نفی مسأله اینطور نیست که هر کدام مکذب دیگری باشد، و آنچه را که دیگری اثبات می کند این، نفی بکند. پس فی نفسه بین این دو هیچ گونه تعارض ذاتی وجود ندارد. اما همان طوری که در اطراف علم اجمالی، آن علم اجمالی بود که یک معارضه عرضی بین اینها القا می کرد، اینجا هم این ما می بینیم اگر بخواهیم به هر دوی اینها اخذ بکنیم «يقع العام بلا مورد» یا «يتحقق التخصيص المستهجن». یکی از این دو تالی فاسد، مقابل این دو مخصیص قرار گرفته لذا ما نمی توانیم به هر دو اخذ بکنیم، برای اینکه اخذ به هر دو این مشکله را بوجود می آورد، این تالی فاسد را محقق می کند. با اینکه بین این دلیل مخصیص من حیث الذات و من حیث انفسهما هیچ گونه معارضه ذاتی وجود نداشت اما این تالی فاسدها باعث می شود که یک معارضه عرضی بین اینها تحقق پیدا بکند. یعنی حالا این دو مخصیص باهم متعارض شدند.

همان طوری که دو استصحاب در اطراف علم اجمالی موردشان هیچ ربطی به هم ندارد، این در این اثناء جریان دارد، آن در اثناء دیگر جریان دارد، اما علم اجمالی بین اینها ایجاد تعارض کرد یعنی تعارض بالعرض، اینجا هم همین مشکله این تعارض را به وجود می آورد، بین مخصیصین القاء تعارض بالعرض می کند. نتیجه این می شود که ما بگوییم: «التعارض بین المخصیصین» اما عام چطور؟ عام از طرف تعارض خارج است و کنار واقع شده. دعوای بالعرض بین این دو است و مسأله ای با عام ندارند. پس اینجا یک معارضه عرضیه بین المخصیصین تحقق پیدا می کند.

پس ما دو مطلب را اینجا ملاحظه کردیم: یکی اینکه عام را از طرفیت معارضه خارج کردیم و دیگر اینکه تعارض بین المخصّصین را تعارض بالعرض ملاحظه کردیم. وقتی که تعارض بالعرض شد، در رابطه با موضوع اخبار علاجیه، گفتیم: موضوع اخبار علاجیه، خبرین متعارضین و مختلفین است و مواردی از قبیل عام و خاص، مطلق و مقید، اظهر و ظاهر، همه را از عنوان متعارضین و مختلفین خارج کردیم.

### بررسی مراد از متعارضین در اخبار علاجیه

بلا- تردید موضوع اخبار علاجیه، خبرین متعارضین است. آیا مقصود از متعارضین در موضوع اخبار علاجیه، خصوص متعارضین بالذات است؟ یا متعارضین بالعرض را هم شامل می شود؟ درست است که تعارض عرضی درست می کردیم، اما تعارض عرضی با تعارض ذاتی از نظر حکم عقل یکسان است. (که حالا می گوییم: حکم عقل در این مورد چیست) اما از نظر اخبار علاجیه، این تابع استظهار از دلیل است، تابع استظهار از روایات علاجیه است. یعنی وقتی که در اخبار علاجیه سائل و راوی خدمت امام عرض می کند: «یأتی عنکم حدیثان مختلفان» ما باید ببینیم عرف این «حدیثان مختلفان» را چطوری معنا می کند؟ آیا عرف می گوید: معنای حدیثان مختلفان آن است که اختلاف ذاتی داشته باشند؟ یا اگر اختلاف عرضی هم داشته باشند، حدیثان مختلفان صدق می کند؟ این یک بحثی است که می کنیم و شاید هم نتیجه بحث به این منتهی بشود که تعارض بالعرض از موضوع اخبار علاجیه خارج است. اما حالا روی هر دو فرضش نتیجه گیری می کنیم.

اگر ما معتقد شدیم که اخبار علاجیه که موضوعش متعارضین است، هم متعارضین بالذات را می گیرد و هم متعارضین بالعرض را می گیرد می گوییم: بسم الله این مخصّص اول و مخصّص دوم، مشمول اخبار علاجیه، هر چه در اخبار علاجیه به عنوان مرجّح مطرح شده است، نسبت به این دو هم رعایت می کنیم. این دو می شوند مثل دو روایت متعارض بالذات از نظر مشمول اخبار علاجیه.

اما اگر آنجا این عقیده را پیدا نکردیم و گفتیم: متعارضین بالعرض، ولو اینکه متعارضین هستند، اما متعارضینی که موضوع اخبار علاجیه باشند، نیستند، یعنی عرف از متعارض در موضوع اخبار علاجیه، متعارض بالذات را استفاده می کند نه متعارض

بالعرض را، اگر این حرف را زدیم، نتیجه این می شود که مخصّص اول و مخصّص دوم که بینشان تعارض بالعرض تحقق دارد از موضوع اخبار علاجیه خارج هستند.

پس چه باید بکنیم؟ آیا به همان قاعده عقلیه و حکم عقل رجوع کنیم. حکم عقل چیست؟ مقداری در باب استصحاب بحث کردیم و اینجا هم بحث می کنیم. آیا حکم عقل در خبرین متعارضین تساقط است؟ یا حکم عقل در خبرین متعارضین تخییر است؟

### مقتضای حکم عقل در خبرین متعارضین

اگر ما حکم عقل را در خبرین متعارضین، تساقط تشخیص دادیم معنایش این است که این دو مخصّص هر دو باید بساطشان را جمع کنند و بروند سراغ کارشان، اما اگر قائل شدیم حکم عقل در خبرین متعارضین، تخییر است، اینجا مجتهد مخیر است بین اینکه مخصّص اول را اخذ بکند و عام را به آن تخصیص بزند و یا مخصّص دوم را اخذ کند و عام را با مخصّص دوم تخصیص بزند.

عمده مطلب این است که آیا حکم عقل در متعارضین، تخییر است یا تساقط؟ و فرقی نمی کند که تعارضشان بالذات باشد یا بالعرض. بالاخره عقل می گوید: نمی توانیم به هر دو مخصّص اخذ کنیم و بین آن دو را جمع کنیم. نمی توانیم هر دو را به عنوان مخصّص در مقابل عام مطرح کنیم. اگر حکم عقل عبارت از تساقط بود، هر دو کنار می روند و اگر حکم عقل تخییر بود، یکی از دو مخصّص اخذ می شود.

از توضیح و تقریب من راجع به بیان امام بزرگوار روشن شد که بیان ایشان قابل قبول است و فرمایش شیخ بزرگوار و محقق نائینی و دیگران در این رابطه به نظر خیلی تام نمی آید.

(سؤال... و پاسخ استاد:) ما که می گوئیم عام را کنار بگذارید به معنای این نیست که عام را نادیده بگیرید به معنای این است که از طرف تعارض خارج است، از طرف دعوا خارج است. دعوا بین این دو مخصّص است. مثلاً- یک کسی روی فرشی نشسته می گوید: این فرش مال من نیست. زید می گوید: مال من است، عمرو هم می گوید: مال من است. اولی می گوید: ما خارج هستیم شما خودتان حل کنید، مال هر کدام است بردارد. معنای خروج عام از معارضه این است که عام طرف دعوا نباشد. طرف دعوا این دو مخصّص هستند، برای اینکه نمی شود بین این دو را جمع کرد.

۱ - از تخصیص عام به دو مخصّص چه تالی فاسدی لازم می آید؟ توضیح دهید.

۲ - آیا تعارض بین دو خاص به واسطه وجود تالی فاسد است؟ چرا؟

۳ - نظر مرحوم شیخ (ره) را در طرفیت عام برای تعارض بیان کنید.

۴ - دلیل خروج عام از طرفیت معارضه از نظر امام (ره) چیست؟

۵ - تشابه محل بحث را به اجرای اصل در اطراف علم اجمالی توضیح دهید.

۶ - انواع تعارض را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خروج عام از طرفين تعارض

نتیجه بحث های قبل، این شد که معارضه بین دو دلیل مخصّص، واقع شد و عام از طرفیت معارضه خارج شد. البته این معنا موجب شبهه نشود که اگر عام نبود، بین این دو دلیل مخصّص هم معارضه ای وجود نداشت. وجود عام از یک طرف و تخصیص مستهجن از طرف دیگر این معنا را به وجود آورد.

جواب این شبهه، همان بود که قبلا اشاره کردیم: وجود عام مثل وجود علم اجمالی در رابطه با جریان اصلین می باشد. یعنی عام و تخصیص مستهجن باهم در ایجاد تعارض بین این دو مخصّص، مؤثر هستند، نه این که خودش طرف معارضه واقع شود و یکی از اطراف تعارض قرار گیرد. بین دو مخصّص، تعارض عرضی وجود دارد، به لحاظ این که جمع بین این دو نمی شود و مستلزم تخصیص مستهجن و مستلزم بقای عام بلا مورد است. اما عام چه حسابی دارد که بخواهد طرف معارضه قرار گیرد؟ اگر عام نبود

اصلاً این معارضه وجود نداشت، اما تأثیر در ایجاد معارضه بین دو دلیل، غیر از این است که خود آن هم طرف معارضه واقع شود. بنابراین بیانی که امام بزرگوار فرمودند قابل قبول است که تعارض را بین دو دلیل مخصّص مطرح کنیم.

### تعارض عام با دو مخصّص متحد الحکم معا

این جا یک صورتی به عنوان استثنا مطرح است و آن جایی است که ما از خارج، علم به یک ملازمه ای بین مورد مخصّص اول و مورد مخصّص دوم داشته باشیم، به عبارت روشن تر: وقتی که بین المخصّصین، القاء تعارض کردید، باید احکام تعارض را پیاده کنید و طبعاً یکی را گرفته و دیگری را کنار بگذارید. اگر ما از این جهت یک مانعی داشته باشیم و آن مانع، علم به ملازمه بین پنجاه درصد مخصّص اول و پنجاه درصد مخصّص دوم باشد، اگر چنین ملازمه ای وجود داشته باشد، از نظر حکم، نمی شود بین آنها تفکیک کرد. اگر علم به چنین ملازمه ای داشته باشیم، لازمه علم به ملازمه، این است که نسبت به هر دو مخصّص، باید یک حکم جاری کنیم، یا هر دو را اخذ کنیم یا هر دو را رها کنیم.

نتیجه ملازمه یا علم به ملازمه، این است که نمی توانیم بین این دو پنجاه درصد، تفکیک کنیم یا همه افراد باید واجب الاکرام باشند یا غیر واجب الاکرام، اما اگر پنجاه درصد اول، واجب الاکرام باشند و پنجاه درصد دوم، غیر واجب الاکرام، این مستلزم تفکیک است و ما از خارج به ملازمه بین این دو از نظر حکم، علم داریم. اگر چنین فرضی پیش آمد، دلیل عام در یک طرف تعارض و دو مخصّص باهم در طرف دیگر قرار می گیرند.

این دو مخصّص دو خصوصیت دارند: یکی این که از لحاظ حکم، قابل تفکیک نیستند و دوم این که تخصیص عام به هر دو، مستلزم تخصیص مستهجن یا «بقاء العام بلا مورد» می باشد. در این فرض چه باید کرد؟ طرفین معارضه کدامند؟

اینجا بیان مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی (أعلى الله مقامهما) فی الجملة این است که عام هم طرف معارضه قرار می گیرد، برای این که اگر عام طرف معارضه نباشد، پس چه با چه معارض است؟ دو تا مخصّص که از نظر حکم، نمی تواند اختلاف داشته باشد. ما علم به ملازمه بین دو مورد مخصّصین داریم چون نمی شود بین اینها تفکیک کرد، عام هم طرف معارضه قرار می گیرد. اما با چه معارضه می کند؟

در کلام مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی این بود که عام مع مجموع المخصّصین

معارضه می کند که به ایشان اعتراض کردیم: مجموع مخصّصین نمی تواند یک امر سوّمی غیر از خود مخصّصین باشد. لذا ما این طوری تعبیر نمی کنیم بلکه باید بگوییم: عام با هر یک از این دو مخصّص ص معارض است برای این که مخصّص اول، ولو این که پنجاه درصد را می گوید و عام با آن «من حیث هو» معارضه ندارد، ولی همین پنجاه درصد با علم به ملازمه، صددرصد می شود و با عام معارضه می کند. زبان مخصّص ص، پنجاه درصد است، و اگر از پنجاه درصد بالا نرود، هیچ معارضه ای با عام ندارد، و در این حالت بین عام و خاص معارضه ای مطرح نیست. اما اگر پنجاه درصد به ضمیمه ملازمه، صددرصد شد، در این صورت، عام دلالت بر وجوب اکرام صددرصد دارد، و از آن طرف هم مخصّصین صددرصد بر عدم وجوب اکرام دلالت دارد.

در حقیقت هم مخصّص اول و هم مخصّص دوم، به ضمیمه ملازمه، این لسان را دارند. لذا عام یک طرف قرار می گیرد و با هر دو معارضه می کند هم با مخصّص اول معارض است و هم با مخصّص دوم معارض است و مانعی ندارد که یک دلیل با دو دلیل معارض باشد و دو دلیل با یک دلیل معارضه بکند.

پس در حقیقت، کلام مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی را می پذیریم اما در یک صورت، آنجایی که علم به ملازمه در مورد مخصّصین وجود داشته باشد اما اگر علم به ملازمه وجود نداشت، همان حرف اول به قوت خودش باقی است و آن این است که معارضه بین خود مخصّصین است و عام از طرفیت معارضه در فرض خودمان به طور کلی خارج است و قواعد باب تعارض در مورد عام نباید پیاده شود.

مسأله علم به ملازمه، یک فرض نادری است، گرچه این فرض را از نظر علمی مطرح کردیم اما خیلی کم اتفاق می افتد که انسان علم به ملازمه بین دو مخصّص پیدا کند.

ترتیب بحث ما این بود که اگر ما ادله ثلاثه داشته باشیم، مثالی که برای ادله ثلاثه زدیم، فعلا وجود یک عام و دو خاص بود. اینجا اصل این مسأله به حسب تصویر، سه صورت پیدا می کند که ما یک صورتش را متعرض شدیم و دو صورت دیگر باقی مانده است:

صورت اول این بود که دلیل عام با دو دلیل خاص دیگر معارضه می کرد. معنای اینکه هر دو خاص هستند، این است که نسبت هر کدام با دلیل عام، عموم و خصوص مطلق است، اما تصویر ثلاثه در این رابطه است که بین این دو عنوان مخصّص چه نسبتی وجود



دارد؟ در منطق خواندیم که «النسب اربعه»: تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه.

اگر نسبت بین دو خاص، تساوی باشد، این از محل بحث خارج است و در حقیقت یک مخصّص هستند، نه دو مخصّص، متنها در ظاهر دو مخصّص اند. پس آنجایی که نسبت بین مخصّصین تساوی باشد، این از محل بحث خارج است، برای اینکه «لنا فی هذه الصورة مخصّص واحد»، یکی تعبیر به انسان می کند و یکی تعبیر به ضاحک می کند.

نسبت بین انسان و ضاحک، تساوی است. هر کجا این عنوان صادق باشد، عنوان دیگر هم صادق است و بالعکس.

اما اگر نسبت تساوی کنار رفت، آن سه نسبت باقی می ماند: یک وقت نسبت، تباین است که ما در حقیقت تا به حال روی همین نسبت تباین بحث می کردیم که مقصودمان از تباین، این است که مصادیق و افراد مخصّص اول، غیر از مصادیق و افراد مخصّص دوم است، حتی در یک مورد هم بینشان ماده اجتماع وجود ندارد. آن یک سری از افراد عام را خارج می کند، این هم یک سری دیگر از افراد عام را خارج می کند. این بحثی که درباره معارضه بین المخصّصین داشتیم و مرحوم شیخ انصاری و مرحوم محقق نائینی (رحمهما الله) هم بحث کرده بودند، روی این صورت بود. حالا دو صورت دیگر باقی مانده است. مورد بحث ما، وجود یک عام و دو خاص است، البته یک صورت دیگری غیر از عام و دو خاص پیدا می کنیم که آن هم قابل بحث است و بلکه صور دیگری در مسأله وجود دارد، اما فعلا مسأله ما روی یک عام و دو مخصّص، تمرکز دارد.

### بررسی مخصّصینی با نسبت عموم و خصوص مطلق

تا حال فرض کردیم که بین مخصّصین از نظر افراد مابینت است، مصادیق این غیر از مصادیق دیگری است. اما دو فرض باقی مانده است: یکی جایی که نسبت بین المخصّصین، عموم و خصوص مطلق باشد. فرض دیگر اینکه نسبت بین المخصّصین، عموم و خصوص من وجه باشد. این فرض اخیر را کنار بگذاریم. محل بحث را آنجایی قرار بدهیم که نسبت بین المخصّصین عموم و خصوص مطلق باشد. اما نمی شود به آسانی برای آن مثال فقهی پیدا کنیم، لذا باید از همین مثالهای جعلی استفاده کنیم بعد در فقه مواردی را که چنین مسائلی پیش می آید، بر اینها تطبیق کنیم.

مثلاً- یک دلیل عام می گوید: «اکرم کل عالم». یک دلیل مخصّص می گوید: «لا تکرّم النحویین من العلماء». دلیل سوم که مخصّص دوم است می گوید: «لا- تکرّم الکوفیین من النحویین». نحویین دو گروه بوده اند، بصریون و کوفیون. البته مفهوم ندارد تا کسی اینجا مسأله مفهوم را مطرح کند. یک دلیل می گوید: «اکرم کل عالم»، یک دلیل می گوید:

«لا تکرّم النحویین»، دلیل سوم می گوید: «لا تکرّم الکوفیین من النحویین»، اینجا چه باید کرد؟ نسبت بین دو دلیل مخصّص، عموم و خصوص مطلق است. کوفیین اخص از مطلق نحویین است.

### تشابه مخصّصین محل بحث به فرض قبلی از نظر محقق نائینی(ره)

اینجا مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه) بدون اینکه مسأله را به صورت آن مسائل فقهی مطرح بفرماید و بدون اینکه متعرض شقوق مسأله شوند، به عنوان یک حکم کلی، فرموده اند: این هم مثل همان فرض قبلی است. یعنی هر حکمی که در فرض قبلی گفتیم اینجا هم می گوئیم. حکم فرض قبلی ایشان این بود که اگر بخواهیم این دو مخصّص را مخصّص عام قرار بدهیم، موجب تخصیص مستهجن یا بقای عام بلا مورد نشود، در این صورت هر دو، مخصّص عام خواهد بود و اگر موجب تخصیص مستهجن یا بقاء العام بلا- مورد بشود، روی مبنای خودشان، عام با مجموع مخصّصین معارض است. حکم این همان حکم است، یعنی در صورتی که تالی فاسد نداشته باشد، عام با هر دو مخصّص، تخصیص می خورد، و الا هر دو مخصّص، طرف عام است و عام با هر دو معارض است.

ایشان در این فرض یک چنین حکم کلی بیان کرده اند، درحالی که این فرض، صور و فروض متعدده دارد و احکام این فروض متعدده با یکدیگر مغایر است. نمی شود به صورت مطلق چنین حکمی درباره این مسأله صادر کرد.

### صور فرض وجود نسبت مطلق و مقید بین مخصّصین

و اما صور متعدده فرض دوم، تا به احکامش برسیم:

اولاً- این دو مخصّص، یک وقت است که در حکم توافق دارند که معمولاً- همین طور است مثلاً- مفاد هر دو «لا تکرّم» است. اینجایی که در حکم توافق دارند، یک وقت است که اگر هر دو را مخصّص عام قرار دهیم، هیچ گونه تالی فاسدی لازم نمی آید. نه بقاء

العام بلا مورد است و نه تخصیص مستهجن لازم می آید.

اما یک صورت این است که اگر هر کدام از اینها را بخواهیم مخصّص عام قرار بدهیم، با مخصّصیت هر کدام، تخصیص مستهجن یا بقاء العام بلا مورد لازم می آید. البته اینجا باید بیشتر به تخصیص مستهجن تعبیر کرد چه آن مخصّص اول که از نظر دائره، وسیع تر است و چه مخصّص دوم که از نظر دائره، ضیق تر از دائره مخصّص اول است، با هر کدام از اینها بخواهیم عام را تخصیص بزیم، تخصیص مستهجن لازم می آید، منتها در اولی، اشکال بقاء العام بلا مورد هم پیش می آید، اما در دومی، دیگر مسأله بقاء العام بلا مورد تصور نمی شود، برای اینکه دائره آن ضیق تر از مخصّص اول است و فرض این است که نسبت مخصّص اول با عام، عموم و خصوص مطلق است لذا دومی نمی شود عنوان بقاء العام بلا مورد داشته باشد. اما عنوان تخصیص مستهجن، در هر دو امکان دارد.

پس یک فرض این شد که عام را چه با مخصّص اول تخصیص بزیم و چه با مخصّص دوم، در هر دو «یلزم التخصیص المستهجن»، این دو صورت، یکی نود فرد دارد، و دیگری هشتاد و نه فرد دارد. هر دو تخصیص مستهجن است. فرض کنید نود و پنج درصد علما را نحویین تشکیل می دهد، از این تعداد، نود درصد آن کوفین هستند، پس کوفین جزو نود و پنج درصد هستند نه غیر آن، و تداخل نیست. نسبت عموم و خصوص مطلق است. نسبت بین مخصّصین، عموم و خصوص مطلق است، یعنی «کل کوفی نحوی و کل نحوی لیس بکوفی»، لذا هر یک را بخواهید مخصّص عام قرار دهید، تخصیص مستهجن لازم می آید. روی یکی نود و پنج درصد عام کنار می رود، روی یکی نود درصد عام.

فرض سوم این است اگر مخصّص اول را مخصّص عام قرار بدهیم چون افرادش خیلی زیاد است، تخصیص مستهجن لازم می آید، اما اگر مخصّص دوم را مخصّص عام قرار بدهیم، تخصیص مستهجن لازم نمی آید. مثلاً نحویین، نود درصد علما هستند، اگر بخواهیم «لا-تکرم النحویین» را در مقابل «اکرم کل عالم» بیاوریم، این تخصیص مستهجن است. اما فرض کنیم که مثلاً کوفین از نحویین، سی درصد نحویین هستند، اینجا اگر «و لا تکرم الكوفین من النحویین» را بخواهیم به جنگ «اکرم کل عالم» بفرستیم، هیچ محذوری ندارد.

پس فرض سوم این است که مخصّصیت مخّصّ ص اول، مستلزم تخصیص مستهجن است اما آن مخصّص دوم، عکسش نمی شود برای اینکه نمی شود آنکه اقلّ افراد است، تخصیصش، تخصیص مستهجن باشد اما آنکه اکثر افراد است، تخصیصش، تخصیص مستهجن نباشد و لذا عکس ندارد و مجموعاً سه فرض تصور می شود:

یک فرض این بود که اگر مجموع این دو بخواهد مخّصّ ص باشد، تخصیص مستهجن لازم نمی آید. مجموعاً هیچ اثری روی عام نمی گذارد. فرض دوم: نکتهٔ مقابل فرض اول است و آن این است که هر کدامشان بخواهند مخّصّ ص عام قرار بگیرد، روی کثرت افرادی که شامل می شوند مستلزم تخصیص مستهجن است، چه مخّصّ ص اول باشد و چه مخّصّ ص دوم باشد. فرض سوم این است که مخّصّ ص اول روی کثرت افراد، مخصّصیتش مستلزم تخصیص مستهجن است اما مخصّص دوم روی اقلیت افراد، تخصیصش مستلزم تخصیص مستهجن نخواهد بود.

اینجا یک جهت دیگری را باید ملاحظه کرد و آن این است که این مخّصّ ص دوم، چون از مخّصّ ص اول، اقلّ افراد است و نسبتشان عموم و خصوص مطلق است، یک جهتی پیش می آید و آن این است که اگر ما بخواهیم مخّصّ ص دوم را با مخّصّ ص اول بسنجیم و مخّصّ ص اول را با مخّصّ ص دوم، تخصیص بزنیم، آیا مستلزم تخصیص مستهجن هست یا نیست؟ دو فرض پیدا می کند. این صور مربوط به جایی بود که مفاد هر دو «لا تکرّم» باشد، اما اگر مفاد دلیل عام «یجب اکرام کل عالم» باشد و مفاد مخّصّ ص اول «لا تکرّم النحویین من العلماء»، و مفاد مخّصّ ص سوم «یستحب اکرام الکوفیین من النحویین» باشد، هر کدام از این دو را که در رابطه با عام ملاحظه کنیم مخّصّ ص است برای این که در مقابل وجوب عام، از یک طرف نهی «لا تکرّم» و از طرفی «یستحب» در دومی مخصّص آن هستند، لذا اینجا مخصّصین اختلاف در حکم دارند.

### شرط حمل مطلق بر مقید و نتیجه آن در مقام

اما در آنجایی که حکم هر دو «لا- تکرّم» است، مطلبی که در باب اطلاق و تقیید به آن اشاره شد این بود که اگر یک دلیل گفت: «اعتق رقبه» و دلیل دیگر گفت: «اعتق رقبه مؤمنه»، همین طوری حق ندارید مطلق را حمل بر مقید کنید، برای اینکه ممکن است دو حکم باشد. «اعتق رقبه» یک حکمی است و «اعتق رقبه مؤمنه» یک حکم دیگر است.

کجا مطلق را حمل بر مقید می کنید؟ آنجایی که بفهمید این دو، یک حکم است. از کجا می فهمید که این دو یک حکم است؟ یک راهش وحدت سبب است مثل اینکه دلیل می گوید: «إن ظاهرت فأعتق رقبه»، یک دلیل هم می گوید: «ان ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه» و گاهی هم از راههای دیگر به دست می آوریم.

همین حرف در این دو مخصّص «لا- تکرم النحویین» با «لا- تکرم الکوفیین من النحویین» پیاده می شود. یک وقت به دست می آوریم که اینها یک حکم است و به دو طریق روایت شده است، اما یک حکم «لا تکرم» بیشتر نداریم. آن دلیل می گوید:

«لا تکرم» نحویین را مطلقاً، این دلیل می گوید: «لا تکرم» کوفیین از نحویین را فقط.

اما یک وقت است که راهی نداریم که وحدت حکم را استفاده کنیم، اصلاً دو تا حکم مستقل است: یک حکم به نام «لا تکرم النحویین» یک حکم هم به نام «لا تکرم الکوفیین من النحویین» که دیگر مسأله تقييد و اطلاق و تخصیص و عموم نمی تواند در اینجا پیاده شوند.

پس در اینجا این فروض وجود دارد و چهارمی هم که عکس سومی است تصور نمی شود. باید همه این فروض را ملاحظه کنیم و بعد با آن اطلاقی که در کلام مرحوم محقق نائینی ذکر شده است که همه این فروض را به حسب ظاهر به یک حکم محکوم کرده اند مقایسه کنیم بینیم آیا درست است یا نه؟

### پرسش:

۱ - جواب شبهه اینکه عام، موجب تعارض بین دو مخصّص است چیست؟

۲ - تعارض عام با دو مخصّص متحد الحکم معا را توضیح دهید.

۳ - کلام محقق نائینی راجع به مخصّصینی که نسبتشان عموم و خصوص مطلق باشد چیست؟

۴ - صور فرض وجود نسبت مطلق و مقید بین مخصّصین را بنویسید.

۵ - شرط حمل مطلق بر مقید و نتیجه آن را در مقام توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم در جایی که یک عام داشته باشیم و دو خاص که نسبت هریک از این دو خاص با عام، عموم و خصوص مطلق است و در عین حال، نسبت بین دو خاص هم عموم و خصوص مطلق است، این فرض دوم از فروض عام و دو خاص بود. فرض اول آنجایی بود که نسبت بین دو خاص، تباین باشد. فرض دوم آنجایی است که نسبت بین دو خاص عموم و خصوص مطلق باشد. و فرض سوم هم دارد. اشاره ای به آن صورت شد، لکن حکم آنها و اثر آن فروض بیان نشد که ما باید یک یک آنها را بررسی می کنیم.

ابتداء گفتیم که این دو خاصی که نسبت بین خودشان عموم و خصوص مطلق است، گاهی متوافقین هستند و گاهی متخالفین هستند که مثالش را ان شاء الله عرض می کنیم.

آنجایی که متوافقین باشند، یک وقت این است که احراز وحدت حکم کرده ایم و یک وقت این است که احراز وحدت حکم نکرده ایم و احتمال می دهیم دو حکم غیر مرتبط به هم باشد و بین این دو حکم، ارتباطی وجود نداشته باشد. اما در خاصان متخالفین، این

معنا مطرح نیست، مثل «اعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه کافره» که دیگر نیازی ندارد وحدت حکم را از راهی احراز کرده باشیم.

### تشبیه خاصین متوافقین به باب مطلق و مقید

آنجایی که خاصان متوافقین باشند و وحدت حکم را احراز کرده باشیم، فهمیده باشیم که در رابطه با عام و در مقابل عام، یک حکم بیشتر وجود ندارد، مثلاً در همان مثالی که عام ما «اکرم کل عالم» است، و در مقابل دو تا دلیل خاص داریم: یکی می گوید:

«لا- تکرم النحویین من العلماء» یکی می گوید: «لا تکرم الکوفیین من النحویین» که دلیل دوم با خاص اول، عموم و خصوص مطلق است، اینجا اگر احراز وحدت سبب کردیم، همان طوری که در باب مطلق و مقید اشاره شد، وحدت حکم، گاهی از راه وحدت سبب احراز می شود و گاهی از راههای دیگر احراز می شود. بالاخره اگر فهمیدیم که در مقابل «اکرم کل عالم» یک حکم «لا تکرم» داریم، حکمی که مشتمل بر نهی از اکرام وجود دارد، منتها نمی دانیم حکم اکرام به مطلق نحویین متعلق است یا به خصوص اکرام کوفیین از نحویین متعلق است؟

همان طوری که در باب مطلق و مقید، آنجایی که مطلق و مقید متوافقین هستند و شما وحدت حکم را احراز کرده اید، مطلق را حمل بر مقید می کنید، اینجا هم باید آن خاص فوق را به اخص تخصیص بنید، از آن خاص اول که وسیع تر از خاص دوم است، تعبیر به خاص می کنیم، و از آن خاص ضیق تر تعبیر به اخص می کنیم.

اینجا «لا تکرم النحویین من العلماء» باید به «لا تکرم الکوفیین من النحویین» تخصیص بخورد. بعد از آنکه تخصیص خورد، در مقابل عام، یک دلیل و مخصّص بیشتر نداریم.

همان طوری که در سایر مواردی که در برابر عام، یک مخصّص وجود دارد، ما مسائل مختلفه تخصیص را پیاده می کنیم، اینجا هم در حقیقت ولو این که صورتاً ما دو مخصّص داریم، لکن بعد از آنکه خاص فوق به خاص اخص، تقیید خورد، مجموع این دو خاص سر از «لا تکرم الکوفیین من النحویین» درآورد، مثل این که از اول همین معنا وجود داشته، و همین دلیل اخص تحقق داشته. منتها همین جا هم یک ملاحظه ای باید بشود و آن ملاحظه این است که بینیم این «لا تکرم الکوفیین من النحویین» که می خواهد «لا تکرم النحویین» را تخصیص بزند، آیا مستلزم تخصیص اکثر هست یا نه؟ اگر تخصیص

مستهجن نشد، مثل این که کوفین از نحوین، ده درصد نحوین را تشکیل می دهد، که اگر ما بخواهیم «لا تکرّم النحوین» را به «لا تکرّم الکوفین من النحوین» تخصیص بزنیم، لازمه آن این است که ۹۰ درصد خارج بشود، و ۱۰ درصد تحت «لا تکرّم النحوین من العلماء» باقی بماند. پس اینجا چون مسأله مخصّصیت اخص در رابطه با خاص مطرح است، طبعا دو فرض در تخصیص تصور می شود: یک فرض تخصیصی که مستلزم استهجان نباشد که همان برنامه ای که عرض کردیم، پیاده می شود، اخص خاص را تخصیص می زند و کانّ در نتیجه در مقابل «اکرم کل عالم» ما یک دلیل داریم، یک مخصّص داریم. آن مسأله روشن است.

### حکم مورد تخصیص اخص، در صورت استهجان

اما اگر تخصیص اخص، مستلزم استهجان شد، تخصیص اکثر مستهجن تحقق پیدا کرد، به این صورت که «لا تکرّم الکوفین من النحوین» ده درصد «لا- تکرّم النحوین» را تشکیل می داد که نود درصد «لا- تکرّم النحوین» باید از «لا- تکرّم النحوین» کنار بماند، اگر مسأله به این صورت شد، همان معنایی که ما اول اختیار کردیم در اینجا پیاده می شود، یعنی این خاص و اخص «یصیران متعارضان» برای این که حکم واحد است. اگر حکم، تعدد داشت، بین دو تا «لا تکرّم» هیچ گونه معارضه ای وجود نداشت. اما حالا که حکم، واحد است و این وحدت را ما احراز کرده ایم، «لا تکرّم» که متعلق به مطلق نحوین است، با «لا تکرّم» متعلق به خصوص کوفین بعد از آنکه امکان تخصیص در کار نباشد و تخصیص مستهجن باشد، «یعامل معهما معامله المتعارضین». نتیجه تعارض این است که بالاخره یکی را اخذ کنید «اما ترجیحا و اما تخیرا» هر کدام را در مقابل عام قرار بدهید، آن را تخصیص می زند. این در جایی که وحدت حکم احراز شده باشد.

### فرض عدم احراز حکم مخصّصین

اما اگر دو «لا- تکرّم» داریم: یکی متعلق به مطلق نحوین، یکی متعلق به خصوص کوفین از نحوین و وحدت حکم را احراز نکردیم، ظاهر این است که دو حکم است، ربطی به هم ندارد که مسأله مخصّصیت را بین این ها مطرح کنیم برای اینکه مخصّصیت مثل حمل مطلق بر مقتید است. اگر یک دلیل گفت: «اعتق رقه» و دلیل دیگری گفت:



«اعتق رقبه مؤمنه» و شما احراز نکردید که این یک حکم است، اینجا مسأله حمل مطلق بر مقتید نمی تواند مطرح باشد. حمل مطلق بر مقتید در رابطه با حکم واحد است و الا دو حکم: یکی «لا تکرّم النحویین» و یکی «لا تکرّم الکوفیین من النحویین» است که هر کدام در جای خود است، منتها در مورد توافقشان حکم به حرمت، تأکّد پیدا می کند اما در غیر مورد توافق، آن حکم وسیع تر به قوت خود باقی است، یعنی در رابطه با حرمت اکرام بصریین، دلیل اول دلالت دارد و شمول دارد، ولو اینکه دلیل دوم، متعرض آن معنا نشده است. پس حالا- یک «اکرم کل عالم» داریم، یک «لا- تکرّم النحویین من العلماء» داریم، یک «لا تکرّم الکوفیین من النحویین» داریم، اینجا چه کنیم؟ اینجا فروضی دارد و هر فرضی، حکم خاصی.

یک وقت این است که اگر عام را به هر دو تخصیص بزیم، هیچ مشکلی پیش نمی آید، هیچ تخصیص مستهجنی تحقق پیدا نمی کند. کوفیین از نحویین خارج باشند، مطلق نحویین هم از «اکرم کل عالم» خارج باشند، هیچ تخصیص مستهجنی لازم نمی آید. اگر این طور شد، عام را به هر دو تخصیص می زنیم و هیچ مسأله دیگری وجود ندارد. در مقابل عام، دو مخصّص داریم که تخصیص عام به هر دو مخصّص، بلا- محذور است. «اکرم کل عالم» را به هر دو تخصیص می زنیم و دیگر هیچ مسأله ای در کار نیست و فرض این است که بین مخصّصین هم معارضه تحقق ندارد برای اینکه مخصّصین هر کدام حکم مستقل غیر مرتبط به آخر است، و آنجایی که هر کدامش یک حکم مستقل باشد، مجالی برای تخصیص امثال ذلک نیست، پس در اینجا حکمش روشن است.

### لزوم تخصیص مستهجن از تخصیص عام به هریک از مخصّصین

اما فرض دیگر این است که اگر عام را به هر کدام از این دو دلیل تخصیص بزیم، تخصیص مستهجن لازم می آید. درست نقطه مقابل آن فرض. آن فرض این بود که اگر به هر دو هم تخصیص بزید، هیچ تخصیص مستهجنی لازم نمی آید. اما این فرض می گوید:

هر کدام از این دو مخصّص را اگر در مقابل عام مطرح کردید، ولو آن مخصّص اخص، ولی در عین حال در رابطه با عام، تخصیص اکثر مستهجن است. اینجا چه کنیم؟

اینجا باز همان مسأله ای که در مقابل شیخ بزرگوار انصاری (قدس سره) و مرحوم محقق نائینی (ره) بیان کردیم پیاده می شود و آن این است که ما بین دو دلیل مخصّص

القای معارضه می کنیم و عام را از طرفیت معارضه خارج می کنیم. در حقیقت معارضه بین این دو دلیل مخصّص وجود دارد. به هر کدام از این دو تخصیص بخورد، تخصیص مستهجن لازم می آید، یعنی: چه به خاص تخصیص بخورد و چه به اخص تخصیص بخورد، مستلزم تخصیص مستهجن است.

نتیجه این می شود: اگر به کلیهما تخصیص بخورد، به طریق اولی تخصیص مستهجن لازم می آید. شاید عقلا موافق با این باشند که ما دلیل اخص را با اینکه وحدت حکم در کار نیست، مخصّص دلیل خاص قرار دهیم و در نتیجه مجموع دلیلین، دلیل واحدی بشود، آیا تخصیص مستهجن لازم می آید؟

لقائل ان يقول: چه تخصیص مستهجن لازم بیاید یا نیاید، از دائرة اخص (مضیق تر) که نمی توانیم در مقابل عام وارد بشویم. در این مورد راه منحصر می شود به وقوع معارضه بین ادله ثلاث، یعنی اینجا جایی است که ما حرف شیخ و مرحوم محقق نائینی را باید بپذیریم، برای این که راه دیگری نداریم. اگر بخواهیم عام را به خاص یا به اخص تخصیص بزنیم و یا اخص را در مقابل خاص مطرح کنیم و بعد به سراغ عام برویم، در هر سه فرض، لا محاله تخصیص مستهجن لازم می آید. لذا اینجا چاره ای نداریم بگوییم:

مثل سه روایت متعارض می شود. یکی می گوید: نماز جمعه واجب است، یکی می گوید:

نماز جمعه مستحب است، یک روایت هم می گوید: نماز جمعه حرام است. همان کاری که بین سه روایت متعارض انجام می گیرد، اینجا در رابطه با دلیل عام (متنها نسبت به افراد مشترک) و دلیل اخص و دلیل خاص انجام می شود. مقتضای دلیل عام یک معناست، و مقتضای دلیلین خاصین یک معنای دیگری است.

در نتیجه اینجا لا محاله و منحصر راه این است که حکم کنیم به این که معارضه بین ادله ثلاث، وجود دارد، برای این که راه دیگری نمی توانیم تصور کنیم و هذا بخلاف فرض سوم که اگر دلیل خاص بخواهد مخصّص باشد، تخصیص مستهجن لازم می آید.

اما اگر دلیل اخص بخواهد مخصّص باشد، «لا يلزم التخصیص المستهجن» که تخصیص مستهجن در رابطه با خاص تحقق دارد، برای این که افراد آن بیشتر است. اما در رابطه با دلیل اخص، هیچ تخصیص مستهجنی لازم نمی آید. چه مانعی دارد که ما اخص را در اینجا مخصّص خاص قرار بدهیم؟ شما بگویید: اینها که متوافقین هستند، اینها که وحدت حکم ندارند، به چه مناسبت شما اخص را مخصّص خاص قرار می دهید؟

این جمع عقلائی است، این راهی است که عقلا می پسندند. در مقابل «لا-تکرم النحویین»، «اکرم کل عالم» داریم. اگر بخواهیم «لا-تکرم النحویین» را مخصّص قرار بدهیم، این تخصیص مستهجن لازم می آید اما اگر «لا-تکرم النحویین» به «لا-تکرم الكوفیین من النحویین» تخصیص بخورد، و نتیجه تخصیص در «لا-تکرم الكوفیین من النحویین» خلاصه بشود، این اگر بخواهد مخصّص عام باشد، هیچ تخصیص مستهجنی لازم نمی آید. آیا فکر نمی کنید که عقلا قبول دارند که ما با «لا-تکرم الكوفیین»، این «لا-تکرم النحویین» را از صحنه خارج کنیم، و بعد خود «لا-تکرم الكوفیین» را به عنوان مخصّص «اکرم کل عالم» مطرح کنیم؟ که در حقیقت رفع معارضه به این صورت تحقق پیدا می کند. یعنی همان نحوی که بین خاص و عام در موارد دیگر به عنوان عدم منافات و به عنوان جمع مقبول عند العقلاء، مسأله ای به نام تعارض وجود ندارد، اینجا هم به این صورت پیاده کنیم، و اگر این معنا نبود، دست به این کار نمی زدیم، لکن دیدیم که اگر آن خاص را بخواهیم به جنگ عام بفرستیم با محذور مواجه می شود، با استهجان مواجه می شود، پس چه کنیم؟ این اخص را آوردیم که در مقابل خاص به عنوان در حقیقت مبین خاص باشد و خاص را از صحنه بیرون کردیم و در مقابل «اکرم کل عالم» به عنوان یک دلیل مخصّص مطرح کردیم.

پس فرق است بین آنجایی که از مخصّصیت عام ولو بالاخص هم استهجان لازم بیاید و بین آنجایی که استهجان فقط در رابطه با مخصّص اول است، اما در رابطه با مخصّص دوم هیچ مسأله استهجان مطرح نیست، اینجا از راه جمع عقلائی و جمع مقبول عند العقلاء این راه را طی می کنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): این مصداق راهش منحصر به این است، و چاره ای غیر از این ندارد اما لازمه اش این نیست که اگر ما در این مصداق این حرف را زدیم، پس حرف مرحوم شیخ و محقق نائینی (اعلی الله مقامهما) را به طور کلی قبول کنیم. اینها مسائل عقلائی و مسائل وجدانی است. باید ببینیم عرف چه نظر می دهد. در موضوع اخبار علاجیه که عنوان تعارض و اختلاف مطرح شده است، اینها تعبّد ندارد، مسائل عقلائی است، باید ببینیم عقلا کجا حکم به اختلاف می کنند و کجا حکم به اختلاف نمی کنند.

(سؤال... و پاسخ استاد): در آن بحث، هدف اصلی ما این بود که آیا عام، طرف معارضة هست، یا نه؟ ما در آن بحث، بیشتر روی این تکیه داشتیم که آنها عام را طرف معارضة می دانستند، اما گفتیم: عام سبب معارضة است نه طرف معارضة و فرق است میان طرف معارضة و سبب معارضة و به علم اجمالی و اصلینی که در اطراف علم اجمالی جریان داشت، تشبیه کردیم.

### حکم خاصین مختلفی الحکم

این بحثها در متوافقی بود؛ حالا اگر خاصان مختلفی الحکم باشد، مثل همان مثالی که آن روز عرض کردیم، یکی می گوید: «اکرم کل عالم» یکی می گوید: «لا تکرّم النحویین من العلماء» به نحو حرمت. یکی می گوید: «یستحب اکرام الکوفیین من النحویین». «اکرم» که دلیل عام است، حکم وجوبی دارد. «لا تکرّم» که مخصّص اول است، حکم تحریمی دارد. مخصّص دوم به عنوان «یستحب» یک حکمی مغایر هر دو دارد. اینجا چه کنیم؟

در اینجا در درجه اول، بین خود این دو مخصّص که مسأله عام و خاص بین خودشان مطرح است و اختلاف حکمی هم بین شان تحقق دارد، مسأله تخصیص را پیاده می کنیم، یعنی «یستحب اکرام الکوفیین من النحویین» را در مقابل «لا تکرّم النحویین» می آوریم و مورد «لا تکرّم النحویین» را به غیر کوفیین اختصاص می دهیم. نتیجه این می شود که «لا تکرّم النحویین» یعنی «غیر الکوفیین و اما الکوفیون فیستحب اکرامهم».

بعد این عامی که به مخصّص دوم، تخصیص خورد، الا این شد «لا- تکرّم النحویین» یعنی «لا- تکرّم غیر الکوفیین من النحویین» این «لا تکرّم» در مقابل «اکرم کل عالم» دو صورت می تواند داشته باشد: یک فرض این که مخصّص «اکرم کل عالم» بشود و به هیچ وجه مستلزم تخصیص اکثر و استهجان نباشد. اینجا مانعی ندارد که این «لا تکرّم غیر الکوفیین من النحویین» مخصّص «اکرم کل عالم» واقع شود و مسأله ای به وجود نمی آید.

البته این «لا- تکرّم النحویین» دو حالت پیدا کرده است: در یک طرف، ضربه تخصیصی خورده است و از طرف دیگر ضربه تخصیصی به عام وارد کرده است، و مانعی ندارد که یک دلیل هم خودش تخصیص بخورد و هم مخصّص دلیل دیگر باشد. لکن بحث دیگری در همین رابطه مطرح می شود که آیا مخصّصیت دلیل اخص نسبت به دلیل خاص با وجود اختلاف حکمین، فاقد استهجان هست یا نه؟ اگر فاقد استهجان بود، این

مخصّصیت هم فاقد استهجان، می شود. اینجا مسأله با تخصیص حل می شود و نیازی به هیچ چیز دیگری ندارد.

اما اگر مخصّصیت دلیل اخص نسبت به دلیل خاص، خودش مستلزم استهجان شد، یعنی اگر بخواهیم «یستحب» را در مقابل «لا تکرّم النحویین» قرار دهیم، «هذا تخصیص للاکثر و یوجب الاستهجان»، در این مورد، چه کنیم؟ اینجا در این فرضش بین دو دلیل خاص معارضه واقع می شود یعنی در آن فرضی که نه مخصّصیت اخص و نه مخصّصیت خاص، در رابطه با عام استهجان ندارد اما بین خودشان مسأله تخصیص، مستلزم استهجان است. اینجا هم معارضه بین همین خاص و اخص واقع می شود. هر کدام را که ما ترجیحا یا تخیرا انتخاب کردیم، او را در مقابل عام می آوریم و هیچ تالی فاسد دیگری تحقق پیدا نمی کند.

اما اگر دیدیم که اشکال این است که علاوه بر این که مخصّصیت اخص نسبت به خاص، موجب استهجان است، مخصّصیت خاص هم ولو بعد التخصیص بالاحص، موجب استهجان تصرف در عام است، اینجا باز همان مسأله پیاده می شود که معارضه بین ادله ثلاث واقع می شود: عام یک طرف، مخصّص اول طرف دیگر و مخصّص دوم، طرف سوم معارضه قرار می گیرد، برای این که هیچ راهی برای جمع بین این ادله، مقبول عند العقلاء نمی توانیم پیدا کنیم. هر راهی را که طی کنیم، مستلزم تالی فاسد است، لذا باید القاء معارضه بین ادله ثلاثه بشود، و اخبار علاجیه را در مورد ادله ثلاثه پیاده کنیم.

### پرسش:

- ۱ - کیفیت تشبیه خاصین متوافقین را به باب مطلق و مقید بیان کنید.
- ۲ - حکم جایی که تخصیص اخص، موجب استهجان شود چیست؟
- ۳ - در صورت عدم احراز حکم مخصّصین چه باید کرد؟
- ۴ - در چه صورتی از تخصیص عام به هر یک از مخصّصین، تخصیص مستهجن لازم می آید؟ چرا؟
- ۵ - حکم خاصین مختلفی الحکم چیست؟
- ۶ - در چه فرضی، حکم مسأله خاصین مختلفی الحکم، مانند معارضه بین ادله ثلاث است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

**عموم و خصوص من وجه و توافق در ايجاب و سلب بين مخصّصين**

يكي از صوري كه در مورد يك عام و دو خاص مطرح است اين صورت است كه نسبت بين دو دليل مخصّص، عموم و خصوص من وجه باشد، يعنى هر دليل مخصّصى با دليل عام، عموم و خصوص مطلق است، اما نسبت بين خود دو دليل مخصّص، عموم و خصوص من وجه است، اينجا هم ابتدا دو صورت تصوير مى شود: يك وقت اين است كه اين دو دليل مخصّص متوافقين هستند، يعنى هر دو، حكم ايجابى دارند، يا هر دو، حكم سلبى دارند و يك وقت اين است كه از نظر ايجاب و سلب بينشان اختلاف وجود دارد، يكي حكم ايجابى، و ديگرى حكم سلبى است.

اما آن صورتى كه توافق در حكم داشته باشد و از نظر ايجاب و سلب متوافق باشد، مثل اين كه دليل عام مى گويد: «اكرم كل عالم». مخصّص اول مى گويد: «لا- تكرم النحويين من العلماء». مخصّص دوم مى گويد: «لا- تكرم الفساق من العلماء. اينجا مخصّصين هر دو

به صورت «لا تکرّم» وارد شده اند، لکن عنوان در یکی از اینها نحوین است و عنوان در دیگری فساق از علما است که نسبت بین نحوی و بین فساق از علماء، عموم و خصوص من وجه است. دو ماده افتراق دارد و یک ماده اجتماع. حالا اینجا چه معامله ای بکنیم؟

اینجا می‌گوییم: مسأله عموم و خصوص من وجه مشکله ای را به وجود نمی‌آورد. چه مانعی دارد که «اکرم کل عالم» هم به «لا تکرّم النحوین» تخصیص بخورد و هم به «لا تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص بخورد؟ مجرد این که بین این دو عنوان مخصّص، یک ماده اجتماع وجود دارد که ضربه ای نمی‌زند به اینکه هر دو مخصّص باشند. هر دو در مقابل عام، دایره عام را تضییق بکنند. یکی عنوان نحوین را خارج کند و دیگری هم عنوان فساق را خارج کند.

بله؛ همان مطلبی که در مخصّصین متباینین (که اولین فرضی بود که ما بحث کردیم) پیش آمد اینجا هم مطرح می‌شود. گاهی از اوقات اگر ما بخواهیم دو مخصّص متباین را مخصّص عام قرار بدهیم، از مخصّص بودن هر دو، تخصیص مستهجن لازم می‌آید. این همان چیزی بود که محل نزاع بین شیخ و بین دیگران واقع شده بود، یعنی شیخ و مرحوم محقق نائینی و کثیری، یک طرف و بعضی دیگر یک طرف، که اگر دو مخصّص هر دو بخواهد مخصّص واقع شود موجب تخصیص مستهجن است، اینجا چه باید کرد؟ مرحوم شیخ، عام را طرف معارضه قرار داده بود، لکن بعض دیگر عام را از طرفیت معارضه خارج می‌دانستند و معارضه را بین المخصّصین مطرح می‌کردند. اینجا هم مسأله عین همان جاست. بین اینجا و آنجا از این نظر خصوصیت فارقی وجود ندارد.

در نتیجه اینجا مثل مخصّصین متباین است. اگر تخصیص عام به هر دو هیچ تالی فاسدی نداشته باشد «یخصّص العام بهما» و اگر موجب تخصیص اکثر و استهجان شد، بین المخصّصین معارضه وجود دارد و بعد از آنکه حساب معارضه را تمام کردیم، آن که باقی می‌ماند را ترجیحا او تخصیصا مخصّص عام قرار می‌دهیم. این در آنجایی که هر دو مخصّص مثلا «لا تکرّم» باشد که در ایجاب و نفی، توافق داشته باشند.

### عموم و خصوص من وجه و تفاوت در ایجاب و سلب بین مخصّصین

انما الاشکال در آنجایی است که در مقابل عام، دو مخصّص وجود دارد، لکن هر مخصّصی یک حکم خاصی را دلالت می‌کند، غیر آنچه که مخصّص دیگر دلالت کرد و

نسبت بین مخصّصین هم عموم و خصوص من وجه است، مثل همین مثالی که عرض کردیم اگر به جای «لا تکرم»، «یستحب اکرام الفسّاق من العلماء» قرار بدهیم، که در حقیقت اینجا سه حکم مطرح است: یکی «وجوب اکرام کل عالم» که مقتضای عموم است. یکی حرمت اکرام نحوین از علما که مقتضای مخصّص اول است. یکی هم استحباب اکرام فسّاق از علما. این حکمی است که مغایر هر دو حکم است. حکم اول، وجوب بوده است، حکم دوم، حرمت بوده است، حکم سوم، استحباب است: «یستحب اکرام الفسّاق من العلماء».

البته توجه دارید که «یستحب» در مقابل «اکرم کل عالم» فی نفسه صلاحیت مخصّصیت دارد، برای اینکه «اکرم» دلالت بر وجوب می کند. «یستحب» فساق را خارج می کند. می گوید: فساق، وجوب اکرام ندارند، بلکه استحباب اکرام درباره آنها مطرح است، یعنی اگر اکرام هم نشدند، مسأله ای بوجود نمی آید، اما به خلاف غیر فساق که اقتضای وجوب اکرام در آنها مطرح است.

پس اگر هر کدام از این دو مخصّص به تنهایی با قطع نظر از دیگری در مقابل عام واقع شود، همان مسأله تخصیص مطرح است، هم «لا- تکرم النحوین» یک مخصّص کامل است، هم «یستحب اکرام الفساق من العلماء» یک مخصّص کامل است. اما اشکال این است که بین این دو مخصّص، تعارض تحقق دارد. در فرض اول، بین آن دو «لا- تکرم» معارضه نبود، ولو اینکه نسبت نحوین و فساق، عموم و خصوص من وجه بود، اما هر دو «لا تکرم» بودند. دو تا «لا تکرم» با هم معارضه ندارد. یکی می گوید:

«لا- تکرم النحوین من العلماء»، یکی هم «لا تکرم الفساق من العلماء». هر دو «لا تکرم» هستند. نسبت بین نحوین و فساق هم با اینکه عموم و خصوص من وجه است ولی این موجب نمی شود که بین دو تا «لا تکرم» معارضه تحقق پیدا کند.

اما در این مثال، مسأله معارضه مطرح است، برای اینکه «لا تکرم النحوین» می گوید:

اکرام نحوین حرام است، یعنی و «ان كانوا فاسقین»، «یستحب اکرام الفساق» می گوید:

اکرام فساق از علما مستحب است «و ان كان الفاسق نحويا». اینجا در ماده اجتماع بین دو دلیل مخصّص، تعارض رسمی وجود دارد. قبل از آنکه مسأله مخصّصیت عام مطرح باشد، خود این دو مخصّص باهم نمی سازند، در ماده اجتماع بینشان تعارض و اختلاف وجود دارد، برای اینکه اگر یک نحوی فاسق پیدا کردیم، «لا تکرم» می گوید: حرمت اکرام



دارد، يستحب می گوید: استحباب اکرام دارد، و نمی شود بین حرمت و بین استحباب در ماده اجتماع جمع کرد. اینجا چه کنیم؟

### مخصّصیت ماده افتراق دو مخصّص متعارض نسبت به دلیل عام

اینجا دو مخصّص در ماده اجتماعشان متعارض دارند، اما در دو ماده افتراق که متعارض ندارد. هر کدام یک ماده افتراقی دارند که ماده افتراق از دایره متعارض بیرون است. لذا ما اول ماده افتراق هر کدام را به عنوان تخصیصی در مقابل دلیل عام مخصّص قرار می دهیم، یعنی می گوئیم: «لا تکرّم النّحویین» نحوی عادل و نحوی فاسق را دلالت دارد. نحوی عادل ماده افتراقش است. در این ماده افتراق که متعارض ندارد. این ماده افتراق را فعلاً مخصّص «اکرم کل عالم» قرار می دهیم، می گوئیم: نحوی عادل بلا اشکال از «اکرم کل عالم» خارج شده است، به مقتضای ماده افتراق مخصّص اول، و همین طور ماده افتراق مخصّص دوم که از دایره معارضه بین مخصّصین بیرون است و عنوان متعارض او را نگرفته است را نیز مخصّص «اکرم کل عالم» قرار می دهیم، یعنی می گوئیم:

چون ماده افتراق مخصّص دوم، فاسق غیر نحوی است، فاسق غیر نحوی از «اکرم کل عالم» خارج شده است، برای اینکه فاسق غیر نحوی، وجوب اکرام ندارد، بلکه استحباب اکرام در مورد او مطرح است.

در نتیجه این دو دلیل مخصّص متعارض در ماده اجتماع به لحاظ اینکه ماده افتراق هر کدام بلامعارض است، در رابطه با عام، ماده افتراق هر کدام را مخصّص عام قرار می دهیم بلا اشکال، یعنی از «اکرم کل عالم» نحوی غیر فاسق و فاسق غیر نحوی بلا اشکال خارج است. نحوی غیر فاسق، حرمت اکرام دارد و فاسق غیر نحوی، استحباب اکرام دارد و هر دو از وجوب اکرام بیرون رفته است.

انما الاشکال در ماده اجتماعشان است، در آن مرکز متعارض بین مخصّصین که عبارت از نحوی فاسق است. حالا با این نحوی فاسق چه کنیم؟ در حقیقت در مورد نحوی فاسق، کأنّ سه دلیل وجود دارد و اینجا ما متخیریم. به دلیل عام که نگاه می کنیم، می گوئیم: نحوی فاسق، وجوب اکرام دارد «لأنّه عالم». به مخصّص اول که مراجعه می کنیم می گوئیم: نحوی فاسق حرمت اکرام دارد «لأنّه نحوی». به مخصّص دوم که نگاه می کنیم می گوئیم: نحوی فاسق، استحباب اکرام دارد «لأنّه فاسق». پس در حقیقت نحوی

فاسق به عنوان عالم، وجوب اکرام دارد، به عنوان نحوی، حرمت اکرام دارد و به عنوان فاسق، استحباب اکرام دارد. حالا اینجا در رابطه با ماده اجتماع مخصّصین چه معامله ای می توانیم بکنیم؟

### وجود تعارض بین مخصّصین و عام در ماده اجتماع مخصّصین

ظاهر این است که چاره ای غیر از این نیست که بگوییم: ادله ثلاثه، من العام و المخصّصین در این مورد، معارضه دارند. چرا؟ عام اینجا چه گناهی کرده؟ در رابطه با عام که مسأله عموم و خصوص من وجه مطرح نبود. مسأله عموم و خصوص من وجه در رابطه با مخصّصین مطرح بوده است. چرا پای عام را در دایره معارضه بیاوریم و چرا عام را طرف معارضه قرار بدهیم؟

علتش یکی از دو وجه است: یک وجهش این است که اگر عام را طرف معارضه قرار ندهیم، پیداست که عنوان نحوی فاسق با عنوان «اکرم کل عالم» عموم و خصوص مطلق است، اما شما که خاص را در مقابل عام علم می کنید، خاص بدون دلیل است یا خاصی که دلیل داشته باشد؟ همین طور که انسان در مقابل دلیل عام نمی تواند یک خاصی را مطرح کند. پس باید خاص دلیل داشته باشد و الا- همین طوری در مقابل دلیل عام نمی شود چیزی را به عنوان خاص مطرح کرد. شما اینجا چه دلیلی بر خروج عالم نحوی فاسق از عام دارید که ما مسأله عام و خاص را مطرح کنیم؟ باید یک دلیل بر خروج داشته باشیم.

بله؛ ما دو دلیل بر خروج داشتیم، اما این دو دلیل متعارض بودند. این دو دلیل هیچ کدام نتوانستند به عنوان دلیل در رابطه با مورد اجتماع مطرح شوند. وقتی که به عنوان دلیل نتوانستند مطرح شوند، ما چه طور نحوی فاسق را از عموم «اکرم کل عالم» بیرون کنیم؟ و تازه حالا بیرون کردیم، آیا بعد بگوییم: استحباب اکرام دارد یا حرمت اکرام دارد، کدام یک از اینها را پیاده کنیم؟

لذا اینجا راهی غیر از این ندارد که پای عام را به عنوان طرف معارضه مطرح کنیم و بگوییم: در مورد نحوی فاسق، ما سه دلیل داریم: یک دلیل دلالت بر وجوب اکرام می کند، یک دلیل دلالت بر حرمت اکرام می کند، و یک دلیل دلالت بر استحباب اکرامش می کند. باید قواعد باب تعارض پیاده شود. احکام و آثار باب معارضه باید در اینجا پیاده

شود، به نحوی که خود عام هم یک طرف معارضه قرار بگیرد.

### تصوّر تعارض بعد از تخصیص عام به دو مخصّص

پس یا باید مسأله را به این صورت تقریب بکنیم که به نظر من جالب تر تقریب می شود و یا اینکه مسأله را قدری اصطلاحی تر مطرح کنیم به این صورت که بگوییم:

نحوی فاسق با «اکرم کل عالم» ولو اینکه نسبتش عموم و خصوص مطلق است، نحوی فاسق یک مصداق از «اکرم کل عالم» است، اما چون «اکرم کل عالم» به دو ماده افتراق تخصیص خورد، برای اینکه ما گفتیم: در رابطه با دو ماده افتراق، تخصیص بلا مانع است، نحوی غیر فاسق قطعاً خارج است، فاسق غیر نحوی هم قطعاً خارج است. آن وقت بگوییم: عام بعد از آن که به آن دو ماده افتراق تخصیص خورد، حالا عنوان پیدا کرد.

دیگر «اکرم کل عالم» به عنوان «اکرم کل عالم» مطرح نیست، بلکه قیودی به آن اضافه شده، خصوصیات دیگری به آن ضمیمه شده است، یعنی بعد از آنکه «اکرم کل عالم» آن دو ضربه تخصیصی را در رابطه با دو ماده افتراق خورد، عنوانش این می شود: «اکرم کل عالم غیر فاسق غیر نحوی، و غیر نحوی غیر فاسق». اصلاً عنوان «اکرم کل عالم» این می شود و اگر یک چنین عنوانی به خودش گرفت، دیگر نسبتش با فاسق نحوی، عموم و خصوص مطلق نخواهد بود بلکه نسبتش با فاسق نحوی، عموم و خصوص من وجه خواهد شد و در نتیجه در همین جا مسأله معارضه مطرح است: «اکرم کل عالم» دلالت بر وجوب می کند، «لا تکرم» دلالت بر حرمت، يستحب دلالت بر استحباب.

این به صورت یک تقریب اصطلاحی مطرح است و الا واقعه این است که عام بعد از تخصیص اصلاً عنوان پیدا نمی کند، ولو هزار تا مخصّص هم به عام توجه پیدا بکند، اگر مخصّص، مخصّص منفصل باشد، مخصّص منفصل به عام عنوان نمی دهد. صد تا تخصیص هم به «اکرم کل عالم» توجه پیدا کند، همان عنوان اولی «اکرم کل عالم» به جای خودش محفوظ است، لذا تقریب اول بهتر بود که گفتیم ولو اینکه فاسق نحوی در مقابل «اکرم کل عالم» اخص مطلق از کل عالم است، اما «ما الدلیل علی اخراج؟ ما الدلیل علی مخصّصیته؟» اگر دلیل بر اخراج داشته باشد هر مخصّصی بر عام تقدّم پیدا می کند، اما مخصّصی که دلیل بر مخصّصیت داشته باشد، اما در مورد فاسق نحوی، پشتوانه خروج فاسق نحوی چیست؟ برای خروج فاسق نحوی به چه چیزی استناد کنیم؟ برای اینکه در

رابطه با این دو دلیل هست و بین دلیلین معارضه وجود دارد، لذا چه دلیلی دلالت دارد بر اخراج فاسق نحوی؟ و تا مادامی که دلیل بر اخراج وجود نداشته باشد، ما نمی توانیم در مقابل «اکرم کل عالم» عنوان مخصّصیت را مطرح کنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): اصلاً به وادی مسأله تخصیص اکثر نروید. مسأله تخصیص اکثر اینجا مطرح نیست. مسأله این است که آیا مخصّص اگر منفصل شد، به عام عنوان می دهد یا عنوان عام سر جای خودش محفوظ است. بعد از آنکه تخصیص، تصرّف در اراده جدی شد و مراد استعمالی بعمومه محفوظ ماند، دیگر هیچ فرق نمی کند تخصیص باشد یا نباشد، همین عنوان عام سر جای خودش محفوظ است.

ممکن است اشکال کنید که این بیانی که ما ذکر کردیم، در عین اینکه بیان صحیحی است، اما چه نتیجه ای را از این بیان می توانیم بگیریم؟ درست است که عام هیچ عنوانی غیر از عنوان عامش ندارد و ماده اجتماع هم پشتوانه تخصیصی ندارد، اما حالا که ندارد، ما چه نتیجه ای از این می توانیم بگیریم؟ آیا لازمه این حرف این نیست که دلیل عام در رابطه با این ماده اجتماع به تنهایی پیاده شود؟ یا اینکه لازمه بیان ما، معارضه بین ادله ثلاثه است؟ این راه به چه منتج و منتهی می شود؟

### لزوم مراجعه به عموم در مورد ماده اجتماع دو دلیل مخصّص

می گوییم: «اکرم کل عالم» داریم که نحوی غیر فاسق به دلیل خودش از این «اکرم کل عالم» خارج شد، فاسق غیر نحوی هم به دلیل خودش خارج شد اما فاسق نحوی ماده اجتماع این دو دلیل است، این اصلاً پشتوانه تخصیصی ندارد، پشتوانه اخراجی ندارد.

حالا- که پشتوانه اخراجی نداشت، نتیجه این حرف این می شود که باید به عموم رجوع کنیم، برای اینکه ما در مقابل عموم نتوانستیم یک دلیلی داشته باشیم که فاسق نحوی را خارج کند، برای اینکه دو دلیل داشتیم که اطلاق آن دو دلیل اینجا را می گرفت، ولی چون بین آن دو دلیل، معارضه بود و نتوانست در مورد اجتماع نقشی داشته باشد، لذا کأن وجود آن دو دلیل در رابطه با ماده اجتماع «یصیر کالعدم». اذا صار کالعدم، فأین المرجع؟ مرجع ما چه چیز است؟

مرجع ما همان دلیل عام است. ما در مقابل دلیل عام، یک حجّتی برای خروج فاسق نحوی نداریم. «عام، حجّه و لیست هناک حجه اقوی علی خلاف العام»، برای اینکه

اقوی، دو دلیل مخصّص است که دایره حجّیت آنها در رابطه با دو ماده افتراقشان بود، اما آنها در رابطه با ماده اجتماع نتوانستند نقشی داشته باشند، حالا که نتوانستند نقشی داشته باشند «فلنا الرجوع الی العام». اگر وجودشان کالعدم شد باید به دلیل عام و به «اکرم کل عالم» مراجعه بشود.

(سؤال... و پاسخ استاد:) بعدا ان شاء الله بحث می کنیم که آیا دو دلیل متعارض به عموم و خصوص من وجه مشمول اخباری علاجیه هست یا نه؟ آیا روایاتی که در باب خبرین متعارضین وارد شده است، خبرین متعارضین به عموم و خصوص من وجه را هم می گیرد یا به خبرین متعارضین بالتباین اختصاص دارد؟ دو خبری که بالتباین معارض باشند، یکی می گوید: نماز جمعه واجب است، یکی می گوید: نماز جمعه «لیست بواجبه». اخبار علاجیه در مورد این نوع خبرین متعارضین است.

بعدا ان شاء الله همین معنا را عرض می کنیم که اخبار علاجیه خبرین متعارضین به عموم و خصوص من وجه را شامل نمی شود، بلکه باید به قاعده رجوع کرد. البته در قاعده هم باز یک بحثی داریم که آیا قاعده، اقتضای تساقط می کند، یا قاعده اقتضای تخیر می کند؟ در باب استصحابین متعارضین، شمه ای از این بحث را ذکر کردیم و نتیجه این شد که قاعده، اقتضای تساقط می کند، نه اقتضای تخیر لذا این دو دلیل مخصّص در رابطه با مورد اجتماع حکمشان تساقط است، یعنی نه مخصّص اول می تواند نقشی داشته باشد، نه مخصّص دوم.

بعد از آن که هیچ کدام نقشی نداشتند «فما المانع من الرجوع الی العموم»؟ به چه مناسبت ما عموم را در ردیف مخصّص مطرح کنیم و بگوییم: معارضه بین سه دلیل وجود دارد: یکی عام، یکی مخصّص اول، یکی مخصّص دوم؟ بلکه عام سر جای خودش باقی اما این دو مخصّص به علّت تعارض کنار می روند و مرجعی غیر از عام به حسب ظاهر نمی تواند وجود داشته باشد.

نتیجه این شد که آنچه که در اینجا به ذهن می رسد اینکه اگر نسبت بین دو مخصّص، عموم و خصوص من وجه باشد، عام لا محاله نسبت به دو ماده افتراق تخصیص می خورد و نسبت به ماده اجتماع اول، متخیر و سرگردان می شویم، اما این راهی که ما طی کردیم، نتیجه اش این می شود که نسبت به ماده اجتماع هم نباید تخصیص بخورد، برای اینکه بر مخصّصیت نسبت به ماده اجتماع، دلیل نداریم، و تا مادامی که دلیل نداشته

باشیم از «اکرم کل عالم» نمی توانیم خارج شویم.

### پرسش:

- ۱ - حکم عموم و خصوص من وجه و توافق در ایجاب و سلب بین مخصّصین چیست؟
- ۲ - حکم عموم و خصوص من وجه و توافق در ایجاب و سلب بین مخصّصین و مثال آن را بیان کنید.
- ۳ - کیفیت تصوّر تعارض را بعد از تخصیص عام به دو مخصّص توضیح دهید.
- ۴ - دلیل لزوم مراجعه به عموم در مورد ماده اجتماع دو دلیل مخصّص را شرح دهید.

ص: ۳۲۸

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

فروضی که ذکر شد همه در این جهت مشترک بودند که سه دلیل داشتیم: یکی عام و دو مخصّص، منتها می گفتیم: گاهی نسبت بین مخصّصین، تباین و گاهی عموم و خصوص مطلق و گاهی عموم و خصوص من وجه است. اینها اصل صورتشان وجود یک عام و دو مخصّص بود. دو صورت دیگر هم داریم: یک صورت این که اگر ما دو دلیلی داشته باشیم که نسبتشان عموم و خصوص من وجه است و در مقابل این دو دلیل، دلیل سومی مخصّص وجود دارد یعنی «لنا عامان و مخصّص واحد». فرض دیگر این است که دو دلیل داریم که بین اینها کمال منافات و تباین وجود دارد لکن دلیل سومی می آید که مسأله را از تنافی خارج می کند، که در آن هم باز چند فرض تصور می شود.

**وجود دو دلیل عام با نسبت عموم و خصوص من وجه و یک مخصّص**

فعلا همان فرض اول را بررسی می کنیم که دو دلیل عام داریم که نسبت بین خود اینها

عموم و خصوص من وجه است، لکن یک دلیل سوم مخصیص هم وجود دارد، که لازمه مخصیص بودن، مخصیص بودن در مقابل یکی از این دو عام است، و تخصیصش گاهی به این است که آن ماده اجتماع که محل تعارض بین عامین من وجه است را از یکی از این دو عام اخراج می کند و یک وقت مخصیصیتش به این کیفیت است که آن ماده افتراق احد عامین را به صورت تخصیص خارج می کند. چون معنای مخصیص این است که بعضی از افراد عام را اخراج می کند، حالا این بعض اخراج شده کدام بعض است؟ گاهی ممکن است همان بعض ماده اجتماع و محل تعارض بین عامین من وجه باشد و گاهی ممکن است که آن ماده افتراق را خارج بکند.

مثلا یک دلیل می گوید: «اکرم کل عالم»، یک دلیل هم می گوید: «لا تکرّم کل فاسق» نه «فاسق من العلماء». این یکی به نحو عام می گوید: هر عالمی، وجوب اکرام دارد. دومی هم به نحو عموم دلالت می کند بر اینکه هر فاسقی، حرمت اکرام دارد. طبعا نسبت بین عالم و فاسق، عموم و خصوص من وجه است و ماده اجتماعشان عبارت از عالم فاسق است که دلیل اول دلالت بر وجوب اکرامش می کند و دلیل دوم دلالت بر حرمت اکرامش می کند.

حالا اینجا یک مخصیصی نسبت به احد العامین وجود دارد. این مخصیص یک وقت ناظر به همان مورد اجتماع خواهد بود، مثل اینکه مخصیص بگوید: «لا تکرّم العالم الفاسق» که این در مقابل «اکرم کل عالم» که واقع می شود عنوان مخصیصیت دارد و ماده اجتماع هم طبعا همین عالم فاسق است. اگر ما «لا تکرّم کل عالم فاسق» را که بالطبع ماده اجتماع است از «اکرم کل عالم» خارج کردیم، معنای «اکرم کل عالم» نه به عنوانی که دیروز نفی می کردیم، به عنوان حجّت و دایره حجّیت. وقتی که «اکرم کل عالم» در مقابل «لا تکرّم کل عالم فاسق» واقع شد، دایره حجّیت این «اکرم کل عالم» محدود می شود، یعنی تنها درباره عالم غیر فاسق حجّیت دارد، نه اینکه عبارت عوض شده باشد، نه اینکه عام عنوان پیدا کرده باشد، که ما دیروز هم عرض کردیم که مخصیص منفصل به عام عنوان نمی دهد، عنوانش سر جای خودش محفوظ است، لکن دایره حجّیتش را محدود می کند. الآن دایره حجّیت «اکرم کل عالم» به عالم غیر فاسق، محدود شد. واقعش از نظر عبارت، این طور نیست. کأنّ گفته: «اکرم کل عالم غیر فاسق».

این «اکرم کل عالم غیر فاسق» اگر در مقابل دلیل دوم که می گفت: «لا تکرّم کل فاسق»



قرار بگیرد، دلیل دوم را تخصیص می زند، یعنی در حقیقت اینجا انقلاب نسبت تحقق پیدا می کند، با اینکه اول، نسبت «اکرم کل عالم» با «لا تکرم کل فاسق» عموم و خصوص من وجه بود و هیچ کدام بر دیگری، تقدّم و ترجیح نداشتند، اما با تخصیص خوردن «اکرم کل عالم» به مخصّصی به نام «لا تکرم کل عالم فاسق» مفاد «اکرم کل عالم» شد:

«اکرم کل عالم غیر فاسق». وقتی که «اکرم کل عالم غیر فاسق» در مقابل «لا تکرم کل فاسق» واقع می شود، یعنی وقتی که «اکرم کل عالم» شد «عالم غیر فاسق»، نتیجه این می شود که «لا تکرم کل فاسق» عنوان دیگری پیدا می کند که با «اکرم کل عالم غیر فاسق» عنوانش مخلوط می شود. مفاد این شد: «اکرم کل عالم غیر فاسق» مفاد آن هم شد:

«لا تکرم کل فاسق»، یعنی در حقیقت این می گوید: هر عالم غیر فاسقی وجوب اکرام دارد. آن می گوید: هر فاسقی حرمت اکرام دارد، یعنی در حقیقت از تعارض بیرون می آید، از معارضه خارج می شود. به خاطر تخصیصی که به این اولی توجه پیدا کرد، آن مسأله معارضه بالعموم و الخصوص من وجه کنار رفت. این می گوید: هر عالم غیر فاسقی، وجوب اکرام دارد، آن می گوید: هر فاسقی، حرمت اکرام دارد «عالمی که او غیر عالم»، یعنی در حقیقت از مسأله تعارض بیرون می آید و این هم خودش یک نحو انقلاب نسبت است که حالت تعارض به حالت عدم تعارض تبدیل پیدا می کند.

### حکم اخراج مخصّص یکی از دو عام را از ماده افتراق

این در آنجایی که مخصّص ما، ماده اجتماع را از یکی از دو دلیل بیرون ببرد. اما اگر فرض کردیم که مخصّص ما، ماده افتراق یکی از دو عام را به واسطه تخصیص خارج کرد، مثل اینکه یک دلیل می گوید: «اکرم عالم»، یک دلیل می گوید: «لا تکرم کل فاسق»، ماده اجتماع، عالم فاسق است. ماده افتراق این، عالم غیر فاسق است. ماده افتراق آن هم فاسق غیر عالم است. حالا اگر یک دلیلی گفت: فاسق غیر عالم، وجوب اکرام دارد، این فاسق عالم است که به مقتضای «لا تکرم کل فاسق» حرمت اکرام دارد، اما نسبت به فاسق غیر عالم که ماده افتراق «لا تکرم کل فاسق» است اگر یک دلیل مخصّصی آمد در مقابل «لا تکرم کل فاسق» دلالت کرد بر وجوب اکرام فاسق غیر عالم، نتیجه این می شود که فاسق غیر عالم از تحت «لا تکرم کل فاسق» خارج شد. چه چیزی در تحت او باقی می ماند؟ تنها ماده اجتماع، برای اینکه ما سه فرد که نداریم، سه ماده که نیست. یک ماده

افتراق است، یک ماده اجتماع و مخصیص آمد ماده افتراق را از «لا- تکرم کل فاسق» بیرون برد. کأن «لا تکرم کل فاسق» می شود: «لا تکرم کل فاسق من العلماء». بعد از آنکه ماده افتراقش خارج شد این عنوان را پیدا می کند.

اینجا آن حرف می آید که ما اول ذکر کردیم. اینجا مسأله مخصیصیت مطرح است، یعنی کأن ما دو تا دلیل داریم: یک دلیل می گوید: «اکرم کل عالم» یک دلیل می گوید:

«لا- تکرم کل فاسق عالم». این «کل فاسق عالم» می گوید. پس نسبت این به او، عموم و خصوص من وجه است که انقلاب و تبدل پیدا می کند به عموم و خصوص مطلق، یعنی نتیجه این می شود که مخصیص اول می آید «لا- تکرم کل فاسق» را تخصیص می زند، ماده افتراقش را خارج می کند بعد ماده اجتماع تنها آنجا باقی می ماند، دعوایش با دلیل اول سر ماده اجتماع بود، الان فقط ماده اجتماع در اختیار اوست، اما به خلاف «اکرم کل عالم» که هم ماده افتراق دارد و هم ماده اجتماع، و نسبت عام و خاص و مطلق همین است که برای دلیل عام هم ماده اجتماع و هم ماده افتراق هست اما برای دلیل مخصیص فقط همان مسأله ماده اجتماع است، دیگر در عموم و خصوص مطلق از نظر دلیل مخصیص ماده افتراق نداریم. پس نتیجتاً اول «لا تکرم کل فاسق» به آن دلیلی که می گوید:

فاسق غیر عالم و خوب اکرام دارد، تخصیص می خورد. تنها فاسق عالم در «لا تکرم کل فاسق» باقی می ماند، و نسبت این فاسق عالم به کل عالم، عموم و خصوص مطلق است، و مسأله تخصیص در اینجا مطرح است. این هم یک صورت.

(سؤال... و پاسخ استاد): مخصیصی که در این صورت فرض می کنیم نسبت به احد عامین است نه مخصیص برای هر دو عام. تخصیصی که به عنوان دلیل سوم مطرح است، در رابطه با احد العامین مطرح است، نه با کلا العامین.

### وجود دو عام با نسبت تباین و یک مخصیص

اما آخرین فرضی که ان شاء الله این بحث تمام می شود این است: ما ابتداء دو دلیل داریم که نسبتشان نه عموم و خصوص مطلق و نه من وجه است، بلکه صددرصد تباین است. یکی می گوید: «اکرم کل عالم»، دیگری می گوید: «لا تکرم کل عالم». نفی و اثبات به نحو استیعاب. حالا یک دلیل سومی این وسط پیدا شده است. نقش دلیل سوم این است که بین اینها یک ایجاد الفت و ایجاد ارتباط بکند. مثلاً: یکی گفت: «اکرم کل عالم».

یکی گفت: «لا تکرم کل عالم». دلیل سوم می گوید: «لا تکرم کل عالم فاسق». این دلیل سوم یک زمینه ای می شود بر اینکه بین این دو دلیل اول که بینونت کامل داشتند، ایجاد الفت کند به این صورت: دلیل سوم می گوید: «لا تکرم کل عالم فاسق». این «لا- تکرم کل عالم فاسق» را وقتی که با دلیل دوم بررسی می کنیم، ابتداء هیچ منافاتی ندارد برای اینکه هر دو «لا تکرم» است. آن می گوید: «لا- تکرم کل عالم»، این هم می گوید: «لا تکرم کل عالم فاسق». وصف هم که نزد ما مفهوم ندارد که برای این، یک مفهومی بگیریم، و اگر کسی هم مفهوم قایل بشود، فرض ما روی نبودن مفهوم است.

اما اگر همین «لا- تکرم کل عالم فاسق» وقتی که در مقابل دلیل اول قرار می گیرد، دلیل اول می گفت: «اکرم کل عالم» این دلیل می گوید: «لا- تکرم کل عالم فاسق» دلیل اول را تخصیص می زند. دلیل اول که تخصیص خورد، مفادش ولو از نظر حجیت نه از نظر عنوان، کأنّ این طور می شود: «اکرم کل عالم غیر فاسق». آن وقت «اکرم کل عالم غیر فاسق» را وقتی با عام دوم بررسی می کنیم، می بینیم که دیگر از تباین خارج شد. این می گوید: «اکرم کل عالم غیر فاسق»، دلیل دوم هم می گوید: «لا- تکرم کل عالم»، این او را تخصیص می زند. در حقیقت اگر دلیل سوم نبود «بینهما کمال المباینه»، و هیچ امکان التیامی بین اینها وجود نداشت. «اکرم کل عالم»، با «لا تکرم کل عالم» قابل جمع نیست.

اما وجود این دلیل سوم، یک تخصیصی را به دلیل اول متوجه کرد و دائره حجیت دلیل اول را به عالم غیر فاسق، مقصور کرد. کأنّ زبانشان این شد: «اکرم کل عالم غیر فاسق».

وقتی که «اکرم کل عالم غیر فاسق» در مقابل «لا تکرم کل عالم» قرار می گیرد نسبتشان عموم و خصوص مطلق است، و این او را تخصیص می زند. این موجب می شود که دلیل دوم هم رعایت شود و تخصیص بخورد. در نتیجه کأنّ ما همه ادله را اینجا اخذ کردیم.

هیچ طرح دلیلی و اعراض از دلیلی و کنار گذاشتن دلیلی در اینجا تحقق پیدا نکرده است، منتها به این صورت که مخصّص آمد اولی را تخصیص زد و اولی از بینونت با دومی خارج شد، و او هم مخصّص دلیل دوم قرار گرفت.

البته همیشه به این صورتی که عرض کردیم، نیست. این مثالی که عرض کردیم، وجود دلیل سوم علاوه بر اینکه آنها را از مباینت بیرون برد، نسبتشان را هم عموم و خصوص مطلق کرد، اما گاهی به این درجه نمی رسد. این برحسب موارد و مثالها فرق می کند. گاهی وجود دلیل سوم سبب می شود که این تباینی که بین اولی و دومی وجود

داشت، به عموم و خصوص من وجه انقلاب پیدا می کند، نه به عموم و خصوص مطلق.

برای این مورد هم مثال هست و انقلاب امکان دارد.

نتیجه بحثهای ما در مسأله انقلاب نسبت به اینجا رسید که این انقلاب نسبت در موارد قلیلی تحقق پیدا می کند، یعنی این طور نیست که ما به صورت سالبه کلیه انقلاب نسبت را از بین ببریم، ولی این طور هم نیست که در کثیری از موارد مسأله انقلاب نسبت را قائل شویم. این فرضی که ما ذکر کردیم، دیدید که در کثیری از موارد یا مسأله معارضه بود یا جمع بود، و روی هم رفته انقلاب نسبت در بعضی از مواردش تحقق پیدا می کرد.

### محدودیت دایره حجیت عام به واسطه دلیل سوم و ایجاد انقلاب نسبت

این نکته را هم توجه فرمودید که ما در عین اینکه برای مخصّص منفصل این شأن را قائل نیستیم که به عام عنوان بدهد، و کأنّ مستعمل فیه عام را عوض بکند، بلکه مستعمل فیه عام همان عموم است، صد تا تخصیص هم بخورد عنوانش تغییر نمی کند، لکن در عین حال در این فرضی که ذکر شد با توجه به اینکه دایره حجیت عام محدود می شود، و در مقابل، یک دلیل دیگری کأن به عنوان یک اخص، حجیت پیدا می کند، لا محاله مسأله انقلاب نسبت مطرح است. به خلاف آن فرضی که دیروز روی آن پافشاری داشتیم. در آنجا ما در مقابل عام، حجّتی نداریم که از عام رفع ید کنیم و مسأله انقلاب را قائل بشویم. لذا بین فرض امروز با فرض دیروز کاملاً فرق وجود داشت. در این دو فرض امروز مسأله انقلاب نسبت، یک مسأله طبیعی و قابل قبولی بود. تا اینجا بحث درباره انقلاب نسبت بحمد الله تمام شد. بحثهای اساسی دیگری در رابطه با اخبار علاجیه و مسائل دیگر این باب داریم که ان شاء الله شروع می کنیم.

### پرسش:

۱ - فرض وجود دو دلیل عام با نسبت عموم و خصوص من وجه و یک مخصّص را توضیح دهید.

۲ - حکم جایی که مخصّص، ماده افتراق یکی از دو عام را خارج کند چیست؟

۳ - فرض وجود دو عام با نسبت تباین و یک مخصّص را شرح دهید.

۴ - کیفیت محدودیت دایره حجیت عام به واسطه دلیل سوم و ایجاد انقلاب نسبت را بنویسید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

وجود تعارض در صورت تعلق امر و نهی به شیء واحد

عرض کردیم که در اخبار علاجیه دو عنوان به عنوان موضوع اخبار علاجیه ذکر شده است: یکی عنوان اختلاف است و دیگری عنوان تعارض؛ «خبران مختلفان» یا «خبران متعارضان». در بعضی از اخبار علاجیه سؤال سائل به این صورت مطرح می شود که می گوید: «یأتی عنکم خبران أحدهما یأمر و الاخر ینهی» که کلمه اختلاف و کلمه تعارض در مورد سؤال ذکر نشده است، به عنوان اینکه یک خبر امر می کند، و یک خبر نهی می کند.

ما نمی توانیم به اطلاق این کلام تمسک کنیم که اگر یک خبری مثلاً امر به صلاه می کند و خبر دیگری نهی از شرب خمر می کند. پیداست که این، مراد سائل نیست.

«أحدهما یأمر و الاخر ینهی» یعنی هر دو یک چیز را مأمور به و منهی عنه قرار می دهند.

یکی امر به چیزی می کند و دیگری از همان چیز نهی می کند. گرچه این خصوصیت ذکر

نشده است، لکن عرف این معنا را می فهمد، و کسی نمی تواند به اطلاق این عبارت سؤال تمسک کند که «احدهما یا امر» یعنی «بشیء» (و الاخر ینهی، آی و لو عن غیر ذلک الشیء). یکی امر به صلاه می کند، یکی نهی از شرب خمر می کند و ارتباطی بین این دو تا وجود ندارد. پیداست که آن چیزی که موجب سؤال شده و محرک سائل قرار گرفته است که سائل این مسأله را از امام بپرسد، آنجایی است که دو تا روایت بیاید، یکی امر بکند به چیزی و دیگری نهی کند از همان چیز.

بعد از آنکه مقصود از این عبارت، امر و نهی متعلق به یک شیء است، در حقیقت این روایت هم یک مصداق تعارض را مطرح کرده است زیرا تعارض، مصادیق و مواردی دارد: یکی از موارد تعارض، همین است که یک خبری، امر به چیزی کند و خبر دیگر از همان چیز، نهی بکند. پس در حقیقت در این روایت هم یک عنوان دیگری غیر مسأله اختلاف و مسأله تعارض مطرح نشده است، منتها در آن روایات، عنوان تعارض و اختلاف بمفهومه مطرح است، و در این روایت بعضی مصادیق مطرح است، و الا فرقی بین این و سائر روایات علاجیه نیست.

### ترادف اختلاف و تعارض و حاکم در آنها

پس در حقیقت محور و مدار بحث، عنوان اختلاف و تعارض است که ما در این رابطه دو جهت را قبلاً اشاره کردیم: یکی اینکه عنوان اختلاف و تعارض، دو عنوان نیستند. کلمه اختلاف و کلمه تعارض و یا معارضه، دو معنا ندارد، ولو به نحو سعه و ضیق هم مطرح نیست، بلکه دو مفهومی هستند که بینشان تساوی است، و بلکه ترادف است. معنای اختلاف، همان معارضه است و معنای معارضه، همان اختلاف است، و بین اینها هیچ گونه مغایرتی و لو بالسعه و الضیق تحقق ندارد.

از طرف دیگر عرض کردیم: حاکم در تشخیص عنوان اختلاف و تعارض، عرف است. همان طوری که مرجع تشخیص موضوعات سایر احکام، عبارت از عرف است، اینجا هم اخبار علاجیه یک احکامی را به صورت ترجیح، یا به صورت تخییر روی موضوع خبرین متعارضین بار کرده اند. همانطوری که شما می گویند: «الخمیر حرام» خمر موضوع است و حرام، حکم است، از نظر اخبار علاجیه، مسأله موضوع و حکم به این صورت است که موضوعش «خبران مختلفان» است و محمولش هم ترجیح به مرجحات،

و یا در صورت نبودن ترجیح، مسأله تخیر است.

در نتیجه همان طوری که مرجع در تشخیص خمر به عنوان موضوع حکم شرعی، عبارت از عرف است، مرجع در تشخیص اختلاف و تعارض، نیز به عنوان موضوع حکم شرعی، عرف است، برای اینکه اخبار علاجیه دلالت بر احکام شرعیه ای دارد که بعداً می گوئیم که این احکام برخلاف قواعد است، یعنی سر تا پا تعبد محض است و بر خلاف عقل هم هست. مخصوصاً در صورت نبودن ترجیح که عقل حکم به تساقط می کند، لکن اخبار علاجیه برخلاف حکم عقل، مسأله تخیر را مطرح می کند. پس اخبار علاجیه، احکام تعبدیه محضه است در موضوع خبران مختلفان و حدیثان متعارضان لذا عرف باید موضوعش را مشخص کند، همان طوری که موضوعات سایر احکام را عرف تشخیص می دهد و بیان می کند.

بعد از آنکه این خصوصیات روشن شد و مرجع در تشخیص عنوان تعارض و اختلاف، عرف شد، حالا باید ملاحظه کنیم که کجا عنوان تعارض هست و کجا عنوان تعارض تحقق ندارد؟

### تشخیص موارد تعارض

در آن موردی که دو روایت، تباین بالکلیه داشته باشند، قدر متیقن از باب معارضه است مثل اینکه یک دلیل بگوید: «یجب اکرام العلماء» و دلیل دیگر بگوید: «لا یجب اکرام العلماء، بل یحرم او یحرم اکرام العلماء». یک دلیل بگوید: «صلاه الجمععه فی عصر الغیبه واجبه» یک دلیل بگوید: «صلاه الجمععه فی عصر الغیبه لیست بواجبه». قدر متیقن از خبران متعارضان یک چنین معنایی است، که بینشان تباین بالکلی وجود دارد و به هیچ نحو امکان اجتماع تحقق ندارد. این قدر متیقن بود حالا ببینیم موارد دیگر هم خبران متعارضان هست یا نه؟

### بررسی تعارض بین عام و خاص از نظر عرف

در باب عموم و خصوص مطلق عرض کردیم که خاص و عام با اینکه به حسب جهت منطقی، موجب کلیه و سالبه جزئیه هستند، یا سالبه کلیه و موجب جزئیه هستند، از جهت منطقی طبعاً بین آنها معارضه وجود دارد زیرا نقیض موجب کلیه، سالبه جزئیه

است و نقیض سالبه کلیه، موجب جزئی است لکن ما چون در این رابطه با عقل کاری نداریم و بلکه باید حساب خودمان را با عرف برسیم و بسنجیم، می بینیم که عقلا بین خاص و عام، معارضه نمی بینند، خاص و عام را خبران مختلفان نمی بینند، اما به دو شرط:

یکی این که محیط، محیط تقنین و قانونگذاری باشد. در جوّ قانون گذاری بین عام و خاص و بین قانون و تبصره اش اختلاف وجود ندارد. اما در محاورات عادی، مثلا اگر کسی نذر کرد که به هیچ فاسقی احترامی نکند، حتی اگر یک فاسق را احترام کرد، این مخالفت نذر تحقق پیدا کرده است. محیط، فرق می کند. جوّ قانون گذاری و جعل قانون از نظر خود عقلا و مردم با مسائل دیگر فرق می کند. پس شرط اول این بود که محیط تقنین و جعل قانون باشد.

شرط دومش این بود که تخصیص در همان محیط تقنین و جوّ قانون و قانون گذاری موجب استهجان نشود. اگر تخصیص، تخصیص اکثر شد، اگر مستلزم استهجان شد، عقلا اینجا مسأله جمع بین عام و خاص را مطرح نمی کنند، اینجا شرط جمع مقبول بین الخاص و العام وجود ندارد.

نتیجه این حرف این می شود که در مسأله خاص و عام کأنّ تفصیل وجود دارد: اگر در جوّ قانون بود و مستلزم تخصیص اکثر مستهجن نبود، اینجا عنوان، عنوان تعارض نیست، اخبار علاجیه شاملش نمی شود، موضوع برای اخبار علاجیه قرار نمی گیرد. اما اگر مسأله قانون نبود، پیدا است که این فرضش از موضوع اخبار علاجیه خارج است، برای اینکه روایاتی که وارد می شود، این روایات همه در مقام بیان قانون است. لذا آن فرض دومش اینجا تصویر می شود، و آن این است که اگر تخصیص به یک خاصی، موجب تخصیص اکثر مستهجن شد، همین جا عقلا مسأله معارضه را پیاده می کنند، بین این عام و خاص، تعارض مطرح است برای اینکه نمی شود بین عام و خاص جمع کرد. جمع کردن به نحوی که خاص را مخصّص عام قرار بدهیم، تخصیص اکثر مستهجن است و عقلا تخصیص اکثر مستهجن را نمی پذیرد. لذا یکی از مواردی که به عنوان مصداق خبران متعارضان و موضوع برای اخبار علاجیه مطرح است، خاص و عامی است که مخصّصیت آن خاص، موجب تخصیص اکثر مستهجن باشد، ولو اینکه نسبت عموم و خصوص مطلق است، مع ذلک یکی از مصداق خبران متعارضان و حدیثان مختلفان



### بررسی تعارض بالعموم و الخصوص من وجه

دو مورد دیگر بلکه سه مورد، باقی مانده است که اینها هم محل تأمل و بحث است که آیا عنوان تعارض در اخبار علاجیه آنها را می‌گیرد یا نه؟ که باید روی آن بحث بشود.

یکی تعارض بالعموم و الخصوص من وجه است. اگر دو روایت داریم، یکی امر به عنوان عامی می‌کند و یکی از عنوان عام دیگر نهی می‌کند، و نسبت بین این دو عام عموم و خصوص من وجه است، یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق. آیا ما با این دو خبر چه کنیم؟ این هم موضوع برای اخبار علاجیه هست یا نه؟ این یک مورد است که باید بحث بشود.

### تعارض بالعرض و معنای آن

مورد دیگر که ضمناً به آن اشاره کردیم همان است که مرحوم آخوند از آن به تعارض بالعرض تعبیر می‌فرماید. معنای تعارض بالعرض این است که دو روایت من حیث ذاتهما و من حیث انفسهما، هیچ اختلاف و معارضه ای بینشان وجود ندارد لکن یک جهت خارجی آمده بین اینها القای معارضه کرده است، یک جهت خارجی این دو را در مقابل یک دیگر واداشته است. مثل اینکه یک روایت می‌گوید: روز جمعه «عند الزوال صلاه الظهر واجبه»، روایت دیگر هم می‌گوید: روز جمعه «عند الزوال صلاه الجمعة واجبه» و هیچ کدام از این دو مفهوم هم ندارد، معنا ندارد مفهوم هم داشته باشد مگر اینکه کسی مفهوم لقب را حجت بداند که ضعیف ترین مفاهیم، مفهوم لقب است.

این دو روایت من حیث الذات، هیچ گونه منافاتی باهم ندارد. این می‌گوید: صلاه الظهر واجب است، آن هم می‌گوید: صلاه الجمعة واجب است. کاری به کار هم ندارد.

نفی و اثباتی بین اینها وجود ندارد لکن چون از خارج می‌دانیم که در روز جمعه مثل سایر ایام، عند الزوال، یک نماز واجب است (غیر از نماز عصر) دو تا نماز واجب نیست.

آن یک نماز یا ظهر است، لیس الآء و یا نماز جمعه است، لیس الآء. این علم اجمالی مابین اینها ایجاد تعارض بالعرض کرده است، و لذا من حیث انفسهما، هیچ گونه معارضه ای بین این دو روایت وجود ندارد. این یک مصداق تعارض بالعرض.

مصدق دیگر برای تعارض بالعرض که در بحث با مرحوم شیخ انصاری و محقق نائینی (اعلی الله مقامهما الشریف) در همین بحث گذشته داشتیم، آنجایی بود که یک دلیل عامی داشته باشیم و دو تا مخصّص که این دو تا مخصّصها با همدیگر کاری ندارد، هیچ ارتباطی باهم ندارد، هیچ دعوایی باهم ندارد، هیچ معارضه ذاتی باهم ندارد لکن اگر بخواهیم هر دو مخصّص را مخصّص عام قرار بدهیم، از تخصیص به هر دو، تخصیص اکثر مستهجن لازم می آید، و هیچ کدام هم بر دیگری ترجیحی نداشتند.

اینجا ما عرض کردیم: مسأله آن طوری که مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی می فرمودند که عام یک طرف معارضه قرار می گیرد، و مجموع مخصّصین طرف دیگر واقع می شوند، نیست، بلکه مسأله این است که عام به طور کلی از طرفیت معارضه خارج است و تعارض بین خود دو مخصّص وجود دارد، متنها تعارضشان تعارض ذاتی نیست بلکه تعارض عرضی است، به این معنا که نفس دو مخصّص باهم هیچ دعوایی ندارد. او می گوید: «لا تکرّم النحویین» این می گوید: «لا تکرّم الصرّفین» بنابر اینکه صرفی و نحوی از باب مثال، ماده اجتماع نداشته باشند، هیچ ربطی باهم ندارد. او می گوید: «لا تکرّم النحویین» این هم می گوید: «لا تکرّم الصرّفین» لکن اگر هر دو را کنار هم بگذاریم و مخصّص «اکرم العلماء» قرار بدهیم، فرضاً تخصیص اکثر لازم می آید.

اینجا ما گفتیم: معارضه بین خود این دو تا «لا- تکرّم» هاست. این دو تا «لا- تکرّم» که به عنوان مخصّص مطرح است، باهم معارضه دارند. اما چه معارضه ای؟ معارضه بالعرض، به خاطر اینکه وجود عام و تخصیص اکثر مستهجن بین اینها لقاء معارضه کرده است، و الا- اگر عامی وجود نداشت، یا تخصیص اکثر مستهجن لازم نمی آید، بین «لا- تکرّم النحویین» و «لا- تکرّم الصرّفین» هیچ گونه معارضه ای تحقق پیدا نمی کرد. پس این هم محل بحث ماست. آیا مطلق تعارضهای بالعرض هم مشمول اخبار علاجیه است آیا «حدیثان متعارضان» شامل این هم می شود؟ آیا «خبران مختلفان» اختلاف بالعرض را هم می گیرد یا نمی گیرد؟ این هم محل بحث است که باید بررسی کنیم. پس تاکنون دو چیز محل بحث بود: یکی تعارض بالعموم و الخصوص من وجه و دیگر تعارض بالعرض.

### تعارض بین مدلول التزامی دو خبر

عنوان سومی که مطرح است، این است که اگر فرض کنیم دو تا روایت در مدلول

مطابقی شان هیچ گونه معارضه ای بینشان وجود ندارد، مدلول مطابقی شان قابل اجتماع است و خالی از اختلاف است، لکن هرکدام از اینها یک مدلول التزامی دارد که بین این دو مدلول التزامی جمع نمی شود. مدلولهای مطابقی، قابل جمع است، اما مدلولهای التزامی قابل جمع نیست.

مثل اینکه (فرض کنیم مفهوم را جزو مدالیل التزامیه بشناسیم) یک روایت می گوید:

«صلاه الجمعه عند زوال الجمعه واجبه» و فرض کنیم مفهومش این است که «لا صلاه الظهر». دیگری می گوید: «صلاه الظهر فی الجمعه فی الغیبه واجبه» مفهومش این است که «لا- صلاه الجمعه». اگر این دو مدلول التزامی فرضاً وجود نداشت، بین وجوب صلاه جمعه و وجوب صلاه ظهر منافاتی نبود. اما باوجود این مدلول التزامی که هرکدام بمدلولها الالتزامی دیگری را نفی می کند، این بین اینها القای معارضه می کند که این را باید تعارض بالالتزام بنامیم. اولی تعارض بالذات بود، دومی تعارض بالعرض، سومی تعارض بالالتزام.

پس سه مورد داریم که باید بحث کنیم که آیا اخبار علاجیه شامل اینها می شود یا نه؟ آنکه از هر سه اینها مهم تر است، همان اولی است: تعارض بالعموم و الخصوص من وجه. آیا عنوان «خبران متعارضان» تعارض بالعموم و الخصوص من وجه را شامل می شود یا نه؟

### **تفاوت بین بحث عامین من وجه و بحث اجتماع امر و نهی**

برای بهتر روشن شدن این مسأله باید این نکته را عرض کنم که کسی نیاید این مسأله را در مسأله اجتماع امر و نهی داخل کند. در «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق» در ماده اجتماع که عبارت از عالم فاسق است، اگر ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم، چه مانعی دارد که اکرام عالم فاسق من حیث آنّه عالم، وجوب داشته باشد و من حیث آنّه فاسق حرام باشد؟ یعنی کسی بگوید: شما که در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز اجتماع شدید، اصلاً مسأله تعارض عموم و خصوص من وجه را باید از عنوان تعارض خیلی روشن بیرون کنید، چه تعارضی هست؟ همان طوری که صلاه در دار مغصوبه «اجتمع فیها حکمان: الوجوب باعتبار أنّها صلاه و الحرمة باعتبار أنّها غصب»، در «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق» هم مسأله این چنین است. عالم فاسق من جهة آنّه عالم،

و جوب اکرام داشته باشد، و من جهت آنه فاسق، حرمت اکرام داشته باشد. نتیجه این بشود که شما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستید، دیگر اینجا بحث نکنید که آیا عامین من وجه داخل در اخبار علاجیه هست، یا نه؟ روشن است که عامین من وجه در اخبار علاجیه داخل نیست، برای اینکه در ماده اجتماعش هر دو حکم وجود دارد. جواب این حرف چیست؟

جواب این حرف، چیزی است که مرحوم آخوند(آن طوری که در ذهنم هست) در کفایه اشاره می کند که مسأله عامین من وجه از مسأله اجتماع امر و نهی جداست. مسأله اجتماع امر و نهی در آنجایی است که ما از هر راهی احراز کرده باشیم که در ماده اجتماع، مقتضی کلا الحکمین وجود دارد، احراز کرده باشیم که صلاه در دار غصبی هم مصلحت صلاتی دارد(همان مصلحتی که در سایر مصادیق صلاه وجود دارد) و هم مفسده غصبی وجود دارد، همان مفسده ای که در سایر مصادیق غصب وجود دارد.

یکی از شرایط اجتماع امر و نهی، این است که مقتضی کلا الحکمین را در ماده اجتماع، احراز کرده باشیم و لذا آنجا مسأله تراحم مطرح است، نه مسأله تعارض. اما در عموم و خصوص من وجه که سروکار ما با عنوان تعارض است، در حقیقت مسأله این است که ما در ماده اجتماع، مقتضی کلا الحکمین را احراز نکرده ایم. به عبارت روشن تر:

در ماده اجتماع، یک حکم وجود دارد: عالم فاسق، یا حکمش و جوب اکرام است، برطبق «اکرم العلماء» یا حرمت اکرام است، طبقاً «للا-تکرم الفساق» اما این طور نیست که هم ملاک و جوب اکرام کل عالم در آن وجود داشته باشد و هم ملاک حرمت اکرام فاسق در آن وجود داشته باشد.

لذا ما که اینجا مسأله تعارض بالعموم و الخصوص من وجه را مطرح می کنیم، در حالی مطرح می کنیم که در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به جواز اجتماع شدیم. با آنکه مسأله جواز اجتماع را علی التحقیق اختیار کردیم، مع ذلك اینجا مسأله معارضه مطرح است، یعنی نمی دانیم که در ماده اجتماع، کدام یک از دو حکم وجود دارد، نمی دانیم که مقتضی کلا الحکمین در ماده اجتماع هست؟ طبعاً یک حکم در ماده اجتماع احراز شده است، آن حکم یا جوب اکرام است و یا حرمت اکرام.

این، یک نکته ای بود که به نظر من نیاز داشت به آن توجه داشته باشید که این مسأله و با مسأله اجتماع امر و نهی خلط نشود. پس حالا بحث ما این است که آیا تعارض

بالعموم و الخصوص من وجه داخل در اخبار علاجیه هست یا داخل در اخبار علاجیه نیست؟

**پرسش:**

- ۱ - توضیح دهید تشخیص موارد تعارض با کیست؟
- ۲ - در چه صورت بین عام و خاص تعارض وجود دارد؟
- ۳ - تعارض بالعموم و الخصوص من وجه را توضیح دهید.
- ۴ - تعارض بالعرض چیست؟ و موارد آن کدام است؟
- ۵ - تعارض بالالتزام را توضیح دهید.
- ۶ - تفاوت بین بحث عامین من وجه و بحث اجتماع امر و نهی را بیان کنید.

ص: ۳۴۳

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شمول اخبار علاجيه نسبت به تعارض به عموم و خصوص من وجه

بحث در اين بود كه آيا تعارض بعموم و خصوص من وجه مشمول اخبار علاجيه هست يا نه؟ آيا مرجحاتي كه در اخبار علاجيه ذكر شده شامل اين نوع تعارض و اين گونه خبرين متعارضين مي شود يا نه؟ مرحوم محقق نائيني (ره) در آخر كلامشان ملتزم شده اند به اينكه اين هم يكي از مصاديق تعارض است براي اينكه در ماده اجتماع، يكي نفى مي كند و ديگري اثبات مي كند، پس اين هم متعارضان است منتها «متعارضان في بعض المدلول لا في تمام المدلول» براي اينكه هر كدام، يك ماده افتراق دارند كه در آن ماده افتراق، معارضه اي بينشان وجود ندارد. پس ما مي توانيم عامان من وجه را از مصاديق متعارضين بدانيم. آيا اين دو عنواني كه در اخبار علاجيه ذكر شده، شامل «عامين من وجه» مي شود يا نه؟ «لقائل أن يقول»: عنوان تعارض و اختلاف اينجا را نمي گيرد براي اينكه عامين من وجه هر كدام يك عنوان مخصوص و يك مفهوم

خاصي

ص: ۳۴۴

دارد. عنوانی که در «اکرم العلماء» اخذ شده، عنوان «کل عالم» است: «اکرم کل عالم».

وقتی که عرف این دلیل را ملاحظه می کند و این عام را در نظر می گیرد می بیند یک حکم به وجوب اکرام روی این عنوان ثابت شده، بعد که «لا تکرم الفساق» را ملاحظه می کند می بیند این، یک عنوان دیگری است، یک مفهوم دیگری است که اصلا انسان از این مفهوم به مفهوم عالم انتقال پیدا نمی کند و همین طور از مفهوم عالم هم به فاسق، انتقال پیدا نمی کند.

با توجه به اینکه دو عنوان غیر مرتبط به هم در اینجا وجود دارد، ولو اینکه، بعد وقتی که با مقام اجرا برخورد می کند، می بیند گاهی از اوقات بعضی از انسان ها هم عالم هستند و هم فاسق، آیا وجود چنین ماده اجتماعی با توجه به تغایر عنوانین و عدم ارتباط ظاهری بین عنوانین سبب می شود که بگوییم: از نظر عرف این دو دلیل متعارض هستند و عنوان تعارض و اختلاف را اینجا مطرح بکنیم؟ آیا عرفی که در تشخیص عنوان اختلاف و تعارض محکم است، اینها را متعارضین می بیند؟ مختلفین می نگردد؟

البته نمی خواهیم آن حرف اجتماع امر و نهی را بزنیم، نمی خواهیم بگوییم: در ماده اجتماع دو تا عنوان مطرح است «و لکل عنوان حکمه»، دیروز عرض کردیم که آن به این بحث ارتباطی پیدا نمی کند و اینجا در ماده اجتماعش دو حکم وجود ندارد ولو اینکه در بحث اجتماع امر و نهی قائل به جواز اجتماع بشویم، این حرف را نمی زنیم ولی نفس همین معنا که او یک حکم به وجوب اکرام روی «کل عالم» کرده و این هم یک حکم به حرمت اکرام روی «کل فاسق» کرده، دو عنوان غیر مرتبط، دو عنوانی که هر کدام را انسان می شنود به دیگری انتقال پیدا نمی کند، نه از کلمه عالم، عنوان فاسق در ذهن می آید و نه از شنیدن فاسق، به عالم انتقال پیدا می شود، آیا دو دلیل این طوری به صرف اینکه یک ماده اجتماعی برای اینها هست، موجب این می شود که عرف این دلیلاّن و خبران را متعارضان و مختلفان ببیند؟ ظاهر این است که مسأله این طور نیست. عرف اینها را مختلفان نمی بیند.

### **عدم شمول اخبار علاجیه نسبت به تعارض عامین من وجه**

علاوه؛ در اخبار علاجیه، یک تعبیراتی وارد شده که ظاهرش این است که آن خبری که دارای ترجیح است را بگیرید و آن خبری که فاقد ترجیح است را رها کنید. مثلا در

بیان اولین مرجح در مقبوله ابن حنظله می فرماید: «خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه»، آن خبری که مشهور بین اصحاب است (که بعد بحث می کنیم؛ یعنی شهرت فتوایی بر طبقش هست و شهرت فتوایی هم به نظر ما اولین مرجحی است که در مقبوله ابن حنظله مطرح شده) آن خبری که موافق با شهرت فتواییه است را بگیر و آن که مخالف است را رها کن «و دع الشاذ النادر».

ظاهر این تعبیر این است که خبر مرجوح، بالکلیه کنار گذاشته می شود، بالکلیه طرح می شود در حالی که در عامان من وجه اگر مسأله مرجوح در کار آمد، این مرجوح در ماده اجتماع است اما در ماده افتراقش که ما نمی توانیم آن را کنار بگذاریم، ما نمی توانیم آن را رها بکنیم. او اگر مرجوح هم شد، تنها در ماده اجتماع، مرجوح است اما در ماده افتراقش که معارض ندارد و به قوت خودش باقی است. پس این با این تعبیر «و دع الشاذ النادر» تطبیق نمی کند یا اگر یکی از عامان من وجه، در ماده اجتماع، مخالف با قرآن بود یا موافق با عامه بود، تعبیرات در اینجا به این نحو است که آن که مخالف با قرآن است، زخرف و باطل است و او را باید به طور کلی کنار گذاشت «اضربه علی الجدار» که چنین روایتی نقلی هم شده است. وقتی بخواهیم این مسأله را در عامان من وجه پیاده بکنیم، نمی توانیم این تعبیر را درباره آن خبری که ماده اجتماعش مخالف با قرآن است پیاده کنیم. از ماده افتراقش که نمی شود رفع ید کرد. در ماده افتراق، معارض ندارد، در ماده افتراقش مخالفتی با قرآن ندارد، موافقت با عامه ندارد.

ظاهر این تعبیرات این است که در غیر عامین من وجه مطرح شده، در آنجایی که رسماً دو خبر متعارض هستند و به اصطلاح علمی بینشان مابینت هست. این می گوید:

«تجب الصلاة الجمعة»، دیگری می گوید: «لا تجب الصلاة الجمعة»، اینجا اخبار علاجیه پیاده می شود که ما خبر مرجوح را به طور کلی کنار می گذاریم «و کانه لم یکن هناك خبر» فرض می کنیم اما در عامین من وجه، مسأله به این صورت نیست.

با توجه به این دو نکته که اولاً: عرف بین عامین من وجه با توجه به دو عنوان بودن، معارضه نمی بیند. ثانیاً: این تعبیرات که در اخبار علاجیه وارد شده، ظاهرش این است که خبر مرجوح بالکل باید از صحنه خارج بشود و طرح بشود و این طرح بالکلیه در مورد عامین من وجه اصلاً معنا ندارد و کسی نمی تواند این معنا را در اینجا پیاده بکند. لذا با توجه به حاکمیت عرف و با توجه به این تعبیرات، بعید است که ما عامین من وجه را



داخل در اخبار علاجیه بدانیم و مرجحات را آنجا پیاده کنیم یا در آخر، مسأله تخییر را با نبودن مرجحات پیاده کنیم.

### مقتضای قاعده در ماده اجتماع عام و خاص من وجه

اینجا ممکن است شما بگویید: خیلی خوب؛ اخبار علاجیه، عامین من وجه را نگرفت، بالاخره شما در ماده اجتماع چه می کنید؟ در ماده اجتماع باید قاعده را پیاده کنید و مقتضای قواعد را اعمال بکنید و قاعده در متعارضین، اقتضای تساقط می کند که هر دو کنار بروند. این یک بحث مفصلی است که شاید دنباله همین بحث را، ان شاء الله داشته باشیم که معنایش این است که دست هر دو عام را در ماده اجتماعشان کوتاه کنیم و بگوییم: عقل و قاعده اقتضای تساقط می کند.

لذا این شبهه اینجا هست که کسی بگوید: چطور شد دو روایتی که سرتاپا باهم دعوا دارند و به تمام معنا مقابل هم ایستاده اند یعنی تعارض بالتباین، تعارض بالکلیه، از اخبار علاجیه استفاده می شود که شارع مقدس مقتضای قاعده را درباره این دو پیاده نکرده، شارع فرموده: هر دو ساقط می شود، شارع فرموده: با وجود مرجحات، ذو الترجیح اخذ می شود و با نبودن مرجحات، تخییر است؛ یعنی در تمام مراحل، شارع برخلاف عقل و قاعده حکم کرده و گفته: کنار گذاشتن معنا ندارد. اگر ترجیح است، ذو الترجیح، اگر ترجیح هم نیست، مسأله تخییر است. لذا یک کسی بگوید: آنجایی که تعارض بالکلیه و بالتباین است، ما از اخبار علاجیه استفاده می کنیم که شارع مقتضای قاعده را کنار گذاشته اما این عامین من وجهی که فقط در یک ماده اجتماع بینشان معارضه است، بگوییم:

قاعده اقتضای تساقط می کند. آن که تعارضش تعارض بالتباین است، شارع قاعده را در او کنار گذاشته اما این که تعارضش تعارض فی الجملة است، تعارض فی ماده الاجتماع است، این باید داخل در تحت قاعده باشد و هر دو در ماده اجتماع تساقط بکند و قاعده باید اینجا پیاده بشود. آیا این را می شود انسان بپذیرد یا نه؟

### شمول اخبار علاجیه نسبت به عامین من وجه از جهت ملاک

ممکن است انسان بگوید: ولو اینکه اخبار علاجیه با زبانشان و بیانشان عامین من وجه را نمی گیرد، همان طور که شما گفتید اما آیا بالملاک هم نمی گیرد؟ به الغاء

خصوصیت هم نمی گیرد؟ لعلّ بالاولویه می گیرد برای اینکه اگر شارع در تعارض بالتباین، جلوی قاعده بایستد و مقتضای قاعده که عبارت از تساقط است را کنار بگذارد، در تعارض فی الجمله اگر بطریق اولی هم نباشد، کأنّ همان ملاک وجود دارد، همان جهت وجود دارد ولو اینکه تعبیرات در اخبار علاجیه و یا آن معنایی که عرف برای متعارضین می کند، عامین من وجه را شامل نشود لکن این به علت قصور بیان است، نه به علت نبودن ملاک. ظاهر این است که ملاک در اینجا هم جریان دارد.

اگر کسی از این راه بخواهد وارد بشود، یک راهی نیست که انسان در مقابلش بایستد و بگوید: مسأله این طور نیست. او یک تعیّد خاصی است و تعیّد خاص را باید اکتفای بر موردش کرد، موردش غیر عامین من وجه است. عامین من وجه باید در تحت قاعده باقی بماند. آن شبهه با این حرف ها کنار نمی رود و قوتش تبدل به ضعف پیدا نمی کند لذا خیلی بعید نیست که کسی این راه را طی بکند و از این راه عامین من وجه را مشمول اخبار علاجیه قرار بدهد.

اگر ما گفتیم: عامین من وجه به هیچ وجه مشمول اخبار علاجیه نیست «لا بلسانه و لا بملاکه»، البته اگر این حرف را زدیم، دیگر این بحث بعدی پیش نمی آید و موضوع این بحث بعدی ما منتفی است. اما اگر مثل مرحوم محقق نائینی (ره) گفتیم: تعارض بالعموم و الخصوص من وجه هم مشمول اخبار علاجیه است و از مصادیق اخبار علاجیه است.

حالا- که از مصادیق شد، اینجا یک بحثی را خود مرحوم محقق نائینی (ره) مطرح کرده اند که ما در اخبار علاجیه دو سه نوع مرجّح داریم: یک نوع مرجّحاتی است که در رابطه با صدور روایت است، صادر شدن و نشدن که از آن تعبیر به مرجّحات صدوریه می شود مثل ترجیح به اعدلیت، ترجیح به اصدقیّت. وقتی که می فرماید: هر کدام از دو روایت را ویش اصدق از دیگری است، اصدقیّت در چه رابطه ای مطرح است؟ در رابطه با اینکه این که می گوید: امام گفته، این راست است و به واقع نزدیک تر است اما دیگری که در این مرتبه از صداقت نیست، خیلی به نقلش اعتمادی وجود ندارد. اعتماد از نظر اینکه امام فرموده و این مسأله از امام صادر شده. حالا توضیح اینها را عرض می کنیم.

## انواع مرجّحات

یک سری از مرجّحات، مرجّحات جهت صدور است که به اصطلاح علمی از آن به

جهت صدور تعبیر می شود. جهت صدور معنایش این است که ممکن است یک مسأله ای و یک روایتی از امام صادر شده باشد اما به چه عنوان صادر شده؟ برای چه هدفی صادر شده؟ آیا «لییان الحکم الواقعی» بوده «یا للخوف و التقیه و امثالهما» بوده؟ مسأله مخالفت و موافقت عامه در این رابطه است که اگر یک روایتی موافق عامه بود، این موافق عامه بودن در مقابل روایت معارض مخالف عامه، در رابطه با صدورش ترجیحی را به وجود نمی آورد اما در رابطه با جهت صدورش؛ آن روایت مخالف عامه «لییان الحکم الواقعی» صادر شده و این روایت موافق عامه با حفظ صدورش «لغیر بیان الحکم الواقعی» صادر شده «للتقیه و اشباهها» صادر شده. از اینها به مرجحات جهتی تعبیر می کنند.

بعضی از مرجحات هم مرجحات مضمونی است. مرجحات مضمونی: عبارت از آن مرجحاتی است که مفاد روایت را در رابطه با واقع نزدیک می کند مثل موافقت با شهرت فتواییه بنابراین که شهرت فتوایی یکی از مرجحات باشد. این شهرت فتوایی اگر با یک روایتی، موافق بود و روایت دیگر شاذ و نادر بود، معنایش این نیست که آن شاذ و نادر اصلاً صادر نشده و معنایش این نیست که اگر صادر شده، تقیه صادر شده. این که مضمونش با شهرت فتواییه مطابقت دارد، ما را به رأی معصوم می رساند، نزدیک به رأی معصوم می کند، انسان ولو صدی هشتاد می فهمد که نظر امام این طرف است و حکم الله مطابق با این روایت موافقه للمشهور است. توضیحات اینها بعد می آید.

### **تفصیل محقق نائینی (ره) در اجرای مرجحات در عامین من وجه**

حالا بحث این است مرحوم محقق نائینی (ره) قائل شده اند که عامین من وجه هم از مصادیق روایات علاجیه است. بعد کأن از ایشان سؤال شده: شما که عامین من وجه را یکی از مصادیق اخبار علاجیه می دانید، آیا همه مرجحات را در عامین من وجه پیاده می کنید؟ مرجحات صدوری، مرجحات جهتی، مرجحات مضمونی، اینها را در عامین من وجه پیاده می کنید یا نه؟

ایشان در جواب تفصیل قائل شده اند فرموده اند: ما در خصوص عامین من وجه، مرجحات صدوری را پیاده نمی کنیم اما مرجحات جهتی و مضمونی مانعی ندارد.

چرا شما مرجحات صدوری را پیاده نمی کنید؟ مسأله اصدقیه و اعدلیت و اوثقیه

و امثال ذلك را پیاده نمی کنید؟ می فرماید: برای اینکه اگر بخواهیم پیاده کنیم باید یکی از این دو روایت را کنار بگذاریم. چگونه کنار بگذاریم؟ بگوییم: از امام صادر نشده چون معنای مرجح صدوری، حکم به عدم صدور آن مرجوح است. باید بگوییم: آن مرجوح صادر نشده. با ماده افتراق آن مرجوح چه کار کنیم؟ بگوییم: به طور کلی صادر نشده و کنارش بگذاریم؟ آن که نمی شود. پس ماده افتراقش را چه کار کنیم؟ بخواهیم تبعیض قائل بشویم با یک روایت دو گونه برخورد بکنیم بگوییم: صادر شده به لحاظ ماده افتراق و صادر نشده به لحاظ ماده اجتماع، این تبعیض امکان ندارد برای اینکه ما دو روایت نداریم بلکه «لنا روایه واحده»، این روایت واحده یا صادر شده یا نشده اما اینکه یک روایت را دو جزء بکنیم بگوییم: نسبت به ماده افتراق که معارض ندارد، حکم به صدور این روایت می کنیم اما نسبت به ماده اجتماعش چون مرجوح است، می گوییم: «لم یصدر هذه الروایه».

ایشان می فرماید: ما از آنها بی هستیم که در قضایای حقیقه، مسأله انحلال را قائل هستیم و می گوییم: قضایای حقیقه بر حسب تعدد افراد موضوع، انحلال پیدا می کند؛ یعنی آیه حج بر حسب وجود مستطیع های در عالم، به میلیاردها تکلیف، انحلال پیدا می کند. ما در قضایای حقیقه این عقیده را داریم اما اینجا دست ما بسته است برای اینکه اینجا مسأله روایت است و ما یک روایت بیشتر نداریم. در رابطه با این طرف مرجوح، یک روایت است مثلاً «لا تکرّم الفساق» را یک راوی نقل کرده، پس یک روایت است. ما چطور می توانیم این «لا تکرّم الفساق» را متبعض بکنیم بگوییم: نسبت به فاسق غیر عالم، صادر شده اما نسبت به فاسق عالم چون مرجوح است، صادر نشده؟ می فرماید: این در اینجا معقول نیست. ما نمی توانیم یک چنین کاری بکنیم. لذا در عین اینکه عامین من وجه را مشمول اخبار علاجیه می دانیم مع ذلك می گوییم: مرجحات صدوری به عامین من وجه ارتباط ندارد. این مرجحات صدوری برای آن تعارضهای بالتباین است، برای آن تعارضهای بالکلیه است اما در این تعارض فی الجمله راه برای ما بسته است و مرجحات صدوری نمی شود اینجا پیاده بشود.

اما مرجحات دیگر مانعی ندارد. اگر همین «لا- تکرّم الفساق» فرضاً ماده اجتماعش مخالف با قرآن باشد، آن را کنار می گذاریم. ماده اجتماعش موافق با عامه باشد، کنار می گذاریم. ماده اجتماعش مخالف با شهرت فتوائیه باشد، کنار می گذاریم. مسأله ای لازم

نمی آید. این صدور است که در آن تبعیض امکان ندارد. یک راوی، یک روایت بگوییم:

نصف حرفت صادر شده و راست است و نصف حرفت صادر نشده و دروغ است، با اینکه یک جمله هم بیشتر نیست! آیا امکان دارد ما چنین کاری بکنیم؟ لذا می فرماید: دور مرجحات صدور را در اینجا قلم بگیرد. آیا این بیان محقق نائینی (ره) درست است یا نه؟

ما به ایشان عرض می کنیم: همین حرفتان دلیل بر این است که عامین من وجه مشمول اخبار علاجیه نیست. چرا این را دلیل بر او قرار نمی دهید؟ به عبارت روشن تر: ظاهر این است که اخبار علاجیه، از نظر پیاده کردن مرجحات یکنواخت و یک سیاق مرجحات را پیاده می کند.

به عبارت روشن تر؛ همه جا امکان دارد که این مرجح پیاده بشود. هر کجا اعدلیت باشد، این مرجح پیاده می شود. هر کجا اوثقیّت باشد، این مرجح پیاده می شود. این ظهور در اخبار علاجیه هست یا نه؟ ظاهرش این است. اگر شما می بینید این معنا در عامین من وجه به قول شما قابل پیاده شدن نیست، شما این را دلیل نگیرید بر اینکه اخبار علاجیه هست و سایر مرجحات پیاده بشود، شما این را دلیل بگیرید بر اینکه اخبار علاجیه عامین من وجه را نمی تواند شامل بشود برای اینکه با اینکه اصدق و اوثق و اعدل هست، «لا یمکن اجراء هذا المعنی، لا یمکن اجراء هذا الترجیح»، این عدم امکان اجرای این ترجیح، خودش یک دلیل بر این است که عامین من وجه مشمول اخبار علاجیه نیست.

### پرسش:

۱ - آیا اخبار علاجیه تعارض به عموم و خصوص من وجه را شامل می شود؟ توضیح دهید.

۲ - مقتضای قاعده در ماده اجتماع عام و خاص من وجه چیست؟

۳ - آیا اخبار علاجیه عامین من وجه را از جهت ملاک شامل می شود؟ شرح دهید.

۴ - انواع مرجحات را به صورت کلی بیان کنید.

۵ - تفصیل محقق نائینی (ره) را راجع به اعمال مرجحات در عامین من وجه بنویسید.

۶ - جواب استاد را از تفصیل محقق نائینی (ره) راجع به اعمال مرجحات در عامین من وجه را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

**عدم جریان مرجّحات صدوريه در عامين من وجه از نظر محقق نائيني (ره)**

مرحوم محقق نائيني (ره) با اینکه عامين من وجه را یکی از مصاديق متعارضين می دانند و مشمول اخبار علاجیه قرار می دهند مع ذلك می فرمایند: مرجّحات صدوريه در عامين من وجه جریان ندارد برای اینکه معنای مرجّح صدوری این است که بگوییم:

آن ذو الترجیح صادر شده، صاحب مزیت، صادر شده و مرجوح، صادر نشده، در حالی که اینجا نمی توانیم بگوییم: آن عام مقابل که فاقد ترجیح است، صادر نشده برای اینکه حجیت او نسبت به ماده افتراقش مسلّم است و تعارض تنها در ماده اجتماع است لذا چطور می توانیم بگوییم: آن عامی که فاقد ترجیح است، اصلا صادر نشده؟ و اگر بخواهیم تبعیض قائل بشویم و بگوییم: نسبت به ماده اجتماعش حکم به عدم صدور می کنیم و نسبت به ماده افتراقش حکم به صدور می کنیم، این تبعیض در روایت واحده امکان ندارد برای اینکه روایت واحده از نظر مصاديق موضوع حکمش به روایات متعدد

انحلال پیدا نمی‌کند. این روایت واحده است و روایت واحده را نمی‌شود گفت: هم صادر شده و هم صادر نشده. لذا چاره ای نداریم جز اینکه مرجّحات صدوریه را از عامین من وجه کنار ببریم و مرجّحات صدوری را تنها در رابطه با متعارضین به تباین قرار بدهیم.

یک اشکال کوچکی که به ایشان وارد است این است که ما نمی‌توانیم از نظر مرجّحات در اخبار علاجیه قائل به تبعیض بشویم؛ یعنی ظاهر اخبار علاجیه این است که جمیع انواع مرجّحات در متعارضین جریان دارد. اگر بخواهیم اینها را جدا کنیم و بگوییم:

بعضی از مرجّحات در تمامی انواع متعارضین و بعضی از مرجّحات در بعضی از اقسام متعارضین باشد، این خلاف ظاهر اخبار علاجیه است و بهتر این بود که مرحوم محقق نائینی (ره) همین معنا را دلیل بر این قرار بدهد که اخبار علاجیه از اول، متعارضین به عموم و خصوص من وجه را شامل نمی‌شود برای اینکه اگر بخواهد آنها را شامل بشود، باید مرجّحات صدوری در آنجا هم پیاده بشود درحالی که مرجّحات صدوری، به عقیده ایشان در عامین من وجه پیاده نمی‌شود.

### امکان تبعیض در مسائل تعبّدی

اما اشکال مهم این است که شما می‌فرمایید: ما نمی‌توانیم در یک روایت واحده از حیث صدور، قائل به تبعیض بشویم. می‌گوییم: چرا نمی‌توانیم؟ آیا روایت واحده را از نظر صدور واقعی می‌خواهیم متبعّض بکنیم و بگوییم: واقعا این روایت نسبت به ماده افتراق صادر شده و واقعا نسبت به ماده اجتماع صادر نشده؟ ما که در واقعیت صدور، تبعیض قائل بشویم. ما اصلا در باب خبر، مسأله واقعیت صدور نداریم.

اینکه در تعبیرات محققین از اصولیین مثل مرحوم شیخ انصاری و مرحوم محقق خراسانی می‌بینید درباره خبر، تعبیر به تعبّد به صدور می‌کنند، تعبّد به صدور، غیر از صدور واقعی است، غیر از صدور تکوینی است، غیر از صدور عقلی است. آن که امکان ندارد این است که ما از نظر واقعیت بخواهیم در یک روایت تبعیض من حیث الصدور قائل بشویم و بگوییم: «هنده مع کونها روایه واحده لم یصدر واقعا بالنسبه الی ماده الاجتماع و صدر واقعا بالنسبه الی ماده الافتراق». این امکان ندارد. این یک روایت بیشتر نیست یا صادر شده «من دون تبعیض» یا صادر نشده، آن هم «من دون تبعیض» اما ما

ما در تعبّد به صدور بحث داریم؛ یعنی وقتی که با یک روایت برخورد می‌کنیم ولو اینکه دلیل حجّیت روایت هم بنای عقلا باشد لکن بنای عقلا-مورد امضای شارع، نه بنای عقلا با قطع نظر از امضای شارع، وقتی که مسأله امضای شارع پیش آمد، عنوان تعبّد به صدور پیش می‌آید؛ یعنی وقتی که زراره از امام صادق(علیه السلام) روایتی را نقل کرد که امام فرمودند: «صلاه الجمعة واجبه» ما نمی‌دانیم زراره راست می‌گوید یا دروغ، ما نمی‌دانیم که امام صادق(صلی الله علیه و آله) چنین فرمایشی را بیان فرموده اند یا نه؟ لکن معنای حجّیت خبر عادل این است که شما متعبّد هستید به اینکه این روایت صادر شده. باید بنا بگذارید بر صدور این روایت، باید بنای عملی بر صدور این روایت داشته باشید. هر چه شما بگویید: من شک دارم بلکه ظن به خلاف دارم، فایده ندارد. ظن به خلاف هم داشته باشید، وقتی که عادل روایتی را روایت کرد، ثقه ای روایتی را روایت کرد، شما باید تعبّد بنا بگذارید بر صدور این روایت.

اگر مسأله تعبّد پیش آمد، آیا تعبّد در روایت واحده نمی‌تواند تبعیض درست کند؟ آیا تعبّد نمی‌تواند بگوید: بنا بگذار بر اینکه این روایت واحده نسبت به ماده افتراقش صادر شده و نسبت به ماده اجتماعش صادر نشده؟ مسأله، مسأله تعبّد است.

### شبهات محل بحث به مسأله اصل مثبت

شما در بحث اصل مثبت می‌گفتید: اگر ما استصحاب حیات زید را جاری کردیم، «لا تنقض الیقین بالشک» که پشتوانه استصحاب است می‌گوید: آثار شرعی مترتب بر حیات زید بار می‌شود اما اگر حیات زید یک لازم عادی داشته باشد، یک لازم عقلی داشته باشد و آن لازم عادی یا عقلی هم تصادفا موضوع اثر شرعی است، نه اینکه صرفا یک لازم عادی و یک لازم عقلی است، مثل اینکه حیات زید عاداتا ملازم با روئیدن لویه زید است و روئیدن لویه موضوع برای نذر واقع شده، کسی نذر کرده که اگر پسرش به نام زید نبات لویه پیدا کرد، چه مقدار صدقه بدهد؟ شما چرا در استصحاب حیات زید این حرف‌ها را ثابت نمی‌کنید؟ مگر شما حیات را استصحاب نمی‌کنید؟ مگر لازم حیات، نبات لویه نیست؟ یا در مواردی که لازم، لازم عقلی است که دیگر هیچ امکان انفکاک هم ندارد مع ذلک شما می‌گویید: استصحاب، تعبّد است. تعبّد، یک بعد مسأله را



ثابت کرده. آثار شرعی مترتب بر خود حیات زید بدون واسطه و بدون لازم، بار می شود.

حیات زید موضوع برای حرمت تقسیم اموالش است. حیات زید موضوع برای عدم جواز تزویج به زوجه اوست. اینها بار می شود اما لوازم، ملزومات، ملازمات حتی در متلازمین اگر در احد المتلازمین شما استصحاب را جاری کردید، حق ندارید متلازم دیگر را اثبات بکنید؟ می گوئید: استصحاب در همین محدوده است. تعبد در همین رابطه است. حیات زید برای این آثار اما حیات زید برای آثار نبات لحيه، برای آثار دیگری که بر لوازم عقلیه اش بار می شود خیر. پس معنایش این است که ما نباید این حرف هایی که نسبت به واقعیات پیاده می کنیم، در عالم تعبد هم پیاده کنیم.

در اینجا هم مسأله همین طور است. در عامین من وجه آن طرفی که مرجوح است، بگوئیم: اخبار علاجیه شاملش می شود و حکم به عدم صدور هم می کند لکن حکم به عدم صدور در محدوده تعارض، در ماده اجتماع اما نسبت به ماده افتراقش، دلیل تعبد به صدور در جای خودش محفوظ است، هم متعبدیم به صدور ماده افتراق و هم متعبدیم به عدم صدور ماده اجتماع. این کجایش لنگی دارد که شما می فرمایید: امکان ندارد؟ این امکان و عدم امکان در رابطه با صدور واقعی و عدم صدور واقعی مطرح است. ما بحثی در صدور واقعی و عدم صدور واقعی نداریم. لذا این اشکال به این بیان ایشان وارد است.

### لازمه اوثقیت راوی در طرف راجح و مرجوح

ممکن است این جهت را هم با ایشان مباحثات بکنیم و بگوئیم: حق با شماست.

همین طوری که شما می فرمایید: تبعض «من حیث الصدور فی روایه واحده» امکان ندارد و ما هم قبول می کنیم. لکن یک مطلب دیگری را می خواهیم عرض بکنیم و آن مطلب این است که اگر مثلاً فرض کنیم یک روایت می فرماید: «اکرم کل عالم» و یک روایت هم می فرماید: «لا- تکرم کل فاسق» که تعارض اینها در ماده اجتماع است که عالم فاسق است و فرض کردیم که روایت «اکرم کل عالم» دارای مرجح صدوری است؛ یعنی راوی آن اصدق و اوثق است. وقتی که این اصدقیت و اوثقیت در مقابل «لا تکرم کل فاسق» ملاحظه می شود، اقتضایش چیست؟ آیا معنای اصدقیت و اوثقیت راوی «اکرم کل عالم»، این است که نسبت به آن طرف، حکم به عدم صدور بکنیم که شما بفرمایید:

تبعیض من حیث الصدور ممتنع است و ما هم مماشاتا بپذیریم؟ یا اینکه یک راه دیگری دارد و آن این است که معنای اصدقیت و مخصوصا اوثقیت راوی «اکرم کل عالم» این است که این به لحاظ اوثق بودن، تمام خصوصیات که از امام صادر شده و تمام نکات مربوط به این حکم و تمام جهات دخیل در این حکم را ضبط کرده و فهمیده که هیچ مسأله ای غیر از «اکرم کل عالم» وجود ندارد. قید دیگری به نام «غیر فاسق» همراهش نبوده. معنای اوثقیت؛ یعنی همان حرفی که امام فرموده را او بدون کم و زیاد نقل کرده است.

اگر اوثقیت اقتضا داشت که تمام آنچه که در رابطه با این حکم مطرح بوده را راوی نقل کرده باشد، دیگر این شبهه نباید در ذهن ما بیاید که ممکن است یک قید «غیر فاسق» همراه این «اکرم کل عالم» بوده و از ذهن راوی، غیبت پیدا کرده، از دست راوی افتاده، به این قید توجه نکرده است.

اما در طرف مقابل، اینکه طرف مقابل مرجوح است، یعنی حساب اوثقیت و اصدقیت در آن وجود ندارد، لازمه اش این نیست که بگوییم: این دروغ گفته، لازمه اش این نیست که بگوییم: صدور تحقق پیدا نکرده. ممکن است «لا-تکرم کل فاسق» هم صادر شده اما یک قیدی همراهش بوده که آن قید از دست راوی افتاده و حافظه او نتوانسته بر آن قید تحفظ بکند و آن قید این بوده: «لا تکرم کل فاسق غیر عالم».

پس معنای مرجح صدوری در اینجا این شد که برگشت نمی کند به اینکه بگوییم:

مرجوح باید صادر نشده باشد و شما هم بفرمایید: تبعیض از نظر صدور، ممتنع است و چون نمی توانیم به تمام معنا بگوییم: صادر نشده، پس دور مرجح صدوری را قلم بگیرید. ما مرجح صدوری را می گیریم، روایت «اکرم کل عالم» به واسطه اوثقیت و اصدقیت رجحان پیدا می کند و لازمه رجحان این روایت، حکم به عدم صدور آن روایت نیست بلکه ممکن است آن هم صادر شده باشد لکن صادر شده به نحوی که مغایر با این نباشد و آن این است که قیدی همراهش بوده و این قید از روایت افتاده و از دست راوی بیرون رفته. اگر مرجح صدوری را این طوری پیاده کردیم ولو اینکه حرف های مرحوم محقق نائینی (ره) در تبعیض «من حیث الصدور» و استحاله تبعیض را بپذیریم، آیا باز هم اشکالی در کار است؟ ما تبعیضی می خواهیم قائل بشویم که ایشان بفرمایند این تبعیض ممتنع است؟ تبعیضی قائل نمی شویم و در عین حال لازمه مرجح

هم این است که ممکن است در آن طرف، یک قیدی حذف شده باشد.

در نتیجه در مرحله دوم اگر مبنای محقق نائینی (ره) را در مرحله اولی بپذیریم و بگوییم: اخبار علاجیه عامین من وجه را شامل می شود، دیگر در مرحله دوم به هیچ وجه فرمایش ایشان قابل قبول نیست که ما در باب مرجحات تبعیض قائل بشویم. البته اگر ما قبول کردیم که اخبار علاجیه عامین من وجه را شامل است، همه مرجحات در آن جریان پیدا می کند چه مرجحات صدوریه باشد و چه غیر مرجحات صدوریه. لکن اساس بحث این است که ما این مبنا را نپذیرفتیم و همان طوری که ملاحظه فرمودید، گفتیم: عامین من وجه از روایات علاجیه خارج است و آن شبهه و آن تنقیح مناط هم که دیروز ذکر کردیم به نحوی نیست که انسان رویش خیلی تکیه بکند و در مقابل قاعده و مقتضای قاعده بایستد. این راجع به عامین من وجه بود.

### **بررسی شمول اخبار علاجیه نسبت به متعارضین بالعرض**

اما در تعارض بالعرض، مسأله چطور است؟ آیا متعارضین بالعرض مشمول اخبار علاجیه هستند یا مشمول اخبار علاجیه نیستند؟

گفتیم که دو گونه متعارض بالعرض داریم: یک نوعش آنجایی است که علم اجمالی به کذب احدی الروایتین، بین آنها القاء تعارض می کند و الا از نظر مفاد، هیچ معارضه ای بینشان وجود ندارد. یک روایت می گوید: «عند زوال يوم الجمعة صلاه الظهر واجبه» است و روایت مفهومی هم ندارد. یک روایت هم می گوید: «عند زوال يوم الجمعة صلاه الجمعة واجبه». یکی صلاه الظهر را واجب می کند و یکی صلاه الجمعة را واجب می کند.

هیچ گونه معارضه ای بین نفس این دو تا مفاد وجود ندارد. وجوب نماز جمعه چه ارتباطی به مسأله وجوب نماز ظهر دارد؟ او موضوعش «صلاه الظهر» است، این موضوعش «صلاه الجمعة» است لکن چون شما از خارج می دانید که عند زوال يوم الجمعة، تنها یک نماز واجب است یا ظهر است یا جمعه، این علم اجمالی شما سبب شده که علم اجمالی به کذب یکی از این دو روایت پیدا نکنید و این علم اجمالی به کذب احدی الروایتین، بین این دو روایت، یک تعارض بالعرضی ایجاد کرده.

حالا- سؤال این است آیا این متعارضین بالعرض هم مشمول اخبار علاجیه هستند؟ مرجحات و قواعد باب تعارض که در روایات علاجیه مطرح است، شامل این

متعارضین بالعرض هم می شود؟ یا اینکه اگر ما در عام و خاص من وجه با اینکه تعارضشان در ماده اجتماع، یک تعارض ذاتی و تعارض نفسی بود مع ذلک گفتیم:

مشمول اخبار علاجیه نیست، اینجا در حقیقت به طریق اولی باید این مسأله را قائل بشویم؛ یعنی عرف وقتی که به این دو روایت برخورد می کند، ولو اینکه به آن علم اجمالی هم توجه داشته باشد ولو اینکه آن علم اجمالی هم مدنظرش باشد، نمی گوید:

این دو باهم اختلاف دارند؟ اگر گفت: اختلاف دارند از آنها می پرسند که چرا اختلاف دارند؟ این می گوید: نماز ظهر واجب است، آن هم که می گوید: نماز جمعه واجب است.

این که می گوید: نماز ظهر واجب است مفهوم که ندارد، فقط می گوید: «صلاه الظهر واجبه»، آن هم که می گوید: «صلاه الجمعه واجبه»، مفهوم ندارد معنایش این است که «صلاه الجمعه واجبه»، «فأین التعارض؟» چه تعارضی بین اینها وجود دارد؟

لذا اگر ما در عامین من وجه، قائل شدیم به اینکه اخبار علاجیه عامین من وجه را نمی گیرد، اینجا به طریق اولی باید این معنا را قائل بشویم اما اگر آنجا قائل شدیم به اینکه اخبار علاجیه «متعارضین بالعموم و الخصوص من وجه» را می گیرد آن طوری که محقق نائینی (ره) اختیار فرمودند، آیا لازمه اش این است که تعارض «بالعرض» را هم شامل بشود؟ نه، برای اینکه در تعارض بالعرض بین الدلیلین منافاتی نیست. به قول مرحوم آخوند به حسب دلالت و مقام اثبات منافاتی وجود ندارد و اینکه ما این را جزو تعارض می شناسیم، این یک اصطلاحی است و الاً به حسب نظر عرف و عقلا، تعارضی بین این دو روایت وجود ندارد.

### بررسی شمول اخبار علاجیه در اقسام دیگر تعارض بالعرض

همین طور آن قسم دیگر تعارض بالعرض؛ چون تعارض بالعرض دو قسم داشت:

یک قسمش وجود علم اجمالی به کذب، موجب تعارض بالعرض بود. قسم دیگر: مسأله علم اجمالی مطرح نبود بلکه یک عامی داشتیم، دو تا دلیل مخصّص بدون اینکه هیچ مسأله علم اجمالی در کار باشد لکن ملاحظه می کردیم که اگر بخواهیم این دو مخصّص را، هر دو را مخصّص عام قرار بدهیم، تخصیص اکثر مستهجن لازم می آید. نمی شد هر دو عنوان مخصّصیت پیدا بکنند و ما معتقد شدیم که در اینجا بین المخصّصین، یک تعارض بالعرضی تحقق پیدا می کند و منشأ این تعارض بالعرض، یکی وجود عام است

و دیگر، عدم امکان مخصّصیت هر دو برای اینکه موجب تخصیص اکثر مستهجن است.

حالا- که بین المخصّصین تعارض بالعرضی درست کردیم، آیا این مخصّصین را مشمول اخبار علاجیه بکنیم و بگوییم: مرجّحات صدوری و جهتی و مضمونی درباره این متعارضین بالعرض هم پیاده می شود؟ همان طوری که عرض کردیم، جواب منفی است چه قائل بشویم به اینکه عامین من وجه مصداق اخبار علاجیه هست و چه قائل بشویم به اینکه مصداق اخبار علاجیه نیست.

یک قسم سومی هم برای تعارض مطرح بود چون گفتیم: تعارض، گاهی تعارض ذاتی است و گاهی تعارض بالعرض است و گاهی تعارض به مدلول التزامی است که دو روایت از نظر مدلول مطابقی و معنای مطابقیشان هیچ گونه تعارضی ندارد، نه تعارض بالذات وجود دارد و نه تعارض بالعرض وجود دارد لکن هر کدام یک مدلول التزامی دارد که آن مدلول التزامی، مسأله معارضه را پیش کشیده.

با توجه به اینکه روایتین در مدلول مطابقیشان هیچ گونه تعارضی ندارند و عدم امکان اجتماع با توجه به مدلول التزامی روایتین است، آیا عرف این دو روایت را از مصادیق متعارضین می دانند؟ آیا عرف می گوید: «یأتی عنکم خبران مختلفان» اینجا هست؟ «یأتی عنکم حدیثان متعارضان» اینجا هست؟ ظاهر این است که به هیچ وجه در اینجا مسأله مشمول اخبار علاجیه نخواهد بود.

نتیجه بحث ما در این رابطه این شد که موضوع اخبار علاجیه، تعارض بالتباین است و عموم و خصوص مطلق که مخصّصیت خاص مستلزم استهجان باشد، دو مورد در اخبار علاجیه و موضوع برای اخبار علاجیه است. حالا اگر کسی توانست با آن تنقیح مناط و آن بیانی که من دیروز عرض کردم واقعا اطمینان پیدا بکند و این معنا پیشش روشن بشود که اگر شارع مقدّس در تعارض بالتباین (که رئیس تعارض است و تعارض شدید در اینجا هست) حکم عقل را کنار گذاشت، مسأله تساقط را منتفی کرد و فرمود: با اینکه معارضه هست، با اینکه تعارض بالتباین هست لکن یکی از این دو روایت باید اخذ بشود «اما ترجیحا و اما تخییرا»، اگر شارع در تعارض بالتباین این معنا را عملی کرد، آیا در تعارض به عموم و خصوص من وجه به طریق اولی نیست؟ در تعارض بالعرض با اولویت بیشتر نیست؟ در تعارض به مدلول التزامی هکذا؟

اگر کسی به این معنا متقاعد شد، جمیع انواع و اقسام تعارض را مشمول اخبار

علاجیه می داند ولو اینکه لسان هم قاصر باشد، از نظر حکم، اخبار علاجیه را شامل همه می کند.

اما اگر کسی جمود کرد و گفت: این حرف ها نیست، شارع در اخبار علاجیه، یک حرفی برخلاف قاعده زده، حرف برخلاف قاعده منحصر به موردش است. موردش تعارض بالتباین یا آن عام و خاص مطلق است که عرض کردیم اما سایر موارد باید به قاعده رجوع بشود. اما اینکه مقتضای قاعده چیست را ان شاء الله از جلسه بعد بحث می کنیم که آیا قاعده در خبرین متعارضین، اقتضای تساقط می کند یا اقتضای تخییر؟

### پرسش:

- ۱ - خلاصه کلام محقق نائینی (ره) را راجع به عدم جریان مرجحات صدوریه در عامین من وجه بنویسید.
- ۲ - اشکال استاد را به بیان محقق نائینی (ره) در عدم جریان مرجحات صدوریه در عامین من وجه تقریب کنید.
- ۳ - شباهت عدم جریان مرجحات صدوریه به مسأله اصل مثبت در چیست؟
- ۴ - لازمه اوثقت راوی در طرف راجح و مرجوح چیست؟
- ۵ - آیا اخبار علاجیه شامل تعارضین بالعرض می شود؟ توضیح دهید.

#### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

#### خبرین متعارضین متکافئین بدون رجحان

بعد از آن که معنای تعارض روشن شد، بحث در باب خبرین متعارضین در دو فصل و در دو مقام واقع می شود، که هر کدام مستقلا باید بررسی شود: یک مقام، خبرین متعارضین متکافئین است. معنای متکافئین این است که هیچ گونه مزیتی و هیچ گونه رجحانی در احد خبرین وجود ندارد، نه مرجّحات صدوریه مطرح است و نه مرجّحات جهتیه در کار است و نه مرجّحات مضمونیه. دو روایت متعارض متماثل به تمام معنا.

یکی فرضا می گوید: نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و دیگری می گوید: نماز جمعه مثلا در عصر غیبت حرام است. در خبرین متکافئین باز در دو جهت بحث واقع می شود:

یک جهت این است که اگر ما باشیم و حکم عقل، آیا عقل در مورد تعارض و تکافؤ چه اقتضایی دارد؟ جهت دوم این است که از اخبار علا-جیه در این رابطه چه استفاده ای می شود؟ از مثل مقبوله ابن حنظله استفاده می شود که خبرین متکافئین، (یعنی با نبودن مرجحات) حکمش چیست؟

فعلا- بحث ما در جهت اولی است که عبارت از حکم عقل است، یعنی اگر ما اخبار علا-جیه را نمی داشتیم، یا حکم خبرین متکافئین در اخبار علا-جیه مشخص نشده بود، فقط خبرینی که یکی دارای ترجیح باشد، حکمش مشخص شده بود، اگر ما باشیم و نفس حکم عقل، عقل در خبرین متعارضین متکافئین چه اقتضاء می کند؟

### ریشه حجیت خبر واحد و تأثیر آن در خبرین متعارضین

در همین جهت هم مسائلی را باید مورد نظر قرار داد و روی هر جهتی مسأله را مورد بحث قرار داد. یک جهت این است که اولاً ریشه حجیت خبر واحد با قطع نظر از تعارض چیست؟ آن چیزی که به عنوان دلیل در باب حجیت خبر واحد مطرح است آیا بنای عقلا- است؟ اگر نظر تان باشد در بحث حجیت خبر واحد، همین معنا مورد تقویت قرار گرفت که عمده دلیل بر حجیت خبر واحد، مسأله بنای عملی عقلا- و استمرار سیره عملیه عقلا- بر این است. اگر کسی به عقلا- خبری بدهد و آن شخص، مورد اعتماد باشد، وثاقت داشته باشد، مورد اطمینان باشد، در تمام مسائلی که میان عقلا مطرح است به قولش ترتیب اثر می دهند و شارع مقدس هم از این طریق در رابطه با مسائل شرعی، ردعی نفرموده است.

ما عرض کردیم که مهمترین دلیل بر حجیت خبر واحد، این است، لکن اینجا روی همه تقادیر باید بحث شود. یک وقت ما روی بنای عقلا تکیه می کنیم، آنوقت اینجوری بحث می کنیم که اگر در یک جایی ما دو خبر متعارض داشته باشیم و اینها متماثل باشند و هیچ مزیتی در کار نباشد، آیا در اینجا چه باید گفت؟ در اینجا به کدام یک از اینها ترتیب اثر بدهیم؟ یک وقت هم روی ادله دیگر حجیت خبر واحد تکیه می کنیم، مثلاً از مفهوم آیه نأ استفاده می کنیم که «خبر العادل حجه»، یا از آیات دیگر و یا روایاتی که از آن حجیت خبر واحد استفاده می شود استفاده می کنیم. در حقیقت دلیل بر حجیت خبر واحد را ادله لفظیه نقلیه «من الآیات و الروایات» قرار می دهیم.



باز یک جهت دیگر هم در اینجا باید مورد ملاحظه واقع شود و آن این است از همان موقعی که با رسائل مرحوم شیخ آشنا شدید، متوجه شدید که در باب حجّیت امارات و خبر واحد دو مسلک وجود دارد: یکی اینکه امارات از باب طریقت و کاشفیت و ارائه واقع حجّت باشند، خبر واحد عادل چون دست ما را می گیرد به واقع می رساند ولو غالباً، و آینه ای برای نشان دادن واقع است، روی این جهت، حجّیت دارد که اصطلاحاً به آن می گویند: حجّیت از باب طریقت و کاشفیت که مبنای صحیح هم همین است. لکن یک مبنای دیگری هم وجود دارد و آن این است که حجّیت امارات و از جمله خبر واحد از باب سببیت و موضوعیت باشد نه از باب کاشفیت، یعنی در نفس آمدن خبر واحد، یک مصلحتی وجود دارد، در پیروی از آن مصلحتی تحقق دارد، ولو اینکه ما را به واقع نرساند، و از نظر واقع، مخطی باشد، لکن در عین حال مصلحت واقع در آن وجود دارد، که بعد باز ان شاء الله توضیحش را عرض می کنیم. روی همه اینها باید مسأله را بررسی کنیم و ببینیم آیا مقتضای حکم عقل در جهت اولی، با قطع نظر از روایات علاجیه در خبرین متعارضین متمائلین چیست؟

آن جهتی که خودمان تقویت کردیم و مقتضای تحقیق می دانیم را اول بررسی می کنیم بعد سایر جهات دیگر هم ان شاء الله بررسی می شود. ما از طرفی معتقدیم که دلیل مهم بر حجّیت خبر واحد، مسأله بنای عقلا است و خبر واحد عند العقلا به عنوان طریقت و کاشفیت، موضوع حجّیت و اعتبار است. عقلا برای خبر، اصالتی قائل نیستند. خبر، تغییر و تحوّل بوجود نمی آورد، بلکه آن را آینه و بیانگر واقع می بینند ولو به حسب الغالب، ولو به حسب النوع. روی این جهت عقلا به خبر ثقه و خبر شخص مورد اطمینان تکیه می کنند. روی این مبنای هم دلیل، بنای عقلا است و پیدا است که بنای عقلا همراه با دید طریقت و کاشفیت است.

با این مقدمه ما دو خبر متعارض متکافیء داریم: یکی می گوید: نماز جمعه واجب است، دیگری می گوید: نماز جمعه حرام است، حالا چه کنیم؟ آیا عقل در این شرائط و در این موقعیت چه می گوید؟ آیا عقل حکم به تخییر می کند؟ می گوید: شما مجبورید که یکی از این دو را اخذ بکنید، منتها چون مرجّحی وجود ندارد شما به نحو تخییر یکی را

حتما باید انتخاب کنید؟ آیا عقل این را می گوید؟ یا عقل در اینجا حکم به تساقط می کند، می گوید: هر دو را باید کنار گذاشت، به هیچ کدام نباید ترتیب اثر داد و وجود این دو خبر با وصف تعارض و وصف تکافؤ نسبت به مدلولشان کالعدم است؟ کدام یک از اینهاست؟ آیا مقتضای عقل، تساقط است یا مقتضای عقل، تخییر است؟ که معنای تخییر این است که شما ملزم هستید که یکی از این دو خبر را اخذ کنید منتها در انتخاب، آزادید یا خبر دال بر وجوب باید اخذ شود، یا خبر دال بر تحریم باید اخذ شود.

### مقتضای حکم عقل در باب خبرین متعارضین

ظاهر این است که مقتضای حکم عقل، تساقط است یعنی هیچ کدام از این دو خبر نسبت به مفاد خودشان اعتبار ندارند، هیچ کدام حجیت ندارند، چرا؟ به دو دلیل: یک دلیل این است که شما می گوید: عقلا خبر را به عنوان طریقت و کاشفیت از واقع معتبر می دانند و به آن اعتماد می کنند، پس وصف عنوانی خبر، همان ارائه واقع و کشف از واقع است. آیا اینجا که بینشان تعارض وجود دارد و هر دو هم در صف واحد هستند، از نظر طریقت و کاشفیت چه کاره هستند؟ مثل اینکه شما یک مقصد معینی دارید، نمی دانید راه رسیدن به این مقصد، کدام راه است، آیا از طرف جنوب به مقصد می رسید یا از طرف شمال؟ اگر یک آدم ثقه ای بگوید: آقا! راه شما راه جنوب است، قولش کاشفیت دارد و باید به آن ترتیب اثر داد، اما اگر ثقه دیگری گفت: نه، راه شما راه شمال است نه راه جنوب، عقل در اینجا چه می گوید؟ یکی می گوید: از طریق جنوب به آن مقصد مشخص می رسید، دیگری می گوید: از طریق شمال به مقصد مشخص می رسید، عقل می گوید: یکی را انتخاب کن؟ چه مزیتی دارد که انتخاب شود؟

مسأله تخییر در جاهای دیگر است که آدم فکر می کند مشابه اینجاست، مثل اینکه انسان، یک مقصد مشخصی دارد اما این مقصد مشخص دو طریق دارد. انسان وقتی می خواهد به این مقصد برسد به صورت تخییر یکی را انتخاب می کند، اما هر دو انسان را به مقصد می رساند، «لنا طریقان یوصلان الی الواقع» ما هم می خواهیم به واقع برسیم، یکی را انتخاب می کنیم و به واقع می رسیم اما در ما نحن فیه مسأله اینطور نیست. در ما نحن فیه احد الطریقین ما را به واقع می رساند «و الطریق الاخر» ما را از واقع منحرف می کند. هیچ علامت مشخصه ای ندارد، هیچ رجحان و مزیتی ندارد. جمع بین طریقین هم

که امکان ندارد که انسان هم فاعل نماز جمعه باشد هم تارک نماز جمعه باشد، و الا- اگر یک جایی جمعش امکان می داشت، او دیگر از مسأله تعارض خارج می شد. اصلاً خود عنوان تعارض، همراه با عدم امکان جمع است. اینجا آیا عقل حکم به تخییر می کند؟ عقل می گوید: یکی از این دو راه انتخاب بکن، کدام یک از این دو راه را؟ من که می دانم یکی از این دو راه ما را از واقع منحرف می کند و آن راهی هم که ما را به واقع می رساند، علامت مشخصه ندارد، آیا در اینجا عقل حکم به تساقط نمی کند؟

«و یؤیّده» که اگر مخبر این دو خبر، یک نفر باشد، اگر به جای اینکه دو نفر یکی بگوید: راه شما از جنوب است، دومی بگوید: راه شما از شمال است، به جای این دو، اگر یک مخبر آمد، اول گفت: آقا! راه شما از جنوب است، بلافاصله گفت: نه! راه شما از شمال است، آیا شما به قول این ترتیب اثر می دهید؟ یا می گوید: این آدم تناقض گو است؟ نمی شود به خبر این آدم اعتماد کرد. این آدمی که مختلف حرف می زند گاهی راه را طرف جنوب مشخص می کند، گاهی طرف شمال مشخص می کند، «لا یعبأ بقوله و لا یمكن الاعتماد علی خبره».

پس چه فرق می کند بین آنجایی که مخبر واحد، دو خبر متعارض و متناقض باهم بگوید و بین آنجایی که دو مخبر دو خبر متناقض و متضاد باهم داشته باشند؟ همان طوری که در صورت وحدت مخبر، دیگر هیچ اعتمادی به قول این مخبر نیست و خبرش منشأ ترتیب اثر نخواهد بود، آنجا هم که دو مخبر که هر دو هم ثقه و «فی نفسهما» مورد اطمینان و در ردیف واحد هستند، لکن راهها را از هم جدا کردند، اینجا عقل می گوید: نه قول زید ارائه واقع و کاشفیت از واقع دارد، و نه قول عمرو حاکی از واقع و کاشف از واقع است. در حقیقت اینجا طریق به واقع برای شما مسدود شده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): ملاک حجّیت خبر واحد روی بنای عقلا، ارائه واقع است.

آنجایی که این ثقه بلا- معارض باشد، می گوید: «صلاه الجمعة واجبه» آدم با خیال راحت می گوید: زرارۀ عادل از امام صادق (صلوات الله علیه) وجوب صلاه جمعه را نقل کرده، دیگر انسان منتظر چیست؟ اما وقتی که دید در کنار روایت زرارۀ، محمد بن مسلم هم از امام صادق (صلوات الله علیه) مثلاً نقل کرد: «صلاه الجمعة محرّمه» کدام دست شما را می گیرد و به واقع می رساند، کدام آینه واقع است، آیا دو تایی آینه واقع است؟ که «لا یعقل» با فرض اینکه یکی وجوب را نقل کرد و دیگری حرمت را، هر دو نمی شود.

بگوئیم: روایت زراره حاکی است؟ چه خصوصیتی در زراره است فرضاً که در محمد بن مسلم نیست. روایت محمد بن مسلم حاکی است؟ چه خصوصیتی در محمد بن مسلم است که در روایت زراره وجود ندارد؟

شما مسأله را مقایسه کنید با آنجایی که یک راوی در یک مورد، دو خبر متعارض داشته باشد، چطور انسان آنجا گیج و گم می شود، آنجایی هم که زراره و محمد بن مسلم یکی می گوید: راه این است، یکی می گوید: راه آن است، مثل اینکه فرضاً یکی در یک مسأله اعتقادی گرفتار شده است، به یک کسی مراجعه می کند می گوید: راهت این است، به دیگری مراجعه می کند می گوید: نخیر راهت ضد آن است، هر دو ملاً، مدرس در سطح هم، هیچ گونه ترجیحی هم ندارند، آیا اینجا چه می کند؟ می گوید: متأسفانه دست ما خالی است. ما به واقع، راه پیدا نکردیم برای اینکه زید می گوید: راه این است، عمرو می گوید: راه غیر از این است. پس راهی به واقع برای این باز نشده است.

### **عدم جواز مؤاخذه در صورت تعارض خبرین**

مسأله مؤاخذه هم به همین کیفیت است. مولا باید در مقابل عبد، حجت داشته باشد تا مؤاخذه کند و الا اگر حجت نداشته باشد به چه چیز می تواند عبد را مؤاخذه بکند؟ برای اینکه مقتضای براءت این است که نماز جمعه واجب نیست. اگر نماز جمعه بخواهد واجب باشد و مولا گریبان عبد را بگیرد و در مقابل چوب و فلک را فراهم کند، سه شرط دارد: شرط اولش این است که اولاً خود مولا وجوب نماز جمعه را بیان کرده باشد، نه اینکه وجوب نماز جمعه در قلب مولا باشد، در دفتر مولا باشد، باید بیان کرده باشد.

شرط دوم این است که بیان باید واصل به عبد شده باشد. اگر مولا بیان کرده است لکن به هیچ وجه این بیان به گوش عبد نرسیده است، و به آن طرق معهوده متعارفه راهی برای رسیدن به عبد پیدا نشده است، گرچه مولا بیان کرده است، آیا این بیان با فرض عدم وصول الی المکلف برای مولا حجت درست می کند؟ برای مولا صحه المؤاخذه درست می کند؟ یا اینکه علاوه بر بیان باید بیان «واصل الی المکلف» باشد. البته معنای واصل، این نیست که وظیفه مولا باشد که تک تک را برساند، بلکه به آن نحوی که قاعدتاً و معمولاً بیان می شود به همان نحو بیان شده است. مثل اینکه اگر به کتاب وسائل مراجعه می کرد می دید که در کتاب رسائل چند تا روایت دارد که نماز جمعه واجب است، اما اگر

خودش نرفت کتاب رسائل را بررسی بکند این دیگر اسمش عدم وصول بیان نیست. این بیان واصل است.

شرط سؤمّش این است بیان واصل معارض نداشته باشد، مثل اینکه عبد در خانه اش نشسته است، یک واسطه خیلی ثقه ای از طرف مولا- آمد گفت: مولا- دستور داد: تو فردا باید به تهران مسافرت کنی، یک ساعت بعد واسطه ثقه دیگر آمد گفت: مسافرت به تهران لزوم ندارد. حالا- اگر به حسب واقع این مسافرت لزوم داشته باشد، مولا- به چه حجّتی می تواند بر عبد احتجاج کند؟ به چه دلیلی می تواند گریبان عبد را بگیرد؟ فرض کنیم به حسب واقع حرف مولا مطابق روایت اول بوده است. آیا عقل شما که می گوید: تا مولا حجّتی نداشته باشد نمی تواند گریبان عبد را بگیرد، در اینجا چه می گوید؟ می گوید:

مولا حجّت دارد؟ فردا می تواند عبد را مؤاخذه کند بر اینکه چرا سفر تهران را ترک کردی؟ یا اینکه مولا در مقابل عبد «يقع بلا حجّه»؟ حجّتی نیست، مسأله ای نیست که مولا بتواند گریبان عبد را بگیرد.

لذا با توجه به این که معنای تحقیقی حجّیت خبر ولو اینکه مرحوم آخوند حجّیت را به معنای منجزیت و معذّریت معنا می کنند، لکن معذّریتش که خارج از دائرة حجّیت است، منجزیت هم لازمه معنای حجّیت است، و الا حجّیت یعنی «ما یصح به الاحتجاج للمولی علی العبد» آن که مولا- می تواند روی آن انگشت بگذارد و به استناد آن بر عبد استدلال بکند، معنای حجّیت است. آیا این معنا در خبرین متعارضین متکافئین تحقق دارد یا نه؟ ما می بینیم که این معنا نمی شود تحقق داشته باشد. وقتی یک روایت می گوید:

نماز جمعه واجب است، یک روایت هم می گوید: فرضاً نماز جمعه «لیست بواجبه» و این عبد بیچاره هم به استناد اصاله البرائه نماز جمعه را نخواند، اینجا مولا چگونه روز قیامت علیه این عبد، احتجاج کند و با چه بیانی او را مؤاخذه کند و گریبان او را بگیرد؟

پس آنچه که به عنوان نتیجه بحث امروز می توانیم عرض کنیم این شد که اگر حجّیت خبر واحد از راه بنای عقلا باشد، که واقعا هم هست و حجّیت هم از باب طریقت و کاشفیت باشد که واقعا هم هست، اینجا اگر دو خبر باهم معارضه کردند و هیچ کدامشان ترجیح بر دیگری نداشتند، عقل، حکم به تساقط می کند، به همین دو دلیلی که ملاحظه فرمودید: یکی در رابطه با کاشفیت و ارائه واقع، یکی هم در رابطه با عدم صحّت احتجاج مولا علی العبد.

لکن یک بحثی اینجا واقع شده است که اگر خبرین متعارضین که در مدلول مطابقی خودشان تساقط کردند، یک روایت گفت: نماز جمعه واجب است، یکی گفت: حرام، معنای تساقط این شد، ما نه حجّت بر وجوب داریم نه حجّت بر تحریم داریم، آیا نسبت به نفی ثالث هم از حجیت ساقط می شوند؟ (ثالث عبارت از احکام دیگر است، مثلاً مستحب بودن نماز جمعه). آیا وجود این دو روایت «یصیر کعدمهما بالکلیه» مثل اینکه اصلاً این دو روایت نبوده است؟ اگر این دو روایت را نداشتیم نسبت به نفی استحباب، حجّتی نداشتیم، ما در نماز جمعه احتمال استحباب می دادیم.

آیا وجود خبرین متعارضین متکافئین متساقطین نسبت به نفی ثالث چه نقشی دارد؟ آیا حجّیتش نسبت به نفی ثالث هم از بین می رود؟ یا اینکه این گوشه مسأله باقی می ماند، یعنی روایت دال بر وجوب در مدلول مطابقی، شأنی ندارد، روایت دال بر حرمت هم در مدلول مطابقی، شأنی ندارد، اما اینها یک مدلول التزامی داشتند «و هو عدم الاستحباب»، و در این مدلول التزامی متوافقند، روایت دال بر وجوب، نفی استحباب می کند، روایت دال بر حرمت هم نافی استحباب است. آیا نسبت به نفی ثالث که هر دو متفقند، حجّیتشان محفوظ است یا نه؟ و بر فرض که حجّیتشان محفوظ باشد آیا کدامشان نسبت به نفی ثالث حجّیت دارند؟ آیا مجموع الخبرین حجّیت دارند، همین طوری که مرحوم محقق نائینی می فرماید یا اینکه یکی غیر معین از این دو نسبت به نفی ثالث حجّیت دارد، که آن یکی در تعبیر مرحوم آخوند، آن چیزی است که مطابق واقع است، ولی در این تعبیر مسامحه است که ان شاء الله عرض می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - خبرین متعارضین متکافئین را تعریف کنید.
- ۲ - دلیل حجّیت خبر واحد چیست؟ و چه تأثیری در خبرین متعارضین دارد؟
- ۳ - مقتضای حکم عقل در باب خبرین متعارضین چیست؟
- ۴ - مقتضای طریقت خبر واحد در صورت تعارض چیست؟
- ۵ - آیا در صورت تعارض خبرین، مولا می تواند عبد را مؤاخذه کند؟ چرا؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حجّيت خبرين متعارضين نسبت به نفی ثالث

بعد از آنکه حکم متعارضین در صورت تکافؤ و تماثل به مقتضای حکم عقل، تساقط شد، آیا همان طوری که اینها در مدلول مطابقی، متساقط هستند و هیچ کدام حجّیت ندارند، نسبت به مدلول التزامی هم حجّیت ندارند؟ که مدلول التزامی نه تنها مورد تعارض این دو دلیل نیست بلکه مورد توافق این دو دلیل متعارض است. آیا این دو خبر، نسبت به مدلول التزامی که از حریم تعارض، خارج است و از دائرة تعارض بیرون است، حجّیت ندارند یا اینکه نسبت به آنچه که خارج از حریم تعارض باشد حجّیت دارند؟ و به تعبیر اصطلاحی: آیا این خبرین در رابطه با نفی ثالث، حجّیت دارند یا نه؟

نحوه تعارض خبرین نسبت به بحث نفی ثالث

اینجا لازم است یک نکته ای یادآوری شود و آن این است که این بحث در مطلق

خبرین متعارضین جاری نمی شود بلکه نحوه تعارض، مختلف است: یک وقت این است که یک روایتی می گوید: نماز جمعه واجب است، یک روایتی هم می گوید: واجب نیست. اینجا روایت ثالثی ندارد که ما طبق آن بحث بکنیم که آیا این دو روایت، نسبت به نفی ثالث، حجیت دارند یا نه؟ ثالثی در اینجا تصور نمی شود. یکی وجوب را اثبات می کند و یکی وجوب را نفی می کند، دیگر ثالثی غیر از این دو تصور نمی شود. لذا این بحث ما در این نوع خبرین متعارضین، مورد و موضوعی ندارد.

اما گاهی از اوقات احتمال ثالث مطرح است مثل اینکه یک روایتی دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند و روایت دیگر هم دلالت بر حرمت می کند. اینجا احتمال ثالث مطرح است. اینجا احتمال این معنا هست که حکم واقعی، غیر از وجوب و غیر از حرمت باشد ممکن است حکم واقعی، استحباب باشد برای اینکه خبرین متعارضین، به این کیفیت نیست که ما علم اجمالی داشته باشیم به اینکه یکی از آنها مطابق با واقع است. علم اجمالی به اینکه یکی مطابق للواقع است، نه در اینجا مطرح است و نه نوعاً منشأی برای این هست.

اگر یک روایت گفت: نماز جمعه واجب است و یک روایت گفت: حرام است، ما از کجا علم اجمالی داریم به اینکه واقع، خارج از این دو تا نیست؟ واقع روی همین دو تا دور می زند؟ اگر فرض کنیم که شما در یک جا چنین علم اجمالی داشتید که خبرین متعارضین متکافئین و علم اجمالی هم داشتید به اینکه واقع از این دو خارج نیست، اگر شما یک چنین علم اجمالی پیدا کردید، این از محل این بحث امروز ما خارج است برای اینکه آن چیزی که در مورد علم اجمالی، نفی ثالث می کند علم شماست، دیگر به خبر ارتباط ندارد.

اگر شما اجمالاً یقین کردید که نماز جمعه یا حکمش وجوب است یا حرمت، نافی استحباب در این صورت چیست؟ علم شما نافی است. علم شما استحباب را از بین می برد. علم شما حکم ثالث را منتفی می کند و محل بحث ما چنین جایی نیست. محل بحث آن جایی نیست که نفی ثالث با علم اجمالی شما به مطابقت احد الخبرین للواقع تحقق پیدا بکند و الا این بحث ندارد. اگر شما علم اجمالی پیدا کردید که یکی از دو روایت وجوب یا حرمت، مطابق واقع است، پس یقین دارید که استحبابی وجود ندارد و دلیل شما بر نفی استحباب، یقین شماست و به خبرین، ارتباطی ندارد که ما بحث بکنیم



که آیا خبرین در نفی ثالث، مؤثر است یا احد خبرین در نفی ثالث مؤثر است؟ هیچ کدام اثر ندارد، آنکه اثر دارد، علم شماست «بعدم کون صلاه الجمعه مستحبه» برای اینکه یقین دارید این نماز یا واجب است یا حرام.

### خصوصیت خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث

پس محل این بحثی که ما مطرح می کنیم، باید دو خصوصیت داشته باشد: یکی اینکه ثالثی باشد که ما بخواهیم برای نفی آن، دلیل پیدا بکنیم و یکی اینکه نفی آن ثالث هم استناد به علم شما نداشته باشد بلکه در رابطه با خبرین باشد و این در آنجایی است که شما با دو روایت برخورد می کنید، احتمال ثالث هم می دهید، علم اجمالی هم ندارید به اینکه یکی از این دو روایت، مطابقت با واقع دارد بلکه احتمال می دهید که هر دو، مطابق با واقع باشد هم روایت دال بر وجوب و هم روایت دال بر حرمت.

حالا- که محل بحث مشخص شد، در دو جهت و دو مقام بحث واقع می شود: یک مقام این است که آیا در اینجا نفی ثالث مطرح است یا نیست؟ ما حجت بر نفی ثالث داریم یا نداریم؟ اگر کسی گفت: ما اصلاً نفی ثالث را قبول نداریم و در این مثالی که عرض شد، دلیلی بر نفی استحباب نداریم، دیگر نوبت به مقام ثانی بحث ما نمی رسد. اما اگر کسی در مقام اول، نفی ثالث را پذیرفت، آن وقت نوبت به بحث دوم می رسد که آیا این نفی ثالث به چه چیزی تحقق پیدا می کند و دلیل بر نفی ثالث چیست؟ اینجا است که بین مرحوم خراسانی (ره) و مرحوم محقق نائینی (ره) اختلاف است.

### دلالت مجموع خبرین متعارضین بر نفی ثالث از نظر محقق نائینی (ره)

مرحوم محقق نائینی معتقد هستند که دلیل بر نفی ثالث، مجموع خبرین متعارضین است. هر دو خبر در نفی ثالث نقش دارند، نه به طور استقلال بلکه به صورت اشتراک. اما مرحوم محقق خراسانی معتقد هستند که نفی ثالث بین یکی از این دو خبر غیر معین، تحقق پیدا می کند. آن یکی این خصوصیت را دارد. این دو روایتی که یکی می گوید:

واجب است و یکی می گوید: نماز جمعه حرام است، درست است که ما علم اجمالی به صدق یکی از این دو نداریم بلکه احتمال می دهیم که هر دو مخالف با واقع باشد اما علم اجمالی به کذب یکی از این دو تا داریم. این مقدار مسلم است که این دو روایتی که یکی

می گوید: نماز جمعه واجب است و دیگری می گوید: نماز جمعه حرام است، قطعاً یکی دروغ و مخالف با واقع است اما نه به این معنا که آن یکی قطعاً موافق با واقع است، آن هم ممکن است مخالف باشد اما مخالفت مجموع با واقع، احتمالی است، اما مخالفت یکی با واقع، قطعی است.

لذا مرحوم آخوند می فرماید: این دو روایت که مشخص هم ندارد، غیر معین است.

آن که مسلماً با واقع مخالف است و شما نمی شناسید، در نفی ثالث، اثری ندارد اما آنکه احتمالاً موافق با واقع است و قطع به مخالفتش ندارید، او «حجّه علی نفی الثالث، دلیل علی نفی الثالث». پس این دو روایت با اینکه علم اجمالی به صدق، در یکی حتی وجود ندارد اما در عین حال، اینها باهم فرق می کنند، نه فرقی که ما بتوانیم انگشت بگذاریم بگوییم: این روایت این طور است و آن روایت این طور اما به صورت ابهام و چشم بسته. قطعاً یکی از این دو، مخالف با واقع است و دیگری «محمّل المطابقه للواقع» است. آن محتمل المطابقه غیر مشخص، مؤثر در نفی ثالث است.

پس دو مقام شد: یک مقام این که نفی ثالث اصولاً مطرح است یا نه؟ «لقائل أن يقول»: اصلاً نفی ثالث را قبول نداریم که دلیلش را عرض می کنیم. «اما اذا قلنا بنفی الثالث يقع الكلام فی المقام الثانی» و اینکه آیا نافی ثالث و دلیل بر نفی ثالث هر دو خبر هستند «كما يقول به المحقق النائینی قدس سره او احد الخبرین»، نه احد الخبرین به نحو تخییر، نه احد الخبرین به نحو مساوی، آن که «محمّل المطابقه مع الواقع» است در حالی که برای شما غیر مشخص هم هست لکن غیر مشخص بودن، نتیجه اش این است که در مدلول مطابقی، دست شما از آن کوتاه است اما در مدلول التزامی که عبارت از نفی استحباب است، به قوّت خودش باقی است. در مقام اول، ما این دو مقام را با یک مسأله مطرح می کنیم و آن این است که مرحوم محقق نائینی یک «ان قلت» و توهمی را مطرح کرده و در جواب آن، مطلبی ذکر کرده اند که مجموع این «ان قلت» و جواب آن، هر دو مقام را روشن می کند؛ یعنی ما در رابطه با مقام اول، یک جهت از کلام مرحوم محقق نائینی را می پذیریم و جهتی که مربوط به مقام دوم است، مورد مناقشه واقع می شود.

### سقوط خبرین متعارضین در مدلول التزامی

کلام ایشان این است که اگر کسی این طوری فکر بکند که خبرین متعارضین، این دو

روایتی که یکی می گوید: نماز جمعه واجب است و یکی می گوید: حرام است، همان طوری که نسبت به وجوب و حرمت که مدلول مطابقی این دو روایت است، بی ارزش هستند، همین طور نسبت به مدلول التزامی شان که نفی الاستحباب است بی ارزش هستند برای اینکه آن که می گوید: نماز جمعه واجب است، لازمه وجوب، عدم استحباب است و آن هم که می گوید: نماز جمعه، حرام است، لازمه حرمت، عدم الاستحباب است. لذا با اینکه این دو در عدم الاستحباب موافق هستند، با اینکه عدم الاستحباب از حریم تعارض خارج است اما متوهم می گوید: این عدم الاستحباب از کجا آمده است؟ و به تعبیر اصطلاحی: این مدلول التزامی از کجا پیدا شده است؟ آیا مدلول التزامی اصالت دارد یا مدلول التزامی فرع مدلول مطابقی است و به تبع مدلول مطابقی است؟

اگر شما دو روایت را در مدلول مطابقی بی ارزش کردید و در مدلول مطابقی فاقد حجّیت قرار دادید، چگونه می شود در مدلول التزامی این دو روایت یا هر دو یا یکی حجّیت داشته باشد؟ چگونه می شود نسبت به نفی ثالث، یک حجّت شرعی ای داشته باشیم؟ مسأله مدلول التزامی که در ردیف مدلول مطابقی نیست که شما تفکیک بکنید و بگویید: مدلول مطابقی را کنار می گذاریم و مدلول التزامی را می پذیریم. مدلول التزامی جنبه فرعیّت دارد و مدلول مطابقی جنبه اصالت. اگر خبرین در مدلول مطابقی که اصل برای مدلول التزامی است، کنار گذاشته شد، آیا لازمه اش این نیست که در مدلول التزامی هم آن را کنار بگذارید؟ پس دیگر نفی ثالث مطرح نیست.

### **تبعیت مدلول التزامی از وجود خبرین نه از دلالت آنها**

مرحوم محقق نائینی یک چنین توهمی را در کلامشان آورده اند و بعد در جواب از این توهم می فرمایند: دلالت التزامیه تبعیت دارد برای مدلول مطابقی اما تبعیتش در چیست؟ تبعیتش در وجود است نه در حجّیت.

به عبارت روشن تر: آن که ما داریم رویش بحث می کنیم مسأله حجّیت است، می خواهیم بینیم خبرین نسبت به نفی ثالث، حجّیت دارند یا نه؟ مدلول التزامی را قبول داریم که تابع مدلول مطابقی است، وجودا تابع است اما آیا در حجّیت هم باید تابع باشد که اگر یک جایی مدلول مطابقی حجّت نبود، مدلول التزامی هم نباید حجّت باشد؟ چه دلیلی بر این معنا قائم شده است؟

بعد ایشان عبارت را تغییر می دهند و می فرمایند: دلالت التزامیه، فرع دلالت تصدیقیه است. معنای دلالت تصدیقیه این است که ما تصدیق بکنیم به اینکه این معنا، مؤذای این لفظ است و این لفظ دلالت بر این معنا می کند. اما اینکه این معنا هم مراد متکلم است یا مراد متکلم نیست، او دیگر ربطی به دلالت تصدیقیه ندارد. ممکن است این معنا مقصود متکلم باشد، ممکن است این معنا مقصود متکلم نباشد اما آن که برای دلالت تصدیقیه، محور است «کون هذا اللفظ دالا علی هذا المعنی» اما مسأله بعدی اش دیگر مطرح نیست.

اگر دلالت التزامیه، تابع دلالت تصدیقیه شد، سقوط خبرین متعارضین از حجّیت در مدلول مطابقی، در رابطه با اراده متکلم است، در رابطه با مراد متکلم است که معنایش این است که هیچ کدام از این دو روایت متعارضین نمی توانند مراد مولا را بیان بکنند. ما کاری به مراد مولا و بیان مراد مولا نداریم. ما به این کار داریم که این روایت دلالت بر چه معنایی دارد؟ مسلّم روایت اول دلالت بر وجوب دارد و روایت دوم هم دلالت بر حرمت دارد اما کاری نداریم به اینکه این وجوب «مراد للمولی ام لا؟» این حرمت «مراد للمولی ام لا؟»

می فرماید: دلالت التزامیه در تبعیت خودش در رابطه با همان مقام دلالت است، نه در رابطه با مقام اراده و مراد متکلم بودن. او به اراده متکلم کاری ندارد. آنجایی که مسأله مراد مطرح است، مربوط به حجّیت و سقوط از حجّیت است.

پس اگر خبرین متعارضین در رابطه با مراد از حجّیت ساقط شدند، این جلوی دلالت التزامیه را نمی گیرد بلکه دلالت التزامیه به قوّت خودش باقی است. بعد می فرمایند:

چیزی که برای این دلالت التزامیه، حجّت است مجموع این دو خبر متعارض است برای اینکه نفی استحباب به هر دویشان ارتباط دارد، هم روایت دال بر وجوب، نفی استحباب می کند و هم روایت دال بر حرمت، نفی استحباب می کند. پس دو روایت دست به دست هم دادند و نفی استحباب کردند و نفی استحباب هم لازم دلالت تصدیقی است «فکلا الخبرین حجّتان بالاضافه الی نفی الاستحباب».

پس مرحوم محقق نائینی در این کلام خودشان، هر دو مقام را ثابت می کنند: هم اصل مسأله نفی ثالث را مطرح می کنند و هم اینکه این چیزی که مؤثر در نفی ثالث است، عبارت از «کلا الخبرین و کلا الروایتین» است. حالا ما باید این کلام مرحوم محقق نائینی

را در یک بعدش که عبارت از نفی ثالث است قبول بکنیم اما در بعد دیگرش که نافی این ثالث عبارت از مجموع الخبرین است، به نظر ما کلام ایشان محل اشکال است.

دقت بیشتری در کلام ایشان بفرمایید و ببینید چه اشکالی امکان دارد به کلام ایشان متوجه بشود.

### پرسش:

- ۱ - نحوه تعارض خبرین را نسبت به نفی ثالث توضیح دهید.
- ۲ - خصوصیت خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث چیست؟
- ۳ - دلالت خبرین متعارضین را بر نفی ثالث از نظر محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۴ - اشکال محقق نائینی (ره) به خودشان در خبرین متعارضین را بر نفی ثالث با جوابش توضیح دهید.

ص: ۳۷۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) بیانی دارند که نتیجه می گیرند که خبرین متعارضین در نفی ثالث، حجیت دارند و نتیجه می گیرند که مؤثر در نفی ثالث و حجّت بر نفی ثالث، مجموع خبرین متعارضین است.

**بطلان تأثیر مجموع خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث**

ما عرض کردیم که بیان ایشان را در رابطه با بعد اول می پذیریم اما در رابطه با بعد دوم، نمی پذیریم. اما چرا در رابطه با بعد دوم، قابل قبول نیست؟ برای آن نکته ای که اشاره کردیم که ولو اینکه در خبرین متعارضین علم اجمالی به صدق یکی از این دو نداریم، امکان دارد که هر دو مخالف با واقع باشد و واقع، یک مطلبی غیر مفاد خبرین متعارضین باشد اما از آن طرف، علم اجمالی به کذب احد المتعارضین، لازمه لاینفک تعارض است. نمی شود که تعارض تحقق داشته باشد، معارضه وجود داشته باشد ولی ما

علم اجمالی به کذب هم نداشته باشیم. پس لا محاله یکی از این دو روایتی که یکی دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند و دیگری دلالت بر حرمت می کند، قطعاً مخالف با واقع است و قطعاً یکی از این دو، مغایر با واقع است. اگر شما می دانید که یکی از این دو خبر قطعاً کاذب است ولو به نحو اجمال، آیا خبر کاذب می تواند در مدلول التزامی حجّیت داشته باشد؟ خبر کاذب می تواند مدلول التزامی خودش را ثابت کند؟

فرق نمی کند که کاذب، معلوم بالتفصیل باشد یا معلوم بالاجمال. بالاخره آن که به طور مسلّم، مغایر با واقع است و آن که کذبش قطعی است و در نتیجه مسلّم حجّیت ندارد، چطور می تواند در مدلول التزامی اش حجّیت باشد؟ مثل همان جایی که کذب، معلوم بالتفصیل باشد. اگر شما روایتی دارید که می گوید: نماز جمعه فرضاً حرام است و شما یقین دارید که این روایت کذب است آیا می توانید بگویید: کذب بودن معنایش این است که حرمت را نمی تواند ثابت بکند اما لازمه حرمت را ثابت می کند، آیا عدم الاستحباب را ثابت می کند، می شود این حرف را زد؟ خبری که قطعاً دروغ است و فاقد حجّیت است و در مدلول مطابقی اش هیچ اثری نمی تواند داشته باشد، چطور ما این خبر را در مدلول التزامی اش حجّیت بدانیم؟

پس با توجه به اینکه مسلّم یکی از این دو خبر متعارض، مخالف با واقع است، باید او را از دائره حجّیت ولو نسبت به نفی ثالث، خارج بکنیم. معنا ندارد که پای او را در مسأله نفی ثالث پیش بکشیم و بگوییم: با اینکه مسلّم دروغ است و با اینکه مسلّم مغایر با واقع است معذکک در اثبات مدلول التزامی اش که همان نفی ثالث است «یکون حجّه».

پس این جهت از کلام مرحوم محقق نائینی انصافاً قابل قبول نیست و همان طوری که محقق خراسانی در کفایه بیان کرده اند، حجّیت بر نفی ثالث، احد الخبرین است اما آن هم با یک مشخصه و آن که علم به کذبش للواقع نیست، آن که نمی دانیم با واقع مغایرت دارد چون خبرین، مرکب از این دو عنوان است که یکی مسلّم دروغ است و یکی غیر معلوم الکذب است. آن که معلوم الکذب است نسبت به نفی ثالث، کنار می رود، اما آن که غیر معلوم الکذب است «و یحتمل ان یکون مطابقاً للواقع»، این برای نفی ثالث، مانعی ندارد حجّیت داشته باشد. تا اینجا این بعد از کلام مرحوم محقق نائینی بیان شد.

اما اصل مطلب که همان بعد اول است این است که «لفاعل أن يقول» که اصلاً خبرین متعارضین هیچ کدامشان نسبت به نفی ثالث، حجّیت ندارند، نه در مدلول مطابقی نقشی

دارند و نه در مدلول التزامی نقشی دارند.

### تفکیک بین تبعیت مدلول التزامی در حجیت و وجود آن

مرحوم محقق نائینی اینجا برای تفکیک این دو مسأله، بیان داشتند که مدلول التزامی تابع وجود مدلول مطابقی است، نه تابع حجیت مدلول مطابقی. مدلول مطابقی در خبرین متعارضین هست اما حجیت ندارد و مدلول التزامی، تابع وجود مدلول مطابقی است، لذا چون متبوعش وجود دارد، تابع هم وجود دارد منتها متبوع، حجیت نداشت اما مانعی از حجیت تابع، وجود ندارد. متبوع، مانع از حجیت داشت «و هو الابتلاء بالمعارضه» اما نسبت به تابع نه تنها معارضه در آن تحقق ندارد بلکه هر دو مدلول مطابقی در مدلول التزامی موافق هستند و روی مدلول التزامی توافق دارند برای اینکه هم وجوب نماز جمعه، نافی استحباب است و هم حرمت نماز جمعه، نافی استحباب است. پس اگر متبوعین «بعله المعارضه بعد الوجود» حجیت نداشته باشند، مانع از این نمی شود که تابع چون مبتلای به معارضه نیست بلکه مورد توافق است، حجیتش محفوظ باشد.

بعد ایشان عبارت دیگری فرمودند: دلالت التزامیه، فرع دلالت تصدیقیه است اما معنای دلالت تصدیقیه همین مقدار است که شما تصدیق بکنید به اینکه این لفظ، مفادش این معناست. صیغه «افعل» مفادش وجوب ماده است اما اینکه این وجوب، مراد متکلم هم هست و اراده متکلم هم به این وجوب متعلق شده است، دیگر در دلالت تصدیقیه مطرح نیست و این خارج از حریم دلالت تصدیقیه است. «عبارۀ عن التصدیق بان اللفظ دالّ علی هذا المعنی اما کون هذا المعنی مراداً للمتکلم فهو خارج عن حریم الدلاله التصدیقیه» و می فرماید: دلالت التزامی، تابع این دلالت تصدیقی است و سقوط خبرین متعارضین از حجیت، معنایش عبارت از محدود کردن اراده متکلم است؛ یعنی وقتی که گفتید: خبر دال بر وجوب و خبر دال بر حرمت متعارض هستند، معنایش این است که «لا الوجوب مراد و لا الحرمة مراده» اما اینکه «لا الوجوب مدلول للفظ و لا الحرمة مدلوله للفظ» این دیگر ربطی به مسأله تعارض و سقوط از حجیت ندارد.

### حقیقت دلالت التزامیه

ما این بیان ایشان را هم نمی پذیریم زیرا ولو اینکه منطقیین دلالت التزامیه را جزو



دلالت لفظیه شمردہ اند و دلالت التزامیہ بہ عنوان یکی از اقسام دلالات لفظیہ در منطق معرفی شدہ است اما بینیم مسألہ در دلالت التزامیہ چگونہ است؟ وقتی کہ مثلاً ہیأت افعال دلالت بر وجوب می کند و گفت: «صَلِّ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ»، لازمہ وجوب، عدم استحباب است. ما چگونہ می توانیم این عدم استحباب را با صیغہ افعال و ہیأت افعال بہ عنوان دلالت لفظیہ، بین لفظ و بین عدم الاستحباب ارتباط بدہیم؟ بین لفظی کہ بہ تعبیر کلی «وضع فی اللغہ للملزم» و می خواهیم مسألہ دلالت بر لازم را در اینجا مطرح بکنیم. این دلالت بر لازم با لفظی کہ «وضع للملزم»، چہ ارتباطی پیدا می کند؟ این لازم کہ خارج از «ما وضع لہ» است ہیچ ارتباطی بہ «ما وضع لہ» ندارد.

اگر بخواہیم باب مجاز را در اینجا پیادہ بکنیم، در باب مجاز دو نکتہ وجود دارد: یک نکتہ این است کہ ما در باب مجاز، شبیہ همان مطلبی کہ سکاکی در باب استعارہ بہ عنوان حقیقت ادعائیہ مطرح می کرد، را مطرح می کنیم البتہ نہ عین مطلب سکاکی بلکہ با مسألہ سکاکی فرق هایی دارد. شبیہ همان مطلب را ما در کلی مجازات معتقد هستیم. معتقد هستیم کہ وقتی تعبیر می شود فلان کس حاتم است. لطافت این تعبیر در چیست؟ شما می گوئید: لفظ موضوع للحاتم را در این شخص استعمال کردم؟ لفظ موضوع للحاتم در سنگ ہم استعمال بشود، لطافتی ندارد. آن عظمتی کہ برای حاتم وجود دارد در رابطہ با موضوع لہ لفظ حاتم است کہ آن مسمای بہ حاتم، از نظر جود و سخا، شہرت داشته است. مثلاً می گوئیم: زید، حاتم است. یعنی چہ؟ یعنی لفظی کہ برای آن مسمای وضع شدہ است، را می آوریم در زید استعمال می کنیم. این کہ لطافت و ظرافتی در آن نیست اما بہ خلاف اینکہ بگوئیم: ہمین لفظی کہ «وضع» برای آن حاتم، ما می خواهیم ادعا بکنیم کہ زید، همان حاتم است و از مصادیق همان حاتم است. یعنی کأن یک معنای کلی متبلور در حاتم درست بکنیم و زید را ہم در ردیف حاتم قرار بدہیم.

این بحث را ما در بحث مجاز در دو سہ نوبت عرض کردیم یعنی ما معتقد هستیم کہ در باب مجاز، استعمال لفظ «در غیر ما وضع لہ» نیست و مبتکر این مسألہ ہم مرحوم شیخ محمد رضا اصفہانی معروف صاحب کتاب وقایہ الاذہان است کہ امام بزرگوار ہم در این مسألہ از ایشان کاملاً تبعیت کردہ اند و حق ہم با این دو بزرگوار است. پس اولاً:

در باب مجاز، استعمال لفظ در «غیر ما وضع لہ» نیست.

ثانیاً: اگر حرف مشہور را قبول کنیم کہ در باب مجاز، لفظ مستقلاً در «غیر ما وضع لہ»

استعمال می شود؛ یعنی کلمه اسد، معنای حقیقی خودش را کنار می گذارد و در زید و در انسان شجاع استعمال می شود. نحوه استعمال این می شود که لفظ موضوع له اش را کنار گذاشت و در غیر موضوع له استعمال شد. اما در دلالت التزامیه شما می گوئید: دلالت بر معنای مطابقی کنار رفت و به جای او، دلالت التزامی آمد که لفظ مستقلا و مستقیما در مدلول التزامی استعمال می شود همان طوری که استعمالات مجازی روی حرف مشهور استعمال اسد مستقیما در رجل شجاع و کنار گذاشتن معنای حقیقی خودش که عبارت از حیوان مفترس است می باشد اما در دلالت التزامیه اینطور نیست.

### **عدم استقلال دلالت التزامیه در رابطه با لفظ**

دلالت التزامیه هرچه هم که بخواهد با لفظ ارتباط پیدا بکند، به وساطت مدلول مطابقی و مدلول اولی است؛ یعنی نمی شود که مدلول مطابقی را کنار بگذاریم، اگر کنار گذاشتیم، این لازم و ملزوم بودن کنار گذاشته می شود و التزام کنار گذاشته می شود. لازم و ملزوم بودن معنایش این است که ملزومی هست و لازمی و انتقال از طریق ملزوم به لازم تحقق پیدا می کند. در نتیجه؛ ما نمی توانیم دلالت التزامیه را به لفظ مربوط بکنیم.

چگونه مربوط بکنیم؟ بگوئیم موضوع له است که نیست. بگوئیم: غیر موضوع له ای است که لفظ در آن استعمال شده است که مثل مجازات باشد؟ این هم که نیست. ما نمی توانیم مدلول مطابقی اش را نادیده بگیریم. پس در دلالت التزامیه چه باید گفت؟ باید گفت:

واقعش این است که دلالت التزامیه اصلا از مقوله دلالت لفظ نیست. دلالت التزامیه اصلا به لفظ کاری ندارد. دلالت التزامیه با مدلول مطابقی سروکار و ارتباط دارد به این کیفیت که لفظ «یدل علی» معنای موضوع له خودش که معنای موضوع له، همان معنای مطابقی است و از معنا به لازم انتقال پیدا می شود و از ملزوم به لازم انتقال پیدا می شود لذا چطور می شود که این دلالت را به عنوان یک دلالت لفظیه مطرح بکنیم؟ بلکه واقعش این است که این همان دلالت فرعیه است؛ یعنی اول لفظ باید دلالت بر مدلول مطابقی بکند، «بالاصاله و بالطبع» و از راه مدلول مطابقی به لازم انتقال پیدا کنیم.

### **بطان تفکیک بین مدلول مطابقی و حجیت آن**

اما این که ایشان فرمودند: بین وجود مدلول مطابقی و بین حجیتش تفکیک وجود

دارد، این تفکیک را ما نمی توانیم بپذیریم. بالاخره این مدلول مطابقی به نام وجوب صلاه جمعه، یا هست یا نیست. اگر حجّت باشد، این مدلول مطابقی وجود دارد اما اگر «صلّ صلاه الجمعه» در مدلول مطابقی به نام وجوب صلاه جمعه، حجّت نشد دیگر نمی توانیم به عدم الاستحباب به عنوان لازم، انتقالی پیدا بکنیم.

آن مطلبی هم که درباره دلالت تصدیقیه بیان کردند، خلاف اصطلاح در دلالت تصدیقیه است. معنای دلالت تصدیقیه، تصدیق «بأن هذا اللفظ دالّ علی هذا المعنی» نیست برای اینکه تصدیق «بأنّ هذا اللفظ دال علی هذا المعنی» به لغت مربوط است، به متکلم و مخاطب چه ارتباطی دارد؟ مگر عنوان لغت بحث است که ما تصدیق بکنیم «بأنّ هذا اللفظ دال علی هذا المعنی»؟ این یک چیزی در شأن لغت است و از شأن متکلم و مخاطب بیرون است اما آن که به مخاطب ارتباط دارد، تصدیق به این است که این معنا مراد متکلم است. مراد متکلم برای مخاطب منشأ اثر است. اگر تکلیف است، او باید امتثال بکند و اگر مسائل دیگر است، او ترتیب اثر بدهد. پس دلالت تصدیقیه، یک مسأله ای است در شأن مخاطب در رابطه با متکلم از نظر اراده متکلم اما تصدیق «بأنّ هذا اللفظ دالّ علی هذا المعنی»، این به مسأله متکلم و مخاطب مربوط نیست، این مربوط به لغت و دلالت الفاظ بر معانی است.

این بیانی که ما عرض کردیم ضمن اینکه کلام مرحوم محقق نائینی را مورد اشکال قرار می دهد اما راه را برای خود ما هم مشکل می کند برای اینکه «لقائل ان يقول»: لازمه این حرف شما این است که متعارضین، در نفی ثالث حجّیت ندارند برای اینکه نفی ثالث، یک معنای التزامی است و معنای التزامی را شما تابع مدلول مطابقی گرفتید گفتید:

به لفظ ارتباط مستقیم ندارد بلکه رابطه مستقیمش با مدلول مطابقی است. وقتی که خبرین متعارضین در دو مدلول مطابقی از حجّیت ساقط شدند، پس دلیل بر نفی ثالث چیست؟ حتی احد الروایتین هم نمی تواند دلیل باشد برای اینکه سؤال می شود: احد الروایتین در مدلول مطابقی، حجّت است یا نه؟ می گوئیم: نه. مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی هست یا نه؟ بله. پس اگر همان روایتی که «یحتمل مطابقته للواقع» در مدلول مطابقی خودش نتوانست نقشی داشته باشد، در مدلول التزامی چگونه می تواند نقش داشته باشد؟

پس راه نفی ثالث چیست؟ آیا برگردیم به همان تخیل و توهمی که در این رابطه شده

است که متوهم می گوید: ما قبول نداریم که خبرین متعارضین در نفی ثالث حجیت داشته باشند، همان طوری که در مدلولین مطابقین، حجیت ندارند، در نفی ثالث هم حجیت ندارند. ما که تقریشان را با این خصوصیتی که ملاحظه فرمودید، قبول کردیم، آیا نتیجه را هم بپذیریم یا نتیجه را نپذیریم؟

### طریقه نفی ثالث به واسطه خبرین متعارضین از نظر استاد

در اینجا می گوییم: ما قبول داریم که مدلول التزامی، تابع مدلول مطابقی است و باز قبول کردیم که در مدلول مطابقی، بین وجود و حجیت، تفکیکی وجود ندارد اما چه مانعی دارد که در خود حجیت قائل به تفکیک بشویم به این صورت که بگوییم: این دو روایتی که باهم معارضه کردند، آن که «علم بکذب اجمالا» بساطش را جمع بکند و برود، نه در مدلول مطابقی و نه التزامی، شأنی نمی تواند داشته باشد اما آن که «لم یعلم کذب» و احتمال مطابقته للواقع» در مدلول مطابقی حجیت ندارد اما من جهة» و آن اینکه بخواهد مدلول مطابقی خودش را در مقابل مدلول مطابقی دیگر اثبات بکند، در این حیث، حجیت ندارد اما در حیث انتقال به مدلول التزامی و اثبات دلالت التزامیه، عقلا دیگر این را از عقل و از حجیت ساقط نمی کنند.

به عبارت روشن تر: ما در مقتضای حکم عقل صحبت می کنیم. این بحثهای یکی دو سه روز ما، صرفا در رابطه با قاعده است که قاعده در خبرین متعارضین متکافئین چه اقتضایی دارد؟ عقل چه حکومتی در این باب دارد؟ به عقل می گوییم: یک روایت می گوید: نماز جمعه واجب و یک روایت دیگری (عین همین روایت در خصوصیات و مزایا) می گوید: نماز جمعه حرام است، چه کنیم ما؟ می گوید: از نظر اثبات و جوب یا اثبات حرمت چون امکان اجتماع ندارد و مزیتی برای هیچ کدام نسبت به دیگری در کار نیست، لذا هیچ کدام نمی توانند مفاد خودشان و مدلول مطابقی خودشان را اثبات بکنند.

سؤال می کنیم که اگر از مدلول مطابقی گذشتیم و سراغ مدلول التزامی رفتیم و خواستیم عدم استحباب نماز جمعه را ثابت بکنیم، آیا یکی از این دو خبر؛ (یعنی غیر آن معلوم الکذب بالاجمال) می تواند حجّت باشد «علی نفی الثالث»؟ می تواند حجّت باشد «علی عدم الاستحباب»؟ عقل می گوید: چه مانعی دارد. مسأله عدم الاستحباب مبتلای به معارضه نبود بلکه مورد توافق کلا الخبرین بود. در حقیقت عقل در رابطه با حجیت،

تفکیک می کند. عقل می گوید: در رابطه با اثبات مدلول مطابقی در مقابل مدلول مطابقی دیگر حجیت ندارد اما حجیت همین مدلول مطابقی به عنوان طریقت برای مدلول التزامی خارج از دائرة تعارض، مانعی ندارد. این حجیت به قوت خودش باقی است و ما می توانیم به عنوان حجیت با وصف تعارض و با وصف اینکه هیچ کدام نسبت به دیگری مرجحی ندارند، این عنوان را در اینجا قائل بشویم.

در نتیجه؛ ضمن اینکه اصل بیان مرحوم محقق نائینی به همان کیفیتی که ملاحظه فرمودید مورد مناقشه واقع شد اما لازمه اش این نبود که ما از نتیجه مطلب دست برداریم و به همان توهمی که ایشان در مقام نفی آن توهم بودند برگردیم که متوهم می گفت: ما به طور کلی خبرین متعارضین را از حجیت چه در مدلول مطابقی و چه در مدلول التزامی سلب می کنیم. ما می گوئیم: در باب حجیت از نظر عقل، امکان تفکیک وجود دارد و علتش هم این است که ملاک ها فرق می کند و مدلول مطابقی مبتلا به معارض است اما مدلول التزامی علاوه بر اینکه مبتلا نیست، مورد توافق «کلا الخبرین المتعارضین» است.

ترتیب بحث این شد که اگر ما دلیل حجیت خبر واحد را بنای عقلا بدانیم که طبعا اعتماد عقلا به خبر واحد روی طریقت و کاشفیت است، اینجا در صورت تعارض، مقتضای قاعده، تساقط شد و نسبت به نفی ثالث، جایی که ثالثی باشد، حجیت احد الخبرین محفوظ است. بحث بعد جایی است که اگر دلیل ما بر حجیت خبر واحد، آیات و روایات باشد، ببینیم آیا با توجه به مفهوم آیه نبأ یا «صدق العادل» ی که مفاد روایات وارده در حجیت خبر واحد است، در صورت تعارض از نظر عقل چه باید گفت؟

### پرسش:

- ۱ - خلاصه کلام محقق نائینی (ره) راجع به نفی ثالث به کمک خبرین متعارضین را بنویسید.
- ۲ - بیان محقق نائینی (ره) در رابطه با تفکیک بین تبعیت مدلول التزامی در حجیت و وجود آن را تقریب کنید.
- ۳ - حقیقت دلالت التزامیه را توضیح دهید.
- ۴ - آیا دلالت التزامیه در رابطه با لفظ، مستقل است؟ چرا؟
- ۵ - دلیل بطلان تفکیک بین مدلول مطابقی و حجیت آن چیست؟
- ۶ - طریقه نفی ثالث به واسطه خبرین متعارضین از نظر استاد چگونه است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اگر دليل بر حجيت خبر واحد، بناى عقلا- باشد که مهمترين دليل هم بناى عقلا- است، گفتيم: مقتضای قاعده در دو خبر متعارض عبارت از تساقط است. اين نتیجه دو سه بحث اخير بود به ضميمه مسأله نفی ثالث.

مقتضای آیات و روایات در صورت تعارض خبرين

اما اگر دليل ما بر حجيت خبر واحد، آیات و روایات باشد؛ يعنى بپذيريم که آيه نأ مثلا دارای مفهوم است و مفهومش اين است که خبر عادل نیاز به تبين ندارد و بلکه فى نفسه حجيت دارد و يا بپذيريم که روایاتی که در آنها تواتر وجود داشته باشد دلالت بر حجيت خبر واحد می کند ولو به هر قسم از اقسام تواتر، حداقل مسأله تواتر، همان تواتر اجمالی است. معنای تواتر اجمالی اين است که در بين روایاتی که دلالت بر حجيت خبر واحد می کند، اجمالا قطع به صدور بعضی از اين روایات داریم و الا اگر اين مسأله هم

نباشد، در مسأله حجّیت خبر واحد، نمی شود به خبر واحد تمسّک کرد و این مصادره بر مطلوب است. پس حتما در آن روایات یک نوع تواتری باید باشد، حالا اگر تواتر لفظی نیست، اگر تواتر معنوی نیست، لااقل تواتر اجمالی وجود داشته باشد که لازمه این تواتر اجمالی این است که باید قدر متیقّن بین روایات گرفته بشود برای اینکه احتمال می دهیم که آن روایت مقطوع الصدور دال بر همان مقدار متیقّن است نه زائد بر مقدار متیقّن.

به هر حال؛ اگر فرض کردیم که از راه تواتر، یک «صدّق العادل» ی به دست آوردیم و این را دلیل بر حجّیت خبر واحد قرار دادیم، بحث ما این است که اگر مستند ما در حجّیت خبر واحد، مفهوم آیه نبأ باشد یا «صدّق العادل» ی که پشتوانه تواتر دارد، دلیل بر حجّیت خبر عادل باشد، آیا مقتضای مفهوم آیه نبأ و همین طور «صدّق العادل» مفاد روایات، در مورد تعارض خبرین با قطع نظر از اخبار علاجیه، چه خواهد بود؟ یعنی اگر ما بودیم و مفهوم آیه نبأ، در رابطه با خبرین متعارضین، چه حکمی می کردیم؟ اگر ما بودیم و «صدّق العادل» متواتر، آیا در مورد خبرین من عادلین متعارضین چه معامله می کردیم؟

### احتمالات موجود در ادله نقلیه حجّیت خبر واحد

اینجا احتمالاتی وجود دارد ولو اینکه بعضی از این احتمالات از نظر مقام اثبات، واقعیتی ندارد ولی این احتمالات ثبوتاً در ادله نقلیه حجّیت خبر واحد جریان دارد:

یک احتمال این است که بگوییم: اصلاً اطلاقی در ادله حجّیت خبر واحد من الآیات و الروایات وجود ندارد، اینها اهمال دارند و اصلاً خبرین متعارضین را شامل نمی شوند.

مثل «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» که فقط مسأله وجوب اقامه صلاه را فی الجمله ثابت می کند اما دیگر به هیچ وجه در مقام بیان خصوصیات نماز نیست. بگوییم: ادله حجّیت خبر واحد هم، خبر واحد را فی الجمله حجّت قرار می دهد و اصلاً در مقام بیان این نیست که خبر واحد حتی در حال تعارض هم حجّیت دارد، حتی در صورت معارضه هم آیه نبأ و روایات شاملش می شود. اصلاً این معنا را نمی خواهد بگوید. او می خواهد بگوید: اجمالاً خبر عادل با خبر فاسق فرق می کند. اجمالاً تصدیق عادل لازم است اما آیا در صورت تعارض هم لازم است، در صورت تخالف هم لازم است؟ اصلاً در مقام بیان حکم صورت تعارض از نظر حجّیت و عدم حجّیت نیست.

اگر این احتمال در کار آمد، همین جا مسأله ما تمام است برای اینکه لازمه این احتمال، این است که از اول خبرین متعارضین اصلاً دلیل بر حجیت نداشته، از اول پشتوانه نداشته، آن که دلیل بر حجیت داشته، خبر غیرمتعارض است. در آن صورت تصدیق العادل فی الجملة واجب است اما «فی صوره التعارض» هم واجب است؟ «صدق العادل» چنین بیانی ندارد. پس لازمه این احتمال، منتها تساقط به این معنا که اصلاً دلیل بر حجیت ندارد، خبرین متعارضین و ادله حجیت خبر واحد، قصور دارد از اینکه شامل خبرین متعارضین بشود. پس لازمه این احتمال، تساقط به معنای عدم وجود دلیل بر حجیت «من ابتداء الامر» است.

احتمال دوم: این است که در ادله حجیت خبر واحد، اطلاق قائل بشویم، بگوییم:

متکلم در مقام بیان است و اطلاقش هم شامل حال تعارض می شود، همان طوری که نتیجه مطلقات دیگر با شرایط تمسک به آنها عبارت از اطلاق است، ادله حجیت خبر واحد هم، همین شأن را داراست و همین جهت در آن وجود دارد.

### بررسی معنای اطلاق

در باب مسأله اطلاق (همان طوری که در باب مطلق و مقید، این بحث را ذکر کردیم و در اوائل همین بحث تعادل و ترجیح هم تا حدی این مسأله مطرح شد) دو نظریه وجود دارد: یک نظریه این است که اطلاق به معنای شمول است، آن هم شمول مع اللحاظ که مرحوم آخوند در کفایه، تعبیر می کرد به لحاظ سریان؛ یعنی متکلمی که یک مطلق را مطرح می کند، خودش لحاظ می کند، خودش سریان و شمول و عمومیت این مطلق را در رابطه با همه مصادیقش، در رابطه با تمام افرادش، ملاحظه می کند. لحاظ شمول و سریان «بالاضافه الی جمیع افراد الطبیعه».

اما نظریه دوم در باب اطلاق این است که نه شمول در کار است و نه لحاظ در کار است بلکه واقعیت این است که خود لفظ، دارای یک اطلاق ذاتی است و یک عدم تقید به قید در ذاتش تحقق دارد و وقتی که متکلم این را موضوع برای حکمش قرار می دهد، اصلاً لحاظ سریان نمی کند بلکه متکلم همان طبیعت را ملاحظه می کند، همان ماهیت را در نظر می گیرد، منتها ماهیت را تمام الموضوع برای حکمش قرار می دهد «و تمام ما له الدخل فی غرضه» معرفی می شود که گفتیم: نحوه معرفی اش به عالم لفظ ارتباط ندارد



بلکه از راه مقدمات حکمت ثابت می شود. هر کجا عنوان حکمت مطرح شد، معنایش این است که این دیگر به لفظ مربوط نیست. همان طور که در باب عموم، مسأله مقدمات حکمت را مطرح نمی کنیم بلکه می گوییم: لفظ «کل» دلالت بر عموم می کند اما در باب اطلاق، یک مسأله ای است که به مقام حکمت مولا مرتبط است. ما چیزی را که به مقام حکمت او ارتباط داشته باشد، در دایره لفظ و مفاد لفظ نمی توانیم قرار بدهیم.

بالاخره نظریه دوم در باب اطلاق این است که اطلاق، یک معنای ذاتی برای ماهیت است و اگر با شرایطش، موضوع برای حکم واقع شد، ما می توانیم به این اطلاق در مواردی که شک در قید داریم، تمسک بکنیم.

حالا می خواهیم این دو نظریه را در اینجا پیاده کنیم و ببینیم نتیجه اش در خیرین متعارضین چه خواهد شد؟

### معنا کردن اطلاق به لحاظ سریان و مقتضای آن در مقام

اگر ما در اطلاق، همان نظریه مرحوم آخوند که به مشهور هم نسبت داده شده را انتخاب کنیم که معنای مطلق «ای لحاظ السریان» یعنی متکلم، سریان این طبیعت را در جمیع مصادیق و در جمیع افرادش لحاظ کرده، «صدق العادل» و یا مفهوم آیه نبأ به صورت اطلاق لحاظی سریانی، می خواهد تمام مصادیق خبر عادل را دلالت بکند، تمام افراد خبر عادل هم به عنوان لحاظ در این «صدق العادل» می خواهد قرار بگیرد. خبرهای عادل که معارض ندارد که مسأله آفرین نیستند. «صدق العادل» با لحاظ شمولی خودش، با لحاظ سریانی خودش، تمام خبرهای عادل را که خالی از معارض هستند، دلالت می کند. سراغ خبر عادل که معارض دارد می آییم، معارضش هم مثل خودش خبر عادل است. لازمه اطلاق لحاظی و سریانی این است که این دو خبر عادل را هم شامل بشود برای اینکه این هم مصداق خبر عادل است. زراره ای که وجوب نماز جمعه را نقل می کند، «مصداق للخبر العادل»، محمد بن مسلمی که حرمت نماز جمعه را نقل می کند، روایتش مصداق خبر عادل است. آن وقت «صدق العادل» با لحاظ سریان و با عینک افرادی، این افراد را هم دیده، این دو روایت متعارض را هم دیده، حالا که این دو روایت متعارض را دید، چه کار بکنیم؟ «صدق العادل» به مقتضای عمومش، هر دو روایت متعارض را می گیرد. اینجا راه چاره چیست؟

اگر بخواهیم بین هر دو، جمع بکنیم که با تعارض، امکان ندارد. مسأله جمع با تعارض، مطرح نیست. اگر «صدق العادل» بخواهد بگوید: شما خودتان را به صدور این دو روایت متعبد بکنید اما به خاطر تعارض به مفادش کاری نداشته باشید، چه فایده ای بر این تعبد به صدور، ترتب پیدا می کند؟ چه اثری بر آن مترتب می شود که ما را متعبد به صدور دو روایت بکنند و بگویند: چشم هایتان را در رابطه با متنش ببندید، کانه چنین متن هایی وجود نداشته است. این که یک عمل غیر عقلایی است و این تعبد، تعبد غیر صحیح است. پس در اینجا چه باید کرد؟

اگر بخواهیم بگوییم: هر دو را رها بکنید مثل همان چیزی که اصل در خبرین متعارضین اقتضا می کرد، آنکه دیگر بدتر است برای اینکه «صدق العادل» هم شامل می شود و هم نتیجه شمولش، رفع ید از هر دو سند و دلاله است، لذا اینجا راه چاره انحصار پیدا می کند به تخییر. غیر از تخییر، راه حل دیگری نداریم.

اگر «صدق العادل» پشتوانه خبرین متعارضین شد، مثل اینکه (حالا بالاتر) فرض کنیم یک روایتی گفت: خبرین متعارضین هر دو حجّت هستند. شما این روایت را چه طور معنا می کنید؟ می گویند: خبرین متعارضین هر دو حجّت هستند؛ یعنی من هم نماز جمعه بخوانم و هم نخوانم. یکی می گوید: واجب است و یکی می گوید: حرام. من اینجا چه کار بکنم؟ جمعش که امکان ندارد، طرحش که با این لسان نمی سازد، تعبد به صدور بدون متن هم که بلاطائل است، لذا چاره ای ندارد جز اینکه حمل بر تخییر بکنیم و بگوییم: اگر یک دلیلی گفت: «الخبران المتعارضان حجّتان»، ما مجبوریم این کنار بنویسیم: «ای علی سبیل التخییر» برای اینکه حجّیت خبرین متعارضین را غیر از این نمی شود معنا کرد.

همان طوری که در دلیل خاص، یک چنین مسأله ای مطرح است، اگر اطلاق شمولی که «لوحظ فيه الشمول و السریان» خبرین متعارضین را گرفت، چاره ای نداریم جز اینکه مسأله تخییر را در اینجا مطرح کنیم.

لذا این اولین فرضی می شود که مقتضای قاعده با قطع نظر از اخبار علاجیه، تخییر در خبرین متعارضین است که دلیل بر حجّیت، آیات و روایات باشد و ما در باب اطلاق هم همان نظریه اول را انتخاب بکنیم که اطلاق به معنای لحاظ شمول و لحاظ سریان است.

این روی این نظریه که خود این نظریه، خلاف تحقیق بوده، همان طوری که در بحث مطلق و مقید گذشت.

اما مبنای تحقیقی در باب اطلاق که ما از آن به اطلاق ذاتی تعبیر می کنیم در مقابل اطلاق لحاظی که لحاظ شمول و سریان در آن شده، در این هیچ لحاظ شمول و سریان نشده، فقط حکم را روی خبر العادل و ماهیت خبر العادل برده و از محدوده طبیعت هم بیرون نرفته، هیچ عینکی نگذاشته که افراد این طبیعت و مصادیق طبیعت را مورد لحاظ قرار بدهد بلکه نفس طبیعت خبر عادل «محکوم بوجوب التصدیق، محکوم بالحجّه».

این مبنای تحقیقی است. حالا با این مبنا در خبرین متعارضین، قاعده چه اقتضا می کند؟ آیا اینجا هم مثل همان مبنای اول، قاعده، اقتضای تخییر می کند یا اینکه اینجا قاعده اقتضای تساقط می کند؟

«ربما يقال» به اینکه روی همین فرض هم قاعده، اقتضای تخییر می کند برای اینکه وقتی که با یک دلیلی برخورد کردیم، اگر یک جایی در یک موردی دیدیم نمی شود این دلیل، درست پیاده بشود و باید به آن اندازه ای که قابل پیاده شدن نیست، از دلیل صرف نظر بکنیم، اما آن مقداری که قابل پیاده شدن هست، دلیل را به عنوان دلیل، باقی نگه بداریم مثل همان «الضرورات تتقدر بقدرها» که هر کجا که ضرورتی پیش آمد، در همان محدوده ضرورت، ضرورت مسوق و مشرع است اما کسی که ضرورت پیدا کرد برای حفظ نفس، در مال غیر تصرف بکند، این دیگر حق ندارد تا دم گلوی خودش بخورد بلکه به اندازه ای که رفع ضرورت بشود می تواند در مال مردم، بدون اذن مردم دخالت و تصرف بکند.

بگوییم: تصرف در دلیل هم همین طور است. به آن مقداری که ناچاریم در دلیل تصرف بکنیم، به همان مقدار تصرف می کنیم اما آن مقداری که ضرورتی نیست و لزومی برای تصرف ملاحظه نمی شود، چه وجهی دارد که در دلیل تصرف بکنیم؟ ما می بینیم اگر بخواهیم «صدق العادل» را در مورد خبرین متعارضین به گونه ای پیاده بکنیم که هر دو خبر را بگیرد، «لا یمكن» و این معقول نیست که ما هم «صدق العادل» را در رابطه با روایت دال بر وجوب و هم روایت دال بر حرمت، در باب نماز جمعه پیاده کنیم. اینجا باید یک تصرفی اعمال بشود، یک دخالتی در کار بیاید. حالا چگونه تصرف بکنیم؟

این قائل می گوید: اگر بخواهیم مسأله تساقط را مطرح کنیم، معنایش این است که

خیلی زیاد در دلیل، تصرف کرده باشیم، باید دور هر دو روایت را به طور کلی قلم بگیریم. این معنای تساقط است. اما اگر قائل به تخییر شدیم، معنایش این است که اگر روایت زراره را کنار گذاشتیم، در موردی است که روایت محمد بن مسلم را پذیرفته ایم و اگر روایت محمد بن مسلم را کنار گذاشتیم، در مقابل، روایت زراره را پذیرفته ایم.

وقتی که این نوع تصرف با تصرف تساقط ملاحظه بشود، می بینیم که این تصرف خیلی کمتر از آن تصرف است. لذا ما باید به همین تصرف قلیل و به همین مقدار ضرورت در «صَدَقَ الْعَادِلُ» تصرف بکنیم و بگوییم: حالا- که نمی شود هر دو را بگیری، یکی را «علی سبیل التخییر» انتخاب بکن و «صَدَقَ الْعَادِلُ» را روی آن پیاده بکن و بعد این مسأله را به باب متزاحمین تشبیه کنیم و بگوییم: مگر در متزاحمین، مسأله به این صورت نیست؟ شما وقتی که با دو غریق مواجه می شوید می بینید هر دو را نمی توانید انقاذ بکنید، آیا عقل در اینجا چه حکم می کند؟ می گوید: سر را زیر بینداز و صرف نظر بکن یا می گوید:

حالا که قدرت بر امثال دو «انقاذ الغریق» را نداری، لااقل یکی را رعایت بکن؟ اگر متساوی هستند، بین غریق مسما به زید و غریق مسما به عمرو تخییر است.

پس همان طوری که در متزاحمین، قاعده اقتضای تخییر می کند، بگوییم: ولو اینکه شما اطلاق را به همان مبنای خودتان به معنای اطلاق ذاتی بگیریید نه اطلاق لحاظی، لکن در مقام تصرف در این اطلاق، باید بر آن تصرف قلیل اقتصار بشود و تصرف کثیر که لازمه تساقط کلا الخبرین و رفتن هر دو از بین است، کنار گذاشته بشود.

### **تفاوت «صَدَقَ الْعَادِلُ» با «انقاذ الغریق»**

این حرف به ظاهر، حرف خوبی به نظر می رسد و حرف دور از واقع و دور از صوابی نیست ولی مسأله این است که اگر دو «صَدَقَ الْعَادِلُ» مثل دو «انقاذ الغریق» در یک صف قرار می داشتند؛ یعنی همان طوری که «انقاذ الغریق» یک حکم تکلیفی مستقل نفسی در رابطه با انقاذ هر غریق بود، اگر «صَدَقَ الْعَادِلُ» هم یک چنین معنایی داشت که معنایش این باشد که تصدیق عادل یک تکلیف نفسی است، یک وظیفه نفسی است و غرض به خودش متعلق است و هدف مولا در رابطه با خود تصدیق عادل است، همان طوری که در «انقاذ الغریق» هدف مولا متمرکز در نفس انقاذ غریق است بدون اینکه مسأله دیگری مطرح باشد، اگر «صَدَقَ الْعَادِلُ» هم در ردیف «انقاذ الغریق»، یک چنین موقعیتی و یک

چنین شأنی می داشت، ما هم قبول می کردیم که همان طوری که در مورد عدم امکان جمع بین غریقین در «انقاذ الغریق» مسأله تخییر مطرح است، در «صدق العادل» هم در مورد عدم امکان جمع بین دو خبر عادل، مسأله تخییر مطرح باشد. اما چه کنیم که «صدق العادل» یک حکم طریقی است. نفس تصدیق عادل «بما هو تصدیق العادل» از نظر مولا، اصالت ندارد این از نظر مولا نفسیتی ندارد بلکه این طریقی برای به دست آوردن حکم نماز جمعه است، طریقی برای به دست آوردن سایر احکام است و به اصطلاح حکم طریقی در مقابل حکم نفسی است و در مواردی که مسأله طریقیست مطرح است و هیچ گونه اصالت و نفسیتی مطرح نیست، اگر «صدق العادل» به عنوان پشتوانه، بخواهد در مورد این دو روایت که باهم متعارض هستند، بگوید: هر دو طریقی هستند که «لا یعقل».

بگویید: تخییر، تخییر در اینجا به معنای تخییر در طریقی باید تفسیر و معنا بشود؛ یعنی شما می توانید خبر زراره را طریقی و کاشف از واقع قرار بدهید، می توانید خبر محمد بن مسلم را طریقی و کاشف از واقع قرار بدهید. آیا می شود تخییر در طریقی را گردن «صدق العادل» گذاشت؟

این غیر از آنجایی است که انسان یک هدف داشته باشد و برای رسیدن به آن هدف، دو راه وجود دارد، انسان می خواهد منزلش برود، منزلش دو راه دارد: یک راه از یمن او را به منزل می رساند، راه دیگر هم از یمن او را به منزل می رساند. آنجا تخییر بین طریقیین یک امر عقلایی و یک امر روشنی است اما طریقیین در اینجا، معنایش این نیست بلکه یک طریقی آدم را به واقع می رساند و یک طریقی انسان را از واقع دور می کند. یک طریقی وجوب نماز جمعه را دلالت می کند و یک طریقی حرمت نماز جمعه را دلالت می کند. پس صرف اینکه یک تشابه تعبیری می کنیم و می گوئیم: تخییر بین طریقیین مانعی ندارد، اما کدام طریقیین؟ طریقیینی که «یؤدیان الی مقصود واحد»، یک مسأله عقلایی و یک مسأله طبیعی است اما طریقیینی که یکی انسان را توی چاه می اندازد، یکی انسان را به مقصد می رساند، آیا تخییر به این صورت هم معقول هست که گردن «صدق العادل» بگذاریم به عنوان «الضرورات تتقدر بقدرها» و اینکه «التصرف فی الادله»، باید به اندازه ضرورت تحقق پیدا بکنند؟ آیا اینجا می شود این معنا را مطرح کرد؟

انصاف این است که بین اینجا و بین باب متزاحمین، فرق بسیار روشن وجود دارد.

آنجا هر غریق را انسان انقاذ بکنند، به هدف رسیده، انسانی را نجات داده و جمع بین

انقازین هم غیر ممکن است. اما اینجا هر کدام را انسان انتخاب بکند، این طور نیست که دست او را بگیرد و به واقع برساند. یکی فرضاً به واقع می‌رساند و دیگری صدها فرسنگ دور از واقع می‌کند. آیا بین طریقین «بهذه کیفیه»، می‌شود ما یک تخیری به گردن «صدق العادل» بگذاریم؟ آن هم با اینکه «صدق العادل» هیچ ناظر به افراد نیست؟ هیچ لحاظ شمول و سریان در آن نشده و پایش را از محدوده طبیعت و ماهیت بیرون نگذاشته است؟

### پرسش:

- ۱ - مقتضای آیات و روایات در صورت تعارض خبرین چیست؟
- ۲ - احتمالات موجود در ادله نقلیه حجیت خبر واحد را بیان کنید.
- ۳ - مقتضای ادله حجیت خبر واحد در صورت عدم اطلاق آنها در خبرین متعارضین چیست؟
- ۴ - اگر اطلاق را به لحاظ سریان معنا کنیم نتیجه اش در مقام چیست؟
- ۵ - مقتضای مبنای تحقیقی در باب اطلاق در خبرین متعارضین چیست؟
- ۶ - تفاوت «صدق العادل» با «انقذ الغریق» را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بنابر طريقت، چه دليل بر حجّيت خبر واحد را بنای عقلا بدانيم و چه آیات و روايات بدانيم، اگر دو خبر واحد متعارض و متكافىء بودند و هيچ گونه رجحان و مزيتى در يکى از آنها وجود نداشت، قاعده اقتضای تساقط می کرد.

مورد تخیير بين خبرين متعارضين متكافئين

تنها در يک صورت است که اگر دليل بر حجّيت خبر واحد، آیات و روايات باشد و ما اطلاق در آیات و روايات را اطلاق شمولی بگيريم نه اطلاق ذاتی، قاعده اقتضای تخیير می کند لکن اين دو مرحله دارد که هيچ يک از دو مرحله مبناء مورد قبول نيست:

يکى اينکه اساسا دليل بر حجّيت خبر واحد، آیات و روايات نيست بلکه همان بنای عقلا است که در باب حجّيت خبر واحد مطرح شد.

ثانيا: اگر آیات و روايات را هم دليل بر حجّيت بدانيم، ما اطلاق شمولی را قائل

نیستیم. ما در باب مطلق و مقید، همان مسألهٔ اطلاق ذاتی و اطلاق من حیث هو را مطرح کردیم و گفتیم: ولو اینکه اطلاق شمولی به مشهور هم نسبت داده شده لکن غیر معقول است برای اینکه لفظ انسان فقط از موضوع له خودش حکایت می کند، لفظ رقبه، تنها دلالت بر ماهیت دارد و اما مصادیق و تکثرها، خارج از مفاد لفظ و خارج از طبیعت و ماهیت هستند.

به هر حال؛ اطلاق لحاظی و اطلاق شمولی برخلاف تحقیق بود لذا ما می توانیم به صورت کلی، ادعا بکنیم که بنابر طریقت، قاعده در مورد خبرین متعارضین متکافئین اقتضای تساقط می کند اما بنابر سببیت، دیگر من بحثش را مفید نمی بینم برای اینکه سببیت یک مبنای غیر صحیح و غیر واقعی است لذا بحث نمی کنیم که آیا روی مبنای سببیت، قاعده چه اقتضایی دارد زیرا روی مبنای طریقت هم بحث قاعده، تنها یک بحث علمی بود برای اینکه ما در اینجا اخبار علاجیه داریم، روایات در مورد خبرین متعارضین داریم و اگر قاعده یک اقتضایی داشته باشد و روایات یک اقتضای دیگری داشته باشد که واقعه هم همین است، مجبوریم روایات علاجیه را ملاحظه بکنیم، اخباری را که در مورد خبرین متعارضین وارد شده ملاحظه بکنیم. لذا روی همان طریقت هم، بحث قاعده تنها جنبهٔ علمی دارد و گاهی در آینده که ان شاء الله بحث می کنیم، بعضی از مشکلات را برای ما به وجود بیاورد اما بحث روی مبنای سببیت، به نظر من بحث بی فایده ای است و باید از این بحث بگذریم.

### **حکم خبرین متعارضین متکافئین از نظر فتاوا**

بحث مهم و بحث اساسی ما که نتیجهٔ عملی بر آن ترتب پیدا می کند این است که حکم خبرین متعارضین متکافئین (چون آنجایی که ترجیح داشته باشد بحث بعدی خواهد بود و ان شاء الله در خبرین متعارضین غیر متکافئین هم یک بحث مستقل جداگانه ای خواهیم داشت) از نظر قاعده، تساقط بود اما از نظر فتاوا چطور؟ از نظر روایاتی که در مورد خبرین متعارضین وارد شده، حکم چیست؟

از نظر فتاوا، این معنا مسلم است که شهرت فتوائیه و شهرت محققه بر این قائم است که خبرین متکافئین تساقط نمی کنند و قاعده که اقتضای تساقط می کند، اینجا پیاده نمی شود. حکم الله برخلاف قاعده در اینجا تحقق دارد و بلکه ادعای اجماع منقول هم



شده که خبرین متکافئین «لا یتساقطان» ولی پیداست که اولاً: این اجماع منقول است.

ثانیاً: این اجماع بر فرض تحقق و تحصیلش در این باب اصالتی ندارد بلکه مستند اجماع، روایاتی است که در باب خبرین متکافئین وارد شده و ریشه مسأله، در رابطه با همین روایات است.

### تقسیم روایات علاجیه در مورد خبرین متکافئین

این روایات را با یک نظر اجمالی می توانیم بگوییم: اینها دو طائفه هستند و با یک نظر دقیق تر که محقق نائینی (ره) بیان کرده اند، اینها چهار طائفه هستند. اما با نظر اجمالی، مقتضای یک طائفه از روایات، در مورد خبران متعارضان متکافئان تخییر است که معنا می کنیم که آیا این تخییر، تخییر در مسأله اصولیه است یا تخییر در مسأله فرعیه، این یک نکته دقیق دارد که بحث می شود. اجمالاً یک طائفه از روایات دلالت بر تخییر می کند و طائفه دیگر دلالت بر توقف می کند. می گوید: در مواجهه با خبرین متکافئین وظیفه، عبارت از توقف است که این را هم باید بحث کنیم که آیا مقصود از توقف، توقف در مقام فتوا است یا توقف در مقام عمل است.

پس ابتداء این دو طائفه وجود دارند: یک طائفه دلالت بر تخییر و یک طائفه دلالت بر توقف می کند منتها مرحوم محقق نائینی هریک از این دو طائفه را به دو بخش تقسیم کرده به این صورت که فرموده: آن روایاتی که دلالت بر تخییر می کند، مفاد بعضی از آن روایات، تخییر به نحو اطلاق است بدون تقييد به زمان حضور امام (علیه السلام) و بعضی از همان روایات تخییر، تخییر در زمان حضور را دلالت می کند. پس این طائفه ای که دال بر تخییر است، به دو قسم منقسم می شود: یک قسم، تخییر مطلق و یک قسم، تخییر «مقیداً بزمان الحضور» و با ذکر زمان حضور و همین طور آن طائفه ای که دلالت بر توقف می کند، آن هم منقسم به دو طائفه می شود: یک طائفه دلالت بر توقف مطلق دارد بدون اینکه تعرضی نسبت به زمان حضور داشته باشد و یک طائفه دلالت بر توقف با ذکر زمان حضور دارد.

پس روایات تخییر «علی قسمین» و روایات توقف هم «علی قسمین».

### عدم تواتر روایات داله بر تخییر

اینجا یک نکته ای هست و آن این که مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف)

در کتاب رسائل ادعا فرمودند: روایات دالّه بر تخییر تواتر دارد درحالی که وقتی که انسان به مظانّ این روایات مراجعه می کند و به کتب احادیث در این رابطه مراجعه می کند می بیند مسأله به این صورت نیست. نه تنها تواتر ندارد بلکه خیلی با تواتر فاصله دارد.

صاحب وسائل این روایات را در کتاب القضاء در باب نهم ذکر کرده و همین طور مرحوم حاجی نوری در مستدرک الوسائل در همین باب نهم بعضی از روایات تخییر را که صاحب وسائل مطرح نکرده، متعرض شده درحالی که مجموع روایاتی که صاحب وسائل در همین باب نهم ذکر کرده به ضمیمه روایاتی که صاحب مستدرک در همین باب ذکر کرده، «لا تتجاوز عن سبعة». هفت روایت دال بر تخییر است که بعضی از لحاظ سند، محل اشکال است و بعضی هم دلالت روشنی ندارد.

از جمله این هفت روایت، دو روایتی بود که مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه در اوائل بحث تعادل و ترجیح در مسأله جمع بین عام و خاص استدلال کرده بودند، بر خلاف آن قاعده ای که در جمع بین عام و خاص مطرح است که یکی روایتی بود که وارد شده «فی رکعتی الفجر» که راوی سؤال می کند که دو روایت به ما رسیده، یکی می گوید:

«صلها فی المحمل» و دیگری می گوید: «لا- تصلها الا- علی الارض»، حالا ما در برابر این دو روایت، چه کنیم؟ آنجا بود که ظاهراً «بایهما اخذت من باب التسليم كان صوابا» در آن وارد شده بود.

پس مجموع روایات دالّه بر تخییر، عبارت از هفت روایت است لذا چگونه می شود درباره این روایات، ادعای تواتر بشود؟ فقط چیزی که در اینجا مطرح است، این است که چون روایاتی که از نظر سند، قصور دارد و فی نفسه قابلیت استناد و احتجاج ندارد مورد استناد مشهور قرار گرفته و مشهور به آن روایات عمل کرده اند، ضعف سندشان را با استناد مشهور جبران کنیم و به این روایات، عنوان حجّیت بدهیم اما اگر بخواهیم در این روایات ادعای تواتر داشته باشیم، با ملاحظه کتاب وسائل و مستدرک الوسائل، ما به بیش از هفت روایت برخورد نکردیم.

همین طور روایات دالّه بر توقف هم ظاهراً مجموعاً چهار روایت است که دلالت بر توقف می کند. هفت روایت دال بر تخییر و چهار روایت دال بر توقف است ولی این روایات دالّه بر تخییر و روایات دالّه بر توقف، مجموعاً مقتضای قاعده را از دست ما می گیرند. قبلاً گفتیم: روایات متعارض نسبت به نفی ثالث، حجّیت دارد. روایات تخییر،

مسأله تساقط را به عنوان لازم‌ش نفی می‌کند. وقتی که می‌گوید: تو مخیری؛ یعنی تساقط نه. روایات داله بر توقف هم مسأله تساقط را نفی می‌کند برای اینکه اگر روایتین، متساقطین باشند، اگر تساقط در کار باشد، مسأله توقف مطرح نیست و انسان به دلیل فوق دو روایت را کنار می‌گذارد یا به اصل براءت یا استصحاب یا امثال ذلك مراجعه می‌کند. پس روایات توقف هم نافی تساقط هستند. لذا هر دو روایت در این جهت مشترکند که مسأله تساقط، در خبرین متکافئین مطرح نیست.

«أما الاشكال» در خود این روایات است. ما با این دو دسته از روایات چه کنیم؟ و به قول مرحوم محقق نائینی، با چهار دسته از این روایات چه معامله ای باید بشود و چگونه بین این دو دسته از روایات جمع بکنیم؟

در رابطه با جمع بین این دو طائفه یا چهار طائفه از روایاتی که در باب تخییر و در باب توقف وارد شده نظرهای مختلفی وجود دارد. آیا با اینها هم معامله تعارض بکنیم یا یک راهی وجود دارد که ما می‌توانیم رفع تعارض بکنیم و بین این دو جمع بکنیم؟ با این دو دسته از روایات چه معامله ای باید کرد؟

### **جمع بین روایات داله بر تخییر و توقف از نظر محقق نائینی(ره)**

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) برای جمع بین این طائفه و یا در حقیقت چهار طائفه، یک راهی ذکر کرده اند که باید ببینیم آیا راهی که ایشان اتخاذ فرموده اند، راه صحیحی است و همین راه باید انتخاب بشود یا نه؟ ایشان می‌فرمایند: اولاً- گفتیم: در هریک از این دو طائفه، دو طائفه وجود دارد. در طرف تخییر، دو طائفه وجود دارد، در طرف توقف هم دو طائفه وجود دارد. پس باید این معنا را بررسی بکنیم که آیا این دو طائفه ای که در هریک از دو طرف واقع شده اند، بین اینها منافاتی وجود دارد؟ بین اینها تعارضی تحقق دارد یا اینکه بین اینها معاندت و منافرتی وجود ندارد؟

می‌فرمایند: بین آن دو طائفه ای که در تخییر وارد شده و همین طور بین آن دو طائفه ای که در توقف وارد شده، بین خودشان معاندتی وجود ندارد برای اینکه یکی تخییر مطلق را می‌گوید و یکی هم تخییر در زمان حضور را می‌گوید. آن که تخییر در زمان حضور را دلالت می‌کند که مفهوم ندارد. او نمی‌گوید: تخییر در زمان حضور و عدم تخییر در غیر زمان حضور. مفهومی برای او وجود ندارد، فقط متعرض زمان حضور

است. لسانش در رابطه با زمان حضور است و الا مفهومی برای او تحقق ندارد. گذشته از اینکه ما به طور کلی اساس مفاهیم را منکریم. ما حتی در باب مفهوم شرط که در رأس مفاهیم قرار گرفته و عمده در باب مفاهیم است، همان مفهوم شرط را هم در جای خودش نپذیرفتیم تا چه رسد به اینجاها که عنوان هم عنوان شرط و قضیه شرطیه و مفهوم شرط نیست. پس بین دو بخش روایات داله بر تخییر که منافاتی نیست ولو اینکه یکی تخییر مطلق را دلالت دارد و یکی تخییر در زمان حضور را. همین طور بین دو بخش روایات داله بر توقف هم منافاتی تحقق ندارد.

بعد می فرمایند: بعد از اینکه رفع تنافی از این بعد را انجام دادیم می آیم سراغ بخش دوم از هر طائفه ای با بخش دوم با طائفه دیگر؛ یعنی این را بررسی می کنیم که با روایات داله بر تخییر در زمان حضور، در مقابل روایات داله بر توقف در زمان حضور، باید چه معامله ای انجام داد.

می فرمایند: اولاً- تعارض این دو، تعارض به نحو تباین است، تعارض به نحو کلی است نه مسأله عموم و خصوص من وجه است و نه مسأله عموم و خصوص مطلق است بلکه هر دویشان در زمان حضور وارد شده اند به گونه ای که یکی می گوید: «التخییر فی زمن الحضور» و دیگری می گوید: «التوقف فی زمن الحضور»، لذا بین این دو دسته، تعارض به نحو تباین وجود دارد و فعلاً در این رابطه، داعی نداریم که ببینیم تعارض بین این دو به چه صورت حل می شود برای اینکه این مربوط به زمان حضور است. هر دو مسأله زمان حضور را مطرح کرده اند: یکی تخییر در زمان حضور و یکی توقف در زمان حضور و ما چون در زمان غیبت هستیم دیگر وجهی ندارد که ببینیم این دو دسته روایتی که یکی تخییر در زمان حضور را دلالت دارد و دیگری توقف در زمان حضور را و تعارضشان هم به نحو تباین و به نحو کلی است، بین اینها باید چه معامله ای بشود؟ این فعلاً برای ما بلافائده و خارج از محل ابتلا است. پس این بعدش هم کنار می رود.

پس فعلاً- آن بعد مسأله را ملا-حظه می کنیم: دو بخش اول از هر طائفه ای را بررسی می کنیم. روایات داله بر تخییر به نحو اطلاق و روایات داله بر توقف به نحو اطلاق باید بررسی شود که صحبت زمان حضور هم در این روایات نشده. این به نحو اطلاق، تخییر را دلالت دارد و آن هم به نحو اطلاق، توقف را دلالت دارد.

اینجا ایشان یک فرمایشی دارند که انسان خیلی با شگفتی به این حرف برخورد

می کند و آن این است که نسبت بین این دو، مثل نسبت بین آن دوتای قبلی نیست. نسبت آن دوتای قبلی، تباین بود، او می گفت: تخییر در زمان حضور، دیگری هم می گفت:

توقف در زمان حضور، اما در اینجا نسبت، عموم و خصوص من وجه است.

### نسبت بین روایات داله بر تخییر مطلق با روایات توقف مطلق

می فرماید: نسبت روایات داله بر تخییر مطلق با روایات داله بر توقف مطلق، عموم و خصوص من وجه است. هر چه انسان فکر بکند که به چه مناسبت عموم و خصوص من وجه است معلوم نمی شود. در عموم و خصوص من وجه، یک ماده اجتماع لازم است و دو ماده افتراق. دو ماده افتراقی که شما در اینجا تصور می کنید عبارت از چیست و ماده اجتماعی که شما تصور می کنید عبارت از چیست؟ فرض کنیم روایات داله بر تخییر (در باب اطلاق هم همان اطلاق شمولی را بگوییم که مثلا خیلی روشن تر است) می گوید: چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت، روایات داله بر توقف هم می گوید: چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت. آیا اطلاق هر دو نسبت به زمان حضور و غیبت، اقتضا می کند که نسبت، عموم و خصوص من وجه باشد؟ یا اینکه اینجا هم همان نسبتی که در بخش دوم وجود داشت که تعارضش، تعارض به نحو تباین و به نحو کلی بود، در اینجا هم تحقق دارد؟ لکن ایشان بدون اینکه در این رابطه، توضیحی بدهند می فرمایند: نسبت اخبار داله بر تخییر مطلق با اخبار داله بر توقف مطلق، عموم و خصوص من وجه است.

حالا از کجا این عموم و خصوص من وجه پیدا شد؟ این یک مسأله ای است که برای ما روشن نیست و حتی احتمالی هم در این رابطه، نمی توان داد.

(سؤال... و پاسخ استاد): اصلا ذکر نکرده اند که ماده اجتماع کجاست و دو ماده افتراق کجاست؟ ماده اجتماع و دو ماده افتراق ندارد. هر دو، هم زمان حضور را می گیرند و هم زمان غیبت را. این کآن تصریح می کند: «فی کلتا الحالین» و آن هم تصریح می کند: «فی کلتا الحالین». اگر اخبار داله بر تخییر، مسأله را به همین صراحت مطرح می کرد می گفت: «فی زمن الحضور و الغیبه معا». اخبار داله بر توقف هم می گفت:

«فی زمن الحضور و الغیبه معا»، شما می گفتید: نسبت بین این دو به لحاظ تعارض چه نسبتی است؟ نسبت تباین است. این در هر دو حالت، مسأله تخییر را مطرح می کند و آن هم در هر دو حالت، مسأله توقف را مطرح می کند. چطور می شود نسبت بین اینها عموم

و خصوص من وجه باشد؟

می فرمایند: نسبتشان عموم و خصوص من وجه است. وقتی که نسبت عموم و خصوص من وجه شد، لازمه اش این است که این دو تا دلیل، در صف واحد واقع بشوند و در رتبه واحد قرار بگیرند برای اینکه هر کدام یک ماده افتراقی دارند و در ماده اجتماع هم متعارض هستند. اما ایشان یک راهی پیدا کرده اند که این دو را از رتبه واحد بیرون ببرند و یکی را حاکم بر دیگری و مقدم بر دیگری قرار بدهند.

### **طریقه تقدم اخبار تخییر بر اخبار توقف از نظر محقق نائینی (ره)**

راهی که برای این ذکر می کنند این است که می فرمایند: اخبار دالّه بر تخییر مطلق را یک طرف قرار می دهیم، بخش دوم از طائفه دوم را هم یک طرف؛ یعنی می گوئیم: یک طرف می گوید: «التخییر مطلقا»، آن بخش دوم آن طرف می گوید: توقف در زمان حضور.

این دو تا چه نسبتی دارند؟ این که می گوید: «التخییر مطلقا» با آن که می گوید: «التوقف فی زمن الحضور» نسبتشان عموم و خصوص مطلق است برای اینکه این مطلقا تخییر می گوید و او می گوید: در زمان حضور، توقف است. به لحاظ اینکه او توقف را در زمان حضور مطرح کرده، به عنوان یک خاص در مقابل اخبار تخییر مطرح می شود؛ یعنی آن بخش دوم، اخبار تخییر را تخصیص می زند. تخصیص که زد، نتیجه اش این می شود که مورد اخبار تخییر به زمان غیبت اختصاص پیدا می کند برای اینکه دلیل توقف در زمان حضور، به اطلاق دلیل تخییر و یا (به تعبیر دیگر) عموم دلیل تخییر ضربه وارد کرد، زمان حضور را از این اطلاق بیرون برد، زمان حضور را از این عام بیرون کشید.

نتیجه این شد که اخبار تخییر با ملاحظه دلیل توقف در زمان حضور، به زمان غیبت اختصاص پیدا کرد. وقتی که به زمان غیبت اختصاص پیدا کرد، اینجا انقلاب نسبت تحقق پیدا می کند؛ یعنی همین روایات تخییر که نسبتشان با اخبار توقف، به فرمایش ایشان عموم و خصوص من وجه بود، انقلاب نسبت پیدا کرد؛ یعنی اخبار تخییر مختص به زمان غیبت شد. بعد از اختصاص اخبار تخییر به زمان غیبت، وقتی که در مقابل اخبار توقف مطلق واقع می شود، این اطلاق او را تخصیص می زند؛ یعنی نتیجه این می شود که اخبار توقف مطلق هم به زمان غیبت تخصیص می خورد و موردش به زمان حضور اختصاص پیدا می کند.

نتیجه به فرمایش ایشان این می شود که همان تخییری که مشهور در مورد خبرین متکافئین مطرح کردند، ما با این مقایسه ها و با این نسبت سنجی ها و با این ملاحظه ها، به همان تخییر می رسیم برای اینکه آن تخییری که مشهور عنوان کردند، همان تخییر در زمان غیبت است، نه تخییر مطلق، همان که محل ابتلای ماست که عبارت از تخییر در زمان غیبت باشد.

پس مرحوم محقق نائینی این راه را طی کردند و از این راه به نتیجه تخییر رسیدند.

حالا علاوه بر آن اشکالی که در اصل نسبت عموم و خصوص من وجه به ایشان وارد شد، آیا اشکالات دیگری هم به کلام ایشان توجه دارد یا نه؟ برای بعد ان شاء الله.

### **پرسش:**

- ۱ - مورد تخییر بین خبرین متعارضین متکافئین را مشخص کنید.
- ۲ - تخییر بین خبرین متعارضین متکافئین بر چه مبنائی استوار است؟ توضیح دهید.
- ۳ - حکم خبرین متعارضین متکافئین از نظر فتاوا چیست؟
- ۴ - تقسیم روایات علاجیه را در مورد خبرین متکافئین از نظر محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۵ - آیا روایات داله بر تخییر، متواتر است؟ چرا؟
- ۶ - جمع بین روایات داله بر تخییر و توقف را از نظر محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۷ - اشکال استاد را به محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

**كيفية انقلاب نسبت بين روايات تخيير و توقف از نظر محقق نائيني (ره)**

مشهور قائلند كه حكم خبرين متكافئين بر حسب روايات، تخيير است. مرحوم محقق نائيني براي رسيدن به فتواي مشهور، بيان ديروز را ذكر كردند، فرمودند: چهار طائفة روايت داريم: دو طائفة مربوط به تخيير، دو طائفة مربوط به توقف و اختلاف هريك از آن دو طائفة از نظر اطلاق و تقييد، مربوط به زمان حضور است.

بعد ايشان فرمودند: نسبت روايات دالّه بر تخيير مطلق با روايات دالّه بر توقف مطلق، عموم و خصوص من وجه است، ليكن در عين حال مي توانيم راهي پيدا بكنيم كه اين نسبت عموم و خصوص من وجه به عموم و خصوص مطلق، انقلاب و تبدل پيدا كند و راهش اين است كه اخبار تخيير مطلق و روايات توقف در زمان حضور كه بخش دوم از طائفة دوم است را باهم بسنجيم بعد مي بينيم نسبتشان عموم و خصوص مطلق است. اين، تخيير مطلق را مي گويد، او توقف در زمان حضور را مي گويد. لازمه عموم و



خصوص مطلق این است که اخبار توقف در زمان حضور، اخبار تخییر مطلق را تخصیص می زند و اخبار تخییر مطلق را به زمان غیبت، مقید می کند و مقتضای اخبار توقف در زمان حضور است.

در نتیجه مورد اخبار تخییر، زمان غیبت است، وقتی که یک چنین حالی را پیدا کرد، در مقابل اخبار توقف مطلق می آید، می بینیم وقتی که در مقابل آن واقع شد حالا- دیگر انقلاب نسبت شده است، حالا دیگر عموم و خصوص من وجه، به عموم و خصوص مطلق تبدل پیدا کرده است، یعنی یک دسته روایات، توقف مطلق را می گوید و یک دسته روایات، تخییر در زمان غیبت را. پس لا- محاله اخبار تخییر در زمان غیبت، مقید اخبار توقف مطلق واقع می شود و نتیجه این می شود که ما در زمان غیبت، حکم به تخییر کنیم و در زمان حضور، حکم به توقف و مشهور هم که فتوای به تخییر دادند، خودشان فرمودند: یعنی در زمان غیبت. این راهی است که ایشان طی کرده اند.

علاوه بر آن اشکالی که دیروز عرض کردیم (که ما هرچه فکر می کنیم نمی دانیم چطور نسبت بین اخبار تخییر مطلق و توقف مطلق، عموم و خصوص من وجه است با اینکه در عموم و خصوص من وجه، دو ماده افتراق لازم است و یک ماده اجتماع؟ ما نتوانستیم این معنا را بین این دو دلیل پیاده کنیم) اشکالی هم خود فاضل مقرر مرحوم کاظمینی (ره) به استادشان کرده است که آن هم اشکال واردی است.

### **سنجش اخبار توقف مطلق با اخبار تخییر در زمان حضور**

اشکال مرحوم کاظمینی این است که چه شد که در مقام محاسبه، اخبار تخییر مطلق را (که ما از آن به بخش اول از طائفة اولی تعبیر می کنیم) با اخبار توقف در زمان حضور که بخش دوم از طائفة دوم است محاسبه کردید و ملاک را اخبار تخییر مطلق قرار دادید و مقابل این را اخبار توقف در زمان حضور و گفتید: نسبت این دو، عموم و خصوص مطلق است و در نتیجه اخبار تخییر مطلق با اخبار توقف مطلق انقلاب نسبت پیدا می کند؟

«لنا» اینکه عکس این معنا را بگوییم که: اخبار توقف مطلق را با اخبار تخییر در زمان حضور بسنجیم. شما بخش اول از طائفة اولی را با بخش دوم از طائفة دوم سنجیدید، ما می آییم بخش اول از طائفة دوم را با بخش دوم از طائفة اول می سنجیم و می گوییم: ما دو دسته روایت داریم: یک دسته می گوید: توقف مطلق، یک دسته دلالت دارد بر تخییر در

زمان حضور. این اخبار تخییر در زمان حضور، اخبار توقف مطلق را تقیید می زند و در نتیجه مورد اخبار توقف مطلق، خصوص زمان غیبت می شود. با تقییدی که اخبار تخییر در زمان حضور نسبت به اخبار توقف مطلق دارد مورد اخبار توقف مطلق عبارت از توقف در زمان غیبت می شود. اگر موردش توقف در زمان غیبت شد، نسبت انقلاب پیدا می کند، نسبتش با اخبار تخییر مطلق، عموم و خصوص مطلق می شود، یعنی اخبار تخییر مطلق می گوید: چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت، تخییر. مفاد اخبار توقف هم بعد التقیید این شد که در زمان غیبت، توقف مطرح است. آنوقت نتیجه تقیید این اخبار نسبت به اخبار تخییر مطلق این است که اخبار تخییر مطلق را حمل بر زمان حضور کنیم و بگوییم: در زمان غیبت، مسأله توقف مطرح است، مسأله وقوف عند الشبهات مطرح است کما اینکه در بعضی از روایاتش وارد شده و این درست عکس فتوای مشهور است، برای اینکه مشهور می خواهند تخییر را در زمان غیبت ثابت کنند و این اشکال ما و راهی که ما ذکر می کنیم نتیجه اش توقف در زمان غیبت است نه تخییر در زمان غیبت.

بالاخره اشکال فاضل مقرر این است که چه امتیازی دارد که شما بخش اول از طائفه اول را با بخش دوم از طائفه دوم ملاحظه کنید؟ ما عینا عکس می کنیم. آیا ترجیحی برای حرف شما وجود دارد؟ ما اخبار توقف مطلق را که بخش اول از طائفه دوم است با بخش دوم از طائفه اول مقایسه می کنیم و می بینیم نسبت، عموم و خصوص مطلق است، مسأله تقیید و اطلاق است. بعد از آن که اطلاق اخبار توقف مطلق به زمان غیبت، مقید شد، آنوقت یک مقیدی و یک مخصّصی در برابر روایات داله بر تخییر مطلق مطرح می شود و لازمه انقلاب نسبت و تقیید اطلاق، این است که ما روایات تخییر را به زمان حضور منحصر کنیم و در زمان غیبت، مسأله توقف را نتیجه بگیریم.

### **خروج یکی از طوایف روایات تخییر و توقف در مقام مقایسه**

لکن علاوه بر این دو اشکالی که عرض کردیم، یک اشکال سوم اساسی و علمی به ایشان وارد است. آن اشکال را به دو بیان تقریب می کنیم می گوئیم:

اولا ما نفهمیدیم شما وقتی که روایات وارده در این باب را تقسیم بندی کردید، گفتید:

روایات، «علی طوائف اربع» اما وقتی که در مقام محاسبه برمی آید یکی از این چهارتا را کالعدم فرض می کنید و کنار می گذارید، برای اینکه شما در یک طرف حساب، می گوئید:

بخش اول از طائفه اول را با بخش دوم از طائفه دوم محاسبه می کنیم. بنابراین آن هم در حساب آمد یعنی این دو طائفه شد. بعد که مسأله انقلاب نسبت مطرح شد اخبار تخییر مطلق را با اخبار توقف مطلق محاسبه کردید، در نتیجه سه طائفه را در حساب آوردید، پس طائفه چهارم اینجا چه کاره است و چه گناهی کرده که نباید در محاسبه قرار بگیرد و ما در مقام حساب، آن را نادیده بگیریم بطوری که وجود و عدمش یکسان باشد، به نحوی که اگر این طائفه نبود و این قسمت وجود نداشت شما همین راه را طی می کردید، حالا هم که این طایفه وجود دارد باز هم همین راه را طی می کنید؟ چه شد که در مقام محاسبه، این از حساب خارج شد؟ روی چه حسابی این را از حساب خارج کردید؟

یک وقت ما مسأله را به همین صورتی که عرض کردیم، تقریب می کنیم که شما که مدعی هستید «فی هذا الباب اربع طوائف من الروایات» آیا در مقام حساب نباید هر چهارتا مورد ملاحظه واقع شود؟ یا باید یکی از آنها را نادیده بگیریم و «کأن لم یکن فی البین هذه الطائفة اصلا» و تمام محاسبات را روی آن سه تای دیگر پیاده کنیم، اولی از این را با دومی از او، و بعد نتیجه اش را با اولی از طائفه دوم. این دومی از طائفه اول چه شد؟ چطور این در مقام محاسبه نادیده گرفته شد؟ این یک تقریب است.

### **عدم امکان سنجش اخبار تخییر مطلق با اخبار توقف در زمان حضور**

اما تقریب دقیق تر و علمی تر در اشکال به مرحوم محقق نائینی در همین رابطه این است که می گوییم: شما می گوید: اخبار تخییر مطلق را با اخبار توقف در زمان حضور می سنجم. می گوییم: حق ندارید بسنجید. ملاکی برای این سنجش وجود ندارد برای اینکه اخبار توقف در زمان حضور مبتلا به معارض است و در مقام محاسبه، معنا ندارد احد المتعارضین را بگیرید و طرف حساب قرار بدهید و معارض دیگر را نادیده حساب کنید. مثل اینکه یک عامی داشته باشیم به نام «اکرم العلماء» بعد در مورد زید عالم دو تا تعبیر داشته باشیم: یک تعبیر می گوید: «لا تکرم زیدا العالم» یک تعبیر می گوید: «اکرم زیدا العالم» و زید عالم هم یکی بیشتر نیست. آیا اینجا صحیح است که «اکرم العلماء» را با «لا تکرم زید العالم» بسنجیم و بگوییم: نسبتشان عموم و خصوص مطلق است؟

مسأله عموم و خصوص مطلق در جایی مطرح است که مخصیص ما مبتلا به معارضی مثل خودش نباشد و الا اگر در مورد زید عالم، یک «لا تکرم زیدا العالم» داریم و یک

«اکرم زیدا العالم» و این دو باهم معارض اند، آیا درست است که «اکرم العلماء» را با «لا تکریم زیدا العالم» بسنجیم و بگوییم: نسبت، عموم و خصوص مطلق است و «لا تکریم زیدا العالم» «اکرم العلماء» را تخصیص می زند؟

ما نحن فیه عین همین مسأله است به خاطر اینکه یک اخبار تخییر مطلق داریم، شما می خواهید زمان حضور را از این خارج کنید. می گوییم: دلیل شما بر اینکه زمان حضور، خارج است، چیست؟ می گویید: اخبار توقف در زمان حضور. می گوییم: در مقابل اخبار توقف در زمان حضور، ما اخبار تخییر در زمان حضور داریم. از نظر زمان حضور، دو دسته روایت وجود دارد و خود شما تصریح کردید که نسبت بین این بخش دوم از هر طائفه ای تباین است. این می گوید: تخییر در زمان حضور، او می گوید: توقف در زمان حضور، منتها فرمودید که چون ما در زمان حضور قرار نگرفته ایم الان نمی توانیم ببینیم که با این دو، چه معامله ای باید کرد و فعلا نتیجه عملی برای ما ندارد. اما این معنایش این نیست که اخبار توقف در زمان حضور، خالی از معارض است. این مبتلابه معارض مکافیء است، مبتلای به معارض مماثل است. بعد از آن که مبتلابه معارض مماثل است شما چه حق دارید که اخبار تخییر مطلق را با یک طرف معارضه مقایسه کنید و طرف دیگر را به طور کلی نادیده بگیرید و کنار بگذارید؟

لذا اگر آن دو اشکال هم کنار گذاشته شود، این اشکال به قوت خودش باقی است، یعنی انقلاب نسبت نمی شود. انقلاب نسبت، فرع تقیید و تخصیص است و تقیید و تخصیص هم فرع عدم ابتلای به معارض است و با وجود ابتلای به معارض، صلاحیت مقییدیت و مخصّصیت در این وجود ندارد. پس این راهی که مرحوم محقق نائینی طی فرموده اند و خواسته اند همان تخییر مشهور در زمان غیبت را استفاده کنند، روی بیانات خودشان منتهی به این نتیجه نمی شود که ما حرف مشهور را از این راه استفاده کنیم.

### **جمع بین روایات تخییر و توقف از نظر مرحوم شیخ (ره)**

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) بدون اینکه این راه را طی کرده باشند فرموده اند: طریقه جمع بین روایات تخییر و روایات توقف، این است که روایات تخییر را حمل بر زمان عدم تمکن از وصول به امام (علیه السلام) قرار بدهیم و روایات توقف را بر صورت تمکن از وصول الی الامام (علیه السلام) قرار دهیم. این جمع بین روایات تخییر و روایات

توقف در کلام ایشان است.

انسان می تواند از ایشان سؤالاتی داشته باشد: یک سؤال اینکه آیا شما در این جمع و این راه، ناظر به همان بیان مرحوم محقق نائینی هستید؟ یعنی پشتوانه این حمل، همان جمع عقلایی بین عام و خاص است که ما عرض کردیم که از نظر عقلا بین عام و خاص در مقام تقنین، جمع وجود دارد، ولو اینکه در غیر مقام تقنین، موجه کلیه با سالبه جزئیه، متناقض است و سالبه کلیه با موجه جزئیه متناقض دارد، لیکن در مقام قانون گذاری و در جوّ قانون از نظر عقلا بین عام و خاص، مسأله تضاد و تناقض مطرح نیست، بلکه بین عام و خاص، یک جمع عقلانی مقبول عند العرف مطرح است. لذا از مرحوم شیخ سؤال می شود که آیا این جمعی که شما می کنید، پشتوانه اش همین مسأله عام و خاص و همین جمع مقبول عند العقلاء در مورد عام و خاص است؟ یعنی در حقیقت شما هم از طریقی شبیه بیان مرحوم محقق نائینی می خواهید مسأله را به اینجا برسانید.

### **احتمال تشابه کلام مرحوم شیخ (ره) به کلام مرحوم نائینی (ره)**

اگر پشتوانه جمع ایشان یک مسأله ای شبیه بیان مرحوم محقق نائینی باشد که همان اشکالاتی که به ایشان شد، طبعاً به مرحوم شیخ هم وارد خواهد شد. اما اگر بفرمایند: ما این راه را نمی خواهیم طی کنیم. ما نمی خواهیم مسأله عام و خاص و انقلاب نسبت را مطرح کنیم بلکه می خواهیم بگوییم: وقتی این دو دسته روایات را بر عقلا عرضه کنند، یک دسته تخییر، یک دسته توقف، عقلا می گویند: تخییر برای مورد عدم تمکن از وصول به امام (علیه السلام)، توقف هم برای زمان تمکن از وصول به امام (علیه السلام).

جواب این است که این، یک جمع تبرّعی است، یک جمع بلا-شاهد است. کجای روایات تخییر، این مسأله مطرح است که مربوط به زمان عدم تمکن از وصول به امام است که ما روایات تخییر را بر آنجا حمل کنیم؟ صرف اینکه با این حملها رفع تعارض می شود، کفایت نمی کند، باید جمع بین دو طائفه یک جمع مقبول عند العقلا باشد، به طوری که وقتی عقلا با این دو طائفه مواجه می شوند حالت تحیر نداشته باشند، حالت سرگردانی نداشته باشند، همان طوری که وقتی که عقلا با «اکرم العلماء» و «الا-تکرم زیدا العالم» برخورد می کنند، هیچ گونه تحیر و سرگردانی ندارند. آیا در مواجهه با روایات تخییر و روایات توقف، یک چنین جمع مقبول عند العقلا مطرح است که عقلا می گویند:

مسأله روشن است، اخبار تخییر برای زمان عدم تمکن از وصول به امام، روایات توقف هم برای زمان تمکن از وصول به امام (علیه السلام) است؟

### مقتضای دقت در معنای تمکن از وصول به امام (علیه السلام)

«اضف علی ذلک» که معنای تمکن از وصول به امام چیست؟ آیا معنای تمکن از وصول به امام، این است که انسان بلافاصله در ظرف ده بیست دقیقه کار و کسبش را کنار بگذارد، دو تا کوچه طی بکند برود خدمت امام برسد؟ لازمه اش این است که اگر امام مثلاً در مدینه است، انسان هم در مدینه باشد که از هر گوشه ای بخواهد خودش را خدمت امام برساند با صرف یک وقت مختصری می تواند محضر امام برسد. آیا معنای تمکن از وصول این است؟ یا تمکن از وصول حتی آنجایی را هم می گیرد که اگر امام مثلاً در مدینه است و یک کسی در بصره است با اینکه پنج روز و ده روز باید وقت صرف بکند و رنج سفر را تحمل بکند و از بصره مثلاً به مدینه مسافرت بکند، می تواند خدمت امام برسد. مقصود مرحوم شیخ بزرگوار (اعلی الله مقامه الشریف) از تمکن از وصول به امام کدامیک از این دو معناست؟

اگر مقصود ایشان آن فرض اول باشد که همان بودن در مدینه است آیا انسان به خودش اجازه می دهد که این اخباری که در مورد توقف وارد شده است را با این اهمیتی که دارد بگوییم: منحصر به محیط مدینه است؟ اخبار توقف با آن عظمت که هیچ اشعاری در آن وجود ندارد که این مربوط به اهالی مدینه و اختصاص به متمکنین از وصول به امام به این کیفیت داشته باشد، را بر این معنا حمل کنیم؟ این «فی کمال البعد» و انسان نمی تواند این را به خودش اجازه بدهد.

اگر دایره تمکن را وسیع بگیریم و بگوییم: حتی اگر کسی در بصره هم باشد، در یک نقطه دوردستی هم باشد، که ده روز هم اگر در راه بماند می تواند خدمت امام برسد، مقصود از تمکن یک چنین معنایی است، اگر این طور شد مسأله در اخبار توقف صاف می شود، اما اخبار تخییر را می توانیم بر غیر این فرض حمل کنیم بگوییم: اخبار تخییر برای آنهایی است که اگر یک ماه هم در مسافرت بمانند به هیچ وجه قدرت ندارند خودشان را به امام برسانند.

مرحوم شیخ در اخبار تخییر ادعای تواتر کرده بودند ولو اینکه ما تواتر ایشان را

نپذیرفتیم، اما خود ایشان که معتقد به تواتر اخبار دالّه بر تخیر است، به ایشان بگوییم که به نظر شما این اخبار متواتره برای آن افرادی است که به هیچ وجه قدرت دسترسی به امام ندارند؟ یک ماه هم اگر وقت صرف کنند برای آنها امکان ندارد که به امام دسترسی پیدا کنند. آیا این اخبار متواتره به اعتقاد شما را می شود بر یک چنین موردی حمل کرد با اینکه روات یا اهل مدینه بودند یا اهل کوفه بودند یا اهل بصره بودند؟

روایاتی که اینها را روایت کرده اند و این دستورات را گرفته اند نوعاً تمکن از وصول به امام داشته اند و با توجه به اینکه خطاب هم در کثیری از روایات به شخص همین روات است، ولو اینکه شخص خصوصیتی ندارد آیا می شود بگوییم: روایات تخیر که به صورت مخاطبه وارد شده است و طرف را راوی فرض کرده است و راوی هم طبعاً تمکن از وصول به امام به معنای ثانی داشته است، مع ذلک امام وقتی که به او حکم به تخیر را صادر می کند می گوید: «اذن فتخیر» در آن حال، یک کسی را فرض می کند که به هیچ وجه قدرت دسترسی به امام نداشته ولو با یک ماه صرف وقت و تحمّل رنج سفر؟ آیا می شود روایات تخیر را بر یک چنین فرضی حمل کنیم آن هم با توجه به خصوصیت راوی و با توجه به خطابی که در روایات تخیر نسبت به راوی مطرح است؟ راوی که الان خدمت امام است دیگر معنا ندارد امام درباره او عجز از وصول الی الامام را فرض کرده باشد. لذا این فرمایش مرحوم شیخ در جمع بین روایات تخیر و روایات توقف به نظر قاصر ما ناتمام است.

#### پرسش:

۱ - کیفیت انقلاب نسبت بین روایات تخیر و توقف را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - اشکال مرحوم کاظمینی (ره) را به مرحوم نائینی (ره) تقریب کنید.

۳ - اشکال اساسی استاد را به مرحوم نائینی (ره) توضیح دهید.

۴ - کیفیت جمع بین روایات تخیر و توقف را از نظر مرحوم شیخ (ره) بیان کنید.

۵ - اشکال استاد را بر مرحوم شیخ (ره) توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که چگونه بین اخبار تخییر و اخبار توقف جمع می شود؟ مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) وجهی بیان فرمودند و مرحوم شیخ بزرگوار شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) هم وجهی بیان کردند که گذشت.

**حمل اخبار تخییر بر مقام عمل و اخبار توقف بر مقام افتاء**

مرحوم محقق حائری (ره) در کتاب شریف درر، وجه سومی بیان کرده اند. ایشان می فرمایند: بین این دو طائفه اخبار به گونه ای جمع بکنیم که اخبار تخییر را بر تخییر در مقام عمل حمل بکنیم و بگوییم: در مقام عمل، مکلف مخیر است بین اینکه این روایت را بگیرد یا روایت معارض مکافئه با آن را بگیرد. در مقام عمل، مسأله تخییر مطرح است اما اخبار توقف را بر مقام افتاء و بر مقام نظر و بر مقام رأی حمل می کنیم؛ یعنی مجتهد در مقام فتوا به هیچ کدام از این دو فتوا نمی دهد و در رساله خودش رأیش را مطابق با هیچ



یک از این دو روایت قرار نمی دهد و این منافات ندارد که انسان در مقام افتا و رأی متوقف باشد، بدون نظر باشد، اما در مقام عمل، به یکی از دو روایت عمل بکند. در حقیقت منافاتی بین تخییر در مقام عمل با توقف در مقام فتوا نیست و اینها قابل جمع و قابل توفیق هستند. پس چه مانعی دارد که ما روایات تخییر را در رابطه با عمل بدانیم و روایات توقف را در رابطه رأی و نظر بدانیم؟

### عدم اشعار به جمع محقق حائری (ره) در روایات و عدم سازش آن با روایات

اشکالی که به این جمع وارد است اینکه اولاً: در هیچ یک از دو طائفه اشعاری به این معنا نیست و در حقیقت، این، یک جمع تبرعی است نه جمع مقبول عند العقلاء. معنای جمع مقبول عند العقلاء این است که وقتی عقلاً با این دو دسته روایت برخورد می کنند، هیچ گونه تحیری ندارند، هیچ گونه تردیدی ندارند مثل جمع بین عام و خاص که عند العقلاء، یک مسأله روشن و واضیحی است. اما از این مرحله که بگذریم، جمعش، جمع تبرعی است، جمع بلاشاهد و بدون پشتوانه است و ما دلیل بر اعتبار و دلیل بر حجیت چنین جمعی نداریم. اگر از ما سؤال بشود که شما به چه علتی بین این دو دسته، به این صورت جمع کردید؟ ما چه جوابی در برابر این سؤال داشته باشیم؟

ثانیاً: این جمع با ملاحظه روایات توقف نمی سازد برای اینکه وقتی که اخبار توقف را بررسی می کنیم، بعضی ها ظهور در همان مقام عمل دارد نه در مقام فتوا و نظر، بلکه بالاتر؛ بعضی هایشان صراحت در مقام عمل دارد. در باب روایات توقف، یک روایتی است که وقتی که سائل سؤال می کند از اینکه دو روایت برای ما آمده و این دو متعارض و مختلف هستند، امام در جواب برحسب این روایت می فرماید: «لا تعمل بواحد منهما».

اصلاً در این روایت، از مسأله توقف، به «لا تعمل بواحد منهما» تعبیر شده. آن وقت ما چگونه این روایت «لا تعمل بواحد منهما» را حمل بر توقف در مقام رأی بکنیم؟ چگونه حمل بر توقف در مقام افتاء بکنیم؟ اصلاً ناظر به مقام عمل است و صراحت در رابطه با مقام عمل دارد و با «لا تعمل بواحد منهما» پیداست که متعرض مقام عمل است.

بعضی از روایات دیگر که از جمله مقبوله ابن حنظله است که ان شاء الله مفضل باید درباره آن بحث بشود، در آن مقبوله در ذیلش بعد از آنکه روای فرض می کند که این دو خبر متعارض هیچ کدامشان واجد ترجیح نیستند، این طور نیست که یکی واجد مزیت و

دیگری فاقد مزیت باشد، آنجا امام در جواب برحسب این روایت می فرماید: «فأرجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلكات»، «أرجئه» یعنی «آخره»، تأخیر بینداز آن را «حتى تلقى امامك»، چرا؟ برای اینکه «وقوف عند الشبهات» بهتر از اقتحام در هلكات است. آیا این تأخیر بینداز در رابطه با چیست؟ یعنی فتوا را تأخیر بینداز یا عمل برطبق روایتین را تأخیر بینداز؟ اینکه امام امر به ارجاء می فرماید، امر به تأخیر می فرماید، چه چیزی را تأخیر بیندازد؟ پیداست آن چه که مورد سؤال سائل بوده و محط نظر سائل بوده، مسأله عمل برطبق این روایتین بوده، سائل می خواسته پرسد که برطبق کدام یک از اینها عمل بکنیم؟ نمی خواسته پرسد که برطبق کدام یک فتوا بدهیم و در رساله توضیح المسائل بنویسیم؟ لاقول ظهورش در این معناست، اگر آن احتمال هم به طور کلی منتفی نباشد، ظهور «ارجئه» در تأخیر عملی است؛ یعنی عمل را مؤخر بینداز. به هیچ کدام عمل نکن، در مقام عمل، از هیچ کدام تبعیت نداشته باش «حتى تلقى امامك»، بعد هم تعلیل می فرماید: «لان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلكات».

با ملاحظه اینکه می بینیم روایات توقف، ناظر به مقام عمل است «اما بالصراحه و اما بالظهور» چگونه می توانیم روایات توقف را از مقام عمل بیرون بیاوریم و بر مقام رأی و نظر و افتا حمل بکنیم؟ لذا این جمع مرحوم محقق حائری هم در کتاب درر با اخبار توقف سازگار نیست.

### جمع های دیگر بین اخبار تخییر و توقف

جمع های مختلف دیگری هم در این باب شده که اکثر این جمع ها را مرحوم علامه مجلسی (ره) در کتاب شریف مرآت العقول که از نظر علمی از نفایس کتب شیعه است در همان جلد اول به عنوان مقدمه بحث های روایتی ذکر کرده که چندتایش را اشاره می کنیم:

یکی از وجوه جمع این است که چون فقه ما مرگب از عبادات و معاملات است، اخبار تخییر را حمل می کنیم بر عبادات و اخبار توقف را حمل می کنیم بر معاملات.

بعضی ها گفتند: اخبار تخییر را حمل می کنیم بر حقوق الله، اما اخبار توقف را حمل بر حقوق الناس می کنیم. ظاهر این است که آن کسی که این جمع را مطرح کرده، ناظر به این معنا بوده که مورد مقبوله ابن حنظله آن جایی است که بین دو نفر، تنازعی در دین یا

میراث واقع شده است که دین و میراث هر دو از حقوق الناس است. آن وقت در ذیل مقبوله ابن حنظله، در صورت تساوی خبریین «فارجئه حتی تلقی امامک» ذکر شده؛ یعنی مسأله توقف مطرح است. گفته اند: چون مورد مقبوله ابن حنظله، مسأله حقوق الناس است، این در حقیقت راهی برای ما باز می کند که ما همه اخبار توقف را بر حقوق الناس حمل بکنیم. در مقابل روایات تخییر را که این معنا در آن وجود ندارد، بر حقوق الله حمل بکنیم.

این هم جوابش با خودش است. مجرد اینکه در مورد روایت ابن حنظله، یک مسأله مالی مطرح است، موجب این نمی شود که مسائلی که در این روایت مطرح شد را منحصرأ به مسائل مالی اختصاص بدسیم. لازمه اش این است که در باب مرجحات هم که بعد بحث می کنیم ملتزم به این معنا بشویم و بگوییم: همه این مرجحاتی که در مقبوله ابن حنظله مطرح است، مال جایی است که روایتین متعارضتین درباره مسائل مالی وارد شده باشد. شاید اصلاً کسی تفوه به این معنا نکرده باشد و سرش این است که مورد، مقید و مخصص نمی شود. حکمی که در مقبوله ابن حنظله وارد شده چه در مورد مرجحات و چه در مورد توقف، با نبود مرجحات، یک حکم عامی است و معنا ندارد که به حقوق الناس اختصاص داده بشود.

بعضی ها بین روایات تخییر و روایات توقف این طوری جمع کرده اند، گفته اند: ما دو قسم روایتین متعارضتین داریم، دو نوع تعارض مطرح است: یک تعارض، تعارض بالتناقض است که در تناقض، دیگر انسان راه سوم ندارد. هر کسی ناچار است با احد المتناقضین سروکار داشته باشد. انسان یا قائم است یا لا قائم. اما نه قائم باشد و نه لا قائم، این دیگر امکان ندارد. گفته اند: اگر تعارض به نحو تناقض باشد که لازمه تناقض این است که انسان لا محاله یک طرف را انتخاب بکند، ما روایات تخییر را بر این نوع تعارض حمل می کنیم. می گوییم: چاره ای جز این وجود ندارد. دو خبر متناقض وارد شده، مکلف لا محاله یکی از دو طرف تناقض را باید بگیرد، پس اینجا چه بکند؟ اینجا چاره ای جز مسأله تخییر وجود ندارد. در حقیقت این شبیه تخییر در دوران بین محذورین است، منتها آن تخییر، یک تخییر عقلی است و اصاله التخییر یکی از اصول عملیه عقلیه ماست اما تخییر اینجا تخییری است که به مقتضای روایت داله بر تخییر، شرع دلالت بر آن می کند.

اما روایات توقف را حمل می‌کنیم بر جایی که تعارض به نحو تناقض نباشد؛ مثلاً برای مکلف، یک راه سومی وجود داشته باشد مثلاً- یک روایت می‌گوید: نماز جمعه واجب است، روایت دیگر می‌گوید: نماز جمعه مستحب است، راه سومی در اینجا وجود دارد «و هو ترك صلاة الجمعة رأساً و عدم الاثيان بصلاة الجمعة من رأس».

اینجایی که تعارض «لا بنحو التناقض» باشد و برای مکلف راه سومی وجود داشته باشد، ما اخبار توقف را پیاده می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم: «لا تعمل بواحد منهما»، نه به خبر دالّ بر وجوب نماز جمعه عمل کن و نه به خبر دالّ بر استحباب نماز جمعه عمل کن و امکان هم دارد «لا تعمل بواحد منهما» باشد. پس این هم یک نوع جمعی است.

این جمع در مورد روایات توقف، با کلمه «لا تعمل بواحد منهما» یک قدری سازگار است برای اینکه معنای «لا تعمل بواحد منهما» این است که راه سومی را انتخاب نکن و معنایش این است که تعارض بنحو التناقض تحقق ندارد. اما در رابطه با اخبار تخییر، ما هیچ شاهی بر این معنا نداریم که بگوییم: منحصر اخبار تخییر در جایی است که تعارض به نحو تناقض باشد به طوری که اگر یک روایتی دالّ بر وجوب نماز جمعه شد و روایتی دلالت بر استحباب کرد، بگوییم: اخبار تخییر اینجا را نمی‌گیرد. چرا نمی‌گیرد؟ چه شاهی بر اینکه اخبار تخییر این نوع تعارض را شامل نمی‌شود می‌توانیم پیدا بکنیم؟ ظاهر این است که اخبار تخییر، اطلاق دارد هم این نحو را شامل می‌شود و هم آن نحو را شامل می‌شود. لذا این نوع جمع بین روایات تخییر و روایات توقف هم بلا شاهد است.

### **روایات «تخییر»، «مستحبات و مکروهات»؛ «توقف»، «واجبات و محرمات»**

اینجا دو تا جمع دیگر هم هست: یکی از این دو جمع به یک روایتی استناد کرده و آن روایت را شاهد این جمع قرار داده که چون روایت، روایت مفصّلی است، ما درس بعد ان شاء الله آن روایت را می‌خوانیم تا ببینیم که آیا آن روایت، شاهد بر این جمع است یا شاهد بر این جمع نیست؟

کیفیت این جمع این است که می‌گوید: روایات تخییر را در مورد خبرین متعارضین، در باب مستحبات و مکروهات قرار می‌دهیم و روایات دالّه بر توقف را در مورد خبرین متعارضین در باب واجبات و محرمات قرار می‌دهیم که احکام را جدا می‌کند، تفکیک در احکام می‌کند مثلاً یک روایتی می‌گوید: فلان چیز مستحب است. روایت معارض

می گوید: مستحب نیست. اینجا می گوئیم: جای روایات تخییر است. یک روایتی می گوید: فلان شیء، مکروه است و روایت معارض می گوید: «لیس بمکروه»، اینجا گفته اند: جای روایات تخییر است اما اگر یک روایتی گفت: فلان شیء واجب است و روایت دیگر گفت: «لیس بواجب»، این داخل در اخبار توقف است. اگر یک روایتی گفت: فلان شیء حرام است و روایت دیگر گفت: «لیس بحرام»، این داخل در اخبار توقف است.

### جمع بین روایات تخییر و توقف از طریق نصّ و ظاهر

اما جمعی که امام بزرگوار سیدنا الاستاد الاعظم (ره) فرموده اند؛ ایشان می فرمایند:

روایات تخییر، نصّ در تخییر است و صراحت در تخییر دارد برای اینکه تعبیراتی که ما در روایات تخییر می بینیم، احتمال خلاف در آنها نیست مثلاً این تعبیر می فرماید:

«فموسّع علیک بایّهما اخذت»، به هر کدام از این دو تا اخذ کنید، هر یک از این دو متعارض را بخواهید بگیرد، توسعه بر شما داده شده، تسهیل بر شما داده شده است. آیا این تعبیر «فموسّع علیک بایّهما اخذت» در دلالت بر تخییر، ظهور دارد؟ یا صریح در دلالت بر تخییر است؟ یعنی آیا در این عبارت، یک احتمال خلاف تخییر داده می شود ولو به عنوان احتمال خلاف ظاهر؟ دیگر چگونه تعبیر بکنند؟ «فموسّع علیک بایّهما اخذت» این دیگر تاب و تحمّل هیچ معنایی غیر تخییر را ندارد. پس در بین روایات تخییر ولو همه آنها هم این خصوصیت را نداشته باشد لکن اگر صراحت در تخییر ملاحظه بشود، همین کافی است.

اما روایات دالّه بر توقف، تعبیرشان همان بود که ما در جواب مرحوم محقق حائری عرض کردیم. می گوید: «لا تعمل بواحد منهما»، دیگر از این تعبیر بهتر ما نمی توانیم در روایات توقف پیدا بکنیم. آیا «لا-تعمل» صریح در توقف است یا ظهور در توقف دارد؟ «لا-تعمل» نهی است و نهی، ظهور در حرمت دارد. نهی، صراحتی در مفاد خودش ندارد، همان طوری که هیئت افعال ظهور در مطلوبیت متعلقش دارد و ظهور در وجوب دارد، «لا-تعمل» هم ظهور در مبعوضیت و حرمت دارد.

پس «لا-تعمل بظهوره» دلالت بر توقف می کند لذا اگر یک ظاهری در مقابل نصّی قرار گرفت، همان طوری که در اول کتاب تعادل و ترجیح مطرح کردیم گفتیم: در تعارض

نص و ظاهر، مبنای عقلا این است که نص را قرینه بر تصرف در ظاهر می دانند نه اینکه ظاهر را قرینه بر تصرف در نص و یا معارض با نص بدانند. هیچ یک از این دو معنا نیست: نه برای ظاهر، اولویت قائل هستند و نه برای ظاهر، عنوان تساوی که معنایش معارضه باشد، قائل هستند بلکه اولویت را در ناحیه نص می بینند و ترجیح را به جانب نص می دهند. در اینجا هم آن روایات تخییر، نص در تخییر بود. این روایات توقف هم ظهور در توقف داشت. یکی از روایات داله بر توقف، همین ذیل مقبوله ابن حنظله است که ذکر کردیم: «فارجئه حتی تلقی امامک»، این امر به تأخیر است ولو اینکه تأخیرش «من حیث العمل» است. ما این استظهار را کردیم که تأخیر در رابطه با عمل است اما وجوب تأخیر، مقتضای ظاهر امر است. امر، ظهور در وجوب دارد، ظهور در لزوم تخییر دارد.

اگر در مقابل این ظهور، نصی نباشد، اگر در مقابلش قرینه اقوائی نباشد، این ظهور به قوت خودش باقی می ماند اما اگر در مقابل این ظهور، ادله تخییر با نصوصیت، مسأله تخییر را مطرح کرد، آن قرینه می شود بر این که ما امر «ارجئه» را حمل بر استحباب بکنیم و از ظاهرش دست برداریم و دلالتش را بر لزوم تخییر کنار بگذاریم. پس نصوصیت روایات تخییر در تخییر قرینه بر تصرف در ظهور روایات توقف می شود.

### احتمال ارشادی بودن امر در «ارجئه حتی تلقی امامک»

بعد یک جمله ای هم در رابطه با «ارجئه حتی تلقی امامک» اضافه می کنند، می فرمایند: ممکن است بگوییم: این «ارجئه»، امرش امر مولوی نیست، نه وجوب دارد نه استحباب، بلکه امرش، امر ارشادی است.

شاهد بر اینکه این امر، امر ارشادی است، این است که در مقبوله ابن حنظله، امور را به سه قسمت تقسیم کرده: «امر بین رسیده فیتبع و امر بین غیه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه الی الله و رسوله». این که در ذیل روایت می فرماید: «فارجئه حتی تلقی امامک»، این به عنوان اینکه یکی از مصادیق مشکل است و جزو آن امر سومی است که آنجا مطرح کرده و تعلیلی هم که به دنبالش دارد و آن «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»، این تعبیر، تعبیر مرشدانه است. این تعبیر، تعبیر ارشادی است که انسان به کسی بگوید: از این راه برو برای اینکه این راه خطر دارد. ممکن است خطر این راه، گریبان تو را بگیرد. «ارجئه حتی تلقی امامک» به یک چنین بیانی مطرح شده است.

اگر تعلیل نبود، اگر آن مسأله تثلث امور که در صدر روایت مطرح نبود، ما بودیم «و ارجئه حتی تلقی امامک» می گفتیم: امرش، امر مولوی است. امر مولوی، ظهور در وجوب دارد و به قرینه روایات تخییر، حمل بر استحباب می کنیم اما با ملاحظه آن جریانانی که در صدر مقبوله است و با توجه به تعلیلی که همین جا در «ارجئه حتی تلقی امامک فان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه أو فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» ذکر شده، این تعبیر، تعبیر ارشادی است و این تعلیل کاشف از این است که امر، امر ارشادی است و اگر امر، امر ارشادی شد، دیگر صلاحیت مقابله در مقابل اخبار تخییر ندارد بلکه اخبار تخییر با لسان قاطع و لسان صریح خودشان مسأله تخییر را مطرح می کنند.

این هم بیان امام بزرگوار است که بیان خوبی است لکن متوقف بر این است که آن روایتی که مورد استدلال برای جمع قبلی واقع شده را بررسی کنیم، اگر آن روایت نتوانست آن حرف را ثابت بکند، این جمع، جمع بسیار خوبی است اما اگر آن روایت، سند و دلالتا تمام بود و نتوانست آن جمع را ثابت بکند، دیگر نوبت به این بیان نمی رسد. پس بحث ما در این رابطه، در همان روایت، تمرکز پیدا می کند.

### پرسش:

۱ - کلام محقق حائری (ره) را در جمع بین اخبار تخییر و توقف بیان کنید.

۲ - اشکال استاد را بر جمع محقق حائری (ره) توضیح دهید.

۳ - سه جمع دیگر که بین اخبار تخییر و توقف ذکر شده است را بیان کنید.

۴ - طریقه جمع بین روایات تخییر و توقف از نظر امام (ره) چگونه است؟

۵ - علت امکان ارشادی بودن امر در «ارجئه حتی تلقی امامک» چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

**حمل روایات تخیر بر مستحبات و مکروهات و روایات توقف بر واجبات و محرمات**

گفتیم که در اینجا یک روایت مفصله ای است که چه بسا از این روایت خواسته اند یک راه جمعی بین روایات تخیر و روایات توقف استفاده بکنند و آن راه جمع این است که روایات تخیر را حمل بر مستحبات و مکروهات بکنند، مثل اینکه یک روایتی بگوید که فلان چیز مستحب است و روایت دیگر بگوید مستحب نیست. یا یک روایتی بگوید که فلان شیء مکروه است و دیگری بگوید مکروه نیست. امّا اگر در مورد محرمات و واجبات، دو روایت متعارض داشته باشیم، این جا مورد اخبار توقف خواهد بود، مثل اینکه یک روایتی وجوب یک شیء را اثبات کند و یک روایتی نفی وجوب کند، یا روایتی حرمت شیء را اثبات کند و دیگری از آن، نفی حرمت کند. طبعاً اگر در یک موردی روایتی اثبات وجوب کرد و روایت دیگر اثبات حرمت کرد، آن هم از موارد روایت توقف خواهد بود.



این روایت را باید ملاحظه کنیم که آیا می تواند این مدعا را ثابت کند و چنین مسأله ای از این روایت استفاده می شود یا اینکه این روایت شاید اصلاً ارتباطی به این جهت نداشته باشد ولو اینکه در ذیلش دلالت بر توقف می کند، اما به عنوان اینکه مورد توقف کجاست و مورد تخییر کجاست، ناظر به این مسأله نیست.

روایت در جلد ۱۸ وسائل در کتاب القضاء در ابواب صفات قاضی، باب ۹، روایت ۲۱ است. صاحب وسائل می فرماید: «و فی عیون الاخبار» صدوق این روایت را در کتاب عیون الاخبار خودش نقل کرده است، «عن أبیه و محمد بن الحسن بن أحمد بن ولید جمیعاً» صدوق هم از پدرش روایت کرده است و هم از استاد خودش که معروف به «ابن الولید» است که «محمد بن حسن بن أحمد بن ولید» است، هر دو نقل کرده اند، از «سعد بن عبد الله» که سعد بن عبد الله بن اشعری قمی ثقه و صحیح الحدیث است. سعد بن عبد الله نقل کرده است از «محمد بن عبد الله المسمعی». صدوق می گوید: استاد ما (ابن الولید) درباره محمد بن عبد الله المسمعی نظر خوبی نداشت و نسبت به او، اصلاً خوش بین نبود. محمد بن عبد الله از أحمد بن الحسن المیثمی نقل کرده است که احمد بن الحسن المیثمی، ثقه و صحیح الحدیث است و جزو ثقات روات حساب می شود.

### بررسی سند روایت احمد بن حسن میثمی

اگر ما به سند حدیث نگاه کنیم، از نظر محمد بن عبد الله المسمعی قابل اشکال است، اما صاحب وسایل که این روایت را از عیون الاخبار صدوق نقل می کند بعد از نقل روایت یک «اقول» دارد. در آن «اقول» می فرماید: «ذكر الصدوق أنه نقل هذا من کتاب الرحمة لسعد بن عبد الله» صدوق می گوید که من این روایت را از کتاب رحمت که مربوط به سعد بن عبد الله بوده نقل کرده ام «و ذکر فی الفقیه» در من لا یحضره الفقیه در باره شأن کتاب رحمت و موقعیت این کتاب فرموده است: «أنه من الاصول و الکتب التي علیه المعول و الیه المرجع» کتاب رحمت سعد بن عبد الله از آن کتب و اصول مورد کمال اعتماد است که روی آن کتاب و مرجع برای اصحاب و روایت تکیه می شود.

یک مطلب اضافه ای هم دارد که اینجا نقل نکرده است و آن این است که صدوق می فرماید: در عین اینکه استاد ما، نسبت به محمد بن عبد الله المسمعی نظر خوبی نداشت، اما بعد از آن که من این روایت را از کتاب رحمت سعد بن عبد الله بر استاد

خودم عرضه کردم، انتقادی نکرد، اعتراضی نکرد، نگفت: این روایت سندش ضعیف است. در حقیقت مجموعاً می‌توانیم این روایت را به عنوان یک روایت معتبر تلقی کنیم، نه اینکه از اول رمی به ضعف کنیم و روایت را فاقد اعتبار و حجیت قرار دهیم.

### متن روایت احمد بن حسن میثمی

روایت این است: احمد بن حسن میثمی می‌گوید: «أَنَّ سَأَلَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمًا وَقَدْ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَقَدْ كَانُوا يَتَنَازَعُونَ فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمَخْتَلِفَيْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ» روزی از حضرت رضا سؤال کرد درحالی که گروهی گرد حضرتش مجتمع بودند و بحث و نزاع علمی باهم داشتند، موضوع بحث آنها دو روایت مختلف بود که از رسول خدا دربارهٔ یک مسأله صادر شده باشد، چه حکمی دارد؟ با این دو روایت مختلف چه باید کرد؟ اینها در مورد این مسأله بحث می‌کردند.

این راوی، همین مسأله را از امام رضا(علیه السلام) سؤال کرد «و قال عليه السلام:» حضرت رضا دربارهٔ این روایت فرمودند: «ان الله حَرَّمَ حراماً» خداوند در کتاب خودش محرماتی را حرام کرده است و «أَحَلَّ حلالاً» و فرض فرائضاً» یک سری امور را به عنوان فریضه واجب کرده است. این جنبهٔ مقدمی دارد. بعد می‌فرماید: اگر یک روایتی آمد و رسماً می‌خواهد محرم خدا را حلال کند «فما جاء في تحليل ما حَرَّمَ الله او في تحريم ما أحلَّ الله أو دفع فریضه في كتاب الله» مثلاً یک روایتی نفی وجوب صلاه یا صیام را بکند، «او دفع فریضه في كتاب الله» دنبال کلمهٔ کتاب الله، این تعبیر را دارد: «رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك» یعنی یک فریضه ای که در بین مردم برپا است و هیچ ناسخی آن را نسخ نکرده است، برای اینکه اگر نسخ می‌شد، این فریضه در جامعه برپا نبود و این حکم به حرمت و یا حلیت در بین مردم برپا نبود. «قائم بلا ناسخ نسخ ذلك» یعنی ناسخی آن را نسخ نکرده است و به همان قوت خود باقی است و هیچ تغییر و تحوُّلی در آن پیدا نشده است. اگر این طور شد، «فذلك ما لا یسع الأخذ به» ولو در متعارضین، ما نمی‌توانیم چنین روایتی را که در مقابل قرآن ایستاده، اخذ کنیم «لأنَّ رسول الله صلی الله علیه و آله لم یکن لیحرِّم ما أحلَّ الله» رسول خدا نیامده است که حرام بکند آن حلالی که در کتاب خدا مطرح است «و لا لیحلَّ ما حَرَّمَ الله و لا لیغیِّر فرائض الله و أحكامه» رسول خدا نیامده است که فرض الله و فرائض الهی را تغییر بدهد و آنچه که کتاب به

عنوان فریضه مطرح کرده است، را از بین ببرد. «کان فی ذلک کله متبعا مسلما، مؤدیا عن الله» رسول خدا در همه این مسائل، سر تا پا تابع وحی بود، در برابر احکام خدا تسلیم بود و هرچه اداء می کرد فی ناحیه الله اداء می کرد «و ذلک قول الله» خدا در قرآن در حکایت از رسول خدا می فرماید: «إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ» رسول خدا فرموده که من جز چیزی که خدا به من وحی کرده باشد را اتباع نمی کنم. «فکان علیه السلام متبعا لله مؤدیا عن الله ما أمره به من تبلیغ الرساله» سر تا پا مأمور به را که عبارت از تبلیغ رسالت باشد، کاملا مؤدی و انجام دهنده بوده است.

معنای عبارت تا اینجا این شد که اگر دو روایت متعارض از رسول خدا درباره محرمات و محلات فرائض وارد بشود و یکی از آن دو مخالفت با کتاب الله داشته باشد و دیگری مخالف با کتاب الله نباشد، در حقیقت آن مخالف کتاب الله را باید کنار بگذاریم و آن موافق کتاب الله را باید اخذ کنیم. در حقیقت تا اینجا روایت، مسأله ترجیح به موافقت کتاب را در مقابل طرح مخالف کتاب بیان کرده است.

راوی می گوید: «قلت: فأنه یرد عنکم الحدیث فی الشیء عن رسول الله مما لیس فی الکتاب و هو فی السنه» می گوید: سؤال کردم که گاهی از شما اهل بیت، روایتی وارد می شود که این روایت یک مطلبی را دلالت می کند که عین این مطلب در سنت رسول خدا وجود دارد و با سنت رسول خدا مطابقت دارد «ثم یرد خلافه» بعد می بینم که یک روایت دیگر از شما آمد که مخالف با سنت رسول خداست. روایت اول موافق با سنت رسول خداست، روایت دوم مخالف با سنت رسول خداست و مسأله هم اصلا در قرآن مطرح نشده و مورد تعرض قرار نگرفته است، اینجا چه باید بکنیم؟ «فقال: کذلک قد نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن أشياء نهی حرام» مسأله این طور است که گاهی رسول خدا از بعضی چیزها نهی فرموده است که نهی آن، نهی تحریمی است و مفاد آن، حرمت است، «فوافق فی ذلک نهیه نهی الله» این نهی مثل این است که در قرآن ذکر شده باشد و اگر نهی در قرآن ذکر شده باشد، ملاک و میزان قرار می گیرد. اگر نهی رسول خدا، نهی حرام باشد، مثل این است که این نهی در قرآن مطرح است. و در ناحیه امر: «و امر بأشیاء فصار ذلک الأمر واجبا لازما کعدل فرائض الله فوافق فی ذلک أمره امر الله». گاهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یک سری اوامری دارد که امر الزامی و امر وجوبی است. اگر چنین شد، مثل امری می ماند که در قرآن، مطرح شده و در قرآن ذکر شده باشد.

بعد نتیجه می گیرد: «فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه و آله نهى حرام ثم جاء خلافة» یعنی رسول خدا نهی حرام کرده است، ولی دو روایت از ناحیه ما ائمه می بینید یکی با نهی رسول الله مطابقت دارد، با سنت نبویه موافقت دارد و یکی دیگر مخالف سنت نبویه است. آن روایت مخالف با سنت نبویه را «لم يسع استعمال ذلك» درست نیست که مورد عمل قرار دهید، مجاز نیستید که به آن روایتی که با نهی در سنت نبویه مخالفت دارد، استناد کنید.

و همین طور در جانب امر: «و كذلك فيما أمر به» اگر روایت ما برخلاف امر رسول الله بود، حق ندارید که آن روایت را اخذ کنید «لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله» درباره نواهی: «و لا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه و آله». اما گاهی امکان دارد: «الآن لعل خوف ضروره» مگر این که مسأله تقیه مطرح بشود، مسأله ضرورت و خوف مطرح شود، آن هم برای بیان حکم الله نیست، بلکه به عنوان تقیه مطرح است.

امّا آن روایتی که در جریان طبیعی است «فاما ان نستحل ما حرّم رسول الله أو نحرّم ما استحلّ رسول الله فلا يكون ذلك أبدا» امکان ندارد که ما حلال رسول الله را تحریم کنیم و یا تحریم رسول الله را تحلیل کنیم، برای این که «لأننا تابعون لرسول الله، مسلمون له كما كان رسول الله تابعا لأمر ربّه مسلما له» به همان کیفیتی که رسول خدا در برابر امر و نهی خدا تسلیم محض بود، ما هم در برابر امر و نهی رسول خدا تسلیم هستیم «و قال الله عزّ و جلّ: ما آتاكم الرّسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا». تا اینجا آنچه که از روایت استفاده می شد این بود که اگر کتاب الله و یا سنت رسول، یک امر و نهی داشته باشد و دو روایت مختلف برسد: یکی موافق با کتاب الله و سنت رسول الله است و دیگری مخالف، باید مخالف با کتاب الله و سنت رسول را کنار گذاشت.

### جواز تخیر در باب مستحبات و مکروهات

حضرت رضا(علیه السلام) در دنباله حدیث می فرماید: «و ان الله نهى عن اشیاء لیس النهی حرام» گاهی می بینید که خداوند از یک امری نهی کرده است امّا نهی آن، نهی حرام نیست، «بل اعافه و کراهه» بلکه نهی تنزیهی است، نهی کراهتی است، همان که ما از آن تعبیر به مکروه می کنیم و همین طور در باب اوامر: «و امر باشیاء لیس بامر فرض و لا واجب» که جنبه فرض و وجوب و لزوم دارد «بل امر فضل و رجحان فی الدین» بلکه

جنبه فضیلت و استحباب و جنبه رجحان را دلالت دارد. «ثم رخص فی ذلك» وقتی که نهی، نهی کراهت شد، یا امر، امر استحبابی شد، معنایش این است که مخالفتش مانع شرعی ندارد، «ثم رخص فی ذلك للمعلول و غیر المعلول» یعنی ترخیص در مخالفت، منحصر به انسان مضطر نیست، در باب محرمات هم ترخیص هست، امّا برای مضطر و گرفتار، امّا در باب مکروهات و مستحبات، ترخیص در مخالفت، عمومیت دارد «ثم رخص فی ذلك للمعلول و غیر المعلول». بعد اینجا نتیجه می گیرند: «فما كان عن رسول الله صلی الله علیه و آله نهی اعافه أو أمر فضل» اگر رسول خدا یک نهی کراهتی داشت و یا یک امر استحبابی داشت «فذلك الذی یسع استعمال الرخصه فیهِ» اینجا جا دارد که تجویزی در ترک آن صادر شود، برای این که این تجویز، منافات ندارد، تجویز در باب مکروهات و مستحبات، یک امر صحیح و طبیعی است.

بعد می فرماید: می بینید که یک روایتی از ما وارد شده است در ترخیص چیزی که رسول خدا به عنوان نهی کراهتی مطرح کرده است، «اذا ورد علیکم عنّا الخبر فیهِ باتفاق یرویه من یرویه فی النهی و لا ینکره» می فرماید: همان راوی که نهی را روایت کرده است و نهی را انکار ندارد، می بینید که ترخیص را هم برای شما نقل کرده است و ظاهرش این است که این ترخیص با این نهی، منافات ندارد و ناقل این ترخیص هم به هیچ وجه منکر نهی نیست. «و كان الخبران صحیحین معروفین باتفاق الناقله فیهما یجب الاخذ بأحدهما او بهما جمیعا أو بأیّهما شئت و أحببت موسّع ذلك لك من باب التسلیم لرسول الله و الردّ الیه و الینا» اینجا که دو خبر صحیح و معروف هستند، چه باید کرد؟ می بینیم که روایت، مسأله تخییر را مطرح کرده است، امّا این چه تخییری است؟

### تفاوت تخییر موجود در روایت با تخییر محل بحث

آیا صرف اینکه در روایت، کلمه «موسّعاً ذلك لك بأیّهما اخذت» ذکر شده است، همان تخییر است؟ یا اینکه یک دلیل قوی داریم بر اینکه این غیر از آن تخییری است که در روایت تخییر وجود دارد و آن این است که «یجب الاخذ بأحدهما او بهما جمیعا» آیا در مورد روایت تخییر، می توانستیم به هر دو خبر اخذ کنیم؟ اگر اخذ به هر دو خبر امکان داشت، از مسأله تعارض خارج می شد. معنای تعارض، عدم امکان اخذ الخبرین است و در آن روایات تخییر، حتی یک جا نداشتیم که بگویید: اخذ به هر دو خبر ممکن است، اما

اینجا می گوید: «يجب الاخذ بأحدهما او بهما جميعا» معنایش این است که این دو روایت در واقع اصلا متعارض نیستند. اگر روایتی دلالت بر نهی کراهتی می کند و روایت دیگر دلالت بر ترخیص در ارتکاب دارد، آیا بین این دو، منافات وجود دارد؟

به تعبیر اصطلاحی: اینجا تخییر واقعی مطرح است، غیر از آن تخییری که محل بحث است. تخییر در مورد خبرین متعارضین به عنوان یک حکم ظاهری مطرح است، امّا به خلاف اینجا که به عنوان یک حکم واقعی است و اساس آن هم، مسأله عدم تعارض است و شاهد آن هم «او بهما جميعا» است، در حالی که در روایتین متعارضتین اصلا «بهما جميعا» یک امر غیر معقولی است و ما نمی توانیم به «بهما» تعبیر کنیم برای این که قبل از آن ذکر شده است: «يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت و احببت»، معنی «بهما» یعنی «بکلیهما» و اخذ به خبرین متعارضین اصلا غیر معقول است.

برخی کلمه تخییر را در روایت دیده اند و اصلا دقت نکرده اند و گمان کرده اند که اینجا «موسّع علیک بايهما أخذت» ذکر شده و در آن روایت تخییر هم «موسّع علیک و بايهما أخذت» ذکر شده است و حال آنکه بین تخییری که روایت در اینجا ذکر کرده است، با آن تخییر بودن بعید. پس «موسّع ذلک لک من باب التسليم لرسول الله و الردّ اليه و الينا و کان تارک ذلک» اگر کسی رها کند، نه در عمل بلکه «من باب العناد و الانکار و ترک التسليم لرسول الله مشرکا بالله العظیم».

بعد خود حضرت (علیه السلام) نتیجه می گیرند و این نتیجه همه روایت است: «فما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب الله، فما کان فی کتاب الله موجودا حلالا- أو حراما فاتبعوا ما وافق الکتاب» این قسمت اول روایت. قسمت دوم روایت: «و ما لم یکن فی الکتاب فاعرضوه علی سنن رسول الله صلی الله علیه و آله فما کان فی السنّه موجودا، منهیا عنه نهی حرام و مأمورا به عن رسول الله أمر أُلزام فاتبعوا ما وافق نهی رسول الله و أمره» ترجیح به موافقت سنت النبی و طرح مخالف سنت النبی. این هم قسمت دوم روایت بود. قسمت سوم: «و ما کان فی السنّه نهی أعافه و کراهه ثم کان الخبر الأخير خلافه» می بینید یک روایتی موافق با آن است و یک روایتی مخالف آن می گوید:

می توانی ترک کنی، و اعتنا نکنی، نه اینکه بگویند: کراهت دارد، «فذلک رخصه فیما عافه رسول الله و کرهه و لم یحرّمه» این ترخیص در انجام چیزی است که رسول خدا آن را مکروه دانسته و حرام نکرده است.

این عبارت «فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا» که اصلا با خيرين متعارضين سازگار نیست و «بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله» آیا ما این عبارت را دلیل قرار دهیم بر این که مورد روایات تخییر در آن بحث، مستحبات و مکروهات است؟ اصلا چه ارتباطی بین این دو بحث وجود دارد؟ این خبر دلالت بر نفی تعارض می کند. اگر روایتی گفت: مکروه است و روایت دیگر گفت: مانعی ندارد، اینجا اصلا تعارضی نیست، می توان هر دو را أخذ کرد و به هر دو عمل کرد. اما این به مسأله تخییری که به عنوان حکم ظاهری مطرح است چه ارتباطی می تواند داشته باشد؟

بعد می فرماید: «و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه» اما اگر در یک چیزی، کتاب الله و سنت رسول در آن مطرح نبود، مسأله کراهت و ترخیص یا استحباب و ترخیص در عدم اتیان مطرح نبود، اینجا چه باید کرد؟ اینجا «فردوا الينا علمه» باید علم آن را به ما رد کنید، «فنحن أولى بذلك و لا تقولوا فيه بأرائكم» آرای خودتان را در اینجا مطرح نکنید «و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف» اما نه اینکه وقوف کنید «و انتم طالبون باحثون» مسأله را دنبال کنید، بحث و طلب کنید، «حتى يأتيكم البيان من عندنا» تا اینکه از ناحیه ما بیان بیاید و مسأله روشن بشود.

### اختصاص روایت به باب توقف

نتیجه این می شود که این روایت، جزو روایات توقف در ما نحن فيه است، برای این که قسم اول آن مربوط به ترجیح به موافقت کتاب بود، قسم دوم آن، به ترجیح به موافقت السنه ارتباط داشت، قسم سوم آن هم که از مسأله تعارض خارج بود، اصلا در جمع بین مکروه و ترخیص، تعارضی نیست. قسمتی که به بحث ما ارتباط دارد، این آخری است:

«و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه» است، که این هم دلالت بر توقف می کند، پس چطور این روایت را شاهد بر جمع قرار دهیم و بگوییم که این روایت دلیل بر این است که مورد روایات تخییر، مستحبات و مکروهات است و مورد روایات توقف، واجبات و محرمات است؟ این اشتباه ناشی از این است که در معنای روایت، دقت نشده است. آن قسمت از روایت که مربوط به خبرین متکافئین است که هیچ مرجحی نداشته باشد، این جمله اخیر هم دلالت بر توقف می کند.

اینجا یک استفاده دیگری کنیم تا این مقدار از بحث تمام شود. اگر سند این روایت را به این کیفیتی که بیان کردیم درست کردیم، اشکالی که بعضی الاعلام در رابطه با اخبار توقف دارند، برطرف می شود. بعضی الاعلام می فرمایند: ما در باب توقف، دو روایت بیشتر نداریم: یکی مقبوله ابن حنظله است و دیگری روایت سماعه، و سومی هم ندارد.

ایشان آن دو را هم به ضعف سند و تعارض بین خودشان از حجیت در رابطه با توقف ساقط می کند. اگر سند این روایت به همان کیفیتی که ما درست کردیم، درست بشود، می توان آن را جزو روایات توقف قبول کرد، که از حیث سند صحیح است و دلالت آن به ملاحظه ذیل حدیث، یک دلالت روشنی خواهد بود و کاملاً مسأله توقف در این روایت، مطرح است، بنابراین نمی توانیم ادعا کنیم که اخبار توقف منحصر این دو روایت است و با ضعف سند و یا تعارض بین خودشان کنار بگذاریم، در نتیجه، وجود روایات معتبره توقف را انکار کنیم.

اما نتیجه بحث این شد که ما در جمع بین روایات تخییر و توقف از طریق همان نص و ظاهر وارد می شویم و در نتیجه روایات تخییر را ترجیح می دهیم و ترتیب بحث ما فعلاً به اینجا منتهی می شود که برحسب روایات در خبرین متکافئین، حکم عبارت از تخییر است. اما این، قسمت اول، بحث تخییر است. در این رابطه، بحثهای مختلف دیگری وجود دارد.

### پرسش:

۱ - دلیل حمل روایات تخییر بر مستحبات و مکروهات و روایات توقف بر واجبات و محرّمات چیست؟

۲ - سند روایت احمد بن حسن میثمی را بررسی کنید.

۳ - از روایت مورد بحث چه نوع تخییری استفاده می شود؟ توضیح دهید.

۴ - تفاوت تخییر موجود در روایت با تخییر محل بحث در چیست؟

۵ - دلیل اختصاص روایت احمد بن حسن میثمی را به باب توقف بنویسید.



اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصلوة والسيّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در تعادل و ترجیح بود. ابتداء معنا و مفهوم تعارض را بررسی کردیم و اینکه از نظر عقلا در کجا تعارض وجود دارد و در کجا وجود ندارد. بعد گفتیم: مقتضای حکم عقل و عقلا در خبرین متعارضین متکافئین که هیچ گونه ترجیح و مزیتی در بین نباشد، تساقط است.

لکن در مقابل، روایاتی داریم که این روایات در خبرین متعارضین وارد شده است و از این روایات استفاده می کنیم که شارع در خبرین متعارضین، حکم به تساقط نکرده است بلکه یا حکم به تخییر کرده یا حکم به توقف کرده است. روایات در این باب مختلف بود و ما نتیجتاً روایات دالّه بر تخییر را به عنوان اینکه از نظر دلالت، نصوصیت یا اظهریت دارد انتخاب کردیم. پس به مقتضای روایات، حکم در خبرین متعارضین متکافئین مثلاً آنجایی که مزیتی در بین نباشد، عبارت از تخییر است.

در حاشیه این مسأله تخییر که از روایات استفاده کردیم، اموری باید مورد تنبیه قرار

## اصولی بودن تخییر در خبرین متعارضین

یک امر این است که این تخییری که از روایات علاجیه و از اخبار وارده در خبرین متعارضین استفاده کردیم، تخییر در مسأله اصولیه است نه تخییر در مسأله فقهیه.

به عبارت روشن تر: ما دو قسم تخییر داریم: یک تخییر در فقه است که به عنوان مسأله فقهیه مطرح است مثل تخییر بین خصال ثلاث در کفاره افطار ماه رمضان که اگر کسی در ماه رمضان افطار کرد، کفاره او به نحو تخییر، یکی از خصال ثلاثه است: یا عتق رقبه است و یا صیام ستین یوما است و یا اطعام ستین مسکینا. اصطلاحا از این تخییر، تعبیر به تخییر در مسأله فقیه می شود، به این معنا که خود حکم، عبارت از تخییر است، خود قانون، عبارت از تخییر است مثل واجبات تخییریه که شعبه ای از واجبات است و یک بخشی از واجبات است، این هم «حکم الهی»، منتها «علی سبیل التخییر و علی نحو التخییر».

این تخییری که اخبار علاجیه در مورد خبرین متعارضین می گوید، این غیر از تخییر بین خصال ثلاثه و این غیر از تخییر در واجبات تخییریه است، این تخییر در مسأله اصولیه است و بازگشت این تخییر به این است که وقتی مجتهد در مقام فتوا و در مقام نوشتن رساله، با خبرین متعارضین مواجه می شود، مخیر است که یکی از این دو روایت را اخذ بکند و برطبق همان یک روایت، فتوا بدهد. در نتیجه؛ مسأله فتوای به تخییر در رساله اش منعکس نیست بلکه در رساله اش یکی از دو روایت را گرفته است و برطبق آن فتوا داده است و همان را در رساله منعکس کرده است.

حالا اینجا یک بحثی است که شاید بحث بعد ان شاء الله ذکر کنیم که آیا تخییر در مسأله اصولیه می تواند از مجتهد تجاوز بکند و به مقلد هم سرایت بکند که برای مقلد هم در مقام عمل، یک تخییری در رابطه با خبرین متعارضین و دو حکمی که در این دو خبر، ذکر شده است داشته باشد یا نه؟ این یک مسأله است که ان شاء الله روی آن بحث می کنیم.

اما آن که الان ثابت است و آن که ما ابتداء از روایات علاجیه به دست می آوریم، تخییری است که به اصطلاح از آن تعبیر به تخییر در مسأله اصولیه می شود؛ یعنی مجتهد

مخیر است، مجتهد در مقام فتوا می تواند هر کدام از این دو روایت را بخواهد بگیرد.

مجتهد در مقابل اخذ به یکی از این دو حجت، یکی را می تواند اختیار بکند و مثل حجت بلا معارض قرار بدهد و برطبق آن در رساله خودش فتوا بدهد.

### **منافات حکم شارع به تخییر با حکم عقل به تساقط خبرین متعارضین**

حالا- که مسأله این است، این جا یک شبهه ای به ذهن می آید. شبهه این است که ما از طرفی می بینیم که عقل و عقلا در خبرین متعارضین، حکم به تساقط می کنند. از طرفی می بینیم که شارع در ضمن اخبار علاجیه، مسأله تخییر را مطرح کرده است. مسأله تخییر با آن تساقطی که عقل و عقلا- در دو حجت متعارض و در دو طریق متعارض به طور کلی قائل هستند، چگونه باهم وفق پیدا می کند؟ چگونه می توانیم این دو مطلب را باهم جمع بکنیم و بگوییم: این دو مطلب هر دو تحقق دارد و مثلاً منافاتی هم باهم ندارد؟

### **ظاهری بودن حکم شارع به تخییر بین خبرین متعارضین**

یک راهی که برای حل این مسأله، ذکر شده این است که بگوییم: این طور نیست که شارع در حکم به تخییر در خبرین متعارضین، حکم عقل و عقلا را نادیده فرض کرده باشد، این طور نیست که مسأله تساقطی را که عقل و عقلا می گویند زیر پا گذاشته باشد و در نتیجه عقلا- و حتی عقل را تخطئه کرده باشد بلکه شارع با توجه به همان مطلبی که عقل و عقلا قائل هستند و با تأیید همان معنایی که عقل و عقلا قائل هستند، یک مطلب اضافی جعل کرده است.

حالا- چه چیزی گفته است؟ این تخییر به چه صورتی برمی گردد و چگونه حکم عقل و عقلا در این تخییر، ملحوظ واقع شده است؟ چگونه مسأله را توجیه بکنیم و بگوییم که این تساقطی که عقل و عقلا می گویند، در رابطه با طریقت است، در رابطه با کاشفیت است، در رابطه با امارت خبر واحد است؟ مثلاً عقل می گوید: وقتی که دو اماره باهم تعارض کردند، دیگر هیچ کدام امارت ندارند؛ وقتی که دو طریق باهم تعارض پیدا کردند، هیچ کدام کاشفیت ندارند؛ شارع هم می گوید: باشد، ما هم این را می پذیریم. دو طریق متعارض معنایش این است که هیچ کدام طریقت ندارد. دو کاشف متعارض معنایش این

است که هیچ کدام کاشفیت ندارد. حالا که هیچ کدام کاشفیت نداشت، هیچ کدام اماریت پیدا نکرد، آیا نمی شود که ما یک حکم ظاهری (نه حکم طریقی و حکمی که درک از واقع در آن مطرح است) برای این آدم متخیر جعل کنیم؟ این آدمی که راهی به واقع ندارد و دو طریق هم به خاطر تعارضشان تساقط کردند، حالا ما می خواهیم یک حکم ظاهری برای این شخص جعل بکنیم که این حکم ظاهری عبارت از تخیر است، عبارت از این است که به عنوان حکم ظاهری، به این مجتهد بگوییم: وقتی که دو راه بر روی تو بسته شد «موسع عليك بايهما أخذت»، به هر کدام از این دو راه بخواهی اخذ بکنی و فتوا بدهی، «موسع عليك أنت في سعه» و اختیار با توست.

در حقیقت این تخیر را به عنوان یک حکم ظاهری مطرح بکنیم مثل سایر احکام ظاهریه که در موارد شک در واقع و عدم علم به واقع جعل می شود، این تخیر هم به این عنوان در اینجا مطرح شده باشد و در نتیجه ما هم حکم عقل و عقلا را گرفته باشیم و زیر پا نگذاشته باشیم و هم حکم به تخیر در روایات علاجیه را اخذ کرده باشیم و بگوییم:

این دو قابل جمع است. جمعش این است که تساقط به لحاظ طریقت تحقق پیدا می کند و تخیر به عنوان حکم ظاهری برای مجتهدی که دو طریق متعارض متساقط در نزد او قائم شده است مطرح می شود.

این یک راهی است که ممکن است که کسی در اینجا بگوید. این راه، یک تالی فاسدی دارد که اگر بتوان به یک نحوی، این تالی فاسد را از فساد و از اشکال بیرون آورد، به نظر می رسد که راه بسیار خوبی است.

امّا تالی فاسدش این است که آنهایی که مسأله تخیر را در خبرین متعارضین مطرح می کنند می گویند: یکی از این دو روایت را اخذ بکن. حالا که مجتهد یکی از این دو روایت را می گیرد، آیا می تواند به لوازم این روایت هم عمل بکند؟ آیا لوازم این روایت هم برای او حجّیت دارد یا نه، ملزوماتش برایش حجّیت دارد یا نه؟

### **فرق بین امارات و اصول عملیه از نظر ترتب لوازم و ملزومات و ملازمات**

ما می بینیم که یکی از فرق هایی که بین اصول عملیه و بین امارات قائل شده اند، همین فرق معروف است که مثبتات اصول عملیه، حجّیت ندارد، لوازمش بر آن مترتب نمی شود، ملزومات و ملازماتش بر آن ترتب پیدا نمی کند. چرا؟ برای اینکه آن دلیلی که

دلالت بر تعبد به این اصول عملیه می کند، آن دلیل در محدوده مجرای این اصول عملیه، دلالت بر تعبد دارد، می گوید: شما استصحاب حیات زید بکن اما حیات زید را برای چه؟ حیات زید را برای اینکه حق نداری اموال زید را بخوری، تقسیم بین ورثه بکنی، حق نداری تزویج به زوجه او داشته باشی، اما اگر حیات زید را برای نبات لحيه زید که يك لازم عادی مترتب بر حیات زید است، بخواهی استصحاب کنی، دیگر «لا تنقض اليقين بالشك» دلالت بر این تعبد ندارد.

اما در باب امارات، چون مسأله، مسأله طریقت است، مسأله، مسأله کاشفیت است و اماره به عنوان طریقت، حجیت پیدا کرده است و با توجه به طریقتش، صحه روی آن گذاشته است، همه چیزش حجیت دارد. لازم آن حجیت دارد. شما اگر استصحاب حیات زید را می کردید، مسأله نبات لحيه زید را به هیچ وجه نمی توانستید ثابت بکنید اما اگر يك بينه قائم شد بر حیات زید، این بينه، نبات لحيه زید را هم ثابت می کند و اگر اثری هم شرعا بر نبات لحيه مترتب شده باشد، آن اثر، ترتب پیدا می کند.

پس یکی از فرقهایی که بین امارات و بین اصول عملیه قائل شده اند، همین مسأله حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت مثبتات اصول عملیه است.

### **لحاظ تمام حیثیت امارات بعد از تخییر در باب خبرین متعارضین**

اما این دو خبر متعارضی که به عنوان تخییر، یکی از این دو خبر را اخذ کردیم، نظر بزرگان این است که وقتی شما این خبر را اخذ می کنید، هر معامله ای را که با خبر بدون معارض می کردید، با این خبر هم می توانید بکنید. اگر این خبر، معارض نداشت، شما هم به مدلول مطابقی آن عمل می کردید و هم به مدلول التزامی اش عمل می کردید و هم ملازمات و ملزومات را به واسطه این اثبات می کردید، حالا که شما در خبرین متعارضین به عنوان تخییر، یکی از این دو خبر را اخذ کردید، باید فرض بکنید کأن «هذا الخبر كان بلا معارض»؛ یعنی باید به مفاد این خبر در جمیع مدالیل این خبر و در جمیع ابعادی که مربوط به مفاد این خبر از نظر لازم و ملزوم و ملازم و امثال ذلك است، اخذ بکنید.

تخییری که بزرگان از روایات علاجیه در رابطه با خبرین متعارضین استفاده کرده اند، يك چنین تخییری است که آن حیثیتی که در امارات وجود دارد، همان حیثیت و همان

امتیاز در اینجا تحقق دارد درحالی که اگر ما بخواهیم تخییر بین خبرین متعارضین را به عنوان یک اصل عملی مطرح بکنیم و بگوییم: این تخییر به عنوان اصل عملی روی تسلیم همان حکمی است که عقل و عقلا کرده اند؛ یعنی شارع از نظر اماریت، قائل به تساقط شده است، از نظر طریقت، هر دو را کنار گذاشته است و حالا مسأله تخییر را به عنوان یک اصل عملی، مطرح کرده است، اگر مسأله تخییر به عنوان اصل عملی مطرح شد و شما یکی از این دو روایت را گرفتید، دیگر چه حق دارید که لازمه آن روایت را بگیرید؟ اخذ به این روایت به عنوان اماریت نبوده است، به عنوان کاشفیت نبوده است.

در اماریت و کاشفیت، مسأله تساقط مطرح بوده است، به این معنا که هر دو از اماریت بیرون رفته اند، هر دو از کاشفیت خارج شده اند و این اصل به عنوان یک حکم ظاهری در اینجا مطرح است. اخذ «بهذا الخبر و الفتوی بمضمونه من دون أن یکون فیه اماریه و کاشفیه»، شما چگونه می توانید به لوازم این و به ملازمات این و به ملزومات این اخذ بکنید؟

پس اگر بخواهیم بعد از آنکه اماریت و طریقت از بین رفت و به طور کلی زائل شد، تخییر در اخبار علاجیه را به عنوان یک حکم ظاهری مطرح بکنیم، حکم ظاهری فقط در محدوده خودش و در مفاد خودش نقش دارد مثل این می ماند که شارع بگوید: چون طریقت دو طریق به علت تعارض از بین رفت «يجوز لك بهذا العنوان أن تأخذ بهذا الخبر و تفتی علی طبق هذا الخبر». این دیگر بیشتر از این دلالت ندارد که مجتهد می تواند مدلول مطابقی آن خبر را بگیرد و برطبق آن خبر بدهد اما دیگر از مدلول مطابقی، سرسوزنی حق تعدی به لوازم و ملزومات و ملازمات، نمی تواند داشته باشد درحالی که اینهایی که با اخبار علاجیه سروکار دارند و مسأله تخییر را از راه علاجیه قبول کرده اند، این حرف را نمی زنند. آنها می گویند: وقتی که شما یکی از دو خبر متعارض را به عنوان تخییر گرفتید، اصلا باید فرض بکنید که «كأن هذا الخبر لا یکون له معارض». اگر این خبر معارض نداشت، شما به همه مدالیل مطابقی و التزامی و امثال اینها عمل می کردید، حالا هم که به عنوان تخییر، یکی از دو خبر متعارض را گرفتید، مسأله همین است.

پس تنها اشکالی که بر این حرف، ترتب پیدا می کند و تنها تالی فاسدی که این توجیه دارد، این است و اگر این تالی فاسد را نمی داشت، انصافا حرف خوبی بود که انسان بگوید: شارع، حکم عقل و عقلا را در خبرین متعارضین و در مطلق امارتین متعارضتین

پذیرفته است و با پذیرفتن آنها مع ذلک به عنوان تسهیل و به عنوان توسعه بر مجتهد، یک حکم ظاهری به عنوان تخییر جعل کرده است که مجتهد در مقام فتوا بتواند یکی از این دو را بگیرد و برطبق آن فتوا بدهد. دو نظر دیگر هم در این باب است که می ماند برای بعد.

### پرسش:

- ۱ - تخییری که در خبرین متعارضین مطرح است تخییر اصولی است یا فقهی؟ توضیح دهید.
- ۲ - شبهه ای که در تخییر بین خبرین متعارضین وجود دارد را تقریب کنید.
- ۳ - اولین جواب از شبهه در تخییر بین خبرین متعارضین، چیست؟
- ۴ - چه تالی فاسدی بر جواب از شبهه در تخییر بین خبرین متعارضین مترتب است؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در اين بود كه اين تخييري كه در خبرين متعارضين متكافئين كه احدهما هيچ مزيتي بر آخر نداشته باشد مطرح است، حقيقتش چيست؟ و اين حكم به تخيير چگونه با مقتضاي قاعده كه عبارت از تساقط خبرين متعارضين بود، با هم التيام پيدا مي كند.

راهي كه در بحث قبل ذكر كرديم اين بود كه اين تخيير به معنای يك حكم ظاهري كه برای شاك و متحير مجعول است، می باشد.

شارع با حفظ اين كه قاعده، اقتضای تساقط می كند و خبرين از حجيت و طريقيت ساقط می شوند، يك حكم ثانوي و يك حكم ظاهري به عنوان تخيير جعل کرده است.

بعضی از تعبيرات در بعضی از روايات، تقريبا نزديك به همين معناست، چون می فرماید: «و ما لم تعلم فموسع عليك». «موسع» را روی موضوع «ما لم تعلم» برده است و موضوع «ما لم تعلم»، موضوع برای حكم ظاهري است، موضوع برای احكام ظاهريه است. اين راه اشكالي داشت كه ما ديروز ذكر كرديم.



راه دیگر این است که بازگشت تخییر و مرجع تخییر، به همان طریقت عند التعارض است. ما دو نوع طریقت داریم، دو شعبه طریقت تحقق دارد: یک شعبه طریقت در صورت عدم معارضه، این همان طریقتی است که عقلا-قائلند. عقلا- برای خبر واحد عادل و یا خبر ثقه، طریقت و کاشفیت قائلند و شارع هم امضا کرده است. اما شارع برای خبر عادل متعارض، مستقیما جعل طریقت کرده است. تعبیر این طوری است که بازگشت تخییر، به جعل طریقت است منتها در مورد معارضه، در مورد خبرین متعارضین، یک قدری باید شکافته شود. مراد این را کشف بکنیم.

اول اشکالی که حداقل به این شخص وارد است، این است که می گوید: «جعل الطریقیه»، مگر طریقت قابل جعل است؟ طریقت در طرق و امارات، یک مسأله تکوینی است که همراه طرق و امارات وجود دارد. کاشفیت، یک مسأله تعبیدی نیست. کاشفیت مربوط به ذات اماره است، مربوط به مقام تکوین اماره است. خبر عادل کاشفیت دارد البته نه کشف تام. خبر عادل طریقت دارد ولو این که این خبر واحد، حجّت نباشد. اگر حجّت نبود، معنایش این نیست که «خبر العادل لیس بطریق» نه، «مع آنه طریق لیس بحجه». لذا در آن اماراتی که ما قائل به حجّت آنها نیستیم، از باب این که دلیل بر حجّت آنها قائم نشده است، مثلا- اگر گفتیم: شهرت فتواییه، یک اماره ای است که «لم یدل علی اعتبارها دلیل» آیا معنایش این است که شهرت فتواییه، دیگر کاشفیت ظنیه هم ندارد؟ حالا که دلیل دلالت بر اعتبار شهرت فتواییه نمی کند، آیا مطلقا کاشفیت ندارد؟

به عبارت دیگر: اگر یک ظنی غیرمعتبر شد یا مشکوک الاعتبار شد، معنایش این نیست که حالت ظنیه خودش را از دست می دهد. حالت ظنیه اش محفوظ است. ظن همان حالت کشف است. همان حالت طریقت است منتها طرق و کواشف مختلف هستند، بعضی ها را شارع اعتبار کرده است و بعضی ها را به لحاظ این که کشفشان کشف تام نیست، اعتبار نکرده است. اگر کشف، کشف تام بود و به مرحله علم و یقین می رسید، شارع نمی توانست در مرحله علم و یقین، تصرف داشته باشد. لذا در کتاب القطع ملا-حظه کرده اید که «لا تناله ید الجعل نفیا و لا اثباتا». شارع نه می تواند قطع را از طریقت و کاشفیت و بلکه حجّت، سلب بکند و نه می تواند اثبات بکند اما در این کاشفهایی که

کشفشان تام نیست، بلکه کشف ظنی است، این جا زمام اختیار در دست شارع است.

شارع بعضی از ظنون را معتبر کرده است که ما از آن تعبیر به امارات معتبره می کنیم و برای بعضی از ظنون هم اعتباری قائل نشده است که ما از آن به اماره غیرمعتبره تعبیر می کنیم یعنی امارت آن محفوظ است، کاشفیت آن محفوظ است، متنها شارع آن را منجز و معذر قرار نداده است، برایش جعل حجیت نکرده است.

به عبارت دیگر: نباید بین این عناوین، خلط بشود. آن چیزی که در باب احکام وضعیه مورد بحث قرار می گیرد و محققین می گویند که جعل می تواند به او تعلق بگیرد، عبارت از حجیت است. اما طریقت و امارت، یک واقعیت تکوینیه است و جعل شرعی نمی تواند در محیط شرع به واقعیت تکوینیه تعلق بگیرد «لا اثباتا و لا نفیا».

پس اولاً: خود این تعبیر صحیح نیست که بگوییم: معنای تخییر، عبارت است از جعل طریقت عند التعارض. طریقت، قابل جعل نیست که شما بگویید: معنای تخییر، یک چنین چیزی است.

### معنای جعل طریقت شارع عند التعارض

ثانیا: شما می گوئید: شارع عند تعارض، جعل طریقت کرده است. این سه احتمال دارد: آیا برای هر دو خبر متعارض جعل طریقت کرده است؟ این یک احتمال. احتمال دیگر این که طریقت برای «واحد من الخبرین علی نحو التعین» جعل شده است. احتمال سوم این است که طریقت برای «واحد من الخبرین لا علی سبیل التعین» بلکه به همان نحو غیر معین و مبهم، جعل شده است. شما کدام یک از این سه احتمال را می خواهید ذکر بکنید؟

اگر مقصودتان این باشد که شارع در موقع تعارض، برای کلا الخبرین جعل طریقت کرده است. می گوئیم: این که یک امر محالی است. اگر امکان داشت که دو روایت متعارض هر دو طریقت داشته باشد که دیگر نمی گفتیم مقتضای قاعده عقلیه و عقلائییه، تساقط هر دو است. ما گفتیم: مقتضای قاعده، تساقط است، معنایش این است که نمی شود دو خبر متعارض «مع وصف کونهما متعارضین» هر دو طریقت داشته باشد؟ آن وقت شما می گوئید: شارع این معنای غیر معقول را جعل کرده! می گوئید: معنای تخییر این است که «جعل کل واحد من الخبرین المتعارضین طریقا». عنوان طریقت را به هر

دو عنایت کرده است. اگر می شد که طریقت دو خبر متعارض، محفوظ باشد که دیگر نوبت به این حرفها نمی رسید، نیاز به جعل شارع نداشت، مقتضای قاعده تساقط نبود.

اینها همه برای این است که جمع بین طریقین متعارضین امکان ناپذیر است. اگر امکان ناپذیر است، پس چطور شارع می تواند یک چنین معنایی را جعل کند؟

اما اگر احتمال دوم را ذکر بکنید که شارع برای هر دو، طریقت جعل نکرده است، بلکه برای یکی معین طریقت جعل کرده است. می گوییم: اولاً: آن معین کدام است؟ نشانه آن معین چیست؟

ثانیاً: اگر شارع یکی معین را طریق قرار داد، پس دیگر چطور شما از این، به تخییر تعبیر می کنید؟ معنای تخییر، عدم تعیین یکی از این دو است بالخصوص. شما می گوید:

تخییر و بعد در مقام توجیه تخییر، می گوئید: شارع برای یکی معین، جعل طریقت کرده است. این از آن مواردی است که اصلاً هیچ مناسبتی بین مدعا با دلیل وجود ندارد و بلکه بینشان منافرت وجود دارد.

اما اگر احتمال سوم را ذکر بکنید؛ احتمال سوم این است که معنای تخییر، عبارت است از این که شارع برای واحد غیر معین، طریقت جعل کرده است. می گوییم: این واحد غیر معین، واقعیتی ندارد در این جا. آن چیزی که این جا واقعیت دارد، این دو خبر است، یا هر دو یا یکی از آنها. اما یک حقیقت دیگری، ورای این خبرین در این جا وجود داشته باشد که عبارت از «واحد غیر معین» باشد و شارع برای آن واحد غیر معین جعل طریقت کرده باشد، معنایش این است که جعل طریقت، روی یک چیزی است که «لیس له واقعیه»، یک چیزی است که «لیس له حقیقه» برای این که این واحد معین کدام است؟ «هذا الخبر»؟ می گوئید: نه. آن خبر؟ می گوئید: نه. «کلا الخبرین»؟ می گوئید: نه، پس این واحد غیر معینی که شارع در لباس تخییر، برای آن جعل طریقت کرده است کدام است؟ لذا این حرف هم به نظر درست در نمی آید.

(سؤال... و پاسخ استاد): «ما یختاره المکلف» هم به آن ممتنع اول برگشت می کند برای این که ممکن است یک مجتهدی «هذا الخبر» را اختیار کند و مجتهد دیگر «ذلک الخبر» را اختیار کند، برای این، این خبر طریقت دارد و برای او، آن خبر طریقت دارد.

معنایش این است که در محیط شرع، هر دو طریقت دارند ولو اینکه بیش از یکی، مسأله ای نیست اما وقتی روی هم حساب کردیم، شارع آمده هم برای این طریقت قائل

شده است و هم برای او طریقت قائل شده است. به لحاظ اینکه یک مجتهدی یکی از خبرین متعارضین را اختیار کرده و دیگری را مجتهد دیگر اختیار کرده است، هر دو عنوان طریقت پیدا کرد و این به همان فرض اول برگشت می کند.

اینجا سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) یک راهی را طی فرموده اند که این راه را برای شما عرض می کنم و بعد اشکالی که به نظر من، بر این راه به نظر می رسد را هم خدمتتان عرض می کنم.

### حکم جدید شارع در خبرین متعارضین

امام بزرگوار می فرمایند؛ این تخییر، در خبرین متعارضین نه عنوان اصل عملی و حکم ظاهری دارد و نه به عنوان یک مطلب جدید مطرح است. اصلا یک حکم جدیدی نیست که ما فکر بکنیم که ماهیت این حکم چیست؟ می فرمایند؛ مسأله این طور است؛ همان طوری که در مسأله حجیت خبر واحد بحث شد ادله مختلفی برای حجیت خبر واحد اقامه کرده اند، لکن مهمترین دلیل و دلیل خالی از مناقشه، همان مسأله بنای عقلا بود. بنای عقلا بر این است که به خبر ثقه در امور دنیوی خودشان و در مسائل مورد ابتلای خودشان ترتیب اثر می دهند، شارع هم از این طریق و از این سیره مستمره عند العقلاء در رابطه با شرعیات ردعی نکرده است. یعنی شارع امضا کرده است که همان طوری که عقلا در امور دنیوی خودشان و در مسائل مربوط به معاش و زندگانی خودشان، خبر ثقه را مورد ترتیب اثر قرار می دهند، در مسائل مربوط به معادشان که عبارت از مسائل تکلیفی و فرعی و فقهی است، این روش مورد امضا است و گفته؛ همان طوری که می گویند: اگر یک نفر ثقه ای از قول محترمی مطلبی را به شما نقل کرد، شما «بما أنکم من العقلاء» به این خبر ثقه، ترتیب اثر می دهید، در مسائل مذهبی هم همین است. اگر زراره ثقه از امام صادق (علیه السلام) نقل کرد که مثلا نماز جمعه واجب است، همان روش را شما در شرعیات هم پیاده کنید. شارع این معنا را در محیط شرعیات امضا کرده است.

اما در مسأله تعارض، عقلا حکم به تساقط می کنند. اگر دو نفر از قول یک محترمی، دو حرف متناقضی نقل کردند، اینجا عقلا به قول هیچ کدام ترتیب اثر نمی دهند. عقلا تعارض را در خبرین ثقه، موجب تساقط می دانند اما شارع اینجا راهش را از عقلا جدا

کرده است. شارع گفته؛ همان ملاکی که در عمل به خیر ثقه، در مورد عدم تعارض وجود دارد، به نظر من شارع، همان ملاک، توسعه پیدا کرده است، همان ملاک در خیرین متعارضین وجود دارد. منتها در خیرین متعارضین، جمع بین این دو امکان ندارد. فرض تعارض، اقتضای عدم امکان جمع می کند. حالا که جمع بین این دو امکان ندارد، همان ملاک در اینجا هم تحقق دارد. پس باید یکی از این دو گرفته بشود. در صورت عدم تعارض، «یجب الاخذ بخیر الثقه» در صورت تعارض هم «یجب»، منتها «یجب» به معنای اینکه هر دو را بگیریم که امکان ندارد، لا محاله معنایش این می شود که یکی را اخذ نکنیم.

پس اینکه در تعارض، لزوم اخذ به یکی مطرح است، این نه به عنوان اینکه یک حکم جدیدی است، نه به عنوان اینکه یک حکم مستقلی است تا ما بحث کنیم که آیا این حکم مستقل به عنوان اصل عملی است یا به عنوان جعل طریقت است؟ نه، این همان حکم است منتها اینجا شارع حسابش را از عقلا جدا کرد. ما می بینیم که شارع خیلی جاها عقلا را تصدیق می کند و بعضی جاها هم عقلا را تخطئه می کند. عقلای عالم هم برای بیع حساب باز کرده اند و هم برای ربا حساب باز کرده اند. ربا یک مسأله عقلایی است. الان در تمام بانکهای دنیا، مسأله ربا مطرح است. اما شارع فرمود: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا». ما در بیع با شما موافق هستیم اما در ربا شما را تخطئه می کنیم. مسأله ربا نباید در جو اسلامی مطرح بشود و در اسلام پیاده بشود. شارع اینجا هم حسابش را با عقلا جدا کرده است. گفته؛ عقلا در خیرین متعارضین قائل به تساقط هستند اما ما عقلا را تخطئه می کنیم. ما می گوئیم: وجهی ندارد که مسأله تساقط در خیرین متعارضین مطرح باشد، بلکه همان مسأله وجوب اخذ به خیر ثقه با ملاک خودش در اینجا تحقق دارد منتها چون اینجا نمی شود به هر دو اخذ کرد، لا محاله باید به یکی اخذ بشود.

### تنظیر محل بحث به خیر مزیت دار بر فاقد آن از نظر امام(ره)

بعد یک تنظیری می فرمایند؛ بعدا بحث می کنیم که در خیرین متعارضین اگر یکی ذا مزیت بود و دیگری فاقد مزیت بود، آیا شما نمی گویید؛ آن خبر ذات مزیت باید گرفته بشود؟ این «باید» یک حکم جدیدی است که ما در این «باید» بحث می کنیم که این چه حکمی است که شارع می گوید: اگر یکی از دو خیر متعارض، ذات مزیت شد، این ذات

مزیت باید گرفته بشود؟ آیا یک حکم جدیدی روی خبر واحد پیاده شد؟ یا اینکه این هم دنباله همان مسأله وجوب اخذ به خبر واحد است، منتها گاهی بعضی از چیزها در نظر شارع به عنوان مزیت مطرح است و عقلا آن را مزیت نمی بینند؟ عقلا حکم نمی کنند به اینکه این خبر چون ذات مزیت است، باید اخذ بشود اما شارع چون برای این مزیت، حساب باز کرده است، اخذ به روایت ذات مزیت را و ذات ترجیح را متعین می کند.

پس همان طوری که اخذ به روایت ذات ترجیح، یک حکم ثانوی و حکم جدیدی نیست بلکه دنباله همان مسأله اخذ به خبر ثقه است، منتها با تخطئه عقلا در آنجایی که عقلا برای این مزیت، مزیت قائل نباشند، در خبرین متعارضین هم مسأله به این صورت است. شارع عقلا را تخطئه کرده است، گفته: عقلا می گویند: در خبرین متعارضین، هر دو از بین می روند درحالی که عقلا- نفهمیده اند، در خبرین متعارضین مسأله تساقط مطرح نیست. این راهی است که امام بزرگوار در اینجا طی فرموده اند.

### عدم امکان مخالفت شارع با حکم عقل

لکن اشکالی که به نظر می رسد؛ این است که اگر طرف ما، فقط عقلا باشند، تخطئه عقلا، هیچ مانعی ندارد. با «حَرَمَ الرِّبَا»، شارع تمام عقلای عالم را تا روز قیامت تخطئه کرده است. اینها نفهمیده اند، خیال کرده اند که ربا هم یکی از چیزهایی است که در پیشرفت اقتصادی نقش دارد درحالی که این چنین نیست. اگر طرف، عقلا فقط باشند، تخطئه عقلا، خیلی زیاد است و در معاملات که فراوان است مثلا معاملات غرریه خیلی بین عقلا تحقق دارد لکن شارع جلوی معاملات غرریه را گرفته است، برای اینکه حساب می کرده است که این معاملات غرریه، تشنج آفرین است و بعد مردم به جان هم می افتند.

فرموده: «نهی النبی عن بیع الغرر» یا در یک روایتی «عن الغرر» دارد که کلمه بیع هم ندارد. اما آنجایی که علاوه بر عقلا مسأله حکم عقل مطرح باشد، آیا شارع می تواند حکم عقل را هم تخطئه کند یا نمی شود حکم عقل را تخطئه کرد؟

اگر ما بخواهیم حکم عقل را تخطئه کنیم، دیگر اساس همه مسائل تزلزل پیدا می کند.

در ما نحن فیه، مسأله این چنین است که نه تنها عقلا در متعارضین، مسأله تساقط را مطرح کرده اند بلکه ما از اولی که مسأله قاعده را مطرح کردیم که آیا مقتضای قاعده، تساقط است یا غیر تساقط، روی نظر عقل، تکیه کردیم. گفتیم؛ آیا عقل در خبرین

متعارضین، حکم به تساقط می کند یا نه؟ نتیجه بحث ما منتهی شد، به اینکه عقل حکم به تساقط می کند. اگر عقل حکم به تساقط کرد، ما نمی توانیم بگوییم؛ روایات تخییر، تخطئه حکم عقل است. تخطئه حکم عقل، معنا ندارد اما تخطئه حکم عقلا، مانعی ندارد کثیرا ما هم در مواردی مشاهده می کنیم.

اگر طرف شما، تنها عقلا بودند، هیچ مانعی از تخطئه عقلا، به لسان تخییر در کار نبود اما اگر عقل حکم به عدم تخییر کرد، همان عقلی که در آیات قرآن به منزله یک قرینه متصله دخل و تصرف می کند، همان عقلی که می گوید؛ نمی تواند معنای ظاهر «وَجَاءَ رَبُّكَ» مراد باشد. آیا درست است بگوییم؛ «جاءَ رَبُّكَ» آمده حکم عقل را در مسأله تجسیم و تجسم باری تعالی تخطئه کرده باشد؟ این حرف که اساس خیلی از کارها را متزلزل می کند. اگر در مقابل دلیل تعبّدی، یک عقل قطعی داشته باشیم، این عقل قطعی تقدّم دارد و دیگر جا برای تعبّد، باقی نمی ماند. در خیلی موارد، همین عقل دخل و تصرف می کند.

لذا این اشکال در کلام ایشان هست و با توجه به این اشکال، اصل قضیه در ابهام خودش باقی می ماند، یعنی اشکال این است که «اذا حکم العقل بالتساقط فی الخبرین المتعارضین فکیف یمكن الحکم بالتخییر فی ضمن روایات التخییر؟» این اشکال مسأله است. روی این یک قدر دیگری فکر بکنید تا ببینیم آیا راه حلی برای این اشکال می توان پیدا کرد یا نه؟

### پرسش:

۱ - برگشت تخییر به جعل طریقت عند التعارض را با اشکالش توضیح دهید.

۲ - احتمالات موجود در جعل طریقت عند التعارض را بیان کنید.

۳ - جواب امام(ره) از اشکال در برگشت تخییر به جعل طریقت عند التعارض چیست؟

۴ - تنظیمی که در کلام امام(ره) ذکر شده است را بنویسید.

۵ - اشکال استاد در عدم امکان مخالفت شارع با حکم عقل را بر جواب امام(ره) بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعبد شرعی برخلاف حکم عقلا

امام بزرگوار «مد ظله العالی» در رابطه با تخیر بین خبرین متعارضین بیانی فرمودند.

شبهه ای که راجع به این بیان در ذهن بود، نتوانستیم حل کنیم، و آن این بود که اگر تعبد شرعی برخلاف حکم عقلا باشد، برگشت این تعبد به تخطئه حکم عقلا است و ما می بینیم که شارع در کثیری از موارد عقلا را تخطئه کرده است. همانطوری که در کثیری از موارد هم تأیید کرده است. اما اگر یک تعبدی برخلاف حکم قطعی عقل باشد، می توانیم مسأله تخطئه را پیاده کنیم یا اینجا دیگر جای این معنا نیست؟ اگر انسان در حکم عقل تردیدی داشته باشد، و شک داشته باشد که آیا عقل چنین حکمی دارد یا ندارد؟ مانعی ندارد که اینجا تعبد راه پیدا کند، اما اگر عقل یک مسأله ای را به صورت



وضوح حکم کرد و یا با برهان قطعی حکم کرد، آیا در اینجا تعبد می تواند برخلاف حکم عقل نظری داشته باشد؟ ظاهر این است که نمی شود.

(سؤال... و پاسخ استاد:) خود ایشان هم در آن مسأله از جمله کسانی هستند که مقتضای حکم عقل را تساقط می بینند، در آن مسأله خود ایشان مقتضای حکم عقل را تساقط می دانند، نه تنها عقلا، می فرمایند: عقل، حکم به تساقط می کند برای اینکه اجتماع دو طریق متضاد به عنوان طریقت مستحیل است، کلمه استحاله و محال در اینجا مطرح است، و پیدا است مواردی که حکم به استحاله می شود، مواردی است که عقل نظر دارد و عقل حکم می کند، بالاخره ایشان پذیرفته اند که مقتضای قاعده از نظر عقل تساقط است، با پذیرفتن این معنا این سؤال پیش می آید که چه طور می شود تعبد برخلاف حکم عقل باشد، و اتفاقاً در همان وقتی هم که ما مقتضای قاعده را بررسی می کردیم که آیا عقل حکم به تساقط می کند یا نه؟ در همان بحث این معنا در ذهن من آمد که اینجا مسأله تساقط عقلی را مطرح می کنیم، آن وقت در آینده که با اخبار علاجیه مواجه می شویم و آن ها دلالت بر تخییر می کنند، این تأخیر تعبدی را با مقتضای حکم عقل چه طوری وفق بدهیم؟ این قابل توفیق نیست.

### **تخییر به عنوان اصل شرعی در خبرین متعارضین**

لذا حالا به نظر قاصر ما این بیان امام، ناتمام است و از این راههای ثلاثه ای که ذکر شد، آنچه که اقرب به نظر می رسد ولو اینکه تالی فاسدی داشته باشد، اما مانعی ندارد، انسان می تواند ملتزم به آن تالی بشود و حکم به فساد آن تالی نکند، و آن این بود که ما تخییر را به عنوان یک اصل عملی شرعی در مورد خبرین متعارضین پیاده کنیم، یعنی در حقیقت، کان ما دو تا اصاله التخییر پیدا می کنیم: یکی اصاله التخییر عقلی در دوران بین محظورین که یکی از اصول اربعه است، و یک اصاله التخییر شرعی در خبرین متعارضین متکافئین.

اگر دو خبر متعارض بودند و هیچ گونه مزیتی احدهما بر دیگری نداشت، شارع همانطوری که اصول عملیه شرعی دیگر را بیان کرده است، یک اصل عملی شرعی در

اینجا مطرح است «و هو التخییر بینهما» و این منافاتی با حکم عقل ندارد، بلکه به دنبال حکم عقل است برای اینکه عقل تساقط را در رابطه با اماریت می دانست، می گفت: دو اماره متعارضه و دو طریق متعارض هیچکدام صلاحیت اماریت و طریقت ندارند، پس در نتیجه ما فاقد الطریق هستیم، حالا که فاقد الطریق شدید، بما این که متحیر هستید و دست شما از واقعه کوتاه است و غیرعالم هستید، شارع حکم به تخییر به عنوان اصل عملی کرده است، و تصادفا لسان بعضی از روایات تخییر هم همانطوری که اشاره کردم با همین معنا تطبیق می کند، برای این که روایت دارد، «اذا لم تعلم» یا «ما لم تعلم فموسع عليك بایهما أخذت» که این «موسع عليك بایهما أخذت» را بنا بر فرض «ما لم تعلم» بیان کرده است، همانطوری که سایر اصول عملیه، روی فرض شک بار شده است، «کل شیء لک حلال»، که شما معنا می کنید، «کل شیء لم یعلم حرمة» آن را از غایت استفاده می کنیم، اینجا خودش تصریح دارد «اذا لم تعلم» یا «ما لم تعلم» فموسع عليك بایهما أخذت» چه مانعی دارد که همین حرف را بزنیم یک تخییر عملی به عنوان اصل عملی، بین خیرین متعارضین؟ آن وقت تالی فاسدش این بود که اگر ما این حرف را بزنیم، لازمه اش این است که ما خیرین متعارضین را فقط در مدلول مطابقی آن بتوانیم در صورت تعارض أخذ بکنیم، اما در لوازمش، ملزوماتش، ملازماتش دیگر نمی شود أخذ کرد.

### **تشابه تخییر در خیرین متعارضین و اخذ به خبر بدون متعارض**

درحالی که اینهایی که مسأله تخییر را بین خیرین متعارضین مطرح کرده اند، گفته اند که وقتی شما یک خبر را أخذ کردید، مثل همان جائی که این خبر معارضی نداشت، به چه کیفیت أخذ می شد، حالا هم که أحد متعارضین را أخذ می کنید، به همان کیفیت أخذ بکن، اگر خبری معارض نداشت، چون اماره بود، مثبتات آن هم حجت بود، بر لوازم و ملزومات و ملازمات آن هم ترتب پیدا می کرد، پس أخذ به احد الخیرین علی سبیل التخییر هم باید به این کیفیت باشد، درحالی که اگر تخییر به عنوان یک اصل عملی مطرح شد، دیگر لوازم و ملزومات و ملازمات بر آن بار نمی شود، این اشکالی بود که

قبلا مطرح شد.

دو جواب می توانیم به این اشکال بدهیم اولاً: ملتزم بشویم به این معنا که حالا- چه مانعی دارد در خبرین متعارضین یک خورده کمبود وجود دارد، أخذ به احد الخبرین در همان محدوده مدلول مطابقی آن است، اما در لوازم و ملزومات و ملازمات آن دیگر نه؟ مانعی ندارد کسی ملتزم به این معنا بشود، لکن جواب دومی که می توانیم بگوئیم این است که بینیم چه چیز به عنوان اصل عملی مطرح است؟ تخییر به عنوان اصل عملی مطرح است.

### مراد از عدم حجیت مثبتات اصل عملی

در اصول عملیه لوازم مفاد اصل عملی حجیت ندارد، یعنی این تخییر اگر یک لازم عقلی داشته باشد، اگر یک اثر شرعی بر لازم عقلی بار بشود، اینها بار نمی شود، اما ما کاری به لوازم تخییر نداریم، ما به طرفین تخییر کار داریم، قدری مطلب دقیق است، می پرسیم طرفین تخییر کدام است؟ تخییر بین این خبر با تمام ابعاد مفاد و مدلول آن، و بین آن خبر با اتمام ابعاد و مدلول آن، اما خود این تخییر، اصل عملی است. در اصل عملی دیگر نباید کاری داشته باشید به اینکه طرفین تخییر چیست؟ مفاد اصل عملی «اذا كان التخییر لازم عقلی لا یترب علیه، اذا كان التخییر ملزوم لا یترب علیه، اذا كان التخییر ملازم لا یترب علیه» است، معنای اینکه مثبتات اصل عملی، حجت نیست، این معنا است، اگر تخییر لازم و ملزوم داشته باشد «لا یترب علیه»، اما ما به لازم و ملزوم تخییر کاری نداریم.

می خواهیم بینیم که «مخیر فیه» ما کدام است و طرفین تخییر کدام است؟ طرفین تخییر «الأخذ بهذا الخبر بتمام مفاده من المطابقیه و الالتزامیه و غیرهما» و أخذ بهذا الخبر آن هم به تمام مفاد است. نگوئید که خبر طریقت ندارد، بله طریقت ندارد، اما لازمه عدم طریقت این نیست که جلوی تعبد به تخییر را هم بگیرد و الا مدلول مطابقی آن هم حجت نیست، برای این که تعارضی که واقع می شود، اولاً و بالذات روی مدلول مطابقی است، پس تخییر به عنوان اصل عملی است.

ص: ۴۴۵

اگر از ما سؤال کردند، که دو طرف این تخییر به عنوان اصل عملی کدام است؟ باید بگوئیم که چون تخییر اصل عملی است، این مثل مرض مسری سرایت می کند به آن خبری که أخذ می کنید که حق ندارید لازم آن را بگیریید، آن به اصل عملی ارتباطی ندارد، ما باید ببینیم که شارع بین چه چیزی و چه چیزی تخییر قرار داده است؟

اگر شارع این طوری تصریح می کرد، می گفت: «انت مخیر بعنوان اصل عملی، بین الاخذ بهذا الخبر فی تمام مدالیله و الاخذ بذاک الخبر فی تمام مدالیله» آیا این محال بود، اشکالی لازم می آمد، آیا نتیجه این می شد که ما مثبتات اصول را حجت بدانیم؟ مثبتات اصول حجت نشده است، برای این که اصل ما تخییر است، مثبتات تخییر یعنی لازم التخییر، ملازمه التخییر، ملزوم التخییر اینها را که لا- یترتب علیه، امّا حق داریم این سؤال را بکنیم که طرفین تخییر چیست، «طرفین التخییر أخذ بهذا الخبر فی تمام مدلول المطابقی و الالتزامی و غیرهما و الاخذ بذاک الخبر فی تمام مدالیله».

(سؤال... و پاسخ استاد:) لوازم مستصحب است، این ربطی ندارد به آن، اینجا مسأله تخییر مطرح است

شما می گوئید که کدام لوازم بار نمی شود؟ لوازم التخییر، برای این که اصل موردنظر عبارت از تخییر است، اما اگر شارع تصریح به این معنا کند، و بگوید «جعلت لکم الحکم بالتخییر فی الخبرین المتعارضین بعنوان حکم ظاهری و اصل عملی» آن وقت شما سؤال کردید که دو طرف تخییر کدام است، آیا أخذ به این خبر صرفاً در مدلول مطابقی آن است و آن خبر هم در مدلول مطابقی خود، شارع می گوید: نه؟ أخذ به این خبر به تمام مدلول است، طریق نیست که بیائیم و این حرفها را بزنیم، طریقت ساقط شد، حالا مسأله به دست شارع آمده است به عنوان اصل عملی، «انت مخیر فی الاخذ بهذا الخبر فی تمام مدالیله و الاخذ بذاک الخبر فی تمام مدالیله» اگر این حرف را زدیم معنایش این است که مثبتات اصول حجت شده است؟ نه؛ این طرف تخییر است، شارع دارد طرف تخییر را برای شما مشخص می کند، شما نمی توانید بگوئید که شارع نمی تواند از مدلول مطابقی آن تجاوز بکند، برای این که مسأله تعهد است، مسأله اصل عملی است بعد از آن که طریقت و اماریت تساقط پیدا کرده است، و از بین رفته است.

لذا آن طوری که به نظر اقرب می رسد این است که همین تخییر را به عنوان یک اصل عملی در خبرین متعارضین مطرح کنیم، و آن حکم عقل هم به عنوان تساقط در جای خودش محفوظ است و این اصل عملی هم منافات با آن حکم عقل ندارد، و تالی فاسدی هم بر آن ترتب پیدا نمی کند، این وجه به نظر ما اقرب از دو وجه دیگری است که در این باب ذکر شده است. این یک جهت، بحثی بود که در باب تخییر ذکر شد که تخییر چه ماهیت و چه حقیقتی دارد.

اما بحث دومی که در باب تخییر است در خبرین متعارضین، گفتیم که این تخییر، تخییر در مسأله اصولیه است، ابتدای مسأله این است، یعنی در حقیقت خطاب ابتدائاً توجه به مجتهد پیدا می کند، مجتهدی که در مقام بررسی احکام است، حالا به دو خبر متعارض متکافأ برخورد می کند، وقتی که دلیل می گوید «انت مخیر» این تخییر، تخییر در مسأله اصولی است، یعنی مجتهد در مقام افتاء و در مقام رساله نویسی می توانی برطبق هر یک از این دو خبر فتوا بدهی، می توانی این خبر را اخذ کنی، و برطبق آن فتوا بدهی، و می توانی آن خبر را اخذ بکنی و برطبق آن فتوا بدهی، ابتدا قصه به همین صورت است، لکن این سؤال پیش می آید که یک وقت این است که مجتهد یکی از این دو روایت را خودش انتخاب می کند، و اخذ می کند و برطبق آن هم فتوا می دهد، و در رساله هم منعکس می کند، این خیلی طبیعی است و خیلی روشن است، آیا مجتهد می تواند در این جا، یک راهی را طی بکند، که نتیجه آن راه این بشود، که مقلد هم در مقام عمل اختیار داشته باشد، چون راه اولی که ذکر شد، اصلاً مقلد بیچاره خبر ندارد و اختیاری برای او وجود ندارد، این اختیار با مقلد بوده است، که یکی از این دو روایت را گرفته است و برطبق آن فتوا داده است و فتوا هم در رساله و در اختیار مکلف قرار گرفته است، چه بسا مکلف اصلاً نمی داند که این خبران متعارضان در آن بوده است و حکم خبران متعارضان تخییر است و مجتهد هم به عنوان تخییر یکی از این دو روایت را گرفته است و در نتیجه مقلد همان یکی را که مجتهد اخذ کرده است در مقام عمل، عمل

### حکم به تخییر برای مقلد یا مرجع تقلید در شبهات موضوعیه و حکمیه

آیا مجتهد می تواند این کار را بکند که اصلاً تمامی این جریان را در اختیار مکلف و مقلد قرار بدهد؟ یعنی به مقلد، مخصوصاً اگر مقلد طلبه باشد که یک خورده این مسائل را آشنا است، به او بگوید که در این مسأله، دو روایت متعارض و متکافأ وارد شده است و حکم خبرین متعارضین و متکافئین، تخییر است، لذا هر کدام را می خواهی اختیار بکن که اختیار به دست مقلد باشد، فرض کنید که یک مقلدی این روایت را أخذ بکند و یک مقلد دیگر آن روایت را اختیار بکند اگر اختیار در دست مقلدین شد، چه بسا مقلدین در اختیار، اختلاف پیدا می کنند یکی این روایت را اختیار می کند و یکی آن روایت را، حالا سؤال این است که آیا مجتهد چنین کاری می تواند بکند، یا چنین کاری برای مجتهد وجود ندارد؟

این مسأله تنها اختصاص به تخییری که مورد بحث ما هست، ندارد، ولو این که ثمره آن تنها در اینجا دائر می شود، اما از نظر بحث، یک معنای وسیعی دارد، آن معنا این است که آیا در اصول عملیه که در شبهات حکمیه جریان پیدا می کند، چه کسی مأمور به اجرای این اصل عملی است، مأمور اجرا آن کیست؟ این «کل شیء لک حلال» را، که در مورد شبهات، حکمیه تحریمیه مستند قرار می دهند، آیا تنها مجتهد است، که به «کل شیء لک حلال» می تواند تمسک کند، یا مثلاً شما که استصحاب و جوب نماز جمعه را به استناد «لا تنقض الیقین بالشک» جاری می کنید، آیا این مجتهد است، که در شبهات حکمیه می تواند استصحاب را جاری بکند، در شبهات موضوعیه، خود مقلد هم جاری می کند. وقتی که مقلد صبح یقین داشت که عبایش نجس است و ظهر شک کرد که آیا نجاست را تطهیر کرده است یا نه؟ خودش استصحاب بقای نجاست را جاری می کند، به لحاظ اینکه مجرای استصحاب را خود مقلد در عین اینکه مجتهد نیست، در شبهات موضوعیه می تواند تشخیص بدهد. می گوید که این عبا یک زمانی نجس بود، و حالا هم به تطهیر این عبا مشکوک است، برای مقلد یک مسأله روشن است، مجتهد هم می گوید

که در این عبا شک بود، ما از ادله استصحاب استفاده کردیم «لا تنقض اليقين بالشك» این را در اختیار مقلد قرار می دهد و مقلد هم در شبهات موضوعیه استصحاب جاری می کند.

اما در شبهات حکمیه چه طور؟ در شبهات حکمیه تردیدی نیست، در این که تشخیص موضوع در شبهات حکمیه با مجتهد است، او است که شک می کند که آیا شرب توتون حرام یا حلال است؟ چون شک او، شک ابتدائی نیست، این شک بعد الفحص است، شک بعد التبع است، روایات را باید بررسی کند، روایات حلال و حرام را ملاحظه کند، بعد نتیجتاً دلیلی بر حرمت شرب توتون پیدا نکند، آن وقت تازه شرب توتون به عنوان مشکوک الحرمه، و به عنوان شبهه حکمیه مشخص بشود، این تشخیص را غیر از مجتهد کسی نمی تواند بدهد، مقلد راهی برای این تشخیص در شبهات حکمیه ندارد، وقتی که مجتهد می خواهد مسأله استصحاب وجوب نماز جمعه را مطرح کند، اولاً باید به دست بیاورد که نماز جمعه، در عصر ظهور و حضور «کان واجباً» این یک مسأله ای است که مقلد نمی تواند راهی برای آن پیدا بکند و بالاتر اینکه الان هم مشکوک الوجوب است، این یک بررسی مفصل، درباره نماز جمعه و روایات متعدده و متکثره ای که در نماز جمعه وارد شده است، نیاز دارد، که باید همه آنها را مجتهد بررسی کند، و در نتیجه منتهی شود به اینکه مثلاً- نماز جمعه «فی عصر الغیبه وجوبه مشکوکاً»، تازه حالا موضوع مشخص شده است، موضوع «لا تنقض» تحقق پیدا کرده است، بعد از آن که شبهه حکمیه وجوبیه در نماز جمعه پیدا شد، بعد باید «لا تنقض اليقين بالشك» ضمیمه بشود و در نتیجه حکم وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت مشخص بکند.

لذا تردیدی در این معنا نیست که تشخیص مجرای اصول در شبهات حکمیه، مربوط به مجتهد است و مکلف و مقلد راهی برای این تشخیص ندارد، بله در شبهات موضوعیه تشخیص می دهد خود مقلد ولی در شبهات حکمیه نمی تواند این معنا را به دست بیاورد که فلان چیز «مشکوک الحلیه و الحرمه» است و فلان چیز «مشکوک الوجوب و غیر مشکوک الوجوب» است.

(سؤال... و پاسخ استاد:) حال که تشخیص اختصاص به مجتهد پیدا کرد، آن وقت

اینجا یک بحثی است، آیا چون تشخیص اختصاص به مجتهد دارد، خطاب هم اختصاص به مجتهد دارد، یا اینکه خطاب ممکن است عام باشد، ولو اینکه تشخیص موضوع آن اختصاص به مجتهد داشته باشد.

«لا تنقض الیقین بالشک» که به عنوان خطاب استصحاب را حجت قرار می دهد در شبهات حکمیه، آیا چون تشخیص موضوع شبهه حکمیه تنها اختصاص به مجتهد دارد، این سبب می شود که «لا- تنقض الیقین بالشک» هم اختصاص به مجتهد داشته باشد؟ که معنایش این است که در شبهات حکمیه تنها مجتهد است که می تواند استصحاب را جاری کند، در شبهات حکمیه تحریمه تنها مجتهد است که به «کل شیء لک حلال، حتی تعلم أنه الحرام بعینه» را استناد کند، آیا مسأله این طور است یا اینکه نه؟ لقائل آن یقول در عین اینکه تشخیص موضوع در اختیار مجتهد است، اما ما دلیلی نداریم که اجرای اصل عملی هم اختصاص به مجتهد داشته باشد، لا تنقض هم اختصاص به مجتهد داشته باشد.

ممکن است که ما مسأله را به این صورت بیان کنیم، یک مجتهدی به مقلد - مخصوصا اینکه مقلد طلبه باشد - بگوید که «أیها المقامد صلوه الجمعة فی عصر الظهور، کانت واجبه و فی هذا العصر، تکون مشکوکة الوجوب» و فتوای من این است که هر کجا یک حکمی متیقن شد، و بعد مشکوک البقاء استصحاب آن حالت سابقه و آن متیقن سابق جریان پیدا می کند، این دو مطلب را خودش در اختیار مقلد بگذارد، اما مجری استصحاب خود مقلد باشد. مقلد می گوید که ما نمی دانیم که حجت است یا نه؟ اما مجتهد و مرجع تقلید من می گوید که استصحاب حجت است، ما نمی دانیم که نماز جمعه حالت سابقه و جوبیه و حالت لاحقه مشکوک الوجوب دارد، اما مرجع تقلید این معنا را تشخیص داده است در صلاه جمعه، بعد از آن که موضوع را تشخیص داد و حجیت استصحاب هم مورد فتوای مجتهد قرار گرفت، این دو را در اختیار مقلد می گذارد، در نتیجه مقلد می گوید که ما خودمان استصحاب بقای وجوب را جاری می کنیم، مجری استصحاب خود مقلد خواهد بود، این مسأله در باب استصحاب اثر عملی چندانی ندارد.



اما در مسأله تخییر که در بحث ما است، در خبرین متعارضین، اثر عملی مهمی بر آن ترتب پیدا می کند، لذا قبل از آن که ما به مسأله تخییر برسیم، بحث این است که چون تشخیص موضوع در اختیار مجتهد است، آیا مفاد خطابات و مفاد اصول عملیه اینها هم اختصاص به مجتهد دارد که تنها مجری، خود مجتهد باید باشد، و یا اینکه نه؟ معنای اینکه تشخیص موضوع دست مجتهد است، این است که مجتهد موضوع را مشخص کند و در اختیار مکلف بگذارد و از طرفی هم نظر خودش را درباره استصحاب و اصل برائت و امثال ذلک در اختیار مکلف بگذارد، بگوید که نماز جمعه این حالت را دارد، حکم کلی استصحاب هم عبارت از «لا تنقض الیقین بالشک» است، این تو، و این هم نماز جمعه، حالا خود مکلف بنشیند و به استناد «لا تنقض الیقین بالشک» که مورد فتوای مرجع تقلید است، استصحاب را در نماز جمعه جاری کند، آیا کدام یک از اینها است؟

ظاهر این است که ما نمی توانیم به صرف اینکه تشخیص موضوع در انحصار مجتهد است، بگوئیم که این اصول عملیه که شارع در شبهات حکمیه جعل کرده است و در بعضی از آنها به صورت خطاب مطرح شده است، مثل «لا تنقض الیقین بالشک» همه اینها مال مجتهدین است، اصلاً «کل شیء لک حلال»، «لک» آنجا خطاب دارد، مال مجتهد است «لا تنقض الیقین بالشک» مال مجتهد است. (رفع ما لا یعملون) در شبهات حکمیه مال مجتهد است. آیا می توانیم به لحاظ اینکه، مشخص، مجتهد است، اینها را محدود کنیم در مجتهد، یا بگوئیم در عین این که تشخیص به دست او است، لکن مفاد خطابات و حتی خود خطابات، اختصاصی به مجتهد ندارد و به طور عام، این «کل شیء لک حلال» یا «لا تنقض الیقین بالشک» و امثال ذلک، پیاده می شود، قدری دقت کنید در این معنا تا بحث بعد ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - آیا تعبد شرعی برخلاف حکم عقلا است؟

- ۲ - چگونه تخییر به عنوان اصل شرعی در خبرین متعارضین مطرح می شود؟
- ۳ - تشابه تخییر در خبرین متعارضین و اخذ به خبر بدون متعارض در چیست؟
- ۴ - وجه عدم منافات اصل عملی تخییر با حکم عقل از نظر استاد را ذکر کنید.
- ۵ - حکم به تخییر برای مقلد یا مرجع تقلید در شبهات موضوعیه و حکمیه چیست؟
- ۶ - آیا تشخیص مجتهد در مفاد اصول عملیه حجیت دارد؟

ص: ۴۵۲

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

در این خطابات و احكامی که تشخیص موضوعش در انحصار مجتهد است، و مجتهد باید موضوع آن احكام را تشخیص بدهد، آیا چون تشخیص موضوع در انحصار مجتهد است، حکم هم اختصاص به او پیدا می کند یا این که حکم عمومیت دارد؟ در اصول عملیه ای که در شبهات حکمیه جاری می شود. چون تشخیص شبهه حکمیه مربوط به مجتهد است، آیا جریان اصل عملی هم اختصاص به مجتهد دارد یا نه؟

تشخیص تعارض میان دو روایت متعارض متکافیء

در ما نحن فيه بر حسب روایات تخییر، خطابات تخییر در مورد مجیء خبرین متعارضین است، مجیء حدیثین مختلفین است. حدیثین مختلفین را چه کسی می تواند

تشخیص بدهد، چه کسی می تواند بفهمد که در این مسأله دو روایت متعارض متکافأ وجود دارد؟ این «من شأن المجتهد و من خصوصیات المجتهد» آیا چون تشخیص این موضوع منحصر به مجتهد است «فموسع عليك» این هم اختصاص به مجتهد دارد، تنها مجتهد تخییر دارد، تنها مورد تخییر، عبارت از مجتهد است یا این که نه، تشخیص موضوع مربوط به مجتهد است، اما چرا حکم اختصاص به او داشته باشد؟ مجتهد موضوع را تشخیص می دهد در اختیار مقلد قرار می دهد و بعد این معنا را ذکر می کند که در خبرین متعارضین، متکافئین، حکم عبارت از تخییر است، اما این که چه چیز اختیار کند، این با خود مقلد باشد، خود مقلد هم بتواند هر طرفی را بخواهد اختیار بکند، و من الممكن، مقلدین اختلاف پیدا کنند، بعضی از آنها این طرف تخییر را بگیرند، بعضیها آن طرف تخییر را بگیرند، آیا کدام یک از اینها هست؟

ظاهر این است ما نمی توانیم دلیلی اقامه کنیم بر این که حکم اختصاص به مجتهد دارد، دلیلی بر این اختصاص نمی تواند قائم شود؟ ولو این که خطاب هم داشته باشد، «فموسع عليك» یا در دلیل اصالة الاباحه، «كل شی لك حلال حتی تعلم انه حرام» در عین حال حکم اختصاص به مجتهد ندارد. در باب اصول عملیه گفتیم، بر این بحث نتیجه ای ترتب پیدا نمی کند، اما در مسأله ما نتیجه مهمی بر آن ترتب پیدا می کند. برای این که اگر تخییر، تخییر مجتهد باشد و منحصرأ مجتهد باید یک طرف را اختیار کند، مجتهد باید یک طرف را اختیار بکند، بر طبق آن طرف هم فتوی دهد، فتوی هم در رساله منعکس شود، تمام مقلدین هم من دون اختلاف همانی را که مجتهد اختیار کرده و بر طبق آن فتوی داده است، باید بر طبق آن عمل بکنند. اما اگر نه، مجتهد موضوع و حکم را مشخص کرد گفت: «هذه المسأله مما ورد فيه حدیثان مختلفان متکافئان» و من خودم عقیده ام این است که حکم در این جا تخییر است، پس هر کدام از شما هر طرفی را بخواهید اختیار بکنید، مانعی ندارد. مخصوصا اگر تخییر هم استمراری باشد که بعد روی آن صحبت می کنیم. آن وقت خیلی دیگر نتیجه مهمی بر آن بار می شود. ممکن است مکلف در یک هفته یک روایت دالمة بر حکمی را انتخاب بکند در نماز جمعه، هفته دیگر روایت مقابلش را انتخاب بکند. اگر تخییر استمراری شد، دیگر هر مکلفی در هر روز

جمعه ای، عنان اختیار به دست خودش است.

### تشخیص موضوع و حکم در شبهات به دست مجتهد یا مکلف

گفتیم که نمی توانیم دلیلی بر این مسأله داشته باشیم، چون تشخیص موضوع به دست مجتهد است لذا حکم هم اختصاص به مجتهد دارد، مجتهد باید استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری بکند. چرا؟ مجتهد موضوع و محمول را مشخص می کند. مجتهد می گوید: در نماز جمعه، حالت سابقه و حالت لاحق وجود دارد، و هر چیزی که حالت سابقه و لاحق در آن وجود داشته باشد، «لا تنقض یقن بالشک» در آن جاری می شود.

خود مقلد حالا- می آید «لا- تنقض یقین بالشک» را جاری می کند و مخصوصا با توجه به این نکته که «لا- تنقض یقین بالشک» یک خطاب و یک حکم است، ما در این حکم تبعیض قائل شویم و بگوییم در شبهات موضوعیه که تشخیص موضوع به دست خود مقلد است، خود مقلد مجری استصحاب است، خود مقلد هم مخاطب به «لا تنقض یقن بالشک» است؛ اما در شبهات حکمیه، چون تشخیص موضوع به دست مقلد نیست، مقلد دیگر از این خطاب خارج می شود و نقشی ندارد. در نتیجه «لا تنقض» بحسب شبهه موضوعیه و بحسب شبهه حکمیه دو نوع مخاطب داشته باشد:

در شبهات حکمیه، مخاطبش خصوص مجتهد باشد و در شبهات موضوعیه، مخاطب، مطلق مکلفین باشند، آیا می شود چنین تفکیکی از نظر خطابی در «لا- تنقض یقین بالشک» پیدا بکنیم؟ و همینطور در «کل شیء لک حلال» بگوئیم اگر شبهه موضوعیه تحریمیه شد، این «لک» عمومیت دارد «من المقلد و المجتهد» اما اگر شبهه حکمیه تحریمیه شد این «لک» یعنی لخصوص المجتهد، آیا می شود چنین تفکیکی از نظر خطاب در ادله اصول ملترم شویم، یا این که نه «کل شیء لک حلال» می گوید که هر کجا شبهه ای هست حکمیه یا موضوعیه، اصاله الحلیه جاری می شود؛ منتهی ما از خارج می دانیم که شبهه موضوعیه را خود مقلد می تواند تشخیص بدهد، اما در شبهه حکمیه تشخیص مربوط به مجتهد است.

پس صرف این که تشخیص موضوع مربوط به مجتهد است، دلیل نمی شود که حکم و

خطاب هم اختصاص به مجتهد داشته باشد. بلکه حکم و خطاب عمومیت دارد به همین کیفیت که بیان کردیم.

(سؤال... و پاسخ استاد:) استصحاب را مجتهد جاری نمی کند، مجتهد حجیت استصحاب را فتوی می دهد، اما مجری استصحاب مقلد است. غیر از این نیست، در شبهات موضوعیه بیشتر از این مجتهد نقش ندارد. مجتهد می گوید: فتوای من این است که استصحاب در شبهات موضوعیه جاری می شود، اما من جاری نمی کنم. شبهه موضوعیه برای تو پیدا شده، تو که شک داری در این که این عبایی که حالت سابقه اش نجاست بوده، و الان شک در طهارت آن داری، استصحاب را جاری می کنی، تو «لا تنقض الیقن بالشک» را پیاده می کنی.

(سؤال... و پاسخ استاد:) دو حدیث است یکی این حدیث را می گیرد، و یکی آن حدیث را. این که تخییر بدوی است یا استمراری، مسأله دیگری است، با این جا خلط نکنید.

### طرق مختلف برای مجتهد در خبرین متعارضین متکافئین

نتیجه اینطور شد که، در «ما نحن فیه»، با وجود خبرین متعارضین متکافئین در یک مسأله ای، برای مجتهد دو راه باز است: یک راه این است که اصلاً مسأله را، در اختیار مقلد نگذارد، خودش اختیار کند یکی از این دو روایت را و برطبق آن فتوی بدهد در رساله هم بنویسد مقلد هم عمل بکند، مانعی ندارد، و می تواند هم به همان صورتی که بیان کردیم، مسأله را مطرح کند، بگوید: «ایها المقلد» در این مسأله دو روایت متعارض متکافئین وارد شده است و فتوای من این است که در چنین وضعی حکم تخییر است.

یعنی هر کدام را که میل داری، هر کدام را که اراده می کنی خودت اختیار و انتخاب بکن.

این دو صورت روی بیانی که کردیم، بلا اشکال درست است. آیا یک نحوه سومی هم در این جا برای مجتهد می شود مطرح بشود؟ و آن این است که مجتهد رسماً فتوی به تخییر بدهد، نگوید: این مسأله در خبرین متعارضین است. نگوید حکم در خبرین متعارضین، تخییر است، بیاید رسماً فتوی به تخییر بدهد. آیا این معنا جایز است یا نه،

ربما يقال به این که مانعی ندارد، اصلا رسماً بگوید نظر من در مسأله نماز جمعه تخییر است، چرا؟ برای خاطر این که ماهیت تخییر در خبرین متعارضین چیست؟ ماهیتش این است که هم می توانی این روایت را أخذ بکنی و هم می توانی آن روایت را أخذ بکنی، پس حالا چه مانعی دارد که تخییر را به عنوان مورد فتوی بیان کند؟ چنین چیزی گفته شده است.

### فرق تخییر در مسأله اصولیه با تخییر در مسأله فرعیه

لکن به نظر می رسد که این دیگر تمام نیست، چرا؟ برای این که فتوای به تخییر ظاهرش تخییر در مسأله فرعیه است، تخییر در مسأله فرعیه مثل تخییر بین خصال ثلاث، مثل تخییر در واجبات تخییری، تخییر در مسأله فرعیه معنایش این است. اگر مجتهد در رساله اش فتوای به تخییر داد، ظاهرش این است که نظر من این است که حکم الهی در این مسأله تخییر است درحالی که حکم الهی تخییر نیست. البته این حکم هست که شما می توانید به هر یک از این دو خبر أخذ بکنید اما این اسمش تخییر در مسأله اصولیه است، تخییر در مسأله اصولیه را نباید با تخییر در مسأله فرعیه مخلوط کرد. تخییر در مسأله اصولیه معنایش این است یعنی در مقام أخذ به حجت انسان مخیر است که این حجت را بگیرد و بر طبقش عمل کند، یا آن حجت را بگیرد و بر طبقش عمل کند. اما تخییر در مسأله فرعیه معنایش این است که اصلاً حکم خدا در این مسأله تخییر است، حکم الهی در این مسأله فرعی عبارت از تخییر است درحالی که حکم خدا در این مسأله تخییر نیست، نه این روایت دلالت بر تخییر کرده، نه آن روایت دلالت بر تخییر کرده، گرچه شما مخیر هستید در أخذ به احد الروایتین، اما حکم الله عبارت از تخییر در مسأله فرعی نیست، لذا به نظر نمی رسد که برای مجتهد این راه سوم هم، باز باشد که اصلاً مجتهد در رساله خودش فتوای به تخییر بدهد، به طوری که وقتی مقلد مخصوصاً طلبه با این فتوی برخورد می کند اصلاً در ذهنش نمی آید که این جا خبرین متعارضینی بوده، بلکه در ذهنش می آید که یک روایتی بوده و آن روایت مفادش تخییر بوده است، معنای تخییر در مسأله فرعی چنین معنایی هست.

آیا مجتهد در این جا به این صورت می تواند فتوی بدهد، به نظر نمی رسد که این صورتش دیگر جایز باشد. بلکه راه منحصر به همان دو راه است: یا خودش یکی را انتخاب کند بر طبق فتوای بدهد، یا این که موضوع و محمول قضیه را در اختیار مقلد قرار بدهد و مقلد هم یکی از آنها را انتخاب کند.

(سؤال... و پاسخ استاد:) بله؟ برای این که مخیر است به این که به یکی از اینها أخذ بکند. تخییر در مسأله اصولیه است در باب سایر اصول عملیه هم همینطور است، هم می تواند خودش به استصحاب وجوب نماز جمعه متکی بشود و فتوی به وجوب نماز جمعه بدهد و هم می تواند بگوید نماز جمعه مجرای استصحاب است و ما هم استصحاب را حجت می دانیم، خودت وجوب نماز جمعه را استصحاب بکن «ما نحن فیه» هم به همین کیفیت است، اما دیگر راه سوم که اصلاً فتوای به تخییر در رساله منعکس بشود که این ظهور در این دارد که اصلاً حکم فرعی الهی عبارت از تخییر است، برحسب ظاهر نمی توانیم به آن ملتزم شویم.

### **تخییر بدوی یا استمراری در أخذ به خبرین متعارضین**

اما مسأله دیگری که در باب تخییر مطرح است، همین بود که اشاره کردیم آیا تخییر در أخذ به خبرین متعارضین، تخییر بدوی است، یا استمراری، و یا تفصیل در مسأله است. تخییر اگر بدوی باشد، معنایش این است که مجتهد در اولین برخورد با خبرین متعارضین یکی از آنها را باید برای همیشه انتخاب بکند، الان فقط حق انتخاب دارد اما بعد از آن که یکی را انتخاب کرد، دیگر عدول نمی تواند بکند، و دیگری را نمی تواند أخذ بکند تنها در اول کار این تخییر برای او ثابت است، یک طرف را که گرفت دیگر مسأله تمام شد، از این، به تخییر بدوی تعبیر می کنند، یعنی فقط در ابتدای امر تخییر برای مجتهد ثابت است، اما در غیر ابتدای امر دیگر باید برطبق همان که در اول امر انتخاب کرده، رفتار بکند و هیچ گونه تخییری ندارد.

اما تخییر استمراری معنایش این است که نه، مثلاً در مسأله نماز جمعه هر هفته می تواند به یکی از دو روایت متعارض أخذ بکند، این هفته به یک روایت، هفته دوم به



روایت دیگر، هفته سوم باز به روایت اول طبق دلخواه خودش، نه این که به این ترتیب پیش برود هرچه دلش خواست در هر روز جمعه ای آن را فرض کند، «کانه اول الامر»، هر یک از این دو خبر را دلش بخواهد أخذ بکند به صورت آزاد بتواند أخذ بکند. از این تعبیر به تخییر استمراری می شود. برای مجتهد مستمرا تخییر ثابت است. همیشه تخییر برای او ثابت است، در هر جمعه ای او مخیر است که به هر کدام از دو روایت که می خواهد أخذ بکند. از این تعبیر به تخییر استمراری می کنند. یک احتمال سومی در مسأله هست، البته یک احتمال چهارمی ذکر شده که او اصلا خارج از بحث است.

احتمال سوم مبتنی بر همان جهتی بود که در مسأله قبلی از آن فارغ شدیم، و آن این است که اگر ما بگوییم، تخییر در روایات تخییر اختصاص به مجتهد دارد و اصول عملیه ای که در شبهات حکمیه جاری می شود، اختصاص به مجتهد دارد، اگر قائل به اختصاص شدیم این جا بگوییم تخییر بدوی است. یعنی مجتهد که حالا می خواهد رساله بنویسد، باید مسأله را روشن کند در رساله اش یکی را انتخاب کند و فتوای بدهد که برای همیشه حکم همین است، اما اگر این حرف را زدیم که نه در خطابات تخییر ولو این که تشخیص موضوعش در انحصار مجتهد است اما حکم به تخییر اختصاص به مجتهد ندارد. حکم به تخییر در مورد مقلدین هم جریان دارد، اگر اینطور شد، تخییرش دیگر استمراری است، این تخییرش، تخییر همیشگی است، در حقیقت این احتمال سوم این است که ما مسأله بدوی بودن و استمراری بودن تخییر را متفرع بر مسأله قبل بدانیم. اگر در مسأله قبل خطاب تخییر منحصر به مجتهد است «فالتخییر بدوی» و اگر در مسأله قبل، تخییر را شامل عموم مقلدین بدانیم این جا «فالتخییر استمراری».

### **راه به دست آوردن استمراری یا بدوی بودن تخییر**

سه تا احتمال در مسأله مطرح است:

۱ - تخییر بدوی مطلقا

۲ - تخییر استمراری مطلقا

۳ - تفصیل در بدوی و استمراری.

ص: ۴۵۹

به این کیفیتی که ملاحظه شد، بحث در این است که ریشه این مسأله چیست و از کجا می توانیم این معنا را استنباط کنیم، از کجا می توانیم این بدویت و استمراریت را به دست بیاوریم؟ این جا دو مستند وجود دارد که باید آن دو را ملاحظه کنیم و ببینیم که از این دو مستند چه چیزی استفاده می شود: یکی که در درجه اول هم این معنا است، خود روایات وارده در تخییر، همین روایاتی که اصل تخییر را از آن استفاده کردیم، این روایات را در این رابطه بررسی بکنیم، ببینیم از روایات تخییر استفاده می شود، آیا تخییر بدوی است یا تخییر استمراری است؟ البته به این نکته هم باید توجه داشته باشید که آن چیزی که نیاز به دلیل دارد، استمراری بودن تخییر است، و الا- تخییر بدوی یعنی این که در اول امر انسان مخیر است، دیگر دلیل نمی خواهد، دلش همین تخییری بود که ما تا به حال ذکر کردیم.

آن چیزی که نیاز به دلیل دارد، «بعد الفراغ عن اصل التخییر»، عبارت از استمراری بودن تخییر است، یعنی ببینیم در جمعه دوم هم تخییر هست یا نه؟ در جمعه سوم هم تخییر هست یا نه؟ اما این که در جمعه اول تخییر ثابت است؛ از آن گذشتیم، آن جای بحث نیست.

پس بدوی بودن نیاز به دلیل ندارد، اما استمراری بودن نیاز به دلیل دارد، اگر ما بتوانیم بر استمراری بودن تخییر دلیل اقامه کنیم، تخییر استمراری ثابت می شود، اما اگر نتوانستیم اقامه کنیم، دیگر از ما مطالبه نکنید که دلیل بر بدوی بودن تخییر چیست؟ بدوی بودن که مسأله ای نیست، بدوی بودن یعنی در همان اول امر مخیر هستید، این جای بحث نیست، جای بحث این است که در مرتبه ثانیه آیا تخییر ثابت است یا نه؟ این نیاز به دلیل دارد، اگر دلیل بر این معنا اقامه شد، «فبها» اگر نشد دیگر همان تخییر بدوی است، دیگر بدوی بودن «لا یحتاج علی اقامه الدلیل علیه». البته یک تفصیل هم هست.

مستند در این مسأله یکی روایات تخییر است، و یکی هم مسأله استصحاب تخییر، اگر دست ما از روایات کوتاه شد، اگر نفی و اثباتی در روایات تخییر در این مرحله نتوانیم پیدا بکنیم، استصحاب تخییر را باید بررسی کنیم، پس مستند یکی روایات است و یکی استصحاب، حالا در باب روایاتش، یک مطلبی را شیخ انصاری «ره» بیان کردند، که من مطلب ایشان را بیان می کنم، شما هم مراجعه بفرمایید، ببینیم این حرف تمام است یا

نه، اصل بیان ایشان را بیان می‌کنیم، مناقشه اش برای بعد ان شاء الله.

### استدلال شیخ انصاری(ره) در عدم حمل روایات بر استمراری بودن تخییر

مرحوم شیخ انصاری(ره) می‌فرمایند: به روایات تخییر در رابطه با استمراری بودن تخییر نمی‌شود استدلال کرد، چرا؟ برای این که اگر شما بخواهید به روایت تخییر برای استمراری بودن تمسک کنید این متفرع بر این است که این روایات اطلاق داشته باشد، و معنای اطلاق این است که روایات در مقام بیان این جهت هم باشد که آیا در مرحله دوم در واقعه سوم، آیا تخییر ثابت است یا نه؟ درحالی که مرحوم شیخ می‌فرماید: ما که به روایات تخییر مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم روایات تخییر در مقام بیان وظیفه «متخیر فی الابتداء» است، آن کسی که به دو خبر متعارض برخورد کرده، و الاین گیج و گم است که آیا حکم مطابق کدام یک از اینها است، روایات تخییر وظیفه این شخص و حکم او را بیان می‌کند، اما آن کسی که یکی از این دو روایت را گرفته بر طبقش هم فرضاً عمل کرده یا بر طبقش فتوی داده است. باز هم روایات تخییر برای این هم مسأله تخییر را مطرح می‌کند. ایشان می‌فرماید این خلاف ظاهر روایات تخییر است. توضیح حرف شیخ این است که در حقیقت این جا دو مسأله طولی داریم: یکی این که آیا در ابتدای امر تخییر هست یا نه؟ بعد از آن که این مسأله روشن شد و از این مسأله فارغ شدیم که در ابتدای امر تخییر هست، آن وقت نوبت به این می‌رسد که ببینیم آیا این تخییر برای یک بار است یا این تخییر به طور استمرار است که مسأله استمرار تخییر، در طول مسأله تخییر است، و به دنبال مسأله تخییر است، و این نیاز به دو سؤال و جواب دارد، یک سؤال در رابطه با اصل مسأله تخییر است، یک سؤال هم «بعد الفراغ عن اصل التخییر، هل التخییر فی مرتبه واحده او التخییر بطور الاستمرار» درحالی که ما به روایات تخییر که مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در همه آنها همان سؤال اول مطرح هست. همان وظیفه حالت اول را مطرح کرده، و هیچ گونه تعرضی نسبت به سؤال دوم و به مسأله دوم در روایات تخییر نشده، لذا اگر مستند روایات تخییر باشد، به عقیده مرحوم شیخ نمی‌توانیم به اطلاق روایات تخییر استمرار تخییر را ثابت کنیم. برای ملاحظه بیان ایشان، باید همین طوری بررسی

نکنیم، بلکه روایات تخییر را ملاحظه بکنیم شاید در بعضی از روایات صلاحیت تمسک به اطلاق در تخییر وجود داشته باشد که این را دقت بفرمائید برای شنبه ان شاء الله.

### پرسش:

- ۱ - چگونه تشخیص تعارض میان دو روایت متعارض متکافیء ممکن است؟
- ۲ - تشخیص موضوع و حکم در شبهات به دست مجتهد یا مکلف است؟
- ۳ - طرق مختلف برای مجتهد در خبرین متعارضین متکافئین را ذکر کنید.
- ۴ - فرق تخییر در مسأله اصولیه با تخییر در مسأله فرعیه در چیست؟
- ۵ - راه بدست آوردن استمراری یا بدوی بودن تخییر چگونه است؟
- ۷ - استدلال شیخ انصاری (ره) در عدم حمل روایات بر استمراری بودن تخییر چیست؟

ص: ۴۶۲

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که آیا تخییر در أخذ به خبرین، تخییر بدوی است که لازمه تخییر بدوی این است که مجتهد در همان اول امر می تواند یکی از دو خبر را اخذ کند، اما برای بعد مجبور است که برطبق همان خبر مأخوذ عمل بکند یا فتوا بدهد و تخییر فقط در ابتدای امر وجود دارد یا اینکه نه تخییر استمراری است، و «فی کل وقعه یكون المجتهد مخیرا»، یا آن تفصیلی که ذکر کردیم.

نظر حضرت امام(ره) در مورد تخییر استمراری

عرض کردیم که مرحوم شیخ انصاری(ره) فرموده است که اگر ما در این رابطه بخواهیم اخبار و روایاتی را که دلالت بر تخییر می کرد، بخواهیم ملاحظه کنیم، این

روایات اطلاق ندارد؛ این روایات، تخییر در همان بادی امر را دلالت دارد، تخییر در اول مسأله را دلالت می کند، اما یک اطلاقی داشته باشد که ما نسبت به وقعات بعدی در همین مسأله و در همین مورد خبرین متعارضین تخییری داشته باشیم، نه، اطلاقی در این روایات وجود ندارد.

لکن سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مد ظله العالی» می فرمایند: مسأله اینطور نیست. در بین روایات تخییر تقریباً دو روایت وجود دارد که ما می توانیم به اطلاق این دو روایت تمسک کنیم، و در نتیجه تخییر را تخییر استمراری قرار بدهیم. بگوییم: مثلاً در مورد نماز جمعه که دو خبر متعارض واقع شده است، در هر جمعه ای که پیش می آید «یکون مخیراً، فی الاخذ بهذا الخبر او الاخذ بذاک الخبر»، ما این دو روایت را ملاحظه کنیم، ببینیم آیا این طوری که امام بزرگوار می فرمایند اطلاقی برای این دو روایت ثابت است یا اینکه نه در این دو روایت هم مثل سایر روایات تخییر اطلاق قابل تمسکی ندارند.

### مراد از عدم العلم در کلام راوی و کلام امام

یکی از این دو روایت (البته این مرسله است) در وسائل، در کتاب القضاء ابواب صفات القاضی باب نهم حدیث چهل و سوم است. مرسله حسن بن الجهم عن الرضا (علیه السلام)، «قال: قلت: یجیننا الرجلان و کلاهما ثقه بحدیثین مختلفین»، دو راوی که هر دو ثقه هستند، و تردیدی در ثقه بودن آنها نیست، هر کدام یک حدیثی را برای ما می آورند، و این دو حدیث مختلف و متعارض هستند، و «لا- نعلم ایّهما احقّ» و یا «لا نعلم ایّهم احقّ»، ما نمی دانیم کدام یک از این دو تا «احقّ» است، اگر احق هم باشد، احقّ به معنای افعّل و تفضیلی نیست. مثل «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» است، که آن طرفش که عدم صیام باشد، هیچ خیری در آن وجود ندارد، «علی ایّ حال» اگر احق هم باشد، معنایش همان حق است، یعنی «لا نعلم ایّهم الحقّ یا لا نعلم ایّهما احقّ»، یعنی کدام حقیقت است و کدام غیر حقیقت؟ کدام حکم الله است و کدام غیر حکم خدا؟ برای ما روشن نیست. چه کنیم؟ قال: امام (علیه السلام) بر حسب این روایت فرمود، «فاذا لم تعلم فموسع علیک بایّهما اخذت» همین مقدار، می فرماید حالا که نمی دانی، «فموسع علیک بایّها اخذت»، در توسعه

هستی، تو مخیر هستی به هر کدام از اینها اخذ بکنی، مانعی ندارد.

دو جهت در این روایت وجود دارد: یکی اینکه این روایت ظاهر در این معناست که موضوع حکم به توسعه و حکم به «موسع علیک»، «لم تعلم» است. «لم تعلم ایهما الحق یا حق» این موضوع برای «موسع علیک» است.

(سؤال... و پاسخ استاد): خوب یکی از دو روایت حق نیست. اگر راوی «ایهما الحق» گفته باشد باید سرش را برید. خوب پس چه؟ دو نسخه در اینجا هست، چه می دانیم چطوری تعبیر کرده است؟

«فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت»، این یک ظهور قوی دارد در اینکه موضوع برای حکم بتوسعه «عدم العلم» است، عدم الطریق الی الواقع است، «عدم العلم بانّ ایهما حق» است. این موضوع برای توسعه است، و جالب تر اینکه مسأله عدم العلم در کلام راوی اصلاً ذکر شده بود، و خود راوی روی این عدم العلم تکیه کرده بود. معذک می بینیم در کلام امام «عدم العلم» مکرر شده و دوباره ذکر شده است. این دوباره آمدنش در کلام امام کاشف از این است که ملاک و محور حکم به توسعه همین «عدم العلم» است، و الاّ خود راوی که فرض کرد «و لا- نعلم ایهما حق یا حق»، معذک چه ضرورتی داشت که امام دو مرتبه این نکته را تکرار بفرماید، بفرماید: «فاذا لم تعلم فموسع علیک»؟

در سؤال و جوابهای خود ما هم همین معنا هست، گاهی یک کسی می آید یک مسأله ای از انسان سؤال می کند، انسان به او می گوید اینطور است که تو می گویی با این خصوصیت، حکم این است، این برای این است که می خواهیم به او افهام کنیم که آن چه دخالت در حکم دارد، و موضوع برای حکم است، این نکته هست که در کلام خودت هم ذکر شد و مورد تعرض واقع شد.

گرچه این معنا اگر هم در کلام سائل ذکر نشده بود، باز ما می توانستیم به این روایت تمسک کنیم، اما نکته دیگر تمسک را قوی تر می کند، و دلالت روایت را روشن تر می کند.

مثل اینکه انسان اینطوری می گوید: حالا- که مسأله، مسأله عدم العلم است، و حالا که مسأله جهل «بایهما حق» است، حالا دیگر «موسع علیک بایهما اخذت». یعنی موضوع

برای حکم به توسعه و مؤثر در حکم به توسعه «اذا لم تعلم» است، اگر این عنوان موضوع برای حکم به توسعه شد. آیا این عنوان فقط در بادی امر وجود دارد؟ اگر انسان اخذ بکند به احد الخبرین، اگر یکی از دو خبر را مبنای فتوا و مبنای عمل قرار بدهد، آیا «لم تعلم» تبدیل به «تعلم» پیدا می کند، یا اینکه این عنوان «لم تعلم» بقوت خودش باقی است ولو اینکه انسان در مقام فتوا یا در مقام عمل یکی از این دو روایت را گرفته باشد، اما این معنایش این نیست که گرفتن یکی از دو روایت مسأله «لم تعلم» را منتفی می کند.

### مراد از تخییر و توسعه بر مکلف

اینجا یک توضیح بیشتری لازم است که ما عرض کنیم. اگر ما تخییر را، «موسع عليك» را، به آن کیفیتی که اختیار کردیم، گفتیم تخییر به منزله یک اصل عملی و حکم ثانوی ظاهری است، که شارع برای مجتهد متخیر جعل کرده است، اگر ما با تخییر اینگونه برخورد کنیم به عنوان اصل عملی، و به عنوان حکم ظاهری، مسأله خیلی روشن است، برای اینکه حکم ظاهری اصلا قوام موضوعش به «عدم العلم» است، هر کجا که پای یک حکم ظاهری مطرح باشد، می خواهد حکم ظاهری شرعی باشد، و یا حتی حکم ظاهری عقلی باشد، مثل اصالة التخییری که عقل در دوران بین محذورین قائل است، این یک حکم ظاهری عقلی است و یا براءت عقلیه ای که عقل روی قاعده قبح عقاب بلا بیان در مسأله براءت حکم می کند، اصول عملیه به طور کلی، چه شرعیه باشد و چه عقلیه باشد، اصلا قوام موضوعش به «عدم العلم» است، و معنا ندارد که یک حکم ظاهری باشد اما «عدم العلم» نباشد، جهل تحقق نداشته باشد، تحیر از بین رفته باشد. قوام موضوع حکم ظاهری به «عدم العلم» است. اگر این «موسع عليك» را به آن گونه که ما معنا کردیم که این احتمال تخییر را به عنوان اصل عملی و حکم ظاهری، در این مسأله ترجیح دادیم، و آن دو احتمال دیگر به نظر ما درست درنیامد، اینجا خیلی مسأله روشن است که این «اذا لم تعلم» به عنوان محور، موضوع برای حکم ظاهری است، و معنا ندارد این حکم ظاهری موضوع خودش را از بین ببرد، یعنی حالا که شما یکی از دو روایت را گرفتید، حالا که شما اخذ به احد خبرین کردید، دیگر «لم تعلم» از بین رفت «لم تعلم» تبدیل به علم پیدا



کرد، نه، تا استصحاب جاری است، یقین و شک وجود دارد، معنا ندارد یک لحظه استصحاب باشد و یقین و شک تحقق نداشته باشد. لذا اگر تخییر به آن نحو معنا شد این خیلی روشن است که این «لم تعلم» قوام موضوع است، و معنایش این است که موضوع برای تخییر همان «عدم العلم» است، و «عدم العلم» هم اختصاص به بادی امر ندارد، در هر روز جمعه ای این «عدم العلم» به قوت خودش باقی است.

### تخطئه حکم عقلا توسط شارع در خبرین متعارضین

اما اگر تخییر را به آن نحوی که امام بزرگوار «مد ظله العالی» معنا می فرمودند، که تخییر تخطئه حکم عقلا است، یعنی عقلا در خبرین متعارضین قائل به تساقط بودند. شارع در ضمن روایات تخییر این عقلا را تخطئه کرد. مثل موارد دیگری که شارع احيانا عقلا را تخطئه می کند، اینجا هم عقلا را تخطئه کرد. یعنی در حقیقت شارع به عقلا گفت: منافات ندارد که یک چیزی از باب طریقت و اماریت حجت باشد، و معذکک این دو طریق متعارض و این دو اماره متعارضه به صورت تخییر پابرجا باشند، که دیگر مسأله تساقط مطرح نباشد، یعنی در حقیقت این تخییر هم یک شعبه ای از اماریت خبر است، یک شعبه ای از حجت خبر، یک شعبه ای از کاشفیت خبر است.

اگر ما تخییر را به این نحو معنا کنیم که امام «مد ظله العالی» معنا کردند، آیا موضوع این تخییر چیست؟ موضوعش همین «عدم العلم بانّ ایّهما احقّ» است، و معنا ندارد که حکم موضوع خودش را بردارد. یعنی بگوییم: حالا که تخییر پیش آمد، حالا که تخییر دنباله طریقت است، دنباله اماریت است؛ لازمه این تخییر این است که شما الان «لم تعلم» ندارید. الان «لم تعلم» تبدل به تعلم پیدا کرده است. حکم معنا ندارد موضوع خودش را از بین ببرد. بالاخره «لم تعلم» در این تخییر به عنوان موضوع نقش دارد و اگر به عنوان موضوع نقش دارد، «لم تعلم» با تخییر محفوظ است با «موسّع علیک»، لم تعلم» به جای خودش محفوظ است. اگر «لم تعلم» به جای خودش محفوظ شد، حتی بعد التخییر، و حتی بعد الاخذ باحد الخبرین، پس چرا در وقعه ثانیه این «موسّع علیک» نباشد. چرا در وقعه ثالثه و رابعه این «موسّع علیک» نباشد، حالا که عنوان «لم تعلم» است. این موسّع

هم عنوان اطلاق دارد.

به عبارت روشنتر فرق است بین جایی که انسان یک روایت بلا- معارض اخذ کند، آنجا دیگر «لم تعلم» نیست، برای اینکه روایت بلا- معارض «حجه»، این «علم» در حقیقت شرعا، و با وجود روایت بلا معارض ما دیگر نمی توانیم بگوییم: «ما لم تعلم» هستیم. اما در خبرین متعارضین ولو اینکه تخییر دنباله حجیت خبر و اماریت خبر باشد، معذک عنوان «لم تعلم» هیچ تبدل پیدا نمی کند. آیا با اخذ به احد خبرین ولو به این کیفیت تخییری که امام بزرگوار می فرمایند، دیگر «لم تعلم» کنار می رود، مجتهد وقتی که یکی از دو خبر را گرفت، دیگر می گوید: «صرت عالما» یا اینکه نه همین الان هم عنوان «لم تعلم» به قوت خودش باقی است؟ لذا اگر تخییر را به آن نحوی که امام هم معتقد بودند و مطرح کردند روایت را به لحاظ موسع علیک اینطوری معنا کنیم؛ باز هم «لم تعلم» به عنوان موضوع اینجا دخالت دارد، و نمی شود که حکم نافعی موضوعش باشد، و حکم رافع موضوعش باشد، این معنا تعقل ندارد.

پس این روایت یک روایتی است که کاملا- دلالت دارد بر اینکه «تمام الملائک للحکم بالتوسعه هو عدم العلم بانّ ایهما احق» است، و این ملاک همانطوری که در بادی امر وجود دارد، در وقعات بعدی هم این ملاک به وقت خودش باقی است.

### روایت حارث بن مغیره و قوت و ضعف آن نسبت به روایات سابق

حدیث ۴۴ در همان باب سابق چنین است: روایت حارث بن مغیره که ظاهرا سندش خوب است. «عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: اذا سمعت من اصحابک، الحدیث، و کلهم ثقہ فموسع علیک حتی تری القائم فتردّ الیه»، این روایت از یک نظر اضعف از روایت گذشته است، و از یک نظر اقوی از روایت گذشته است. اما آن جهتی که این روایت اضعف از روایت گذشته است، این است که روایت گذشته به صراحت در مورد خبرین متعارضین وارد شده بود. می گفت: «یجینا الرجالن و کلاهما ثقہ بحدیثین مختلفین، و لا نعلم ایها احق یا الحق»، اما این روایت به حسب تعبیر، عنوان تعارض و عنوان اختلاف در آن ذکر نشده است، و حتی اگر انسان بخواهد جمود به ظاهر لفظش بکند، «اذا سمعت من

ص: ۴۶۸

اصحابك الحديث»، حتی شامل حدیث بلا معارض هم می شود، حدیثان مختلفان در این روایت به حسب ظاهر تعبیر فرض نشده است. اما دو سه تا قرینه وجود دارد که آن قرینه ها ما را راهنمایی می کند، به این که منظور از این روایت و مورد این روایت هم حدیثان یا احادیث مختلفه است. چطور؟ برای اینکه می گوید: «اذا سمعت من اصحابك الحديث و کلهم ثقه»، اگر روایت بلا معارض است چه دخالتی دارد که راوی روایت دیگر ثقه باشد یا نباشد؟ در روایت بلا معارض راوی همین باید ثقه باشد. اما راوی روایات دیگر ثقه باشند یا نباشند به این روایت چه ارتباطی دارد؟ مثل روایتی که در نماز جمعه وارد شده است، با روایتی که مثلاً در نماز آیات وارد شده است. روایت در نماز جمعه ملاکش این است که راوی خودش ثقه باشد، دیگر چه دخالتی دارد که راوی روایت نماز آیات ثقه باشد یا نه؟ این «و کلهم ثقه» ما را هدایت می کند به اینکه مسأله تعارض است، و مسأله خبرین متعارضین و یا اخبار متعارضه است که می گوید: چند تا روایت در یک مسأله وارد شده است، و همه روایتش هم ثقه هستند، اینجا نقش دارد، و اینجا «کلهم ثقه» دخالت پیدا می کند، و الا در خبر بلا معارض این «کلهم ثقه» هیچ دخالتی در مسأله ندارد.

قرینه دوم «فموسع عليك» است، در خبر بلا معارض مسأله موسع عليك ندارد، برای اینکه خبر بلا معارض می خواهد گریبان انسان را بگیرد، می خواهد یک تکلیفی را به عهده انسان تحمیل بکند. اما مسأله موسع آنجایی است که یکی می گوید: این تکلیف هست، دیگری می گوید: این تکلیف نیست. اینجا می گوید «موسع عليك»، و الا اگر یک روایتی بلا معارض می گوید: نماز جمعه واجب است، اینجا «فموسع عليك» یعنی چه؟ موسع نیست، اینجا «مضیق عليك» حتماً باید به این روایت داله بر وجوب نماز جمعه اخذ کنیم، اصلاً تعبیر به موسع در آنجایی که روایت بلا معارضی دلالت بر تکلیفی بکند، چندان صحیح نیست، روایت بلا معارض تحمیل کننده است، و انسان را در مضیقه تکلیف قرار می دهد.

پس خود این تعبیر «فموسع عليك» هم شاهد بر این است که این نمی خواهد روایات بلا معارض را بگوید، این روایات معارض را می گوید که وقتی انسان چشم به یک

روایت می دوزد، می خواهد انسان را در مضیقۀ تکلیف قرار بدهد، به روایت دیگر که نگاه می کند، آن روایت انسان را می خواهد از مضیقۀ تکلیف خارج بکند. اینجا درست است که بگویند: «فموسّع علیک». پس در عین اینکه در این روایت مسأله «خبران مختلفان و حدیثان متعارضان» مطرح نشده است، و مثل روایت اول صراحتی در این معنا ندارد، لکن این کلام ثقه، یا موسع علیک دلیل بر این است که موردش روایتین یا روایات متعارضه است. این یک جهتی که از نظر دلالت ضعیفتر از روایت گذشته است از این جهت، چون او به صراحت حدیثین مختلفین را مطرح کرد.

### تعیین غایت برای موسّع علیک

اما قوتی که در این روایت وجود دارد، و در روایت گذشته این قوت نیست این است که، این برای «موسّع علیک» غایت معین کرده است، حد معین کرده است. آن روایت اول می گفت: «إذا لم تعلم فموسّع علیک بایهما اخذت»، البته «لقائل ان یقول»، لاحتمالی که در آن جریان داشت، ممکن بود ولو اینکه ما به اطلاقش تمسک کردیم، کسی بگوید: نه، «موسّع» مال همان ابتدای امر است. مال همان اول کار است. اما در این روایت این احتمال جاری نیست. برای اینکه برای «موسّع» حد معین کرده است. گفته است این توسعه و این تخییر ادامه دارد، تا کی؟ «حتی تری القائم فتردّ الیه»، که بعید است که مقصود از این قائم، امام زمان (علیه السلام) باشد. قائم یعنی کسی که در رأس کار قرار گرفته است، کسی که قیام به امر امامت دارد، و الا معنا ندارد که امام صادق (علیه السلام) بفرماید: تو در تخییر و توسعه هستی «حتی تری مهدی موعود (علیه السلام)»، خوب مهدی موعود (علیه السلام) از این نظر که ترجیحی بر امام صادق و امام کاظم و ائمه بعدی ندارد. این «حتی تری القائم» جنبه وصفی دارد. یعنی «القائم بامر المسلمین، القائم بالامر الامامه»، که مقصود خود امام صادق در زمان خود امام صادق (علیه السلام) و ائمه بعدی در زمانهای خودشان است، یعنی در حقیقت «فموسّع علیک حتی ترانا فتردّ الینا»، تا اینکه موفق به رؤیت ما شوید، و از ما مسأله را پرسید، و ما رفع تحیر کنیم برای تو، و روشن کنیم واقعیت یکی از این دو خبری که آمده است.

این با توجه به معنایش غایت تخییر را بیان کرده است. می گوید: تخییر ادامه دارد «حتی رؤیت الامام»، تا اینکه انسان به محضر امام برسد، تا اینکه انسان شرفیاب محضر امام شود، یعنی خیال نکنید که تخییر در بادی امر است. خیال نکنید که تخییر در ابتدای کار است. این تخییر تا مادامی که تحیر باقی است و تا مادامی که «لم تعلم» ادامه دارد، این تخییر هم ادامه دارد. «لم تعلم» تا کی ادامه دارد؟ «حتی رؤیت القائم، حتی رؤیت الامام»، لذا این روایت از این نظر اقوای از روایت گذشته است، روایت گذشته با اینکه ما به اطلاقش تمسک کردیم، اما در عین حال «لقائل ان یقول» به اینکه ما در روایت گذشته صراحتی نمی بینیم، ما مثلاً نمی توانیم به اطلاقش تمسک کنیم، اما در این روایت دیگر مسأله اطلاق نیست، این روایت مسأله بیان حد توسعه و تخییر است، دلالت بر استمرار تخییر و توسعه می کند الی زمان رؤیت امام (علیه السلام)، لذا از این نظر روایت اقوای از روایت گذشته است.

نتیجه اینطور می شود که مرحوم شیخ انصاری (ره) به طور کلی مسأله دلالت روایات تخییر را بر اطلاق تخییر و استمرار تخییر منکر شده اند.

ما با توجه به این دو روایت می توانیم مسأله استمرار تخییر را ثابت کنیم.

با وجود این دو روایت دیگر نیازی هم به مسأله بعدی که عبارت از این است که از راه استصحاب تخییر بینیم تخییر استمراری ثابت می شود یا نه؟ نیازی به آن نداریم، برای اینکه وقتی که خود دلیل دلالت بر استمرار تخییر می کند، نوبت به استصحاب تخییر نمی رسد.

اما حالا برای اینکه اطمینان بیشتری پیدا شود، یا اگر فرضاً کسی در روایات حرف مرحوم شیخ بزرگوار انصاری را پذیرفت، یعنی دست خودش را از روایات کوتاه دید، و معتقد شد که به اطلاق روایات نمی شود تمسک کرد، آیا روی این فرض ما از راه استصحاب تخییر می توانیم تخییر استمراری را استفاده کنیم یا نه؟ لذا بحث استصحاب تخییر را هم به نحو اجمال ذکر می کنیم، شاید از آن راه هم بشود مسأله تخییر استمراری را به دست آورد. اگرچه مرحوم شیخ در استصحاب تخییر هم مناقشه دارند. تا بعد «ان شاء الله».

- ۱ - نظر حضرت امام(ره) در مورد تخییر استمراری را توضیح دهید.
- ۲ - مراد از عدم العلم و فرق آن در کلام امام و کلام راوی را بیان کنید.
- ۳ - مراد از تخییر و توسعه بر مکلف چیست؟
- ۴ - آیا تخطئه حکم عقلا توسط شارع در خبرین متعارضین ممکن است؟
- ۵ - چگونه تعیین غایت برای موسّع علیک امکان دارد؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

**تمسک به استصحاب تخییر برای اثبات استمراری بودن آن**

ما از بعضی از روایات تخییر، استمراری بودن تخییر را استفاده کردیم. حالا اگر روایات تخییر در این رابطه قصوری دارد، و ما از روایات تخییر، استمراری بودن را نتوانیم استفاده کنیم؛ یعنی روایات اهمال داشته باشد، و در این جهت تعرضی ولو به نحو اطلاع نداشته باشد، آیا می توانیم به استصحاب تخییر، استمراری بودن تخییر را ثابت بکنیم یا اینکه در استصحاب جهتی وجود دارد، و خصوصیتی در آن معتبر است، که با توجه به آن خصوصیت، استصحاب تخییر جریان پیدا نمی کند.

آن خصوصیت این است که در استصحاب، بقای موضوع شرط است. باید قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه اتحاد داشته باشد، موضوعا و محمولا هیچگونه اختلافی بین

القضیتین وجود نداشته باشد، فقط اختلافشان در رابطه با زمان و حالت سابقه و لاحقہ باشد. ما با توجه به این معنا بینیم موضوع برای حکم به تخییر چیست، و با چه خصوصیتی است؟ و آیا موضوع در زمان شک باقی هست که ما بتوانیم استصحاب را جاری بکنیم؟ آیا قضیتین مشکوکه و متیقنه اتحاد دارند که ما بتوانیم «لا تنقض الیقین بالشک» را پیاده بکنیم؟ اینجا باید ملاحظه بکنیم، بگوییم موضوع تخییر عبارت از چه عنوانی هست؟

### احتمالات در موضوع تخییر و مختار شیخ (ره)

با توجه به روایات، احتمالاتی در اینجا مطرح است، و احتمالاتی درباره موضوع جریان دارد، چهار احتمال هست: بینیم با این احتمالات، استصحاب جاری است، یا نه؟ یکی اینکه بگوییم موضوع مکلف است، این مکلف، اعم از مجتهد است، مقصود این است که موضوع ذات مکلف است، ولو حالا- خصوص مجتهد هم باشد، منتهی مکلف در یک ظرف خاصی، در یک موقعیت خاصی، «مکلف اذا لم تعلم»، همانطوری که در روایت دیروز که از حضرت رضا (علیه السلام) نقل شده بود، ظاهرش همین معنا بود: «اذا لم تعلم فموسع علیک بأیها اخذت، یعنی أنت ایها المكلف، ایها المجتهد»، تو مخیری منتهی در ظرف عدم العلم، در ظرف لم تعلم، انّ ایها أحب، که موضوع عبارت از مکلف است منتهی در یک حالت و در ظرف عدم العلم.

یک وقت این است که ما احتمال می دهیم که این موضوع عنوان باشد، خود عنوان در موضوع مدخلیت داشته باشد. عنوان این است، «من لم يعلم بأحقیه أحد الخبرین، من لم يعلم» به اینکه کدام از این دو خبر صدق است و حقیقت، این عنوان موضوع برای حکم به تخییر است نه عنوان مکلف، یا مجتهد در ظرف عدم العلم، بلکه نفس این عنوان «من لم يعلم بأحقیه أحد الخبرین».

یک وقت این است نه موضوع یک عنوان بالاتری هست و او، «المتحیر بما أنه متحیر» دخالت داشته باشد در ثبوت تخییر، و در ترتب حکم به تخییر، که ذات متحیر، نه «متحیر بما أنه متحیر مع قید أنه متحیر، یکون محکوما بالتخییر، و موضوعا للحکم بالتخییر».



احتمال چهارم که مرحوم شیخ(ره) ذکر فرموده اند: این احتمال که به حسب ظاهر سد راه استصحاب واقع می شود، این است که بگوییم موضوع برای حکم به تخییر، آن مجتهدی است که هنوز احد الخبرین را اختیار نکرده است، این موضوع برای حکم تخییر است. «المجتهد الذی لم یختر بعد احد الخبرین»، آنکه هنوز هیچ یکی از این دو خبر را انتخاب نکرده است، این موضوع برای حکم به تخییر است، تخییر روی این عنوان بار شده است، خوب این چهار عنوان. آیا اگر عنوان اول موضوع برای حکم به تخییر باشد، این مانعیت از جریان استصحاب پیدا می کند؟ «المکلف فی ظرف عدم العلم»، اینجا مکلفش که باقی است. ظرف عدم العلم هم بجای خودش محفوظ است، برای آنکه مکلف بعد از آنکه احد الخبرین را اخذ می کند بعد از آنکه یکی از دو روایت متعارض را می گیرد، نه عنوان مکلف بودن، و مجتهد بودنش از دست می رود، و نه عنوان عدم العلمش تبدیل به علم پیدا می کند، با اخذ به احد الخبرین همان عنوان عدم العلم به قوت خودش باقی است.

لذا اگر موضوع قضیه متیقنه «المکلف یا المجتهد اذا لم یعلم» باشد، اینجا قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه ما کاملاً اتحاد دارد، و هیچ مانعی از جریان استصحاب دیده نمی شود، کما اینکه اگر عنوان دوم هم موضوع برای حکم تخییر باشد، «من لم یعلم فی أحقیه احد الخبرین» این عنوان برای حکم به تخییر است، موضوع برای حکم به تخییر است، «من لم یعلم بالاحقیه» محفوظ است، با احد خبرین عدم العلم بالاحقیه تبدیل به علم پیدا نمی کند، هنوز هم حقیقه نه مسامحه و عنایه، هنوز هم حقیقتاً، «من لم یعلم باحقیه احد الخبرین» ولو اینکه اخذ با احد الخبرین هم کرده، این عنوان به قوت خودش باقی است، در این عنوان تبدیل و تغییری پیدا نشده است. لذا روی وجه دوم هم جریان استصحاب بلا اشکال است، و هیچ مانعی برای جریان استصحاب ملاحظه نمی شود.

اما بنابر وجه سوم و احتمال سوم، که بگوییم «المتحیر بما أنه متحیر» به حسب ظاهر ممکن است بگوییم بقاء ندارد، برای اینکه متحیر بعد از آنکه به یکی از دو روایت اخذ کرد، به یکی از دو روایت فتوا داد، به یکی از دو روایت عمل کرد، دیگر «لا یكون متحیراً، لا یبقی متحیراً»، مثل یک انسانی که سر دو راهی ایستاده است، در اول کار تحیر

وجود دارد، اما بعد از آنکه یکی از دو راه را انتخاب کرد، و مشغول حرکت شد، دیگر عنوان تحیر باقی نیست. لذا در ابتدا به نظر می آید که اگر موضوع حکم به تخیر، عنوان متحیر بما هو متحیر باشد، اینجا دیگر قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه اتحاد ندارد، و استصحاب جریان ندارد.

بالاخر از این، و روشنتر از این، آن احتمال چهارمی است که مرحوم شیخ بزرگوار انصاری «قدس سره» بیان فرمودند: که بگوییم موضوع برای حکم به تخیر، «من لم یختر أحد الخبرین» آن است که هنوز اختیار نکرده است، انتخاب نکرده است یکی از دو خبر را، بعد از آنکه اختیار و انتخاب تحقق پیدا کرد، دیگر این موضوع متفی شد. الان دیگر موضوع باقی نیست، الان قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه اتحاد ندارد، دیگر چگونه ما می توانیم استصحاب تخیر را جاری بکنیم؟ موضوع تخیر «من لم یختر أحد الخبرین» بود، الان قضیه عوض شد، الان مجتهد در شرائطی است که «اختار أحد الخبرین، و أفتی بأحدی الخبرین، عمل بأحد الخبرین»، چطور استصحاب تخیر جاری بشود؟

(سؤال... و پاسخ استاد:) نه احتمال اول اصلا عنوان مکلف است، و ظرف هم عدم العلم است، نه عدم اختیار أحد الخبرین، بین عدم العلم و عدم الاختیار مابینت خیلی روشنی است، مجتهد بعد الاختیار هم عدم العلمش به قوت خود باقی است، هنوز هم نمی داند که کدام حق است، اما من لم یختر أحد الخبرین این دیگر به علم ارتباط ندارد، این به اختیار و عدم اختیار ارتباط دارد، بعد از آنکه اختیار کرد، بحسب ظاهر دیگر موضوع از بین رفت، دیگر چه چیز را شما می خواهید استصحاب بکنید؟ قضیه متیقنه شما این بود «من لم یختر فهو مخیر»، اما الان می خواهید حکم به ابقای قضیه دیگری بکنید، بگویید «من اختار فهو ایضا مخیر»، این با استصحاب درست نمی شود این قضیه دو تا قضیه شد، تغیر بین القضیتین تحقق پیدا کرد.

### **علت قصور اخبار تخیر از تخیر استمراری**

پس به حسب ظاهر مسأله این طور است و لذا ظاهرا مرحوم شیخ همانطوری که اخبار تخیر را قاصر از دلالت بر تخیر استمراری می داند، همینطور در مورد استصحاب

تخیر می فرماید: جریان ندارد، «لعدم بقاء الموضوع، لعدم اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه»، لکن در بحث استصحاب در مسأله استصحاب نجاست در ماء متغیری که «زال تغیره من قبل نفسه»، یک آبی احد اوصاف ثلاثه اش متغیر شد، نجاست، یا طعمش یا لونها، یا بویش، تغیر پیدا کرد، و «صار نجسا»، بر حسب روایت «ثم زالت تغیره من قبل نفسه»، یک وقت تغیرش به این برطرف می شود که یک کوری را به او متصل می کند، یک آب جاری را به او متصل می کند، و بر اثر اختلاط و امتزاج با کوری و جاری تغیرش زائل می شود، این «یصیر طاهرا بلا اشکال» اما اگر خودبخود این تغیر زائل شد، بدون اینکه اتصال و امتزاج با کوری یا آب جاری پیدا کرده باشد، خودبه خود تغیر منتفی شد، آیا بعد از زوال تغیر این آب پاک است، یا این آب نجس است؟

اینجا مسأله استصحاب مطرح شده است، که ما با استصحاب، نجاست این آب را ثابت کنیم. استصحاب که آمد، این اشکال را ذکر کرده اند گفته اند: که قضیه متیقنه شما چه بود که حالا می خواهید آن را استصحاب بکنید؟ عنوانی که در دلیل اخذ شده است، دلیل می گوید: «الماء المتغیر نجس»، قضیه متیقنه شما الماء المتغیر نجس است، اما الان که شما استصحاب نجاست را جاری بکنید، شما که دیگر الان ماء متغیر ندارید برای اینکه فرض شما این است، که «هذا الماء زال تغیره» متغیر بودن را از دست داده، عنوان تغیر منتفی شده است. پس دلیل، موضوع را الماء متغیر می داند، و موضوع دلیل الان باقی نیست. الان ماء غیر متغیر است، برای ماء «زوال تغیر من قبل النفس» پیش آمده چگونه شما استصحاب بقای نجاست را جاری می کنید؟

آنجا اگر نظرتان باشد، ما عرض کردیم که استصحاب را روی این ماء خارجی جاری می کنیم. به عبارت روشنتر، این ماء خارجی قبل از آنکه زوال تغیر برای او تحقق پیدا کند، آیا این آب خارجی محکوم به نجاست بود، یا نه؟ بله ولو اینکه عنوانش این بود که «انه ماء متغیر» اما عنوان ماء متغیر سبب شد که هذا الماء اتصاف به نجاست پیدا کند، مشار الیه ماء متصف به نجاست بشود، مرئی ماء متصف به نجاست بشود. به طوری که وقتی آب این حوض متغیر شد، شما با توجه به دلیل «الماء المتغیر نجس»، می گوید:

«هذا الماء نجس، هذا الماء نجس، بعد از آنکه زوال تغیر پیدا شد، بعد از آنکه تغیر کنار

رفت، ما قضیه متیقنه و مشکوکه را روی هذا الماء پیاده می کنیم، ما در کلی که نمی خواهیم استصحاب جاری بکنیم، در کلی که نمی خواهیم لا- تنقض را پیاده کنیم، لا- تنقض را روی آب خارجی می آوریم، می گوئیم: «و الله ان هذا الماء كان نجسا قطعاً، و الان هذا الماء مشکوک النجاسه» چه مانعی دارد که ما استصحاب جاری کنیم؟ قضیه متیقنه «الماء المتغير كان نجسا» نیست، اگر شك را آنجا بخواهیم ببریم، که شك در بقای حکم کلی می شود، شك در نسخ و عدم نسخ می شود، آنجا را ما کار نداریم.

### نقش تغییر در بقای نجاست با توجه به استصحاب

ما بعد از آنکه دلیل «الماء المتغير نجس» را روی این ماء خارجی پیاده کردیم، یعنی این ماء خارجی مصداق ماء متغير بود، چون مصداق ماء متغير بود، حکم به نجاست را بر آن بار کردیم، گفتیم: «هذا الماء يكون نجسا قطعاً»، برای ما تردید پیدا می شود که درست است ما به عنوان «انه متغير» آب را محکوم به نجاست کردیم، اما نمی دانیم این تغير همانطوری که در حدوث نجاست نقش دارد، آیا در بقای نجاست هم نقش دارد، یا در بقای نجاست نقش ندارد؟ ممکن است تغير بوجود آورنده نجاست باشد، در حدوث نقش داشته باشد، اما در بقائش ولو اینکه این تغير زائل بشود، ولو این اینکه تغير هم کنار برود، این تغير نقشی در بقای نجاست نداشته باشد، این است که ساکت از این معناست، دلیل «الماء المتغير نجس» هیچ تعرضی نسبت به این معنا ندارد، که «اذا زال التغير ام لا؟» اگر دلیل تعرض نفیی یا تعرض اثباتی داشت، ما کاری به استصحاب نداشتیم، اما دلیل ما این مقدار را دلالت دارد، که «اذا صار الماء متغيراً يكون محكوماً بالنجاسه»، اما اینکه این تغير حدوثاً دخالت دارد، یا حدوثاً و بقاء دخالت دارد، دلیل «الماء متغير نجس» ساکت از این معناست، متعرض این معنا نیست.

ما با تمسک به استصحاب می گوئیم: «لا تنقض اليقين بالشك» اینجا به داد ما می رسد، می گوئید: «هذا الماء كان نجسا قطعاً» برای تغير و الان «هذا الماء يكون مشکوک النجاسه لزوال التغير» این لتغير و لزوال التغير در يقين و شك نقش دارد، اما در موضوع و محمول قضیه هیچ نقشی ندارد. «هذا الماء كان نجسا قطعاً، و الان هذا الماء يكون مشکوک

النجاسه» لذا به استصحاب تمسك می کنیم، و نتیجه می گیریم که «بعد زوال تغیر» باز هم نجاست محفوظ است، و برحسب اصطلاح نتیجه می گیریم، که تغیر در حدوث نجاست نقش دارد. اما در بقاء نجاست چه تغیر باشد و چه نباشد، نجاست به قوت خودش محفوظ است، و به مقتضای استصحاب «ماء متغیر بعد زوال تغیره من قبل نفسه یكون محکوما بالنجاسه».

### اشکال استاد بر مختار مرحوم شیخ (ره) در اخبار تخییر

پس اینجا چیزی که حائز اهمیت است، این است که با اینکه موضوع در دلیل «الماء المتغیر» است؛ مع ذلك اینجا که شك می کنیم و شك ما بعد از زوال تغیر است، ما به لحاظ ماء خارجی و انطباق آن عنوان مأخوذه در دلیل بر ماء خارجی، راه برای جریان استصحاب پیدا می کنیم. ما می خواهیم بگوییم: ما نحن فیه هم همینطور است، دیگر از این عنوانی که مرحوم شیخ بیان فرمودند، ضیق تر و محدودتر تصور نمی شود که بگوییم:

در موضوع روایات تخییر، «من لم یختر احد الخبرین»، آن است که هیچ یک از دو خبر را انتخاب نکرده، به مجرد اینکه انتخاب تمام شد، این موضوع کنار می رود، برای اینکه وقتی انتخاب شد، به جای «من لم یختر احد الخبرین، اختار احد الخبرین» جای آن را پر می کند. از این ضیق تر و از این محدودتر ما نمی توانیم در رابطه با اخبار تخییر احتمال بدهیم. این اشکال به مرحوم شیخ (ره) است، و این احتمال در رابطه با اخبار تخییر خیلی ضعیف است، و اصلا با لسان ادله تخییر سازگار نیست.

دو تا روایت از اخبار تخییر را ما دیروز خواندیم، آیا در هیچ یک دو روایت شما به چنین عنوانی برخورد کردید؟ موضوع «من لم یختر احد الخبرین» باشد. لکن حالا فرض می کنیم که در اخبار تخییر، موضوع «من لم یختر احد الخبرین» باشد. لکن در عین حال این مانع از جریان استصحاب نیست، چرا؟ برای اینکه اگر در روایات تخییر هم موضوع را «من لم یختر» قرار داد، معنایش این نیست که حدوثا و بقاء این دخالت در موضوع دارد. مثل، همان «الماء المتغیر نجس» است. آنجا خود عنوان تغیر به صراحت در موضوع دلیل اخذ شده است، اگر این تغیر نبود، اصلا نجاست برای ما پیش نمی آمد. تغیر

به عنوان رکنیت در حدوث نجاست نقش ندارد، مع ذلك این مانعیت از جریان استصحاب پیدا نمی کرد، برای اینکه گفتیم: دلیل را که نمی خواهیم، استصحاب برایش قائل بشویم! اگر به دلیل بخواهیم تمسک بکنیم، شما بگویید: بعد از زوال تغیر چه حق داری به دلیل «الماء المتغیر نجس» مراجعه کنید؟

در اینجا بعد از آنکه موضوع «لم یختر احد الخبرین» است، آن وقت اگر مجتهد اختار احد الخبرین، اگر ما بخواهیم به روایات تخییر تمسک بکنیم، شما جلو ما را بگیرید و بگویید: موضوع روایات «لم یختر احد الخبرین» است، آن وقت شما برای مجتهدی که «اختار احد الخبرین و عمل باحد الخبرین»، باز هم می خواهید به روایات تخییر مراجعه کنید؟ می گوییم: نه، ما به روایات کاری نداریم. اما این «من لم یختر احد الخبرین» چه کسی است؟ همین مجتهدی است که گرفتار خبرین متعارضین شده است، این مجتهد «لم یختر احد الخبرین» است، می گوییم: «هذا المجتهد کان مخیرا قطعا» ولو اینکه علت مخیر بودنش عدم اختیار احد الخبرین بوده، اما نمی دانیم این عدم اختیار آیا حدوثا و بقاء نقش دارد، یا حدوثا فقط نقش دارد. مثل همان تغیر در «الماء المتغیر» روایات تخییر که نیامده نفی و اثبات بکند، اگر روایات تخییر مفهوم داشت، می گفت: «اذا اختار لا یکون مخیرا»، خوب اگر مفهوم داشت و مفهوم هم حجت بود، دیگر نوبت به استصحاب نمی رسید.

اما فرض این است که روایات تخییر، نسبت به این حیثیت هیچگونه تعرضیت ندارد، لا نفیا و لا اثباتا، چون تعرض ندارد سراغ استصحاب می آیم و می گوییم: «هذا المجتهد کان مخیرا قطعا» و الان که جمعه دوم است، در آن مثال جمعه که ذکر می کردیم، شک داریم که این مجتهد «هل یکون مخیرا، ام لا- یکون مخیرا»، قضیه متیقنه و مشکوکه را روی مصداق پیاده می کنیم، روی مجتهد پیاده می کنیم، می گوییم: این مجتهد «کان مخیرا قطعا»، ولو اینکه علت تخییر عدم اختیار احد الخبرین بوده است. اما الان که اختیار کرد، ما دلیلی نداریم که زائل شده است، ادله تخییر که لسانی ندارد، ادله تخییر که نفی و اثباتی ندارد، لذا ما به حال تردید و شک هستیم، که حالایی که جمعه دومی پیش آمده است، در نتیجه این اختار احد الخبرین آیا تخییرش باقی است، یا باقی نیست؟ اینجا ما به استصحاب تمسک می کنیم، می گوییم قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه ما اتحاد دارد، «هذا

المجتهد كان مخيرا قطعا و الان هذا المجتهد نشك في كونه مخيرا ام لا يكون مخيرا؟» اینجا استصحاب بقای تخییر در رابطه با هذا المجتهد جریان پیدا می کند، و از راه استصحاب هم ما می توانیم تخییر استمراری را ثابت بکنیم. در نتیجه ما موضوع را در لسان ادله به هریک از عناوین اربعه و احتمال اربعه بگیریم، حتی به این نحو اخیر که عرض کردیم محدودترین و مضیق ترین عناوین است که در این رابطه احتمال داده می شود، مع ذلک سدی برای راه استصحاب نخواهد بود، و استصحاب تخییر جریان دارد. پس هم اخبار تخییر دلالت بر تخییر استمراری می کند، آن طوری که دیروز عرض کردیم و «مع قصور اخبار التخییر وصول النوبه الی الاستصحاب» استصحاب بهر جوری شما تصور بکنید مقتضای استصحاب هم بقای تخییر و تخییر استمراری است.

### پرسش:

۱ - چگونه به استصحاب تخییر برای اثبات استمراری بودن آن تمسک شده است؟

۲ - احتمالات در موضوع تخییر و مختار شیخ (ره) را بیان کنید.

۳ - علت قصور اخبار تخییر از تخییر استمراری چیست؟

۴ - نقش تغیر در بقای نجاست با توجه به استصحاب را توضیح دهید.

۵ - اشکال استاد بر مختار مرحوم شیخ (ره) در اخبار تخییر را ذکر کنید.

ص: ۴۸۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استفاده استمرار تخير و استصحاب آن از اخبار تخير در صورت شك

بحث ما در جایی است که شك داریم، اگر شما یقین دارید به این که تخییر استمراری نیست، بحث دیگری است. مرحوم شیخ می گویند، نمی شود از اخبار تخییر استفاده کرد، اما نمی گویند اخبار تخییر دلالت بر عدم استمرار دارد. اگر شما چنین چیزی را استفاده کردید! ما بحثی با شما نداریم. بحث ما برای کسی که شك دارد، خوب است.

اگر کسی شك داشت چه چیزی جلوی استصحاب را می گیرد؟ می گوئیم «هذا المجتهد كان مخيرا»، ولو اینکه علت حدوث تخییر، عدم الاخذ بوده اما نمی دانیم که این علت «حدوثا و بقائا» دخالت دارد، شما می گوئید موضوع این شخص و این مجتهد است، این مجتهد كان مخيرا، مثل این که می گوئید «هذا الماء كان نجسا»، منتهی كان



نجسا به علت تغییر بود. اینجا هم، کان مخیرا به علت عدم اختیار احد خبرین بوده اما ما احتمال می دهیم که این در حدوث نقش داشته باشد. اگر می گوئید، احتمال نمی دهیم بحثی با شما نداریم؛ شما می گوئید ما یقین داریم که تخییر استمراری نیست. اگر از روایات تخییر چنین چیزی استفاده کردید کاری با شما نداریم، ولی شیخ هم چنین ادعایی ندارد، شیخ فقط همش این است که بفرماید اخبار تخییر دلالت بر تخییر استمراری ندارد نه این که دلالت دارد بر این که تخییر لیس استمراریا، آن را که احدی، ادعا نمی کند.

شما می گوئید: ما استفاده می کنیم. ما بحثی با شما نداریم، روی فرض شك داریم بحث می کنیم، در جمعۀ دوم ما شاکیم اگر شما متیقنید که «لیس التخییر فیه» خیلی خوب استصحاب جاری نکنید، اما اگر شك دارید! اولاً چرا شك دارید ریشۀ شك شما چیست؟ اگر می گوئید موضوع «من لم یختر حدوثا و بقائا» است پس چرا شما شك می کنید، علت شك شما چیست؟ مثل اینکه در ماء متغیر، اگر ما احراز کنیم که تغیر حدوثا و بقائا دخالت دارد، دیگر ما شکی نداریم بعد از زوال تغیر، پس علت شك این است که می دانیم آن عنوان اولی حکم را آورده اما در بقای حکم هم بقای آن عنوان معتبر است «هذا محل شك» چون محل شك است، استصحاب جاری می کنیم می گوئیم «هذا الماء كان نجسا لاجل انه كان متغیرا، و الان مع عدم كونه متغیرا بالفعل نشك فی بقاء نجاسته» استصحاب جاری می شود.

اینجا هم می گوئیم «هذا المجتهد كان مخیرا قطعاً» ولو این که علت تخییرش «عدم الاخذ باحد الخبرین» بوده اما ما احتمال می دهیم که این «عدم الاخذ حدوثا و بقائا» دخالت نداشته باشد.

پس الان شك داریم که این تخییری که برای این مجتهد ثابت بوده آیا در جمعۀ دوم ثابت است یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء ثبوت تخییر را «لهذا المجتهد الذی كان مخیرا قطعاً» ولو اینکه آن عنوان عدم الاخذ تبدیل به اخذ پیدا کرده آنجا هم عنوان تغیر زائل شده و موضوع آن جایی است که «زال تغیره من قبل نفسه» هیچ فرقی بین این دو مثال وجود ندارد.

آخرین بحثی که در باب تخییر در خبرین متعارضین متکافئین مطرح است، این است که در عنوان بعضی از روایات مثل روایتی که پریروز خواندیم، این بود «یجیثنا الرجالن بحدیثین مختلفین» دو نفر، دو روایت مختلف برای ما نقل می کنند «و لا نعلم ایهما احق» نمی دانیم کدام واقعیت دارد و با حقیقت نزدیک است؟ پس عنوان «یجیثنا الرجالن بحدیثین مختلفین» است.

در شرایط زمانی ما، وسایط بین ما و بین ائمه (علیهم السلام) در نقل روایت متعدد و متکثر است، یک وقت این است، که دو روایت متعارض در تمام سند باهم اختلاف دارند، فرض کنید یک روایت را کلینی نقل می کند «عن علی ابن ابراهیم عن ابراهیم ابن هاشم عن فلان عن فلان» و از زراره، روایت دیگر را شیخ نقل می کند به یک سند دیگری که هیچ اشتراک با سند کلینی ندارد، عن محمد ابن مسلم، کلینی به یک سند روایتی را عن زراره نقل می کند که زراره می گوید امام صادق (صلوات الله علیه) فرمود: مثلاً؛ نماز جمعه واجب است. و شیخ با سند دیگری از محمد ابن مسلم نقل می کند که منتهای سلسله هم باهم فرق می کند.

امام فرموده اند که نماز جمعه «لیس بواجب» در این اخبار مع الواسطه اگر اختلاف در تمام افراد سند وجود داشته باشد، ما می توانیم، بگوییم «یجیثنا الرجالن بحدیثین مختلفین» آنجا زراره مطلبی را نقل کرده و اینجا محمد ابن مسلم آمده ضد او را نقل کرده و معارض با او را نقل کرده است. این صدق می کند «یجیثنا الرجالن بحدیثین مختلفین» اما اگر فرض کردیم که شیخ کلینی با سند خودش از زراره نقل کرد که امام صادق (صلوات الله علیه) فرمودند، نماز جمعه واجب است و شیخ طوسی با سند خودش از همین زراره نقل کرده که امام صادق (صلوات الله علیه) فرمودند که «صلوه الجمعة لیست بواجبه» هر دو سند منتهی می شود به زراره، زراره در نقل کلینی وجوب صلوه جمعه را از امام صادق (صلوات الله علیه) نقل می کند و در نقل شیخ طوسی همان زراره عدم وجوب صلوات جمعه را از امام صادق (صلوات الله علیه) نقل می کند؛ آیا اینجا هم

«يجبنا الرجالن بحدیثین مختلفین؟» یا این که اینجا «يجبنا رجل واحد» به حدیثین مختلفین! زراره که راوی است در نقل کلینی، وجوب را نقل کرده و در نقل شیخ طوسی عدم وجوب را نقل کرده اینجا «يجبنا الرجالن بحدیثین مختلفین» صدق می کند یا نه؟

### مراد از لفظ رجل در روایات و عدم جمود بر آن

به حسب ظاهر اگر ما جمود بر این عنوان داشته باشیم، پیدا است که این عنوان صدق نمی کند برای این که هر دو منتهی به زراره می شود و زراره رجل واحد نقل عن الامام صادق (صلوات الله علیه) اگر جمود بر این عنوان بکنیم این عنوان صدق نمی کند، لیکن ما می گوییم اصلاً این عنوان دخالت در حکم ندارد، نه عنوان رجولیتش دخالت دارد و نه عنوان تعددش. آیا ما می توانیم بگوییم اگر دو تا روایت را دو تا زن موثقه نقل کردند چون در کتاب رجال با اینکه حالا اسمش هم کتاب رجال است لکن روات غیر رجال هم ما داریم. حالا- اگر دو روایت متعارض را دو تا زن موثقه نقل کردند بگوییم، این مشمول روایات تخیر نیست! برای این که در روایات تخیر دارد «يجبنا الرجالن بحدیثین مختلفین» و اینجا چون دو تا زن هستند یا اگر فرض بکنیم یکی رجل است و یکی مرأه است، بگوییم این خارج از اخبار علاجیه است یا این که مثلاً «رجل شك بين الثلاث و الاربع» است.

همان طوری که شما در باب شکوک نماز، خصوصیت رجولیت را الغا می کنید، با این که در روایت «رجل شك بين الثلاث و الاربع» ذکر شده، اینجا هم خصوصیت رجولیت الغا می شود. حالا که خصوصیت رجولیت الغا شد، آیا تعدد هم الغا می شود؟ در روایتین متعارضتین که تخیر مطرح است آیا تعدد نقش ندارد؟ یعنی لازم نیست که راوی دو نفر باشند یا این که نه اگر یک نفر هم باشد و دو نقل متعارض داشته باشد این هم مشمول روایات تخیر است؟ در این هم خصوصیت تعدد دخالت ندارد، ظاهر این است که مسأله همین طور است. منتهی چون معمولاً در خبرین متعارضین تعدد مطرح بوده کما این که معمولاً راوی اتصاف به رجولیت داشته، گفته اند «يجبنا الرجالن بحدیثین مختلفین» و شاهدش این است که آنچه را که ما از روایات تخیر استفاده می کنیم عرض

کردیم که این تخطئه حکم عقلا است یعنی شارع می خواهد بفرماید: نظریه ای که عقلا در باب خبرین متعارضین دارند، آن را نمی پذیریم عملاً قبول نمی کنیم. اینطوری که امام بزرگوار (مد ظله) بیان فرمودند.

### مورد نظریه عقلا در تخطئه روایت تخییر

آیا نظریه عقلا که عبارت از تساقط است و روایات تخییر را تخطئه می کند، موردش کجاست؟ مورد آن جایی است که راوی دو نفر باشد یا این که اگر یک نفر هم باشد همین طور است؟ مثلاً زید از قول یک مرجعی مطلبی را نقل کرد و همین زید از قول همان مرجع خلافش را نقل کرد. عقلا می گویند به هیچ کدام ترتیب اثر ندهید، عقلا می گویند هر دو خبر را کنار بگذارید، اخبار تخییر در همین مواردی که عقلا حکم به تعارض و تساقط می کنند آمده، مسأله تخییر را پیاده بکند ظاهر این است که نه خصوصیت رجولیت در این معنا نقش دارد و نه خصوصیت تعدد. ما در فقه ملاحظه می کنیم، در خبرین متعارضین برای ما هیچ فرقی نمی کند که در منتهی سلسله دو نفر قرار گرفته باشند یکی زراره و یکی محمد ابن مسلم یا این که نه دو خبر مربوط به زراره باشد و متعارض باشد یا مربوط به محمد ابن مسلم باشد و باهم معارض باشند.

(سؤال... و پاسخ استاد): تعارض در دلالت است، سند که تعارض ندارد، تعارض همیشه در مفاد است و الا بین تعارض و تخییر هیچ وقت تعارض در سند نیست، تعارض همیشه در دلالت است اگر دو تا راوی هزارها روایت برای شما نقل بکنند که با هم ارتباطی نداشته باشند، تعارضی نیست. اگر یک نفر صد تا روایت برای شما نقل بکند که باهم ارتباطی نداشته باشند، تعارضی نیست. تعارض جایی است که دو مطلب مخالف نقل می شود تعارض مربوط به مقام دلالت و مفاد است. لذا ما بحث مفصلی کردیم و مورد تعارض را از غیر مورد تعارض جدا کردیم.

پس ظاهر این است، که نه حیثیت رجولیت دخالتی در این مسأله دارد و نه حیثیت تعدد دخالت دارد، اینجا دو مطلب باقی می ماند در همین رابطه که روی این باید دقت کنیم، ما در عین این که خصوصیتی برای رجولیت و تعدد قائل نیستیم لیکن اگر مثلاً به

کتاب کافی برخورد کردیم، طبق یک نسخه روایتی را از زراره نقل کرده که زراره گفته امام صادق فرموده، «تجب صلوه الجمعه» و همین روایت را در نسخه دیگر کافی ملاحظه کردیم به همین سند با همین خصوصیت از زراره نقل کرده که او گفته «لا- تجب صلاه الجمعه» آیا این جایی که اختلاف در روایت مربوط به اختلاف نسخه باشد یا مربوط به اختلاف چاپ باشد در یک چاپ «تجب صلاه الجمعه» دارد در یک چاپ «لا- تجب صلوه الجمعه» دارد، - مثل این که در همین تحریر الوسيله امام در همان مسائل اولیه ای که در تقلید دارند در یک چاپی یجوز بوده در چاپهای بعدی لا یجوز ذکر شده، - حالا اگر در روایت یک چنین مسأله ای مطرح شد در یک نسخه کافی «تجب صلوه الجمعه نقلا عن زراره» در یک نسخه دیگر به همین سند به همین شماره در همین موقعیت از زراره «لا تجب صلاه الجمعه» نقل کرده آیا اینجا هم مسأله تخییر مطرح است یا این که نه اینجا دیگر مسأله تخییر نیست برای اینکه اگر ما خصوصیت رجولیت را الغا کردیم، خصوصیت تعدد را هم الغا کردیم باید این معنا دیگر محرز باشد که راوی دو نقل متعارض داشته باشد.

در اختلاف نسخ مسأله اینطور نیست که راوی دو نقل مختلف نداشته، نسخه ها دو نقل است، کتابتها مختلف است چاپها به حسب اصطلاح مختلف است اما اختلاف چاپ، اختلاف نسخه، اختلاف کتابت این دیگر برگشت نمی کند به اینکه زراره دو روایت مختلف نقل کرده است. آیا در اینجا ما می توانیم، چنین تعبیری بکنیم و بگوییم زراره «قد روا روایتین مختلفتین» منتهی ما نمی دانیم روایت صحیح کدام است آیا آن روایت «لا تجب صلوه الجمعه» است یا آن روایت «تجب صلوه الجمعه» لذا در اینجا ما نمی توانیم مسأله تخییر را به هیچ وجه پیاده بکنیم ولو این که همه آن خصوصیات را هم از آن عناوین الغا بکنیم، اما اصل مسأله نمی شود نادیده گرفته بشود و آن را کنار گذاشت.

### مراحل مختلف در سیر احادیث تا زمان ما

بحث در رابطه با تخییر است، حالا در اینجا باید چه کرد؟ وقتی روایت مردد بین اثبات و نفی تکلیف شد، نمی تواند دلیل بر ثبوت تکلیف باشد آن یک بحث دیگری

است. یک فرض برزخی هم ما پیدا کردیم یک فرضی که برزخ بین دو فرضین است، شما می دانید که ما به حسب سلسله مراتبی که در حدیث گذرانندیم، اجمالا- دو مرحله برای حدیث وجود داشته: یک مرحله، مرحله جوامع اولیه بوده یعنی شاگردان امام صادق و امام باقر(علیهما السلام) که اینها روایاتی را از این دو امام یا ائمه بعدی می گرفتند و در کتابهای خودشان ثبت می کردند که از آنها به اصول اولیه و جوامع اولیه تعبیر می شود؛ حالا تعدادش چهار صد تا بوده کمتر بوده یا بیشتر بوده آن یک بحث دیگری هست، ولی مرحله اول تدوین حدیث مرحله ای است که آن کتبی که در آن احادیث جمع می شده به عنوان جوامع اولیه بوده است.

جوامع بعدی هم که کتابهای چهارگانه ای است که الان در اختیار ما هست عبارتند از:

کتاب(کافی) مرحوم کلینی و کتاب(من لا یحضره الفقیه) مرحوم صدوق و کتابین (تهذیب) و(استبصار) شیخ طوسی، اینها جوامع ثانویه هستند این جوامع ثانویه اکثرا از همان جوامع اولیه روایتی را نقل می کنند مثلاً یکی از جوامع اولیه کتاب حسین ابن سعید اهوازی معروف است که حسین ابن سعید از روات دارای کتاب بوده و در جوامع بعدی از کتاب حسین ابن سعید اهوازی روایاتی نقل شده، حالا- اگر ما به این مسأله برخورد کردیم و دیدیم که شیخ کلینی در کتاب کافی از همین کتاب حسین ابن سعید اهوازی نقل می کند که مثلاً امام صادق(صلوات الله علیه) فرمود: نماز جمعه واجب است، همین روایت را در استبصار یا تهذیب می بینیم شیخ طوسی از همین کتاب حسین ابن سعید اهوازی نقل می کند از امام صادق(صلوات الله علیه) که نماز جمعه واجب نیست، مأخذ کلینی و شیخ طوسی هر دو کتاب حسین ابن سعید اهوازی است، منتهی کلینی از این کتاب وجوب نماز جمعه را نقل می کند و شیخ طوسی از همین کتاب با همان خصوصیات عدم وجوب نماز جمعه را نقل می کند، اینجا ما چه کنیم؟ آیا اینجا هم مسأله تخییر پیاده می شود یا اینجا مسأله تخییر پیاده نمی شود؟

### ریشه اختلاف در نقل روایات

اینجا اگر ما این اختلاف را بدانیم استناد به کتاب حسین ابن سعید اهوازی دارد یعنی

همان حرفی را که ما در فرض قبلی راجع به خود کتاب کافی ذکر کردیم اگر همان مسأله روی کتاب حسین ابن سعید اهوازی پیاده شد یعنی حساب کردیم دیدیم اختلاف شیخ و کلینی ریشه اش اختلاف نسخه کتاب حسین ابن سعید اهوازی است یعنی کتاب حسین ابن سعید مخصوصا در آن زمان هم که چاپ نبوده و با قلم استنساخ می کردند شاید دو تا نسخه بینشان فرق بوده یک کسی لا تجب نقل کرده دیگری مثلا احتمالا یادش رفته که این لا را بنویسد «تجب صلوه الجمعة» نوشته، اگر ریشه این اختلاف در رابطه با نسخه و اختلاف نسخه باشد باز اینجا ما نمی توانیم روایات تخیر را پیاده بکنیم برای خاطر اینکه اینجا حتی یک نفر دو روایت مختلف برای ما نیاورده ما نمی دانیم که حسین ابن سعید در کتاب خودش آیا لا تجب را آورده یا در کتاب خودش «تجب صلوه الجمعة» را آورده و چون نسخه ها مختلف است برای ما روشن نیست که آیا نقل روی تجب است یا نقل روی لا تجب.

اما اگر این مسأله احراز نشود ما احتمال بدهیم که به اختلاف نسخه ارتباطی ندارد پس به چه ارتباط دارد؟ اگر به اختلاف نسخه ارتباطی نداشته باشد به چه می تواند ارتباط پیدا بکند اینجا است که یک خصوصیتی در نقل جوامع اولیه وجود دارد، که در نقل جوامع ثانویه این خصوصیت وجود ندارد.

وقتی به کتب اربعه مراجعه می کنیم، با این که فاصله ما با شیخ طوسی و صدوق و مرحوم کلینی خیلی زیاد است. اما مع ذلک ما به کتابهای اینها مراجعه می کنیم و از مکتوب اینها استفاده می کنیم البته آنهایی که در حقیقت احتیاط در حدیث دارند، یک سلسله مراتب و اجازه در نقل حدیث و استاد و شاگرد و مراتب بینشان محفوظ است اما معمولا وقتی که ما می خواهیم مراجعه بکنیم بدون توجه به این مسائل مستقیما به کتاب کافی مراجعه می کنیم، مستقیما به کتاب شیخ و صدوق مراجعه می کنیم، آیا خود اینها، خود کلینی، خود صدوق و شیخ در نقل از جوامع اولیه به همین کیفیتی که ما از جوامع متأخره نقل می کنیم آنها هم به این کیفیت نقل می کردند و کتابی مثل کتاب (کافی) تألیف کرده اند کتابی مثل کتاب (تهذیب) تألیف کرده اند آیا آنها هم این جوری بوده اند یا اینکه نه، ظاهر این است که مسأله اینطور نبوده است.

مسأله چنین بوده که وقتی شیخ روایتی را از کتاب حسین ابن سعید می خواسته نقل بکند به این صورت بوده که این روایت را از استاد می گرفته به این صورت که یا استاد می خوانده عین روایت را و یا شاگرد بر استاد می خوانده و استاد تأیید می کرده که بله روایت همین طور است، همینطوری نبوده که یک کتابی به عنوان کتاب حسین ابن سعید اهوازی دست شیخ بدهند، شیخ هم بردارد تمام روایتهای اینها را در کتاب تهذیب و استبصارش نقل بکند. آن شدت اعتنایی که اینها به نقل روایت داشته اند و همان شدت اعتنائشان الان برای ما این ذخائر را باقی گذاشته، اینها به این صورت از کتاب حسین ابن سعید نقل حدیث می کردند. معنایش این می شود که وقتی که کلینی روایتی را از کتاب حسین ابن سعید نقل می کند معنایش این نیست که در کتاب حسین ابن سعید این جوری نوشته و ممکن است نسخه غلط باشد، معنایش این است که فرضاً خود حسین ابن سعید این روایت را به این صورت بر من قرائت کرده یا من به عنوان شاگرد او روایت را بر او به این کیفیت نقل کردم و او هم روی این نقل صحه گذاشت و وجود چنین نقلی را در کتاب خودش به عنوان کتاب حسین ابن سعید تأیید کرد.

اگر مسأله نقل روایت به این کیفیت باشد که شفاهاً گرفته شده، شفاهاً از استاد و صاحب کتاب اخذ شده حالا بالواسطه او بدون الواسطه و یا شفاهاً قرائت شده بر استاد و استاد تأیید کرده و صحه گذاشته است. پس دیگر مسأله اختلاف به اختلاف نسخه بر نمی گردد اگر مسئله به اختلاف نسخه برنگشت باز روایات تخییر اینجا پیاده می شود ما می توانیم بگوییم یک روایتی را که کلینی از کتاب حسین ابن سعید اهوازی نقل می کند به عنوان تجب و همان روایت را شیخ طوسی از همین کتاب به عنوان لا تجب نقل می کند این هم از مصادیق اخبار تخییر است و در اینجا هم مسأله تخییر پیاده می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد:) معمولاً مسأله اینطور است، مگر این که شما علم به خلافت داشته باشی لذا تعبیر کردم که اگر احراز کردید که اختلاف مربوط به نسخ است این هم تعلیقی و اگر می شود. اگر احراز شد که این اختلاف ریشه اش اختلاف نسخه است.



اینجا دیگر روایات تخییر پیاده نمی شود و اگر احراز نشد دیگر این طرف قصه لازم نیست احراز بشود برای اینکه معمول در نقل آنها به این کیفیت بوده که روی شدت اهتمام به نقل حدیث به نوشته اکتفا نمی کردند، بلکه احادیث یا از استاد «قرائتا من الاستاد یا قرائتا علی الاستاد» به این صورت احادیث نقل و انتقال پیدا می کرده و اگر به این صورت شد مسأله تخییر در همین خبرین متعارضین اینجا پیاده می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد:) رای ما الان اثر دارد، آن مسأله کتاب الله بحث ما در متعارضین متکافئین است هنوز ما در متعارضینی هستیم که یکی مزیت داشته باشد، می خواهیم ان شاء الله وارد آن بحث بشویم؛ تا حالا ما در باب متعارضینی که به تعبیر و برحسب اصطلاح متکافئین باشد یعنی هیچ کدام مزیتی بر دیگری نداشته باشد بحث کردیم. لذا بحث در متعارضین متکافئین اینجا خاتمه پیدا می کند و متعارضینی که احدهما ترجیح بر دیگری داشته باشد آن هم بحثهای مفصلی دارد شروع می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - نظر مرحوم آخوند(ره) در تعارض خبرین را بطور خلاصه ذکر کنید.
- ۲ - مراد از اخبار علاجیه کدام اخبار است؟
- ۳ - مورد نظریه عقلا در تخطئه روایت تخییر.
- ۴ - آیا تعارض در دلالت مورد لحاظ است یا تعارض در سند؟
- ۵ - اگر روایت مردد بین اثبات تکلیف و نفی تکلیف شد، راه حل چیست؟
- ۶ - نحوه اخذ روایات توسط جوامع ثانویه از جوامع اولیه چگونه است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تا اینجا بحث ما راجع به خبرین متعارضین متکافئین بود یعنی دو خبر متعارضی که هیچ مزیتی احدهما بر دیگری نداشته باشد. گفتیم که مقتضای قاعده و مقتضای روایات چیست؟ نتیجه گرفتیم که مقتضای روایات تخییر بود با خصوصیتی که درباره تخییر بحث کردیم.

از این به بعد بحث ما راجع به خبرین متعارضین غیر متکافئین است. یعنی آنجایی که احدهما مزیتی بر دیگری داشته باشد، و رجحانی بر دیگری داشته باشد، آیا در چنین دو خبر متعارض تکلیف چیست؟

این جا هم در دو مقام بحث می کنیم: یک مقام در این بحث است که با قطع نظر از روایاتی که در باب ترجیح و در باب مرجحات وارد شده است، مقتضای قاعده چیست؟ مقام دوم بحث در این معناست که با توجه به روایاتی که در موارد مرجحات وارد شده، چه باید گفت؟ یعنی آیا ترجیح اصولاً لزوم دارد یا ندارد؟ و مرجحات عبارت از چه امور و چه مزایایی خواهد بود؟ پس در دو مقام بحث واقع می شود:

### مقتضای قاعده در خبرین متعارضین غیر متکافئین

مقام اول در مقتضای قاعده است. نکته ای که اینجا به حسب موضوع بحث و محل بحث مطرح است، این است که این قاعده ای که ما در اینجا می خواهیم ملاحظه بکنیم، با توجه به مقتضای قاعده در خبرین متعارضین که قبلاً بحث شد، نمی باشد. به عبارت روشتر یک وقت روی پایه تساقطی که در آنجا بحث شد اینجا می خواهیم بحث کنیم، این بحث فایده ای بر آن ترتب پیدا نمی کند بخاطر اینکه تساقط در آنجا کنار گذاشته شد، و بر حسب روایات و حتی اجماع مسأله تخییر جانشین تساقط شد، پس جمع بین عقل و روایات به چه کیفیتی است؟ ما این بحث را سابق کردیم و راههای مختلفی ذکر شده بود و بحثهایی بود که گذرانندیم.

الآن مقصد این است، ما که مقتضای قاعده را می خواهیم بحث کنیم، آیا بر پایه همان تساقطی که مقتضای قاعده در خبرین متعارضین بود؟ نه! بر پایه تخییری که در خبرین متعارضین متکافئین به مقتضای روایات و به مقتضای فتاوی ثابت بود، می خواهیم این معنا را بررسی کنیم که اگر ما بودیم و روایات وارده در تخییر در خبرین متعارضین متکافئین و هیچ روایتی در باب مرجحات نمی داشتیم، یعنی مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره و امثال اینها که در باب مرجحات وارد شده است، فرض کنیم هیچ کدام از اینها در باب ترجیح و بیان مرجحات، حتی یک روایت هم وجود نداشت؛ فقط روایات دال بر تخییر در خبرین متعارضین متکافئین بود. بر پایه چنین حکمی و بر اساس چنین تخییری قاعده چه اقتضا می کرد؟ اگر یکی از دو روایت مرجح و مزیتی داشته باشد، و یا حتی احتمال مزیتی در آن وجود داشته باشد و در روایت دیگر احتمال آن مزیت وجود ندارد.

آیا قاعده با قطع نظر از روایات ترجیح چه اقتضایی در این مورد داشت، و چه حکمی می کرد و عقل در اینجا چه حکومتی داشت؟

پس معلوم شد که این قاعده ای که ما اینجا بر روی آن بحث می کنیم اصلاً مبنایش به این کیفیت است، و با توجه به این معناست یعنی فرض وجود تخییر در قسم اول از متعارضین و عدم وجود دلیل بر ترجیح در این قسم محل بحث ما، آیا عقل در این وسط چه حکمی می کرد؟ البته همان طوری که آنجا هم ما روی قاعده که بحث می کردیم، روی طریقت بحث می کنیم اما روی سببیت یک مبنای غیرصحیحی است که دیگر روی این مبنا ما نه در آنجا بحث کردیم، و نه اینجا بحث می کنیم. فقط روی حجیت امارات از باب طریقت، روی حجیت خبر واحد که محل بحث ما است، از راه طریقت و کاشفیت همانطور که بنای عقلا در عمل به خبر واحد روی همین پایه چنین هست.

### **مبانی بر تخییر بین خبرین متعارضین متکافئین بنا بر طریقت**

بنا بر طریقت در تخییر بین خبرین متعارضین متکافئین دو مبنا وجود داشت، و مبنای مهم دو تا بود: یکی این بود که تخییر را شارع در خبرین متعارضین متکافئین به صورت یک اصل عملی، و یک وظیفه شرعی ثانوی عملی قرار داده، مثل سایر اصول عملیه ای که در موارد شک مطرح است، شما اگر شک کردید که نماز جمعه واجب است یا واجب نیست، شما به مقتضای لا تنقض الیقین بالشک یک وجوب ظاهری عملی برای نماز جمعه پیدا می کنید، به عنوان این که شما شاک هستید به عنوان اینکه جهل به حکم واقعی دارید شارع اصلی را به نام استصحاب مقرر کرده و تثبیت کرده است و آن یک حکم ظاهری برای شما ایجاد می کند. اگر تخییر بین خبرین متعارضین به این صورت مطرح باشد؛ در ما نحن فیه مسأله روی قاعده اینطور پیاده می شود، می گوییم: شارعی که در خبرین متعارضین یک اصل عملی به نام تخییر دارد، که این تخییر باطنش عبارت از وجوب الاخذ باحد الخبرین است، حالا که اینجا یکی از دو روایت مزیت دارد و در یکی از دو روایت، احتمال مزیت، وجود دارد چون پای مزیت و احتمال مزیت مطرح است، آن وجوب الاخذ باحد الخبرین در این جا به این صورت پیاده می شود، که ما

تردید داریم، آیا شارع در این متعارضینی که یکی شان واجد مزیت است و یا احتمال مزیت، همان حکم تخییری را پیاده می کند؟ یعنی اینجا هم می گوید: «یجب علیک الاخذ باحد الخبرین» که در حقیقت فرقی بین خبرین متعارضین متکافئین و غیر متکافئین نباشد.

### حکم شارع در اخذ به خبر محتمل المزیه

احتمال دومی که در خصوص اینجا هست، این است که ما احتمال می دهیم، که شارع اخذ به خصوص آن خبری را که دارای مزیت یا احتمال مزیت است، واجب کرده باشد.

پس در حقیقت دوران امر به چه چیزی شد؟ دوران امر بین یک حکم وجوبی تخییری و یک حکم وجوبی تعیینی است. یک طرف قصه وجوب الاخذ باحد الخبرین علی سبیل التخییر است، و یک طرف قصه هم وجوب الاخذ بخصوص الخبر الذی له مزیه او فیه احتمال المزیه، در حقیقت ما نحن فیه از مصادیق دوران بین تعیین و تخییر می شود. در مسأله دوران بین تعیین و تخییر، آنجا محل اختلاف است.

بعضی قائل به تعیین شده اند، و بعضی قائل به تخییر شده اند. اگر کسی در مسأله دوران بین تعیین و تخییر قائل به تخییر بشود، در اینجا هم باید مسأله تخییر را پیاده کند و اگر کسی در آن مسأله قائل به تعیین بشود، لازمه اش این است که در ما نحن فیه هم مسأله تعیین را اختیار کند و بگوید: یجب الاخذ بخصوص همان روایتی که دارای ترجیح و یا احتمال ترجیح است. پس نتیجه اگر ما تخییر در خبرین متعارضین را به صورت وجوب تخییری حکم ثانوی و اصل عملی قائل شدیم، که ما هم همین را اختیار کردیم. ما نحن فیه از مصادیق دوران بین تعیین و تخییر است، و این مسأله در کتاب اشتغال مطرح است که در دوران بین تعیین و تخییر آیا عقل حکم به تخییر می کند یا عقل حکم به تعیین می کند، مسأله مختلف فیها.

### فرق میان حکم عقل و شرع در خبرین متعارضین

اگر ما این حرفها را نزدیم، گفتیم: تخییر در خبرین متعارضین در حقیقت بازگشت به جعل طریقت است. شارع برخلاف حکم عقل و برخلاف حکم عقلا جعل طریقت

کرده است. عقل و عقلا در خبرین متعارضین قائل به تساقط هستند هر دو را زمین می زنند و رها می کنند. اما شارع برخلاف حکم عقل و برخلاف حکم عقلا- یک طریقتی برای خبرین متعارضین جعل کرده، که در حقیقت تخییر بازگشت به جعل طریقتی برای خبرین متعارضین باشد. در این صورت دیگر اشکالات این مسأله را ما نادیده بگیریم، که اولاً چطور شارع می تواند برخلاف حکم عقل جعل طریقتی کند، و ثانیاً اصلاً طریقتی یک مسأله تکوینی است، و مسأله تکوینی قابل این معنا نیست که جعل شرعی بما هو شرعی به او تعلق بگیرد، و ثالثاً اگر جعل طریقتی هم امکان داشته باشد برای دو خبر متعارض مع وصف کونهما متعارضین اصلاً لا- یعقل که جعل طریقتی بشود! لکن این اشکالات را ما نادیده می گیریم، می گوئیم: بالاخره مسأله مبنایی است، مبنای این است که تخییر بین خبرین متعارضین عمق و باطنش عبارت است از جعل طریقتی لکلا الخبرین، اگر مسأله این طور شد، وقتی این را روی خبرین متعارضینی که یکی شان مزیت دارد، و یا احتمال مزیت و دیگری به طور کلی فاقد مزیت و احتمال مزیت است، می آوریم، آن جعل طریقتی را می خواهیم اینجا پیاده کنیم، مسأله به این صورت پیاده می شود.

آیا شارع با وجود مزیت برای یکی از دو خبر برای هر دو جعل طریقتی کرده است، مثل آن قسم اول از متعارضین یا اینکه اینجا برای خصوص ذی المزیه جعل طریقتی کرده است؟ امر دایر بین این دو مسأله است، آیا شارع با وجود مزیت جعل الطریقه لکلا- الخبرین که معنایش این است که آن تخییر آنجا در این قسم از متعارضین هم پیاده شود، یا اینکه نه به علت وجود مزیت شارع جعل طریقتی برای خصوص ذی المزیه کرده است؟ اگر این را در یک قالب دیگری بخواهیم بیرون بیاوریم که زودتر به نتیجه برسیم، می گوئیم: آیا شارع همان طوری که در آن قسم از متعارضین هر دو را حجت قرار داده بود، در این قسم هم هر دو را حجت قرار داده یا خصوص ذی المزیه را حجت قرار داده است؟ نتیجه این می شود، که «حجیه ذی المزیه متیقنه و مسلمه»، برای اینکه چه شارع برای هر دو جعل حجت کرده باشد، و چه برای خصوص ذات مزیت جعل حجت کرده باشد، حجت ذی المزیه بلا اشکال و به صورت قطع، متیقن و محقق است. این حجت محققه دارد.

اما آن طرف که فاقد مزیت است، حجیت مشکوکه دارد. اگر شارع به صورت تخییر جعل کرده باشد، آن هم حجت است اما اگر برای ذات مزیت خصوصیتی قائل شده باشد پس آن طرف لیس بحجه، پس هذا مقطوع الحجیه، و ذاک مشکوک الحجیه.

### عدم صحت احتجاج به مشکوک الحجیه

شما ملاحظه کردید که اصلا شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است.

چرا؟ برای خاطر اینکه حجیت به معنای صحه الاحتجاج است. یعنی مولا این را بگیرد و به سبب این، بر عبد احتجاج کند، این را بگیرد و به عنوان دلیل به سر عبد بگوید، صحت احتجاج در کجاست؟ آیا جایی که مولا نمی دانیم یک چیزی را حجت قرار داده یا نه؟ مولا می تواند به آن احتجاج کند یا قطعاً نمی تواند احتجاج کند؟ چیزی را که نمی دانیم مولا حجت قرار داده یا نداده، قاطع هستیم به اینکه مولا- آن را نمی تواند دلیل قرار بدهد، به مشکوک الحجیه نمی تواند به آن احتجاج کند، مشکوک الحجیه را نمی تواند در مقابل عبد به عنوان دلیل و برهان به آن استناد کند. لذا مرحوم آخوند در کتاب القمع چنین عبارتی دارند که اصلا شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است، لذا روی این تقریب و روی این مبنا آن خبر ذات مزیت، حجیت مسلمه پیدا می کند و خبر فاقد مزیت ابتدائاً حجیت مشکوکه و در نتیجه مسلم العدم. پس نتیجه این طور شد که اگر ما مسأله را روی قاعده بخواهیم بررسی کنیم به این کیفیتی که عرض کردیم، اگر مبنا جعل طریقت باشد، اینجا ذات مزیت تعیین پیدا می کند و دیگری کنار می رود و اگر مبنا حکم ظاهری و وجوب الاخذ باحد الخبرین به عنوان اصل عملی مطرح باشد، ما نحن فیه یکی از مصادیق مسأله تعیین و تخییر است و در مسأله تعیین و تخییر اختلاف است، که آیا عقل حکم به تعیین می کند یا حکم به تخییر؟

لکن این در حقیقت مسأله فرضی بود، برای اینکه این مسأله با قطع نظر از روایاتی است که در باب ترجیح وارد شده است. آنچه که مهم در این باب است، بلکه مهم در باب تعادل و ترجیح است، بلکه اهم مسائل اصولیه در رابطه با فقه است، همین مسأله ای است که از حالا به بعد ان شاء الله می خواهیم بحث کنیم. در کثیری از مسائل فقهیه ما

گرفتار این مسأله هستیم، و آن این است که ما روایاتی داریم مثل مقبوله ابن حنظله که ان شاء الله شاید در بحث بعد نوبت خواندن متن این روایت برسد، و مثل مرفوعه زراره و مثل بعضی از روایات دیگر که در این روایات یک اموری را به عنوان مرجح در باب خبرین متعارضین مطرح کرده است.

ما باید این روایات را از دو جهت ملاحظه کنیم: یکی اینکه آیا این روایات دلالت بر وجوب ترجیح می کند، یا نه؟ و بر فرضی که دلالت بر وجوب ترجیح کرد آیا یک مانعی وجود دارد که وجوب ترجیح را از ما بگیرد و مسأله استحباب ترجیح را مطرح کند، یا نه؟

بعد بررسی کنیم که این مرجحات اصلاً چیست؟ و برای ما روشن شود، آیا دو مرجح داریم سه تا مرجح داریم، پنج مرجح داریم، هفت تا یا هشت تا مرجح داریم؟ و بعد آیا ترتیبی بین این مرجحات وجود دارد، یا وجود ندارد؟ اینها مسائلی است که باید ان شاء الله بررسی شود.

### **کنار گذاشتن وجوب ترجیح از روایات**

اولین مسأله این است که بعضی قائل شدند که مثل مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره و روایات دیگر ولو اینکه اینها ظهور در وجوب ترجیح دارند، اما ما دو قرینه داریم که این دو قرینه اقتضا می کند که ما مسأله وجوب ترجیح را کنار بگذاریم، و به طور کلی یک مرجح لازم الرعایه ما نداشته باشیم، بلکه تنها یک حکم استحبابی است که اگر مراعات بشود، بهتر است و اگر نشود مسأله ای بوجود نمی آید. پس مدعا این است که روایات فی نفسها ظهور در وجوب ترجیح دارد، اما دو قرینه محکم برخلاف این ظهور در کار است، و این دو قرینه محکم مسأله وجوب را منتفی می کند. قرینه اول این است که ما روایاتی داشتیم که - دو تا را به مناسبتی خواندیم - که دلالت بر تخییر می کرد. مثل:

«یجیئنا الرجالن بحدیثین مختلفین و لا نعلم ایهما احق، یا ایهما الحق»، امام علیه السلام برحسب این روایت در جواب فرمودند: «فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت».

روایاتی در باب از این قبیل وجود داشت حالا قائل می گوید: این روایات تخییر که کلمه



متعارضینی متکافئین که در آن ذکر نشده است گفته: یجیئنا الرجالن بحدیشین مختلفین، نگفته مختلفین متکافئین، عنوان حدیثان مختلفان است، شما می گوید: ما روایات ترجیح را وقتی که در کنار روایات تخییر می گذاریم، بین آنها چنین جمع می کنیم، می گوئیم روایات تخییر با اینکه موردش مطلق خبران متعارضان است، نه خصوص متعارضان متکافئان، لکن ما به قرینه روایات ترجیح می گوئیم: مورد روایات تخییر خصوص روایتین متکافئین است.

پس دو دسته روایات هست، روایات تخییر موردش مطلق خبران متعارضان است.

شاید در هیچ یک از روایات تخییر اصلا کلمه متکافیء و متعادل ذکر نشده باشد، فقط عنوان خبران مختلفان و حدیثان متعارضان در روایات تخییر مطرح است، به طوری که اگر روایات ترجیح نبود، اصلا لقائل ان یقول: اطلاق روایات تخییر اقتضا می کند که حتی در این قسم از خبرین متعارضین، ما قائل به تخییر بشویم، چرا؟ برای اطلاق روایات تخییر. اما این مدعی می گوید: شما مسأله را چنین حل می کنید و می گوئید: روایات ترجیح را در کنار روایات تخییر می گذاریم، و با روایات ترجیح اطلاق روایات تخییر را تقیید می کنیم. می گوئیم: روایات تخییر مال متعارضان متکافئان است، به چه دلیل؟ به قرینه روایات ترجیح، برای اینکه روایات ترجیح بلا اشکال موردش آنجایی است که رجحان در کار است، آنجایی است که متعارضان غیر متکافئان است.

### **اشکال حمل روایات تخییر بر خصوص متعارضان متکافئان**

پس وجود روایات ترجیح و ورود روایات ترجیح در مورد متعارضان غیر متکافئان، موجب تقیید روایات تخییر و حمل روایات تخییر بر خصوص متعارضان متکافئان خواهد شد.

مدعی می گوید: شما هم لابد مسأله را اینجوری حل می کنید، قاعده اش هم همین است. اما می گوید: این تالی فاسدی دارد، بر این یک اثری ترتب پیدا می کند، که ما نمی توانیم این راه را طی کنیم، آن اثر این است که ما اگر بخواهیم روایات تخییر را بر خصوص متعارضان متکافئان حمل کنیم، این حمل بر فرد نادر است. چرا؟ برای اینکه

کدام دو روایت شما می‌توانید پیدا کنید، مخصوصاً برای ما که روایات مان مع‌الواسطه است و با هفت و هشت واسطه به امام می‌رسد، شما کدام دو روایت با چند واسطه را می‌توانید پیدا کنید که روایتش در عدالت یکسان، و در فقه یکسان و در ورع یکسان، و در صدق در حدیث هم یکسان. چنین روایاتی خیلی کم پیدا می‌شود که هیچ یک از مرجحات در هیچ کدام از رجال سند وجود نداشته باشد، یعنی این که شش تا واسطه دارد با دیگری که شش تا واسطه دارد مثل اینکه یک میزان و ترازویی را آورده‌اند و اینها را بالسویه تقسیم کرده‌اند. عدالت این اولی با آن اولی یکی است، عدالت دومی با دومی یکی، عدالت سومی با سومی یکی، در ورع هم همینطور، در فقاہت هم همینطور، و در صدق در حدیث هم همینطور، این خیلی کم چنین فرضی می‌شود تحقق پیدا کند. آیا ما می‌توانیم روایات تخییر را حمل بر فرد نادر کنیم، می‌شود ما به تالی فاسد ملتزم شویم یا اینکه راه بهتری وجود دارد؟ راه بهتر این است که مسأله را عکس کنیم، یعنی اطلاق روایات تخییر، اینکه نمی‌شود روایات تخییر را حمل بر فرد نادر کرد، این را قرینه می‌گیریم بر اینکه روایات ترجیح ولو اینکه ظاهرشان وجوب ترجیح است اما مراد وجوب ترجیح نیست، بلکه مراد استحباب ترجیح است، اینطور می‌گوید بهتر نیست؟! در این صورت نتیجه این بشود که اصلاً ترجیح هیچ ضرورتی ندارد، هیچ لزومی ندارد، یک مسأله‌ای است که قاعده جمع بین روایات تخییر و روایات ترجیح چنین اقتضایی می‌کند.

پس این یک قرینه، که اگر ما بخواهیم قائل به وجوب ترجیح شویم لازمه اش این است که روایات تخییر حمل بر فرد نادر شود، و این یک تالی فاسدی است که نمی‌شود به آن ملتزم شد، قرینه دوم را به ضمیمه جوابهایی که امکان دارد از این حرفها زده شود، ان شاء الله بررسی می‌کنیم.

### پرسش:

۱ - مقتضای قاعده در خبرین متعارضین غیر متکافئین چیست؟

۲ - مبانی بر تخییر بین خبرین متعارضین متکافئین بنابر طریقت را ذکر کنید.

۳ - حکم شارع در اخذ به خبر محتمل المزیه چیست؟

۴ - فرق میان حکم عقل و شرع در خبرین متعارضین را بیان کنید.

۵ - چرا احتجاج به مشکوک الحجیه صحیح نیست؟

۶ - اشکال حمل روایات تخییر بر خصوص متعارضان متکافئان و جواب آن را ذکر کنید.

ص: ۵۰۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تخخير در مطلق خبرين متعارضين

عرض کردیم در اینجا روایاتی داریم. در جایی که یکی از دو روایت ذات مزیتی باشد، به آن مزایایی که در این روایات ذکر شده، دلالت می کند بر اینکه تخخیر در اینجا مطرح نیست، باید ذات مزیت اخذ شود و روایتی که مرجح دارد، اخذش تعیین دارد، اما گفته شده که ما به دو دلیل و از دو راه ظهور این روایاتی را که ظهور در وجوب ترجیح دارد، از بین می بریم و حمل بر استحباب ترجیح می کنیم. در نتیجه حکم می کنیم به اینکه مسأله تخخیر در مطلق خبرين متعارضين جریان دارد، می خواهد این متعارضين متكافئين باشد، یا غیر متكافئين باشد.

قرینه اول این بود که اگر ما بخواهیم به واسطه روایات ترجیح، اطلاق روایات تخخیر

را تقیید بکنیم و بگوئیم: مورد روایات تخییر آن جایی است که هیچ یک از این مرجحات وجود نداشته باشد، درحالی که این مرجحات فراوان است و اگر ما بخواهیم دو خبر متعارضی پیدا کنیم که هیچ یک از این مرجحات را نداشته باشد، در حقیقت یک فرد نادر و یک مصداق قلیل التحقق است، در این صورت آیا ما می توانیم اطلاق روایات تخییر را بر یک چنین مورد نادره و قلیله حمل کنیم؟ این تقریبا مستهجن است، برای اینکه از این استهجان خارج بشویم ما مسأله را عکس می کنیم، یعنی به جای اینکه به واسطه روایات ترجیح در اخبار تخییر تصرف کنیم، به واسطه روایات تخییر در اخبار ترجیح دخالت و تصرف می کنیم، چطور تصرف می کنیم؟ به این کیفیت، که اطلاق روایات تخییر را قرینه بر این قرار می دهیم که مقصود از روایات ترجیح، استحباب ترجیح و رجحان ترجیح است، اما لزوم ترجیح و وجوب ترجیح ولو این که این معنای ظاهر روایات ترجیح است، لزوم را از آن برمی داریم و این هیچ محذوری و مانعی ندارد، مخصوصا با توجه به اینکه صیغه افعال و ما یشابهه، در استحباب فراوان استعمال شده است، و یک مسأله غیرمأنوسی به نظر نمی رسد.

قرینه دوم این است که: در روایات ترجیح دو نکته وجود دارد که این دو نکته، وقتی که ما حسابش را می کنیم، می بینیم که با حکم وجوبی سازگار نیست، بلکه ملائمت و مناسبت با حکم استحبابی دارد، یک نکته این است که ما می بینیم بین روایاتی که دلالت بر مرجحات می کند، اختلاف فراوان وجود دارد، از این نظر که مثلا یک روایت شش چیز را مرجح قرار داده است، یک روایت چهار چیز را مرجح قرار داده است، یک روایت سه تا مرجح را ذکر کرده است، در بعضی از روایات فقط یک مرجح ذکر شده است و یک اختلاف فاحش بین روایات داله بر ترجیح به لحاظ تعداد مرجحات در کار است.

نکته دیگر این است که علاوه براینکه اختلاف در تعداد مرجحات وجود دارد، در ترتیب بین مرجحات هم اختلاف وجود دارد، مرجح اول چیست؟ مرجح دوم کدام است، مرجح سوم کدام است؟ از نظر ترتیب به لحاظ اولیت و ثانویت و امثال ذلک، باز می بینیم بین روایات ترجیح اختلاف است، بعضی مثلا اولین مرجح را همین اصدقیت و

افقهیت و اورعیت و امثال ذلک قرار داده اند و بعضی اولین مرجح را شهرت فتوایی قرار داده اند، و بعضی اولین مرجح را یک مرجح دیگری قرار داده اند. آیا این دو اختلافی که در رابطه با اخبار ترجیح ما ملاحظه می کنیم، مناسبتی با حکم وجوبی دارد، چطور می شود در یک حکم وجوبی این همه اختلاف تحقق داشته باشد؟ اما در استحباب مسأله ای نیست، ما می توانیم در باب استحباب مراتب قائل بشویم، شدت و ضعف قائل شویم رجحان بیشتر و کمتر قائل بشویم، مثل اینکه مثلاً در باب منزوحات بئر، در آنجایی که فلان میته در چاه بیفتد، می بینیم که روایات مختلفی دارد، یک روایت می گوید: ۲۵ دلو بکشید و یک روایت می گوید ۳۰ دلو بکشید و یک روایت می گوید ۵۰ دلو بکشید، آنجا گفته شد که این اختلافات دلیل بر استحبابی بودن این مسأله است، والا در حکم وجوبی که چنین اختلافی نمی شود مطرح شود، اما اگر حکم استحبابی شد، می توانیم بگوییم:

اولین مرتبه رجحان این است که ۲۵ دلو بکشیم یک درجه بالاتر این است که مثلاً ۳۰ دلو بکشیم، رجحان خیلی قوی و شدید در رابطه با کشیدن ۵۰ دلو است، مثلاً در صورتی که فلان میته و فلان نجاست در چاه واقع شود.

پس همانطوری که اختلاف در منزوحات بئر را شاهد بر استحبابی بودن حکم قرار دادند، اینجا هم بیاییم همین مسأله را پیاده کنیم، بگوییم: اختلاف در تعداد مرجحات دلیل بر این است که این مرجحات ضرورت ندارد، این مرجحات لزوم ندارد، بلکه ترجیح به اینها در محدوده حکم استحبابی است، و در حکم استحبابی هم شدت و ضعف و مراتب وجود دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): اختلاف ادله غیر از اختلاف حکم است.

اینها به کمک این دو قرینه و از این دو راه، یک مطلب خیلی مهمی را ادعا می کنند، می خواهند اصلاً اساس مسأله ترجیح را منهدم کنند، می گویند: اطلاق روایات تخییر در تمام خبرین متعارضین محفوظ است، ولو اینکه یکی شان هم ترجیح داشته باشد، بالاترین مرجح هم در آن وجود داشته باشد، شما لزوم ندارد که آن را بگیرید و فتوا بدهید و به آن عمل کنید، بلکه همان تخییر به قوت خودش باقی است و شما می توانید آن طرفی را که فاقد مزیت است، آن را اخذ کنید و بر طبقش فتوا و عمل داشته باشید، لذا

این حرف، بسیار پراثر است و ما مجبوریم که در رابطه با این دو حرفی که اینجا زده شده است، جوابی داشته باشیم. ما باید مسأله را خیلی با دقت بررسی کنیم.

### اشکال حمل روایات تخییر بر خبرین متعارضین بدون ترجیح

اول: ما سراغ آن قرینه اول می آئیم ببینیم بحث ما با آن به کجا می رسد، تا نوبت به قرینه دوم برسد، آنها می گویند که ما اگر روایات تخییر را حمل بر خبرین متعارضینی که ترجیحی در کار نباشد، بکنیم، این حمل بر فرد نادر است و حمل بر فرد نادر آن هم نه در یک روایت، بلکه روایات متکثره ای که در باب تخییر وارد شده است، این یک مطلبی است که انسان نمی تواند آن را بپذیرد و قبول کند.

اولا- ما به ایشان می گوئیم که روایات داله بر تخییر، آنهایی را که مرحوم شیخ تمسک کرده است، هفت، هشت تا بیشتر نیست، و اینها اکثرشان از نظر دلالت یا سند قصور دارند و قابل اعتماد نیستند، تنها یکی دو روایت است که در مسأله تخییر قابل استناد است و حتی بعضی از اعلام اصلا روایات تخییر را به طور کلی انکار کرده اند، به اینکه تمامی اینها یا قاصره السند است و یا قاصره الدلاله، منتها ما به این شدت مسأله را معتقد نیستیم، ما معتقدیم در بین روایات تخییر روایاتی هست که از نظر سند و دلالت قابل استناد باشد، مثل بعضی از همان دو روایتی که ما آن روز ذکر کردیم، یکی مرسله بود و دیگری صحیحه و از نظر سند و دلالت، دلالتش خوب بود. پس اولاً عنوان روایات تخییر خیلی ایجاد رعب در انسان نکند که خیال کند که صد روایت، پنجاه روایت دلالت بر تخییر می کند، نه، اینها هفت یا هشت تا روایت بیشتر نیستند و اکثرشان هم من حیث السند او الدلاله قصور دارند، یکی دو روایت است که اینها قابل استناد هستند، ولی این مهم نیست.

مسأله در آن طرف قصه مهم است، ببینیم که ما اصولاً چند تا مرجح داریم در باب ترجیح؟ آیا این مرجحاتی که پشت سر هم ذکر می شود با مراجعه به مدارک اینها، اینها واقعا مرجح باب روایت هستند، بحث ما در ترجیح در باب روایت است، اما ترجیح در باب فتوا یا ترجیح در باب حکم حاکم و قضای قاضی آنها محل بحث ما نیست، محل

بحث ما متمرکز در تعارض دو روایت و ترجیح احدی الروایتین علی الاخری است، اما اینکه کدام فتوا ترجیح دارد و کدام حکم حاکم در موقع اختلاف ترجیح دارد؟ اینها مسائلی است که به ما ارتباطی ندارد و ظاهر این است که در مراجعه به روایات ترجیح، یک خلطی در این رابطه تحقق پیدا کرده است، لذا ما مجبوریم که روایات وارده در ترجیح را بررسی کنیم. بالاتر از همه و بیش از همه روایتی که در آن ترجیح ذکر شده است، مقبوله ابن حنظله است، باید مقبوله ابن حنظله را با دقت ملاحظه کنیم، فرضاً اگر ما با ملاحظه روایات ترجیح دیدیم که ما در باب مرجحات فقط سه تا چیز مرجح است یا دو چیز مرجح است، آیا اگر سه تا مرجح داشته باشیم یا دو مرجح داشته باشیم، و این سه مرجح و دو مرجح را در مقابل روایات تخییر علم کنیم، به کجا ضربه می خورد؟ در مقابل همه مطلقات، مقیداتی هست، تقییداتی وجود دارد، ما می خواهیم روایات تخییر را در حقیقت سه تا قید مثلاً به آن بزنیم، بگوییم: تخییر در آنجایی است که شهرتی نباشد، تخییر در آنجایی است که مخالفت کتاب نباشد، تخییر در آنجایی است که موافقت عامه نباشد، اگر ما مسأله را فرضاً حالا که هنوز که نرسیدیم به این معنا که باید روایت را بحث کنیم، اما اگر به این نتیجه رسیدیم آیا با وجود سه مرجح این چینی که یکی شهرت و دیگری موافقت کتاب و یکی مخالفت عامه است، اگر این سه مرجح را ما در مقابل اخبار تخییر علم کردیم و تقیید کردیم اخبار تخییر را به آنجایی که این سه مرجح نباشد، کی حمل بر فرد نادر لازم می آید؟ کی لازم می آید که اکثر مصادیق متعارضین خارج بشوند؟ چقدر ما متعارضینی داریم که مسأله شهرت با هیچ کدامشان نیست؟ چقدر متعارضینی داریم که مسأله موافقت کتاب در هیچ کدامشان مطرح نیست؟ چقدر متعارضینی داریم که مسأله مخالفت اهل تسنن در هیچ کدامشان مطرح نیست؟

پس اگر ما مرجحات خیلی زیادی می داشتیم مخصوصاً عنوان اصدقیت و اورعیت و عدلیت و افضهت و امثال ذلک، اینها اگر به مرجحات ضمیمه می شد، کار را مشکل می کرد، اما اگر ما با دقت در روایات ترجیح دیدیم که اینها به مسأله ترجیح در روایتین ارتباط ندارد، بلکه مربوط به باب دیگر است، و مرجحات در باب روایات از دو، سه تا تجاوز نمی کند، آن هم روایات تخییر که این مقدار کثرت ندارد، آیا ما حق نداریم یکی،



دو روایتی که در باب تخییر وارد شده است، را مقید کنیم به آنجایی که این دو سه تا مرجح وجود نداشته باشد که اگر تقیید کردیم به آنجایی که این دو سه تا مرجح وجود ندارد، این حمل بر فرد نادر است؟ این تصرف در اطلاق روایات تخییر به نحو غیر قابل قبول عند العقلاء است؟ پیدا است که مسأله این طور نیست، این ادعایی است و ما باید جامع ترین روایتی که در باب مرجحات وارد شده است که عبارت از مقبوله عمر ابن حنظله است، با دقت ملاحظه کنیم، ببینیم که مجموعاً از این روایت چند چیز به عنوان مرجح در باب روایتین استفاده می شود؟ لذا فعلاً بحث ما تمرکز در مقبوله عمر بن حنظله پیدا می کند. همانطوری که دیروز عرض کردم این مباحثی که ما الان در آن وارد هستیم، از اهم مسائل اصولیه و بالاترین مسائل اصولیه در رابطه با فقه همین مسائل است و لذا خیلی باید با دقت ما این مسائل را بررسی کنیم ان شاء الله.

### بررسی روایت مقبوله ابن حنظله

مقبوله ابن حنظله در جلد ۱۸، وسائل، در کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۹، حدیث اول، این مقبوله را به اصطلاح مشایخ ثلاثه روایت کرده اند، هم کلینی در کتاب کافی و هم صدوق و هم شیخ طوسی «علیهم الرحمه» این روایت را نقل کرده اند، طریق شیخ کلینی این است، محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی، عن داود بن الحصین، عن عمر بن حنظله، اشکال مهمی که به این روایت شده است، اشکال روی خود عمر بن حنظله است، که عمر بن حنظله می گویند: مدح و قدحی درباره او وارد نشده است و معلوم نیست که آیا ثقه هست یا ثقه نیست؟ و لذا اسم این روایت را مقبوله ابن حنظله قرار داده اند که عنوان مقبوله معنایش این است: روایت نه صححتی در آن وجود دارد و نه عنوان موثقه بر آن منطبق است، و نه حتی عنوان حسنه بر آن انطباق دارد، بلکه روایتی است که فی نفسه قابلیت حجیت و اعتبار ندارد، اما علما این را قبول کرده اند یعنی کأن مشهور برطبق این روایت عمل کرده اند، مشهور استناد به این روایت کرده اند، اینجا ممکن است کسی بگوید: همین استناد مشهور به این روایت ضعف این روایت را جبران می کند، ولی این

روایت هم چون مشهور استناد به آن کرده اند، ضعف سندش جبران می شود، این در حقیقت مستلزم دور است، ما نمی توانیم این معنا را در خود مقبوله ابن حنظله بگوییم، لذا ولو اینکه مشهور هم برطبق این روایت فتوا داده باشند و استناد کرده باشند از این راه نمی شود ضعف سند این روایت را جبران کرد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) مگر شهرت فتوایی جز یک ظن برای شما بیشتر افاده می کند؟ شهرت فتوایی دلیل می خواهد که جابر ضعف سند روایت باشد، همینجوری که ما نمی توانیم بگوییم: شهرت فتوایی جابر است، شهرت فتوایی یکی از ظنیات است، این ظن اگر بخواهد ضعف سند روایت را جبران کند، نیاز به دلیل دارد.

پس اینجا گفتیم: ما نمی توانیم به این استناد بکنیم، برای اینکه ما اصل این مسأله را از خود این مقبوله استفاده کردیم و چیزی که مفاد خود مقبوله است، نمی تواند پشتوانه سند مقبوله قرار بگیرد، اول باید سند ثابت شود و حجیت صدور در کار باشد تا بعد نوبت به متن و مفاد برسد، لذا از این طریق نمی توانیم مسأله را تمام کنیم.

پس از بعضی راهها خواسته اند که سند این روایت را درست کنند، که دیگر مسأله استناد مشهور به این روایت مورد نیاز نباشد، حالا راههایی که ذکر شده است، بعضی از راههایش را البته دیگران قبول دارند، ولی ما قبول نداریم، و آن راهی است که خیلی ما رویش بحث کردیم، آن راه این است که کثیری یعنی اینطوری که نقل شده است، چهار نفر از اصحاب اجماع که از جمله در همین روایت صفوان بن یحیی است، اینها از عمر بن حنظله نقل کرده اند، اگر ما اصحاب اجماع بودن را به آن کیفیت که دیگران معنا می کنند، معنا کنیم، که آنها می گویند معنایش این است که وقتی سند روایتی به این اصحاب اجماع رسید، دیگر از آن به بعد را شما چشمت را به هم بگذار، هر چه می خواهد باشد، همین نقل مثلاً زراره که از اصحاب اجماع است، نقل صفوان بن یحیی از اصحاب اجماع، همین بهترین دلیل بر این دلیل است که عمر بن حنظله ثقه است، همین کافی است، لکن ما این طریق را نپذیرفتیم و معنای اصحاب اجماع را به این کیفیت که در السنه مشهور است، قبول نکردیم و بحث مفصلی در این رابطه داشتیم.

این راه درست نیست، اما یکی دو تا راه دیگر وجود دارد که این برای انسان قدری

اطمینان به وثاقت این عمر بن حنظله به وجود می آورد، و آن این است که روایتی که مجموعاً از عمر بن حنظله روایت کرده اند، این طوری که استقصا شده است، حدود بیست و دو نفر راوی در ابواب مختلف از ابن حنظله روایت گرفته اند، آن هم به این کیفیت که ابن حنظله به عنوان استاد و شیخ روایت آنها مطرح بوده است، وقتی که ما این بیست و دو نفر را به حالشان می رسمیم و وضعشان را بررسی می کنیم، می بینیم که این بیست و دو نفر لااقل نوزده نفر یا بیست نفر از اینها، از آن ثقه های مسلم الوثاقه در کتاب الرجال هستند، و بعضی هم از همین اصحاب اجماع هستند، و یکی دو تایشان هست که یا مجهول است و یا ضعیف است، و الا- حدود نوزده نفر یا بیست نفر از آن ثقه های مسلم در علم رجال می بینیم که از ابن حنظله از ابواب مختلف روایت گرفته اند، که به عنوان شاگرد از عمر بن حنظله اخذ روایت کرده اند، آیا این برای انسان یک اطمینانی نمی آورد به اینکه عمر بن حنظله از نظر آنها یک مرد ثقه ای بوده است؟ یک مرد صادق الحدیثی بوده و در نقل حدیث مورد اعتماد و وثاقت بوده است؟ بیست شاگرد مبرز ثقه از استادی روایت بگیرند و به روایت استاد اعتماد بکنند.

از طرف دیگر صدوق در مقدمه کتاب «من لا یحضره الفقیه» می گوید: من روایاتی را که در این کتاب آورده ام، روایاتی است که بین من و خدای من حجت است، و من فتوا به صحت این روایات می دهم و برطبق این روایات عمل می کنم، و اعتماد کامل به این روایات دارم، صدوقی که در مقدمه کتاب «من لا یحضره الفقیه» چنین مطلبی را بیان می کند، می بینیم که در کتابش روایت عمر بن حنظله را نقل کرده است، و از طرف دیگر از نجاشی که یکی از بزرگان رجالین است، چنین نقل شده است - من خودم مراجعه نکردم - تصریح کرده است به اینکه عمر بن حنظله ثقه است، آیا وجود این قرائن کافی نیست که ما به وثاقت عمر بن حنظله حکم کنیم؟ یا اینکه بگوییم: چون اکثر رجالین مدح و قدحی در مورد این ذکر نکرده اند، دلیل بر این است که «هذا مجهول الحال».

من نظرم است که مرحوم آقای بروجردی «اعلی الله مقامه الشریف» که متخصص در این مسائل در قرون اخیر بودند در بعضی از موارد روی آن نکته اولی که ما ذکر کردیم، خیلی ایشان تکیه می کردند، که اگر شیخ روایتی، شاگردان مبرز ثقه داشته باشند، ما از

طریق همان شاگردان استفاده وثاقت او را می کنیم و الا چه مناسبتی داشته که آدم بدی و آدم مجهول الحالی، یک چنین افراد مبرزی که وثاقتشان مسلم است به عنوان شاگردی پیش او زانو به زمین بزنند و به روایت او اخذ کنند و لذا بعید نیست که ما این کلمه مقبوله را از روایت عمر بن حنظله برداریم و به جای آن کلمه موثقه بگذاریم یا اگر کسی یک خورده باورش بیشتر از ما باشد، حتی عنوان صحیحه به این روایت بدهد و دیگر این روایت را از راه سند تضعیف نکند، این در رابطه با سند روایت و اما در رابطه با دلالتش بحث را موکول را به بعد می کنیم.

### پرسش:

۱ - آیا تخییر در مطلق خبرین متعارضین وجود دارد؟

۲ - مرجحات سه گانه در روایات را بیان کنید؟

۳ - اشکال حمل روایات تخییر بر خبرین متعارضین بدون ترجیح چیست؟

۴ - آیا شهرت فتوائی جابر ضعف سند می شود؟ نظر استاد را بیان نمائید؟

۵ - معنای مقبوله یعنی چه؟

ص: ۵۱۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مقبولة عمر بن حنظله

بعد از آن که درباره سند مقبولة بحث شد، به این نتیجه رسیدیم که مقبولة معتبر است و دارای حجیت می باشد.

دلالت مقبولة عمر ابن حنظله در رجوع متخاصمین به حاکم

مشکلتراز سند این روایت به نظر من دلالت این روایت است، و این روایت شاید یکی از روایات معضله باشد، و از طرفی هم خیلی دخالت در مسائل ما دارد. عمر ابن حنظله می گوید: «سئلت ابا عبد الله (عليه السلام)،» علت اینکه من وسائل را نیاوردم این

ص: ۵۱۱

است که در دو سه جای این روایت وسائل تقطیع کرده است، و یک تکه هایی را نقل نکرده است، درحالی که آن تکه ها در فهم مراد از روایت کاملاً نقش دارد، و این یکی از اشکالات بر صاحب وسائل است، که مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه) هم مکرر این مسأله را اشاره می فرمودند، که در یک کتاب روایت لا اقل در یک جای از این کتاب باید تمامی روایت «من اولها الی آخرها» نقل شود، و در مباحث دیگری اگر ارتباط با این روایت پیدا می کند اشاره کنند به این روایت، اما همینطور بیایند یک تکه اش را حذف کنند، آن هم به خیال اینکه این یک تکه هیچ دخالتی ندارد، بعد که انسان مراجعه می کند، دقت می کند، می بیند این یک تکه خیلی دخالت دارد، مثل همین تکه ای که در این قسمت اول در وسائل افتاده است، و کاملاً ما را راهنمایی می کند به یک معنایی در روایت، برخلاف آنچه که بعضی از بزرگان قائل شدند. «قال سئلت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجلین من اصحابنا یكون بینهما منازعه فی دین او میراث»، دیگر بعدش را صاحب وسائل اینجا انداخته است، می گوید: «الی ان قال»، سه چهار سطر را می گذرانند، «فکیف یصنعان».

حالا اصل روایت این است، می گوید: دو نفر از اصحاب ما، یعنی از شیعیان، از امامیه «یکون بینهما منازعه فی دین او میراث»، در رابطه با یک دینی یا ارثی بینشان منازعه بود، دعوا و تخاصم بود، «فتحاكما الی السلطان او الی القضاة»، اینها تحاکم کردند، یعنی رفع محاکمه کردند به سلطان یا به قضاة. این منازعه ای که بین اینها در دین یا میراث بوده است این چه نوع منازعه ای بوده است؟ آیا منازعه ای که معمولاً بین مدعی ها و منکرها تحقق دارد، که منازعه بین متخاصمین معمولاً در رابطه با شبهات موضوعیه است، این می گوید که این فرش به ارث به من رسیده است، دیگری می گوید: نه به تو رسیده است به من رسیده است، مالک این فرش بالوراثه من هستم، آن می گوید: مالک این فرش بالوراثه من هستم. یا تنازع در دین معمولاً تنازع در شبهه موضوعیه است، او می گوید: من هزار تومان از شما می خواهم، شما می گوید: نه چیزی از من نمی خواهی، این منازعه ها و مخاصمه ها معمولاً منازعه و مخاصمه در مسائل موضوعی است، اما تنازع در شبهه حکمی، یعنی یک مسأله ای محل بحث شود، یک مسأله ای محل داد و قال

بشود، این دیگر «تحاكما الى السلطان او الى القضاة»، این ظاهرا درباره او معنا ندارد، درباره يك مسأله فقهي اگر بين دو تا شيعه بحث بشود، بگویند: برويم از سلطان جور پيرسيم، برويم از قاضی جور پيرسيم، قاضی منصوب از قبل سلطان جور. اصلا در شبهات حکمیه تنازع معنا ندارد، دعوا و داد و قال معنا ندارد، آن هم رافع نزاع قدرتها نیستند، بلکه رافع نزاع علم است، عالم رافع نزاع است در شبهات حکمیه.

پس اینکه دارد «فتحاكما الى السلطان او الى القضاة» معنایش این است که اینها گفتند که ما به قدرت حاکمه پناه ببریم، حق را به هر کدام ما داد او ذی حق است، اگر گفت دین ثابت است، بپرداز، گفت ثابت نیست، نپرداز، در مال ارث هم همین است، آیا این عبارت را جور دیگر می شود معنا کرد؟ شما تعجب می کنید که چرا من روی این معنا تکیه می کنم، برای اینکه بعد که این چند سطر می گذرد و مسأله مراجعه به حکام شيعه مطرح می شود، من نمی دانم این مرد بزرگ ولو اینکه حالا شواهدی هم ایشان ذکر کردند، و در بعضی از شواهدشان هم اعمال دقت کردند، اما چطور صدر روایت را ایشان نادیده گرفتند؟

آیا روایت را روی همان نقل صاحب وسائل که این تکه هایش را حذف کرد ایشان نگاه کردند. این مرد بزرگ، مرحوم حاج میرزا حبيب الله، محقق رشتی، که واقعا محقق بوده است، و از بالاترین تلامذه مرحوم شيخ انصاری (اعلی الله مقامه) است، ایشان رساله ای دارد در مسأله تقلید اعلم، رساله ای دارد کوچک، مجزا چاپ شده است، در آنجا به مناسبت این روایت را نقل می کند، آنجا ایشان مدعی است که این مسأله منازعه ای که بين «رجلين من اصحابنا» بوده است این منازعه در شبهه حکمیه بوده است.

یعنی حکم را نمی دانستند، فتوا را نمی دانستند. و شواهدی هم بر این معنا ایشان اقامه می کند.

با توجه به صدر روایت، مسأله تحاکم به سلطان یا قضاة اینکه اصلا روشن است که معنا ندارد در شبهه حکمیه کسی تحاکم به سلطان کند، سلطان که سواد ندارد، او يك ظالم قدرتمندی بوده است. یا مراجعه به قضاة معنا ندارد در شبهه حکمیه، چون دارای يك سمت رسمی از طرف سلطان بودند، و قدرت قضائی در آنها بوده است.

روایت چنین دارد «عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعه في دين او ميراث، فتحاكما الى السلطان او الى القضاة، أيحل ذلك؟» آیا این حلال هست یا نه، چه حلال است؟ «قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فأنما تحاكم الى الطاغوت، و ما يحكم له فأنما يأخذه سحتا، و ان كان حقه ثابتا»، این مربوط به فتوای است، این مربوط به شبهه حکمیه است؟ «و ما يحكم له» اگر به عنوان فتوای مراجعه می شود حکمی در کار نیست، «و ما يحكم له» آنچه که سلطان یا قاضی منصوب از طرف سلطان جور حکم می کند به نفع این، «فانما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتا»، ولو اینکه شرعا این دین را هم به عهده او داشته باشد، و الاذن دین خودش را دارد می گیرد، لیکن چون این دین را به حکم طاغوت می گیرد، لااقل این اخذ محرم واقع می شود، حالا مأخوذش هم محرم هست یا نه؟ یک بحث دیگری است.

چون برطبق حکم طاغوت این دین را از آن طرف می گیرد، «لانه اخذه بحکم الطاغوت و انما امر الله ان یکفر به، قال الله تعالی يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ، وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»، پس در این تکه ای که در رابطه با تحاکم به سلطان و تحاکم به قضات است، به حسب ظاهر هیچ تردیدی در آن نیست، که مسأله نزاع، نزاعهای معمولی در مسائل و در موضوعات است، آیا دین هست یا نیست؟ این فرش مال این هست یا نه؟ این مال به این ارتباط دارد یا ندارد؟ همین تخاصم های معمولی که در مسائل و موضوعات تحقق پیدا می کند، همین مسائل است.

بعد به دنبال این مطلب عمر ابن حنظله می گوید: «فکیف یصنعان» پس این دو تایی که بینشان دعوا شده است، و شما می گوید: حق مراجعه به سلطان ندارند، حق مراجعه به قضات منصوب از قبل آن سلاطین ندارند، چه کنند؟ «قال ینظران یا ینظران الی من کان منکم»، اینها توجه و التفات بکنند به افرادی که از خود شما باشند، یعنی شیعه امامی، یعنی تابع مکتب امام صادق (علیه السلام)، اولین خصوصیت «من کان منکم»، آن هم با یک شرائطی، «ممن قد روا حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف احکامنا»، یک نفری که



شیعه امامی باشد و در حد اجتهاد آشنای به احکام ما باشد، ناظر در حلال و حرام ما باشد، دقت در حرام و حلال ما کرده باشد، «فلیرضوء به حکما» چنین کسی را باید به عنوان حاکم بپذیرند، وظیفه شرعیشان این است که به عنوان حاکم بپذیرند، چرا؟ «فانی قد جعلته علیکم حاکما»، من چنین آدمی را بر شما حاکم قرار دادم، یعنی اگر سلطان جور این قضات معمولی و رسمی آن زمان را برایشان قضاوت و منصب قضاوت جعل کرده است، من هم به عنوان یک ضابطه کلی منصب قضاوت را جعل می کنم، برای شیعه امامی عارف به احکام ما و ناظر در حلال و حرام ما. «فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکما» اگر یک شیعه با این اوصاف برطبق حکم ما حکم کرد، «فلم یقبله منه»، بعد یکی از این دو نفر آن حکم را نپذیرفتند، «فانما استخف بحکم الله»، این استخفاف به حکم خدا کرده است، این حکم خدا را بی ارزش و سبک قلمداد کرده است، «و علینا رده» و در حقیقت ما را رد کرده است، برای اینکه حکم قاضی منصوب از قبل ما را نپذیرفته است، «و الرادّ علینا الزادّ علی الله»، اینجا تشبیه هم نیست، اگر کسی بر ما رد بکند و نپذیرد مسائل ما را، این رد بر خدا کرده است، و رد بر خدا هم «علی حد الشریک بالله تبارک و تعالی» است. تا اینجا مسأله این شد که امام جلوی تحاکم به سلطان یا قاضی را گرفت، آن باب را مسدود کرد، و به جای آن یک باب دیگری را مفتوح کرد، که مراجعه به قاضی شیعه تقریبا مجتهد است.

(سؤال... و پاسخ استاد): امر دلالت بر وجوب می کند، یعنی وظیفه شان این است که او را به عنوان حاکم بپذیرند، بحث در پذیرفتن حکم نیست، قبل از پذیرفتن از اول باید او را به عنوان یک حاکم بپذیرند، «فالیرضوا به حکما»، همه استفاده می کنند.

این تکه ها متأسفانه در وسائل ذکر نشده است. «قلت:» عمده اشکال از اینجا شروع می شود، «فان کان کل واحد اختار رجلا من اصحابنا، فرضیا ان یکونا ناظرین فی حقهما، فاختلفا فی ما حکما فیه و کلاهما اختلفا فی حدیث قوم»، بعد از آن که امام به جای سلطان و قاضی جور، یک قاضی شرع و مطابق با نظر خودشان را تعیین کردند، ابن حنظله سؤال می کند، می گوید: این دو نفری که بینشان منازعه در دین و میراث است، اگر هر کدامشان روی یک قاضی با این اوصافی که شما (امام) می فرمایید انگشت گذاشتند،

مثلاً- بین زید و عمرو دعوا بود، فرضاً یکیشان گفت که هرچه زراره نظر بدهد، دیگری گفت: هر چه محمد ابن مسلم نظر بدهد. محمد ابن مسلم واجد شرائط قضا است، زراره هم واجد شرائط قضا است. یکی از این متخاصمین روی محمد ابن مسلم تکیه دارد و یکی روی زراره تکیه دارند، یک چنین فرضی در کلام عمر ابن حنظله بعضی خصوصیات دیگر هم دارد، لیکن موضوع این فرضش این است، متخاصمان با همین کیفیتی که از اول روایت تا اینجا مطرح شد، اگر هر کدام روی یک نفر تکیه کردند، و به تعبیر روایت هر کدام یکی را انتخاب کردند، او «اختار» محمد ابن مسلم را به عنوان قاضی، آن هم اختار زراره را به عنوان قاضی.

### **کلام مرحوم میرزای رشتی (ره) در رد تنازع در شبهات موضوعیه**

در اینجا بعضی المحققین مرحوم میرزای رشتی (اعلی الله مقامه)، یکی از شواهدی که ایشان می آورد بر این حرف، که مسأله اصلاً مسأله قضاوت نیست و تنازع، تنازع در موضوعات نیست، بلکه تنازع در شبهات حکمیه است، و رجوع به حاکم به عنوان مفتی مطرح است، و به عنوان صاحب فتوی مطرح است، یکی از شواهدش این سؤالی است که در کلام عمر ابن حنظله مطرح است، چطور ایشان به این سوال استشهاد می کند؟ ایشان می فرماید، - عرض کردم در معنای روایت خیلی ایشان اعمال دقت کرده است، - ولی به نظر ما بیان ایشان تمام نیست، ایشان می فرماید: اینجایی که دو نفر متنازع و متخاصم در مسأله قضاء دو تا حاکم را انتخاب می کنند، اینجا چند جور تصور می شود:

آیا هدفشان این است که این دو تا مجموعاً و بالاجتماع یک حکمی در این مسأله و در این نزاع صادر بکنند؟ آیا اینکه مدعی زید را انتخاب می کند، منکر عمرو را انتخاب می کند، و تراضی به دو نفر می شود، آیا مقصود این است که این دو نفری این مسأله را بررسی بکنند، و در این دعوا دقت بکنند و بعد بالمثال مجموعاً «حکمناً» بگویند، که در سایر موارد قاضی حکمت می گوید، اما اینجا چون دو تا قاضی در یک نزاع مطرح است، باید مجموعاً «حکمناً» بگویند، این یک فرض.

یک فرض این است که یکی از آنها حکم بکند، اما دیگری در مقدمات حکم آن اولی را

کمک بکند، و در حقیقت حکم با مشورت این دومی تحقق پیدا کند، از باب اینکه مبدا آن حاکم اولی در مقدمات حکم اشتباه بکند، مثل این مستشارهای قضایی که کنار قضاوت معمولاً بوده و شاید حالا هم وجود داشته باشد، اینها باهم مشورت بکنند، مسائل را بررسی بکنند، یک وقت قاضی در مقدمات حکم به اشتباه نرفته باشد، بعد از آن که مقدمات با نظر هر دو بررسی شد، آنوقت آخر کار آن اولی «حکمت» بگوید. این هم یک فرضی است تصور می شود.

فرض سومی که تصور می شود این است که یکی از آنها حکم را صادر کند و دیگری انفاذ بکند حکمی که صادر شده است، اولی «حکمت» بگوید، دومی «انفذت حکم الاول» را بگوید، از یکی اصل الحکم، و از دیگری انفاذ الحکم تحقق پیدا کند، ایشان می گوید: مسأله دوتا حاکم در یک جریان به یکی از این صور ثلاثه باید تحقق پیدا کند.

حالا- اگر شما بخواهید روایت را حمل بر مسأله حکم بکنید، کدامیک از این سه فرض را می خواهید روایت را ناظر به او بدانید، آیا مسأله اینکه یکی حکم کند و دیگری به عنوان مستشار مطرح باشد، اینکه خلاف ظاهر روایت است، برای اینکه ظاهر این است که هر کدام یکی از این دو نفر را به عنوان یک حکم مستقل انتخاب کرده است. کما اینکه آن فرض هم خلاف ظاهر روایت است، که مسأله به این صورت باشد، که یکی حکم کند و از دیگری انفاذ الحکم تحقق پیدا بکند، این هم با ظاهر تعبیر روایت مخالف است، مخصوصاً با اینکه می گوید: که این دو تا حاکمی که انتخاب شدند، و هر کدام را یکی از متنازعین انتخاب کرده است، اینها در حکم مختلف شدند، یکی مثلاً به نفع همان منتخب خودش حکم می کند، دومی هم به نفع منتخب خودش حکم می کند، یکی به نفع مدعی حکم می کند و دیگری به نفع منکر حکم می کند. پس در حقیقت مسأله اصل الحکم و انفاذ الحکم هم که مطرح نیست.

### **مراد از حکم در روایت و ارتباط آن با معنای فتوی**

و اما آن فرض که مجموعاً یک حکمی از آنها صادر شود، این هم که خلاف صریح روایت است، برای اینکه صریح روایت این است که هر کدام دارای یک حکم مستقلی

هستند، بدون اینکه مجموعاً در یک حکم نقش داشته باشند، لذا ایشان می‌گویند که برای این شاهد و برای این قرینه، و به ضمیمه بعضی از قرائن دیگر، ما اصلاً مسأله حکم و قضا و قاضی را کنار می‌گذاریم، و این همه هم که کلمه حکم و حاکم و امثال اینها در روایت ذکر شده است، ایشان می‌گویند: حکم را ما به معنای لغوی می‌گیریم، همانطوری که در قرآن دارد، «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ، فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» ، آیا «مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» که مسأله قضاوت نیست، آن حکم در آنجا یعنی اگر کسی برطبق «ما انزل الله» فتوای ندهد، برطبق «ما انزل الله» نظر ندهد، ما حکم در روایت را هم آن جور می‌کنیم؟ کأن از ایشان سؤال می‌شود که اگر ما مسأله حکم را برداریم، جای آن چه بگذاریم؟ ایشان می‌گویند: جای آن مسأله فتوای بگذارید، خوب اگر جای آن مسأله فتوای گذاشتیم، آیا بعضی از این اشکالات حل می‌شود؟

ایشان می‌گویند: بله چون فتوا در زمان صدور روایت غیر از فتوای در زمان ما است، فتوای در زمان ما، یعنی از زمان شیخ طوسی به این طرف، فتوا یک عنوان پیدا کرده است روایت یک عنوان دیگری، لذا کتابهای روایتی از کتابهای فتوایی جدا شد. اما قبل از شیخ طوسی - اینها دیگر توضیحاتی است که من عرض می‌کنم - و حتی در یک برهه ای از زمان شیخ طوسی مراد از فتوا همان روایت بوده است، به این صورت که در کتابهای فقهی عین عبارات روایت ذکر می‌شد، منتهی «خالیا عن السند» و گاهی هم «مشتملاً علی السند»، لذا می‌بینید صدوق در مقدمه کتاب «من لا یحضره الفقیه»، همین حرف را اشاره می‌فرماید، که این کتاب من، کتاب نقل حدیث نیست، این آن چیزهایی است که من بر طبق فتوای می‌دهم، و حجت است بین من و بین خدای من، و من بر طبق عمل می‌کنم، در حقیقت کتاب فتوایی صدوق است، منتهی در چهره روایت، کتابهای مقنع و هدایه و نهاییه شیخ و کتابهای دیگران، اینها تماماً به قول مرحوم آقای بروجردی عین همان روایات بوده است، و حتی همان تعبیرات روایات حفظ شده است، منتهی بعضی‌ها خالی از سند است، به عنوان کتاب فتوای مطرح شده است.

سپس ایشان می‌فرماید که چون فتوا در زمان روایت، یعنی صدور مقبوله عمرو ابن حنظله مسأله فتوای همان نقل روایت بوده است، و چیز دیگری غیر از مسأله نقل روایت

نبوده است، می توانیم اینجوری معنا کنیم و بگوییم: این زید و عمرو در یک شبهه حکمی و در یک مسأله فقهی بینشان دعوا داد و قال شده است، یکی گفته: می رویم پیش محمد ابن مسلم، یکی گفته: می رویم پیش زراره، پیش محمد ابن مسلم که رفتند، محمد ابن مسلم یک روایتی خوانده به نفع آن که مثلاً محمد ابن مسلم را انتخاب کرده است، پیش زراره که رفتند زراره یک روایت دیگری خوانده است به نفع آن کسی که زراره را در این مقام انتخاب کرده است، این یک مسأله ای است به نظر ایشان قابل تصور، اما اگر ما مسأله را روی حکم پیاده کنیم، و روی باب قضا در شبهات موضوعیه و مسائل موضوعی پیاده کنیم، آنوقت چطور می شود که دو نفر مدعی و منکر دو تا حاکم را انتخاب کنند؟ این در حقیقت به این صورتی که در روایت مطرح شده است، نمی شود تطبیق پیدا کند، لذا مسأله را ایشان می گوید ما حمل بر فتوای مسأله با روایت می کنیم، و دیگر کاری به مسأله حکم و قضا و امثال ذلک نداریم.

### نظر استاد در مورد معنای حاکم در روایت

اما خوب عرض کردم که اگر ما از صدر روایت صرف نظر کنیم، و صدر روایت را نادیده بگیریم، می توانیم یک چنین کارهایی انجام بدهیم، می توانیم حکم در این روایت را به معنای لغوی بگیریم، می توانیم بگوییم: مقصود از حاکم در این روایت قاضی نیست، بلکه مقصود از حاکم، مفتی و در حقیقت راوی است، اما وقتی صدر روایت را ما مورد نظر قرار می دهیم، آن «رجلینی که بینهما منازعه فی دین او میراث»، اول می خواستند تحاکم به سلطان کنند، تحاکم به قضات منصوب از قبل سلطان جائز در آن زمان داشته باشند، آیا تحاکم به سلطان یا قاضی منصوب از قبل السلطان در شبهات حکمیه که دعوا سر یک مسأله فقهی است، این هم رجلین شیعه هستند، چه معنا دارد که دو تا شیعه باهم سر یک حکم فقهی دعوا کنند، و بعد بگویند: برویم سراغ سلطان، برویم سراغ قاضی منصوب از قبل سلطان، سلطان چه نقشی دارد در بیان حکم، آن هم حکم بر طبق مذاق اهل بیت، «رجلین من اصحابنا» بودند، «رجلین» شیعه امامی بودند، «کیف یعقل» که دو شیعه امامی در یک حکم الهی دعوایشان بشود، و برای حل نزاع در شبهات

حکمیة، مرجع را عبارت از سلطان و قاضی جور قرار بدهند؟

مثل اینکه به نظر من مرحوم محقق رشتی اصلاً صدر روایت را ملاحظه نکردند، و شاید علتش هم همین بوده که چون صاحب وسائل این تکه از صدر روایت را نقل نکرده است، ایشان گرچه مرحوم شیخ در کتاب رسائل اینطوری که از سابق در ذهنم است، تمام روایت را در تعادل و ترجیح رسائل نقل فرموده است. «علی ای حال» به توجیه ایشان کاری نداریم، اما اجمالاً با توجه به صدر روایت ما چطور می‌توانیم این راه را برای روایت باز بکنیم، و حساب روایت را از قضا و حکم به طور کلی جدا کنیم؟

بعد از اینکه اینطور شد جای این سؤال است، که خوب پس این جمله را چه طوری معنا کنیم؟ اینجایی که مسأله، مسأله حکم و قضا است، مسأله قاضی تحکیم است، حالا دو تا قاضی تحکیم پیدا شده است، یک کسی را مدعی به عنوان قاضی تحکیم معرفی کرده است، و یک کسی را منکر به عنوان قاضی تحکیم معرفی کرده است، این چه طوری می‌شود درست بشود؟ و روی کدامیک از آن احتمالاتی که ایشان ذکر کردند و همه‌اش را رد کردند و گفتند با روایت تطبیق نمی‌کند، این نیاز به یک دقتی دارد که شما هم دقت بفرمایید، بر فرضی هم اگر ما نتوانیم در تصویر این راه موفق شویم، این سبب نمی‌شود که ما حرف خودمان را کنار بگذاریم، بگوییم: حالا که ما نتوانستیم مسأله تعدد حاکم را در اینجا تصویر کنیم پس بیایم روایت را از اول به جور دیگری معنا کنیم، بگوییم: همان تحاکم به سلطان و قاضی منصوب از قبل سلطان هم در رابطه با شبهات حکمیة است، اصلاً امکان ندارد کسی این حرف را بزند و یک چنین مطلبی را بگوید، اگر ما نتوانستیم یک راه حلی برای مسأله تعدد حاکم در این سؤال ابن حنظله پیدا کنیم چه بهتر، اگر هم نتوانستیم پیدا کنیم ضرری به اصل مطلب نمی‌زند، و مسأله روی همان قضا و حکم جریان دارد. ان شاء الله دقتی بفرمایید، این روایت خیلی روایت عجیبی است، روی آن دقت بفرمایید تا ببینیم مجموعاً از این روایت چه استفاده می‌شود.

**پرسش:**

۱ - دلالت مقبوله عمر و ابن حنظله در رجوع متخاصمین به حاکم را توضیح دهید.

ص: ۵۲۰

۲ - مراد از حکم در روایت و ارتباط آن با معنای فتوی را بیان کنید.

۳ - کلام مرحوم میرزای رشتی (ره) در رد تنازع در شبهات موضوعیه چیست؟

۴ - نظر استاد در مورد معنای حاکم در روایت ابن حنظله را ذکر کنید.

ص: ۵۲۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

هر چه بیشتر انسان روی این روایت و سؤال روایت فکر کند، حداقل به نظر من، ما نمی توانیم این روایت را از مسأله حکم و مسأله قضاء بیرون ببریم، و مسأله را در رابطه با فتوای و حل شبهه حکمیه مطرح کنیم، گرچه این معنا به تعبیر مرحوم محقق رشتی (ره) در طول زمانها قلما يتفق که چنین چیزی باشد.

**عدم صحت حمل مقبوله ابن حنظله بر شبهات حکمیه از نظر استاد**

لازمه این مسأله است که روایت را حمل بر یک مورد نادره بکنیم، مع ذلك التّزام به این معنا اولی است از اینکه ما روایت را از مسیر خودش تغییر دهیم، مخصوصا با توجه به این معنا، که اگر شبهه، شبهه حکمیه است، آیا این متنازعین و متخاصمین خودشان

ص: ۵۲۲



مجتهد هستند یا مقلد؟ اگر خودشان مجتهد هستند که هیچ وجهی ندارد که مجتهد به دیگری مراجعه کند، ولو اینکه دیگری را اعلم از خودش بدانند، برای اینکه مجتهد در آن مسأله ای که خودش اجتهاد می کند اگر اعلم هم برخلاف او باشد، او را تخطئه می کند قاعدتا، معنا ندارد حتی فرض کنید یک طلبه مجتهد متجزی در آن مسأله ای که اجتهاد می کند، و صلاحیت اجتهاد در آن مسأله را دارد بنا بر قول به تجزی اجتهاد حق را با خودش می بیند، ولو اینکه اعلم از خودش با او مخالف باشد، استادش با او مخالف باشد، گروهی از محققین مخالف باشند، باشند وقتی که این صلاحیت اجتهاد پیدا کرد ولو به صورت تجزی، و در یک مسأله ای اجتهاد کرد دیگر معنا ندارد این مراجعه به دیگری کند، اصلا صحیح نیست ارجاع این به دیگری.

لذا این رجلین متخاصمین اگر مجتهد باشند که وجهی ندارد که اینها به دیگری مراجعه کنند، و اصولا دو تا مجتهد معنا ندارد تنازع داشته باشند، یکی می گوید: نظر من این است که نماز جمعه واجب است، دیگری می گوید: واجب نیست، به سر و کله هم زدن معنا ندارد، خوب او نظرش وجوب نماز جمعه است، او نظرش عدم وجوب نماز جمعه. لذا اگر این رجلین را شما مجتهدین فرض کنید، که اصلا جا برای این حرفها باقی نمی ماند، و اگر این رجلین عوامند، مقلدند، مقلد تابع مرجع تقلیدش است، و معنا ندارد با کس دیگر نزاع بکنند، این مرجع تقلیدش می گوید: نماز جمعه واجب است، آن هم مرجع تقلیدش می گوید: نماز جمعه واجب نیست، حالا این دو تا مقلد معنا دارد به سر و کله هم بزنند، او بگوید: حکم خدا وجوب نماز جمعه است، او بگوید: نه حکم خدا عدم وجوب نماز جمعه، حقیقت تقلید رجوع جاهل به عالم است، مقلد می گوید: «انا جاهل»، و مرجع تقلید من زید است، زید هم می گوید: نماز جمعه واجب است، آن هم می گوید:

مرجع تقلید من عمرو است، عمرو هم می گوید: نماز جمعه واجب نیست، تنازع اصلا معنا ندارد، پس در شبهات حکمیه نه درباره مقلد و نه درباره مجتهد اصلا تنازع وجهی ندارد، خوب هر مقلدی به مرجع خودش مراجعه می کند، و هر مجتهدی هم به استنباط خودش، «و لا وجه للتنازع، لا معنا للتنازع».

لذا اگر ما این شبهه را شبهه حکمیه بگیریم اصلا روایت نمی تواند یک معنای

صحیحی داشته باشد، و یک مدلول صحیحی ما نمی توانیم برای روایت درست کنیم، و علاوه اگر اینها مقلد باشند، که برای این جهت تقریباً یک ظهور مائی در روایت هست که این دو نفری که بینشان منازعه تحقق پیدا کرد، یک جای روایت اشعار دارد که اینها خودشان مجتهد نیستند. اگر مجتهد نیستند قبل از این جریان باید مرجع تقلیدی برای خودشان داشته باشند. نه اینکه در منازعه اختیار بکنند «رجلا من اصحابنا» این یکی را اختیار بکند، آن دیگری را اختیار بکند. این اختیار به دنبال منازعه تحقق پیدا کرده است، در حالیکه این اگر مقلد است، قبلاً یک مرجعی برای خودش داشته است، و قبلاً یک شخصی به عنوان رجوع در مسائل فقهیه برای خودش معین کرده است.

### عدم جواز تحاکم به قدرت در مسائل و احکام شرعی

هر چه انسان در روایت فکر کند، مسأله را با شبهه حکمیه نمی تواند تمام کند، مخصوصاً با توجه به اینکه صدر روایت که به نظر من یک دلیل قطعی است، یعنی همان مسأله تحاکم به سلطان و قاضی.

تحاکم به سلطان در شبهه حکمیه چه معنایی می تواند داشته باشد؟

تحاکم به سلطان یعنی تحاکم به قدرت، تحاکم به قدرت در مسائل موضوعیه و در اختلافات موضوعیه می تواند نقش داشته باشد، اما تحاکم به قدرت برای اینکه حکم نماز جمعه چیست، این اصلاً یک معنای مضحکه آور است که در شبهه حکمیه کسی تحاکم به سلطان بکند.

دنباله روایت این است که وقتی امام از تحاکم به طاغوت جلوگیری می کند، و راه مردم را به طرف سلطان و قضات جور می بندد یک افرادی را در همان رابطه جانشین اینها قرار می دهد، یک افراد با شرائطی را در همان مسند می نشاند، آن مسند، مسند قضا است، آن مسند، مسند فصل خصومت است، آن مسندی است که بین دو نفر در یک امری و موضوع خارجی اختلافی واقع شده است، می آید این اختلاف را حل می کند، و این خصومت را فصل می کند. علاوه بر اینکه در خود این روایت این تعبیرات و آن صدر روایت ظهور و بلکه صراحت در مطلب دارد.

مؤید این حرف ما این است که ما دو تا روایت دیگری هم داریم، که این دو تا روایت هم در باب قضا وارد شده است و همین سؤال و همین جواب در آن مطرح شده است، یعنی راوی سؤال می کند که اگر دو نفر با هم دعوا کردند و هر کدام یک نفری را به عنوان حاکم اختیار کردند، و این دو تا حاکم هم اختلاف کردند، اینجا تکلیف چیست؟ همین جوابی که اینجا داده می شود، در مورد همین سؤال می بینیم در آن دو تا روایت دیگر هم همین مسأله به همین کیفیت حکم نافذ می شود و فصل خصومت تحقق پیدا می کند، اینجا که دو تا حاکم دارای دو تا رأی هستند و مسأله قضا هم باید با فصل خصومت تمام شود، آیا فصل خصومت با رأی کدام یک از اینها تحقق پیدا می کند؟ «قال: ينظر الى ائقهمما و اعلمهما باحادیثنا و اورعهما فینفذ حکمه»، هر کدام از این دو تا افقه بودند و اعلم به احادیث ما بودند، و از نظر ورع فضیلت داشتند، او را باید گرفت «فینفذ حکمه»، کلمه «نفذ»، کلمه «مضی» و امثال ذلک اینها کلماتی است که تنها در کتاب قضا به کار برده می شود، حکم این نافذ است، حکم این گذرا و ممتاز و ممضاء است. «و لا یلتفت الی الاخر»، اما دیگری که «افقهیت و اعلمیت و اورعیت» ندارد، این «لا یلتفت الیه»، در مقام تعارض حکمین حکم این مورد التفات و توجه نیست.

و همینطور روایت دیگری که در همان باب است، منتهی روایت چهل و پنج است ظاهرا، روایت موسی ابن اکیل «عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: سئل عن رجل یكون بینه و بین اخ له منازعه فی حق، فیتفقان علی رجلین یكونان بینهما» یعنی به عنوان حاکم، «فأختلفا فی ما حکما»، این دو رجل هر دو حکم کردند، لیکن در حکمشان اختلاف وجود پیدا کرد، امام صادق (صلی الله علیه و آله) سؤال می کنند: «کیف یختلفان؟» اختلافشان به چه نحو و به چه کیفیتی بود؟ «قال حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان» هر کدام به نفع منتخب خودش حکم کرد، و به نفع آن کسی که او را حکم قرار داده بود، حکم کرد، «فقال: ینظر الی اعدلهما و افقههما فی دین الله فیمضی حکمه» هر کدام از اینها عادلتر و فقیه تر در دین خدا باشند حکم او گذرا و نافذ و ممتاز است.

ما این دو روایت هم می بینیم که کاملا ظهور دارد در مسأله قضا، و در مقبوله ابن حنظله هم تقریبا همین معنا به همین صورت مطرح شده است، سؤال راوی این بود، «فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما فأختلفا في ما حكم فيه»، ظهور قوی روایت در مسأله اختلاف در حکم و فصل خصومت است «و كلاهما اختلفا في حديثكم» منتهی در اینجا منشأ اختلاف را بیان کرده است، سائل در سؤال می گوید: «و كلاهما اختلفا في حديثكم» این دو تا قاضی در حدیث شما اختلاف داشتند، البته این کلمه اختلاف در حدیث ابتدا احتمالاتی درباره اش جریان دارد، آیا معنای اختلاف در حدیث اختلاف در وجود و عدم یک حدیث است؟ یکی می گفت:

چنین حدیثی وجود دارد، دیگری می گفت: نه چنین حدیثی وجود ندارد، این یک نوع اختلاف در حدیث است یا معنای اختلاف در حدیث آیا اختلاف در معنای حدیث است، همانطوری که الان در معنای مقبوله ابن حنظله اختلاف است، آیا مقصود از اختلاف در حدیث یک چنین معنایی است؟ یا اینکه نه به قرینه تعبیرات بعدی اختلاف در حدیث در سؤال سائل یک معنای سومی دارد و آن این است که هر کدام یک روایتی را مستند خودشان قرار دادند، یکی یک روایتی داشت که دلالت مثلا بر اثبات چیزی می کرد، دیگری روایتی داشت که دلالت بر نفی آن چیز می کرد، که معنای اختلاف در حدیث یعنی «وجود حدیثین مختلفین» یعنی همین که در باب تعادل و ترجیح مورد بحث ما هست که «کلاهما اختلفا في حديثكم»، یعنی کان لکل واحدا منهما حدیث یخالف حدیث الاخر» و در نتیجه دو حدیث وجود داشت، و این دو حدیث بینشان اختلاف تحقق داشت، آنوقت امام برحسب این روایت فرمود: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث، و اورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الاخر»، اما دیگری که فاقد این مزایا هست، و فاقد این اوصاف است آن دیگر «لا یلتفت الی ما یحکم به الاخر».

### ارجاع مرجحات در مقبوله ابن حنظله به روایت یا حاکم

نتیجه حرفهای ما تا اینجا و اختلاف با مرحوم محقق رشتی ثمره اش این شد که این

اوصافی را که امام در اینجا به عنوان مرجح بیان می فرماید آیا به روایتین ارتباط دارد، یا به حاکم ارتباط دارد؟ به عبارت روشنتر ما در باب تعادل و ترجیح دنبال مرجحات روایت هستیم، می خواهیم بینیم خبرین متعارضین کدامشان ترجیح بر دیگری دارند و مرجح چیست؟ اما تا اینجا روایت که ما خواندیم اصلاً مسأله ترجیح در خبرین متعارضین مطرح نیست، همانطوری که در آن دو روایت قبلی مسأله «اورعیت و افقهیت و امثال ذلك» را به عنوان «مرجح احد حکمین» قرار می داد، اینجا هم مقبوله این اوصاف را به عنوان مرجح احد حکمین قرار داده است، و بین این دو مسأله که ملازمه تحقق ندارد، اگر در مسأله اختلاف دو قاضی، و تنازع دو تا قاضی در حکم ما یک سلسله مرجحاتی را مطرح کنیم این دلیل بر این نیست که در باب روایتین هم این مرجح مطرح است، مسأله قضا چه ارتباطی به مسأله روایت دارد، مخصوصاً با توجه به یک نکته و آن این است که در مسأله روایتین تخیر یک مسأله ای است که خود روایات کاملاً بر آن دلالت داشته است، یعنی تخیر بین خبرین متعارضین یک مسأله معمولی و طبیعی است، اما در باب حکمین و حکمین مسأله تخیر اصلاً معقول نیست. برای اینکه اگر مسأله تخیر را مطرح کنی، مدعی می آید این قاضی طرفدار خودش را اختیار می کند، منکر هم قاضی طرفدار خودش را انتخاب می کند. پس کجا فصل خصومت تحقق پیدا کرد و کجا منازعه از بین رفت؟

### ارجاع مرجحات به قضا و فصل خصومت از نظر استاد

مسأله قضا را که اینقدر اسلام به او اهمیت می دهد ریشه اساسیش این است که قضاوت، فصل خصومت می کند، نزاع و داد و قال را از بین می برد، اسلام نمی خواهد بین مسلمانها داد و قال وجود داشته باشد، تنازع و تخاصم وجود داشته باشد، لذا مسأله قضا را به عنوان حل اختلاف و فصل خصومت مطرح کرده است، اگر ما در باب فصل خصومت یک مرجحاتی به عنوان «افقهیت و اورعیت و اصدقیت» در حدیث داشته باشیم، این چه ارتباطی دارد به اینکه در خبرین متعارضین که منشأ فتوای یک مجتهدی است، و می خواهد مجتهد رساله بنویسد و برطبق یکی از اینها فتوای بدهد، آنجا هم

حتما باید اینها به عنوان مرجح مطرح باشند. مرجح باب قضا و حکم هیچ ارتباطی به مرجح در باب روایت نمی تواند داشته باشد.

لذا تا اینجا مقبوله ابن حنظله، مسألة «اعدلیت و افقهیت و اصدقیت و اورعیت» مرجحات باب قضا و حکم است، اصلا به روایت ارتباطی ندارد، «الحکم ما حکم به اعدلهما»، اعدل در رابطه با حکم، افقه در رابطه با حکم، حکم همانی است که از دهان اعدل بیرون آمده و از دهان اعدل بیرون آمد، و از دهان افقه و اصدق بیرون آمده است، او باید فصل خصومت بکند.

نکته دیگری که مقداری باید به آن توجه کنیم، ولو اینکه حالا- تحقیقش را اینجا ما نمی توانیم ذکر کنیم، در کتاب قضا مطرح می شود، و این یکی از مشکلات این روایت و آن دو روایتی است که خواندیم، این است که بر فرضی هم که اینها مرجحات باب قضا باشند که هستند، آیا «کل واحد» از اینها به عنوان یک مرجح مطرح است یا مجموعه اینها مرجح واحد هستند؟ آیا این عبارت «الحکم ما حکم به اعدلها و افقهها و اصدقها فی الحدیث و اورعهما» معنایش این است که هر کدام از اینها یک مرجح مستقلی هستند؟ یعنی اگر در فقه و صدق و ورع اینها یکسان بودند، اما در عدالت تنها یکی اعدل از دیگری بود، همان به عنوان مرجح مطرح است یا مجموعه این اوصاف به عنوان مرجح واحد مطرح است؟ منتهی چون این مربوط به کتاب القضاء است ما الان در این باب نمی توانیم بحث بکنیم، این باید در کتاب القضاء در اختلاف حاکمین به این صورت، وقتی که اینها به عنوان مرجح مطرح می شوند، آنجا باید نشست و صحبت کرد که آیا «مجموعه هذه الاوصاف مرجح واحد یا کل واحدا من هذه العناوین» یک مرجح مستقلی هستند.

لیکن آنچه که به ما ارتباط دارد این است که این مرجح مرجح باب قضا است، به مسألة اختلاف روایتین و «ترجیح احدی الروایتین علی الاخر» هیچ ارتباطی ندارد.

بعد ابن حنظله می گوید: «قلت فانهما (این دو تا قاضی) عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الاخر» هیچ مزیت و ترجیحی در رابطه با این اوصافی که شما بیان فرمودید بین اینها وجود ندارد، در عدالت و فقه و صدق و ورع اینها یکسان هستند،

مع ذلک اختلاف در حکم دارند.

اینجا مسأله توجیه به مستند حکم پیدا می کند، «قال ينظر الی ما کان من روایتهم» یا در نسخ بدل «من روایتها عنّا فی ذلک الذی حکما به» ملاحظه کنند به آن روایتی که مستند برای حکم این دو تا قاضی هست، و در حکمشان استناد به آن روایت کردند، «ينظر المجمع علیه بین اصحابک» آن روایت «مجمعا علیه» بین اصحاب خودت. یعنی بین علمای شیعه و روات شیعه، «فیؤخذ به من حکمنا، (یا در نسخ بدل) من حکمهما»، هر کدام از آن دو تا که حکمشان مستند به یک روایت «مجمع علیه بین اصحاب» تو بود او باید اخذ شود، باید به عنوان حکم مدرک قرار بگیرد، «و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک، فان المجمع علیه لا ریب فیه».

می فرماید: اینجا که خود قضات در خصوصیات شخصی متحد هستند اینجا باید نظر و التفات را متوجه به مدارک اینها کرد، متوجه به آن دو روایتی کرد که اینها را به اختلاف کشانده است، و در حکم مختلف کرده است، و از این دو روایت هر کدام که «مجمع علیه بین اصحابک» بود باید حکم قاضی مستند به روایت «مجمع علیه بین اصحاب» اخذ بشود، و هر کدام از این دو روایت که شاذ بود و «لیس بمشهور عند اصحابک» بود، کنار گذاشته شود.

#### **مناقشه استاد بر مختار محقق رشتی (ره) در ارجاع به روایت**

درباره این سؤال و جواب یک قدری باید بحث شود، بحثهای جالبی در این رابطه وجود دارد، اولاً مرحوم محقق رشتی یکی از شواهد بر آن مدعای خودشان را همین سؤال و جواب قرار دادند، گفتند که اگر دو تا قاضی در حکمشان اختلاف کردند، اولاً این روایت می گوید که به مدرک این دو حکم مراجعه کنید، این متخاصمین چه کاره هستند که به مدرک دو تا حکم دو تا قاضی مراجعه کنند؟ متخاصمین اولاً که صلاحیت این معنا در آنها وجود ندارد. متخاصمین طبعاً عوامند، عوام چطور می تواند در مدرک حکم قاضی دخالتی داشته باشد؟ و بر فرضی هم که صلاحیت داشته باشد، اصلاً او حق ندارد که دخالت کند در مدرک حکم قاضی، و از این قاضی بپرسد مدرک تو چیست؟ از

آن قاضی هم سؤال شود مدرک تو چیست؟ بعد این دو مدرک را باهم بسنجند، ببینند یکی «مجمع علیه بین الاصحاب» است، و یکی «شاذ لیس بمشهورا عند الاصحاب» است، اینها به باب قضاء چه ارتباطی دارد؟ حق ندارند متخصصین در مدرک اینها دخالت کنند.

و ثانیاً ایشان می فرماید: قاعده کلی در باب قضا اینجوری است که اگر دو تا حاکم حکم مختلف کردند، اگر در آن واحد این دو حکم مختلف تحقق پیدا بکند هر دو از بین می رود و تساقط تحقق پیدا می کند، و اگر تقدّم و تأخر در حکم مطرح باشد، آن که قبلاً حکم کرده او حکمش نافذ است، دیگر بعدی حکمش نمی تواند با وجود حکم قبلی نفوذ داشته باشد. لذا این را هم ایشان یک شاهی می گیرد بر اینکه مسأله، مسأله حکم و قضا نیست به هیچ وجه.

لیکن واقعه این است که این اشکال مشترک الورد است، برای اینکه اگر شما هم روایت را حمل بر مقام فتوای کردید باز همین آش و همین کاسه است، چرا؟ برای اینکه اگر دو تا مقلد به دو تا مجتهد مراجعه کردند، معنا ندارد که مقلد از مجتهد سؤال بکند که مدرک حکم شما چیست؟ در صلاحیت مقلد نیست که از مجتهد مدرک بخواهد، و به او بگوید: مدرک حکم تو چیست؟ بعد هم در صورتی که بین دو مجتهد اختلاف شد، کأنّ این دو تا مقلد اینجوری بگویند، بگویند: شما دو تا مجتهد این کنار بنشینید، ما این دو تا روایتی که منشأ دو تا فتوای شما است خودمان بررسی کنیم، ببینیم کدامش «مجمع علیه بین الاصحاب» است، و کدامش «الشاذ الذی لیس بمشهور عند الاصحاب» است، اگر روایت توی مجتهد، مجمع علیه بود ما تو را انتخاب کنیم، و اگر روایت دیگری «مجمع علیه عند الاصحاب» بود او را انتخاب کنیم. این یک اشکال مشترک الورد است اینطور نیست که اگر ما روایت را از باب حکم و قضا بیرون آوردیم و وارد در باب فتوای و اجتهاد کردیم بتوانیم این مشکه را حل کنیم. با این اشکال مشترک الورد نمی توانیم ما از ظاهر روایت، بلکه صدر روایت رفع ید بکنیم، لذا حرف ایشان کنار. حالا به دنباله حرف خودمان که اولاً تا قبل از این سؤال، مسأله مرجحاتی که در روایت ذکر شده بود، به عنوان مرجحات حکم مطرح بود، حالا از اینجا به بعد که پای روایت در کار آمده است،



روایت مشهوره و روایت غیر مشهوره، اولاً باید یک بحثی کنیم که این مرجحاتی که از اینجا شروع شد آیا مرجحات روایت است یا نه؟ برای اینکه ممکن است کسی یک حرفی بزند که ان شاء الله عرض می‌کنیم، که این را از عنوان مرجح روایت بیرون ببرد، و ثانیاً آیا مقصود از این مجمع علیه و شاذی که در مقابل مجمع علیه ذکر شده است، به تعبیر دیگر آیا مقصود از شهرتی که در اینجا مطرح شده است، آیا «شهرت من حیث الروایه» است یا شهرت «من حیث الفتوا» است؟ و بر فرضی که شهرت «من حیث الفتوا» را در این روایت مطرح بکند، آیا شهرت «من حیث الفتوا» عنوان مرجح دارد یا شهرت «من حیث الفتوا» آن طرف مقابلش را به طور کلی از حجیت ساقط می‌کند، و به عبارت روشنتر در باب مرجحات بحث ما این است که احدی الحججین را علی الحججه الاخری ترجیح بدهیم.

«لقائل ان يقول» که این روایت این حرف را نمی‌زند، و به اصطلاح علمی این در مقام تمیز حجت از لا حجت است، نه در مقام ترجیح احدی الحججین علی الاخری» در اینجا بحثهایی است که باید ملاحظه شود. یک بیانی امام بزرگوار دارند که می‌خواهند این شهرت در اینجا را به عنوان «تمیز الحججه عن لا حجه» مطرح بکنند، و یک بیانی هم بعضی دیگر دارند که شهرت را شهرت «من حیث الروایه» می‌خواهند قرار بدهند، و شاید به نظر ما هر دوی اینها محل اشکال باشد، دقت بفرمایید برای بعد.

### پرسش:

- ۱ - آیا حمل مقبوله ابن حنظله بر شبهات حکمیه از نظر استاد صحیح است؟
- ۲ - چرا تحاکم به قدرت در مسائل و احکام شرعی جایز نیست؟
- ۳ - مؤید نظر استاد در مراد از تحاکم یعنی فصل خصومت چیست؟
- ۴ - ارجاع مرجحات به قضا و فصل خصومت از نظر استاد را ذکر کنید.
- ۵ - استاد چه اشکالی بر مختار محقق رشتی (ره) در ارجاع مرجحات به روایت دارند؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

صورت تساوی دو راوی در مقبوله ابن حنظله

بحث در مقبوله ابن حنظله به اینجا رسید که ابن حنظله می گوید: «قلت، فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا، لا يفضل واحد منهما على الاخر، قال ينظر الى ما كان من روايتهم» در نسخ بدل «من روايتهما، عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك، فيأخذ به من حكمناه» یا «من حكمهما، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه، و انما الامور ثلاثه، امر بين رشده فيتبع، و امر بين غيه فيجتنب، و امر مشكل يرد حكمه الى الله و الى رسول الله، قال رسول الله صلى الله عليه و آله: حلال بيّن و حرام بيّن، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، و من اخذ بالشبهات ارتكب محرمات، و هلك من حيث لا يعلم، قلت: فان

ص: ۵۳۲

كان الخبران عنكما» یا نسخه بدل «عنکم، مشهورین قد رواهما الثقات عنکم».

ابن حنظله بعد از آن که تساوی حاکمین در اوصاف و مرجحات را فرض کرد، و گفت: «لا یفضل واحد منهما علی الآخر»، این را به صورت سؤال مطرح کرد که ما اینجا چه کنیم؟

اینجا امام مسأله را از حکمین و حاکمین متوجه مستند حکمین و روایتین می فرماید.

می فرماید: اینجا که خود حکمین دارای مزیت و رجحانی نیستند، باید سراغ مستند آنها رفت، که مستندشان روایت است، و عرض کردیم که این «کلاهما اختلفا فی حدیثکم» به قرینه همین عبارت امروز ظاهرش این است که هر کدام یک روایتی را مستند قرار دادند، و معنای اختلاف در حدیث عبارت از این معنا در روایت است.

امام می فرماید: حالا که مسأله متوجه روایتین شد، شما آن روایت «مجمع علیه عند اصحابک»، یعنی «عند اصحابک الامامیه»، روایت «مجمع علیه عند علماء الامامیه» را بگیر، و در مقابل آن روایت شاذ را «الذی لیس بمشهور عند اصحابک»، آن عبارت شاذ را ترک کنید.

#### **مقصود از «مجمع علیه»؛ شهرت من حیث الفتوی یا شهرت من حیث الروایه**

چون جای حساس مقبوله ابن حنظله در حقیقت همین جا است، و خیلی روی آن باید دقت بشود. جهات و خصوصیات در اینجا وجود دارد که ما این خصوصیات را عرض می کنیم، و با توجه به مجموع این خصوصیات باید ببینیم که اولاً مقصود از این «مجمع علیه»، آیا «متفق علیه» است، یا مقصود از مجمع علیه همانی است که ما به اصطلاح از آن تعبیر به شهرت می کنیم؟ آیا از مقصود از شهرت، شهرت «من حیث الفتوی» است، یا مقصود از شهرت، شهرت «من حیث الروایه» است؟ و علی کلنا التقدیرین چه شهرت «من حیث الفتوی» باشد و چه «من حیث الروایه» باشد، آیا شهرت به عنوان مرجح در روایت مطرح شد؟ عرض کردیم معنای مرجح این است که ما دارای دو حجت و دو دلیل هستیم، منتها احدی الحججتین را می خواهیم ترجیح بر دیگری بدهیم.

آیا این روایت مسأله ترجیح را مطرح می کند، یا اینکه نه این روایت می خواهد بگوید که

از اول یک خبری که واجد شهرت است این اصلاً «حجه» و آن شاذ «فاقد للحجیه»، که به اصطلاح و به تعبیر اصطلاحی، روایت تمیز «الحجه عن اللاحجه» را بیان می کند، نه «ترجیح احدی الحجین علی الاخری»، و اینها خیلی اهمیت دارد و در فقه ثمرات زیادی بر آن ترتب پیدا می کند.

این جهاتی را که عرض می کنم، همه را در نظر بگیریم و روی هم رفته ببینیم که در این شهرتی که اینجا مطرح شده، چه باید گفت. یکی این است که ما می بینیم امام «علیه السلام»، اول که مسأله را مطرح می کند، هیچ تعبیر به شهرت و مشتهر و مشهور نمی فرماید، می فرماید: «ینظر الی» حالا «ما کان من روایتهم» را کاری نداریم، «المجمع علیه بین اصحابک»، عنوانی را که امام انتخاب می فرماید برای اخذ به آن خبر، «المجمع علیه بین اصحابک» است.

بعد هم در مقام تعلیل می فرماید: «فان المجمع علیه لا ریب فیه»، اینجا می بینیم که دو بار تعبیر به اجماع و مجمع علیه شده است، اما وقتی که نوبت به خبر شاذ می رسد، نمی فرماید: «و یتروک الشاذ الذی لیس بمجمع علیه»، تعبیر عوض می شود و می فرماید: «و یتروک الشاذ، الذی لیس بمشهور بین اصحابک»، عنوان مجمع علیه کنار می رود، و عنوان مشهور تعبیر می شود.

بعد که نوبت به سؤال بعدی ابن حنظله می رسد، می بینیم در سؤال بعدی او هم همین عنوان مشهور مطرح شده است، می گوید: «فان کان الخبران عنکم مشهورین»، آیا ابن حنظله این مشهورین را یک معنای دیگری فرض کرده است؟ یا اینکه همانی را که امام «علیه السلام» در یک روایت فرض کرده بودند، حالا ابن حنظله در این سؤال همان را در دو روایت فرض می کند؟ پس این تعبیر ابن حنظله «فان کان الخبران عنکم مشهورین»، این یک جهتی است که ما باید در روی آن دقت کنیم.

### مراد از تعلیل لا ریب فیه در مجمع علیه

جهت دیگر تعلیلی است که در رابطه با ترجیح و یا تعین است، چون نمی خواهیم نرخ تمام بکنیم، تعلیلی را که امام در رابطه با ترجیح مشهور و یا تعین مشهور بیان

می فرماید، معنای این تعلیل چیست؟ «فان المجمع علیه لا ريب فيه، ما معنا كون المجمع علیه لا ريب فيه»؟ این تعلیل هم اینجا نقش دارد، و در مسأله نقش اساسی دارد.

خصوصیت دیگری که اینجا مورد نظر باید واقع شود این است، که امام علیه السلام، بعد از آن که می فرماید: خبر شاذ و آنچه که مشهور نیست، باید ترک شود، استدلال می فرماید به اینکه «انما الامور ثلاثه، امر بین ریشه فیّتبع، و امر بین غیه فیجتنب، و امر مشکل یرد حکمه الی الله و الی الرسول».

### تثلیث در روایت

آیا این تثلیث اموری را که امام مطرح می کند، می خواهد خبر شاذ را در کدام قسم از این امور ثلاثه قرار بدهد؟ خبر شاذ را در «بین الغی» قرار بدهد و مصداق «بین الغی» قرار بدهد؟ یا می خواهد مصداق «امر مشکل یرد حکمه الی الله و الی الرسول» قرار بدهد؟ و باز مهم تر اینکه، می بینیم خود امام به تثلیث امور اکتفا نمی فرماید، مسأله را از رسول خدا «صلی الله علیه و آله» مجدداً نقل می کند، می فرماید: «قال رسول الله: حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك»، آیا در این تثلیث خود امام و اینکه پشتوانه تثلیث خودشان را تثلیث رسول خدا صلی الله علیه و آله، قرار می دهند، کدامش را می خواهند اینجا منطبق بکنند؟ در رابطه با مجمع علیه ظاهرش این است که همان «بین رشد» را می خواهند منطبق کنند، جای بحث نیست. اما «و یرک الشاذ الذی لیس بمشهور بین اصحابک»، این را می خواهند داخل کدام یکی از آن دو قسم اخیر بکنند؟ آیا داخل در «بین الغی» است، داخل «حرام بین» است؟ یا داخل «امر مشکل» در تعبیر امام، و در «شبهات بین ذلك» در تعبیر رسول خدا است؟ این یک نکته اساسی است که اینجا باید روی آن دقت شود، و خیلی هم این نکته در فهم مراد از روایت نقش دارد.

آخرین نکته ای که هست این است که ما می بینیم در سؤال بعدی سائل فرض شده که هر دو خبر مشهور باشند، «فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم»، آیا این شهرتی که هر دو خبر می تواند اتصاف به این شهرت داشته باشد، کدام شهرت است؟ راوی فرض کرده است، امام هم در جوابش فرموده است که این فرض تو باطل

است، امام هم تقریر فرموده اند این فرض را، یعنی اصل فرض را، که «یمكن ان يكون الخبران المختلفان كلاهما مشهورين» تعبیر این است، «فان كان خبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم»، و امام هم مسأله موافقت كتاب و مخالفت كتاب را اینجا مطرح می فرماید، معلوم می شود اصل فرض مورد تقریر امام و تصویب امام است، یعنی امکان دارد که دو خبر مختلف هر دو واجد شهرت باشند.

### نظر محقق نائینی (ره) و بعضی الاعلام در مجمع علیه

این خصوصیات را شما همه را باید در نظر بگیرید، و با توجه به همه این خصوصیات ببینیم از این عبارات چه بیرون می آید؟ اینجا یک نظری وجود دارد که بعضی از این نظر را مرحوم محقق نائینی معتقد هستند، و با یک اضافه ای هم، بعضی الاعلام این نظر را قائل شده است، و آن این است که ما این کلمه مجمع الیه را که دو بار امام هم در اصل مسأله، و هم در تعلیل تعبیر کرده اند، به همان معنای ظاهر خودش می گیریم، مجمع علیه یعنی خبری که همه اصحاب با او سروکار دارند، همه اصحاب به طور اتفاق با او سروکار دارند، اما چه نوع سروکار با او دارند؟ سروکار روایتی دارند.

یعنی همه آن را از امام «علیه السلام» روایت کرده اند.

پس در اینجا یعنی با اضافه ای که بعضی الاعلام فرموده است دو خصوصیت اینجا هست، یکی اینکه مقصود از مجمع علیه هم آن متفق علیه است، و دیگر اینکه محل اتفاق هم عبارت از نقل الحدیث و روایت الحدیث است، یعنی «اجمع الاصحاب علی نقله و روایته و حکایتة عن الامام علیه السلام».

در اینجا کأن اشکال می شود که پس چرا در دو جای دیگر تعبیر به شهرت شده است، یک جا خود امام تعبیر فرموده است «و یرک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک»، یکی هم در سؤال بعدی ابن حنظله «فان كان الخبران عنكم مشهورين»؟ اگر مجمع الیه است پس چرا در این دو تعبیر، تعبیر به شهرت شده است؟ آنوقت اینها در جواب بفرمایند که مقصود از شهرت شهرت به معنای لغوی است، نه شهرت اصطلاحی در مقابل اجماع که ما یک اجماعی داریم و یک شهرتی داریم که شهرت مرتبه پائین تر از

اجماع است، بفرماید: نه، این شهرت در این تعبیر شهرت لغوی است، شهرت لغوی همان است که در تعبیرات به کار می رود، می گویند: «فلان شهر سیفه»، فلان شخص شمشیر خودش را آشکار کرد. «شاهر السیف» یعنی آشکارکننده شمشیر، شهرت به معنای لغوی به معنای وضوح است، به معنای روشن بودن و آشکار بودن است، و اگر ما شهرت را به این معنا معنا کردیم، همه تعبیرات به حسب ظاهر درست درمی آید، از طرفی «مجمع علیه عند اصحابک» یعنی همه نقل کرده اند، همه روایت کرده اند، آنهایی که اهل روایت هستند. تعلیل هم درست درمی آید «فانّ المجمع علیه لا ريب فيه» یک خبری را که همه نقلش کردند، همه روایت بالاتفاق از امام نقل کرده اند، پیدا است که در چنین خبری هیچ تردیدی وجود ندارد، هیچ شک و شبهه ای وجود ندارد، و در حقیقت این خبر معلوم الصدور است، خبری را که تمام روایت نقلش کرده باشند، «هذا الخیر لا ريب فيه و معلوم الصدور».

پس «فان المجمع علیه لا ريب فيه» هم درست درمی آید، و از آن طرف، «لیس بمشهور عند اصحابک» حمل بر معنای لغوی شهرت می شود که معنای لغوی شهرت همان وضوح و آشکار بودن است که مساوق با علم و قطع به صدور است، و در حقیقت مساوق با اتفاق است. استدلال به تثلیث امور هم در حقیقت درست درمی آید، برای اینکه آن خبری که همه نقلش کرده اند و معلوم الصدور است، او دیگر «امر بین ریشه» است، آن خبر مقابل، کلام ایشان - به این معنا تصریحی ندیدم، - با هر دو وجه می سازد، که هم داخل در «بین غیه» باشد و هم داخل در «امر مشکل یرد حکمه الی الله و الرسول».

### امکان صدور دو خبر مختلف و معلوم الصدور

مهمتر اینکه این «فان کان الخبران عنکم مشهورین» این علم به صدور و اتفاق بر نقل با دو تا روایت سازش دارد، ممکن است دو روایت مخالف و مختلف را همه اصحاب نقل کرده باشند، و حتی علم به صدور آنها داشته باشیم، هر دو معلوم الصدور است، لکن هر خبر معلوم الصدوری، معنایش این نیست که موافق با رأی واقعی امام است، ممکن است یک خبر معلوم الصدور تقیه صادر شده باشد. همه اصحاب هم نقل کردند، آدم

می تواند قسم هم بخورد که و الله امام صادق (علیه السلام) چنین حرفی را فرمود، اما حرفی که فرموده شد آیا مطابق با رأی امام صادق هم بوده است یا تقیه و خوفی در کار بوده است؟ مسائل دیگری وادار کرده است که امام صادق برخلاف واقع مسأله ای را بیان بکند.

پس این «فان کان خبران مشهورین» می سازد با اینکه هر دو معلوم الصدور باشد و مختلف باشند. منتهی ما اینطور توجیه بکنیم، بگوییم: دو خبر معلوم الصدور مختلف مانعی ندارد یکی برای بیان حکم الله واقعی صادر شده است، یکی «لغیر بیان حکم الله واقعی، لتقیه او الخوف» صادر شده است.

ما همین حرف آخری ایشان را می گیریم و ریشه تمام این حرف را می زنیم، می گوییم:

اگر شما دو خبر معلوم الصدور متخالف را می توانید تصویر بکنید، چگونه توجیه می کنید که دو خبر معلوم الصدور و مختلف، شما می آید توجیه می کنید، می گوئید: معلوم الصدور بودن دلیل بر این نمی شود که «لبیان حکم الله واقعی» است، ممکن است یک خبری معلوم الصدور باشد اما «لبیان حکم الله واقعی» نباشد، می گوییم: ما به اصل مطلب برمی گردیم، شما چطور «فان المجمع علیه لا- ریب فیه» را اینجوری معنا کردید؟ ما از شما پرسیدیم که «فان المجمع علیه لا- ریب فیه» گفتید معنایش این است، خبری که همه علما نقل کردند، و علم به صدورش دارید لا ریب فیه، لا ریب در چه چیز آن است؟ «لا ریب فی صدوره»؟ مگر ما کار به صدور داریم؟ ما می خواهیم ببینیم کدام یکی از این دو روایت را بگیریم، و حکم مطابق او را ترجیح بدهیم، کدام یک از این دو روایت را به عنوان حکم خدا، به عنوان فتوای معصوم «علیه السلام» بگیریم و بر طبقش عمل کنیم.

پس چطور گفتید «فان المجمع علیه لا ریب فیه»، قبل از اینکه به این عویصه آخری برسید به حسب ظاهر مطلب درست بود، اما این عویصه برای ما راه باز کرد، که «فان المجمع علیه لا ریب فیه»، معنایش این نیست که شما می گوئید، حتی اگر ما علم به صدور خبری داشته باشیم، - که دیگر بالا-ترین حرفی که در مجمع علیه می شود زد، همین است که اجماع بر روایتش قائم بشود به طوری که هیچ تردیدی در صدورش از امام برای ما پیش نیاید، اما «لا ریب فیه صدوره» ما نمی خواهیم، «لا ریب فیه من حیث کونه حکم الله، لا ریب فیه من حیث کونه» فتوای واقعی امام معصوم است. - چطور شما اجماع بر نقل



روایت را لا ریب فیه می گیرید؟ لا ریب فیه را برای عمل لازم داریم، برای ترجیح حکم آن حاکمی که حکمش مستند به این روایت است که «اجمع علی نقله» حکمش را می خواهیم اخذ بکنیم، آنوقت علم به صدور و لا ریب فی الصدور چه ارتباطی با این مسأله می تواند داشته باشد؟ ممکن است که ما یقین داشته باشیم یک روایتی صادر شده باشد اما در عین حال «لغیر بیان حکم الله واقعی» صادر شده باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): نه، آن یک جهت دیگر است، در روایت، صدور یک مسأله است، و مسأله جعل صدور مسأله دیگری است. جهت صدور را نباید با صدور مخدوش و مخلوط کرد، صدور معنایش این است که «هل صدر ام لا؟»، اما جهت صدور معنایش این است که بعد از «صدوره هل کان صدوره لیبان حکم الله او للتقیه و الخوف و غیرهما من المسائل»؟

### مراد بعضی الاعلام از اجماع روایتی

لذا شما هیچ تردید نکنید در اینکه اینهایی که در اینجا مسأله شهرت روایتی را پیش آورده اند، و یا به قول بعضی الاعلام اجماع روایتی، دیگر تعبیر ایشان بالاتر است، اینهایی که روایت را بر اجماع روایتی حمل کردند، و یا به تعبیر مرحوم محقق نائینی بر شهرت روایتی حمل کردند، این یک حرفی است که اصلاً قابل قبول نیست، شهرت «من حیث الروایه» چه ارتباطی به مقام اخذ و مقام عمل و مقام فتوای دارد؟ حتی اجماع من حیث روایت هم هیچ ارتباطی به این معنا نمی تواند داشته باشد، لذا مسأله روایت حالا چه تعبیر به شهرت روایتی کنیم، و چه تعبیر به اجماع روایتی داشته باشیم، این را باید کنار برد به ملاحظه تعلیلی که در اینجا واقع شده است، «فان المجمع علیه لا ریب فیه» این تعلیل تعلیل برای وجوب اخذ است، تعلیل برای وجوب عمل است، تعلیل برای وجوب فتوای برطبق این روایت مجمع علیه است. لذا هیچ تردیدی در این جهت بنده ندارم که روایت را، یعنی مقبوله ابن حنظله را بخواهی به مسأله شهرت روایتی، یا به تعبیر بعضی الاعلام به اجماع روایتی بکشانی، اصلاً این اجنبی از مقبوله است به مراحل.

یک جهت دیگر را هم اینجا روشن کنیم، بعد برویم سراغ یک مطلب دیگری که نظر

امام است و آن بیان امام بزرگوارمان، هم به نظر بنده ناتمام است.

### نظر استاد در حمل اجماع در مقبوله بر شهرت فتواییه

ما روی کلمه اجماع تکیه بکنیم و بگوییم حالا که مسأله روایت بیرون رفت، و در حقیقت مسأله فتوا جانشین شد، آیا مقصود مقبوله ابن حنظله اجماع بر یک فتوای است؟ همانی که ما در بحث اجماع بحث می کنیم، یا مقصود مقبوله ابن حنظله شهرت فتواییه است؟ آن شهرت اصطلاحی خودمان، آن شهرت در مقابل اجماعمان، اینجا ما یک قرینه ای داریم بر اینکه مقصود اجماع نیست، بلکه مقصود پائین تر از اجماع است، و آن این است که همین فرضی را که راوی بعد از اینها می کند «فان كان الخبران عنكم مشهورین»، عرض کردیم این مشهورین همان مجمع الیه است، مطلب دیگری نیست، اگر مقصود از دو شهرت دو اجماع باشد، و معقد اجماع هم فتوا باشد، اجماعش هم که اجماع منقول نیست که شما بگویید: مانعی ندارد در یک مسأله دو تا اجماع منقول وجود داشته باشد، یکی از فقها ادعای اجماع بر یک طرف کرده، یکی از فقها ادعای اجماع بر طرف دیگر کرده باشد، نه؛ دو اجماع واقعی، آیا «یعقل» این معقول است که دو اجماع واقعی بر دو فتوای متخالف تحقق داشته باشد؟ یعنی جمیع اصحاب اتفاق کرده باشند بر یک فتوایی، و همین جمیع اتفاق کرده باشند بر فتوای مخالف، این اصلا غیر قابل تصور است، بخاطر اینکه مخصوصا با این تعلیلی که امام می فرماید، جمع بین دو اتفاق بر فتوا نمی شود.

اما ما می توانیم، مسأله اتفاق را که کنار بگذاریم. به شهرت که برسیم آن قابل این معنا است که ما دو تا شهرت فتوایی، یک فتوا کاملا مشهور باشد، چون معنای مشهور که اکثریت نیست، معنای مشهور همان شایع و روشن بودن به تعبیر ایشان، منتهی نه به معنای انتفا، این یک فتوای شایعی است، آن هم یک معنای شایعی است، هم این فتوا شیوع دارد و هم آن فتوا شیوع دارد، این قابل توجیه است، قابل تصویر است. اما دو تا اجماع واقعی بر دو تا فتوا، این دو تا مسأله ای نیست که قابل تصویر و قابل تعقل باشد.

لذا یکی از حرفهایی که در برابر بعضی الاعلام گفته می شود این است که ما اولاً

شهرت روایتی را در مقبوله ابن حنظله نمی پذیریم، و ثانیاً اجماع را ما به معنای اتفاق کل نمی توانیم معنا بکنیم، به قرینه اینکه «فان كان الخیران عنکم مشهورین» در لسان راوی فرض شده است، و امام هم اصل این فرض را تقریر فرموده است و به راوی فرموده است که این فرض باطل چیست که تو می کنی و امکان ندارد که تحقق پیدا کند.

### کلام حضرت امام(ره) در حمل اجماع بر شهرت فتواییه و اشکال استاد

در نتیجه شهرت شد آن هم شهرت فتواییه، تا اینجا امام بزرگوار مد ظله موافق هستند و تأیید می فرمایند، اما از اینجا به بعد مسأله ای را که ایشان ذکر می کنند و به نظر من این مسأله ناتمام است، ابتدا مقدمه ای را من عرض کنم، ببینید سیاق این راهی را که امام طی می کند مسأله تثلث امور اگر در یک جایی مطرح شد، این خودش یک معنای طبیعی است که روی سومی آن نظر است، اگر روی سومی هیچ نظری نباشد این تثلث چه دخالتی دارد؟ نه، «انما الامور امران»، سومی چه نقشی دارد؟

جایی مسأله تثلث ذکر می شود و روی تثلث تکیه می شود که با سومی کار داشته باشیم، مخصوصاً در روایت دو نکته در این رابطه است که به نظر من مورد عنایت امام بزرگوار واقع نشده است، یکی این که خود امام تأییداً لثلیثه، تثلث رسول خدا را پیش می کشد، پشتوانه می آورد برای تثلث خودش، و این نکته دوم این است، وقتی تثلث رسول خدا را امام مطرح می کند، می فرماید: «حلال بین»، خوب حلال بین حکمش چیست؟ روشن است دیگر، «حرام بین»، این حکمش چیست؟ این هم که حکمش روشن است، «و شبهات بین ذلک»، می رود در حکم شبهات، رها نمی کند، خصوصیت شبهات این است، اگر کسی شبهات را اجتناب کرد، نجات پیدا کرده است، اگر کسی دنباله روی شبهات کرد «وقع فی المحرمات، هلك من حیث لا یعلم»، می بینیم روی این سومی خلاصه تهدیدآمیز مسأله بیان می شود، آیا با توجه به اینها ما می توانیم این حرف را بزنیم، که خوب امام بزرگوار فرمودند، فرمودند: اینکه امام می فرماید: «فان المجمع الیه لا ریب فیه» یعنی خبری که موافق با شهرت فتواییه است، این لا-ریب فیه است و خبر شاذ «لا-ریب فی بطلانه» است، می گوئیم: این «لا-ریب فی بطلانه» را شما از کجا بیرون

آوردید؟ ایشان می فرماید: ظاهر این است که امام می فرمایند که «امر بین رسیده» منطبق بر مشهور است، و «امر بین غیه» منطبق بر شاذ است. این خلاف روایت است، روایت این را نمی خواهد بگوید، اگر روایت می خواست روی «امر بین رسیده» و امر بین غیه» تکیه بکند، اینقدر داعی نداشت که مسأله تثلث امور را مطرح بکند، نه «الامور لیس ثلاثه» فرقی نمی کرد در این مسأله.

فرض کنیم که «الامور امران، امر بین رسیده و امر بین غیه»، شما که به بیش از این دو تا نیاز ندارید، «امر بین رسیده» را منطبق کنید بر خبر مشهور. و «امر بین غیه» را منطبق کنید بر خبر شاذ، این خلاف تأمل در روایت است، روایت روی تثلث انگشت گذاشته است، این تثلث نقش در مسأله دارد، نقشش این است که «امر بین رسیده» را ما بر خبر مشهور منطبق می کنیم، اما شاذ داخل در قسم ثالث است، «امر مشکل، یرد حکمه الی الله و الی الرسول»، و در تثلث رسول الله جزء «و شبهات بین ذلک» است، تأمل در روایت اقتضا می کند که خبر شاذ نادر را ما داخل در سومین مسأله در کلام امام و در کلام رسول خدا بدانیم، و الا- اگر مسأله با آن دو قسم اول حل می شد، یکی «امر بین رسیده» و یکی هم «امر بین غیه»، چه داعی داریم دیگر ما روی تثلث امور تکیه کنیم؟ می خواهد امر سوم وجود داشته باشد یا نداشته باشد، ما که فعلا سروکارمان بیشتر از این دو تا نیست.

### مراد از امر شاذ در مقبوله ابن حنظله

این یک جهتی است که موجب شده است که امام بزرگوار (خیلی هم این اثرش حساس است) با اینکه مقبوله ابن حنظله را به شهرت فتوایه معنا می کنند، و حق هم انصافا با ایشان است در این جهت همانطوری که من توضیح دادم و بالاترش را عرض کردم، ایشان می فرمایند: روایت می گوید که شهرت فتوایی «امر بین رسیده» است، و شاذ «امر بین غیه» است، «امر بین رسیده» حجه، و امر بین غیه فاقد للحجیه»، پس شهرت حجت را از لا- حجت تمیز می دهد، شهرت موصوف خودش را متصف به حجت می کند، و شذوذ موصوف خودش را فاقد حجت قرار می دهد، و در حقیقت این شهرت، شهرت ترجیحی نیست، این شهرت شهرت تعیینی است.

عرض می کنیم مسأله این نیست، اگر شذوذ در آن قسم ثانی در امور ثلاثه وارد باشد، حق با جنابعالی است، اما روایت با توجه به دقت در آن، ظهور دارد در اینکه شذوذ داخل در قسم سوم است، در «امر مشکل» است، در «شبهات بین ذلک» است. و «الا لما كان وجه لتثليث الامور في هذا المقام»، چه اثری بر آن ترتب پیدا می کرد؟ اگر مسأله به اینجا رسید شهرت به عنوان مرجح مطرح است، نه به عنوان تعیین حجت از لا حجت.

برای اینکه آن موصوف خودش را شهرت «بین رشد» می کند، اما طرف مقابل دیگر «بین الغی» نیست، این «یرد حکمه الی الله و الی الرسول»، یعنی ما نمی دانیم چه حسابی در آن روایت وجود دارد؟ اما نمی توانیم بگوییم: روایت «فاقده لاصل الحجیه، لذات الحجیه»، لذا این جهت بیان امام که به نظر قاصر ما تمام نیست، تا اینجا ما در حقیقت همه این خصوصیات را معنا کردیم و رعایت کردیم، اما یک معنا مانده است که این را باید ان شاء الله عرض کنیم.

حالا که شما شهرت را به این معنا گرفتید، «فان المجمع الیه لا ریب فیه»، این لا ریب فیه را شما چگونه معنا می کنید؟ آیا این لا-ریب فیه، لا-ریب فیه اضافی است، یا این لا-ریب فیه ذاتا لا ریب فیه است؟ آیا «لا ریب فیه ای بالمقایسه الی الشاذ لا ریب فیه» یا اینکه نه خبر «مجمع الیه ذاتا لا-ریب فیه». این هم نیاز به یک مختصر توضیحی دارد که این را ان شاء الله عرض می کنیم، و با این بیان یک قدری روشن می شود که مقصود از شهرت در این روایت اولاً شهرت فتوایی است، و ثانیاً شهرت فتوایی به عنوان مرجع اخذ شده است، منتهی یک شبهه دیگر هم در اینجا باز وجود دارد که ان شاء الله با جوابش عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - در صورت تساوی دو راوی طبق مقبوله ابن حنظله وظیفه چیست؟

۲ - مقصود از «مجمع علیه»؛ شهرت من حیث الفتوی یا شهرت من حیث الروایه چیست؟

۳ - مراد از تعلیل لا ریب فیه در مجمع علیه را بیان کنید.

۴ - فرق نظر محقق نائینی (ره) و بعضی الاعلام در مجمع علیه را ذکر کنید.

۵ - آیا امکان صدور دو خبر مختلف ولی معلوم الصدور وجود دارد؟

۶ - کلام حضرت امام(ره) در حمل اجماع بر شهرت فتوائیه و اشکال استاد را ذکر کنید.

۷ - مراد از امر شاذ در مقبوله ابن حنظله را توضیح دهید.

ص: ۵۴۴

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

**نظر حضرت امام(ره) در عدم دلالت مقبوله بر شهرت فتوایی**

بحث در این بود که آیا شهرت فتوایی در این روایت به عنوان مرجّح مطرح است یا به عنوان «تمییز الحجّه عن لا حجّه»؟ اگر به عنوان مرجّح مطرح باشد، نتیجه این می شود که اولین مرجّح در باب خبرین متعارضین همان شهرت فتوایی خواهد بود، یعنی اگر روایتی از دو روایت متعارض با فتوای مشهور مطابقت پیدا کند همین شهرت فتوایی موجب می شود که آن خبر رجحان پیدا کند بر خبر دیگر، و در نتیجه شهرت فتوایی اولین مرجّح خواهد شد.

نظر مبارک امام بزرگوار «مد ظلّه العالی» این است که مقبوله، شهرت فتوایی را به عنوان مرجّح دلالت نمی کند، چیزی که در ذهن ایشان و در نظر ایشان مطرح است همان

جهتی بود که ما دیروز اشاره کردیم، که به نظر ایشان خبر شاذ در آن اقسام ثلاثه ای که امام بیان کردند، داخل در «بَیِّن الغی» است، نه داخل در «امر مشکل یرده حکمه الی الله و الرسول»، و باز چیزی که موجب شده است که ایشان خبر شاذ را داخل در آن قسم ثانی یعنی «بَیِّن الغی» بدانند این است که ایشان تعلیل در روایت را که می فرماید «فان المجمع علیه لا ریب فیه» این را به ظاهرش معنی کرده است، البته «مجمع علیه» یعنی همان خبر مشهور به نظر ایشان و ما، «مجمع علیه لا ریب فیه» است، اگر خبر مطابق با شهرت لا ریب فیه شد، طبعاً خبر مخالفش «لا ریب فی بطلانه» می شود، روایتی که می گوید: نماز جمعه واجب است، به اعتبار اینکه این روایت مجمع علیه است، این اگر لا ریب فیه شد، یعنی ما دیگر هیچ تردیدی نداریم در اینکه حکم همین وجوب صلاه جمعه است، مطابق با این روایت است.

اگر یک روایتی دلالت بر عدم وجوب کرد، لازمه لا ریب فیه بودن وجوب این است که «عدم الوجوب هم لا ریب فی بطلانه» باشد، این یک ملازمه قهری و طبیعی است، پس هر دو لا ریب فیه اند، یکی «لا ریب فی صحته» و دیگری لا ریب فی بطلانه»، خوب اگر یکی «لا ریب فی صحته» شد، و یکی «لا ریب فی بطلانه»، پس در نتیجه خبر مشهور از مصادیق «بَیِّن الرشد» است، و خبر شاذ از مصادیق «بَیِّن الغی»، معنای «فان المجمع لا ریب فیه» اقتضای یک چنین معنایی را می کند که این «بَیِّن الرشد» باشد، و آن «بَیِّن الغی» باشد.

لذا مسأله موافقت با شهرت به عنوان یک مرجح مطرح نیست، به عنوان معین و منحصر در حجیت مطرح است، و طرف مقابل هم «لا-ریب فی بطلانه» است، اما سه نکته را اگر ما ضمیمه به هم کنیم معلوم می شود به این صورت نیست که ایشان استفاده فرمودند، چون ایشان «مجمع علیه» را مثل ما به معنای مشهور معنا می کند، همین مشهور اصطلاحی، خوب اینکه امام می فرماید «فان المشهور» روی معنای ایشان و ما لا ریب فیه» یعنی «تعبد لا ریب فیه»؟ یا اینکه به قول خود ایشان این تعلیل شما را راهنمایی می کند به یک امر عقلانی، نه اینکه شما را متعبد بکند، یعنی شما باید بگویید که در عالم تعبد «مجمع علیه لا ریب فیه» است، نه، این با تعلیل مناسب ندارد، این دارد ارشاد



می کند به یک مسأله ای که عقل انسان او را می پذیرد، و عقل انسان او را باور دارد.

### اهمیت موافقت با شهرت فتوایی

حالا- که ما مراجعه به عقل خودمان بکنیم، آیا «بیننا و بین الله» خبری که مطابق با فتوای مشهور باشد، این واقعا «لا ریب فیه» است، که دیگر ما در صحتش هیچ تردید نداریم؟ هیچ تردیدی نداریم اینکه این مطابق با فتوای امام است، یعنی شهرت فتوایی این قدر مسأله را بالا برده است، که اگر یک خبر موافق با شهرت فتوایی شد، بیننا و بین الله این «لا ریب فیه» است، هیچ انسان در آن تردید ندارد، دیگر صددرصد انسان قاطع است که رأی معصوم مطابق با این معناست.

این از کجا پیدا شد؟ لابد از موافقت شهرت فتوایی پیدا شد، پس شما بگویید: همه جا شهرت فتوایی افاده علم می کند، افاده لا ریب فیه می کند، آیا مسأله این طور است، واقعیت این چنین است؟ تعلیل هم تعلیل به امر تعبدی نیست، نمی گوید: تو بنا بگذار بر اینکه لا ریب فیه است، تعبدا این را لا ریب فیه قرار بده، نه، یک واقعیتی را دارد بیان می کند، و امام (علیه السلام) به آن واقعیت انسان را ارشاد می کند، واقعیت این است که خبر مطابق «للمشهور لا ریب فیه» است، می بینیم واقعیت این طور نیست، خبر مطابق للمشهور کی لا ریب فیه است؟ باز هم انسان در آن احتمال خلاف می دهد، باز هم انسان تا مرحله ای در آن تردید دارد، اول خود این معنا، و ثانيا آن نکته ای که من دیروز ذکر کردم، و روی این نکته من تأکید خیلی زیادی دارم، هر کجا مسأله تثلیث عموم مطرح شد، معنایش این است که این تثلیث نقش در مسأله دارد، یعنی ما نحن فیه با این تثلیث مرتبط است، «بما انه ثلاثه».

### خبر شاذ، جزء بین الغی یا امر مشکل

ظاهر این است که خبر شاذ را امام نمی خواهد جزء «بین الغی» حساب کند، خبر شاذ جزء «امر مشکل» است، «امر مشکل یرد حکمه الی الله و الرسول» است، و یا در تثلیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خبر شاذ جزء «شبهات بین ذلک» است، مخصوصا در تثلیث رسول

خدا روی این «شبهات» خیلی تکیه شده است، دو سطر درباره این بحث شده است، اما در باب «حلال بین و حرام بین» تکیه نشده است، این هم یک جهت است که ما نحن فیه به لحاظ خبر شاذ، داخل در آن قسم سوم در تثلیث امام و رسول الله است.

(سؤال... و پاسخ استاد): کدام ذیل؟ تعلیل است، بیان من مبتنی بر این است که تعلیل باشد.

مطلب سومی که ما در این رابطه به عنوان شاهد می آوریم این «فان كان الخبران مشهوران»، اگر مشهور «لا ریب فیه» است، به این معنایی که امام بزرگوار معنا می کنند، پس دو خبر مشهور هم هر دو «لا ریب فیه» است، لازمه اش این است، اگر «مجمع علیه لا ریب فیه» به این معنایی است که ایشان معنا می فرمایند، پس دو روایت مشهور که در سؤال بعدی ابن حنظله مطرح است، «فان كان الخبران عنهم مشهورین، قد رواهما الثقات عنهم»، کل مشهور هم که شما می فرمایید «مجمع علیه، فکلا الخبرین مجمع علیهما» یعنی هر دو «لا ریب فیهما» است، آن وقت می شود ما این معنا را تصور کنیم که دو خبر متعارض در جانب سلب و ایجاب یکی مثبت و خوب نماز جمعه است، و یکی نافی و خوب نماز جمعه است، به اعتبار اینکه هر دو خبر مشهورند هر دو لا ریب فیه است، چه جوری می شود دو تا طرف نقیض و سلب و ایجاب هر دو لا ریب فیه باشد، پس چه باید گفت؟

اینها ما را به یک مطلب راهنمایی می کند، و آن این است که معنای «المجمع علیه لا ریب فیه» به تعبیر علمی و به اصطلاح، این «لا ریب فیه» مطلق نیست، این لا ریب فیه اضافی است، یعنی خبر مشهور در مقایسه با خبر شاذ و در حساب سنجی با خبر شاذ این عرفاً «لا ریب فیه» است، و الا در خودش هم ریب وجود دارد، صرف این که یک خبر مطابقت با شهرت دارد، مطابقت با فتوای مشهور دارد، ما نمی توانیم بگوییم: این «لا ریب فیه» است، خیر، «فیه ریب»، اما در مقایسه که ما حساب می کنیم، مشهور را پهلوی شاذ می گذاریم، مشهور را با شاذ می سنجیم می بینیم آن ریب هایی که در شاذ وجود دارد، در خبر مشهور وجود ندارد، اما من حیث ذات، اصل احتمالی اینکه این خبر مشهور هم مخالف با نظر امام باشد فی نفسه مطرح است.

ما چاره ای نداریم به لحاظ این قرائنی که من عرض کردم، که در حقیقت سه قرینه شد: یکی نفس واقعیت تعلیل به لحاظ اینکه این تعلیل، تعلیل به امر عقلائی و یک امر ارتکازی است، نه تعلیل به امر تعبدی که بگوید: «احکم بان المجمع علیه لا ریب فیه»، این حرفها نیست، این با تعلیل نمی سازد، واقعیت مسأله و تثلیثی که شاهد بر این است که شاذ داخل در قسم ثالث است، و یکی هم «فرض الشهرة فی کلا الخبرین» اینها ما را راهنمایی می کند به اینکه معنایی «لا ریب فیه» این نیست، معنای «لا ریب فیه» به اصطلاح «لا ریب فیه اضافی» است، لا ریب فیه در مقایسه و حساب سنجی است، مشهور در مقابل شاذ، اما مشهور من حیث الذات این طور نیست که لا ریب فیه باشد، مشهور در مقایسه.

وقتی انسان می بیند نود و هشت درصد علما برطبق روایت وجوب نماز جمعه فتوا دادند، اما آن روایت عدم وجوب را دو نفر برطبق آن فتوا دادند، با اینکه انسان وقتی به خودش مراجعه می کند احتمال می دهد که فتوای واقعی امام مطابق با همان دو نفر باشد، اما در حساب سنجی، از نظر عقلا مسأله این طور نیست، مسأله روایتی که فتوایی ۹۸ / فقها بر وفقش است، با روایتی که ۰۲ / فقها بر طبقش فتوا دادند، این در مقایسه عرفا می شود لا ریب فیه، آدم در تعبیرات خودش هم می گوید: وقتی این دو تا را باهم می سنجیم مثل اینکه انسان تردید ندارد که این طرف را باید بگیرد، این خبر مطابق با شهرت را، که در حقیقت «فان المجمع علیه لا- ریب فیه ای بالاضافه» نه لا- ریب فیه به صورت اطلاق، نه لا- ریب فیه به طور کلی، ما چاره ای نداریم این معنا را بگوییم به لحاظ قرائن ثلاثی را که من عرض کردم، اما این معنا را من اعتراف می کنم که این حرف ما یک مبعدی هم دارد، نمی دانم مبعدهش به ذهن شما می آید یا نه؟ مبعدهش این است که کسی بگوید: همانطوری که شما شاذ را داخل در قسم ثالث کردید، این معنا را قبول دارید که مشهور داخل در قسم اول است، یعنی «بین ریشه»، آن وقت شما به ملاحظه تعلیل باید دو تا معنا از «بین ریشه» بکنید، «بین ریشه بالذات، و بین ریشه بالاضافه»، که ما نحن فیه داخل در «بین ریشه بالاضافه» بشود، این را ما ملتزم می شویم ولی یک مقدار خلاف ظاهر است، ظاهر «امر بین ریشه»، یعنی بالذات «بین ریشه» است، دیگر «بین ریشه» بالاضافه این خیلی ذهن انسان در «بین ریشه» نمی رود، اما ما به مناسبت این استدلال

امام به این تثلیث عموم، و این قرائن متعدده ای که ما در مسأله داشتیم، ما ناچاریم این جوری معنا بکنیم، و الا اگر بخواهیم که این ظاهر را حفظ کنیم تمام آن قرائن ثلاثه ما باید کنار گذاشته شود و استبعاد در آنها به مراتب بالاتر است از یک چنین استبعادی جزئی در رابطه با امر اول است.

### مطابقت یک روایت متعارض با فتوای مشهور

پس ما هم تعلیل را مطابق واقعیتش معنا کردیم، و هم ثابت شد که «لا ریب فیه اضافی» این به عنوان مرجح مطرح است، این هم یکی از آثار مهم حرف ما بود، که از لا-ریب فیه اضافی شد، دیگر تمیز «حجه عن لا-حجه» نیست، این به عنوان یک مرجحی در رابطه با یکی از دو روایت نسبت به روایت دیگر مطرح است. پس تا اینجا آنچه که ما از این روایت استفاده کردیم، خیلی هم روی این روایت دقت شد و کلمات مختلفی بررسی شد، بهترین معنا به نظر قاصر این معنا رسید، لکن یک شبهه ای باز اینجا مانده است، و آن این است، ما آنچه را که دنبالش هستیم، ما می خواهیم اگر دو تا روایت متعارض داشته باشیم، و یکی از این دو تا مطابق با فتوای مشهور باشد، این مطابقت با فتوای مشهور را به عنوان یک مرجح ما از این روایت استفاده کنیم، اما «لقائل ان يقول»:

ممکن است کسی یک سنگی به این صورت جلو پای ما بیاندازد، بگوید که این روایت همانطوری که خود شما در مسأله عدلیت و اصدقیت و افقهیت گفتید، روایت می گوید:

«الحکم ما حکم به اعدلها و افقهها»، گفتید: اینها مرجحات قاضی است، به روایت چه ارتباط دارد؟

«الحکم ما حکم به اعدلها و اصدقهما فی الحدیث و افقهها و اورعهما»، گفتید:

اینها به روایت ارتباط ندارد، ممکن است ما در مسأله شهرت هم همین حرف را پیاده کنیم، برای اینکه امام وقتی که می فرماید: «فان المجمع علیه لا ریب فیه»، قبل از این تعبیر عبارت را باز من بخوانم، می گوید: «ینظر الی ما کان من روایتهم یا من روایتهم»، عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک»، خوب مجمع علیه را چه کنیم؟ چه اثری بر المجمع علیه بار می شود؟ «فیؤخذ به من حکم امام، یا من حکمنا» آن قاضی که

مستندش روایتی است که آن روایت شهرت فتوائی دارد، حکم آن قاضی را بگیری، پس مسأله به حکم بازگشت، «فیؤخذ به من حکمهما» یعنی در باب قضا، یعنی در مسأله حکومت به معنای قضا، به شما چه ارتباطی دارد؟ «فیؤخذ به من حکم امام» درحالی که شما به قضا کاری ندارید، شما مسأله تعارض روایتین را در باب فتوا می خواهید از این روایت استفاده کنید که شهرت فتوائی به عنوان مرجح مطرح است، از کجای آن استفاده می کنید؟

در جواب این شبهه عرض می کنیم که بله، درست است که این اثر را امام بر آن به مناسبت مورد بار کرده است، اما بین اینجا و بین «الحکم ما حکم به اعدلها» خیلی فرق دارد، آنجا صفات قاضی مرجح قرار داده شده است، «اعدل القاضیین، افقه القاضیین» اصلاً کاری به مستندشان نداریم، کاری به روایتشان نداریم، کاری به حدیثی که «اختلفا فی حدیثکم» نداریم، خودشان، «الحکم ما حکم به» آنهایی که این مزایا و اوصاف را دارند، اما در اینجا مسأله به حاکم ارتباط ندارد، مسأله به مستند ارتباط دارد، (به روایت)، می گوید: اگر روایت یکی از اینها مطابق با مشهور شد، باید اخذ به او شود برای اینکه «مجمع علیه لا- ریب فیه»، منتهی نتیجه این در مورد روایت روی مطابقت با شهرت هم وصف روایت است، و «مجمع علیه لا ریب فیه» بودن به هر معنایی که معنا بکنیم، وصف روایت است، اینجا همه مسائل روی روایت پیاده شده است، منتهی این نتیجه ای است که امام به لحاظ مورد می گیرد، «فیؤخذ به من حکمهما»، اما معنایش این نیست که همه اینها در رابطه با حکم است، که اگر ما مسأله حکم را کنار گذاشتیم و مسأله فتوا را مطرح کردیم همه این حرفها باید کنار برود، آنجا روایت مشهور لا ریب فیه نیست، چون مستند حکم است لا ریب فیه است، یا اینکه نه روایت مشهور لا ریب فیه است، لا ریب فیه را هم باید گرفت، در باب حکم به لحاظ حکم باید گرفت، در باب فتوا به لحاظ فتوا باید گرفت، پس این شبهه را کسی در اینجا مطرح نکند، و اینجا را مقایسه با «الحکم ما حکم به اعدلها و اصدقهما و افقههما» نکند، آنجا صفات قاضی مطرح بود، «اعدلها، یعنی اعدل القاضیین»، کاری به مستند نداشتیم در آنجا.

(سؤال... و پاسخ استاد:) آن اصدقهما است، حدیث هم به معنای روایت نیست این

را اصلاً شما بدانید، حدیث در اینجا به معنای روایت نیست، یعنی در کلام و خبرش راستگوتر است، به طور کلی، نه حدیث به معنای روایت، اصداً در حدیث مثل اینکه به شما خطاب می‌کنند که آدم خوب چه کسی است؟ آن است که اصداً در حدیث باشد، یعنی حرفهایی که نقل می‌کند، خبرهایی که می‌گوید صادقتر و بیشتر مطابق با واقع است، پس در نتیجه ما این معنا را تا اینجا ثابت کردیم که شهرت فتوائیه به عنوان یک مرجح آن هم در باب فتوا، نه در خصوص حکمی که «فیؤخذ به من حکمها»، نه مسأله حکم هم مطرح نباشد، صرف فتوا مطرح باشد، شهرت فتوائیه به عنوان یک مرجح مطرح است.

### مراد از لا ریب فیہ اضافی

و امّا ذیل روایت. «قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين»، روی معنای ما خیلی روشن است، برای اینکه ما لا ریب فیہ، لا ریب فیہ اضافی معنا کردیم، لا ریب فیہ اضافی آنجایی است که در مقابل مشهور شاذی وجود داشته باشد، اما آنجایی که در مقابل مشهور هم یک مشهور دیگر وجود داشته باشد، آن مسأله اضافی کنار می‌رود، لذا هیچ محالی هم لازم نمی‌آید، «فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنهم»، قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه»، که ظاهر این عبارت این است که هر دو خصوصیت معتبر است، «فیؤخذ به» آنکه موافق با کتاب و سنت و مخالف با عامه است، اخذ می‌شود، «و یترك ما خالف الكتاب و السنه و وافق العامه»، او باید کنار گذاشته شود.

به نظر مبارک امام بزرگوار این اولین مرجح در این روایت است، برای اینکه اصداً و عدلیت مربوط به باب قضاء بود، شهرت هم به نظر ایشان به عنوان «تمییز الحجّه عن اللاحجّه» مطرح بود، آن وقت می‌فرمایند مرجح از اینجا شروع می‌شود که در حقیقت در مقبوله ابن حنظله دو تا مرجح ذکر شده است به نظر ایشان. «قلت جعلت فداك أرايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامه، و الاخر مخالفا لهم» یعنی اگر مسأله موافقت و مخالفت کتاب مطرح نیست، در این رابطه هیچ تمییز و ترجیحی وجود ندارد، فقط مسأله موافقت و مخالفت عامه مطرح است، «بای

الخبرین یؤخذ» به کدام از این دو روایت اخذ بکنیم، «قال ما خالف العامه ففیه الرشاد»، آنکه با عامه مخالفت داشته باشد، رشاد و هدایت و واقعیت در او وجود دارد، «قلت جعلت فداک فان وافقها یا وافقهما» که آن نسخه بدل است و صحیح هم نیست، وافقهم هم در مستدرک نقل شده است، «فان وافقهما یا وافقهم الخبران جميعا»، هر دو روایت با فتوای عامه موافق است، یک روایت با یک سری از علمای عامه، یک روایت هم با یک سر دیگر از علمای عامه، «قال ينظر الی ما هم امیل الیه حکامهم و قضاتهم»، ببینیم کدام یکی از اینها بیشتر مورد تمایل زمامداران و قضات منصوب از طرف آنهاست، «فیترک»، هر کدام که بیشتر مورد تمایل آنهاست باید ترک شود، «و یؤخذ بالاخر، قلت فان وافق حکامهم الخبرین جميعا»، نه مسأله امیلیت مطرح نیست، هر دو خبر مورد تمایل آنهاست، و هر دو فتوا بدون اینکه در میل و علاقه فرقی وجود داشته باشد، «قال اذا کان ذلک» وقتی که مسأله به اینجا رسید، «فأرجه» یعنی تأخیر بینداز، دست نگهدار، «حتی تلقی امامک»، تا اینکه امامت را زیارت بکنی و مطلب را از امام بگیری، «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات».

روی بیانی که از این روایت داشتیم، ما می گوئیم: این روایت سه مرجح را مطرح کرده است، اولین مرجح شهرت فتوائی، بعد هم مسأله موافقت و مخالفت کتاب و مسأله موافقت و مخالفت عامه، لکن عرض کردیم نظر مبارک امام این است که نه، در این روایت همین دو مرجح اخیر مطرح است، لکن یک شبهه ای هم اینجاست که این را هم عرض کنیم و بعد این روایت را کنار بگذاریم. «ربما یقال» که این روایت مسأله موافقت کتاب و مخالفت عامه را در محل بحث ما به عنوان مرجح قرار نداده است، محل بحث ما نه به آن صورتی که در آن شبهه قبلی عرض کردیم که «فیؤخذ به من حکمهما» نه، آن جوابش را که آنجا دادیم در این دو تا مرجح هم جوابش به همان کیفیت داده می شود، لکن شبهه به کیفیت دیگر است، و آن این است که «ربما یقال» به اینکه این دو تنها مرجح تنها در جایی است که این دو روایت متعارض هر دو مشهور باشند، برای اینکه در جواب سؤال عرض می شود عمرو بن حنظله که گفت: «فان کان الخبران عنہ مشهورین»، امام گفت: هر کدام که مطابق با کتاب و مخالف با عامه باشد.

اما آنجایی که دو خبر متعارض داشته باشیم، که هیچ کدام شهرت نداشته باشد، آیا از این روایت مرجحیت این دو تا مرجح را استفاده کنیم یا نه؟ ممکن است کسی این اشکال را بکند که این اشکال شده است، لکن باز این شبهه جواب دارد، جوابش این است که این ارجاع به موافقت کتاب و مخالفت عامه در مورد خبرین مشهورین نه برای این است که «هذین الخبرین مشهورین»، نه، برای این است که شهرت را نتوانستیم به عنوان مرجح پیدا کنیم، وقتی که انسان شهرت را نتوانست به عنوان مرجح پیدا بکند، پیدا نکردن شهرت به عنوان مرجح دو صورت دارد: یک صورت این است که هر دو خبر مشهور باشند، یک صورت این است که هیچ کدام شهرت نداشته باشد، آیا این ارجاع به موافقت کتاب و مخالفت عامه روی این عنوان مبتنی نیست، که چون دست شما از مسأله مرجحیت شهرت کوتاه شده است، حالا بروید سراغ موافقت کتاب و مخالف عامه، یا اینکه نه ما جمود بکنیم حتما در آنجایی که دو خبر متعارض هر دو واجد شهرت باشند مسأله ارجاع به موافقت کتاب و مخالفت عامه مطرح است، ظاهر این است که همان طوری که در اصل شهرت مسأله قضا مطرح نبود و مسأله به صورت کلی مطرح شده بود، در این رابطه هم مسأله این است، «فان كان الخبران عنهم مشهورین» شاید خود ابن حنظله هم نمی خواهد روی همین عنوان تکیه کند، مقصودش این است که اگر یک جایی پیدا کنیم که دست ما از ترجیح به شهرت کوتاه شد، منتهی در کوتاه شدن دو مصداق دارد، یک مصداقش «ثبوت شهرت لکلا الخبرین»، یک مصداقش این است که اصلا شهرتی در رابطه با هیچ روایت وجود نداشته باشد.

لذا این مناقشه قابل رفع است که کسی بگوید این مسأله ترجیح در مورد خصوص خبرین مشهورین مطرح است، و از طرفی هم کسی قائل به فسخ نشده در این رابطه، اگر موافقت کتاب و مخالفت عامه به عنوان مرجح مطرح است مطلقا مطرح است، می خواهد خبرین متعارضین هر دو شهرت داشته باشد، یا هر دو فاقد شهرت باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) حالا باید معنا کنیم موافقت و مخالفت با کتاب را، یک سری



مخالفت با کتاب داریم که اصلاً فاقد حجیت است، به تعبیر امام برمی گردد به همان «تمییز الحجّه عن اللاحجّه»، یک روایتی می آید می گوید: امام صادق فرمود:

خداوند بیع را حلال کرده است، یک روایت دیگر هم آمد که نه امام صادق فرمودند خداوند بیع را حرام کرده است، این سری مخالفت که اصلاً معارض هم نداشته باشد حجیت ندارد، تا چه برسد به اینکه معارض داشته باشد، حالا بعد ما معنی می کنیم که مقصود از این موافقت و مخالفت چیست؟

«فتحصل مما ذكرنا في المقبوله» این شد که مقبوله به نظر ما اولاً سنداً اعتبار دارد، و ثانياً مجموعاً مقبوله سه تا مرجح را مطرح کرده است، اولین مرجح شهرت فتوائی است، و بعدش هم مسأله موافقت کتاب است، بعدش هم مسأله مخالفت عامه است. حالا مرفوعه زراره هم هست که بعد می خوانیم، بعد که او را خواندیم از همه اینها می خواهیم یک نتیجه ای بگیریم در رابطه با یکی دو حرف اصلی که در مسأله مرجحات مطرح شده بود جواب آنها ما را به اینجا کشاند، آن وقت «ان شاء الله» نتیجه گیری می کنیم.

### پرسش:

۱ - نظر حضرت امام (ره) در عدم دلالت مقبوله بر شهرت فتوایی چیست؟

۲ - اهمیت موافقت با شهرت فتوایی در چیست؟

۳ - خبر شاذ جزء بین الغی یا امر مشکل است، توضیح دهید.

۴ - مطابقت یک روایت متعارض با فتوای مشهور به چه صورت است؟

۵ - مراد از لا ریب فیہ اضافی را در روایت بیان کنید.

۶ - صورت های مختلف مرجح نبودن شهرت را ذکر کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

روایاتی که به حسب ظاهر مشتمل بر مرجّحات متکثره است دو روایت است، یکی مقبوله ابن حنظله بود که ملاحظه فرمودید تنها سه مرجّح در مقبوله ابن حنظله ذکر شده است، و عناوین دیگر به باب تعارض روایتین و مرجّح در این باب ارتباطی ندارد.

روایت دیگر مرفوعه زراره است. مرفوعه زراره از نظر متن و دلالت خیلی دلالت روشنی دارد.

لیکن از نظر سند کاملاً این روایت تضعیف شده است، و محل نقل این روایت کتاب عوالی اللثالی است که اخیراً هم این کتاب در چند جلد چاپ شده است، لیکن مورد اعتنا و اعتماد صاحب وسائل نبوده است، و لذا در کتاب وسائل از این کتاب روایتی نقل نشده است.

اما مرحوم حاجی نوری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب مستدرک الوسائل از این کتاب روایت نقل می کند. علاوه بر ضعف سند، روایت مرفوعه هم است، سند متصلی تا زراره ندارد، بین زراره و راوی بعدی واسطه یا وسائلی وجود دارد، منتهی مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل وقتی که این روایت را نقل می کنند، - البته اعتراف می فرمایند به اینکه سند این روایت ضعیف است - لیکن دنبال این هستند که یک جابری برای ضعف سند درست کنند، و لذا می فرمایند: عمل اصحاب به این روایت، ضعف سند این روایت را جبران می کند، و در حقیقت فتوای مشهور و عمل مشهور به این روایت جابر ضعف سند این روایت است، در حالی که آن شهرتی که جابر ضعف است همانطوری که از خود مقبوله ابن حنظله استفاده می شود به مناسبت «فان المجمع علیه لا ریب فیه»، آن شهرت بین قدمای اصحاب است، یعنی آنهایی که در عهد امام هستند یا «قریب العهد بالامام» هستند.

اما اگر مسأله ای در زمانهای متأخر شهرت پیدا کرد، آمدند بر طبق همین روایت عوالی اللثالی فتوا دادند، دیگر آن توجیهی که ما در «المجمع علیه لا ریب فیه» می کنیم جریان ندارد، ولو اینکه ما لا ریب فیه آن را اضافی فرض کردیم، اما همین لا ریب فیه اضافی هم در شهرت بین متأخرین هیچ وجود ندارد، و شهرت بین متأخرین اصلا محل بحث نیست، اینکه شما در اصول می بینید بحث می کنند که آیا شهرت فتوائیه فی نفسه حجیت دارد یا ندارد این اصلا محل بحث همان شهرت بین القدماء است، به لحاظ اینکه اینها «قریب العهد بالامام (علیه السلام)» هستند، «قریب العهد بفتوی الامام (علیه السلام)» هستند و اینها به لحاظ نزدیکی و به لحاظ اینکه مدارک در اختیارشان هست، نوعا آشنا هستند به مذاق امام و به فتوای امام. و الا - شهرت بین المتأخرین هیچ فایده ای بر آن بار نشده است، نه کسی احتمال حجیتش را «من حیث الذات» می دهد و نه در مقام ترجیح نقشی می تواند داشته باشد، و نه در مقام عمل عنوان جابریت می تواند داشته باشد، لذا مرفوعه زراره را به لحاظ سند ما نمی توانیم مورد اعتبار و اعتماد قرار بدهیم، اما اگر از نظر سند قطع نظر

شود انصافاً دلالتش یک دلالت روشنی است، و ظاهرش این است که همان «اعدلیت و اوثقیت» هم به عنوان مرجح در باب روایتین مطرح است، منتهی یک مختصری با مقبوله ابن حنظله فرق می کند.

این روایت را همانطوری که عرض کردیم صاحب وسائل نقل نکرده است، لیکن در مستدرک در کتاب القضاء، باب نهم از ابواب صفات قاضی روایت دوم، زراره می گوید که «سئلت الباقر (علیه السلام) فقلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران او الحدیثان متعارضان»، بین خبر و حدیث هم اگر فرق باشد یک فرق مختصری هست که در کتاب درایه می گویند، و شاید هم در نظر زراره تفنن در تعبیر است، «یأتی عنکم الخبران او الحدیثان المتعارضان» دیگر به مسأله حکم و قاضی و قضا هیچ ارتباطی ندارد، «فبایهما آخذ» به کدام یک از اینها من می توانم اخذ بکنم؟ یعنی «فی مقام الفتوی، فی مقام العمل». «قال (علیه السلام) یا زراره خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر» آن که موافقت با شهرت دارد او را اخذ بکن، و آن که شاذ و نادر است او را رها بکن، اینجا شهرت را به عنوان اولین مرجح ذکر کرده است، «فقلت یا سیدی انهما معا مشهوران»، هر دو واجد شهرت هستند، «مرویان مأثوران عنکم»، هر دو روایت شده اند، هر دو هم مطابقت با شهرت دارند، «فقال (علیه السلام) خذ بقول اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک»، هر کدام در عدالت و وثاقت مرتبه بالاتری را دارا هستند شما اخذ به او بکن، «خذ بقول اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک، فقلت انهما معا عدلان مرضیان موثقان»، یعنی در جهت عدالت و وثاقت هم هیچکدام فضیلتی بر دیگری ندارد، «فقال (علیه السلام) انظر ما وافق منهما مذهب العامه فترکه و خذ بما خالفهم، فقلت ربما کانا معا موافقین لهم او مخالفین فکیف اصنع؟ فقال اذن فتخیر».

### فرق روایت ابن حنظله با روایت زراره

این روایت اضافه ای که بر روایت ابن حنظله دارد، مسأله اعدلیت و اوثقیت را به عنوان مرجح مطرح کرده است، و آنوقت «اعدلیت و اوثقیت» را هم به عنوان مرجح دوم، که مرجح اول همان شهرت است، و مرجح دوم همین «اعدلیت و اوثقیت» است. و

باز اختلافی که با روایت ابن حنظله دارد این است که در اینجا دیگر مسأله موافقت کتاب به عنوان مرجح مطرح نشده است، بلکه همان مخالفت عامه به عنوان مرجح ذکر شده است، و صحبتی از موافقت کتاب در این روایت نیست، اما خوب عمده این است که این روایت همان مسأله «اعدلیت و اوثقیت را به عنوان مرجح روایت مطرح کرده است، اما چون از لحاظ سند ما نمی توانیم اعتماد به این روایت کنیم لذا مسأله اعدلیت و اوثقیت نمی شود مرجح در باب خبرین متعارضین باشد.

این دو روایت در حقیقت اجمع روایاتی است که در باب مرجحات وارد شده است، و چون ما روایت ابن حنظله را اخذ کردیم و روایت ابن حنظله بیش از سه تا مرجح در آن ذکر نشده بود، برمی گردیم به آن مسأله ای که در مقام جواب او بودیم، مسأله این بود که بعضی ها معتقد بودند که اصلا ما نمی توانیم روایات تخییر را به این مرجحات متکثره تقیید کنیم، برای اینکه اگر روایات تخییر به این مرجحات تقیید شد لازم می آید که روایات تخییر حمل بر موارد نادره بشود، و چطور می شود که یک قسمت روایات تخییر را با آن تفصیلی که دارند، ما بیائیم حمل بر موارد نادره کنیم؟ از این بحث ما جواب از این اشکال روشن شد، اولاً گفتیم که روایات تخییر اینقدرها هم که عنوان پیدا کرده است، واقعیتی ندارد، ما یکی دو روایت معتبر در باب تخییر بیشتر نداریم، اینقدر روایات متکثره نیست که ما در مقابل آنها وحشت پیدا کنیم، یکی دو روایت صحیح است که دلالت بر تخییر می کند.

### **عدم حمل روایت تخییر بر مورد نادر**

و ثانياً مگر ما چه مقدار می خواهیم این روایت تخییر را تقیید کنیم، اگر بگوییم مورد روایت تخییر آنجایی است که نه شهرتی باشد، نه موافقت کتابی باشد، نه مخالفت عامه، آیا این لازم می آید که روایت تخییر را حمل بر مورد نادر کرده باشیم؟ این همه موارد در فقه داریم که دو روایت متعارضند هیچکدامشان با شهرت موافقت ندارد، یا هر دو موافق شهرت هستند، و اینطور نیست که مرجحات دیگر در آنها وجود داشته باشد، خوب اینها را ما به عنوان مورد روایات تخییر قرار می دهیم، در حقیقت آن کسی که این مسأله را

بیان می کرد، می خواست از این راه جلوی وجوب ترجیح را بگیرد، بگوید: اگر یک سلسله مرجحاتی هم هست این مرجحات، مرجحات استحبابیه است نه مرجحات وجوبیه. و یک راهش همین بود که اگر مرجحات مرجحات وجوبیه باشد لازم می آید که مورد اخبار تخییر نادر باشد، ما ملاحظه کردیم که نه، ممکن است ما این مرجحات را وجوبی بگیریم، که ظاهر مقبوله این حنظله است. و با این مقبوله در مقابل روایات تخییر بایستیم، و روایات تخییر را به آنجایی که این مرجحات وجود ندارد، تقیید بکنیم و در عین حال لازم نمی آید که مورد روایات تخییر نادر باشد، و ما روایات را حمل بر افراد نادره کرده باشیم.

پس در حقیقت تا اینجا ضمن اینکه معنای مقبوله برای ما روشن شد جواب از این اشکال هم داده شد، ما باید به عنوان مرجحات لازم الترجیح و واجب الترجیح مقبوله را بپذیریم.

اما یک راه دومی هم ذکر شده بود که آن هم باز در مقام جوابش نیاز دارد ما یک مقدار راه را طولانی طی کنیم و آن این بود که می گفت: این مرجحاتی که در این روایات ذکر شده است، می بینیم این مرجحات در بعضی از روایات کم ذکر شده است، در بعضی از روایات زیاد ذکر شده در ترتیب این مرجحات بین روایات اختلاف است. آنوقت این اختلاف در کثرت و قلت، و اختلاف در ترتیب را می گفت: این با یک مسأله استحبابی مناسبت دارد، مثل همان روایاتی که در باب بعضی از منزوحات بئر وارد شده است، که اختلاف روایات و مراتب را دلیل بر استحبابی بودن مسأله گرفتند، گفتند: اینجا هم همین است، درست است مسأله موافقت کتاب و مخالفت عامه و اینها مرجح است، اما اینها مرجح استحبابی است، و شاهدش هم این است که روایات ترجیح هم در تقدیم و تأخیر و هم در کثرت و قلت بینشان اختلاف است.

خوب حالا این هم یک مشکله ای است که برای ما ایجاد کردند، ما مجبوریم روایاتی را که در باب ترجیح به موافقت کتاب وارد شده است، اینها را هم بررسی کنیم. همچنین روایاتی را که در باب ترجیح به مخالفت عامه وارد شده است را و ترتیب بین اینها را هم بررسی کنیم، بعد آنوقت جواب این اشکال را بدهیم که نه، مسأله با منزوحات بئر فرق

می‌کند. اینجا راهی نیست که شما پای استحباب را به میان بیاورید، بلکه این مرجحاتی که ذکر شد اینها مرجحات وجوبیه است و حتما باید این مرجحات مورد اعتنا واقع شود.

### موافقت کتاب، یکی از مرجحات

لذا حالا برای جواب از این اشکال وارد این مسیر می‌شویم، یکی از مرجحات مسأله «موافقت الکتاب» است، خوب اولاً ببینیم سند این چیست؟ دلیل بر اینکه «موافقت الکتاب» مرجح است چیست؟ و ثانیاً مقصود از «موافقت الکتاب» چیست؟ این عنوان به چه معنا و به چه مقصدی ذکر شده است، «ما معنا موافقه الکتاب»؟ این را ما باید دنبال کنیم. در مسأله موافقت و مخالفت کتاب روایات متکثری وارد شده است، لیکن این روایات دو تیپ و دو گروه است، یک گروه ظاهرش این است که هر روایتی بدون اینکه مسأله روایتین متعارضین مطرح باشد نه هر روایتی اگر موافق کتاب بود باید گرفته شود، و اگر مخالف کتاب بود باید کنار گذاشته شود، هیچ اختصاصی به مسأله خبرین متعارضین ندارد. گروه دوم روایاتی است که در همین رابطه در باب خبرین متعارضین وارد شده است.

می‌گویید: در خبرین متعارضین آن که موافق با کتاب است اخذ کنید، و آن که مخالف با کتاب است طرح کنید، و این دو گروه هر کدام روایات متعددی دارد، لیکن ما از هر گروه یکی دو روایتش را بیشتر نمی‌خوانیم به لحاظ اینکه می‌خواهیم کم کم بحثمان را جمع کنیم، بلکه با سه چهار بحث دیگر اساس مسأله تعادل و ترجیح را به آخر برسانیم، لذا من از هر گروهی یکی دو تا روایت می‌خوانم و بقیه اش دیگر از همین قبیل است، شما می‌توانید مراجعه بکنید و امام بزرگوار هم در «الرسائل» اشاره به خیلی از این روایات کردند و در پاورقی‌ها هم باز بعضی از روایات یادآوری شده است، لیکن من از هر گروهی یکی دو تا روایت می‌خوانم.

### اختلاف روایات وارده در لزوم موافقت کتاب

اما از گروه اول، یک روایت است که وسائل در همین کتاب قضاء باب نهم از ابواب

صفات قاضی روایت یازدهم، روایت موثقه ای است که سکونی نقل می کند «عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال، قال: رسول الله (صلی الله علیه و آله) انّ علی کل حق حقیقه، و علی کل ثواب نورا»، هر حقی یکی علامت صدقی دارد و هر ثوابی یک روشنائی که دلیل بر ثواب بودن اوست، همراهش است، این را به صورت یک ضابطه کلی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیان می فرمایند، بعد می فرمایند: «فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه»، دیگر اختصاصی به خبرین متعارضین ندارد، این نشانه حقانیت هر روایتی است، «ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه».

بعضی از همین گروه عنوان را یک قدری بالاتر بردند، در این روایتی که خواندیم می گفت: «ما خالف کتاب الله فدعوه»، اما در بعضی از روایات به جای «ما خالف» این عبارت به کار برده شده است. روایت پانزده از همان باب، روایت ایوب ابن الحر، «قال:

سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) يقول: كل شيء مردود الى الكتاب و السنه. و كل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو ذخرف» نمی فرماید «كل حدیث خالف کتاب الله. كل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو ذخرف» نمی فرماید «كل حدیث خالف کتاب الله. كل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو ذخرف» این مردود و باطل است، لیکن با اینکه «لا یوافق» تعبیر شده است، اما این را باید به همان معنای مخالف معنا کنیم، برای اینکه خیلی از موضوعات است که حکمش در روایات بیان شده است بدون اینکه در کتاب الله اثری از او وجود داشته باشد. مثلا- روایت می گوید: «اذا شككت بين الثلاث و الاربع فابن علی الاربع»، ما بگوئیم: «لا یوافق کتاب الله» است، به لحاظ اینکه در کتاب الله شک بین سه و چهار مطرح نشده است. اگر اینجوری معنا کنیم که لازمه اش این است که هر روایتی مطلبی را که در قرآن ذکر نشده بیان کرد این فاقد حجیت است. نه، با اینکه ظاهر تعبیر «لا یوافق» اعم از عنوان مخالفت است، لیکن در عین حال عرف از همین «لا یوافق» مخالفت استفاده می کند. نمی گوید: این روایت «اذا شككت بين الثلاث و الاربع فابن علی الاربع»، این لا یوافق کتاب الله است، آیا عرف اینجوری می گوید؟ چنین تعبیری عرف درباره روایت نمی کند. پس با اینکه در این گروه یک چنین تعبیر وسیعی هم دیده می شود، لیکن مقصود از این لا یوافق به قرینه عرف همان مخالف است، پس این با همان روایت اول یک حکم را بیان می کنند، و مفاد هر دوشان این است که اگر روایتی با کتاب الله مخالفت



داشته باشد ولو اینکه معارض هم نداشته باشد «فهو فاقد للحجیه، فهو مردود، فهو باطل، فهو ذخرف، فهو غیر صادر عنا و نحن لم نقل به»، به اختلاف تعبیراتی که در این گروه هست.

و اما گروه دوم آنهایی که در مورد خبرین متعارضین این عنوان را مطرح کرد، مهمترین و بهترین روایتش، روایت عبد الرحمان ابن ابی عبد الله است که شیخ «علیه الرحمه» در کتاب رسائل این را به عنوان روایت صحیحه تعبیر کردند، و امام بزرگوار هم چون مثل اینکه خیلی برایشان روشن نبوده این مسأله به عنوان مصححه تعبیر کردند، لیکن همان تصحیح شیخ برای ما کافی است. عبد الرحمان ابن ابی عبد الله می گوید: «قال صادق (علیه السلام): «اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان» موضوع خبرین متعارضین است، «اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله» اینها را عرضه بر کتاب خدا بدارید، «فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه»، آن که با کتاب الله موافق است اخذ شود، و آن که مخالف است او رها شود، اینجا آن گروه اول چون مسأله خبرین متعارضین در آن مطرح نیست، او می گوید: موافقت کتاب به عنوان نشانه حجیت مطرح است، و اگر خبری مخالف کتاب باشد ولو معارض هم نداشته باشد «فهو ذخرف».

اما این دومی که در خبرین متعارضین وارد شده است، ظاهرش این است این در مقام ترجیح است، و ما عرض کردیم که ما دو تا عنوان داریم، یکی «ترجیح احدی الحجین علی الاخری» که ما در بحث مرجحات در این وادی هستیم، ما این مرجحاتی که در خبرین متعارضین می آوریم بما اینکه اینها متعارضند، اینها مرجح هستند، والا اعدلیت در اصل حجیت خبر که نقش ندارد، موافقت با شهرت که در اصل حجیت خبر نقش ندارد، آنچه که نقش دارد به عنوان مرجحیت است، یعنی دو روایتی که هر کدام ذاتا واجد وصف حجیت هستند در اثر تعارض و وجود ترجیح برای یکی از این دو روایت او ترجیح داده می شود. و «الا لو لا التعارض» این مرجح باید بساطش را جمع کند برود سراغ کار خودش.

در اینجا این دو گروه دو تا لسان دارد، گروه دوم مسأله مخالفت و موافقت را به عنوان مرجح مطرح کرده است، می گوید: «اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان» این مسأله

پیاده می شود، اینجا مسأله موافقت کتاب به عنوان مرجح مطرح است. اما گروه اول نه، مسأله را در رابطه با مرجح مطرح نمی کند، می گوید: «انّ علی کل حق حقیقه»، اصلاً موافقت کتاب نشانه حق بودن این روایت است، یعنی علامت حجیت این روایت است، عبارت‌ها فرق می کند، چه ما بگوییم: نشانه حق بودن است، چه بگوییم: علامت حجیت روایت است. یعنی خبر مخالف ذاتاً فاقد حجیت است، و «ما خالف کتاب الله فدعوه لأجل انه فاقد للحجیه». ولو اینکه معارض هم نداشته باشد، ولو اینکه مخالف هم نداشته باشد. پس گروه اول مسأله موافقت کتاب را به عنوان تمیز حجت از لا-حجت مطرح می کند، و گروه دوم مسأله موافقت و مخالفت کتاب را به عنوان «ترجیح احدی الحجّین علی الاخری» مطرح می کند. پس در نتیجه بین خود این دو گروه اختلاف است، او دیدش در باب موافقت کتاب به عنوان تمیز و تعیین حجت است، این دیدش در باب موافقت کتاب به عنوان «ترجیح احدی الحجّین علی الاخری» است. حالا چه کنیم؟ گفت: ما دست به دامن اینها زدیم که حل اختلاف روایتین کنیم، حالا گرفتار اختلاف خودشان شدیم، بین خودشان اختلاف وجود دارد.

### جمع روایات موافقت کتاب بنابر نظر محقق نائینی(ره)

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) جمع بین این دو گروه کرده اند، و یک التیام و ائتلافی بین این دو گروه دادند، گفتند: اینجوری بکنیم، بگوییم: آن گروه اول مقصودش از مخالفت با کتاب مخالفت بالکلیه است، مخالفت بالتباین است، مثل اینکه کتاب می گوید: «أَحَلَّ اللَّهُ التَّبَيْعَ» حالا یک روایتی اگر گفت: امام صادق فرمودند که «ان الله لم يحل البيع»، صریح قرآن «أَحَلَّ اللَّهُ التَّبَيْعَ» است. اگر روایتی گفت: امام صادق فرمودند که «ان الله لم يحل البيع» این مخالفت بالتباین و مخالفت بالکلیه با احل الله البيع و با کتاب الله دارد.

پس گروه اولی که در رابطه با تعیین حجت از لا حجت است ما مخالفت در آن گروه را حمل بر مخالفت بالتباین و مخالفت بالکلیه می کنیم.

اما گروه دوم، می گوییم: اینهایی که در خبرین متعارضین وارد شده است، و مسأله

موافقت و مخالفت کتاب را مطرح می کند مقصودش از مخالفت، مخالفت به عموم و خصوص من وجه است، و یا در یک نقلی حتی مخالفت به عموم و خصوص مطلق است. مثلاً یک دلیل می گوید: «اکرم العلماء»، یک روایت می گوید: «لا تکرّم زیداً»، یک روایت می گوید: «اکرم زیداً العالم»، خوب این «اکرم زیداً العالم» موافق عموم اکرم العلماء است و «لا تکرّم زیداً العالم» مخالف است، اما مخالفتش به عموم و خصوص مطلق است، اگر تک بود خودش صلاحیت مخصصیت است برای «اکرم کل عالم» داشت، اما خوب حالا در اکرام زید دو تا نقل است، یک نقل می گوید: «یجب اکرام زید العالم»، یک نقل می گوید: «لا یجب اکرام زید العالم»، بگوییم: آن که می گوید: «یجب اکرام زید العالم» با عموم «اکرم العلماء» موافقت کامل دارد، و این که می گوید: «لا یجب اکرام زید العالم»، ولو اینکه اگر خودش تک بود مخصص «اکرم العلماء» واقع می شد، اما در عین حال این مرحله از مخالفت در آن وجود دارد که عنوانش عموم و خصوص مطلق است.

بگوییم: این روایاتی که مسأله مخالفت کتاب را به عنوان مرّیح مطرح کردند، مقصودشان از مخالفت کتاب یا مخالفت به عموم و خصوص من وجه است و یا مخالفت به عموم و خصوص مطلق است. لذا ایشان آمده است بین این دو گروه اینجوری جمع کرده است، آن گروه اول حمل بر مخالفت به تباین و بالکلیه، این گروه دوم حمل بر آن دو نوع دیگر از مخالفت که رنگ مخالفتش خیلی شدید نیست، و او مخالفت به عموم و خصوص من وجه و یا مخالفت به عموم و خصوص مطلق است.

#### **اشکال امام(ره) بر محقق نائینی(ره) در جمع بین روایات موافقت کتاب**

لیکن یک اشکالی امام بزرگوار به ایشان کردند، ایشان می فرمایند: بله تنها چیزی که جلوی این جمع ایشان را می گیرد این است که ما در بعضی از روایات این گروه دوم همین گروه دوم که شما حمل بر مخالفت به عموم و خصوص من وجه یا مخالفت به عموم و خصوص مطلق می کنید در بعضی از روایاتش برخورد کردیم، که همین گروه دوم مسأله مخالفت به نحو مخالفت بالتباین مطرح است، به صراحت هم مطرح است،

در همین گروه دوم، و او کدام است یک روایتی بود که ما خواندیم این روایت را، روایت میثمی یک روایت مفصله ای بود که اگر نظرتان باشد در آن روایت جریانی را نقل می کرد که در حضور حضرت رضا(صلی الله علیه و آله) اصحاب ایشان در باب خبرین متعارضین بحث و مباحثه می کردند و مسأله موافقت کتاب و مخالفت کتاب را مطرح کردند ظاهراً، بعد حضرت رضا(س) مفصل وارد شدند، در همین مورد خبرین متعارضین، آنجا داشت که اگر در بین روایات ما، یعنی همین که در خبرین متعارضین است یک روایتی دیدید که حلال می کرد «ما حرّمه الله تعالی»، یا حرام می کرد «ما حلل الله تعالی» را، بدانید که چنین روایتی از ما نیست. ما ائمه نیامدیم که حلال خدا را حرام کنیم و حرام خدا را حلال، و حتی رسول خدا دارای چنین شأنی نبود که حلال خدا را حرام کند، و یا حرام خدا را حلال کند، این روایت با اینکه در خبرین متعارضین وارد شده است ولی در تفسیر و توضیح مخالفت کتاب طوری مسأله مخالفت کتاب را حضرت رضا(علیه السلام) تبیین می کنند که معنای مخالفت همان حرام کردن چیزی است که خدا حلال کرده است، و یا حلال کردند چیزی که خدا حرام کرده است، و این درحقیقت مخالفت بالتباین است، پس ما چطور می توانیم روایات گروه ثانیه را حمل کنیم بر آنجایی که مخالفت، مخالفت به عموم و خصوص من وجه، یا مخالفت به عموم و خصوص مطلق باشد؟ پس اینجا در حل اختلاف بین این دو گروه چه کنیم؟

(سؤال... و پاسخ استاد): خوب این مبین است، مبین روایات دیگر هم هست، در حقیقت اشکال این است که خود روایت میثمی از جمله گروه ثانیه است، شما می خواهید حمل بکنید گروه ثانیه را، روایت میثمی را منتهی ما امروز نخواندیم از گروه ثانیه همان مصححه عبد الرحمان ابن ابی عبد الله را خواندیم، و الا خود روایت میثمی در رأس گروه دوم قرار گرفته است. شما می خواهید روایات گروه دوم را حمل کنید بر مخالفت به غیر تباین، مخالفت به عموم و خصوص مطلق یا عموم و خصوص من وجه.

حالا- برای رفع اختلاف بین این دو گروهی که در مسأله موافقت کتاب الله و مخالفت وارد شده است، فکری بفرمایید ببینید باید چه راه حلی انتخاب شود، تا بعد «ان شاء الله».

- ۱ - مراد از شهرت جابر ضعف سند را توضیح دهید.
- ۲ - فرق روایت ابن حنظله با روایت زراره در چیست؟
- ۳ - چرا حمل روایات تخییر بر مورد نادر صحیح نمی باشد؟
- ۴ - در مورد موافقت کتاب، به عنوان یکی از مرجحات توضیح دهید.
- ۴ - جمع روایات موافقت کتاب بنا بر نظر محقق نائینی (ره) چگونه است؟
- ۵ - اشکال امام (ره) بر محقق نائینی (ره) در جمع بین روایات موافقت کتاب چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم روایاتی که درباره موافقت و مخالفت کتاب وارد شده بود، اینها دو طائفه بودند: یک طائفه در مورد مطلق روایات و کل خبری که از ائمه (علیه السلام) نقل می شود، و طائفه دوم در مورد خبرین متعارضین و اینکه موافقت کتاب به عنوان یک مرجح مطرح باشد.

**بیان مرحوم امام (ره) در وحدت عنوان میان روایات**

در اینجا بین این دو دسته روایات جمعی شده بود و آن جمع از یک جهت محل مناقشه و محل اشکال واقع شد. لکن یک ترتیب دیگری که البته نتیجه این ترتیب با مسأله جمع، یک نتیجه است، لکن راهش متفاوت و طریقتش مختلف است، یک راهی است که

ص: ۵۶۸

سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) ایشان بیان فرمودند و خلاصه اش این است که بگوییم: در هر دو طائفه و هر دو دسته یک عنوان ذکر شده است و آن مخالفت کتاب، مخالفت قول رب، «ما خالف قول ربنا» و امثال ذلك است، نفس عنوان مخالفت در هر دو طائفه ذکر شده است و تعبیر واحد است. بگوییم که این تعبیر واحد، این عنوان مخالفت، این یک عنوان عامی هست، هم مخالفت به تباین را می گیرد، هم مخالفت به عموم و خصوص مطلق را می گیرد و هم مخالفت به عموم و خصوص مطلق را می گیرد، (من وجه و مطلق هر دو).

در اول بحث تعادل و ترجیح که مسأله اختلاف و تعارض خبرین را مطرح می کردیم، گفتیم اینطور نیست که مسأله عموم و خصوص و مطلق از عنوان مخالفت و اختلاف بیرون باشد، بالاخره بین سالبه کلیه و موجبه جزئیه و یا بالعکس بین موجبه کلیه و سالبه جزئیه اختلاف وجود دارد و از نظر منطق، نقیض موجبه کلیه، سالبه جزئیه است و بالعکس. منتهی گفتیم که در محیط تقنین و قانونگذاری و جعل احکام، عقلا بین عام و خاص مغایرتی را قائل نیستند، بین عام و خاص یک توفیق عقلایی وجود دارد و یک جمع عرفی وجود دارد و الا مسأله به این صورت نیست که بین عام و خاص مخالفتی وجود نداشته باشد، بعد ما بگوییم که در این دو دسته روایات، عنوان مخالفت مطرح است و عنوان مخالفت هم عام است، انواع ثلاثه و اقسام ثلاثه مخالفت را شامل می شود.

منتهی در عین اینکه کلمه مخالفت، همه اقسام ثلاثه را می گیرد، اما دلیلی نداریم که با هر دو طائفه باید یک نحو معامله کنیم و با هر دو دسته روایات در رابطه با مخالفت یک جور برخورد کنیم، چرا؟ برای اینکه این طائفه اولی می گوید که «ما خالف قول ربنا، لم نقله» خوب ما از خارج می دانیم که مخصصات زیادی از لسان امام (علیه السلام) و السنه ائمه معصومین (علیه السلام) در رابطه با کتاب الله در روایات زیاد ذکر شده آیا این مخصصات را کنار بگذاریم؟ این مخصصات را به استناد «ما خالف قول ربنا لم نقله» همه را خط بطلان بر آنها بکشیم، بگوییم اینها مخالف قول پروردگار است اینها مخالف کتاب است، اینها صادر نشده از ائمه معصومین (علیه السلام). پس ما در اینجا چه کنیم؟ از یک طرف عنوان مطلق «ما خالف قول ربنا لم نقله» داریم، از طرف دیگر ما یقین داریم که مخصصاتی در روایات نسبت به

### نظر استاد راجع به وحدت عنوان میان روایات

جمع بین این دو مطلب این است، که ما یک قرینه قطعی و یک قرینه یقینی داریم بر اینکه این اطلاق در طائفة اولی «لا یكون مرادا للائمة (علیه السلام)» حتما باید این مخالفت در این طائفة اولی حمل بر مخالفت به تباین بشود، حمل بر مخالفت به تناقض کلی بشود، برای خاطر وجود چنین قرینه قطعی، به حیثی که اگر طائفة دوم هم وجود نداشت، اگر ما در مسأله مخالفت کتاب، همین طائفة اولای از روایات را می داشتیم، مسأله مسأله جمع بین طائفتین نیست، اگر دو طائفه هم مطرح نبود، ما می بایست این طائفة اولی را معنا بکنیم، این طائفة اولی را مرادش را روشن بکنیم، یعنی چه «ما خالف قول ربنا فهو ذخرف فهو باطل، فهو مما لم نقله» پیداست که وجود آن قرینه قطعی و صدور مخصصات کثیره از ائمه معصومین (علیه السلام) یک قرینه قطعی و روشنی است بر اینکه این «ما خالف قول ربنا لم نقله» مقصود همان مخالفت به تباین است، یعنی اگر در کتاب الله «أَحَلَّ اللَّهُ الْجَبَّحَ» وارد شد و یک روایتی از امام صادق نقل کرد که «ان الله لم يحل البيع» ما باید بگوییم «هذا مما لم يقله امام صادق (علیه السلام)» ولو اینکه روایات ما در این باب منحصرها همین طائفة اولی باشد و نشانه ای از طائفة دوم نداشته باشیم. پس در رابطه با طائفة اولی ما با قرینه ای که داریم مخالفت را روی مخالفت به تباین پیاده می کنیم ولو طائفة دوم هم نباشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): مخالفت به عموم من وجه برگشت به همان تخصیص می کند، یک مرحله ای از تخصیص است، در ذهن شما کلمه عموم من وجه هست والا راوی در آن زمان اصلا عموم من وجه حالیش نبود،

اما طائفة دوم از روایات: این طائفه می گوید که موافقت کتاب یکی از مرجحات در خبرین متعارضین است، شما موافقت و مخالفت را در همین طائفه اگر به معنای عام مطرح کردید که تمامی اقسام مخالفتها را شامل بشود، چه مانعی از ترتب دارد؟ در طائفة اولی قرینه قطعی، جلوی شما را می گرفت، آیا ما دلیلی داریم که هر دو طائفه از نظر معنای مخالفت باید یکسان باشند؟ اگر ما یک قرینه قطعی در طائفة اولی داشته باشیم و



مخالفت را روی تباین پیاده بکند لازمه اش این است که مخالفت در طائفه دوم هم روی همین مسأله تباین پیاده بشود؟ ما در طائفه دوم دیگر قرینه ای برخلاف معنای اطلاقی مخالفت نداریم، چه مانعی دارد که ما به این اطلاق در اینجا تکیه کنیم و بگوییم اگر دو روایت متعارض بودند یکی از آنها موافق عموم کتاب بود و دیگری مخالف عموم کتاب، به طوری که این مخالف عموم، اگر رقیبی نمی داشت و اگر معارضی نمی داشت، ما او را مخصص کتاب قرار می دادیم و هیچ مسأله ای هم بوجود نمی آمد، اما حالا- که رقیب پیدا کرده در مقابل «اکرم العلماء» یک روایت می گوید «یجب اکرام زید العالم» یک روایت می گوید «لا یجب اکرام زید العالم» چه مانعی دارد که آن را که می گوید «یجب اکرام زید العالم» به عنوان موافقت کتاب ترجیح داده بشود بر آن که می گوید «لا یجب اکرام زید العالم» و دلیل ما هم بر ترجیح وجود همین طائفه ثانیه باشد.

این طائفه ثانیه می گوید که «فی تعارض الخبرین و فی اختلاف الحدیثین اذا کان احدهما موافقا للقرآن و الاخر مخالفا للقرآن» آن موافق ترجیح داده می شود و ما موافق و مخالف را به همان معنای عام می کنیم، موافق یعنی آن که هیچگونه مخالفتی با کتاب الله نداشته باشد، ولو به نحو العموم و الخصوص المطلق و مخالف آن است که یک نوع مخالفتی در آن وجود داشته باشد «اما بالتباین و اما بالعموم و الخصوص من وجه و اما بالعموم و الخصوص المطلق» اگر ما به اطلاق طائفه دوم اخذ بکنیم، آیا تالی فاسدی لازم می آید؟ آیا روایت طور دیگر معنا شده و آیا دلیلی داریم که کلمه مخالفت در هر دو طائفه باید یک معنا از آن اراده شده باشد؟ خوب اینجا قرینه قطعیه برخلافش هست، اما اینجا قرینه قطعیه برخلاف وجود ندارد. لذا می گوئیم «کل مخالف للقرآن» به هر نوع مخالفتی، اگر در مقابل موافق قرآن واقع شد و در مقابل موافق به تمام معنا قرار گرفت، آن موافق ترجیح داده می شود، آن موافق در مقام معارضه تقدم پیدا می کند.

منتهی یک اشکال یعنی یک شبهه اینجا باقی می ماند و آن این است که طائفه دوم که مخالفت را به یک معنای مطلق دلالت می کند، لازمه اش این است که مخالفت به تباین و موافقت به تباین هم به عنوان مرجح مطرح باشد. ما می گوئیم باشد، اینکه مفهوم ندارد.

یعنی طائفه دوم نمی خواهد بگوید که اگر مخالفت به تباین شد آن حجیت ذاتیه محفوظ

است، لکن در مقام معارضه تأخر پیدا می کند. آن که نمی خواهد یک چنین مفهومی را دلالت داشته باشد. طائفة دوم می گوید هر کجا مخالفت بود شما آن مخالف را بکوب، و این منافات ندارد که یک نوع از انواع مخالفت که مخالفت به تباین است، حسابش قبل از آن که به مسأله ترجیح برسد، تصفیه شده است، نه اینها باهم منافاتی ندارد، در عین اینکه او ذاتاً حجیت ندارد به قرینه طائفة اولی، اما این مانع نمی شود که این داخل در اطلاق طائفة دوم قرار بگیرد، برای اینکه برای طائفة دوم مفهومی ثابت نیست. او می خواهد بگوید در مقام معارضه مخالف باید کنار گذاشته بشود. آیا می توانیم به این شخص بگوییم که ما یک نوع مخالف داریم که اگر معارضه هم نداشت کوبیده می شد؟ این مخالفت با این بیان طائفة دوم دارد؟ یا اینکه نه در حقیقت مثل مثبتین می ماند که بینشان هیچگونه مخالفت و تضاد زبانی و بیانی وجود ندارد. وقتی که اینطور شد مسأله خیلی روشن می شود که ما «موافقه الکتاب» را به معنایی که حتی در مقابل عموم و خصوص مطلق واقع بشود، این را به عنوان یکی از مرجحات خبرین متعارضین مطرح کنیم و شاهد ما هم این طائفة ثانیه باشد و هیچگونه مخالفتی بین طائفة ثانیه و طائفة اولی وجود ندارد. این درباره مسأله مخالفت کتاب.

### مراد از مخالفت و موافقت عامه

در مسأله مخالفت عامه و موافقت عامه هم تصادفاً دو دسته روایات وجود دارد: شبیه همین مسأله مخالفت کتاب و موافقت کتاب یک سری از روایات و یک طائفه ای از روایات مفادشان این است که هر روایتی که موافقت با فتوای عامه داشته باشد، ولو اینکه معارض هم نداشته باشد ولو اینکه رقیب هم نداشته باشد این از ائمه (علیه السلام) صادر نشده است. اما طائفة دوم آنهایی است که مسأله مخالفت عامه را به عنوان مرجح در مورد خبرین متعارضین مطرح کردند، می گویند اگر دو خبر متعارض شد، یکی از آنها موافقت با عامه داشته باشد و دیگری مخالف آن، مخالف تقدم بر موافقت عامه دارد. اینها هم روایات متعددی است، من از هر کدام از این دو طائفه، یک روایتش را به عنوان نمونه می خوانم.

از طائفة اولی روایتی است که صدوق در عیون اخبار الرضا نقل می کند، «باسناده عن علی بن اسباط، قال قلت للرضاء (علیه السلام) یحدث الامر» جریانی پیش می آید «لا اجد بدا من معرفته» من چاره ای از اینکه حکم او را بفهمم و حکم الله را درباره او شناسایی کنم، نمی بینم، «و لیس فی البلد الذی انا فیه، احد استفتی من موالیک» در آن شهری که من زندگی می کنم از علمای شیعه کسی وجود ندارد که مسأله را از آن سؤال بکنم، اینجا چه کنم؟ «قال: فقال ائت فقیه البلد» برو سراغ همان مفتی شهر و فقیه شهر «فاستفتته من امرک» مسأله را از او بپرس و استفتا کن «فاذا افتاک بشیء» وقتی که به تو فتوای داد به یک حکمی «فخذ بخلافه» خلافش را بگیر، «فان الحق فیه» یعنی «فی خلافه» اینجا با اینکه مسأله تعارض هم مطرح نیست، بلکه مراجعه به فقیه بلد است، مع ذلک می گوید هر فتوایی که داد او را بگیر، یعنی خلافش را بگیر «فان الحق فی خلافه» منتهی اینجا صحبت از روایت هم نشده، روایت مطرح نیست، بلکه بالاتر از روایت مطرح است.

اما در بین این طائفه روایات دیگری هست که می گوید «ما سمعته منی» آن را که از من برای شما نقل می کنند اگر مشابه با فتوای عامه باشد او را نادیده بگیر فایده ای ندارد و اگر مخالف با فتوای عامه شد «یجب علیک الاخذ به».

و اما از آن طائفه یک روایتی بود که قبلا خواندیم این روایت را الان می خوانیم، و دو تا فایده از این روایت می خواهیم ببریم.

روایت مصحح عبد الرحمان بن ابي عبد الله است که این روایت در خبرین متعارضین وارد شده بود، صدرش این بود «قال الصادق (علیه السلام) اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما الی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه، فان لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه».

این روایت در مورد خبرین متعارضین وارد شده است و مسأله مخالفت و موافقت را مطرح کرده است و همینطور ذیل مقبوله ابن حنظله که ما در مورد آن بحث کردیم در مقبوله ابن حنظله هم آنجا مسأله موافقت و مخالفت کتاب را مطرح کرده بود به عنوان مرجح.

## جمع میان روایات ناهی از عمل به خبر مخالفت عامه و مجوز آن

حالا ما دو طائفه پیدا کردیم: یک طائفه می گوید که خبر مخالف للعامه اصلا باید کنار گذاشته بشود «سوا کان له معارض، أم لم یکن له معارض»، طائفه دوم در مورد متعارضین مخالفت عامه را به عنوان مرجح مطرح کرده است. حالا بین این دو طائفه ما چه طوری جمع بکنیم؟ همانطوری که ما در مسأله مخالفت کتاب قرینه قطعیه داشتیم که مخالفت به تباین اراده شده، اینجا هم ما از خارج مسأله برای ما روشن است، آیا هر خبری که موافقت با عامه داشته باشد، فاقد حجیت است؟ این باید کنار گذاشته بشود که یکی از شرایط حجیت خبر، این است که موافقت با عامه نداشته باشد، ولو در غیر مسأله تعارض و غیر فرض تعارض. آیا می شود ملتزم به چنین معنایی شد؟ حالا که نمی شود ملتزم شد باید یکی از دو کار را انجام داد، یا بگوییم که این طائفه اولی هم به قرینه طائفه ثانیه، حمل بر مورد تعارض می شود، یعنی مورد این طائفه اولی ولو اینکه به حسب لسان دلیل اطلاق دارد، لکن چون نمی توانیم ما به اطلاقش عمل بکنیم «نحمله علی مورد التعارض» و حملش می کنیم بر مورد روایات طائفه ثانیه. و اگر این حمل را کسی نپذیرد و از پذیرش این حمل ابا بکند، ناچاریم که طائفه اولی را به طور کلی کنار بگذاریم، برای اینکه روی حساب اینکه هر روایتی موافق با فتوای عامه باشد ولو معارض هم نداشته باشد، فاقد حجیت است، کی آمده به عنوان یکی از شرایط حجیت روایت، این معنا را مطرح کرده باشد؟ مسأله این نیست که کل فتاوی عامه مخالفت با واقع داشته باشد، مسأله اینطور نیست.

فتاوی آنها، شاید غالبا مخالف با واقع باشد، اما این غالبیت این اقتضا را ندارد که در مورد عدم تعارض روی این غلبه تکیه کنیم و روایت را از حجیت ساقط بکنیم. پس بالا-خره یا طائفه اولی باید کنار گذاشته بشود و رد بشود «علمها الی اهلها» و یا اگر بخواهیم توجیه بکنیم باید آنها را هم حمل بر مورد تعارض بکنیم و به عنوان مرجح مسأله مخالفت عامه را مطرح بکنیم. پس ترتیب بحث ما اینطور شد که ما روایاتی داریم که مسأله موافقت کتاب را از مرجحات می داند، روایاتی داریم، مسأله مخالفت عامه را

از مرجحات می‌داند، اصل اینکه این دو تا مرجح هستند، برحسب بررسی روایاتشان هیچگونه جای تردید و مناقشه نیست به همین کیفیتی که ملاحظه شد. آنوقت یک بحث روی ترتیب بین این دو تا مرجح واقع می‌شود: آیا مسأله مخالفت و موافقت کتاب در مقام ترجیح تقدم دارد یا مسأله موافقت و مخالفت عامه تقدم دارد؟ کثیری از روایات دو طرف را وقتی که ما حساب بکنیم، این نکته در آن مطرح نیست و بالاتر ممکن است کسی بگوید اطلاق دارد، یعنی آن روایتی که موافقت کتاب را مرجح معرفی می‌کند، اطلاق دارد، یعنی «سواء كان مخالفا للعامه أم لم يكن» و آن روایاتی که مخالفت عامه را به عنوان مرجح مطرح می‌کند آنها هم اطلاق دارد، یعنی «سواء كان موافقا للكتاب أم لم يكن».

لکن دو سه تا روایت هست که به صراحت مسأله ترتیب در آن مطرح شده است، از جمله همین مصححه عبد الرحمان بن ابي عبد الله که من عرض کردم دو تا فایده دارد این روایت فایده دوشم هم این است که علاوه بر بیان مرجحیت مخالفت عامه مسأله ترتیب را هم مطرح کرده است، یعنی تقدم را به موافقت کتاب داده و تأخر را برای مخالفت عامه مطرح کرده است و به صراحت در مصححه عبد الرحمان بن ابي عبد الله مطرح است و در مقبوله ابن حنظله هم که سندش را عرض کردیم بد نیست و دلالتش هم خوب است در آن مقبوله ابن حنظله هم باز ترتیب به همین کیفیت بیان شده است.

### فرق نظر مرحوم حضرت امام (ره) و استاد در مرجحات منصوصه

نتیجه اینطور شد خلاصه بحث ما در باب مرجحات منصوصه به اینجا منتهی شد، امام بزرگوار (مد ظله) معتقدند که مرجحات منصوصه فقط دو تا مرجح است: همین موافقت کتاب و مخالفت عامه. لکن ما از مقبوله ابن حنظله سه تا مرجح استفاده کردیم:

اول مسأله شهرت، دوم مسأله موافقت کتاب، سوم مسأله مخالفت عامه. پس این مجموعه مرجحات منصوصه که هم تعدادش مشخص شد و هم ترتیبش مشخص شد.

حالا می‌خواهیم نتیجه بگیریم آیا آن شبهه ای را که به عنوان شبهه دوم مطرح کرده بودند که آن شبهه عبارت از این معنا بود که اختلاف اخبار علاجیه در تعداد مرجحات و در

ترتیب بین مرجحات، شاهی است بر اینکه مسأله ترجیح به صورت وجوب و لزوم مطرح نیست، بلکه یک امر استجابی است اگر نخواستید شما این مرجحات را رعایت بکنید هیچ تالی فاسدی لازم نمی آید. این مسأله را به مسأله منزوحات بشر تشبیه کرده بودند.

ما بعد از آن که روایات را بررسی کردیم و در روایات بحمد الله به اندازه فهم خودمان دقت شد، دیدیم که نه تعداد مرجحات مورد اختلاف است، یعنی مجموعه روایات را که ما بررسی می کنیم مطلقاً را حمل بر مقیدات می کنیم روایات غیر معتبره را کنار می گذاریم، مجموعاً ما سه تا مرجح داریم.

مشخصاً سه مرجح و مشخصاً ترتیب بین این مرجحات هم برحسب روایات روشن شده است، آیا وجود سه مرجح با ترتیب مشخص می تواند حاکی و کاشف از این معنا باشد که ما با مسأله مرجحات مثل مسأله منزوحات بشر معامله کنیم و مسأله را با دید استحاب ملاحظه کنیم، اختلافات را در تعداد و در ترتیب شاهد بر استحاب بگیریم؟ نه؛ ما به یک نتیجه روشن رسیدیم هم از نظر تعداد و هم از نظر ترتیب.

لذا آنچه را که ظاهر اخبار علاجیه دلالت می کند که می گوید که «خذ» به صورت امر و امر هم ظهور در وجوب دارد و دلالت بر وجوب ترجیح می کند، این به قوت خودش باقی است و «من الواجب و لازم علینا رعایت هذه المرجحات المنصوصه و رعایت الترتیب بین هذه المرجحات» بدون اینکه مسأله در مسیر استحاب قرار بگیرد.

پس تا اینجا بحمد الله جهات مختلفی روشن شد، فقط یک بحث دیگر در مسأله باقی مانده که این را هم ان شاء الله عرض می کنیم. آیا از این مرجحات منصوصه ما می توانیم تعدی کنیم؟ نه؛ نمی توانیم اختیاری، یعنی حتماً لازم است تعدی بکنیم به مرجحات دیگر؟ که مسأله تخییر را در جایی فرض بکنیم که نه این مرجحات منصوصه وجود داشته باشد و نه غیر مرجحات منصوصه یا اینکه نه ما محصور در همین مرجحات منصوصه هستیم و با نبودن این مرجحات مسأله تخییر پیاده می شود و مرجحات غیر منصوصه فاقد ارزش است. این در حقیقت مثل اینکه آخرین بحث است که ان شاء الله عرض می کنیم.

- ۱ - بیان مرحوم امام(ره) در وحدت عنوان میان روایات چیست؟
- ۲ - نظر استاد راجع به وحدت عنوان میان روایات را بیان کنید.
- ۳ - مراد از مخالفت و موافقت عامه را توضیح دهید.
- ۴ - جمع بین روایات ناهی از عمل به خبر مخالف عامه و روایات مجوزه چگونه است؟
- ۵ - فرق نظر حضرت امام(ره) و استاد در مرجحات منصوصه به چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعدی از مرجحات منصوبه

مرجحات منصوبه بر حسب آنچه از روایات استفاده شد، از سه مرجح تجاوز نمی کند که به ترتیب اولی شهرت فتوایی و دومی موافقت کتاب و سومی مخالفت عامه است. اینجا بحثی واقع شده که آیا از این مرجحات منصوبه می شود تعدی کرد، آن هم تعدی به هر مرجحی در هر بعدی از ابعاد روایت چه در رابطه با سند روایت و چه در رابطه با دلالت و مفاد و چه در رابطه با جهات دیگر آیا از مرجحات منصوبه (يجوز التعدی الى كل مرجح) که نتیجه این بشود که مسأله تخیر در موضعی قرار بگیرد که هیچ مرجحی وجود نداشته باشد، نه مرجحات منصوبه و نه غیر مرجحات منصوبه؛ آیا مسأله این طور است یا نه، مرجحات در همین سه تا انحصار دارد و بعد از نبودن این سه

ص: ۵۷۸



مرجح نوبت به تخییر می رسد و جا برای تخییر باز می شود، کدام یک از اینها است؟

از نظر آرای فقها و مجتهدین گفته شده که جمهور مجتهدین معتقد هستند به اینکه (یتعدا الی کل مرجح) بلکه ادعای اجماع شده، که اجماع به صورت روشن تحقق دارد چنین ادعاهایی و نقلهایی در رابطه با مسأله (تعدی الی کل مرجح) وجود دارد. مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل به یک وجوه و ادله ای برای تعدی استدلال می فرماید. این وجوهی را که ایشان ذکر می فرماید. یک قسمتش قابل مناقشه است، مثل اینکه مسأله اصدقیق و اعلمیت و افقیقیت را ایشان از آن استفاده ملاک می کند. درحالی که اگر اینها مرجح در باب روایت بودند، می شد از این استفاده ملاک بکنیم، اما آن طوری که ما مقبوله ابن حنظله را معنا کردیم اینها مرجحات برای حاکمین و احد القاضیین هستند و اگر چیزی در باب حکومت به عنوان مرجح مطرح باشد ما نمی توانیم بگوییم در باب روایت هم مطرح است، مخصوصا با آن نکته ای که عرض کردیم، که باب حکومت باب فصل خصومت است.

هدف از قضاوت این است که به هر صورتی باید این خصومت از بین برود و این تنازع خاتمه پیدا بکند، لذا این با تخییر و امثال اینها اصلا سازگار نیست و متناسب نیست. لذا اگر چیزی در باب حکومت و قضاوت به عنوان مرجح مطرح شد. آیا در باب فتوی هم همان پیاده می شود؟ هیچ دلیلی بر ملازمه بین مسأله قضا و بین مسأله حکومت آن هم از ناحیه حکومت ما نداریم. لذا وجوهی که در کلام شیخ ذکر شده، بعضی از آنها یا اکثر آنها قابل مناقشه است.

لکن یک وجه در کلام شیخ ذکر شده، که مربوط به همان تعلیلی است که در همان مقبوله ابن حنظله وارد شده؛ «فان المجمع علیه لا-ریب فیه» آن هم به آن نحوی که ما معنا کردیم، این وجه را انسان می تواند دلیل بر جواز تعدی قرار بدهد. به این صورت بگوییم که ما اینجوری معنا کردیم و گفتیم مقصود از (مجمع علیه یعنی المشهور من حیث الفتوی) و آن طرف مقابل که عبارت از شاذ است، ما عرض کردیم که عنوانش عنوان آن امر ثالثی است، که در کلام امام و در کلام رسول خدا مطرح است، یعنی عنوان شبهه بر آن مطرح است، عنوان مشتبه بر آن مطرح است، یعنی عنوانش عنوان لا ریب فی بطلانه

نیست، بلکه عنوانش عنوان این است که این محل ریب، محل شک، محل تردید، عرض می کردیم که این «ان المجمع علیه لا ریب فیه»، «لا- ریب فیه» اضافی است. مرحوم شیخ هم تصریح به این معنا می فرماید، که این لا ریب فیه، لا ریب فیه اضافی است. یعنی وقتی که خبر مشهور را ما در برابر خبر شاذ ملاحظه می کنیم، و این دو تا را نسبت سنجی می کنیم، به این نتیجه می رسیم که ریبی که در خبر شاذ وجود دارد، در خبر مشهور وجود ندارد. یعنی به اضافه به خبر شاذ، خبر مشهور لا ریب فیه است. والا- اگر فی نفسه شما بخواهید خبر مشهور را ملا-حظه بکنید، با اینکه مطابق با شهرت است، با اینکه شهرت فتوائیه موافقت با او دارد، اما نمی تواند انسان صددرصد یقین به صحت او پیدا بکند، یقین به اینکه نظر امام و حکم الله مطابقت با مشهور دارد، چنین یقینی در کار نیست.

### **ضابطه کلی در تعدی از مرجحات منصوصه با توجه به لا ریب فیه**

اگر ما این طور معنا بکنیم، که معنا کردیم؛ از این روایت یک قاعده کلی استفاده می شود، یک ضابطه کلی به دست می آید، و آن این است که دو خبر متعارض اگر یکی از آنها یک مرجحی داشته باشد؛ حالا هر مرجحی می خواهد باشد، غیر از این مرجحات منصوصه اگر این مرجح این عنوان را به این خبر بدهد، که خبر ذات ترجیح در مقایسه با خبر فاقد ترجیح، لا ریب فیه است، حالا- لازم نیست که لا ریب فیه آن ناشی از مجمع علیه باشد، اما خود ما مسأله اصدقیه را پیش می کشیم و می گوئیم، اگر احد الروایین اصدق از دیگری شد، احد الروایین افقه از دیگری شد، آیا این افقهیت اقتضا نمی کند که خبر این در مقایسه با مقابلش که فیه ریب و فیه تردید، فاقد آن ریب و فاقد آن تردیدی که در مقابلش وجود دارد، باشد؟ ما از همین ان مجمع علیه لا- ریب فیه بیاییم این معنا را استفاده بکنیم، این نکته را به دست بیاوریم، آیا ما می توانیم به این تقریب از این استفاده بکنیم و بگوئیم بله فان مجمع علیه لا ریب فیه قاعده و ضابطه کلی دست می دهد، می توانیم این استفاده را بکنیم، به نظر بدوی می شود استفاده کرد؟

بله، می شود چنین استفاده کرد، برای اینکه این مجمع علیه بودن خصوصیتی ندارد، این موضوعیتی ندارد، آنچه که ملا-ک است لا ریب فیه است، آن هم لا ریب فیه اضافی نه

لا- ریب فیه به قول مطلق و هر کجا که یک مرجحی وجود داشته باشد، ما همین لا- ریب فیه اضافی می گیریم، و به عنوان مرجح آن را مطرح می کنیم. بهترین دلیلی که مرحوم شیخ برای تعدی از مرجحات منصوصه اقامه کرده؛ استفاده از عموم این تعلیل است با توجه به معنایی که از این تعلیل فرموده اند، که همان معنایی است که ما از این تعلیق استفاده کردیم. لکن همین جا یک چیزی به نظر می رسد. ما یک وقت در یک موضوعی یک حکم داریم و این حکم معلل و مشتمل بر تعلیل است، یک حکم می گوید «لا تشرب الخمر لانه مسکر» حکم یکی است. «لا تشرب الخمر» است، وقتی که معلل شد به «لانه مسکر» می گوئیم عرف استفاده می کند که تمام الملاک برای نهی از شرب و حرمت از شرب عبارت از مسکریت است حالا اگر این مسکریت در غیر خمر باشد، این مسکریت در امور دیگر باشد، به مقتضای امور تعلیل و جریان تعلیل ما توسعه حکم را استفاده می کنیم. حکم هم که حکم واحد بیشتر نیست.

اما در مقبوله ابن حنظله مسأله چنین نیست، اولاً می بینیم مرجحاتی ذکر شده، و برای این مرجحات مراتب تعیین شده، و ترتیب در نظر گرفته شده، یک مرجح آن هم موافقه الکتاب است. وقتی که به این مرجح می رسیم، می بینیم اثری از تعلیل لا ریب فیه در اینجا وجود ندارد، یعنی اینجا نگفته اند علت مرجحیت موافقت کتاب، لا ریب فیه بودن موافق کتاب است، پس لابد یک علت دیگری هم دارد. وقتی می آیم سراغ مرجح سوم که مسأله مخالفت عامه است. می بینیم علت مرجحیت مخالفت عامه را لا ریب فیه قرار نداده اند، یا بدون علت است یا علت دیگری در این باره مطرح شده است، درحالی که همه در مسیر ترجیح است، و در مسیر مرجحیت است مع ذلک می بینیم یک مرجح شهرت است، علتی برای آن ذکر کرده اند، مرجح بعدی موافقت کتاب است، در آن علت مطرح نیست، مرجح سوم مخالفت عامه است، می بینیم در آن علت مطرح نیست، و نمی تواند در آن علت مطرح باشد، برای اینکه اگر مسأله روی لا ریب فیه در تمام مرجحات بخواید پیاده بشود ترتیب باید از بین برود، اگر ملاک و تعلیل در تمام مرجحات یک مسأله شد دیگر چه معنا دارد که بین مرجحات ترتیب وجود داشته باشد.

اگر همه به عنوان لا ریب فیه مطرح هستند، پس چرا شهرت تقدم دارد، چرا موافقت

کتاب بر مخالفت عامه تقدم دارد؟ اگر عنوان عنوان لا ريب فيه است و این لا ريب فيه در تمامی مرجحات مطرح است پس دلیل بر ترتیب چیست؟ دلیل بر تقدم و تأخر چیست؟

اینها ما را به یک نکته هدایت می کند، اینجا ما نمی توانیم از «المجمع علیه لا ريب فيه» تعدی بکنیم، این غیر «لا تشرب الخمر لانه مسکر» است. آنجا یک حکم است، و یک علت هم برایش ذکر شده است، علتش هم عمومیت دارد، مسکریّت عام است، در غیر خمر هم وجود دارد، اما اینجا مسأله یک حکم نیست، احکام مختلف با علل مختلف و بعضی از عللش هم غیر مذکور است، برای ما ذکر نشده که علت چه است برای اینکه ما موافقت و مخالفت کتاب را که به معنای خصوص تباین معنا نکردیم، نظرتان هست که گفتیم اگر قرآن می گوید: اکرم العلماء از باب مثال یک روایتی می گوید: «يجب اکرام زید العالم» یک روایت می گوید: «لا يجب اکرام زید العالم» این روایت دوم اگر معارض نمی داشت، بعنوان مخصص مقدم بر کتاب بود، اما حالا که معارض پیدا کرده عنوان مخالف کتاب پیدا شده، در مقابل موافق کتاب لذا ما گفتیم آن «يجب اکرام زید العالم» تقدم دارد بر «لا يجب اکرام زید العالم». پس مسأله مخالفت کتاب، مخالفت تباینی نیست، که ما بگوییم «لا ريب في بطلانه»، آنوقت اینجا این دو تا را که باهم مقایسه می کنید. آیا «يجب اکرام زید العالم» بلحاظ اینکه موافق با عموم کتاب است با «لا يجب اکرام زید العالم» که فی نفسه مخصص کتاب است عنوان لا ريب فيه و فيه ريب دارد، کی چنین ملاکی اینجا تحقق دارد؟ اینجا مسأله لا- ريب فيه ولو لا- ريب فيه اضافی وجود ندارد، شما چطور می دانید این روایت «يجب اکرام زید العالم» را در مقایسه با «لا يجب اکرام زید العالم» عنوان لا ريب فيه و فيه ريب به آن بدهی؟

#### ترتیب میان مرجحات منصوصه و مرجحات غیر منصوصه

اینجا یک خبر می گوید: «يجب اکرام زید العالم» یک روایت می گوید: «لا يجب اکرام زید العالم» کدام لا ريب فيه است، کدام ريب فيه است؟ هیچکدام؛ اصلاً انسان اینجا متخیر می ماند. يجب اکرام زید موافق با کتاب است، لا يجب اگر تنها باشد مخصص با کتاب است، مگر مخصص معارض با عام است؟ معارضه با عام ندارد. پس چرا موافقت

کتاب مرجح است، لابد یک ملاکی دارد غیر از مسأله لا ریب فیه بودن، مسأله مخالفت با عامه هم به همین سبک و به همین نحو است، آنوقت آیا در مسأله ترجیح که ما بینیم سه تا مرجح ذکر شده است، بصورت ترتیب ذکر شده است، و هرکدام هم علت خاصی دارد، که بعضی از عللش مذکور و منصوص است، بعضیهایش برای ما روشن نیست، «هل يجوز لنا التعدی ام لا؟» جایز است ما تعدی کنیم. لابد اینجا یک نکته پشت سرش است، شما اگر از لا ریب فیه تعدی کردید آیا مرجحات دیگر را بعد از این سه تا مرجح مطرح می کنید یا قبل از دو تای اخیر مطرح می کنید؟ اگر شما به لا ریب فیه تمسک می کنید باید این مرجحات غیر منصوصه حتی بر مرجحات دو تای اخیر هم ترجیح داشته باشد، برای اینکه این تعلیل در مورد شهرت است، شهرت خودش تقدم دارد بر موافقت کتاب و مخالفت عامه آیا مرجحاتی که شما می گوئید و این علت هم در آن وجود دارد، آنها مقدم بر موافقت کتاب و مخالفت عامه است، یا اینکه این مرجحاتی که شما می خواهید به آن تعدی کنید بعد از این مرجحات منصوص است، یعنی آنجایی که این سه مرجح وجود نداشته باشد مرجحات دیگر را شما می خواهید بیاورید؟ اگر دلیل شما لا ریب فیه است، لا ریب فیه اقتضا دارد که بر آن دو تا مرجح دیگر تقدم داشته باشد، برای اینکه خود شهرت تقدم دارد؛ دلیلش هم لا ریب فیه است.

لا ریب فیه هم در مرجحات شما وجود دارد؛ پس آنها هم تقدم دارند بر موافقت کتاب و مخالفت عامه، آیا می توانید به این معنا ملتزم بشوید یا نمی شود ملتزم شد؟ انصاف این است که نمی شود، و اصولاً به عموم و خصوص تعلیل می شود تمسک کرد، اما یک مسأله است که باید موقعیتش را در نظر گرفت در مثل مقبوله ابن حنظله با این شرایط خاصی که در آن وجود دارد، ما نمی توانیم به عموم این تعلیل تمسک بکنیم. یک نکته دیگر هم عرض بکنیم بعد برویم مسأله دیگر و آن را تمام کنیم ان شاء الله.

ما ولو اینکه لا ریب فیه را در فائ مجمع علیه، لا ریب فیه اضافی قرار دادیم، اما اگر یک امر اضافی به این صورت بود، که در این طرف صدی نود احتمال مطابقت با واقع است، و در آنطرف صدی ده احتمال مطابقت با واقع است، آیا ما می توانیم از این تعدی بکنیم به آنجایی که در یک طرف صدی پنجاه و یک باشد، و در یک طرف صدی

چهل و نه باشد، بگوییم این هم لا ریب فیه اضافی است، اضافی معنی کردیم ولی باید نزدیک به مطلق لا ریب فیه باشد، یعنی همانی که شاید عرف به آن بگوید لا-ریب فیه، تا این درجه باید لا ریب فیه باشد، به عبارت روشن تر این کلمه اضافه در مقبوله ذکر نشده است. آنی که در مقبوله ذکر شده لا ریب فیه مطلق است. درست است ما حمل می کنیم لا ریب فیه اضافی را ولی این اضافی نزدیک به مرز مطلق است، و الا-هر لا-ریب فیه اضافی را که ما نمی توانیم لا-ریب فیه مطلق از آن تعبیر بکنیم. عرض کردم یکی صدی پنجاه و یک احتمال مطابقت با واقع را دارد، یکی صدی نود و نه احتمال مطابقت با واقع دارد، ما می توانیم اینجا از این فان المجمع علیه لا-ریب فیه این معنا را استفاده کنیم بگوییم: اضافه است، ولو یک احتمال درصد هم تقدم داشته باشد، این اضافه حاصل است، اینطور نیست که معنای فان المجمع علیه لا ریب فیه که ما آن را اضافی معنی کردیم مع ذالک اضافی نزدیک به مطلق است، نه اضافی که کلمه بالا اضافه بدنبال او و پسوند او وجود داشته باشد.

### **دلیل مرحوم شیخ(ره) برای جواز تعدی از مرجحات منصوصه**

در نتیجه بهترین دلیلی که مرحوم شیخ برای جواز تعدی از مرجحات منصوصه ذکر می فرمایند، همین تعلیل لا ریب فیه است و ما با اینکه در معنا و در مبنا بلحاظ معنای لا ریب فیه با ایشان موافق هستیم، مع ذلک در مسأله جواز تعدی نمی توانیم از این تعلیل تعدی کنیم و حکم را الی کل مرجح سریان بدهیم. بله تنها یکی دو راه برای جواز تعدی هست، و آن این است یا کسی بیاید اینطور بگوید، این روایاتی که شما بعنوان تخیر در خبرین متعارضین مطرح کردید که عرض کردیم در واقع هم یکی دو روایت بیشتر نیست لقائل أن یقول که این تخیری که در این دو تا روایت یا یک روایت مطرح است، همانطوری که خود شما گفتید این تخیر برخلاف قاعده است، برای اینکه قاعده بر خبرین متعارضین اقتضای تساقط می کند، نه اقتضای تخیر را، پس مسأله تخیر در روایات تخیر علی خلاف القاعده است.

اگر این روایات اطلاق داشته باشد، یعنی بگوید؛ خبرین متعارضین، البته مقید شده به

سه تا مرجح منصوص بعد از آنی که آن سه تا تقیید مسلم به این روایات تخییر متوجه شده بود، بگوییم در رابطه با مرجحات دیگر اطلاق دارد، روایات تخییر می گوید؛ سه تا ضربه به ما خورده این سه تا ضربه را کنار بگذارید، نسبت به مرجحات دیگر چه مرجحی وجود داشته باشد یا نداشته باشد مسأله تخییر است. اما این فرع این است که چنین اطلاق محکمی ما برای روایات تخییر قائل بشویم، اما اگر کسی گفت؛ نه روایات تخییر چنین اطلاق محکمی ندارد که در حقیقت این برگشت می کند به یک جوابی هم از آن شبه ای که ما دو سه روز جوابش را ذکر کردیم. اگر بخواهید روایات تخییر را نسبت به مرجحات تقیید بکنید، لازم می آید که این اطلاق حمل بر فرد نادر بشود، جواب بدهیم که اصلا روایات تخییر اطلاق ندارد اصلا در مقام بیان این جهت نیست و اگر اطلاق نداشت ما باید به قدر متیقن اخذ بکنیم، حکم تخییر هم برخلاف قاعده است و «حکم علی خلاف القاعدة يقتصر فیه علی قدر المتیقن» قدر متیقن در جایی است که هیچ مرجحی نداشته باشد، نه مرجحات منصوصه و نه مرجحات غیر منصوصه یا از این راه پیش می آیم، یا از اول بگوییم که این هم احتمالی بود، در مسأله که بگوییم دلیل ما بر تخییر در مقابل قاعده اصلا روایات نیست، بلکه دلیل ما اجماع است.

### **اجماع؛ مستند تخییر در خبرین متعارضین**

اجماع فقها بر این است که خبرین متعارضین «لا- یجری فیه حکم القاعدة الذی هو التناقض»، بلکه حکمش عبارت از تخییر است. اگر مستند را ما اجماع قرار دادیم، آنوقت می شود اجماع، اجماع هم دلیل لئی است، و دلیل لئی قدر متیقن دارد، اجماع بر تخییر کجا ثابت است، قدر متیقن اجماع بر تخییر کجاست؟ قدر متیقن جایی است که خبرین متعارضین هیچ مرجحی درباره یکیشان وجود نداشته باشد، نه مرجحاتی نه منصوصه نه غیر منصوصه، اما آنجایی که یک مرجحی وجود داشته باشد ولو اینکه آن مرجح غیر منصوصه، دیگر اجماع بر تخییر در اینجا وجود ندارد. حالا که اجماع بر تخییر وجود نداشت شما در ذهنتان نرفت پس برویم روی قاعده حکم به تساقط بکنیم آنجا دیگر اسوء حالا است آنکه احتمالش داده نمی شود، که اگر دو روایت داشته باشیم یکی مرجح

غیر منصوص دارد، و دیگری ندارد، اینجا ادله مرجحات بحسب ظاهر نمی گیرد، دلیل تخییر هم که می گوید قدر متیقن دارد. پس مراجعه کنیم به قاعده و حکم به تساقط کنیم.

در اینجا بلاشکال که یکی از دو خبر مرجح غیر منصوص داشته باشد، نمی توانیم مسأله تساقط را پیاده کنیم. لذا تعین پیدا می کند به اینکه ما مرجح غیر منصوص را بگیریم و آن را بر خبر معارض ترجیح دهیم. پس اگر ما یکی از این دو راه را انتخاب کردیم می توانیم. اما اگر گفتیم که نه مسأله تخییر اگر هم اجماعی باشد، اجماع در آن اثری ندارد، بلکه مستند به روایت تخییر است، از طرفی هم ما در روایت تخییر به اطلاق قائل شدیم، می گوئیم اطلاق روایت تخییر به مرجحات منصوصه تقیید شده، اما در غیر مرجحات منصوصه اطلاق به قوت خودش باقی است، چه مرجحی باشد یا نباشد مقتضای اطلاق روایت تخییر این است که حکم، تخییر است. هذا تمام الکلام در بحث تعادل و ترجیح.

البته بعضی از بحثها مختصر بود، و به لحاظ اینکه می خواستیم تمام کنیم، دیگر به آنها تعرّض پیدا نکردیم. خودتان می توانید آنها را مراجعه کنید. این بحث بطور کلی تمام شد.

### پرسش:

۱ - مراد از تعدی از مرجحات منصوصه را بیان کنید.

۲ - ضابطه کلی در تعدی از مرجحات منصوصه با توجه به لا ریب فیه چیست؟

۳ - ترتیب میان مرجحات منصوصه و مرجحات غیر منصوصه به چه صورت است؟

۴ - دلیل مرحوم شیخ (ره) برای جواز تعدی از مرجحات منصوصه را ذکر کنید.

۵ - اجماع؛ مستند تخییر در خبرین متعارضین است، یعنی چه؟

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ»

با ستایش خداوند متعال و شکر به درگاه ربوبی او، دوره کاملی از دروس خارج اصول با کوشش و تلاش فراوان با تمام کاستی ها به پایان رسید. امید آن که مورد پذیرش او قرار گرفته و توفیقات همگان و ما را در راه خدمت به دینش افزون فرماید و گذشتگان و پدر و مادر تهیه کننده را مورد بخشش و مغفرت و رحمت خود قرار دهد.

حوزه مبارکه علمیه قم: محمد داستان







\*فهرست مطالب\*

مباحث اصول عملیه ۵

استصحاب ۵

تعارض دو استصحاب ۷

درس پانصد و هشتم ۷

تعارض دو استصحاب با وجود سبب شرعی ۷

کلام مرحوم شیخ (ره) در تثبیت تقدّم شک سببی بر شک مسببی ۸

جریان استصحاب در شک سببی و مسببی ۸

تقدّم رتبی سبب بر مسبب ۹

عدم بقای شک در صورت جریان استصحاب در شک سببی ۱۰

لزوم دور از تخصیص لا تنقض نسبت به شک سببی ۱۱

نتیجۀ عرفی بودن خطاب لا تنقض در مسأله تقدّم و تأخر ۱۲

عدم لزوم دور از جریان استصحاب در مسبب ۱۴

درس پانصد و نهم ۱۶

لازمه جریان استصحاب در احکام در مسأله تعارض استصحابین ۱۶

اتحاد بیان لا تنقض نسبت به استصحاب احکام و موضوعات ۱۷

حکومت دلیل استصحاب بر اماره بر حکم ۱۹

علت تقدّم استصحاب سببی بر استصحاب مسببی در سببیت شرعی ۲۰

عدم بقای شک با وجود دلیل شرعی ۲۱

ورود استصحاب در شک سببی نسبت به شک مسببی ۲۲

تعارض استصحابین سببی و مسببی غیر شرعی ۲۵

عدم تقدّم اصل سببی غیر شرعی بر اصل مسببی آن ۲۷

عدم ارتباط بین استصحاب حیات و نبات لحدیه ۲۸

فقدان ملاک تقدّم استصحاب سببی بر مسببی در ما نحن فیه ۲۹

عدم تقدّم استصحاب عدم نوم بر استصحاب وضو در صحیحۀ زراره ۳۰

علت عدم تقدّم استصحاب عدم نوم بر استصحاب وضو در صحیحۀ زراره ۳۱

تعارض استصحابین به واسطه وجود علم اجمالی ۳۴

لزوم تناقض از جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی ۳۵

عدم لزوم مخالفت عملیه از جریان اصل در اطراف علم اجمالی در یک فرض ۳۶

تفصیل بین لزوم مخالفت عملیه و عدم آن ۳۶

عدم امکان جریان اصل در اطراف علم اجمالی در مقام ثبوت ۳۷

محصل نظرات سه گانه درباره جریان اصول در اطراف علم اجمالی ۳۸

عدم تعرض به اصل مسأله در کلام محقق خراسانی (ره) ۳۹

درس پانصد و دوازدهم ۴۱

تصور تعارض استصحابین در غیر مورد علم اجمالی ۴۲

وظیفه مکلف در صورت تعارض استصحابین در غیر مورد علم اجمالی ۴۳

نکات مورد نظر در باب ترجیح ۴۴

بررسی ترجیح استصحاب به واسطه ظن غیر معتبر ۴۵

درس پانصد و سیزدهم ۴۷

دلیل تساقط استصحابین متعارضین ۴۷

محذور اجرای استصحابین متعارضین ۴۸

دلیل قائلین به تخییر بین استصحابین متعارضین ۴۹

فرق بین لا تنقض با انقذ الغریق در صورت تعارض ۵۱

عدم وجود ملاک استصحاب (تحفظ بر واقع) در صورت تعارض ۵۲

درس پانصد و چهاردهم ۵۵

صرف نظر کردن از اطلاق لا تنقض برای رفع تناقض در استصحابین ۵۵

فرق بین تخییر شرعیه و تخییر در باب استصحابین متعارضین ۵۷

انکار اطلاق «لا تنقض الیقین بالشک» ۵۹

فرق بین تخییر شرعیه و تخییر در باب استصحابین از نظر تعدد عقوبت ۶۰

عدم امکان برگشت متزاحمین به دو واجب مقید ۶۲

مبحث تعارض استصحاب با قواعد فقهیه ۶۳

تعارض بین استصحاب و قواعد ۶۵

درس پانصد و پانزدهم ۶۵

بررسی تعارض بین استصحاب و قاعده ید ۶۵

موارد عدم تعارض قاعده ید با استصحاب ۶۶

ص: ۵۹۰

بررسی دلیل اعتبار قاعده ید ۶۷

علت تقدّم استصحاب بر قاعده ید ۶۸

بررسی تعارض استصحاب با قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحّه ۷۰

دلیل اعتبار قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحّه ۷۲

علت تقدّم استصحاب بر قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصّحّه ۷۲

درس پانصد و شانزدهم ۷۵

تعارض استصحاب با قاعده قرعه ۷۵

اشکال عمومیت قاعده قرعه برای همه موارد مشتبه ۷۶

معنای «القرعه لکل امر مشکل» از نظر محقق خراسانی ۷۷

معنای «القرعه لکل امر مشکل» از نظر امام(ره) ۷۹

تخصیص دلیل قرعه به دلیل استصحاب ۸۰

ورود استصحاب بر دلیل قرعه از نظر امام(ره) ۸۲

مقتضای دقّت در کلام مرحوم آخوند(ره) در تعارض قرعه با استصحاب ۸۲

مباحث اصول عملیه ۸۵

تعارض ادله و امارات ۸۵

تعادل و ترجیح ۸۷

درس پانصد و هفدهم ۸۷

علّت تمرکز بحث تعادل و ترجیح در روایات ۸۸

لزوم مراجعه به عرف برای فهم معنای تعارض و اختلاف ۹۰

معنای حدیثان متعارضان و مختلفان از نظر عرف ۹۱

تعارض حقیقی و تعارض عرضی ۹۱

تأیید تعارض بالعرض از نظر عرف ۹۳

خروج مسأله عام و خاص از بحث تعارض ۹۴

درس پانصد و هیجدهم ۹۶

تفاوت نسبت بین عام و خاص از نظر منطق و عرف ۹۶

عدم وجود تعارض عرفی بین عام و خاص در محیط تقنین ۹۸

فرق بین قوانین بشری و الهی ۹۸

عدم جواز تمسک به اصاله العموم قبل از فحص از مخصّص ۹۹

دلیل عدم جواز تمسک به اصاله العموم قبل از فحص در عمومات قانونیه ۱۰۰

ص: ۵۹۱



اختلاف آراء در مسألة تقدّم خاص بر عام ۱۰۲

درس پانصد و نوزدهم ۱۰۴

جریان ورود و حکومت در اصول لفظیه از نظر شیخ (ره) ۱۰۴

خلط بین ورود و تخصیص در کلام مرحوم شیخ (ره) ۱۰۵

احتمال مطرح شدن ورود در محل بحث از نظر شیخ (ره) ۱۰۷

تشبیه اصول لفظیه به اصول عقلیه ۱۰۸

مبانی حجیت اصاله الظهور و تأثیر آن در حکومت و ورود ۱۰۹

خلاصه کلام مرحوم شیخ در مقام ۱۱۱

درس پانصد و بیستم ۱۱۳

بررسی نسبت اصول لفظیه با اصاله الظهور ۱۱۳

برگشت اصول لفظیه به اصاله الظهور ۱۱۵

عدم تقیّد حجّیت اصاله العموم به عدم ظن برخلاف ۱۱۵

علّت عدم تقدّم عام بر خاص نزد عقلا ۱۱۶

عدم اختلاف عام و خاص از نظر عقلا ۱۱۷

دلیل مرحوم آخوند (ره) بر تقدّم خاص بر عام ۱۱۸

عدم کلیّت اظهریت خاص نسبت به عام ۱۱۹

درس پانصد و یکم ۱۲۱

علّت تقدّم خاص بر عام از نظر محقق نائینی (ره) ۱۲۱

تقدّم اصاله الظهور قرینه بر اصاله الظهور ذی القرینه ۱۲۲

فرق بین کلام مرحوم نائینی و خراسانی در ملاک تقدّم در مسألة خاص و عام ۱۲۴

تشابه اصول لفظیه به اصول عملیه از نظر مجرا ۱۲۵

ملاک تشخیص قرینه از ذی القرینه ۱۲۵

عدم مورد برای جریان اصاله الظهور طبق مبنای محقق نائینی ۱۲۶

ملاک تشخیص قرینیت از ذی القرینیت ۱۲۸

درس پانصد و بیست و دوم ۱۳۰

عدم قرینیت خاص نسبت به عام ۱۳۰

خصوصیت محیط قانون گذاری ۱۳۱

عدم وجود تغایر بین عام و خاص از نظر عقلا ۱۳۳

برگشت تمام اصول لفظیه به اصاله الظهور ۱۳۴

ص: ۵۹۲

معنای اصاله الظهور ۱۳۵

عدم ارتباط اصاله الظهور به اصاله عدم القرینه ۱۳۶

نام دیگر اصاله الظهور ۱۳۷

درس پانصد و بیست و سوم ۱۳۹

عدم ارتباط عام و خاص به اخبار علاجیه ۱۳۹

شمول اخبار علاجیه نسبت به مسأله عام خاص از نظر محقق خراسانی (ره) ۱۴۰

وجود تعارض بدوی بین عام و خاص ۱۴۱

وجود تردید در حکم واقعی در عام و خاص ۱۴۱

احتمال ردع شارع از عدم تنافی عام و خاص ۱۴۲

عدم کفایت تحیر ابتدایی برای داخل شدن عام و خاص در اخبار علاجیه ۱۴۳

عدم ارتباط حکم واقعی به مکلف ۱۴۴

عدم تعرض اخبار علاجیه نسبت به ردع شارع از طریقه عقلاء ۱۴۶

درس پانصد و بیست و چهارم ۱۴۹

عدم مشخص بودن تمام مرتکبات عرفیه برای تمام مردم ۱۴۹

مقتضای دقت در اخبار علاجیه ۱۵۰

اشکال تمسک به تقدیم خاص بر عام از نظر محقق حائری (ره) ۱۵۲

کیفیت تمسک محقق حائری (ره) به روایت حمیری ۱۵۴

اشکالات استدلال به روایت حمیری ۱۵۵

توجیه دقیق روایت حمیری ۱۵۶

تمسک محقق حائری (ره) به روایت ابن مهزیار ۱۵۷

اشکالات تمسک به روایت علی بن مهزیار ۱۵۸

درس پانصد و بیست و پنجم ۱۵۹

بررسی قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» ۱۵۹

بررسی معنای «الجمع مهما امکن» ۱۶۱

دلالت «اولی من الطرح» بر اولویت تعیینیه ۱۶۱

احتمال برگشت قاعده جمع به یک مطلب عقلایی ۱۶۲

دلیل بر حجیت قاعده جمع ۱۶۴

ضعف تمسک به اجماع منقول در ما نحن فیه ۱۶۴

درس پانصد و بیست و ششم ۱۶۶

ص: ۵۹۳

تمسک به «الاصل فی الدلیلین الاعمال» برای قاعده جمع ۱۶۶

عدم انطباق دلیل بر مدعا ۱۶۷

توضیح معنای «الاصل فی الدلیلین الاعمال» ۱۶۷

لزوم رعایت دلالت اصلیه و ترک دلالت تبعیه دو دلیل متعارض ۱۶۸

عدم انطباق دلیل بر مدعا در غیر از عام و خاص ۱۶۹

پذیرش قاعده الجمع از طرف شیخ در دو دلیل قطعی السند ۱۷۱

عدم وجود تعارض در آیات قرآن ۱۷۱

احتمال صدور تقیه ای روایت قطعی السند ۱۷۲

درس پانصد و بیست و هفتم ۱۷۴

خروج نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از اخبار علاجیه ۱۷۴

عدم تعارض نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر ۱۷۵

فرق بین نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از نظر مرحوم شیخ ۱۷۶

خروج موضوعی نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از اخبار علاجیه ۱۷۷

عدم دلیل بر خروج حکمی اظهر و ظاهر از اخبار علاجیه ۱۷۷

فرق بین تقدّم نصّ بر ظاهر و اظهر بر ظاهر ۱۷۸

اشتراک نصّ و ظاهر با اظهر و ظاهر از نظر شرط تقدّم ۱۷۹

درس پانصد و بیست و هشتم ۱۸۱

ضابطه نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر ۱۸۱

ضابطه تشخیص نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از نظر محقق نائینی (ره) ۱۸۲

مراتب وجود قدر متیقن در مقام تخاطب ۱۸۳

امکان تصوّر فرض سوم برای قدر متیقن در مقام مخاطب ۱۸۵

برگشت قدر متیقن در مقام مخاطب به انصراف ۱۸۶

عدم وجود تحیر با علم به قدر متیقن ۱۸۶

سرایت تعارض از ماده اجتماع به تمام افراد ۱۸۷

درس پانصد و بیست و نهم ۱۹۰

لزوم نصوصیت یک دلیل از استهجان تخصیص دلیل دیگر ۱۹۰

عدم ارتباط استهجان تخصیص به مقام دلالت ۱۹۱

سرایت تعارض ماده اجتماع به تمام دلیل ۱۹۲

نصّ بودن دلیل وارد در مقام تحدید از نظر محقق نائینی ۱۹۳

ص: ۵۹۴

اتحاد ادله وارده در مقام تحدید با ادله دیگر از نظر ملاک ظهور ۱۹۴

وقوع اختلاف در ادله وارده در مقام تحدید ۱۹۵

درس پانصد و سی ام ۱۹۷

نصوصیت جواب در مورد سؤال ۱۹۷

احتمالات موجود در معنای خمر ۱۹۹

لزوم خروج مورد از دلیل عام ۲۰۰

دوران بین تخصیص عام اصولی و تقیید اطلاق شمولی ۲۰۲

تقدّم تقیید اطلاق بر تخصیص عام از نظر شیخ و نائینی ۲۰۳

وجه تقدّم تقیید اطلاق بر تخصیص عام ۲۰۳

درس پانصد و سی و یکم ۲۰۵

تقدّم تخصیص عام بر تقیید مطلق از نظر شیخ ۲۰۵

عدم جریان اصاله العموم به صورت مطلق ۲۰۶

امکان بیان بودن مطلق بر تخصیص ۲۰۷

بررسی نحوه دلالت عام و دلالت مطلق از نظر مقام لفظ ۲۰۸

تنافی بدوی عام و خاص ۲۰۹

بررسی ارتباط عام و خاص و مطلق و مقیید با دلالت لفظیه ۲۱۰

عدم نظارت ماهیت به افراد ۲۱۲

درس پانصد و سی و دوم ۲۱۴

عدم ارتباط اطلاق به مقام لفظ ۲۱۴

امکان بیان بودن عام برای اطلاق ۲۱۵

فرق بین مبنای استاد و مرحوم شیخ (ره) در تقدّم عام بر مطلق ۲۱۶

بررسی تعارض مفاهیم ۲۱۷

تقدّم مفهوم مستفاد از لفظ بر مفهوم مستفاد از اطلاق ۲۱۸

عدم شمولیت و بدلیت برای اطلاق ۲۱۹

بررسی تقدّم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی ۲۲۰

تخصیص و نسخ ۲۲۲

درس پانصد و سی و سوم ۲۲۲

اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در تخصیصات ائمه ۲۲۲

برگشت مخصصات به نواسخ ۲۲۴

ص: ۵۹۵



اتصال مخصصات به عمومات و عدم نقل آنها برای ما ۲۲۵

پذیرش راه حل دوم شیخ از نظر محقق نائینی (ره) ۲۲۶

عدم قبح تأخیر بیان از وقت حاجت در احکام ظاهریه ۲۲۷

تشابه بیان محقق خراسانی با بیان مرحوم شیخ ۲۲۷

درس پانصد و سی و چهارم ۲۳۰

خلاصه اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در تخصیصات ائمه ۲۳۰

آخرین راه حل اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در تخصیصات ائمه ۲۳۱

روایت سلیم بن قیس راجع به کیفیت نقل روایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله) ۲۳۱

کثرت کذابین بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ۲۳۲

تقسیم ناقلین روایت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در کلام امیر المؤمنین (علیه السلام) ۲۳۳

خصوصیت امیر المؤمنین (علیه السلام) در نقل روایت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ۲۳۴

فرق استفاد استاد از روایت سلیم بن قیس با مدعای مرحوم شیخ ۲۳۶

درس پانصد و سی و پنجم ۲۳۹

مبحث دوران امر بین تخصیص و نسخ ۲۳۹

خروج مسأله مباحث عنه از محل نزاع طبق بیان محقق نائینی (ره) ۲۴۰

اشکالات کلام محقق نائینی در مقام (ره) ۲۴۱

عدم حکومت اصاله الظهور عام بر خاص در صورت عدم احراز مخصصیت ۲۴۱

عدم ارتباط کلام محقق نائینی (ره) به محل بحث ۲۴۲

موارد دوران امر بین نسخ و تخصیص ۲۴۳

درس پانصد و سی و ششم ۲۴۶

تفاوت نسخ و تخصیص ۲۴۶

منشأ ظهور دلیل منسوخ در استمرار حکم ۲۴۷

بررسی اولین صورت دوران امر بین نسخ و تخصیص ۲۴۸

تفاوت محل بحث با مسأله دوران امر بین تخصیص و تقیید ۲۵۰

عدم وجود تعارض بین عموم افرادی و اطلاق ازمانی یک دلیل ۲۵۱

درس پانصد و سی و هفتم ۲۵۴

ترجیح نسخ بر تخصیص در صورت اولی ۲۵۵

لازمه دقت در معنای تخصیص ۲۵۵

انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی ۲۵۶

ص: ۵۹۶

لزوم وجود ثمره عملی بر اصول عملیه ۲۵۸

عدم تعقل بر گشت علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی ۲۵۹

درس پانصد و سی و هشتم ۲۶۲

دلیل عدم جریان اصول عملیه در ما نحن فیه ۲۶۲

استفاده استمرار زمانی از راه قضیه حقیقه ۲۶۳

دوران امر بین تخصیص عموم افرادی و تخصیص عموم ازمانی ۲۶۵

استفاده استمرار زمانی از ادله لفظیه ۲۶۵

بررسی ترجیح نسخ بر تخصیص در مقام ۲۶۷

درس پانصد و سی و نهم ۲۶۹

دوران بین تخصیص و نسخ در صورت تقدّم زمانی خاص بر عام ۲۶۹

امکان تقدّم زمانی دلیل خاص بر عام ۲۷۰

ثمره بین تقدّم نسخ بر تخصیص در ما نحن فیه ۲۷۰

بررسی حکم استمرار زمانی مستفاد از راه اطلاق ۲۷۱

احتمال تشابه ما نحن فیه به مسأله دوران بین تخصیص و تقیید ۲۷۲

فرق بین محل بحث با مسأله دوران بین تقیید و تخصیص ۲۷۴

عدم جریان علت تقدّم خاص بر عام در عموم و خصوص مطلق در مقام ۲۷۴

حکم استمرار زمانی مستفاد از راه قضیه حقیقه ۲۷۶

درس پانصد و چهلم ۲۷۸

شک در تقدّم و تأخر دلیل عام و خاص ۲۷۸

ملاک شبهه محصوره و ارتباط آن به محل بحث ۲۷۹

بررسی آخرین مورد اظهر و ظاهر (مطلق و مقید) ۲۸۰

عدم لزوم حمل مطلق بر مقید در مقام از نظر محقق حائری (ره) ۲۸۲

تفصیل امام (ره) در حمل مطلق بر مقید ۲۸۳

ترجیح دلالت لفظی وضعی بر غیر آن ۲۸۵

درس پانصد و چهل و یکم ۲۸۷

تعارض بین بیش از دو دلیل ۲۸۷

احتمالات موجود در تخصیص عام به مخصّصات مختلف ۲۸۸

ثمره بین احتمالات موجود در مقام ۲۸۸

ترجیح احتمال اول طبق روش قانونگذاری ۲۹۰

ص: ۵۹۷

عدم دلیل بر تفصیل بین مخصّص لثبی و مخصّص لفظی در مقام ۲۹۳

درس پانصد و چهل و دوم ۲۹۵

لزوم تالی فاسد از تخصیص عام به دو مخصّص ۲۹۶

ایجاد معارضه بین دو خاص به واسطه وجود تالی فاسد ۲۹۶

طرفیت عام برای تعارض از نظر شیخ (ره) ۲۹۷

خروج عام از طرفیت معارضه از نظر امام (ره) ۲۹۸

تشابه محل بحث به اجرای اصل در اطراف علم اجمالی ۲۹۹

بررسی مراد از متعارضین در اخبار علاجیه ۳۰۱

مقتضای حکم عقل در خبرین متعارضین ۳۰۲

درس پانصد و چهل و سوم ۳۰۴

خروج عام از طرفین تعارض ۳۰۴

تعارض عام با دو مخصّص متحد الحکم معا ۳۰۵

بررسی مخصّصینی با نسبت عموم و خصوص مطلق ۳۰۷

تشابه مخصّصین محل بحث به فرض قبلی از نظر محقق نائینی (ره) ۳۰۸

صور فرض وجود نسبت مطلق و مقید بین مخصّصین ۳۰۸

شرط حمل مطلق بر مقید و نتیجه آن در مقام ۳۱۰

درس پانصد و چهل و چهارم ۳۱۲

تشبیه خاصین متوافقین به باب مطلق و مقید ۳۱۳

حکم مورد تخصیص اخص، در صورت استهجان ۳۱۴

فرض عدم احراز حکم مخصّصین ۳۱۴

لزوم تخصیص مستهجن از تخصیص عام به هریک از مخصّصین ۳۱۵

وجود جمع عقلایی در مقام ۳۱۷

حکم خاصین مختلفی الحکم ۳۱۸

درس پانصد و چهل و پنجم ۳۲۰

عموم و خصوص من وجه و توافق در ایجاب و سلب بین مخصّصین ۳۲۰

عموم و خصوص من وجه و تفاوت در ایجاب و سلب بین مخصّصین ۳۲۱

مخصّصیت ماده افتراق دو مخصّص متعارض نسبت به دلیل عام ۳۲۳

وجود تعارض بین مخصّصین و عام در ماده اجتماع مخصّصین ۳۲۴

ص: ۵۹۸

تصوّر تعارض بعد از تخصیص عام به دو مخصّص ۳۲۵

لزوم مراجعه به عموم در مورد ماده اجتماع دو دلیل مخصّص ۳۲۶

درس پانصد و چهل و هشتم ۳۲۹

وجود دو دلیل عام با نسبت عموم و خصوص من وجه و یک مخصّص ۳۲۹

حکم اخراج مخصّص یکی از دو عام را از ماده افتراق ۳۳۱

وجود دو عام با نسبت تباین و یک مخصّص ۳۳۲

محدودیت دایره حجّیت عام به واسطه دلیل سوم و ایجاد انقلاب نسبت ۳۳۴

درس پانصد و چهل و هفتم ۳۳۵

وجود تعارض در صورت تعلق امر و نهی به شیء واحد ۳۳۵

ترادف اختلاف و تعارض و حاکم در آنها ۳۳۶

تشخیص موارد تعارض ۳۳۷

بررسی تعارض بین عام و خاص از نظر عرف ۳۳۷

بررسی تعارض بالعموم و الخصوص من وجه ۳۳۹

تعارض بالعرض و معنای آن ۳۳۹

تعارض بین مدلول التزامی دو خبر ۳۴۰

تفاوت بین بحث عامین من وجه و بحث اجتماع امر و نهی ۳۴۱

درس پانصد و چهل و هشتم ۳۴۴

شمول اخبار علاجیه نسبت به تعارض به عموم و خصوص من وجه ۳۴۴

عدم شمول اخبار علاجیه نسبت به تعارض عامین من وجه ۳۴۵

مقتضای قاعده در ماده اجتماع عام و خاص من وجه ۳۴۷

شمول اخبار علاجیه نسبت به عامین من وجه از جهت ملاک ۳۴۷

انواع مرجحات ۳۴۸

تفصیل محقق نائینی (ره) در اجرای مرجحات در عامین من وجه ۳۴۹

درس پانصد و چهل و نهم ۳۵۲

عدم جریان مرجحات صدور به در عامین من وجه از نظر محقق نائینی (ره) ۳۵۲

امکان تبعیض در مسائل تعبدی ۳۵۳

شبهات محل بحث به مسأله اصل مثبت ۳۵۴

لازمه اوثقیق راوی در طرف راجح و مرجوح ۳۵۵

بررسی شمول اخبار علاجیه نسبت به متعارضین بالعرض ۳۵۷

ص: ۵۹۹



بررسی شمول اخبار علاجیه در اقسام دیگر تعارض بالعرض ۳۵۸

خبرین متعارضین متکافئین ۳۶۱

درس پانصد و پنجاهم ۳۶۱

خبرین متعارضین متکافئین بدون رجحان ۳۶۱

ریشه حجیت خبر واحد و تأثیر آن در خبرین متعارضین ۳۶۲

مقتضای طریقت خبر واحد در صورت تعارض ۳۶۳

مقتضای حکم عقل در باب خبرین متعارضین ۳۶۴

عدم جواز مؤاخذه در صورت تعارض خبرین ۳۶۶

بررسی حجیت خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث ۳۶۸

درس پانصد و پنجاه و یکم ۳۶۹

حجیت خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث ۳۶۹

نحوه تعارض خبرین نسبت به بحث نفی ثالث ۳۶۹

خصوصیت خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث ۳۷۱

دلالت مجموع خبرین متعارضین بر نفی ثالث از نظر محقق نائینی (ره) ۳۷۱

سقوط خبرین متعارضین در مدلول التزامی ۳۷۲

تبعیت مدلول التزامی از وجود خبرین نه از دلالت آنها ۳۷۳

درس پانصد و پنجاه و دوم ۳۷۶

بطلان تأثیر مجموع خبرین متعارضین نسبت به نفی ثالث ۳۷۶

تفکیک بین تبعیت مدلول التزامی در حجیت و وجود آن ۳۷۸

حقیقت دلالت التزامیه ۳۷۸

عدم استقلال دلالت التزامیه در رابطه با لفظ ۳۸۰

بطلان تفکیک بین مدلول مطابقی و حجیت آن ۳۸۰

طریقه نفی ثالث به واسطه خبرین متعارضین از نظر استاد ۳۸۲

درس پانصد و پنجاه و سوم ۳۸۴

مقتضای آیات و روایات در صورت تعارض خبرین ۳۸۴

احتمالات موجود در ادله نقلیه حجیت خبر واحد ۳۸۵

بررسی معنای اطلاق ۳۸۶

معنا کردن اطلاق به لحاظ سریان و مقتضای آن در مقام ۳۸۷

مقتضای مبنای تحقیق در باب اطلاق در خبرین متعارضین ۳۸۹

ص: ۶۰۰

تفاوت «صدق العادل» با «انقذ الغریق» ۳۹۰

درس پانصد و پنجاه و چهارم ۳۹۳

مورد تخییر بین خبرین متعارضین متکافئین ۳۹۳

حکم خبرین متعارضین متکافئین از نظر فتاوا ۳۹۴

تقسیم روایات علاجیه در مورد خبرین متکافئین ۳۹۵

عدم تواتر روایات داله بر تخییر ۳۹۵

جمع بین روایات داله بر تخییر و توقف از نظر محقق نائینی (ره) ۳۹۷

نسبت بین روایات داله بر تخییر مطلق با روایات توقف مطلق ۳۹۹

طریقه تقدّم اخبار تخییر بر اخبار توقف از نظر محقق نائینی (ره) ۴۰۰

درس پانصد و پنجاه و پنجم ۴۰۲

کیفیت انقلاب نسبت بین روایات تخییر و توقف از نظر محقق نائینی (ره) ۴۰۲

سنجش اخبار توقف مطلق با اخبار تخییر در زمان حضور ۴۰۳

خروج یکی از طوایف روایات تخییر و توقف در مقام مقایسه ۴۰۴

عدم امکان سنجش اخبار تخییر مطلق با اخبار توقف در زمان حضور ۴۰۵

جمع بین روایات تخییر و توقف از نظر مرحوم شیخ (ره) ۴۰۶

احتمال تشابه کلام مرحوم شیخ (ره) به کلام مرحوم نائینی (ره) ۴۰۷

مقتضای دقت در معنای تمکن از وصول به امام (علیه السلام) ۴۰۸

درس پانصد و پنجاه و ششم ۴۱۰

حمل اخبار تخییر بر مقام عمل و اخبار توقف بر مقام افتاء ۴۱۰

عدم اشعار به جمع محقق حائری (ره) در روایات و عدم سازش آن با روایات ۴۱۱

جمع های دیگر بین اخبار تخییر و توقف ۴۱۲

روایات «تخییر»، مستحبات و مکروهات؛ «توقف»، واجبات و محرمات ۴۱۴

جمع بین روایات تخییر و توقف از طریق نصّ و ظاهر ۴۱۵

احتمال ارشادی بودن امر در «ارجئه حتی تلقی امامک» ۴۱۶

درس پانصد و پنجاه و هفتم ۴۱۸

حمل روایات تخییر بر مستحبات و مکروهات و روایات توقف بر واجبات و محرمات ۴۱۸

بررسی سند روایت احمد بن حسن میثمی ۴۱۹

متن روایت احمد بن حسن میثمی ۴۲۰

جواز تخییر در باب مستحبات و مکروهات ۴۲۲

ص: ۶۰۱

تفاوت تخییر موجود در روایت با تخییر محل بحث ۴۲۳

اختصاص روایت به باب توقف ۴۲۵

درس پانصد و پنجاه و هشتم ۴۲۷

اصولی بودن تخییر در خبرین متعارضین ۴۲۸

منافات حکم شارع به تخییر با حکم عقل به تساقط خبرین متعارضین ۴۲۹

ظاهری بودن حکم شارع به تخییر بین خبرین متعارضین ۴۲۹

فرق بین امارات و اصول عملیه از نظر ترتب لوازم و ملزومات و ملازمات ۴۳۰

لحاظ تمام حیثیت امارات بعد از تخییر در باب خبرین متعارضین ۴۳۱

درس پانصد و پنجاه و نهم ۴۳۴

برگشت تخییر به جعل طریقت عند التعارض و اشکال آن ۴۳۵

معنای جعل طریقت شارع عند التعارض ۴۳۶

حکم جدید شارع در خبرین متعارضین ۴۳۸

تنظیر محل بحث به خبر مزیت دار بر فاقد آن از نظر امام (ره) ۴۳۹

عدم امکان مخالفت شارع با حکم عقل ۴۴۰

درس پانصد و شصتم ۴۴۲

تعبد شرعی برخلاف حکم عقلا ۴۴۲

تخییر به عنوان اصل شرعی در خبرین متعارضین ۴۴۳

تشابه تخییر در خبرین متعارضین و اخذ به خبر بدون متعارض ۴۴۴

مراد از عدم حجیت مثبتات اصل عملی ۴۴۵

وجه عدم منافات اصل عملی تخییر با حکم عقل از نظر استاد ۴۴۷

حکم به تخییر برای مقلد یا مرجع تقلید در شبهات موضوعیه و حکمیه ۴۴۸

تشخیص مجتهد در مفاد اصول عملیه ۴۵۱

درس پانصد و شصت و یکم ۴۵۳

تشخیص تعارض میان دو روایت متعارض متکافیء ۴۵۳

تشخیص موضوع و حکم در شبهات به دست مجتهد یا مکلف ۴۵۵

طرق مختلف برای مجتهد در خبرین متعارضین متکافئین ۴۵۶

فرق تخییر در مسأله اصولیه با تخییر در مسأله فرعیه ۴۵۷

تخییر بدوی یا استمراری در أخذ به خبرین متعارضین ۴۵۸

راه به دست آوردن استمراری یا بدوی بودن تخییر ۴۵۹

ص: ۶۰۲

استدلال شیخ انصاری(ره) در عدم حمل روایات بر استمراری بودن تخییر ۴۶۱

درس پانصد و شصت و دوم ۴۶۳

نظر حضرت امام(ره) در مورد تخییر استمراری ۴۶۳

مراد از عدم العلم در کلام راوی و کلام امام ۴۶۴

مراد از تخییر و توسعه بر مکلف ۴۶۶

تخطئه حکم عقلا توسط شارع در خبرین متعارضین ۴۶۷

روایت حارث بن مغیره و قوت و ضعف آن نسبت به روایات سابق ۴۶۸

تعیین غایت برای موسّع علیک ۴۷۰

درس پانصد و شصت و سوم ۴۷۳

تمسک به استصحاب تخییر برای اثبات استمراری بودن آن ۴۷۳

احتمالات در موضوع تخییر و مختار شیخ(ره) ۴۷۴

علت قصور اخبار تخییر از تخییر استمراری ۴۷۶

نقش تغیر در بقای نجاست با توجه به استصحاب ۴۷۸

اشکال استاد بر مختار مرحوم شیخ(ره) در اخبار تخییر ۴۷۹

درس پانصد و شصت و چهارم ۴۸۲

استفاده استمرار تخییر و استصحاب آن از اخبار تخییر در صورت شک ۴۸۲

پیدا شدن واسطه های زیاد میان ما و ائمه(علیهم السلام) ۴۸۴

مراد از لفظ رجل در روایات و عدم جمود بر آن ۴۸۵

مورد نظریه عقلا در تخطئه روایت تخییر ۴۸۶

مراحل مختلف در سیر احادیث تا زمان ما ۴۸۷

ریشه اختلاف در نقل روایات ۴۸۸

نحوه اخذ روایات توسط جوامع ثانویه از جوامع اولیه ۴۹۰

خبرین متعارضین غیر متکافئین ۴۹۲

درس پانصد و شصت و پنجم ۴۹۲

مقتضای قاعده در خبرین متعارضین غیر متکافئین ۴۹۳

مبانی بر تخییر بین خبرین متعارضین متکافئین بنا بر طریقت ۴۹۴

حکم شارع در اخذ به خبر محتمل المزیه ۴۹۵

فرق میان حکم عقل و شرع در خبرین متعارضین ۴۹۵

عدم صحت احتجاج به مشکوک الحجیه ۴۹۷

ص: ۶۰۳



کنار گذاشتن وجوب ترجیح از روایات ۴۹۸

اشکال حمل روایات تخییر بر خصوص متعارضان متکافئان ۴۹۹

درس پانصد و شصت و هشتم ۵۰۲

تخییر در مطلق خبرین متعارضین ۵۰۲

اشکال حمل روایات تخییر بر خبرین متعارضین بدون ترجیح ۵۰۵

بررسی روایت مقبوله ابن حنظله ۵۰۷

مقبوله عمرو ابن حنظله ۵۱۱

درس پانصد و شصت و هفتم ۵۱۱

دلالت مقبوله عمرو ابن حنظله در رجوع متخاصمین به حاکم ۵۱۱

متن روایت مقبوله عمرو ابن حنظله ۵۱۴

کلام مرحوم میرزای رشتی (ره) در رد تنازع در شبهات موضوعیه ۵۱۶

مراد از حکم در روایت و ارتباط آن با معنای فتوی ۵۱۷

نظر استاد در مورد معنای حاکم در روایت ۵۱۹

درس پانصد و شصت و هشتم ۵۲۲

عدم صحت حمل مقبوله ابن حنظله بر شبهات حکمیه از نظر استاد ۵۲۲

عدم جواز تحاکم به قدرت در مسائل و احکام شرعی ۵۲۴

مؤید نظر استاد در مراد از تحاکم یعنی فصل خصومت ۵۲۵

ارجاع مرجحات در مقبوله ابن حنظله به روایت یا حاکم ۵۲۶

ارجاع مرجحات به قضا و فصل خصومت از نظر استاد ۵۲۷

مناقشه استاد بر مختار محقق رشتی (ره) در ارجاع به روایت ۵۲۹

درس پانصد و شصت و نهم ۵۳۲

صورت تساوی دو راوی در مقبوله ابن حنظله ۵۳۲

مقصود از «مجمع علیه»؛ شهرت من حیث الفتوی یا شهرت من حیث الروایه ۵۳۳

مراد از تعلیل لا ریب فیه در مجمع علیه ۵۳۴

تثلیث در روایت ۵۳۵

نظر محقق نائینی (ره) و بعضی الاعلام در مجمع علیه ۵۳۶

امکان صدور دو خبر مختلف و معلوم الصدور ۵۳۷

مراد بعضی الاعلام از اجماع روایتی ۵۳۹

نظر استاد در حمل اجماع در مقبوله بر شهرت فتوائیه ۵۴۰

ص: ۶۰۴

کلام حضرت امام(ره) در حمل اجماع بر شهرت فتوائیه و اشکال استاد ۵۴۱

مراد از امر شاذ در مقبوله ابن حنظله ۵۴۲

درس پانصد و هفتادم ۵۴۵

نظر حضرت امام(ره) در عدم دلالت مقبوله بر شهرت فتوایی ۵۴۵

اهمیت موافقت با شهرت فتوایی ۵۴۷

خبر شاذ، جزء بین الغئی یا امر مشکل ۵۴۷

مطابقت یک روایت متعارض با فتوای مشهور ۵۵۰

مراد از لا ریب فیه اضافی ۵۵۲

صورت های مختلف مرجح نبودن شهرت ۵۵۴

پانصد و هفتاد و یکم ۵۵۶

مراد از شهرت جابر ضعف سند ۵۵۷

فرق روایت ابن حنظله با روایت زراره ۵۵۸

عدم حمل روایت تخییر بر مورد نادر ۵۵۹

موافقت کتاب، یکی از مرجحات ۵۶۱

اختلاف روایات وارده در لزوم موافقت کتاب ۵۶۱

جمع روایات موافقت کتاب بنا بر نظر محقق نائینی(ره) ۵۶۴

اشکال امام(ره) بر محقق نائینی(ره) در جمع بین روایات موافقت کتاب ۵۶۵

درس پانصد و هفتاد و دوم ۵۶۸

بیان مرحوم امام(ره) در وحدت عنوان میان روایات ۵۶۸

نظر استاد راجع به وحدت عنوان میان روایات ۵۷۰

مراد از مخالفت و موافقت عامه ۵۷۲

جمع میان روایات ناهی از عمل به خبر مخالفت عامه و مجوز آن ۵۷۴

فرق نظر مرحوم حضرت امام(ره) و استاد در مرجحات منصوصه ۵۷۵

درس پانصد و هفتاد و سوم ۵۷۸

تعدی از مرجحات منصوصه ۵۷۸

ضابطه کلی در تعدی از مرجحات منصوصه با توجه به لا ریب فیه ۵۸۰

ترتیب میان مرجحات منصوصه و مرجحات غیر منصوصه ۵۸۲

دلیل مرحوم شیخ(ره) برای جواز تعدی از مرجحات منصوصه ۵۸۴

اجماع؛ مستند تخییر در خبرین متعارضین ۵۸۵

ص: ۶۰۵

## فهرست دروسها

مباحث اصول عملیه ۵

استصحاب ۵

تعارض دو استصحاب ۷

درس پانصد و هشتم ۷

درس پانصد و نهم ۱۶

درس پانصد و دهم ۲۵

درس پانصد و یازدهم ۳۴

درس پانصد و دوازدهم ۴۱

درس پانصد و سیزدهم ۴۷

درس پانصد و چهاردهم ۵۵

تعارض بین استصحاب و قواعد ۶۵

درس پانصد و پانزدهم ۶۵

درس پانصد و شانزدهم ۷۵

مباحث اصول عملیه ۸۵

تعارض ادله و امارات ۸۵

تعادل و ترجیح ۸۷

درس پانصد و هفدهم ۸۷

درس پانصد و هیجدهم ۹۶

درس پانصد و نوزدهم ۱۰۴

درس پانصد و بیستم ۱۱۳

درس پانصد و بیست و یکم ۱۲۱

درس پانصد و بیست و دوم ۱۳۰

درس پانصد و بیست و سوم ۱۳۹

درس پانصد و بیست و چهارم ۱۴۹

درس پانصد و بیست و پنجم ۱۵۹

درس پانصد و بیست و ششم ۱۶۶

درس پانصد و بیست و هفتم ۱۷۴

ص: ۶۰۶

درس پانصد و بیست و هشتم ۱۸۱

درس پانصد و بیست و نهم ۱۹۰

درس پانصد و سی ام ۱۹۷

درس پانصد و سی و یکم ۲۰۵

درس پانصد و سی و دوم ۲۱۴

تخصیص و نسخ ۲۲۲

درس پانصد و سی و سوم ۲۲۲

درس پانصد و سی و چهارم ۲۳۰

درس پانصد و سی و پنجم ۲۳۹

درس پانصد و سی و ششم ۲۴۶

درس پانصد و سی و هفتم ۲۵۴

درس پانصد و سی و هشتم ۲۶۲

درس پانصد و سی و نهم ۲۶۹

درس پانصد و چهلم ۲۷۸

درس پانصد و چهل و یکم ۲۸۷

درس پانصد و چهل و دوم ۲۹۵

درس پانصد و چهل و سوم ۳۰۴

درس پانصد و چهل و چهارم ۳۱۲

درس پانصد و چهل و پنجم ۳۲۰

درس پانصد و چهل و ششم ۳۲۹

درس پانصد و چهل و هفتم ۳۳۵

درس پانصد و چهل و هشتم ۳۴۴

درس پانصد و چهل و نهم ۳۵۲

خبرین متعارضین متکافئین ۳۶۱

درس پانصد و پنجاهم ۳۶۱

درس پانصد و پنجاه و یکم ۳۶۹

درس پانصد و پنجاه و دوم ۳۷۶

درس پانصد و پنجاه و سوم ۳۸۴

ص: ۶۰۷



درس پانصد و پنجاه و چهارم ۳۹۳

درس پانصد و پنجاه و پنجم ۴۰۲

درس پانصد و پنجاه و ششم ۴۱۰

درس پانصد و پنجاه و هفتم ۴۱۸

درس پانصد و پنجاه و هشتم ۴۲۷

درس پانصد و پنجاه و نهم ۴۳۴

درس پانصد و شصتم ۴۴۲

درس پانصد و شصت و یکم ۴۵۳

درس پانصد و شصت و دوم ۴۶۳

درس پانصد و شصت و سوم ۴۷۳

درس پانصد و شصت و چهارم ۴۸۲

خبرین متعارضین غیر متکافئین ۴۹۲

درس پانصد و شصت و پنجم ۴۹۲

درس پانصد و شصت و ششم ۵۰۲

مقبوله عمرو ابن حنظله ۵۱۱

درس پانصد و شصت و هفتم ۵۱۱

درس پانصد و شصت و هشتم ۵۲۲

درس پانصد و شصت و نهم ۵۳۲

درس پانصد و هفتادم ۵۴۵

درس پانصد و هفتاد و یکم ۵۵۶

درس پانصد و هفتاد و دوم ۵۶۸

درس پانصد و هفتاد و سوم ۵۷۸

«و الحمد لله رب العالمين»

ص: ۶۰۸

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 جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

