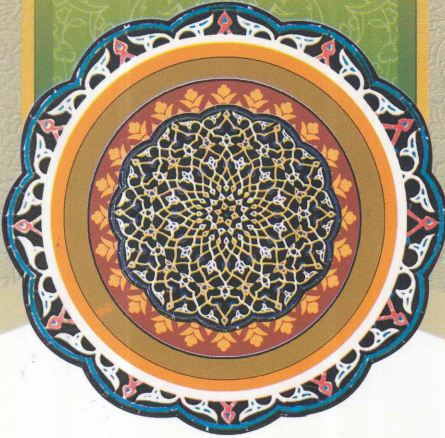




شرح رسائل



شرح رسائل

علی محمدی

علی محمدی



شرح رسائل

جلد ہفتم

علی محمدی

محمدی، علی، ۱۳۳۷ -

شرح رسائل [شیخ مرتضیٰ انصاری] / علی محمدی. -- قم: دارالفکر، ۱۳۷۰.

ISBN : 978-964-6012-49-3

ج .

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیفا .

ج ۷ .

۱. انصاری، مرتضیٰ بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق. فرائداصول -- نقد و تفسیر. ۲. اصول فقه شیعه.

الف. انصاری، مرتضیٰ بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق، فرائداصول، شرح. ب. عنوان، ج. عنوان:

فرائداصول، شرح .

۲۹۷/۳۱۲

BP ۴۰۲۱۸ ف ۸ الف / ۱۵۹

م ۷۱ - ۵۷۶

کتابخانه ملی ایران



انتشارات دارالفکر

مؤسس: مرحوم حضرت حجة الاسلام والمسلمین
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا(ره)

شرح رسائل (جلد هفتم)

مؤلف: علی محمدی

ناشر: انتشارات دارالفکر

چاپ: قدس، قم

نوبت چاپ: ششم، ۱۳۸۸

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۴۵۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۴۹-۳-۳ ISBN : 978-964-6012-49-3

شابک دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۱۱-۱۵-۲-۲ ISBN : 978-964-2611-15-2

انتشارات دارالفکر:

◀ قم، خیابان صفائیه، جنب مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام، پلاک ۶۳۶

تلفن: ۷۷۴۳۵ ۴۴ - ۷۷۳۳۶۴۵ - فاکس: ۷۷۳۸۸ ۱۴

◀ تهران - خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری

روبروی اداره پست، پلاک ۱۲۴ - تلفن ۶۶۴۰۸۹۲۷ - ۶۶۴۰۹۳۵۲ - فاکس ۶۶۹۷۷۶۲۰

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

(خاتمه: فى التعادل و التراجيح)

بطور كلى مطالب كتاب قيم و گرانسنگ فرائد الاصول [رسائل] بر يك مقدمه كوتاه و سه رساله است.

[۱- رساله فى القطع

۲- رساله فى الظن

۳- رساله فى الشك]

و يك خاتمه تقسيم و تنظيم شده.

كه مباحث اصلى سه رساله تا بحال و در مجلدات قبلې بيان شده.

و در اين خاتمه پيرامون تعادل و تراجيح گفتگو مى شود.

از آن رهگذر كه تعادل و تراجيح فرع بر تعارض و در مورد متعارضين

است لذا لازم است ابتدا با تعارض آشنا شويم پس مجموعاً سه بحث

خواهيم داشت.

۱- تعارض

۲- تعادل

۳- تراجيح

(اما تعارض)

در این رابطه نکاتی به ترتیب مطرح است:

نکته اول: معنای کلمه تعارض:

تعارض مصدر باب تفاعل و از عرض مشتق است و عرض گاهی

در مقابل طول و ارتفاع بکار می رود.

و گفته می شود: هر جسمی دارای سه بُعد است:

۱- طول ۲- عرض ۳- ارتفاع

و گاهی به معنای اظهار استعمال شده که در ما نحن فیه همین انساب است.

زیرا که هر یک از متعارضین به دیگری اظهار وجود کرده و خود را به او

نشان می دهد و خودش را به رُخ او می کشد و او را تکذیب می کند و مانع

می شود از اینکه او به درجه حجیت فعلیه برسد و دیگری هم کذلک.

معنای اصطلاحی: مشهور اصولیین تعارض مصطلح را اینگونه

معنا کرده اند:

«التعارض تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد»

به عقیده مرحوم شیخ این تعریف مخدوش است زیرا که ظاهرش اینست

که تعارض اولاً و بالذات و حقیقتاً وصف مدلولها و ثانیاً و بالعرض

وصف خود دلیل بوده و بدان اسناد داده می شود و از باب وصف بحال

متعلق است مثل زید ابوه فاضل.

نه از باب وصف بحال شیئی.

و لذا جناب شیخ در تعریف مشهور تصرفی کرده و فرموده:

التعارض تنافی الدلیلین و تما نعهما باعتبار مدلولهما که مستقیماً

تعارض را وصف دلیلین و مستند به آن دانسته.

منتها واضح است که تنافی و تمناع و تکاذب دو دلیل بر حسب مدلولها است نه بر اساس صرف الفاظ و قوالب بدون معنا و نیز نه بلحاظ سندها که بلحاظ سند تنافی نیست آری از حیث دلالت با هم تنافی دارند و این موجب تکذیب و حکم به عدم صدور احد هما می شود.

و باز به عقیده مرحوم آخوند صاحب الکفایه این تعریف نیز مبتلا به اشکال بوده لذا در آن تصرف کرده و فرموده:

التعارض تنافی الدلیلین او الادلة فی مقام الدلالة و الاثبات که مقداری در جلد سوم شرح اصول فقه در این رابطه بحث کرده ام و فعلاً جای شرح و بسط بیشتر نیست.

و بهر حال همه قبول دارند که تعارض مربوط به تنافی دو دلیل بلحاظ مدلول است نه بلحاظ سند.

نکته دوم: دو دلیل را که با یکدیگر مقایسه می کنیم گاهی هم از لحاظ موضوع و هم محمول متعدد هستند مثل الصلوة واجبة و الخمر حرام. در این صورت بحثی نیست و قطعاً به هر دو عمل می شود تنافی هم ندارند زیرا که موضوعها متعدد است و گاهی از هر دو جنبه متحد و فقط از حیث ایجاب و سلب اختلاف دارند.

مثل الصلوة واجبة و الصلوة لیست بواجبة که در این فرض قطعاً تنافی وجود دارد و دلیلین با یکدیگر متعارضند آنها هم بر وجه تناقض که دو امر عدمی و وجودی با هم تعارض کرده اند و قابل جمع در موضوع واحد نیستند و گر نه اجتماع نقیضین است.

و گاهی از لحاظ موضوع متعدد ولی از لحاظ حکم متحد هستند مثل الصلوة واجبة، الصوم واجب.

در اینجا هم قطعاً منافاتی نیست و به هر دو عمل می شود و گاهی از لحاظ موضوع متحد و از حیث حکم متعدد هستند مثل الصلوة واجبة و الصلوة مستحبة یا محرمة که باز ایندو با هم تعارض دارند آنهم علی وجه التضاد که ضدان دو امر وجودی را گویند که بینهما کمال منافرت در کار است [در این نکته ثانیه کلمه علی وجه التناقض او التضاد در تعریف مشهور روشن شد].

نکته سوم: چهار اصطلاح وجود دارد که تا بحال مکرر معنا شده و باز هم در اینجا یکبار دیگر معنا می کنیم:

الف: تخصص: خروج موضوعی را گویند مانند اکرم العلماء که جهال تخصصاً و موضوعاً از عموم عام خارجند و ضمناً در تخصص وجود دو دلیل لازم نیست اگر چه گاهی در تعبیر شیخ اعظم بر ورود اطلاق شده.

ب: تخصیص: اخراج حکمی را گویند مانند اکرم العلماء الا الفاسقین منهم که فاسقین موضوعاً در عنوان العلماء داخل ولی حکماً از آن خارج شده اند.

ج: حکومت: دلیل حاکم در دلیل محکوم تصرف کرده و تنزیلاً و تعبداً موضوع دلیل محکوم را نابود سازد و به تعبیر بهتر آن موضوع قبلی را بر هم زده و دائره آن را توسعه دهد یا تضییق کند.

و خود حکومت دو شعبه دارد:

۱- گاهی به نحو تضییق است یعنی دلیل حاکم موجب می شود که دامنه دلیل محکوم ضیق گردد مثل اکرم العلماء، الفاسق لیس بعالم یعنی تنزیلاً و ادعاءً او را عالم بحساب نیاور و کانّ عالم نیست پس احکام عالم را هم ندارد.

و مثل: اذ اشککت فابین علی الاکثر با ادله ای از قبیل: لاشک فی النافله، لاشک لکثیر الشک، لاشک للامام مع حفظ المأموم، لاشک للمأموم مع حفظ الامام، لاشک بعد التجاوز، عن المحل لاشک بعد الفراغ عن العمل و...

که همه اینها موجب تضییق دائره اذا شککت هستند و در معنا همان تخصیص و اخراج حکمی است ولی در ظاهر به لفظ حکومت و تفسیر و اخراج موضوعی بیان شده و مثل ادله عناوین اولیه از قبیل الصوم واجب، الوضوء واجب، الغسل واجب و... نسبت به ادله عناوین ثانویه از قبیل لاضرر و لاضرار فی الاسلام، ما جعل علیکم فی الدین من حرج و... که ادله ثانویه بر اولیه حاکم هستند و دلالت می کنند بر اینکه در خصوص موارد ضرر و جوبی نیست و...

و مانند ادله امارات ظنیه که حاکم به ادله اصول هستند زیرا که موضوع الاصول شک است و دلیل اماره وجداناً شک را نابود نمی سازد ولی تنزیلاً و تعبداً شک را از بین می برد و مفادشان اینست که نزله منزله العلم و بگو کان علم دارم پس جای شک نیست.

۲- گاهی هم بر نحو توسعه است یعنی دلیل حاکم دائره دلیل محکوم را توسعه می دهد.

مثل اکرم العلماء با المتقی عالم و مثل الخمر حرام با الفقاع خمر استصغره الناس. و

و مثل لاصلوة الا بطهور بالطواف بالبيت صلوة .

و مثل حرمت علیکم امهاتکم و... بالحمة الرضاع کلحمة النسب .

و مثل لاصلوة الا بطهور که ظهور در ظهور واقعی دارد ولی ادله حجیت استصحاب و بینه آن را تعمیم داده و دلالت می کنند که شرط صحت نماز اعم از ظهور واقعی و ظاهری یعنی استصحابی است و...

د: ورود عبارتست از اینکه دلیل وارد موضوع دلیل مورد را وجداناً از بین

ببرد مانند دلیل قطعی نسبت به اصول عملیه که با آمدن علم موضوعی برای اصول عملیه نمی ماند کما سیاتی در نکته بعدی.

نکته چهارم: دو دلیل که با هم تعارض دارند و قابل جمع نیستند از سه حال خارج نیستند:

۱- هر دو از ادله اجتهادیه هستند مثل نصوص قرآن، ظواهر آن، خبر واحد ثقه و... راجع به تعارض ادله اجتهادیه تفصیلاً در مباحث آینده تعادل و تراجیح بحث خواهیم کرد و اینکه کجاها جای ورود است؟ و کجاها جای حکومت؟ و کجا جای تخصیص؟ و کجا جای قواعد تعارض؟

۲- هر دو از اصول عملیه باشند که راجع به اینهم تفصیلاً در خاتمه مباحث استصحاب گفتگو شد که در تعارض استصحاب با سایر اصول کدام مقدم است؟ از چه بابی؟ در تعارض استصحاب با استصحاب دیگر کدام مقدم است؟ سببی و مسببی داشتیم، مسببان عن امر ثالث و... که در جلد ششم شرح شد.

۳- یکی از دو دلیل از ادله اجتهادیه و دیگری از اصول عملیه باشد فرض کنید استصحاب بقاء طهارت دلالت می کند که طهارت یا وجوب یا حرمت و... باقی است ولی خبر ثقه بر عدم قائم شده او بالعکس و... فعلاً این صورت محل بحث است و در این رابطه می گوئیم: دلیل اجتهادی بر دو قسم است:

۱- ادله علمیه که مفید قطع و یقین هستند از قبیل نصوص قرآنی، خبر متواتر، اجماع محصل و...

۲- ادله ظنیه که مفید ظن به واقع و کاشف ظنی از واقع هستند ولی از جمله ظنونی هستند که دلیل قاطع بر حجیت آنها قائم شده و پشتوانه قطعی دارند مثل خبر ثقه - ظواهر و...

و اصول عملیه نیز شش شعبه دارد که برخی عقلی و برخی شرعی هستند و مجموع عبارتند از:

۱- استصحاب که صددرصد اصل شرعی است [بر مبنای حجیت آن

از باب اخبار]

۲- اصالة التخییر که صدرصد عقلی است و در دوران بین محذورین جاری می شود.

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

۴- اصل برائت شرعی که حاکم به آن شارع است.

۵- اصالة الاحتیاط العقلی.

۶- اصالة الاحتیاط الشرعی.

حال ادله اجتهادیه را که با این اصول عملیه مقایسه می کنیم مجموعاً دوازده صورت پدید می آید و در تمامی صور ادله اجتهادیه بر اصول عملیه مقدم هستند یا از باب ورود و یا حکومت و هیچگاه اصول عملیه با امارات و ادله اجتهادیه قدرت معارضه ندارند زیرا که از شروط مسلم تعارض دو دلیل چه به نحو تناقض و یا تضاد آنست که موضوع الدلیلین واحد باشد و در اینجا موضوع متعدد است زیرا که موضوع ادله اجتهادیه عبارتست از اشیاء باهی اشیاء و طبیعت باهی طبیعة مع قطع النظر از علم و جهل مکلف و خلاصه، الشیئی لا بشرط موضوع اینها است.

ولی موضوع اصول عملیه الشیئی بشرط شیئی ای بشرط الجهل به حکم واقعی.

و لذا در طول یکدیگر هستند و هیچگاه مجتمع نمی شوند تا تعارضی پیش آید بلکه تا زمانیکه مجتهد از حکم واقعی بی اطلاع است منحصرأ از اصول عملیه استفاده می کند و همینکه از واقع آگهی یافت چه علماً و یا ظناً جای مراجعه به اصل نیست پس ادله اجتهادیه همیشه بر اصول تقدم دارند منتها در نه صورت از دوازده صورت تقدیم از باب ورود است و آنها عبارتند از:

۱- دلیل علمی و یقین آور بر استصحاب وارد است چون موضوع آن شک در بقاء است و با آمدن علم به یکطرف جای شک نیست و موضوع

اصل وجداناً مرتفع شده.

۲- بر اصل تخییر هم وارد است چون موضوع آن تخییر و عدم ترجیح احدالطرفین است و واضح است که با آمدن علم به وجوب یا حرمت تخییری نیست بلکه اطمینان صددرصد است و تخییر موضوع ندارد.

۳- بر اصل برائت عقلیه هم وارد است چون موضوع آن عدم البیان است و علم که آمد بالاترین نوع بیان آمده و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان.

۴- بر اصل برائت شرعیه هم وارد است چون موضوع آن شک در تکلیف الزامی است و علم به تکلیف که آمد وجداناً شکی در کار نیست.

۵- بر احتیاط عقلی هم وارد است چون موضوع آن احتمال عقاب است و با حصول علم به وجوب ظهر مثلاً در جانب جمعه احتمال عقاب قطعاً منتفی است.

۶- بر احتیاط شرعی هم ورود دارد چون موضوع آن شک در مکلف به است و با آمدن علم به یکطرف جای شک نیست تا از اصل استفاده شود در تمامی این موارد دلیل اجتهادی چون یقین آور است بر اصل عملی وارد بوده و وجداناً موضوع آن را از بین می برد.

۷- دلیل ظنی [ولی ظن معتبر مثل خبر ثقه] بر برائت عقلی وارد است و وجداناً موضوع آن را که لابیانی است می برد چون خبر ثقه بر وجوب یا حرمت شرعاً بیانیت دارد و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان.

۸- بر احتیاط عقلی هم وارد است چون وجداناً احتمال عقاب را می برد و یقین به عدم عقاب می آورد.

۹- بر اصالة التخییر هم وارد است چون موضوع آن را که تخییر باشد وجداناً مرتفع ساخته و بجای آن اطمینان می نشاند این بود صور ورود ولی در سه صورت هم دلیل اجتهادی ظنی بر اصل عملی حکومت می کند و تنزیلاً

موضوع آن را مرتفع می سازد که عبارتند از:

۱۰- دلیل ظنی و اماره معتبره بر اصل برائت شرعی حاکم است چون موضوع برائت شرعی شک و عدم العلم به تکلیف است و با قیام اماره معتبره هم علم به تکلیف نمی آید و وجداناً شک و عدم العلم مرتفع نمی شود ولی از آن رهگذر که شارع مقدس این اماره را در حق ما حجت کرده و آن را نازل منزله علم قرار داده و فرموده به این اماره با چشم علم بنگر لذا ما وظیفه داریم آن را علم حساب کنیم و بگوئیم: گویا شکی نیست ولی این تنزیل و ادعاء است نه وجدان.

۱۱- بر احتیاط شرعی هم حاکم است چون موضوع آن که شک در مکلف به باشد تنزیلاً مرتفع شده به همان بیان صورت دهم.

۱۲- بر استصحاب هم حاکم است چون موضوع آن شک در بقاء ما کان است و با قیام اماره علم بر خلاف یا وفاق نمی آید ولی نازل به منزله علم آمده پس گویا شکی نیست چون به شک اعتنا نمی شود پس وجودش کالعدم است. نکته پنجم: ضابطه کلی حکومت: حکومت آنست که احد الدلیلین یعنی دلیل حاکم با مدلول لفظی و معنای منطوقی و مطابقی خود [نه به حکم عقل] متعرض حال دلیل دیگر بوده و درصدد تفسیر و تبیین آن بر آمده باشد یعنی اساساً دلیل حاکم از روز اول صدور و ورود درصدد تفسیر دلیل محکوم است و نظر به آن دارد و درصدد توسعه یا تضییق دائره دلیل محکوم است بگونه اینکه لو لا دلیل محکوم حتماً دلیل حاکم لغو و هذیان گوئی می شود و مثالهای متنوع آن را در دو شعبه در نکته سوم بیان کردم.

نکته ششم: فروق حکومت و تخصیص: [این قسمت را در شرح اصول جلد سوم مباحث تعادل و تراجیح کاملاً بیان کرده ام و در اینجا نیز مجملاً می آورم] حکومت با تخصیص فی الجمله ما به الاشتراکی دارند که ضمن

مطالب ذیل روشن خواهد شد و ما به الامتیازاتی هم دارند که عبارتند از:

الف: در حکومت دلیل حاکم به مدلول لفظی متعرض حال دلیل محکوم است بگونه ایکه لو لا المحکوم لکان الحاکم لغواً ولی در تخصیص دلیل خاص از خارج و به حکم عقل مبین و مفسر دلیل عام است مثلاً دلیل عام گفته اکرم العلماء و دلیل خاص گفته: لاتکرم زیدا العالم که این خطاب بدون اولی هم لغو و عبث نیست بلکه کاملاً دارای معنا است منتها از خارج وقتی آندو را کنار هم می گذاریم عقل می گوید در مقام عمل نمی توان هم به عموم عام عمل کرد و هم به خصوص خاص و حیث اینکه خاص قرینیت دارد بر عام مقدم می شود و گر نه دلالت لفظی بر تخصیص نیست بلکه به حکم عقل است.

ب: حکومت دو شعبه دارد:

۱- گاهی به نحو توسعه است که دلیل حاکم دامنهٔ دلیل محکوم را گسترش

می دهد.

۲- و گاهی بر نحو تضییق است که دامنهٔ آن را محدود و کوچکتر می سازد ولی در تخصیص همیشه بر نحو تضییق و اخراج بعضی افراد از حکم عام است و تنها در این بخش در معنا با هم اشتراک دارند ولو در ظاهر یکی اخراج حکمی بلحاظ موضوع است و دیگری اخراج حکمی است ظاهراً و باطناً.

ج: در تخصیص نسبت ها ملاحظه می شود و اگر یکی اعم دیگری اخص بود جای تقدیم خاص بر عام است ولی در حکومت نسبت ها مد نظر نیست بلکه اگر عامین من وجه هم باشند باز دلیل حاکم از آن حیث که حاکم است مقدم می شود.

د: در باب عام و خاص اگر دلیل خاص از حیث دلالت قطعی یعنی نص باشد بر عام مقدم می شود و اگر اظهر باشد بر عام مقدم می شود ولی اگر هر دو ظاهرین باشند به صرف خاص بودن مقدم نمی شود بلکه

قوت دلالت هم ملاحظه می شود پس اگر عام اقوی دلالت بود آن مقدم است و اگر خاص اقوی بود از لحاظ سند یا دلالت خاص مقدم می شود و اگر هیچکدام رجحان دلالتی یا سندی نداشتند قوانین متعارضین پیاده می شود کما سیاتی تفصیلاً.

ولی در باب حکومت دلیل حاکم مقدم است ولو محکوم نص یا اظهر و اقوی دلالت باشد و نفس حاکم بودن تجسم رجحان است و نیازی به مرجع ندارد مگر در موردی بدلیل خاص نتوانیم از حاکم استفاده کنیم آنگاه نوبت به محکوم می رسد.

قوله فلنرجع:

نکته هفتم: این نکته در حقیقت تتمه و تکمله نکته چهارم است و آن اینکه: از مجموعه دوازده صورت مذکور در نه صورت ادله اجتهادیه بر اصول عملیه وارد بودند که به تفصیل بیان شده و در سه صورت حکومت داشتند که الان نحوه حکومت ادله اجتهادیه ظنیّه بر اصول عملیه بیان می شود:

از طرفی شارع مقدس فرموده: مادامیکه حکم موضوعی را از حیث حلیت و حرمت، طهارت و نجاست، تکلیف و عدم آن نمی دانی و احتمال هر کدام را می دهی مثلاً عصیر عنبی پس از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین احتمال می دهی حرام باشد و یا حلال، پاک باشد یا نجس در چنین موردی وظیفه ظاهریه تو اینست که بنا را بر حلیت بگذاری و آن شیشی را حلال حساب کنی به حکم کل شیشی حلال تا زمانیکه غایت معرفه الحرام حاصل شود و نیز در موارد علم اجمالی و احتمال وجوب ظهر و جمعه و شک در مکلف به وظیفه ظاهریه تو احتیاط و جمع بینهما است تا زمانیکه حکم واقعی را دانسته و بدست آوری که واجب واقعی ظهر است یا جمعه و نیز در موارد شک در بقاء ما کان وظیفه ظاهریه شما استصحاب است تا زمانیکه یقین بر خلاف پیدا کنی و... پس

در تمامی این موارد موضوع الاصل احتمال و شک است و یکجا مجرای برائت، جای دیگر احتیاط و جای سوم استصحاب.

از طرفی دیگر همان شارح مقدس فرموده اگر در مورد عصیر عنبی خبر ثقه یا عدلی قائم شد مبنی بر حرمت آن، یا وجوب جمعه یا عدم بنا گذاری بر حالت سابقه و... این خبر ثقه در حق تو حجت است یعنی نزله العلم بالواقع و به احتمال خلاف اعتنا نکن یعنی احتمال حلیت عصیر، احتمال وجوب ظهر، احتمال بقاء ما کان را نا دیده بگیر و بدان اعتنا نکن بدرجه ایکه گویا احتمال و شکی نیست و همانطوریکه مع العلم اعتنا نمی کردی هکذا مع الظن المعتبر هم اعتنا نکن و طبق اماره عمل کن و هذا هومعنی الحکومة یعنی با قیام اماره بر خلاف هر چند موضوع اصول مذکور که شک باشد از بین نرفت و جداناً ولی تنزیلاً و تعبداً بدان اعتنا نمی شود.

قوله: ثم ان:

نکته هشتم: چند مقدمه:

الف: اصول در تقسیمی بدو قسم می شوند:

۱- اصول لفظیه عقلائیه

۲- اصول عملیه تعبدیه

اصول لفظیه در رابطه با ظهورات جاری می شود و خود دو شعبه دارد که بخشی از آنها مربوط به احراز اصل ظهور است از قبیل تبادر- صحت حمل و... که توسط آن اصل ظهور لفظ در معنا را احراز می کنیم و برخی مربوط به شناخت مراد متکلم است که آیا متکلم هم از این کلام همین ظاهر را اراده کرده یا خیر؟ مثلاً اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الظهور و اصالة الحقیقة و امثال آن در مقام شک در مراد متکلم جاری می شود و فعلاً مورد بحث ما در همین قسم است.

اصول عملیه صرفاً یک سلسله وظائف تعبدیه عملیه ای هستند که بدرد مقام عمل می‌خورند و برای خروج مکلف از حیرت و سرگردانی در مقام عمل نافع هستند که آنها نیز دو شعبه دارند: بخشی اصول عامه هستند از قبیل برائت و احتیاط و استصحاب و تخییر و برخی اصول خاصه هستند از قبیل اصالة الطهارة و الحلیه و...

ب: در مباحث بعدی خواهد آمد که اگر یک دلیل تنجیزی با یک دلیل تعلیقی تعارض کردند فی المثل عامی با مطلقاً در ماده اجتماع تعارض کردند عام مقدم است چون تنجیزی است...

ج: ضرب المثل مشهوری است که گفته می‌شود: الاصل دلیل حیث لادلیل این مثل هم در اصول عملیه است و هم در اصول لفظیه چون کلیه این اصول مغیا به غایت یا معلق به شرطی هستند که با حصول غایت و یا با انتفاء شرط قابل جریان نیستند از باب سالبه به انتفاء موضوع و...

با حفظ این مقدمات می‌گوئیم: همانطوریکه ادله اجتهادیه بر اصول عملیه مقدم می‌شوند هکذا بر اصول لفظیه عقلائی نیز مقدم می‌شود نحوه تقدیم ادله بر اصول عملیه در نکات قبلی بیان شد که در اکثر موارد از باب ورود و گاهی از باب حکومت بود و اما نحوه تقدیم ادله اجتهادیه بر اصول لفظیه مثلاً فرض کنید مولی فرموده: اکرم العلماء که ظهور در عموم دارد ولی ما نمی‌دانیم که آیا همین عموم مراد متکلم است یا خیر؟ از اصالة العموم استفاده می‌کنیم ولی این تا زمانی است که قرینه بر خلاف و دلیل بر تخصیص نیاید و گرنه جای این اصل نیست و... در این رابطه نیز مسئله دارای صور فراوانی است که اهم آن صور دوازده صورت است از طرفی در رابطه با مناط و موضوع حجیت اصول لفظیه سه مبنا وجود دارد:

۱- عقلاء عالم از این اصول به مناط تعبد استفاده می‌کنند یعنی کاری

ندارند که آیا این اصول مفید ظن هستند یا خیر بلکه تعبداً عندالشک فی مراد المتکلم از آنها بهره می گیرند و موضوع این اصول هم عدم العلم بالقرینه و یا احتمال وجود و عدم قرینه است یعنی عقلاء تا مادامیکه علم به قرینه بر مجاز [قرینه] عام تخصیص و قرینه مطلق تقیید و... می باشد] پیدا نکرده اند از این اصول استفاده می کنند.

۲- عقلاء عالم از این اصول به مناط تعبد عقلائی استفاده می کنند نه به مناط ظن به واقع و ضمناً موضوع این اصول هم عدم التعبد بالقرینه است یعنی مادامیکه شارع مقدس ما را به قرینه ای بر خلاف ظاهر متعبد نکرده یا عقل چنین تعبد و الزامی نیاورده ما از اصول لفظیفة استفاده می کنیم.

[کلمه فتأمل اشاره به استبعاد این مبنا است و ضمناً نسبت بین مبنای اول و دوم عموم من وجه است زیرا عدم العلم بالقرینه اعم است از اینکه فی الواقع قرینه ای باشد یا نه و بر فرض بودن ما بدان متعبد باشیم یا نه ولی عدم التعبد اعم است از اینکه ما بدانیم قرینه ای هست یا نه و ای چه بسا در واقع باشد و ما بدان متعبد باشیم ولی ندانیم و یا متعبد نباشیم خلاصه بین علم و تعبد هر نسبتی بود بین عدم آندو هم کذلک]

۳- عقلاء عالم از این اصول به مناط ظن به واقع استفاده می کنند یعنی از آن رهگذر که عقلاء عالم بعد الفحص و الیأس ظن به مراد متکلم پیدا می کنند روی اطمینان از این اصول بهره بر داری می کنند و البته در این رابطه نظراتی مطرح است که آیا ظن شخصی به وفاق لازم است یا نبود ظن شخصی بر خلاف معتبر است یا ملاک ظن نوعی و شانی به مراد است و ظن شخصی ارزشی ندارد؟ رأی مشهور همین ظن نوعی است و ما بر آن اساس بحث خواهیم کرد.

از طرف دیگر در رابطه با قرینه ای که برخلاف ظاهر قائم شده مثل دلیل

اجتهادی، خاص مقید و... چهار صورت متصور است:

۱- من جمیع الجهات یعنی سنداً و دلالةً قطعی است «مثل نص قرآن».

۲- من جمیع الجهات یعنی بلحاظ سند و دلالت ظنی است «مثل خبر واحد ظهوری».

۳- من جهة السند قطعی و من جهة الدلالة ظنی است «ظاهر القرآن او المتواتر».

۴- من ناحية السند ظنی و از حیث دلالت قطعی باشد «خبر واحد نص».

حال سه صورت قبل را که با این چهار صورت ضرب می کنیم مجموعاً دوازده صورت پدید می آید که در شش صورت ادله اجتهادیه بر اصول عملیه مقدم و در باقی صور مقدم نیستند:

۱- قرینه بر خلاف یا مثلاً مخصص عام از هر جهت قطعی و مبنای حجیت اصول لفظیه هم تعبد عقلائی و موضوعشان هم عدم العلم بالقرینه باشد در این فرض بلا اشکال دلیل مخصص وارد بر اصالة العموم بوده و وجدانا موضوع او را مرتفع می سازد زیرا که موضوع آن اصل، احتمال و عدم علم به قرینه بود و فرض اینست که الآن قرینه قطعی بر خلاف آمده و اذا جاء العلم ارتفع عدم العلم.

۲- قرینه بر خلاف ظاهر از لحاظ سند ظنی ولی از حیث دلالت قطعی باشد مثل خبر واحد نص و مبنای حجیت اصول لفظیه همان تعبد عقلائی و موضوعشان هم همان عدم العلم به قرینه باشد در این فرض دلیل اجتهادی ظنی حاکم بر اصول لفظیه می شود چون موضوع آنها عدم العلم به قرینه است و دلیل ظنی چون سندش خبر واحد است قطعی نیست که از هر جهت مفید علم باشد ولی به منزله علم است و ادله حجیت خبر واحد

ثقه آن را حجت کرده و گفته به احتمال خلاف اعتنا نکن پس گویا احتمال خلافی نیست و با آمدن خبر ثقه وجود آن احتمال کالعدم می شود و هذا معنی الحکومة.

۴ و ۳- قرینه بر خلاف قطعی یا ظنی باشد و مبنای ما در اصول لفظیه تعبد و موضوع آنها عدم التعبد به قرینه باشد در این فرض قرینه وارد بر اصل می شود مطلقاً چون موضوع آن عدم تعبد است و با آمدن قطع به خلاف باید به قطع متعبد شد کما اینکه با حصول ظن معتبر بر خلاف هم باید طبق آن متعبد شد و اذا جاء التعبد ارتفع عدم التعبد وجداناً و هذا معنی الورد.

۵ و ۶- دلیل اجتهادی قطعی یا ظنی معتبر و مبنای ما در باب اصول افاده ظن نوعی به مراد باشد باز هم دلیل اجتهادی بر اصول لفظیه وارد خواهد بود چون با وجود قرینه معتبره بر خلاف جای افاده اطمینان و ظن نوعی نیست و اصولاً دلیل حجیت ظن به مراد و اینکه اصالة الظهور به این مناط حجت می باشد مقید است به اینکه ظن معتبری بر خلاف آن نباشد و گرنه جای عمل به اصالة الظهور نیست.

و شاهد مطلب آنست که مانند دیدیم موردی را که عام بما هو عام بر خاص بما هو خاص ولو اضعف ظنون هم که باشد مقدم شود و اگر حجیت اصالة العموم معلق بر نبود ظن معتبر بر خلاف آن نبود جای این فرض بود که در موردی عام بما هو عام با خاص مساوی باشند یا عام اقوی باشد یا خاص اقوی ولی لیس كذلك بلکه حاصل مادامیکه نص باشد ولو خبر واحد بر عام ولو قرآنی مقدم است و این مطلب در جای خود اثبات شده است.

و اما شش صورت دیگر که دلیل خاص سنداً قطعی ولی دلالة ظهوری باشد یا از هر دو جهت ظهوری باشد چه مناط حجیت اصول لفظیه تعبد باشد یا هر دو شعبه اش و چه افاده ظن و اطمینان باشد در هر حال از باب تعارض نص

و ظاهر خارج شده و در تعارض ظاهرین داخل می شود و در آنجا سه مرحله پیدا می کند:

۱- اگر خاص قوت دلالتی یا رجحان سندی داشت و اظهر بود بر عام مقدم می شود مثل اکرم العلماء و يستحب اکرام النحویین که ظهور يستحب در استحباب اقوی از ظهور اکرم در وجوب است و مقدم می شود.

۲- و اگر عام اقوی دلالت یا ارجح سنداً بود عام مقدم می شود مثل اکرم العلماء و ینبغی اکرام العلماء که ظهور ینبغی در استحباب اضعف از ظهور اکرم در وجوب است.

۳- و اگر هیچکدام از جهات دلالت یا سنداً رجحان نداشته بلکه از حیث ظهور مساوی بودند قوانین متعارضین پیاده می شود که تخییر باشد یا توقف و... کما سیاتی

قوله: وهذا:

تنظیری است برای مطلب فوق که گفتیم حجیت اصالة الظهور مقید است به صورت عدم ظن معتبر بر خلاف و این مطلب نظیر مطلبی است که در باب استصحاب گفته اند که بر فرض اماره بودن و افاده ظن احدی استصحاب را در معارضه با سایر امارات مسلم الاماریه مقدم نداشته اند بلکه امارات دیگر ولو ضعیفه باشد مقدم می شوند و این کاشف از اینست که افاده کردن استصحاب ظن را [بر مبنای شیخ بهائی که طرفدار ظن شخصی است] و یا اعتبار و حجیت ظن نوعی حاصله از استصحاب [بر مبنای مشهور قدماء] مقید است به اینکه ظن معتبری بر خلاف آن نباشد و گرنه حجیت نخواهد داشت.

در نتیجه تقدم تقدم ادله اجتهادیه بر اصول لفظیه در پنج صورت از باب ورود و در یک صورت از باب حکومت و در بقیه صور هم تقدمی نیست

و جابجا فرق می کند.

و البته این بر مبنای مشهور است که میزان را در تقدم خاص بر عام قوت دلالی می دانند ولی بر مبنای میرزای نائینی و جماعتی از متأخرین تقدم خاصی بر عام از باب قرینیت است و يقدم القرینه علی ذی القرینه ولو ذوالقرینه عام کتابی و قرینه خاص خبر واحدی باشد.

قوله: ثم ان:

نکته نهم: مقدمه: مکرر گفته ایم که ادله اجتهادیه بر دو قسم می شوند:

۱- ادله قطعیه ۲- ادله ظنیه، دلیل قطعی آندلیلی است که بالفعل مفید قطع به مدلول باشد زیرا دلیل قطعی آنست که حجیت و طریقیتش ذاتی باشد و این حجیت ذاتیه زیر سر صفت قطع است پس باید بالفعل قطع آور باشد تا دلیل قطعی نامیده شود و شأنیت در اینجا مطرح نیست پس اگر بالفعل و برای شخص مجتهد یقین آور نبود به دلیل غیر علمی ملحق می شود پس مناط ارزشمندی دلیل قطعی آنست که بالفعل مفید قطع باشد.

و اما دلیل ظنی مثل ظواهر، خبر واحد ثقه، استصحاب علی قول و... راجع به مناط حجیت آنها اختلاف است: جماعتی بر آنند که مناط حجیت افاده ظن فعلی است یعنی هر اماره ظنیه ایکه بالفعل و برای شخص مجتهد گمان آور بود ارزشمند است و گرنه حجت نیست.

ولی برخی این عقیده را در خصوص استصحاب بر مبنای اماره بودن دارند مثل شیخ بهائی ره و برخی راجع به ظواهر این عقیده را دارند مثل مرحوم کلباسی صاحب الاشارات.

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

و جماعتی بر آنند که مناط حجیت، افاده ظن فعلی به وفاق نیست ولی

ظن فعلی بر خلاف ظاهر به حجیت لطمه می زند و قادح است پس اگر هم ظن فعلی به وفاق نیست لا اقل لازم است که ظن فعلی به خلاف هم نباشد و هو رأی العضدی من القدماء.

و جماعتی بر آنند که اصولاً مناط حجیت این امارات افاده ظن نیست بلکه صرفاً از باب تعبد حجت هستند ولی مشهور قد ما و متأخرین بر آنند که مناط حجیت افاده ظن شأنی و نوعی است پس هر اماره ظنیه ایکه نوع آن مفید ظن باشد مثل ظواهر، خبر ثقه و...

و عبارت دیگر شأنیت افاده ظن در او باشد آن اماره در حق همگان حجت است اگر چه بالفعل و برای شخص خاصی از فلان اماره ظن به مراد پیدا نشود چرا که فعلیت ملاک نیست با حفظ این مقدمه می گوئیم:

دو دلیل را که با هم مقایسه می کنیم از سه حال خارج نیستند:

۱- یا هر دو دلیل من جمیع الجهات قطعی هستند [سنداً و دلالةً و از حیث جهت صدور].

۲- و یا احد الدلیلین من جمیع الجهات قطعی و آندیگری از بعض یا همه جهات مذکور ظنی است.

۳- و یا هر دو دلیل من جمیع الجهات یا من بعض الجوانب المذكورة ظنی هستند.

حال تعارض هیچگاه ما بین دو دلیل قطعی واقع نمی شود زیرا که دلیلی قطعی آندیلی را گویند که بالفعل مفید قطع باشد [و گرنه دلیل غیر قطعی خواهد بود] و در آن واحد قطع به متنافیین از جمله محالات است یعنی معقول نیست که مکلف هم قاطع به وجوب جمعه باشد و هم قاطع به عدم وجوب و گرنه اجتماع نقیضین لازم می آید و نیز معقول نیست قطع به وجوب و حرمت نسبت به موضوع واحد و گرنه اجتماع ضدین لازم می آید

و کلاهما محالان پس دو نص قرآنی، دو خبر متواتر منصوص نبوی، یک نص قرآنی با یک سنت نبویه و... که من جمیع الجهات قطعی هستند هیچگاه تعارض نمی کنند.

همچنین تعارض ما بین یکدلیل قطعی از هر جهت با یکدلیل ظنی هم [چه ظن فعلی ملاک باشد چه عدم ظن بر خلاف ملاک باشد و چه ظن نوعی] واقع نمی شود زیرا که وقتی به یکطرف قاطع شدیم در همان آن، نقیض یا ضد آن طرف نه تنها مظنون نیست بلکه مشکوک هم نیست، موهوم هم نیست و شانیت افادهٔ ظن هم ندارد و لذا تعارضی در کار نیست بلکه دلیل قطعی معینا حجت و دلیل مقابل لاحجت خواهد بود.

همچنین دو امارهٔ ظنیه هم بر مبنای افادهٔ ظن فعلی تعارض نخواهند کرد زیرا همانطوریکه قطع به متنافیین در آن واحد جزء محالات است همچنین ظن به متنافیین هم در آن واحد از محالات است و الا و لابد وقتیکه نسبت به یکطرف ظن فعلی حاصل شد نسبت به طرف مقابل و هم فعلی خواهد بود و نه ظن فعلی و لذا مناط حجیت هیچگاه در هر دو حاصل نمی شود تا تعارض بیاید و تعارض همواره بین الحججین است آنگاه اگر به جهتی از جهات یکی از دو عامل مفید ظن فعلی رجحان پیدا کرد همان یکی حجت فعلی و دیگری لاحجت می شود و اگر هیچکدام رجحان نداشتند تساقط می کنند و به قواعد دیگر مراجعه می شود.

بنابراین تعارض همیشه میان دو امارهٔ ظنیهٔ آنها به مناط افادهٔ ظن نوعی و شأنی معقول است مثلاً دو خبر ثقه با هم تعارض کردند و هر کدام فی حدّ نفسه ولو لا المانع مفید ظن هستند و لو بالفعل چنین نباشند ولی شانیت و قابلیت دارند و مناط حجیت در هر دو هستند آنگاه دو حجت تعارض می کنند و یا حداقل در یک اماره ظن فعلی و در دیگری شأنی مناط باشد

باز هم تعارض معقول است.

قوله: وانما:

گویا کسی می پرسد اگر تعارض میان دو اماره ظنیه به مناط ظن نوعی و شأنی است. پس چرا اصولیین مقید نکرده اند به امارتین ظنیتین نوعیتین بلکه بقول مطلق گفته اند: دو اماره ظنیه؟ جوابش اینست که چون عند الاکثر بل الکلی [به استثنای برخی از متأخرین و معاصرین] امارات مطلقاً [چه ظواهر چه خبر ثقه و ...] به مناط ظن نوعی حجت هستند و اقوال دیگر شاذ و نادر بوده لذا بقول مطلق گفته اند دو اماره ظنیه تعارض می کنند و...

قوله: ومثل هذا:

گویا کسی می گوید: چرا همین حرف را درباره دلیل قطعی نمی زنید که دو دلیل قطعی هم قابلیت دارند با هم تعارض کنند ولی به مناط قطع نوعی و شأنی نه فعلی؟ جوابش اینست که اگر دو دلیل بالفعل مفید قطع نبودند در ادله غیر علمیه داخل می شوند و از محل بحث خارج هستند و اسم آنها را نباید دلیل قطعی گذاشت.

قوله: اذا عرفت:

پس از بیان نکاتی چند پیرامون تعارض وارد مباحث اصلی می شویم:
بطور کلی در رابطه با متعارضین دو مقام از بحث وجود دارد

۱- مقام تعادل

۲- مقام تراجیح، ولی قبل از همه آنها و مقدم بر تمامی این مباحث قاعده مشهوره و معروفه ای است که مقدم بر تمامی آن قواعد است و تا زمانیکه جابرای این قاعده باز باشد نوبت به قواعد دیگر نمی رسد و آن قانون معروف الجمع مهما امکن اولی من الطرح:

(قاعدهٔ جمع)

در رابطه با قاعدهٔ جمع دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- راجع به مفردات و اصطلاحات و معنای قاعده: مقصود از جمع چیست؟ مراد از امکان کدام است؟ منظور از اولویت آیا مجرد اولویت است یا وجوب؟ معنای طرح چیست؟

مراد از جمع، جمع دلالی است یعنی از حیث دلالت تا زمانیکه جمع بین دلیلین میسور باشد نوبت به طرح نمی رسد و البته جمع دلالی هم دو شعبه دارد:

الف: جمع عرفی

ب: جمع عقلی

اما جمع عرفی آن جمعی است که عرف و عقلاء آن را پسندیده و پشتوانهٔ عرفی دارد.

مثلاً در تعارض نص و ظاهر، عام و خاص و... عرف بینهما را جمع می کنند به حمل ظاهر بر نص یا اظهر و عام بر خاص و خلاصه دلیلین بگونه ای باشند که وقتی آندو را به عرف عرضه کنیم متحیر نمانده و دقیقاً بینهما را جمع کند و موارد جمع عرفی فراوان است که بعداً خواهد آمد.

جمع عقلی آن وجه الجمعی است که عقل با توجیهاات بعیده ای آنها را انجام می دهد صرفاً برای اینکه به هر دو دلیل عمل شود و گرنه بهیچوجه بناء عرف و عقلاء با آن مساعد نیست حال منظور از جمع ارزشمند همان جمع عرفی است و اما جمع عقلی و تبرعی دلیلی ندارد.

و منظور از امکان هم امکان جمع عرفی است نه امکان بدقت عقلی که در محاورات ارزش ندارد و از ظاهر کلام به حکم اهل محاوره بدست نمی آید.

و منظور از اولویت هم در خصوص جمع های عرفی به معنای وجوب

و لزوم است نه صرف اولویت و در جمعهای عقلی هم نه تنها اولویتی ندارد که اصلاً حسن هم ندارد و بلکه صحیح نیست.

و منظور از طرح هم که واضح است یعنی اگر دو دلیل مساوی بودند جمع از طرح احد هما مخیر اولی است و اگر یکی راجح و دیگری مرجوح بود از اخذ به راجح اولویت دارد.

حال منظور قاعده اینست که جمع دلالتی عرفی تا زمانی که میسور باشد بر همه قواعد تعارض که تخییر یا ترجیح باشد رجحان دارد و نوبت به آنها نمی رسد و لذا این قاعده از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است.

۲- در رابطه با مستند و مدرک این قاعده: ما الدلیل علی حجية هذه القاعدة؟
و جوه متعددی برای ارزشمندی قانون جمع عنوان شده که مجموعاً به شش وجه اشاره می شود:

۱- اجماع: آقای ابن ابی جمهور احسائی در کتاب غوالی اللثالی فرموده:
هر گاه دو حدیث با یکدیگر تعارض کردند و هر دو ظهور در مطلبی داشتند [مثلاً یکی ظهور داشت در وجوب اکرام علماء و دیگری در حرمت اکرام] در قدم اول وظیفه داریم از معنای دو دلیل بحث کنیم [که آیا عام و خاص هستند، مطلق و مقید هستند، متباینین هستند و...].

و نیز از کیفیت دلالت الفاظ آنها بحث کنیم که آیا دلالتشان به نحو نص است یا ظاهر؟ حقیقت است یا مجاز؟ بالقرینه است یا بدون آن؟ دلالت اصلیه است یا تبعیه و...؟ آنگاه از حیث دلالت که وضع متعارضین روشن شد اگر امکان داشت که بینهما را جمع کنیم، جمع مقدم است و مجتهد باید جدیت کند و حریص باشد در امر تحصیل وجه الجمع زیرا که العمل بالدلیلین مهما ممکن خیر من ترک احد هما و تعطیله.

سپس برای این خیر بودن و اولویت استدلال کرده به اجماع علماء

و بعد فرموده: اگر مجتهد از جمع بینهما متمکن نبود و وجه الجمعی میان دو حدیث متعارض نیافت آنگاه نوبت می رسد به اینکه به اخبار علاجیه از قبیل مقبوله عمر بن حنظله مراجعه کرده و طبق دستور آن اخذ به راجح و طرح مرجوح نماید کما سیاتی تفصیلاً پس دلیل اول بر مستند و مدرک قاعده مذکور اجماع علماء است.

۲- مرحوم شهید ثانی در کتاب تهیید القواعد [طبق بیان مرحوم آشتیانی در بخر] فرموده: اصل و قاعده اولیه در دو دلیلی که هر دو دلالت دارند [جامع شرائط حجیت هستند] عبارتست از اعمال یعنی بکار بستن هر دو و ترتیب اثر دادن به هر دو و به عبارت دیگر مقتضی برای عمل به هر دو موجود است چون هر کدام دارای شرائط حجیت هستند و وقتی مقتضی موجود بود باید حتی الامکان بینهما را جمع کرد زیرا که مانع هم مشکوک است و هوالتعارض که با امکان جمع مانعیت ندارد فیوثر المقتضی اثره پس باید به هر دو عمل نموده و بینهما را جمع کنیم و گرنه با امکان عمل به هر دو و جمع بینهما اگر یکی را اخذ و دیگری را طرح کنیم ترجیح بلامرجح است و هو محال.

۳- مرحوم علامه در نهایت [به نقل محقق آشتیانی] هر دلیلی دارای دو دلالت است:

۱- دلالت اصلیه که عبارتست از دلالت لفظی بر معنای مطابقی آن.

۲- دلالت تبعیه و آن عبارتست از دلالت لفظ بر جزء معنای موضوع که به تبع دلالت بر کل است و نیز دلالت بر خارج لازم که به تبع دلالت بر ملزوم و معنای مطابقی است مثلاً هر یک از اکرم العلماء و لا تکریم العلماء معنای مطابقی شان عمومیت است و اولی بر وجوب اکرام جمیع دلالت دارد و دومی بر حرمت جمیع، و معنای تضمینی هر کدام این است که دلالت اولی بر عالم فاسق بالتضمن است و هکذا دلالت دومی بر عالم عادل حال اذا دار الامر بین

اهمال و نادیده گرفتن دلالت اصلیه و اصل دلالت و طرح یک دلیل بطور کلی و یا اهمال دلالت تبعیه و ضمنیه اهمال این دلالت از اهمال دلالت اصلیه اولویت دارد و هذا هو معنی الجمع بین الدلیلین.

قوله: و لایخفی:

مقدمه: چنانکه قبلاً گفته شد مراد از جمع، جمع دلالتی است و کاری به سند ندارد و جمع دلالتی هم دو شعبه دارد.

۱- جمع عرفی یا مقبول

۲- جمع عقلی که قبلاً معنا شد حال عندالمشهور از قدیم الایام موضوع قاعده وسیع بوده و شامل هر نوع جمع و توجیهی می شد.

و شاهد مطلب وجوه جمعی است که در سخنان شیخ طوسی - علامه محقق، شهیدین و... وجود دارد ولی عندالتأخرین از شیخ انصاری و دیگران الی یومنا هذا قاعده مذکور منحصر به جمع عرفی بوده و همان است که اولویت دارد و پشتوانه اش بناء قطعیه عقلائیه است.

با عنایت به این مقدمه می گوئیم:

مرحوم شیخ می فرماید: ظاهر قضیه مذکور اطلاق دارد و لفظ الجمع مفرد محلی بلام و اطلاق دارد و نیز مهما ممکن هم اعم از امکان عرفی و عقلی است و خلاصه شامل جمع عرفی و عقلی هر دو می شود ولی لایخفی که نتوان به این اطلاق عمل کرد و باید منحصر کنیم در جمع های عرفی و ما به چهار دلیل ثابت می کنیم که این قاعده به اطلاقش باقی نیست.

۱- اگر این قاعده به اطلاقش باقی مانده و جمع عقلی را هم شامل شود لازم می آید سدّ باب ترجیح و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: روایات فراوانی داریم تحت عنوان اخبار علاجیه که این روایات بعداً نقل خواهد شد و دلالت دارند بر اینکه در متعارضین وظیفه ما ترجیح

و اخذ به راجح و طرح مرجوح است و اگر ترجیحی نبود مخیر هستیم در اخذ به احد و طرح دیگری آنگاه اگر الجمع مهما امکن جمع عقلی را هم شامل شود مورد و مصداقی برای اخبار علاجیه نخواهد ماند زیرا که غلیظ ترین متعارضین را هم با دقت عقلی می توان جمع کرد.

مثلاً اکرم العلماء بالاتکرم العلماء اولی را بر عدول و دومی را بر فساق حمل کنیم تنافی مرتفع می شود یا مثلاً ثمن العذرة سحت و لابس بیع العذرة اولی را بر عذره غیر ماکول اللحم و دومی را بر ماکول اللحم حمل کنیم یا مثلاً صلوة الجمعة واجبة بالیست بواجبة را جمع کنیم به اینکه اولی را بر عصر حضور و دومی را بر عصر غیبت حمل کنیم و...

در نتیجه موردی نمی ماند مگر اینکه جمع عرفی با یک سلسله توجیهات بعیده میسور است و نوبت به ترجیح نمی رسد فیلزم سد باب ترجیح و یا حمل اخبار ترجیح بر فرد نادر که خصوص متعارضین ظنین از حیث سند و قطعین یا نصین از حیث دلالت باشد مثلاً دلیلی گفته باشد: ایها الناس بدانید و آگاه باشید که نماز جمعه در عصر غیبت حتماً و جزماً واجب است و مخالفت آن عقاب آور است که نص در وجوب است.

و دلیلی گفته باشد نماز جمعه در عصر غیبت واجب نیست و ترک آن عقاب آور نیست که نص در نفی وجوب است و تنها در این مورد نوبت به ترجیح می رسد.

ولی اولاً چنین فردی در میان متعارضین نیست و ثانیاً بر فرض وجود بسیار نادر است بدرجه ای که ملحق به عدم است و اینهمه هیاهو ندارد و در نتیجه حمل کلام معصوم با آنهمه هیاهو بر فرد نادر پیش می آید و هو لیس من شأن الامام (ع).

۲- بقاء قاعده جمع بر اطلاق و عمومیت مستلزم هرج و مرج

و تأسیس فقه جدید است زیرا که هر کس به سلیقه خود بین الدلیلین المتعارضین را جمع می کند و یقیناً این به همان استحسانات عقلیه بر می گردد و ما را از اسلام اصیل دور می کند فی المثل در مورد دو حدیث ثمن العذرة سحت بالابأس ببيع العذرة چندین وجه الجمع در مکاسب مرحوم شیخ صفحه سوم بیان شده که لایلتزم به این امر احدی.

۳- لاریب در اینکه این قاعده با همین عنوان در لسان آیات و روایات نیامده تا ما ملزم باشیم بر اخذ به اطلاق یا عموم بلکه در لسان فقهاء درست شده و باید مستند و مدرک معتبری داشته باشد و خوشبختانه این قاعده باطلاقها مستندی ندارد که حتی جمع عقلی هم از طرح اولویت داشته باشد پس صرف ادعای بلا دلیل است.

۴- نه تنها دلیلی بر اثبات آن نداریم بلکه دلیل بر نفی ورد آن موجود است کما سیأتی که هم اجماع و هم نص و دلائل دیگر بر خلاف آن است.
 قوله: اما عدم الدلیل:

توضیح و تکمیل دلیل سوم:

مرحوم شیخ فرمود: این قاعده به معنای وسیع آن لا دلیل علیه گویا کسی به مرحوم شیخ اشکال می کند که پس سه وجهی که قبلاً به عنوان مستند و مدرک این قاعده ذکر شد چه می گوئید؟
 مرحوم شیخ در مقام جواب از همه آنها باضافه سایر ادله جمع عقلی بر آمده و می فرمایند: این امور هیچکدام دلالت ندارند.

اما اجماع: اولاً منقول به خبر واحد است و لا اعتبار به و ثانیاً در مسائل اصولیه اجماع ارزشی ندارد و مسئله جمع بین الدلیلین مسئله ای اصولیه است و ثالثاً اجماع یکدلیل لیبی است که باید به قدر متیقن آن اخذ کرد و قدر مسلم از اجماع، جمع عرفی و عقلانی است و اما قیام الاجماع بر اولویت جمع های

عقلی مشکوک است نتوان از اجماع مدد گرفت.

و اما دلیل علامه در نهایت: مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد ص ۱۵ از جزء چهارم پنج جواب از آن آورده اند که طالبین بدان مراجعه کنند.

و اما دلیل شهید ثانی که الاصل فی الدلیلین الاعمال باشد مرحوم شیخ می فرماید: ما نیز قبول داریم که الاصل الاعمال چون هر دو یا چند دلیل جامع شرائط حجیت هستند ولی الاصل الاعمال در مواردی که اعمال ممکن باشد و درمانحن فيه [مواردیکه جمع بینهما نیاز به توجیه هر دو یا احد هما دارد] ممکن است زیرا که فرض کنید یکدلیل گفته: ثمن العذرة سحت و دلیل دیگر گفته: لا بأس ببيع العذرة، اعمال و ترتیب اثر دادن به هر دو ممکن نیست زیرا که اعمال به معنای حقیقی کلمه عبارتست از اخذ به سندها و ظهورها هر دو یعنی هم متعبد به صدور هر دو حدیث شویم به حکم ادله حجیت سند که می گوید: صدق العادل و بنا را بر صدور و صدق بگذار و هم متعبد به ظهور هر دو حدیث شویم و به ظهور هر دو عمل کنیم اینست ترتیب اثر دادن به هر دو حدیث آنگاه در اینجا صوری متصور است:

۱- هم به دو سند متعبد شویم و هم به دو ظهور [امکان ندارد و جمع بین متنافییر است].

۲- نه به سندها و نه به ظهورین متعبد نباشیم [احدی بدان ملتزم نیست].

۳- سندها را گرفته و بدان متعبد شویم ولی از خیر ظهورها بگذریم و در ظاهر هر دو حدیث توجیه کنیم بر حمل احد هما بر عذرة غیر مأكول اللحم و دیگری بر مأكول اللحم.

۴- ظهورها را گرفته و به ادله حجیت ظواهر متعبد شده و از خیر یکی از دو سند بگذریم که نتیجه صورت سوم جمع و نتیجه چهارمی طرح احد هما

است و لاریب در اینکه رفع ید کردن از ادله حجیت ظهورات و حمل ظاهر بر خلاف آن از رفع ید از ادله حجیت سند و رفع ید از اصالة السند اولویت ندارد و خلاصه جمع اولی از طرح نیست چون هر دو در یک رتبه و مسبب از علم اجمالی هستند که اجمالاً می دانیم باید از احداً امرین رفع ید کرد ولی آیا از اصالة الظهور یا اصالة السند مردّد هستیم با این محاسبه از کجا که جمع اولی از طرح باشد؟ خیر در یک رتبه هستند فلا دلیل بر اولویت جمع بر طرح.

قوله بیل قد یتخیل:

برخی مثل مستدلین مذکور جمع را بر طرح ترجیح دادند و برخی مثل مرحوم شیخ معتقد شدند که رجحانی در بین نیست ولی برخی قدم را فراتر گذاشته و عکس سخن مستدل را ادعا کرده و گفته اند در اینجا طرح اولی از جمع است چون در طرح تنها یک سند را نادیده گرفته و از اصالة السند آن رفع ید کرده ایم ولی به دیگری سنداً و دلالة اخذ کرده ایم اما تعییناً و اما تخییراً ولی در جمع بینهما و اخذ به سند هر دو از دو اصالة الظهور رفع ید شده و لاریب در اینکه اولی آسانتر است و همان را مرتکب می شویم.

مرحوم شیخ می فرماید: ما این تخیل را قبول نداریم زیرا که اصالة الظهور در هر کدام حجت است مادامیکه قرینه بر خلافش نباشد و در ما نحن فیه حجیت سند هر کدام صلاحیت قرینیه بر رفع ید از ظهور دیگری دارد و لذا جای اصالة الظهور نسبت به هر دو نیست بلکه همان که سندش اخذ شده ظهورش هم حجت است و دیگری اصلاً حجت نشده تا اخذ به ظهور آن لازم باشد و بلکه تعبد به ظهور هر کدام معقول نیست چون ظاهر با فراغت از اصل صدور ارزش دارد و در ما نحن فیه اصل الظهور محلّ کلام است.

قوله: و بما ذکرنا:

دلیل چهارم طرفداران ارزشمندی قاعدهٔ الجمع بقول مطلق:

قیاس کرده اند ما نحن فيه را که تعارض دو امارهٔ ظنیه و خبر واحد است به باب دو دلیل قطعی الصدور.

گفته اند: همانگونه که اگر دو دلیل قطعی السند ولی ظنی الدلالة [یعنی از حیث دلالت ظهوری هستند نه نص] ظاهرشان با یکدیگر تعارض کند به سندها نمی توانیم دست بزنیم چون قطعی است و چاره ای نداریم مگر از توجیه دلالی و تأویل دلالتها.

مثلاً دو ظاهر آیه با یکدیگر تنافی دارند [از دسته ای آیات بوی جبر می آید و از دسته ای بوی تفویض و...]. یا دو سنت متواتر از حیث ظهور با یکدیگر تنافی دارند در هر صورت در سندها که نمی توان تصرف کرد ناچاریم از توجیه و تصرف دلالی و حمل هر کدام بر خلاف ظاهر آن و بالجمله قطعی الصدور بودن خود قرینه می شود بر تصرف در ظاهر و تأویل ظاهرها [گاهی احدالظهورین و گاهی هر دو].

همچنین در ما نحن فيه هم که دو دلیل متعارض ظنی السند هستند [چون خبر واحدند] ولی ادلهٔ حجیت اماره هر دو خبر را بطور مساوی شامل است چون هر دو جامع شرائط حجیت هستند و معنای شمول هم اینست که: این خبرهای عادل را نازل منزلهٔ علم حساب کن پس گویا که قطعی الصدور هستند آنگاه بناچار و به حکم ادله حجیت باید سندها را ملتزم شویم آنگاه نوبت به دلالت ها که رسید همان بلائی را که بر سر ظهور مقطوع السندها در آوردیم بر سر این ظهورین نیز در می آوریم.

با این محاسبه نوبت به طرح احدهما و اخذ بدیگری نمی رسد بلکه معیناً جای جمع بینهما است و الجمع مهما ممکن اولی من الطرح.

قوله: وتوضیح:

مرحوم شیخ می فرماید: قیاس امارتین ظنیتین به باب آیتین یا حدیثین متواترین مع الفارق است.

و آن اینکه: در رابطه با قطعی الصدورها که از حیث دلالت ظهوری و ظنی هستند هیچگاه اصالة الظهور در احد هما قدرت معارضه با اصالة السند در دیگری ندارد زیرا که سند قطعی است و نتوان گفت یا باید از خیر این سند گذشت یا از خیر آن ظهور و دلالت خیر سندها قطعاً باید اخذ شود.

آنگاه نوبت به اصالة الظهور نمی رسد چون معلق است به نبود قرینه معتبره برخلاف آن ظاهر و خود قطعی السند بودن عقلاً قرینه است بر رفع ید از تعبد به ظهور.

و به بیان دیگر: دوران امر بین رفع ید از یکی از دو سند و صدور که نیست چون هر دو قطعی و لاریب فیه هستند و سندها هم معارضه و مزاحمتی ندارند همچنین دوران امر بین رفع ید از سند در احد هما و از ظهور در دیگری هم نیست زیرا که ظهور هرگز قابل مزاحمت با سند قطعی نیست بناچار باید گفت: تعارض بین دو ظهور است و برای رفع آن باید مرتکب تأویل شده و از خیر احد هما و یا کلاهما [که مورد نظر همین دو می است] باید گذشت این نسبت به مقیس علیه.

و اما در ما نحن فیه اصالة الظهور در هر کدام قابل مزاحمت با اصالة السند در دیگری هست چون هر دو ظنی هستند و در عرض همنند و هیچکدام اولویت ندارد.

و به بیان دیگر:

در اینجا چند صورت متصور است:

۱- در مثل ثمن العذرة سحت و لا بأس ببيع العذرة هم به سندها متعبد شویم و اصالة السند را اجراء کنیم و هم به دلالتها و ظهورها ملتزم شویم و اصالة الظهور را

حفظ کنیم این صورت باطل و محال است زیرا اگر چنین چیزی ممکن بود که از فرض بحث خارج می شدیم و خلف فرض بود زیرا که فرض بحث ما اینست که دو ظهورها تعارض دارند و نتوان به هر دو اخذ کنیم.

۲- همه چهار امر را [دو سند و دو ظهور] طرح کنیم و به هیچکدام متعبد نشویم، این صورت نیز باطل است چون احدی بدان ملتزم نیست نه در متراجحین و نه متعادلین.

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

۴- احد هما را سنداً و ظهوراً اخذ کرده و دیگری را بطور کلی طرح کنیم که ما می گوئیم به بیان دیگر یا باید نسبت به احدهما از ادله تعبد به اصل صدور و ادله حجیت صرف نظر کنیم و با آن مخالفت کنیم و احدهما را سنداً طرح کنیم که دلالت آنهم بالتبع خواهد رفت و دیگری را سنداً و دلالتاً اخذ کنیم و هوالحق کما مر.

و یا باید با ادله تعبد به ظواهر و حجیت ظواهر مخالفت کنیم و به ظهور احد ملتزم نشویم و هر دو را تأویل ببریم و هیچکدام نسبت به دیگری اولویت ندارد چون شک در هر دو مسبب از امر ثالثی است که همان علم اجمالی باشد یعنی اجمالاً می دانیم که از خیر احد الامرین باید گذشت و یکی از آندو منتفی است و این سبب تعارض شده پس دو شیوه مذکور هر دو در عرض هم و برابر هستند و وجهی برای اولویت جمع بر طرح نیست.

ان قلت: به عقیده شما که سند و ظهور یکی را باید گرفت و از خیر سند و ظهور دیگری باید گذشت آیا این مخالفت با اصالة الظهور در دیگری نیست در حالیکه اصالة الظهور حجت است؟

قلت: خیر مخالفتی با اصل پیش نمی آید زیرا مخالف اصل عبارتست از

اینکه ما به سند متعبد شویم سپس ظهور را حمل بر خلاف آن کنیم در حالیکه ما این کار را نکردیم بلکه سند احد هما را اخذ و دیگری را طرح کردیم آنگاه ظهور معتبری درست نشد تا بگوئید: اصالة الظهور جاری می شود و... فلا اشکال از این ناحیه.

و اما طرح سند دیگری تعییناً اگر مرجوح است و تخییراً اگر مساوی هستند بر اساس قواعد اولیه و ثانویه باب متعارضین بعداً بحث می شود و فعلاً به این نتیجه می خواهیم برسیم که جمع از طرح اولویت ندارد.

قوله: و منه يظهر:

دلیل پنجم طرفداران تعمیم قاعدة جمع:

قیاس کرده اند ما نحن فيه را که دو اماره ظنیّه از حیث ظهور با هم تعارض دارند به باب نص و ظاهر.

و گفته اند اگر دو آیه یا خبر متواتر و یا حتی خبر واحد با هم تعارض کردند که احد هما نص و دیگری ظاهر بود همه می گویند نص بر ظاهر مقدم می شود و ببرکت نص ظاهر را توجیه باید کرد و بر خلاف آن حمل کرد و در هر حال سندها را باید اخذ کرد و جای طرح نیست همچنین در مورد بحث هم چه مانعی دارد که ما سندها را بگیریم و در دلالت ها تصرف کنیم و بینهما را جمع کنیم همانند نص و ظاهر، اظهر و ظاهر و... مرحوم شیخ می فرماید: باز هم قیاس مع الفارق است زیرا که مسئله چندصورت دارد:

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

۲- سند دلیلی نص هم با دلالتش معارضه ندارد و اصولاً هیچ سندی با دلالت خود مزاحم نیست.

۳- سند های نص و ظاهر هم که معارضه ندارند چون تعارض تنافی

دلیلین بر حسب مدلولها است نه سندها تا جای طرح باشد.

۴- سند و دلالت دلیل ظاهر هم قابل مزاحمت با سند و دلالت نص نیست چون نص از حیث دلالت اقوی است.

۵- اما سند و دلالت نص قدرت مزاحمت با دلالت ظاهر را دارد و عندالمزاحمة نص بر ظاهر مقدم است از باب اینکه شک در تعبد به ظهور مسبب از شک در تعبد به نص است و چون تعبد به نص بلامانع است نوبت به تعبد به ظهور نمی رسد و هذا حاکم علی ذاک.

قوله: و اضعف:

دلیل ششم طرفداران قاعده جمع بمعنای وسیع آن:

در دلیلهای قبل ما نحن فیه را تشبیه می کردیم به دو دلیل مقطوع الصدور یا دو دلیل نص و ظاهر و اظهر و ظاهر ولی در این دلیل تشبیه شده به موردی که فرض کنیم یک خبر واحدی بیش نیست و معارضی هم ندارد منتها تنها عیب آن اینست که ظاهرش مخالف اجماع است فرض کنید که اجماع قائم شده بر استحباب غسل جمعه.

ولی ظاهر الحدیث می گوید: اغتسل للجمعه که ظهور در وجوب دارد در چنین موردی آقایان می گویند: به مقتضای ادله حجیت سند این خبر واحد را اخذ کرده و بدان ملتزم می شویم و ناچار در دلالت آن تصرف نموده و آن را بر خلاف ظاهر حمل کنیم.

حال همانظوری که به سند خبر مخالف اجماع کاری نداشته و تنها در دلالت تصرف کردیم هکذا در ما نحن فیه هم به سند دو حدیث معارض کاری نداشته باشیم بلکه در دلالتها تصرف کنیم.

جواب ما اینست که اولاً در اواخر باب تعادل و ترجیح خواهد آمد که در حدیث مخالف اجماع هم توجیه و تأویل اولی از طرح نیست بلکه طرح

می کنیم و ثانیاً بر فرض که در آنجا جای جمع باشد.

اما قیاس ما نحن فیه به آنجا مع الفارق است زیرا که در حدیث مخالف اجماع دوران امر بین طرح سند و عمل به ظاهر و بالعکس نیست چون یک سند بیشتر نیست و اگر آن را طرح کنیم دیگر ظاهری باقی نمی ماند ولی دو ما نحن فیه دو خبر هست و هر دو ظهوری و معارض دارد و دوران امر است بین طرح سند احدی تا ظاهر دیگری حفظ شود و یا طرح ظاهرها تا سندی حفظ شوند و هیچکدام اولی از دیگری نیست فلا وجه لاولیة الجمع علی الطرح.

قوله: بل الظاهر:

سابقاً گفتند:

و لا یخفی ان العمل بهذه القضية علی ظاهرها یوجب سد باب التراجیح و الهرج فی الفقه كما لا یخفی بعد فرمودند: و لادلیل علیه بل الدلیل علی خلافه، تا بحال در بخش اول که لادلیل علیه باشد بحث می کردیم و از حالا به بعد در بخش دوم که بل الدلیل علی خلافه باشد گفتگو می کنیم و آن اینکه: نه تنها جمع اولویت ندارد بلکه طرح اولویت و تعیین دارد و به چند دلیل باید احد الخبرین معینا او مخیراً طرح شود:

۱- مرجع و محکم در آن امکانی که در قضیه الجمع مهما ممکن اولی من الطرح مطرح بود عقل و توجیهات و دقتهای عقلی نیست که هر نوع متعارضینی را بتوانیم توجیه کنیم بلکه مرجع عرف و عقلاء عالم و اهل لسان هستند و لاریب در اینکه اهل لسان در اینگونه از متعارضات قائل به عدم امکان جمع هستند و اگر دو خطاب ثمن العذرة سحت و لا بأس ببيع العذرة یا اکرم العلماء و لا تکرّم العلماء و... را به عرف عرضه کنید حقیقتاً متحیر می شود و وجه الجمعی برای آن دو و به گردن گوینده می گذارد که وی تناقض گوئی

کرده فتعین طرح احد هما و الاخذ بالآخر.

قوله: نعم:

مطلب مذکور در مورد دو خبر واحد ظنی الصدور بود ولی تبصره ای هم داریم و آن اینکه اگر در موردی عرف و اهل لسان علم به صدور هر دو دلیل داشته باشند مثل دو آیه، دو خبر متواتر و...

البته ناگزیر می شوند از توجیه و تأویل و حمل احد هما یا کلاهما علی خلاف الظاهر و اگر تاویلی نیافتند ناچار می شوند از توقف و در هر حال نوبت به طرح غمی رسد ولی چنین مواردی حسابش جدا است و از بحث خارج است.

۲- وقتی ما به روایات باب متعارضین مراجعه می کنیم می بینیم که عدّه ای از بزرگان راویان حدیث و اجلاء تلامذّه ائمه (ع) از قبیل زراره ها و محمد بن مسلم ها و... با اینکه از عقلاء عالم و از اهل محاوره بودند و این مطلب در ذهن آنها هم مرتکز و ریشه دار بود که هر دلیل شرعی که بدست ما می رسد حتی الامکان باید بدان عمل کنیم و... ولی با همه اینها در مواردی از ائمه (ع) راجع به احکام متعارضین سؤال می کردند یعنی به بن بست رسیده و متحیر می گردید و سؤال می کردند که با یهماً نعملاً یعنی وظیفه ما چیست؟

حال اگر اصحاب ائمه (ع) این معنا را درک نکرده بودند که در اینجاها جای جمع نیست و امکان ندارد بلکه قائل به امکان بودند حتماً بینهما را جمع می کردند و هیچگاه نوبت به سؤال نمی رسید.

۳- در اخبار علاجیه هم که جواب از سؤال اصحاب ائمه (ع) است امام (ع) سائیلین را تخطئه نکرده که سؤال جا ندارد بلکه بینهما را جمع کنید و... خیر اصلاً اشاره ای به جمع بینهما نیست حتی در مواردیکه جمع مستلزم توجیه و تأویل هر دو باشد بلکه مستقیماً به سراغ اخذ به راجح و طرح مرحوج

و اگر نبود علی التخییر به طرح احدهما حکم کرده اند و اگر چنین جمعی از طرح اولویت داشت حتماً در جایی بدان اشارت می رفت.

ان قلت: شاید سؤال سائلین از حکم مواردی بوده که واقعاً تأویل و توجیه متعارضین متعذر و مستحیل بوده همانند نصین و اما حکم ظاهرین جدا است و نیازی به سؤال ندارد بلکه آنجا جای جمع است و واضح است و جواب امام (ع) هم مطابق سؤال است.

قلت: چنین حملی، حمل بر فرد نادر بلکه غیر واقع است و سؤال از یک امر فرضی و غیر واقعی و غیر مبتلا به است و معنا ندارد که سؤال سائل و جوابهای ائمه بر این فرد حمل شود و علت اینست که نوع متعارضات از مقوله ظاهرین هستند و نصی در کار نیست.

۴- قاعدة جمع به معنای وسیع کلمه که شما می گوئید بر خلاف اجماع عملی و قولی و سیره مستمره علماء اسلام از زمان صحابه تا به امروز است که عمل مسلمین بر این بوده که ابتدا به سراغ مرجحات رفته و دلیل راجح را اخذ و مرجوح را طرح می کردند و اگر رجحانی نبود نوبت به تخییر می رسید و هیچگاه نوبت به وجه الجمع و توجیه و تأویل هر دو نمی رسید پس اگر جمع اولویت داشت سیره مستمره بر خلافش منعقد نمی شد.
 قوله: و اما:

گویا کسی می گوید: سخن ابن ابی جمهور احسائی درغوالی اللثالی را چه می گوئید که ادعای اجماع کرد بر اولویت جمع بر طرح و فرمود: فان امکنک التوفیق بینهما بالحمل علی جهات التأویل و الدلالات فاحرص علیه و اجتهد فی تحصیله فان العمل بالدلیلین مهما امکن خیر من ترک احدهما و تعطیله باجماع العلماء...؟

مرحوم شیخ می فرماید: این فرمایش مخالف با مطلب ما نیست و نه

صریح است در این معنا که جمع به معنای وسیع کلمه که تاویل هر دو باشد ولو به تاویلات بعیده اولویت دارد و نه ظاهر کلام ایشان این اولویت را دلالت دارد چون مراد از امکان توفیق در کلام ایشان امکان و امتناع عرفی و عقلائی است نه عقلی و منظورشان اینست که اگر عرفاً جمع ممکن بود مقدم است و اگر عرفاً ممتنع بود جای طرح است و امتناع عرفی به اینست که ما بدون مجوز و بی جهت و بدون شاهد هر دو یا احد هما را به تأویل ببریم اما جمع بین عام و خاص، مطلق و مقید کاملاً عرفی و عقلائی است و شاهد بر اینکه مراد ایشان امکان عرفی است اینکه ذیلاً فرموده: فاذا لم تتمکن من ذلک و لم یظهر لک وجه فارجع الی العمل بهذا الحدیث یعنی اگر وجه الجمعی پیدا نکردی و نتوانستی بینهما را جمع کنی به حدیث مقبوله ابن حنظله مراجعه نموده و طبق دستور آن راجع را بگیر و مرجوح را طرح کن و... و کیفیت استشهاد اینست که موارد عدم تمکن از توجیه و تأویل بسیار نادر و مخصوص دو دلیل متعارض نصین است و بلکه حمل بر فرد معدوم است و آنکه زیاد است ظاهری است که همه جا از نظر عقلی امکان جمع وجود دارد و وجهی برای قول به عدم امکان نیست پس مراد ایشان هم امکان جمع عرفی است و ادعای اجماع هم بر همین معنا دارد فلا منافاة بین کلام احسائی با سخن ما.

قولوا: التحقیق:

تحقیق مطلب که کجاها موارد جمع عرفی است و کجاها نیست اینکه: دو حدیثی که بر حسب ظاهر با یکدیگر تعارض و تنافی دارند اگر بخواهیم بینهما را جمع کنیم از سه حال خارج نیست:

۱- گاهی جمع بینهما متوقف است بر تاویل هر دو و حمل هر دو برخلاف ظاهر مثل ثمن العذرة سحت و لابس بیع العذرة که اولی را باید بر عذرة نجسه حمل کرد و دومی را بر عذرة طاهرة تا جمع شود.

۲- و گاهی جمع بینهما متوقف استبر تأویل احدهما المعین كالنص
والظاهر و الاظهر والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقید

۲- و گاهی بینهما متوقف است بر تصرف در احد هما الخیر.

اما قسم اول: جمع به آن نحو همان بود که مفصل بحث شد که لادلیل
علیه بل الدلیل علی خلافه...

و اما قسم ثانی: جمع به این نحو هم مسلماً جمع مقبول بود و بر طرح
مقدم بود و جای بحث نیست.

اما الکلام در قسم ثالث است ابتدا دو مثال می آورند:

۱- از باب عام و خاص من وجه: دلیلی گفته: اکرم العلماء و دلیل
دیگر گفته لاتکرم الفساق که در ماده اجتماع تعارض دارند و هر کدام را که بر
ماده افتراقش حمل کنیم نزاع مرتفع می شود و معین نیست که حتماً دلیل
اول توجیه شود و یا عام دومی.

۲- از باب متباینین: فرض کنید حدیثی گفته: اغتسل للجمعه که فعل امر
است و ظهور در وجوب دارد و حدیث دیگر گفته: ینبغی غسل الجمعة که این ماده
ظهور در استحباب دارد و متعارضند باز هم اگر اغتسل بر ندب حمل شود نزاع
مرتفع می شود و اگر ینبغی بر وجوب حمل شود کذلک.

حال در اینگونه موارد آیا جای جمع است یا جای طرح؟ می فرماید: اگر
چنانچه احد الظاهرین نسبت بدیگری دارای قوت و مزیتی بود یعنی اظهر بود
از دیگری [بگونه ای که اگر در یک کلام بودند حتماً اظهر قرینه بر ظاهر بود]
معیناً اظهر را باید گرفت و ظاهر را طرح کرد و حمل کرد بر معنائی که با
اظهر منافی نباشد و در این فرض حکم این قسم همانند حکم قسم قبل یعنی
نص و ظاهر، عام و خاص و... خواهد بود و آن اینکه وقتی به صدور اظهر
متعبد شدیم و آن را از حیث سند پذیرفتیم الا و لابد اظهر قرینه صارفه

می شود برای تصرف در ظاهر ولی عکس آن صحیح نیست یعنی هیچگاه ظاهر قرینه صارفه بر اظهر نمی شود.

قوله: نعم:

فرق ما بین اظهر و ظاهر که فعلاً مدّ نظر است با نص و ظاهر که در باب جمع عرفی مطرح شد این است که در باب نص و ظاهر تعبد به سند نص همان و قرینه صارفه بودن نص برای تصرف در ظاهر همان و در حقیقت معنا تعبد به صدور نص عبارتست از صارف بودن آن نسبت به ظاهر و راه دیگری ندارد.

و لذا قبلاً گفته شد که در باب نص و ظاهر [که یکی از ادله قول به جمع عقلی بود] اصولاً دوران بین طرح ظهور ظاهر و یا سند نص نیست بلکه الاً و لابد نص قرینه است بر ظاهر.

ولی در ما نحن فیه یعنی باب اظهر و ظاهر دوران امر هست و ممکن است ما متعبد شویم به صدور اظهر و سند آن را ملتزم شویم و معذک ظاهر را هم به حال خود ابقاء کنیم به اینکه اظهر را تأویل برده و حمل بر خلاف ظاهر کنیم و سرّ اینکه در اینجا دوران امر لازم می آید آنست که هم ظاهر و هم اظهر هر دو حجیتشان مستند به اصالة الظهور است و اظهر به مجرد اظهریت از اصالة الظهور مستغنی نمی شود بلکه هر دو محتاجند.

منتها عرف و اهل لسان احد الظهورین را که اظهر باشد بر دیگری ترجیح می دهند در نتیجه میان نص و ظاهر اصلاً تعارض نیست بلکه معیناً نص قرینه صارفه بر ظاهر است ولی میان اظهر و ظاهر تعارض هست منتها عرف بینهما را جمع می کنند و اظهر را بر ظاهر مقدم می دارند اینست فرق بینهما.

قوله: و اما لو لم یکن:

آنچه تا بحال ذکر شد بر این فرض بود که احد الظاهرین اقوی و اظهر از دیگری باشد [به جهاتیکه بعداً خواهد آمد در قرائن اظهریت] و اما شق ثانی اینست که هیچکدام از دو ظاهر نسبت به دیگری اظهر نباشد مثل همان دو مثال صدر این بحث که یکی از عامین من وجه و دیگری از متباینین بود در اینجا مقدمه ای می آوریم: خصوصیات و ویژگیهای طریق جمع و طریق طرح چیست؟

اما طریق طرح: در قدم اول باید به سراغ مرجحات داخلیه و خارجیه برویم و ببینیم که کدامیک از آندو از جهتی از جهات بر دیگری رجحان دارد [سندی - متنی، داخلی - خارجی] آنگاه اگر احد هما را جح و دیگری مرجوح بود راجح را گرفته و مرجوح را معیناً طرح کنیم و در قدم دوم.

اگر باین نتیجه رسیدیم که هیچکدام از متعارضین از جهتی از جهات بر دیگری ترجیح ندارد نوبت به تخییر می رسد که لا علی التعیین باید احد هما را اختیار کنیم و دیگری را طرح کنیم و حاکم به این تخییر هم شارع مقدس است [به حکم اخبار علاجیه کما سیأتی] و لذا نامش تخییر شرعی است و تخییر شرعی هم دو شعبه دارد:

۱- تخییر در مسئله فرعیّه همانند تخییر در خصال کفاره بین العتق و الصوم و الاطعام و مانند تخییر در مواظن اربعه بین القصر و الاتمام و تخییر در کفاره قسم و...

۲- تخییر در مسئله اصلیه که ما نحن فیه از همین قبیل است یعنی تخییر بین المتعارضین تخییر در مسئله اصولیه است که حجیت باشد یعنی مجتهد منخیر است بین اینکه این حدیث را حجت قرار دهد و بدان ملتزم شود یا آندیگری را حجت قرار دهد.

و اما مشخصات طریق جمع: اول باید سند هر دو حدیث متعارض را

متعبد شویم و قبول کنیم که هر دو از معصوم صادر شده سپس برویم به سراغ دلالتها و می بینیم دلالت هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد بلکه هر دو ظاهر هستند منتهمی یکی در وجوب دیگری در حرمت یا یکی در وجوب دیگری در استحباب و...

آنگاه اصالة الظهور در هر یک تعارض می کند با اصالة الظهور در دیگری و منشأ علم اجمالی به اراده خلاف ظاهر از احد هما است حال چه کنیم؟ بعضی گفته اند در تعارض دو اصل لفظی مخیر هستیم از قبیل تخییر بین المتزاحمین که قدرت بر هر دو نیست ضمناً هم تخییر به حکم عقل است نه شارع و در مسئله اصلیه هم هست چون مسئله حجیت ظواهر مسئله اصولیه است و بعضی گفته اند اصلین لفظیین که تعارض کردند تساقط می کنند و دستمان از ظهور لفظی کوتاه می شود یعنی ایندو خطاب حالت اجمال پیدا می کنند.

آنگاه اگر احد هما مطابق اصل است به اصل رجوع می کنیم و ایندو خطاب را در بوته اجمال می گذاریم مثلاً در مثال اغتسل و ینبغی، دو می مطابق اصل برائت است اصل برائت جاری می کنیم و اگر هیچکدام مطابق اصل نبود مثل اکرم و لاتکرم که اصل برائت مخالف هر دو است و از اجراء آن مخالفت عملیه در مثل ظهر و جمعه یا التزامیه در مثل دوران بین محذورین لازم می آید باز هم جای تخییر است خودش هم تخییر عقلی است و از اصول عملیه است.

با حفظ این مقدمه باید دید که در شق ثانی کدام طریق را باید اخذ کرد؟
طریق جمع؟ یا طرح؟

مرحوم شیخ می فرماید: آن وجهی که برای جمع بین الدلیلین ذکر شده در ما نحن فیه جاری نیست.

و آن اینکه: ما نباید سندها را فدای دلالتها کنیم صرفاً بخاطر اینکه دو

حدیث در دلالت تعارض دارند و دو اصالة الظهور با هم متنافیانند بلکه دلیل حجیت سند بر دلیل حجیت ظهور حاکم است آنگاه به حکم ادله حجیت سند هر دو سند را اخذ کرده و در هر دو اصالة السند جاری کنیم آنگاه در دلالتها تصرف می کنیم و احد هما را بر خلاف ظاهر حمل می کنیم.

و اما عدم جریان این وجه در ما نحن فیه به چند دلیل است:

۱- عمده جهتش آنست که جمع بین الدلیلین باید دارای منفعتی باشد تا بینهما را جمع کنیم و اینجا جمع بینهما نفعی ندارد زیرا که شما طریق طرح و تعادل و تراجیح را هم پیش بگیری به احد هما عمل خواهی کرد طریق جمع را هم که در پیش بگیری با احد هما عمل خواهی کرد زیرا که دو اصالة الظهور با هم تنافی دارند آنگاه یا یکی از دو اصل ظهور را می گیریم و در نتیجه با احد هما عمل می کنیم و یا تعارض و تساقط می کنند و رجوع می شود به اصل که با احد هما مطابق است باز هم با احد هما عمل شده و اگر اصل مخالف هر دو باشد جای تخییر است که در تخییر هم باز با احد هما عمل خواهی کرد.

پس در حقیقت جمع بین دالتین که به هر دو عمل شود حاصل نشد بلکه به احد هما عمل شد که در طریق طرح نیز مطلب همین است که یا مرجوح طرح می شود پس به راجح عمل شده و یا علی التخییر احد هما را طرحی می کنیم و بدیگری عمل می کنیم پس کجا می توان گفت: الجمع مهما امکان اولی من الطرح؟

۲- مکرر گفته شده که اگر شما اینگونه متعارضین را به عرف بدهید عرف متحیر می ماند و وجه جمعی برای آنها ندارد و جمع عقلی هم که ارزش ندارد فاین اولویة الجمع من الطرح.

و لکن این مؤید دوم یک موهنی دارد و آن اینکه قانون تعادل

و تراجیح کما سیأتی عبارتست از اخذ به راجح و طرح مرجوح و اگر رجحانی نبود جای تخییر است در حالیکه سیره علماء در طول تاریخ در مقام استنباط این بوده که در اینگونه موارد توقف از فتوا کرده و به اصل مراجعه می کردند و اگر احد هما مطابق اصل بود به همان عمل می کردند نه تخییر مگر کسی از این موهن جواب دهد که در باب مطابقت احد المتعارضین با اصل عملی دو مبنا وجود دارد:

۱- اصل عملی مرجح احد المتعارضین است و علیه المتقدمون چون اصل را نیز اماره می دانند.

۲- اصل عملی مرجح است که پس از تعارض و تساقط یا توقف بدان رجوع می شود حال بگوئیم که سیره علماء که بر مراجعه به اصل است از باب مرجح بودن است نه مرجع بودن که در آن صورت منافاتی با مطلب مذکور ندارد چون اخذ به راجح و طرح مرجوح جای بحث نیست. البته همه آنها با فرض اینست که احد المتعارضین مطابق اصل باشد.

و اما اگر هر دو مخالف اصل بودند قبلاً اشاره شد که چه بر مبنای جمع و چه طرح جای تخییر است منتها بر مبنای طرح تخییر شرعی آنها در مسئله اصلیه است و بر مبنای جمع تخییر عقلی است.

قوله: و قد یفصل:

بطور کلی در رابطه با عامین من وجه یا متباینینی که تأویل احدهما لا علی التعیین کافی باشد سه مبنا وجود دارد که تفصیل آن در مقام چهارم از چهار مقام باب تراجیح خواهد آمد ولی فهرست وار به آن سه اشاره می کنیم:

۱- در اینگونه موارد نیز جای جمع است به بیانی که ذکر شد و مردود شد.

۲- در اینگونه موارد معیناً جای طرح احد و اخذ بدیگری است

و هو الحق .

۳- عدّه ای تفصیل داده اند میان عامین من وجه که هر کدام از آنها ماده افتراقی دارند که سلیم از معارض است و می توان هر کدام را به ماده افتراق حمل کرد و بین مواردیکه متباینین باشند مثل اغتسل و ینبغی به اینکه در اوّل قائل به جمع شده اند بلحاظ اینکه بعید است که یک دلیل را نسبت به ماده افتراق حجت دانسته و به سند آن متعبد شویم ولی نسبت به ماده اجتماع طرحش سازیم و تبعیض در سند را مرتکب شویم و اما در دوّمی قائل به طرح شده اند به همان بیان که مصنف ذکر کرد.

قوله: بقی فی المقام:

در پایان مباحث مربوط به باب جمع بین الدلیلین سخنی از مرحوم شهید ثانی در تمهید القواعد نقل می کنیم و آن اینکه: جناب شهید ثانی فرموده: قضیه معروفه و مشهوره الجمع مهما امکن اولی من الطرح اختصاص به ادلّه الاحکام ندارد بلکه در ادلّه الموضوعات هم جاری می شود.

بیان ذلک: شهید فرموده: متفرع می شود بر قانون جمع این مطلب که اگر دو نفر راجع به منزلی با یکدیگر منازعه دارند یکی می گوید: خانه مال من است و دیگری مدعی است که خیر مال من است و ضمناً خانه هم در تصرف هر دو است و هر دو ذوالید هستند و حیث اینکه کل منهما مدعی هستند هر دو باید بینه بیاورند و کلاهما اقامه بینه کردند شهید فرموده: اصحاب بین این دو بینه را جمع کرده اند و از قانون الجمع مهما امکن استفاده شده.

البته جمع بین بینات را جمع عملی گویند و جمع بین ادلّه الاحکام را جمع دلالی گویند و جمع عملی اینست که عملاً در نصف مدعا به قول بینه زید مثلاً عمل می شود و در نصف دیگر به بینه دیگری و در نتیجه حکم

به تنصیف دار می شود که نصف را به زید و نصف را به بکر مثلاً می دهند و هذا هو الجمع العملی.

مرحوم محقق قمی به شهید ثانی اعتراض کرده که در این مثالی که شما آوردید اصحاب که حکم به تنصیف کرده اند از باب جمع عملی نیست بلکه از باب ترجیح است به اینکه در تعارض بینات جمعی می گویند بینة الداخل رجحان دارد.

و بعضی می گویند بینة الخارج رجحان دارد.

و اینکه خانه را تنصیف می کنند مربوط به ترجیح بینة داخل یا خارج است و در مثال مذکور که هر دو ذوالید هستند نمی شود گفت داخل و خارج چون هر دو هم داخلند و هم خارج، هر دو در نصف داخل و از نصف دیگر خارجند و از باب ترجیح بینات به هر یک نصف می رسد چه بینة داخل را ترجیح دهیم و چه بینة خارج را هر دو مدعی را شامل است پس تنصیف الدار ربطی به جمع بینات ندارد بلکه مربوط به ترجیح بینة الداخل او الخارج است.

البته جناب شهید ثانی مثال دیگری هم دارند که اعتراض محقق قمی به آن وارد نیست و آن اینکه دو نفر بر سر منزلی منازعه دارند و خانه دست هیچکدام نیست بلکه هر دو خارج و مدعی هستند و اقامه بینة کرده اند و بینات متعارض شده و در اینجا نیز اصحاب فتوی به تنصیف دار کرده اند و اشکال قمی که از باب ترجیح بینة داخل یا خارج به این فرض دارد نیست.

البته مرحوم شیخ ره می فرماید تمام اینها محل اشکال است زیرا که قاعده ایجاب می کند که عند تعارض البینات تساقط کنند و لکن اصحاب گفته اند اینجا جای جمع عملی است که باید دید دلیل آن چیست؟ و آیا مقبول است یا خیر؟

مرحوم شیخ قبل از اقامه ادله مثال دیگری هم اضافه کرده اند و آن در

تعیین قیمت صحیح و معیّب در باب تعیین اروش جنایات است فرض کنید حیوانی را به کسی فروخته اند که معیّب در آمده و در تفاوت صحیح و معیّب رفتند سراغ خبره.

خبره ای گفت این حیوان یا جنس صحیحاً ده تومان و معیّباً هشت تومان مثلاً ارزش دارد.

و خبره دیگری گفت: صحیحاً ۱۴ تومان و معیّباً ۱۲ تومان.

حال بنا بر اینکه جمع عملی صحیح باشد در نصف قول این خبره و در نصف دیگری قول آن را می گیرند به این صورت که در قول خبره اول نصف صحیحاً که ده بود می شود پنج و نصف معیّباً که هشت بود می شود چهار. قول خبره دوم نصف صحیحاً که چهارده بود می شود هفت و نصف معیّباً که دوازده بود می شود شش آنگاه آن پنج را با این هفت جمع می کنیم می شود دوازده و چهار را با شش جمع می کنیم می شود ده و تفاوت ده و دوازده سدس یعنی یک ششم است و یک ششم را باید بایع به مشتری بدهد اینست جمع عملی بین البینات.

حال باید دید آیا جمع عملی دلیل دارد یا نه؟ ممکن است شما بفرمائید: دلیل جدید لازم ندارد بلکه همان قانون الجمع مهما امکن اینجا پیاده می شود دیگر دلیل چرا؟

ولی مرحوم شیخ می فرماید: دلیل تازه می طلبد زیرا که اینگونه جمع یعنی جمع عملی یک محذور بزرگی دارد و آن اینکه جمع عملی یعنی در نصف به قول این و در نصف بقول آن بینة عمل کردن مستلزم مخالفت قطعیه عملیه با هر دو دلیل است زیرا که هر کدام از دو بینة معیناً می گوید تمام خانه مال یک نفر است و شما در هیچ طرف به بینة بتمامه و کماله عمل نکردید بلکه تصیّف کردی و این مخالفت عملیه با هر دو دلیل است ولی در ادلّه

الاحکام این محذور را نداشتیم زیرا که در آنجا اگر نص و ظاهر یا اظهر و ظاهر بود که جمع بینهما مجاز بود و الاً جای جمع نبود و در موارد جمع هم محذوری بنام مخالفت قطعیه عملیه نبود.

ولی جمع دلالی در بینات میسور نیست چون هر کدام از دو بینه صریح هستند و قاطعانه حرف خود را می زنند که تمام دار مال زید است یا مال بکر حال ما بیائیم و کلام بینه را تاویل کنیم که تو که می گوئی تمام خانه مال زید است مراد اینست که نصف دار مال زید است خیر توجیه بردار نیست.

برخلاف جمع دلالی و لذا آنکه در ادله موضوعات است همان تنصیف و جمع عملی است که آنها مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است و لذا چنین جمعی سابقه ندارد و قبلاً ذکر نشد و نیازمند دلیل تازه است در ادله الاحکام جمع عملی یا اصلاً معقول نیست و یا صحیح نیست.

مثلاً یکدلیل می گوید: یجب غسل الجمعة و دیگری می گوید: يستحب غسل الجمعة اصلاً جمع عملی معقول نیست و در مثل اکرم العلماء و لا تکرّم العلماء جمع عملی متصوّر است که نصف را اکرام کن و نصف را نکن تا به هر دو عمل شود.

ولی صحیح نیست چون مخالفت عملیه قطعیه است و هرگز شارع اجازه معصیت نخواهد داد برای اینکه شما به هر دو عمل کنید و به هر دو معصیت شود خیر ارتکاب مخالفت قطعیه برای رسیدن به موافقت قطعیه صحیح نیست ولی در باب بینات دو دلیل خارجی داریم برای جمع عملی:

۱- ادلة الموضوعات مربوط به حقوق الناس است و پای دو نفر در میان است در اینجا شارع بفرماید که مخیر هستند به این عمل کنید یا به آن این تضييع حقوق است و لذا راه جمع بین حقوق همین جمع عملی است و اسم این مصالحه قهریه است.

۲- در بعض روایات و دعی می خوانیم که شخصی دو دینار نزد و دعی و امانت دار به امانت گذاشته بود و شخص دیگر یک دینار سپس این سه دینار مخلوط شده بود و سپس یکی از آن سه مفقود شده یا به سرقت رفته بود در اینجا امام(ع) می فرماید که از دو دینار باقیمانده یکی را به صاحب دو دینار داده و دیگری را بینهما تنصیف کنند در حالیکه فی الواقع یا این دینار تماماً مال صاحب یک دینار و یا مال صاحب دو دینار است ولی روایات حکم به تنصیف کرده پس اینهم دلیل دیگری است بر تنصیف و جمع عملی.

بعد مرحوم شیخ می فرماید: به عقیده ما در تعارض بینات جای قرعه است و نه جمع عملی آنگاه این بحث مطرح می شود که آیا قرعه مرجع است یا مرجع؟ معنای مرجع بودن اینست که دو بینه تساقط می کنند و هر دو کالعدم می شوند و مرجع قرعه است و مرجع بودن اینست که دو بینه تعارض می کنند و ما قرعه می اندازیم به نام هر کدام که در آمد به همان عمل می کنیم و قرعه مرجع او می شود.

و ثمره مرجع بودن و مرجع بودن آنست که اگر قرعه مرجع باشد دو بینه تعارضاً و تساقطاً و هنوز قرعه زده مدعی سومی پیدا شد و ادعا کرد که دار مال او است او مدعی بلا منازع می شود و دار به او تعلق می گیرد.

اما اگر قرعه مرجع باشد چنانچه فرد ثالثی هم مدعی شد میان سه نفر قرعه می زنیم و یا تثلیث در کار است مطلب دیگر اینکه وقتی به قرعه مراجعه می کنیم چه به عنوان مرجع و یا مرجع آیا مطلقاً به قرعه مراجعه می کنیم یا در صورتیکه احدی البینتین مطابق اصل نباشد؟

مثلاً این اناء پاک است یا نجس؟ دو نفر شهادت دادند که پاک است و دو نفر گفتند که نجس است چون احد هما مطابق اصل طهارت است به قرعه مراجعه نشود ولی در جائیکه هر دو مخالف اصل است مثل تنصیف دارد به قرعه

رجوع کنیم؟ بعید نیست که قرعه مخصوص همین مورد ثانی باشد.

و وجهش اینست که: قرعه بقدری تخصیص خورده که عموماًش از ارزش افتاده و نتوان همه جا از آن استفاده کرد و فقط باید به قدر متیقن آن قناعت کرد و قدر متیقن آنجائی است که هیچکدام از دو بینه مطابق اصل نباشد و الاً اگر احد هما مطابق اصل بود جای قرعه نیست.

هذا تمام الکلام راجع به قانون جمع

(بحث تعادل و تراجیح)

قوله تملنرجع :

بطور کلی در خاتمه که راجع به متعارضین بحث می‌کردیم سه مقام داریم.

۱- پیرامون قاعده جمع بین متعارضین که بر هر قاعده دیگری تقدم دارد منتها در حقیقت مخصوص به مواردی است که جمع بینهما ممکن باشد که تا بحال تفصیلاً بحث شد.

۲- پیرامون تراجیح که اگر دو حدیث با هم تعارض کردند و من جمیع الجهات متعادلین بودند حکمشان چیست؟

۳- پیرامون تراجیح که اگر دو حدیث متعارض یکی بر دیگری رجحان داشت وظیفه چیست؟ پس از مقام اول که بگذریم در حقیقت در خاتمه در دو مقام بحث می‌کنیم.

(المقام الاول والتعادل)

در رابطه با متعارضین متعادلین دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- مقتضای قاعده اولیه و حکم عقل چیست؟

۲- مقتضای قاعده ثانویه و اخبار چیست؟

اما مقام اول: آیا قاعده اولیه عقلیه تساقط است؟ یا احتیاط؟ یا تخییر عقلی؟

یا توقف؟

قبل از هر مطلبی باید توهمی را دفع کرد و آن اینکه: ممکن است کسی بگوید: اصلاً بحث درباره قاعده اولیه و حکم عقل بی فایده است زیرا که ما قاعده ثانویه و اخبار خاصه داریم و با وجود آن نیازی به قاعده اولیه نیست؟

ولی جوابش اینست که قاعده ثانویه مخصوص خبرین متعارضین است کما سیأتی اما ادله متعارضه که منحصر به خبرین نیست بلکه گاهی دو اجماع منقول با یکدیگر تعارض می کنند، گاهی دو شهرت فتوائیه و گاهی یک اجماع و یک شهرت و... پس موارد تعارض فراوان است و ما می خواهیم بطور کلی با میزان در تعارض دلیلین آشنا شویم و لذا باید اول با قاعده اولیه آشنا تا احیاناً اگر موردی قاعده ثانویه نداشتیم بتوانیم از قاعده اولیه استفاده کنیم.

مطلب دیگری که لازم به ذکر است فرق بین تساقط - توقف - احتیاط و تخییر عقلی است: تساقط یعنی اینکه فرض کنیم دو دلیل را کان لم یكونا و اگر نبودند هر کاری می کردیم با وجود آنها هم کذلک پس مراجعه می شود به اصل عملی از برائت، استصحاب و... پس تساقط یعنی وجود آندو کالعدم.

احتیاط در موردی است که احد الدلیلین مطابق احتیاط است آنرا أخذ کنیم و یا اگر جمع بینهما مطابق احتیاط است جمع را برگزینیم مثلاً دلیلی گفته ظهر واجب و دیگری جمعه واجب باید جمع کرد و تخییر عقلی در موردی است که احتیاط ممکن نیست و مکلف قدرت امثال هر دو را ندارد.

و توقف و رجوع به اصل فرقی با تساقط در اینست که در تساقط هر دو دلیل را کان لم یکن فرض کرده و به هر اصل که خواستیم رجوع می کنیم ولی بنا بر توقف رجوع می کنیم به اصل اگر با احد هما مطابق باشد و اگر اصل با هیچکدام مطابق نبود مثل دوران بین المحذوین نتوان رجوع به اصل کرد

چون احداث قول ثالث است بر خلاف باب تساقط پس علی التوقف حدیثین ولی در مؤداً و مدلول مطابق خود ارزش ندارند.

ولی در معنای التزامی خود ارزش دارند و نفی قول ثالث می کنند که مثلاً مباح نیست، مستحب نیست و... ادله احتمالات اربعه: دلیل قائلین به تساقط: باید دید دلیل حجیت دو خبر چیست؟ اگر دلیل حجیت اجماع باشد در اجماع چون یکدلیل لبی است باید قدر متیقن را گرفت و قدر متیقن آنجائی است که دو دلیل با هم تعارض نکنند ولی عند المعارضه اصلاً ایندو حجیت ندارند پس در این فرض قصور از ناحیه مقتضی است و اصلاً دلیل حجیت شامل متعارضین نیست.

و اگر دلیل حجیت متعارضین ادله لفظیه باشد مثلاً: آیه نبأ باشد مقتضی دارد ولی تعارض مانع می شود از شمول هر دو بیان ذلک: آیه نبأ مفادش اینست که صدق العادل یعنی به هر خبر عدلی علی التعیین عمل کن و لاریب در اینکه در باب متعارضین عمل به هر کدام معیناً و اراده هر دو ممکن نیست و گرنه تعارض نبود و احتمالات دیگر هم که منتفی است.

۱- بگوئیم مفاد آیه اینست که در غیر متعارضین بکل منهما و در متعارضین به احد هما لا علی التعیین عمل شود اینهم اشکالش اینست که مستلزم استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد است.

۲- مفاد آیه این باشد که به احد هما الکلی عمل کن یعنی احد مفهومی اینهم اشکالش اینست که احد هما علی البدل یک عنوان انتزاعی بیش نیست و در خارج احدی در کار نیست و لذا نوبت به تساقط می رسد مرحوم شیخ می فرماید: قائل به تساقط دو مطلب داشت که هو دو مردود است:

۱- اگر دلیل حجیت اجماع باشد باید قدر متیقن را گرفت و آن غیر متعارضین است.

۲- اگر دلیل حجیت متعارضین دلیل لفظی باشد باز هم شامل متعارضین

نیست...

اما ردّ مطلب اول: بحث ما فعلاً در متعارضین است و متعارضین یعنی دو دلیلی که لولا التعارض هر دو واجب العمل بودند، متعارضین آندو دلیل را نمی گویند که وجود هر کدام مانع از حجیت دیگری باشد که نتیجه اش تساقط است خیر متعارضین تمنع وجودی ندارند و هکذا متعارضین دو دلیلی را نمی گویند که هر کدام مانع باشد از وجوب عمل بدیگری بلکه دو دلیلی را گویند که تمنع وجوبی دارند یعنی هر دو واجب العمل هستند منتها وجوب عمل به هر کدام مانع است از وجوب عمل بدیگری پس متعارضین آنست که دلیل حجیت شامل هر دو می شود ولی ما نمی توانیم به هر دو عمل کنیم.

پس اینکه می گوئید اگر دلیل حجیت اجماع باشد شامل هر دو نمی شود شما از فرض تعارض خارج شدی.

و اینکه شنیده اید که اجماع دلیل لَبّی است و باید قدر متیقن آن را گرفت مربوط به اجماعی است که مجمل باشد مثلاً اجماع قائم شده بر اینکه غنا حرام است و معین نکرده اند که صوت مطرب را گویند یا مرجع را؟ یا صوت مطرب مرجع را؟ و لذا باید قدر متیقن را گرفت که صوت مطرب مرجع باشد اما وقتی اجماع قائم شده بر حجیت خیر واحد جامع شرائط اجمالی ندارد تا شما قدر متیقن را بگیری پس لافرق بین اینکه دلیل حجیت اجماع باشد یا دلیل لفظی هر دو شامل هر یک از متعارضین می شوند و الاّ متعارضین نبود.

و اما ردّ مطلب دوم: ما می گوئیم: ادّله حجیت در متعارضین احد هما را شامل است منتها نه به این معنی که مفاد ادّله حجیت و آیه نبأ احد هما است تا شما اعتراض کنید که در مدلول آیه خبری از احد هما نیست بلکه دو مطلب بهم می رسند و مولود آندو واحد است بیان ذلک: دلیل حجیت جبر واحد می گوید

به هر خبر جامع شرائط باید عمل کنی و علی الفرض کلاهما واجد شرائطند پس باید به هر دو عمل شود عیناً مثل انقذا الغریق که مفادش اینست که انقذ کل غریق، چه زید و چه بکر ولی از طرفی هم از خارج و به حکم عقل هر تکلیفی مشروط به قدرت است و قدرت از شرائط اولیه و عامه است و در متعارضین قدرت بر انجام هر دو نیست و کل منهما مع الآخر مقدر نیست ولی کل منهما مجرداً عن الآخر مقدر است آنگاه مولود ایندو می شود احد هما پس احد مدلول ادله حجیت خبر نیست بلکه مدلول وجوب العمل بکل منهما بشرط القدرة است.

بعد می فرماید: اینکه گفتیم احد هما مولود دو مطلب است اختصاص به خبرین متعارضین ندارد هر جا که دو واجب با یکدیگر تراحم کردند حکم همین است مثلاً شارع فرموده نماز عصر بخوان از طرفی هم کسوف شمس پیش آمده حال نزدیک غروب است و ایندو واجب تراحم پیدا کرده و قدرت بر امثال احد هما بیشتر نیست چه باید کرد؟ شارع می فرماید: حدود قدرت را در نظر بگیر و حال که قادر نیستی که هر دو را بجا آوری احد هما را بجا آور [البته اگر اهم و مهم بود باید اهم را مقدم داشت مثل نماز عصر در مثال مذکور و اگر متراحمین متساویین بودند علی التخییر باید احد هما را اختیار کرد].

قوله: والحاصل:

وقتی شارع مقدس ما را به چیزی امر کرد عقل می گوید اطاعت مولی واجب است و باید انجام دهی اما بشرط اینکه مانع عقلی یا شرعی در کار نباشد [مانع عقلی کالعجز و شرعی کالحیض] و وقتی به دو کار امر می کند اگر می توانیم باید هر دو را انجام دهیم و اگر هیچکدام مقدرمان نیست هیچکدام امر فعلی در حق ما ندارد و اگر یکی مقدر است دون دیگری عقل می گوید همان یکی را باید انجام داد و ما لایدرک کله لایترک کله، المیسور لایسقط بالمعسور و...

قوله: لکن هذا:

مقدمة: در باب حجیت خبر واحد دو مبنا وجود دارد ۱- طریقت ۲- سببیت
 مبنای طریقت آنست که تمام مصلحت از آن واقع و حکم واقعی است و بر
 طبق مؤدای اماره هیچ مصلحتی حادث نمی شود بلکه اماره صرف طریق
 بسوی واقع است و اگر مصادف واقع در آمد همان مصلحت واقع را برای ما
 منجز می کند لاغیر و اگر مخالف در آمد معذّر است مبنای سببیت آنست که
 قیام اماره بر امری از امور سبب می شود که بر طبق مؤدای آن مصلحتی
 حادث شود باندازه مصلحت واقع یا بیش از آن و عند الخطاء جبران مصلحت
 مافات را بکند که البته سببیت سه شعبه دارد.

۱- اشعری

۲- معتزلی

۳- مصلحت سلوکیه

و فعلاً منظور مصلحت سلوکیه است و آندو قسم دیگر مورد بحث نیست.
 حال حرفهائیکه تا بحال زدیم بر مبنای سببیت بود که متعارضین
 کاملتراحمین می شوند و اما بر مبنای طریقت حکم اینست که متعارضین هر
 دو طریقت خود را از دست می دهند چون واقع که دو تا نیست مصلحت ممکن
 است متعدد باشد ولی واقع یکی است و وقتی دو طریق بسوی واقع واحد بود.
 البته هر دو ارزش طریقی خود را از دست خواهند داد ولی برای نفی ثالث طریقت
 هر دو محفوظ است و لذا توقف کرده و رجوع به اصل می کنیم.

پس مختار مرحوم شیخ اینست که اگر امارات را از باب سببیت حجت
 بدانیم مقتضای قاعده اولیه و حکم عقل تخییر است کاملتراحمین المتعادلین
 و اگر طریقتی قائل باشیم یعنی شارع ملاحظه کرده که خبر واحد غالباً انسان
 را بواقع می رساند لذا روی حساب غلبه ایصال بما دستور داده که از خبر واحد

متابعت کنیم برای رسیدن به واقع در این صورت اگر تعارض کردند هر دو ملاک را از دست می دهند چون ممکن نیست با یقین به اینکه احدی مخالف واقع است باز هم در هر دو غلبه ایصال باشد در نتیجه هیچکدام نسبت به مؤدای خود طریق نخواهد بود.

آری برای نفی ثالث مفیدند در نتیجه نسبت به مؤدای خود آنها توقف می کنیم و رجوع به اصل آنگاه اصل گاهی با احدی مطابقت است و گاهی با هر دو مخالف آیا در هر دو صورت جای اصل است یا در صورت اول؟ و آیا اصل مرجع است یا مرجح؟ قدر مسلم اینست که رجوع به اصل در فرض مطابقت احدی با اصل است و الاً اگر اصل با هر دو مخالف بود رجوع به اصل درست نیست چون احداث قول ثالث است.

آری رجوع به تخییر می شود. و اما اینکه اصل مرجع است یا مرجح؟ بر مبنای مرجع بودن اصل محل بحث ما است ولی اگر اصل را مرجح دانستیم که از محل بحث خارج است چون بحث ما در متکافئین است نه متراجحین و با داشتن مرجحی بنام اصل داخل در باب تراجیح می شود کما سیأتی.

نکته: تخییر بنابر سببیت و توقف بنابر طریقت اجمالاً تساقط محسوب می شوند اما نه تساقط بتمام معنی بلکه فی الجملة تساقط است مثلاً تخییر یعنی احدی را اختیار کردن اگر ممکن بود هر کدام معینا باید عمل می شد مثل انقاذ غریقین مع القدرة چون هر دو مصلحت دارند و حیث اینکه ممکن نیست هر دو از تعیین ساقط می شود و انقاذ هیچکدام تعیین ندارد و هذا معنی التساقط فی الجملة.

و بنابر توقف هم باز تساقط است چون هر کدام در خصوص مؤدای خود و مدلول مطابقتی اش طریق نیست پس از این حیث ساقط شدند آری برای نفی ثالث بدرد می خورند.

قوله: الآن الاخبار:

تا بحال مقتضای قاعده اولیه در متعارضین متعادلین روشن شد و اما مقتضای قاعده ثانویه یا اخبار: بعض گفته اند مقتضای اصل ثانوی تخییر است زیرا که طبق اخبار علاجیه امام (ع) فرموده پس از فقدان همه مرجحات جای تخییر است و اذن فتخیر.

بعضی گفته اند مقتضای اصل ثانوی اینست که در درجه اول اگر احد هما مطابق احتیاط بود به همان اخذ شود و اگر هیچکدام مطابق احتیاط نبود جای تخییر است مثل ظهر و جمعه، قصر و اتمام و... مستند این قول مرقوعه زراره است که فرموده: خذ ما وافق منهما الاحتیاط ولی به عقیده مرحوم شیخ این حدیث مورد اعتماد نیست.

بعضی گفته اند: مقتضای اصل ثانوی توقف در فتوی و احتیاط در عمل است و لو عمل به احتیاط مخالف هر دو باشد مثلاً یکی گفته: ظهر واجب است و دیگری جمعه و هر دو مقتضی تعیین هستند ولی ما بینهما را جمع می کنیم و دلیل این قائل اینست که در بعض اخبار علاجیه منجمله مقبوله وقتی از امام پرسیدند که در متعارضین چه کنیم؟ فرمود فارجعه حتی تلقی امامک اینها معنا کرده اند که: التوقف فی الفتوی مستلزم للاحتیاط فی العمل یعنی عملاً احتیاط کن.

مرحوم شیخ می فرماید: این صحیح نیست و معنای فارجعه این نیست که توقف از فتوی بلکه توقف یعنی نه این را اخذ کن نه آن را نه اینکه در عمل احتیاط کن قرینه مطلب هم اینکه بلافاصله فرمود: حتی تلقی امامک پس خطاب فارجعه یعنی تاخیر بیانداز و به هیچکدام عمل نکن آنها مخصوص کسی که دسترسی به امام دارد و این ربطی به احتیاط در عمل ندارد پس عقیده مرحوم شیخ اینست که مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین متکافئین تخییر است.

ان قلت: ائمه (ع) به حکم اخبار علاجیه بما دستور داده اند که: اذن فتخیر آیا از اینجا نمی توان حساب بحث قبلی و مقتضای قاعده اولیه را روشن ساخت که امارات سببیت دارند نه طریقت؟ و جای اگر و مگر نیست؟

قلت: خیر از این اخبار نتوان وضع آن بحث را روشن شد زیرا آن تخییری که بنا بر سببیت مطرح بود تخییر واقعی بود یعنی اگر می توانی هر دو را و اگر نمی توانی لا اقل یکی را انجام بده از باب المیسور لایسقط بالمعسور.

اما در اذن فتخیر معلوم نیست که این تخییر یک تخییر واقعی باشد که جایگزین تعیین شود تا دلیل بر سببیت امارات باشد بلکه احتمال دارد منظور امام تخییر واقعی باشد و احتمال هم می رود مراد تخییر ظاهری باشد و قرینه هم داریم بر اینکه مراد تخییر ظاهری باشد و آن اینکه امام (ع) اول مرجحات را ذکر می کنند و پس از اینکه راوی فرض می کند که حدیثین من جمیع الجهات مساوی باشند می فرماید اذن فتخیر در حالیکه اگر تخییر واقعی بود کاشف از سببیت بود و بر همه مرجحات مقدم بود.

بیان مرجحات برای اینست که امام می خواهد اقرب الی الواقع را پیدا کند و این با طریقت می سازد نه سببیت.

قوله: ثم المحکی:

در تعارض خبرین که جای تخییر بود گاهی مجتهد خودش می خواهد عمل کند مثلاً روز جمعه است و دو خبر مساوی به او رسیده مبنی بر وجوب ظهر یا جمعه و می خواهد به احدهما عمل کند در اینجا مجتهد فی عمل نفسه مخیر است و صحبت فتوی نیست و گاهی می خواهد فتوا دهد که مقلدین عمل کنند آیا در رساله عملیه چه چیز را بنویسد؟ و جهان بل قولان:

۱- عده ای گفته اند باز هم مجتهد مخیر است که احد هما را اختیار کند

و همان را در رساله بعنوان فتوا بنویسد مثلاً وجوب ظهر را یا خصوص وجوب جمعه را.

۲- عده ای بر آنند که باید تخییر را در اختیار مقلد بگذارد و در رساله بنویسد در اینجا دو حدیث است و شما منخیرید به هر کدام عمل کنید.
وجه قول ثانی: احکام الله مال همه مردم است و مجتهد و مقلد ندارد، خبر عادل که حجت است در احکام برای مقلد و مجتهد هر دو حجت است منتها کارهائی هست که از دست دیگران بر نمی آید و مجتهد به نیابت از آنها انجام می دهد که آیا فلان خبر جامع شرایط هست یا نه اما پس از اینکه معلوم شد جامع شرایط است حکم مال همه است پس در رساله عملیه عین همان را بنویسد که مال همه است یعنی بنویسد اذن فتخیر.

دلیل دیگر قول ثانی: اینکه مجتهد در رساله عملیه بنویسد معیناً از فلان خبر متابعت کنید و مثلاً جمعه واجب است این بلا دلیل است و تشریح است چون دلیل در متعادلین بر تخییر قائم شده نه تعیین پس تعیین عمل به احد هما بلا دلیل است و استناد حکم بلا دلیل تشریح است.

دلیل قول اول: امام (ع) فرموده: اذن فتخیر ببینیم مخاطب به این خطاب کیست؟ مخاطب شخص متحیر است که ایها المتحیر انت منخیر... و این تحیر برای مجتهد رخ می دهد نه مقلد، برای کسی رخ می دهد که متصدی امر بررسی ادله است و آن مجتهد است پس حیرت به مجتهد رخ می دهد پس اذن فتخیر مال مجتهد است که یکی را اختیار کند و حکم مختار را در رساله بنویسد.

قوله و اما الحاکم والقاضی:

مجتهدی که در مقام حکومت و قضاوت است [حکومت وسیعتر از قضاوت است چون قضاوت مخصوص مراعات و فصل خصومات است ولی

حکومت اعم است و جائی را هم که منازعه نباشد شامل است مثلاً رؤیت هلال شده یا نه] دو نفر نزد حاکم شهادت می دهد و حاکم حکم می کند به اینکه رؤیت هلال شد.

حال اگر در باب حکومت و قضاوت دو حدیث تعارض کرد مثلاً راجع به اینکه وصیت از اصل مال نافذ است و اخراج می شود و یا از ثلث مال نافذ است و مازاد بر آن منوط به اذن وارث است؟ فرضاً دو دسته روایات باشد حاکم شرع چه کند؟ به وارث بگوید اذن فتخیر؟ و یا خودش یکی را اختیار کند و طبق آن قضاوت کند؟ می فرماید:

در اینجا مسلم باید خود ش یکی را اختیار کند و الاً اگر به طرفین دعوا بگوید اذن فتخیر نقض غرض است چون غرض از حکومت فصل خصومت است و آن با اختیار حاکم حلّ می شود و لا غیر.

مطلب دیگر: تخییر بین دو خبر متعادل آیا ابتدائی است یا استمراری؟ ابتدائی است یعنی انسان در مرتبه اول مخیر است هر یک از دو خبر را مستمسک قرار دهد و وقتی احدهما را اختیار کرد حق ندارد در مرتبه دیگر فرد دیگر را اختیار کند و هر کدام را اختیار کردی تا زنده ای باید طبق همان رفتار کنی، استمراری یعنی تخییر مختص به دفعه اولی نیست هر واقعه و دفعه که پیش می آید مخیری بهر یک از دو خبر که خواستی عملی کن.

بعضی ها تفصیل داده اند: عندالتعارض در بعض امارات تخییر ابتدائی است و در بعض جاها استمراری مثلاً در خبرین متکافئین تخییر استمراری است ولی در سایر امارات ابتدائی است مثل دو لغوی که قولشان تعارض می کند یکی را باید اخذ کنی و همیشه بدان عامل باشی یا دو مجتهد مساوی در درجه اول مخیری از هر کدام تقلید کنی اما پس از اختیار احد هما تخییر نداری پس مجموعاً سه قول شد.

۱- تخییر ابتدائی است.

۲- استمراری است.

۳- تفصیل در کار است.

قائلین به تخییر استمراری دو دلیل دارند:

۱- مقتضی موجود و مانع هم مفقود است فیؤثر المقتضی اثره اما وجود المقتضی یعنی عقل یا شرع به شما دستور تخییر داده و نگفته که بار اول تنها پس مقتضی موجود است و دستور اطلاق دارد و اما فقدان مانع: چه مانعی دارد که انسان همیشه مخیر باشد؟ خواهید گفت: مانعش مخالفت عملیه تدریجیه است ولی ما می گوئیم خیر مخالف عملیه تدریجیه اگر هر دفعه مستمسکی داشته باشد عیبی ندارد یکدفعه این حدیث و دفعه دیگر حدیث دیگر مستمسک باشد فلا مانع از استمراری بودن تخییر.

۲- استصحاب تخییر یعنی شما بار اول که مخیر بودی در عمل به هر کدام پس از اخذ به احد هما در مرتبه بعدی شک داری باز هم مخیری یا نه؟ استصحاب تخییر جاری می شود و هذا معنی التخییر الاستمراری.

مرحوم شیخ از هر دو دلیل جواب داده: اما جواب از دلیل اول شما: مقتضی موجود نیست زیرا که این تخییر یا به حکم عقل است و یا شرع اگر شارع گفته: انت مخیر، شارع به چه کسی گفته انت مخیر؟ به کسی که به احادیث متعارضه رسیده و معطل مانده که چه کنم و معلوم است که مراد المتخیر فی اول الامر است و پس از اختیار المتخیر شده و متخیر نیست پس شما از کجا گفتید مقتضی موجود است؟ و اگر عقل می گوید: انت مخیر باز مطلب همین است.

جواب دلیل دوم شما: استصحاب شرطش ابقاء موضوع است و در اینجا موضوع عوض شده پس جای استصحاب نیست زیرا اول متخیر بودی و حالا

متخیر شده ای پس جای استصحاب نیست بعد مرحوم شیخ یکدلیل می آورند که تخییر ابتدائی است زیرا دو حدیث تعارض کرده و متحیر شده ایم که بکدام عمل کنیم؟ عقل یا شرع گفت احد همارا اختیار کن شما هم این کار را کردید واقعه بعدی پیش آمده و شک دارید که آیا حق داریم به خبر دیگر عمل کنیم یا نه؟ الاصل عدم حجیة الاخر بعد الاخذ باحد هما و یا بعبارت دیگر التبعيد بالظن من دون دليل تشریح محرم بالادلة الاربعة پس تخییر ابتدائی است نه استمراری.

و اما قول به تفصیل: شاید جهت فارقه در نظر این قائل این بوده که در خبرین متعارضین دلیل ما بر تخییر قول امام (ع) است که فرموده: اذن فتخیر و این اطلاق دارد یعنی مخیری برای همیشه اما در سایر امارات متعارضه اصل ثانوی جاری نمی شود که اذن فتخیر در آنجا ممکن است عقل بگوید انت مخیر و عقل فقط دفعه اول می گوید: انت مخیر اما برای دفعات بعدی ساکت است.

مطلب جدید: اگر قول دو لغوی در معنای لفظی مختلف شد یکی گفت غنا صوت مطرب است و دیگری گفت صوت مرجع، یا قول دو رجالی در حق یک راوی مختلف شد یک محدث او را تعدیل کرد و دیگری تفسیق در اینجاها چه کنیم؟

مرحوم شیخ می فرماید: تمام امارات از باب طریقیة حجت است و مقتضای قاعده بنابر طریقیة عند التعارض و التعادل، توقف است و رجوع به اصل مطابق با احد هما مثلاً یکی می گوید غنا صوت مطرب است و دیگری می گوید مشترک است بین صوت مطرب و مرجع و یا نقل شده به صوت مرجع که اصل عندالشک در اشتراک عدم الاشتراک است و عند الشک فی النقل عدم النقل است به آن اصل مراجعه می شود.

یا رجالی می گوید فلانی امامی است و دیگری می گوید: فلان صار فطحاً حال ما شک داریم که آیا فطحی شده یا نه الاصل عدم صیورورته کذلک جاری می شود و مطابق احد هما است بدان رجوع می شود هذا بنا بر مرجع بودن اصل است و اما اگر اصلرا مرجح دانستیم از محل بحث خارج است.

چون بحث ما در متعادلین است حال اگر اصل با هیچکدام مطابق نبود مثلاً یکی می گوید غنا صوت مطرب است دیگری صوت مرجع یا یکی می گوید راوی عادل و دیگری می گوید: فاسق است و هیچکدام مطابق اصل نیست در این مورد مرحله بحث عوض می شود و از اصل نمی توانی استفاده کنی می رویم سراغ مسئله فرعیه و اصل را در آن جاری می کنیم مثلاً توتون حلال است یا حرام در این اصل جاری نمی کنیم و از قول لغوی می گذریم.

قوله: بقی هنا شیئی:

مطلبی باقیمانده که خاتمه باب تعادل و مقدمه باب ترجیح است: در متعارضین مجتهد اول باید فحوص کند و ببیند کدام راجح و کدام مرجوح است و بعد الفحص و الیأس از ترجیح به قانون تعادل مراجعه کند و هو التخییر بعد البحث و الیأس حال این مسئله وجوب فحوص چگونه مربوط به هر دو بحث است؟ از این جهت که شرط اعمال قانون تعادل فحوص عن الترجیح است و لازمه وجوب ترجیح فحوص است یعنی وقتی در خبرین متعارضین ترجیح واجب شد نباید قناعت کند به ترجیحاتی که سابقه شناسائی دارد بلکه باید فحوص کند که شاید مرجح دیگری باشد.

حال اگر ما بنخواهیم قانون تعادل را بکار ببریم اول باید فحوص کنیم اگر دیدیم مساوی هستند آنجا قانون تعادل را بکار می بریم.

حال ما الدليل على وجوب الفحص؟ و جوهی ذکر شده:

۱- قانون تعادل عبارت است از تخییر یعنی احد هما را باید اختیار کنی یا بر حسب مقتضای قاعده اولیه و یا مقتضای قاعده ثانویه و تخییر یا بحکم عقل است یا شرع بر حسب قاعده اولیه تخییر حکم عقل بود عقلاً در خبرین متعارضین جای تخییر بود احد هما را باید اختیار کنی منتها بنا بر سببیت امارات و اما بنا بر طریقت جای توقف است که خواهد آمد.

اما عقل پس از اینکه ترجیح واجب شد در خبرین متعارضین عقل می گوید مادامی که رجحان مفقود نشده من حکم به تخییر نمی کنم، نبودن ترجیح یا با یقین است که انسان آنقدر فحص کند که یقین کند که دو خبر ترجیحی بر یکدیگر ندارند وقتی یقین حاصل شد آنجا عقل حکم می کند به تخییر یا لا اقل قطع که حاصل نشد ظن معتبر و اطمینان حاصل شود که ایندو روایت نسبت بهم ترجیح ندارند و وقتی ظن معتبر حاصل شد آنجا عقل حکم می کند به تخییر ممکن است بگوئید قطع و ظن لازم نیست وقتی به دو خبر رسیدیم و شک کردیم که رجحان دارد یا نه الاصل عدم وجود المراجع و با اصل کار را تمام کنیم و در نتیجه عقل حکم به تخییر می کند.

در جواب می گوئیم: اولاً در احکام شرعیه اصل جاری کردن خود بعد الفحص است چون از شروط جریان اصل برائت فحص است که گفتی توتون حلال است یا حرام اصل حلیت جاری کردن فحص می خواهد.

ثانیاً مگر عقل حاکم نیست؟ چرا حاکم عقل است و حاکم خودش می گوید من حکم به تخییر نمی کنم مگر پس از قطع یا اطمینان به عدم مرجح و اصل عدم کار ساز نیست پس دلیل بر وجوب فحص اینست که عقل در خبرین متعارضین متعادلین حکم به تخییر می کند اگر رجحانی نباشد و نبودن رجحان با فحص قطعی یا ظنی حاصل می شود فثبت که

فحص واجب و شرط است.

و اگر تخییر را در متعارضینی از شرع بگیریم نه عقل کما هو مقتضی القاعده الثانویه که ائمه (ع) فرموده اند اذن فتخییر باید دید آیا فحص شرط است یا خیر؟

بعض روایات وقتی از امام می پرسند یاتی عنکم الخبران المتعارضان با یهما نعمل؟ امام جواب می دهند: مستقیماً به سراغ تخییر برو و با یهما اخذت من باب التسلیم و سعک این ظاهرش اینست که اصلاً ترجیح واجب نیست تا فحص واجب شود و لکن در روایات دیگر اول مرجحات را آورده که خذ باعدلهما و افقههما و... بعد از نبود مرجحات فرموده: اذن فتخییر، حال چه باید کرد؟ قاعده چیست؟ آیا ترجیح لازم است تا لازمه اش وجوب فحص باشد یا خیر؟ ظاهر دسته اول از اخبار اینست که اصلاً ترجیحی وجود ندارد تا فحص واجب باشد بخلاف دسته دوم.

اینجا قاعده حمل المطلق علی المقید است پس حتماً ترجیح واجب است اگر ترجیح واجب است پس عندالشک فحص از راجح لازم است پس هم تخییر عقلی شرطش فحص است و هم تخییر شرعی شرطش فحص است.

ان قلت: احادیث ما همه مرجحات را نگفته احادیث مثلاً پنج ترجیح را آورده و از قبیل اعدلیت، افقهیت، اوثقیت، مطابق کتاب و سنت بودن، مخالف عامه بودن، مشهور بودن و... و ما مرجحات زیادی داریم که غیر منصوصه هستند و چند برابر مرجحات منصوصه هستند آیا در آنها هم فحص لازم است یا فقط در مرجحات منصوصه فحص لازم است؟

می فرماید: المتمم فی غیرها بعدم القول بالفحص یعنی در مرجحات منصوصه که فحص لازم شد در غیر منصوصه هم ترجیح واجب است پس فحص واجب است.

فتلخص اینکه یکی از شروط تخییر فحص است چه تخییر را از عقل بگیریم یا از شرع و اجماع قطعی است که هر کس اخذ به راجح را لازم می داند آن را پس از فحص تام لازم می داند و واجب مطلق هم هست نه مشروط پس مقدمات آنها که فحص تام است بر مجتهد لازم است منتها اجماع تعلیقی است چون عده ای اصلاً ترجیح را لازم نمی دانند ولی کلیه کسانی که ترجیح را لازم می دانند می گویند مقدمهٔ فحص لازم است.

(المقام الثانی التراجیح)

مقام اول از دو مقام بحث در باب تعادل و تراجیح که پیرامون تعادل بود طی دو مرحله بحث شد که یک مرحله آن مربوط به مقتضای قاعدهٔ اولیه و مرحله دوم مربوط به مقتضای قاعدهٔ ثانویه بود.

و اینک مقام ثانی پیرامون تراجیح است: کلمهٔ تراجیح جمع ترجیح است و کلمهٔ ترجیح در لغت عرب به معنای برتری دادن یکی از دو یا چند امر بر دیگری و تقدیم آن بر سایرین است و دارای معنای بسیار وسیعی است.

از قبیل ترجیح مرگ با عزت بر زندگی با ننگ و ذلت.

ترجیح این عالم بر عالم دیگر، این عمل بر عمل دیگر و...

خلاصه اینکه سر دو یا چند راهی که انسان قرار می گیرد یکی را بر سایرین ترجیح می دهد که آنها را ترجیح مرجوح بر راجح است مثل ترجیح خلیفهٔ اول بر علی بن ابیطالب که به حکم عقل و عقلاء قبیح است و یا ترجیح بلا مرجح است که عند المشهور از محالات است و یا ترجیح مع المرجح است که اگر مرجح معتبر نباشد قبیح است و اگر ارزشمند باشد عقلانی و منطقی است

و در اصطلاح اصولیین در معنای خاصی استعمال شده که عبارتست از ترجیح و تقدیم یکی از دو اماره متعارضه بر دیگری بخاطر مزیت و رجحانی که در آن وجود دارد و راجح را بر مرجوح مقدم داشتن.

البته گاهی ترجیح در حجیت است و گاهی ترجیح در عمل است و ما نحن فیه من هذا القبیل زیرا که فرض آنست که کلاهما حجت و جامع شرائط حجیت هستند ولو لا المعارض به هر یک عمل می شود.

و بعبارت دیگر هر کدام در حال ترک دیگری مقدور می نمایند ولی در مقام عمل به راجح عمل می کنیم و آن را حجیت فعلیه قرار می دهیم و گر نه حجیت شأنیه در هر دو وجود دارد.

و معنای بوجه من الوجوه عبارتست از جهتی از جهات ترجیح که تفصیلاً خواهد آمد که مرجح دلالتی داریم و داخلی و خارجی به انواع و اقسامشان.

ضمناً استعمال ترجیح در این معنای خاص از باب نقل است که با رعایت مناسبت از معنای لغوی نقل داده شده و در خصوص این معنای اصولی استعمال شده نظیر کلمه دابه که در لغت به معنای مطلق جنبنده و کل ما یدب علی الارض است و لی در اصطلاح عرف عام عرب زبانها به خصوص اسب اطلاق می شود.

پس از اینکه با معنای ترجیح آشنا شدیم و تراجیح هم یعنی انواع و اقسام ترجیحات احدی الامارتین علی الاخری.

حال وارد بحث شده و در مقام ثانی یعنی باب تراجیح مستقلاً چهار مقام وجود دارد: مقام اول: اگر دو اماره با یکدیگر تعارض کردند و یکی از آندو نسبت به دیگری دارای رجحان و امتیاز بود [چه امتیاز داخلی از قبیل مزایای مربوطه به متن یا سند یک حدیث کما سیأتی و چه امتیاز خارجی از قبیل امور مستقله ای که در خارج بوجود مستقل موجود هستند و موجب رجحان

احد الامارتین می شوند کما سیأتی.

در مقام رابع [آیا واجب است راجح را بر مرجوح ترجیح داده و اخذ به راجح و طرح مرجوح نمائیم؟ یا اینکه ترجیح مستحب است نه واجب؟ و یا حتی مستحب هم نیست بلکه وجود الرجحان الظنی که موجب قوت دلالت می شود کالعدم است و همانند متعادلین جای تخییر است نه ترجیح؟

مقام ثانی: مزایا و مرجحات یکی از دو حدیث بر دیگری در دو گونه

است:

الف: مرجحات غیر منصوصه: عواملیکه سبب اقریبیت یک حدیث به صدور و صدق می شوند ولی در روایات و اخبار علاجیه بدانها اشاره ای هم نشده از قبیل ترجیح به نقل به لفظ، فصاحت و...

ب: مرجحات منصوصه: مزایائیکه در خود اخبار بدانها تصریح شده و شرع مقدس مستقیماً آنها را مرجح احد المتعارضین قرار داده از قبیل ترجیح به شهرت - موافقت کتاب و... حال مقام ثانی مربوط می شود به بیان مرجحات منصوصه و ذکر اخبار علاجیه که حاوی این مرجحات هستند.

مقام ثالث: آیا در مقام ترجیح احد المتعارضین علی الاخری فقط باید به مرجحات منصوصه اکتفا کنیم و حق تعدی به سایر مرجحات نداریم؟ یا اینکه حق داریم به هر عاملی که سبب اقریبیت احد الحدیثین الی الصدق و الحق و الواقع می شود تعدی نمائیم؟

مقام رابع: در بیان انواع و اقسام مرجحات داخلیه و خارجیه است. داخلیه یعنی مرجحاتیکه مستقلاً وجود خارجی ندارند بلکه بوجود خبر موجودند و یا مربوط به سند و یا متن هستند و خارجیه یعنی مرجحاتیکه استقلاً در خارج موجودند و ضمناً سبب رجحان نیز می شوند.

امالمقام الاول:

در رابطه با اینکه اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کردند و احدی را رجحان و دیگری مرجوح بود آیا واجب است ترجیح را رجحان بر مرجوح؟ یا مستحب است؟ یا هیچکدام؟ سه نظریه مطرح است:

۱- مشهور اصولیین شیعه و سنی اعم از متقدم و متأخر طرفدار و جوب ترجیح هستند و می گویند حتماً باید رجحان را اخذ و مرجوح را طرح کنیم و جای تخییر نیست بلکه معیناً رجحان حجت فعلی است.

۲- برخی از اصولیین شیعه از قبیل مرحوم سید صدر شارح الوافی طرفدار استحباب ترجیح شده.

۳- جماعتی از عامه و اهل سنت از قبیل قاضی ابی بکر باقلانی و ابو هاشم جبائی و ابو علی جبائی که از بنیانگذاران مکتب اعتزال هستند طرفدار تخییر هستند و می گویند این مزایای ظنیه که سبب قوت ظن یکطرف می گردد ارزشی ندارد و وجود آنها کالعدم است و لذا باید به سراغ تخییر رفت [البته از ادله آنها استفاده خواهد شد که مرجحات و مزایای منصوصه ولو ظنیه باشند مستثنا است و ترجیح به آنها بلامانع است و کلام در مزایای ظنیه غیر منصوصه است].

ادله قول مشهور: برای قول مشهور که وجوب ترجیح باشد و جوهی اقامه شده که عبارتند از:

۱- اجماع محصل قولی قطعی: خود ما تتبع کرده و فتاوی و اقوال فقهاء شیعه و سنی را در این باب بدست آورده ایم که همه طرفدار وجوب ترجیح هستند و مخالفت چند نفر مذکور قاذح نیست.

۲- اجماع محصل عملی قطعی: یعنی نه تنها حضرات قولاً فتوی داده اند به وجوب ترجیح بلکه عملاً و فعلاً هم در متعارضین جانب ترجیح را گرفته و به راجح فتوی داده اند نه مرجوح.

۳- اجماعات منقوله: گروه کثیری از متأخرین و متقدمین ادعای اجماع کرده اند بر وجوب ترجیح و اجماع منقول به خبر مستفیض بلکه متواتر است.

۴- اخبار متواتره داریم مبنی بر وجوب ترجیح و اخذ به راجح و طرح مرجوح که همان اخبار علاجیه باشد و بزودی مطرح خواهد شد [تواتر معنوی دارند نه لفظی].

۵- دلیل پنجم دارای مراحل است که به ترتیب ذکر می شود:
مرحله اول: سابقاً در بیان مقتضای قاعده اولیه و حکم العقل در متعارضین متعادلین گفته آمد که برخی طرفدار تساقط بودند یعنی می گفتند دو دلیل وقتی با هم برابر بودند هر دو تساقط کرده و به اصل عملی مراجعه می شود و آندو را کالعدم می انگاریم ولی ما این نظریه را نپذیرفته و قول به تساقط را رد کردیم و ثابت کردیم که ادله حجیت خبر واحد ثقه همانگونه که خبرهای ثقه غیر مبتلا به معارض را شامل می شود همچنین خبرهای ثقه مع المعارض را هم شامل هستند پس متعارضین نیز دارای حجیت هستند و واجب الاتباع می باشند سپس روی دو مبنای مشهور بحث کردیم که یکی مبنای مشهور عامه یعنی سببیت بود.

[منتها مرحوم شیخ روی مصلحت سلوکیه که خود قبول دارند بحث کردند] و دیگری مبنای مشهور امامیه یعنی طریقت محضه بود و بنابر هر دو مبنی مقتضای قاعده اولیه تخییر شد اما بر مبنای سببیت که واضح است زیرا در این صورت متعارضین متعادلین کالواجبین المتزاحمین المتساویین می شوند که هر کدام دارای مناظ و ملاک و مصلحت ملزمه هستند و هیچکدام بر دیگری

اولویت و رجحان ندارد و اقوی ملاکاً نیست از طرفی هم فرض اینست که قدرت بر امتثال هر دو نداریم بناچار و به حکم عقل قائل به تخییر می شویم و می گوئیم متجتهد مخیر است بین عمل به هر یک از متعارضین و بهر کدام عمل کند و از آن متابعت کند بر این سلوک و متابعت و تطبیق العمل علی طبق الاماره بدو مصلحتی داده می شود به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن تا عندالخطأ جابر باشد و جای مصلحت واقعیه را پر سازد هذا بر مبنای مصلحت سلوکیه .

و اما بر مبنای طریقت محضه اگر چه قاعده اولیه در متعارضین المتعادلین عبارت شد از توقف و رجوع به اصل عملی و لکن توقف هم بر می گردد به تخییر زیرا که بر این مبناسه صورت متصور است .

۱- متعارضین هر دو مخالف اصل باشند مثلاً یکدلیل می گوید: افعال که ظهور در وجوب دارد .

و دلیل دیگر می گوید: لا تفعل یا یکی می گوید: صل الظهر دیگری می گوید صل الجمعه و هر دو مخالف اصل هستند لان الاصل البرائة من الوجوب او الحرمة و الاصل عدم وجوب الظهر او الجمعه در این فرض که واضح است باید قائل به تخییر بینهما شویم و جای مراجعه به اصل نیست چون اجدات قول ثالث می شود و قبلاً به تفصیل گذشت که علی التوقف متعارضین در خصوص مؤدای خود حجت نیستند ولی برای نفی ثالث حجت هستند و معارضی هم ندارند فتعین التخییر .

۲- احد المتعارضین مطابق اصل است و دیگری مخالف مثلاً یکدلیل می گوید: یجب کذا و کذا و دلیل دیگر می گوید: لایجب یا می گوید: ینبغی و... که دلیل دوم مطابق اصل عدم وجوب یا اصل برائت است در این فرض هم یا اینست که ما مثل مشهور اصل عملی را مرجح احد المتعارضین یعنی

دلیل لایجب قرار می دهیم که از فرض بحث خارج می شود چون بحث ما در متعادلین است نه متراجحین ضمن اینکه این مبنا که اصل عملی بتواند مرجح اماره ای از امارات باشد فاسد است چنانکه در اواخر مبحث استصحاب بدان اشارت رفت و بعداً هم خواهد آمد.

۳- و یا اصل را مرجع قرار می دهیم یعنی می گوئیم: در متعارضین مقتضای قاعده عبارتست از التوقف عن العمل بالمعارضین و الرجوع الی الاصل باز هم به کمک قاعده ثانویه و اخبار باب متعارضین یعنی اخبار علاجیه که بعداً خواهد آمد جای توقف نبوده و علی التخییر باید به احد هما اخذ شود. پس خلاصه مرحله اول دلیل پنجم این شد که: حکم المتعارضین بعد فساد التساقط هو التخییر.

مرحله دوم: حاکم به این تخییر بین المتعارضین یا عقل است چنانکه علی السببیه عقل حکم به تخییر کرد و علی الطریقیه نیز بر فرض مخالفت هر دو با اصل عقل حکم به تخییر کرد و یا شرع است چنانکه مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین به حکم اخبار علاجیه تخییر است کما سیأتی و شق ثالثی نداریم. مرحله سوم: حاکم به تخییر چه عقل و چه شرع هر کدام که باشد لایحکمان بالتخییر الا بعد فقد المرجحات و تا یکی از مرجحات در یکی از متعارضین باشد جای حکم به تخییر نیست بیان ذلک:

اما شرع: اخبار علاجیه که حاکم به تخییر شرعی بین متعارضین هستند دو دسته می باشند:

۱- اخباریکه بقول مطلق حکم به تخییر کرده و ترجیحات را ملاحظه ننموده.

۲- اخباریکه اول مرجحات را آورده و سپس اگر در هیچطرف رجحانی نبود امر به تخییر کرده و قانون اینست که مطلقات را باید حمل بر مقیدات کنیم

پس از نظر شرعی رجوع به تخییر در فرض فقدان مرجحات است و گرنه با وجود یکی از مرجحات، ترجیح واجب است و هو المطلوب.

و اما عقل: یک محاسبه با قطع نظر از اخبار علاجیه دارد و آن اینکه ما باشیم و عقل می گوید: چنانچه در یکطرف رجحانی هست باید اخذ به راجح شود و جای تخییر یا اخذ به مرجوح نیست و هذا واضح لمن راجع الوجدان و دقت کند.

و یک محاسبه با ملاحظه اخبار علاجیه دارد و آن اینکه وقتی عقل می بیند شارع مقدس مرجحاتی را ذکر کرده و طی اخبار متواتره فرمان داده که باید اخذ به راجح شود و طرح مرجوح حتماً قاطع می شود به اینکه با وجود یک از آن مرجحات جای تخییر نیست و حتماً باید راجح را گرفت و بر فرض هم که قاطع نشود لا اقل این احتمال را می دهد که شاید در نزد شارع آن حدیثی که دارای رجحان و مزیت است مقدم باشد و حجت فعلیه و واجب العمل باشد و با وجود این احتمال دوران بین تعیین و تخییر بوده و عقل احتیاط را از دست نمی دهد و حکم می کند به لزوم اخذ به راجح از باب احتیاط زیرا که راجح حتماً جایز الاتباع است ولی مرجوح مشکوک العمل است و مکرر گفته و خواهیم گفت که شک در حجیت مساوی با علم به عدم حجیت است پس عقلاً هم نتوان به مرجوح اخذ کرد بلکه باید راجح را گرفت و هذا هو معنا وجوب الترجیح.

قوله ولا یندفع:

تا اینجا پنج دلیل از ادله مشهور در رابطه با وجوب ترجیح مطرح شده و دلائل دیگری هم دارند که در ادامه بحث خواهد آمد در مقابل مشهور عدّه ای از عامه طرفدار تخییر شده و گفته اند در متراجحین هم کالمتعادلین جای تخییر است و ترجیح نه واجب است نه مستحب و اینها نیز دلالی دارند که چهار دلیل از

ادله آنها در رسائل عنوان شده فعلاً در این قسمت سه دلیل آنها را مطرح کرده و جواب می دهند و دلیل چهارم بعداً خواهد آمد:

دلیل اول: در رابطه با متعارضین دو دسته دلیل داریم: دسته اول: ادله عامه و اولیه که همان ادله حجیت خبر واحد ثقه باشد از قبیل آیه نبأ و... دسته دوم: ادله ثانویه و خاصه که همان اخبار علاجیه باشند که مخصوص متعارضین هستند حال اخبار علاجیه ظهور بلکه صراحت دارند در وجوب ترجیح و ببرکت اینها عقل احتمال مذکور را می دهد که عندالشارع حتما راجح مقدم باشد ولی ادله حجیت خبر اطلاق دارند و بقول مطلق گفته خبر ثقه حجت است و شرط زائدی ندارد که حتماً راجح هم باشد و اطلاق این ادله هر یک از متعارضین را شامل می شود چون هر دو جامع شرایط هستند و ما ببرکت اصالة الاطلاق این ادله آن احتمال را نفی می کنیم و ثابت می کنیم که ترجیح لازم نیست و جای تخییر است.

قوله: لانها:

مرحوم شیخ در جواب می فرمایند: از طرفی ادله حجیت امارات ظنیه و خبر واحد در مقام تعیین عمل به هر یک از متعارضین هستند یعنی مفادشان اینست که اعمال بکل خبر ثقه و فرض اینست که هر دو متعارض چنین هستند پس اعمال به این خبر و نیز اعمال به آن خبر و سخن از تخییر نیست و ادله حجیت نگفته در غیر متعارضین تعیین و در متعارضین تخییر بلکه به یک لسان و بصورت کلی فرموده اعمال بکل خبر ثقه ولی از طرفی به حکم عقل این وجوب عمل به خبر ثقه مقید و مشروط به امکان است زیرا که قدرت از شرایط عامه و اولیه هر واجب و حرامی است پس مجموع مفاد ادله حجیت به ضمیمه این حکم عقلی اینست که: اعمال بکل خبر مع الامکان و القدرة و از طرف سوم در خصوص صورت تعارض امکان عمل به هر دو وجود ندارد

و تعارض مانع است از جمع بین ضدین یا نقیضین و گرنه باید به هر دو علی‌التعین عمل می‌شد چون هر دو واجد شرائط حجیت هستند ولی امکان آن وجود ندارد.

حال از مجموع این سه مقدمه عقل به این نتیجه می‌رسد که مالایدرک کله لایترک کله یعنی طرح هر دو متعارض جایز نیست و حق نداریم هر دو را نادیده گرفته به سراغ اصل عملی رویم بلکه حتماً باید به احدی عمل شود همین و بس.

اما اینکه آیا مخیر هستیم در عمل به هر کدام یا معیناً باید راجح را گرفته و مرجوح را طرح کنیم این امر که مخیر باشیم از سه مقدمه فوق بدست نمی‌آید بلکه نیاز به مقدمهٔ چهارمی دارد و آن اینکه عقلاً تعیین احدی در عمل ترجیح بلامرجح باشد چون امتیازی ندارد آنگاه است که عقل حکم به تخییر می‌کند حال اگر عقل مستقل شد به عدم مرجح و قاطعانه گفت مرجحی نیست البته حتماً حکم به تخییر خواهد کرد.

ولی اگر مستقل به این امر نشد بلکه احتمال رجحان داد شرعاً توقف کرده و اگر هم حکم به تعیینی راجح نکند لااقل حکم به تخییر نکرده و توقف می‌کند و بدنبال آن باید احتیاط را از دست ندارد چون عمل به راجح معلوم الجواز و عمل به مرجوح مشکوک الجواز است و عقل هیچگاه معلوم را رها نکرده و مشکوک را اخذ نمی‌کند.

بلکه عقل می‌گوید: دع ما یریبک الی ما لایریبک و... پس از راه اصالة الاطلاق ادلهٔ حجیت طرفی نیستند.

قوله: فان قلت:

دلیل دوم: مسئله ترجیح احد المتعارضین بر دیگری و تعیین عمل باحدهما همانند مسئله اصل حجیت خبر ثقه است و همانطوریکه اصل

حجیت یک اماره ای محتاج به دلیل قطعی است و باید حجیت آن از سوی شارع مسلم شود تا بتوانیم بدان متعبد شده و به استناد اینکه شارع فرموده بدان عمل کنیم و به مجرد اینکه شک در حجیت امری کردیم از اصالة عدم الحجية استفاده می کنیم هکذا در مسئله ترجیح و تعیین راجح به عنوان حجت فعلیه هم نیازمند دلیل هستیم و صرف احتمال کافی نیست بلکه باید یقین کنیم به وجوب اخذ به راجح تا بدان متعبد شویم و عندالشک اصل عدم ترجیح جاری نموده و نوبت به تخییر می رسد.

قوله بیل:

و بلکه از بیان قبلی ترقی کرده و می گوئیم: نیازی به اجراء اصالة العدم و احراز عدم نداریم [چنانچه در اوائل مباحث ظن در رابطه با حرمت عمل به ظن گفته آمد] بلکه همانطوریکه در اصل حجیت به مجرد شک در حجیت می گفتیم: تعبد به آن حرام است چون تشریح است یعنی ادخال مالم يعلم کونه من الدین فی الدین و اسناده الی الشارع و تشریح هم به ادله اربعه حرام است هکذا در مسئله ترجیح و تعیین راجح هم به مجرد شک در حجیت خصوص راجح خواهیم گفت تعبد به آن و اسنادش به شارع حرام است چون تشریح است و نیازی به اجراء اصالة العدم و احراز عدم نیست و وقتی ترجیح جایز نشد نوبت به تخییر می رسد و هذا هو المطلوب.

قوله: و ثانیاً:

دلیل سوم: در مباحث برائت بحثی داشتیم تحت عنوان اینکه: اذا دار الامر بین التعیین و التخییر آیا جای اصل برائت از تعیین است یا جای احتیاط است؟ مثلاً در کفاره صوم شهر رمضان آیا معینا عتق رقبة واجب است؟ یا مخیریم بین العتق و الاطعام؟ عدّه ای طرفدار اصل برائت از تعیین بودند و می گفتند: تعیین عتق و مضیقه و کلفت است و اصل برائت تشریح شده تا کلفت

و مضيقه را بر دارد و لذا جای برائت است و البته عده ای هم احتیاطی شده و گفتند علم اجمالی داریم و اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است پس باید جانب تعیین را گرفت تا علی کل حال مبرء ذمه باشد.

حال مستدل مبنای اول را گرفته و می گوید: در مانحن فیه دوران امر است بین تعیین اخذ به راجح و یا تخییر در اخذ به راجح و مرجوح و در چنین موردی الاصل البرائة من التعین پس نوبت به تخییر می رسد و هو المطلوب.

قوله: قلت اماً:

جواب مرحوم شیخ از دلیل دوم: قسمت اول سخن شما را قبول داریم که ترجیح و تعیین عمل به احدی الحججتین المتعارضتین همانند اصل حجیت یک اماره احتیاج به اثبات و دلیل دارد و تا شرعاً دلیلی بر تعبد به آن نرسیده باشد حق نداریم بدان ملتزم و متعبد شویم ولی اینکه در قسمت ثانی فرمودید التزام به عمل به راجح از دو حجت متعارضه تشریح است و هو محرّم بالادلة الاربعة.

ما می گوئیم: بستگی به نیت دارد اگر نیت این باشد که چون شارع مقدس معیناً این دلیل راجح را در حق ما حجت کرده و بدان عمل می کنیم البته این تشریح است و حرام [البته - نسبت به ما عداى اموریکه ترجیح به آن شرعاً ثابت شده یعنی مرجحات منصوصه و الا متعبد شدن به اخذ به راجح در این موارد تشریح نیست بلکه مع الدلیل است].

ولی اگر نیت این باشد که ما احتمال تعیین می دهیم و بخاطر همین احتمال احتیاط می کنیم و جانب راجح را اخذ می کنیم صد البته این حرام نخواهد بود بلکه حسن و راجح است و کراً تذکر داده ایم که الاحتیاط مطلوب عند العقل و النقل صددرصد و التشریح مبغوض صددرصد.

نظیر احتیاط در دوران بین محذورین بیان ذلک: در دوران بین محذورین که آیا دفن میت کافر واجب است یا حرام؟ تعیین یکطرف و تعبد به آن بعنوان

انه حکم شرعی تشریح است.

ولی اگر یک اماره غیر معتبره ای جانب احتمال و جوب را بر حرمت ترجیح داد یا بالعکس و ما که عقلاً منخیر بودیم به حکم همان عقل در اینجا احتیاط کردیم و جانبی که اماره ای بر طبق آن بود ترجیح دادیم این قبحی ندارد بلکه کاملاً بایستنی است.

و بقول مرحوم آشتیانی در جزء چهارم بحر الفوائد ص ۳۹: الاخذ بالراجح لیس من حیث ان رجحانه اوجب الاخذ به و بعنوان کونه راجحاً حتی یدخل فی مسئله التشریح و التدین بغير العلم بل من حیث کونه متیقن الاعتبار و الحجية على كل تقدير و غيره مشکوک الحجية فالأخذ بالراجح و طرح المرجوح انما هو من حیث الاحتیاط.

و من المعلوم ضرورة عدم صدق التشریح على الاخذ بعنوان الاحتیاط و عدم اجتماعهما موضوعاً...

قوله: و اما ادراج:

جواب دلیل سوم: از این دلیل مرحوم شیخ دو جواب می دهند: جواب اول: همانطوریکه در تبیین استدلال از باب مقدمه گفته آمد در رابطه با دوران بین تعیین و تخییر دو نظریه وجود دارد:

۱- عده ای طرفدار اصل براءت از تعیین هستند.

۲- عده ای طرفدار احتیاطند.

حال می گوئیم: استدلال شما بر مبنای اول بود ولی مختار ما در آن مسئله مبنای دوم است یعنی اینجا جای احتیاط است لان الاشتغال اليقینی يستدعى الفراغة اليقينية و فراغت یقینیة علی کلی حال در جانب تعیین است نه تخییر و جای اصل براءت نیست پس در ما نحن فيه معینا باید راجح را گرفت و جای تخییر نیست.

[البته بقول مرحوم آشتیانی در ص ۳۸ جزء رابع بحر: المختار بل المشهور عدم جواز الرجوع الی البرائة فيه بل المتعين الرجوع الی قاعدة الاشتغال... و ان كان كلام شيخنا العلامة فی الجزء الثاني من الكتاب لا يخلو عن ميل الی البرائة علی خلاف ما صرح به فی المقام بقوله ففيه انه لا ينفع بعد ما اخترنا فی تلك المسئلة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البرائة].

جواب دوم: جواب اول بر فرض این بود که بپذیریم که مسئله ما داخل در باب دوران بین تعیین و تخییر بوده و جزئی از جزئیات و مصداقی از مصداقی آن باشد ولی جواب ثانی و حق مطلب اینست که اصلاً ما نحن فيه داخل در آن باب نیست زیرا که موارد مسئله دوران بین تعیین و تخییر مسائل فرعیه است از قبیل دوران خصال کفاره بین عتق رقبه معینا یا بین عتق و اطعام مخیراً و در چنین مواردی جای قول به براءت یا احتیاط هر دو هست.

ولی ما نحن فيه مسئله اصولیه است و از قبیل دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است که آیا معیناً راجح را باید حجت فعلیه قرار داده و بدان اخذ کنیم؟ یا مخیر هستیم اخذ به راجح و مرجوح؟ و این بر می گردد به اینکه راجح حتماً جایز العمل است و آن را می توان طریق بسوی واقع قرار داد ولی مرجوح مشکوک است که هل يجوز العمل به ام لا؟ و به عبارت دیگر آیا مرجوح حجیت فعلیه دارد یا ندارد؟

و هر کجا شک در حجیت کنیم اصل عدم حجیت جاری می شود و حق نداریم آن را طریق قرار دهیم ضمناً جانب مرجوح احتیاط بردار هم نیست تا بگوئیم از باب احتیاط بدان اخذ می کنیم بر خلاف جانب راجح و لذا از باب قدر متیقن باید راجح را گرفت و مرجوح را طرح کرد.

قوله: وهی:

گاهی در اصل حجیت و طریقیّت اماره ای از امارات شک می کنیم البته از

اصل عدم حجیت استفاده کرده و حق نداریم آن را طریق بسوی واقع قرار دهیم حالاً احتیاطاً کسی به این اماره ترتیب اثر داد بحث دیگری است فرض کنید راجع به اینکه دعا عند رؤیة الهلال واجب است یا نه دلیل معتبری بر نفی یا اثبات نرسیده ولی خبر فاسقی بر وجوب دلالت کرد در اینجا تعبد غلط است.

و اینکه بگوئیم: حتماً خدا این را واجب کرده تشریح است ولی احتیاطاً را از دست ندادن مانعی ندارد و گاهی اصل حجیت شأنیه یک اماره ای مسلم است کما فی المتعارضین که هر کدام از راجح و مرجوح فی حد ذاته حجیت دارد ولی حجیت فعلیه مرجوح مشکوک است که آیا فعلاً جایز العمل هست یا نه در اینجا عمل به مرجوح و اخذ به آن از باب احتیاط که نیست چون احتیاط در جانب راجح است و لذا تعیین اینکه عمل به مرجوح از باب تشریح باشد که بالدلة الاربعة الحرام است.

و اما عمل به راجح اگر بعنوان این باشد که حتماً خدا مؤدای این را بر ما واجب کرده بدون اینکه مستند شرعی داشته باشیم باز تشریح است ولی به عنوان احتیاط از باب اخذ به قدر متیقن علی کل حال کاملاً مطلوب است و ما همین را قائل هستیم و در باب طرق و امارات اخذ به طریق راجح به حکم عقل و از باب قدر متیقن متعین است و صرفاً اولویت نیست فیجب الاخذ بالراجح احتیاطاً و هو المطلوب.

قوله: و التحقیق:

مرحوم شیخ مجدداً و برای چندمین بار در والتحقیق مطلب را بر اساس قاعده اولیه و حکم العقل و نیز بر اساس قاعده ثانویه و مستفاد از اخبار و روی مبانی محاسبه می کنند قبلاً بحث بود که آیا مقتضای قاعده اولیه در متعارضین متعادلین تساقط بود؟ یا تخییر؟ یا توقف و رجوع به اصل؟ حالاً هم روی هر سه مبنا محاسبه می کنند و قبل از آن مقدمه ای می آوریم:

گاهی دو دلیل متعارض از جمیع جهات متکافی دو متعادل هستند در اینجا شکمی نیست که جای تخییر است چه عقلاً و یا شرعاً و محل بحث نیست و گاهی یکی از متعارضین دارای مرجح قطعی است فی المثل حکم عقل قطعی یا اجماع محصل قطعی و... نیز مضمون احد هما را تایید می کند در اینجا قطعاً جای رجحان است.

و گاهی احد المتعارضین دارای یک مزیت و رجحان ظنی است ولی بدلیل معتبر شرعی مرجحیت آن ثابت شده کما سیأتی در اخبار علاجیه باز هم جای بحث نیست.

و انما الکلام در رجحان ظنی ایست که سبب اقریبیت احد الخبرین الی الصدور و الصدق می گردد ضمناً دلیلی هم شرعاً بر رجحان بتوسط آن نرسیده محل بحث در چنین موردی است که آیا ترجیح واجب است یا خیر و از بعض کلمات مستفاد است که نزاع در مطلق مرجحات ظنیه است حتی آنها که در لسان اخبار علاجیه ذکر شده و خود شریعت آنها را مرجح قرار داده که آیا ترجیح به آنها واجب است یا مستحب یا هیچکدام؟

با حفظ این مقدمه می گوئیم: اگر مبنای ما در متعارضین این باشد که مقتضای قاعده اولیه تساقط هر دو است ولو لادلیل خاص شرعی ما می گفتیم هر دو را نادیده بگیر و به سراغ اصل عملی برو و ادله حجیت امارات شامل امارتین متعارضتین نمی شود منتها از خارج و بدلیل خاص که اجماع یا اخبار علاجیه باشد عمل به احد المتعارضین بر ما واجب و لازم شده.

البته در این فرض لابد من الاخذ بالراجح و طرح المرجوح و بحثی هم نیست زیرا که اصل اخذ به احد هما و عمل به آن بر خلاف قاعده است [که تساقط باشد] و در امریکه بر خلاف اصل باشند به قدر متیقن اکتفا می شود و قدر متیقن عبارتست از عمل به راجح و طرح مرجوح و در مازاد مشکوک

یعنی عمل به مرجوح به قاعده اولیه بر گشته و حکم به تساقط و عدم عمل به آن می کنیم.

پس بر این مبنا مقتضای قاعده اولیه تساقط و مقتضای دلیل خاص و قاعده ثانویه عبارت شد از عمل به خصوص راجح.

قوله: و ان قلنا:

و در این جهت که باید بدلیل حاصل خصوص راجح را گرفت لافرق بین اینکه در مسئله دوران بین تعیین و تخییر نسبت به جانب تعیین برائتی شویم و یا اصالة الاحتیاط جاری کنیم.

اما بر مبنای احتیاط که واضح است زیرا احتیاط جانب تعیین و اخذ به خصوص راجح را ایجاب می کند.

و اما بر مبنای برائت نیز گفتیم که مسئله دوران دوران بین تعیین و تخییر ربطی به ما ندارد و آن در مسئله فرعیه است و بحث ما در مسئله اصلیه حجیت و طریقیست است که قبلاً گفتیم نسبت به راجح جواز العمل مسلم ولی نسبت به مرجوح جواز عمل فعلاً مشکوک است و از باب احتیاط باید به قدر متیقن اکتفا کنیم که همان اخذ به راجح باشد و حق نداریم به مرجوح ملتزم شده و بدان عمل کنیم زیرا ای چه بسا تشریح بوده و حرام است بالادلة الاربعة.

و اما اگر مبنای ما تساقط نبود و نگفتیم که ادله حجیت متعارضین را شامل نیستند بلکه قائل شدیم به اینکه ادله حجیت خبر واحد هر یک از متعارضین را فی حد نفسه شامل می شود چون خبر جامع الشرائط هستند منتها از آنجا که عمل به هر دو ممکن نیست نوبت می رسد به عمل به احدهما پس به حکم خود ادله باید به یکی از آندو عمل کنیم در این فرض هم مسئله را براساس دو مبنای معروف محاسبه می کنیم:

۱- مبنای طریقت

۲- مبنای سببیت و در هر کدام مقتضای قاعده اولیه و ثانویه را باید در

نظر گرفت:

اما بر مبنای طریقت: اگر مبنای ما این شد که امارات صرفاً طریق بسوی واقع هستند و به مناط و مصلحت کشف غالبی در حق ما حجت شده اند در این صورت حکم اینست که لادلیل بر وجوب ترجیح به مجرد اینکه احد المتعارضین دارای قوت ظن و مزیتی است مگر شرعاً امتیاز بودن آن ثابت شد و گرنه به مجرد رجحان عقلی دلیلی بر ترجیح نداریم.

و دلیل مطلب آنست که فرض اینست که هر کدام از متعارضین فی حدّ نفسه جامع شرائط حجّیت و طریقت هست پس مقتضی شمول در هر دو موجود است و به مجرد این مطلب تمناع شروع می شود یعنی کلّ منهما مانع می شوند از وجوب عمل به دیگری و طریقت دیگری چه متعادلین باشند یا نه و تمناع متوقف بر تعادل نیست و بالنتیجه هیچکدام نمی توانند طریق فعلی بسوی واقع باشند و البته نوبت می رسد به توقف و مراجعه به اصول عملیه اصل عملی هم گاهی با هر دو معارض مخالف است یعنی احد المتعارضین می گوید ظاهر واجب و دیگری می گوید جمعه واجب و اصل عدم وجوب هر کدام است.

در اینجا اصل با هر دو مخالف است و جای مراجعه به اصل عملی نیست بلکه قبلاً گفته شد که جای تخییر است تا احداث قول ثالث نشود.

و گاهی با یکی از آنها موافق است که در این صورت هم یا اصل را مرجع قرار می دهیم که البته در حقیقت عمل به اصل شده و تعبد بلا دلیل نیست تا تشریح باشد و گاهی اصل را مرجع قرار می دهیم کما هو الحق ولی همه اینها بر اساس قاعده اولیه است.

قوله فرغ:

از مطالب قبلی به این نتیجه می‌رسیم که اگر دو حدیث متعارض شدند و احد هما موافق اصل عملی ولی دارای مزیتی نیست و آندیگری مخالف اصل و دارای رجحان است اما مزیتی که معلوم الاعتبار نیست [و گرنه حتماً موجب رجحان خواهد بود] در این صورت جای ترجیح نیست و جای رفع ید کردن از مقتضای اصل عملی نیست زیرا که معارض مخالف با اصل با قطع نظر از رجحان که طریق فعلی نیست چون مبتلا به معارض موافق با اصل است و مع الرجحان هم که فرض اینست مزیت یک مزیت معتبره ای نیست و شرعاً دلیلی در اعتبار آن نیامده تا رافع تعارض باشد و عمل به همین مخالف با اصل را معین کند و لذا نوبت به توقّف می‌رسد.

قوله: و توهم:

اگر کسی بگوید: لاشک در اینکه دلیل راجح هر چند که رجحان و مزیت او مشکوک الاعتبار باشد اما اقرب الطریقین الی الواقع است و العقل مستقل بوجوب العمل با قرب الطریقین الی الواقع آیا با این بیان نمی‌توان اخذ به راجح را اثبات کرد؟

قوله مدفوع:

مرحوم شیخ می‌فرماید: در باب حجیت و طریقت امارات سه مبنا وجود دارد که باید مطلب را با هر سه مبنا محاسبه کنیم:

۱- عده‌ای می‌گویند: حجیت دائر مدار افاده ظن فعلی به وفاق است پس از هر اماره‌ایکه ظن فعلی به مؤدای آن حاصل شود همان حجت است و لا غیر.
بر این مبنا تردیدی نیست که از اماره‌ایکه دارای مزیت و قوت ظن است بالفعل ظن به وفاق حاصل می‌شود و از اماره‌دیگر ولو مطابق اصل باشد یک چنین مظنه‌ای پیدا نمی‌شود و در نتیجه اماره‌مخالف اصل دارای مناط حجیت

است آن می شود حجت و طریق و این یکی می شود لا حجت و البته تعارض هم می رود و وظیفه ما عمل به خصوص اماره مخالفه خواهد بود.

۲- عده ای می گویند: ظن شخصی به وفاق لازم نیست ولی ظن فعلی به خلاف قادح است بر این مبنا هم نسبت به اماره ایکه موافق اصل است ولی مرجوح ظن فعلی به خلاف داریم و لذا آن می شود لا حجت و اماره مقابل می شود حجت باز هم بحثی نیست که حجت بالا حجت تعارض نمی کند.

۳- مشهور بر آنند که مناط حجیت ظن شأنی و نوعی است بر این مبنا که حق هم همین است هر کدام از متعارضین دارای مناط حجیت هستند و مزیتی هم که در یکطرف وجود دارد فرضاً مزیت معتبره ای نیست و لذا کلّ منهما طریقیّت دارند بسوی واقع و واقع هم که تعدد ندارند پس نتوان هر دو را طریق قرار داد بسوی واقع و ترجیح بلامرجح هم که صحیح نیست بناچار باید توقف کرده و به اصل عملی مراجعه نمود هذا کله بر مبنای طریقیّت.

و اما بر مبنای سببیت: چنانکه سابقاً گفته شد بر مبنای سببیت متعارضین همانند دو واجب متزاحم هستند که هر دو دارای مناط و ملاک و مصلحت ملزمه هستند و به هر کدام عمل شود ما را به مصلحت ملزمه می رسانند آنگاه دو واجب دارای ملاک اگر مقدور باشد باید هر دو را امتثال کنیم و اگر مقدور نبود چند صورت متصور است:

۱- یکی از آن دو مقطوع الاهمیة است نسبت بدیگری مثلاً یکی واجب فردی و دیگری واجب و فریضه مهم اجتماعی است یا مثلاً دو نفر در حال غرق شدن هستند و ما قدرت انقاز هر دو را نداریم و تنها نسبت به انقاز یکی قادر هستیم ولی احد هما یک فرد معمولی و دیگری یک وصی یا نبی است و نجات جان نبی مهمتر است لذا تنها واجب اهم به فعلیت رسیده و واجب مهم از درجه فعلیت ساقط می شود و العقل مستقل به اینکه اهم را باید انجام

داد زیرا که اهمّ قدرت مزاحمت و جلوگیری از مهم را دارد ولی مهم قدرت مزاحمت با اهم را ندارد.

۲- وگاهی احدالواجبین محتمل الاهیة است ولی دیگری دارای این احتمال نیست مثلاً دو نفر در حال غرق شدن هستند که یکی یقیناً یک مسلمان عادی و دیگری غمی دانیم که آیا آنها یک مسلمان عادی است یا پیامبر و وصی است در اینجا این یکی محتمل الاهیة است باز هم به حکم عقل باید محتمل الاهیة را انجام داد از باب دوران امر بین تعیین و تخییر و به حکم عقل در اینجا باید احتیاط کرد و الاشتغال الیقینی استدعی القراغة الیقینیة .

۳- و گاهی هیچکدام از دو واجب اهم از دیگری نیست و یقیناً هر دو مساوی هستند مثلاً دو انسان مسلمان هم‌رتبه از لحاظ ایمانی در حال غرق شدن هستند و ما قدرت بر انقاذ احد هما داریم و هیچکدام اقوی مناطاً از دیگری نیست البته در این فرض العقل مستقل به تخییر است .

ولی در باب متعارضین اگر دلیل خاص بر ترجیح داشتیم فهو والآ چه متعارضین متعادلین باشند و چه احد هما دارای مزیتی باشد که لم یثبت اعتباره شرعاً در هر حال بر مبنای سببیت جای تخییر است زیرا که بر فرض یکطرف رجحان ظنی داشته باشد و اقربُ طریقاً الی الواقع باشد ولی در باب تزام اینها ملاک نیست بلکه قوت مناط و زیادی مصلحت ملاک تقدیم است و در متعارضین نیست زیرا که خبر واحدیکه مع المزیة است و دلیل بر وجوب جمعه است معنایش اینست که نماز جمعه صد درجه مصلحت دارد و دلیل دیگر هم که بدون مزیت دال بر وجوب ظهر است باز مفادش اینست که صد درجه مصلحت از آن ظهر است نه اینکه یکطرف صد درجه و طرف دیگر ۱۵۰ درجه مصلحت باشد و لذا متعارضین تمانع وجوبی دارند و رجحان هم ارزشی پیدا نکرد و قوت مناط نیارود فتعین القول بالتخییر .

قوله: و قد عرفت:

تا بخال بر اساس مبانی بحث می کردیم و کاری به حق و باطل این مبانی نداشتیم.

ولی حال می گوئیم از سه مبناى مذکور قبلاً قول به تساقط ابطال شد همچنین در باب تعارض امارات ظنیه چه دو خبر واحد باشند و یا سایر امارات ظنیه مثل دو شهرت دو اجماع، دو بینة و... قول به سببیت هم باطل است و قول به طریقت حق است زیرا که هم ادله حجیت خود آن امارات با طریقت سازگار هستند [فی المثل مهمترین دلیل حجیت خبر واحد بناء عقلاء عالم است و لاریب در اینکه بناء عقلاء به مناظ طریقت الی الواقع است و عقلاء عالم خبر واحد را طریقی می دانند نه اینکه آن را سبب دانسته و برایش موضوعیت قائل باشند] و هم اخبار علاجیه و ادله باب تعارض اماره دلیل بر طریقت هستند چه از مرجحاتیکه در آنها ذکر شده و چه از تعلیلهائی که در آنها آمده مثل فان المجمع علیه لاریب فیه و... که.

در مقام اول و در بحث متعادلین این قسمت را توضیح دادیم و در نتیجه مقتضای قاعده عبارتست از توقف و رجوع به اصل عملی یا اصل مطابق با احد هما را باید گرفت بنابر اینکه اصل مرجع باشد و یا احد هما مطابق للاصل را باید گرفت و بدان عمل کرد بنابر اینکه اصل مرجع باشد.

قوله: الآن:

تا بحال بر اساس قاعده اولیه بحث می کردیم و نتیجه عبارت شد از توقف از عمل به متعارضین و رجوع به اصل منتها اصل ثانوی هم داریم که از دلیل شرعی و اخبار علاجیه گرفته شده و آن اینکه نباید از خیر متعارضین گذشت و به هیچکدام عمل نکرد بلکه حتماً باید به احد هما عمل کنید و چون این مطلب بر خلاف اصل اولی و بر اساس دلیل خاص شرعی است

باید به قدر متیقین اکتفا کرد و آن اینکه قدر مسلم از تخییر صورت تعادل متعارضین من جمیع الجهات است و اما فرضیکه احد هما از جهتی از جهات بر دیگری رجحان دارند ولو آن مزیت معلوم الاعتبار نباشد کما هو مورد البحث در اینجا معیناً باید راجح را گرفت و مرجوح را طرح کرد چون عمل به راجح جایز است علی کل حال چه معینا و چه مخیراً ولی عمل به مرجوح مشکوک است و مطابق احتیاط هم که نیست فتعین اینکه العمل بالمرجوح حرام چون تشریح است و عمل به راجح احتیاط واجب است باز هم به نتیجه مطلوب رسیدیم که ترجیح واجب است.

قوله: بل الاصل:

تا بحال راجع به اموری بحث می کردیم که مرجحیت دارند و موجب قوت ظن هستند ولو دلیل خاصی بر اعتبار آنها نیست ولی حالا می خواهیم بگوئیم که الاصل الترجیح به امریکه محتمل المرجحیه است باز هم احتیاطاً باید آن را گرفت.

قوله الآ:

ولی از این بل ترقی جواب می دهیم که الاصل دلیل حیث لادلیل و ما در اینجا دلیل بر عدم ترجیح به محتمل داریم و جای اصل مذکور نیست و آن دلیل اطلاقات تخییر است که از تحت آنها اموریکه معلوم المرجحیه هستند خارج شده اند و محتمل باقی است پس بدان اعتنا نکرده و از اصالة الاطلاق ادله تخییر استفاده می کنیم و حکم به تخییر می کنیم نه ترجیح.

قوله بناءً:

بعداً خواهد آمد که مرجحات دو دسته هستند:

۱- مرجحات منصوصه یعنی عواملی که سبب اقربیت احد الخبرین الی الواقع می شوند و در لسان اخبار و ادله هم بدان تصریح شده مثل ترجیح

به شهرت روائی و موافقت کتاب و...

۲- مرجحات غیر منصوصه و آنها عبارتند از هر عاملی که سبب اقریبیت یک حدیث به واقع می شود ولی در لسان دلیل بدان تصریح نشده مثل ترجیح به شهرت عملی و نقل به لفظ و... حال اینکه گفتیم اطلاعات اخبار تخییر بر اصل مذکور وارد شده و موضوع آن را نابود می کند بر مبنای اینست که به مرجحات منصوصه اکتفا کنیم و به مرجحات خارجیه تعدی نکنیم کما علیه جماعة من المتقدمین و التأخرین [مثل مرحوم کلینی و مرحوم آخوندیه].

ولی بر مبنای مشهور و شیخ اعظم کما سیاتی در مقام ثالث که حق داریم به کلیه عوامل موجب قرب به صدور تعدی کنیم جای این ورود نیست بلکه هر عاملی که سبب رجحان باشد یا محتمل المرجحیه باشد از باب احتیاط باید بدان عمل کرد و راجح یا محتمل الراجحیه را باید گرفت.

قوله: و قد يستدل:

به غیر از اجماعات منقوله و محصله و اخبار علاجیه و خلاصه علاوه بر دلائل پنجگانه ایکه برای وجوب ترجیح [قول مشهور] اقامه شد. ادله دیگری نیز بر وجوب ترجیح اقامه شده که جناب محقق آشتیانی در بحر الفوائد جزء چهارم ص ۴۲ پنج دلیل دیگر رانقل فرموده اند.

و مرحوم شیخ اعظم به یکدلیل از آن ادله اشاره فرموده اند که به عنوان دلیل ششم مطرح است و آن اینکه: اگر ترجیح واجب نباشد هر آینه لازم می آید که نظام اجتهاد بلکه نظام فقه بطور کلی مختل شود و هرج و مرج پدید آید و فقه جدید تأسیس شود و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: فقه اسلام و شریعت سید المرسلین (ص) از آغاز بر تقدیم خاص بر عام، مقید بر مطلق، ناسخ بر منسوخ، مبین بر مجمل، نص بر ظاهر، اظهر بر ظاهر و... مبتنی بوده و سیره شریعت مقدسه بر این بوده که

عمومات و مطلقات. و بالجمله کلیاتی را بیان فرموده و سپس تدریجاً و به مرور زمان مخصوصات و مقیدات آنها را تبیین می نمودند آنگاه با این محاسبات اگر بنا باشد در دوران امر بین العام و الخاص ما مخیر باشیم و ترجیح لازم نباشد ای چه بسا کسانی به عمومات اخذ می کنند و به خاص ترتیب اثر نمی دهند در حالیکه بدون شک این خصوصیات کاشف از مراد واقعی مولی هستند.

و نیز اظهر را رها ساخته و به ظاهر عمل می کنند و نیز ای چه بسا نص را کنار گذاشته و ظاهر را مقدم می دارند و... و این یک هرج و مرج کلی در نظام فقه اسلامی و بطور کلی ایجاد و تأسیس فقه جدیدی خواهد بود غیر از فقه اصیل سنتی اسلام.

و بقول مرحوم آشتیانی: و ذلک هدم للدين و تضييع لشريعة سيد المرسلين (ص) و ابطال لمنهاج الائمة المعصومين (ص) لان معظم الادلة الشرعية متعارضة...

بیان ابطال لازم: بطلان لازم از بدیهیات است و نیازی به ذکر ندارد.

مرحوم شیخ این استدلال را نپذیرفته و در جواب می فرمایند: اصولاً اینگونه معارضات که عام با خاص، مطلق با مقید، نص با ظاهر و... تعارض می کنند از محلّ بحث خارج است و اینها با هم واقعاً تعارض ندارند بلکه یک تعارض صوری است که براحتی مرتفع می شود و سرّ اینکه اینها با هم تعارض ندارند اینست که یا اینگونه موارد از باب حاکم و محکوم و وارد و مورود است به این بیان که عمل به ظواهر و عمومات و... و اجراء اصول لفظیه عقلائیّه بر اساس اصالة عدم الصارف است و لاریب که با وجود نص - خاص و اظهر و... جای این اصل نیست.

چنانکه در نکته هفتم از نکات تعارض در اوائل خاتمه ذکر شد و یا از باب جمع عرفی هستند که بر طرح مقدم است چه به عنوان ترجیح که اخذ به

راجح شود و طرح مرجوح و چه به عنوان تخییر که احد هما را علی التخییر طرح و دیگری را اخذ کنیم.

و در نتیجه فلا یلزم من ترک الترجیح التخییر بین المتعارضات المذكورة حتى یلزم المحذور المذكور. و محل نزاع ما در باب تعارض ظاهری است که بینهما تباین کلی یا تباین جزئی باشد [البته بقول مرحوم تبریزی در اوثق ص ۶۰۶: لاریب فی صحة الاستدلال لولا استشهاده بلزوم التخییر بین الخاص والعام و المطلق و المقید اذ لا شک فی لزوم تأسیس فقه جدید لولا البناء علی الترجیح فی متعارضات الاخبار].

قوله: و کیف کان:

وجه ششم که ذکر شد قابل قبول باشد یا خیر از وجوه خمسۀ قبلی روشن شد که قول بعض العامة که طرفدار تخییر هستند نه و جوب ترجیح باطل شد و دلیلشان هم تضعیف شد که می گفتند: لا دلیل علی الترجیح بقوة الظن مادیدیم که به دلائل عدیده جای این ترجیح است.

قوله: و اضعف: تا به حال سه دلیل از ادلۀ منکرین و جوب ترجیح را در ضمن توهم و ان قلت نقل و نقد کردیم و اینکه باید بدانیم که این عدۀ ادلۀ دیگری هم بر مدعای خویش دارند که مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد جزء چهارم ص ۴۳ به حدود چهار دلیل دیگر اشاره فرموده اند.

ولی مرحوم شیخ اعظم در کتاب به یکدلیل پرداخته از قول علامه در نهایت و آن یک قیاس است:

اگر در تعارض امارات ظنیه در احکام شرع [مثل خبرهای ثقه در احکام] ترجیح واجب باشد لازمه اش اینست که در تعارض اماره در موضوعات یعنی بینات با یکدیگر هم ترجیح واجب باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله پس ترجیح واجب نیست پس تخییر در کار است.

بیان ملازمه: چون هر دو دسته یعنی امارات در احکام و در موضوعات در مناط ترجیح مشترک هستند و آن عبارتست از قوت ظنّ پس اگر به این مناط در خبرین متعارضین در احکام ترجیح لازم باشد باید به همین دلیل در بینات هم ترجیح واجب باشد.

بیان بطلان لازم: در بینات ترجیح لازم نیست به شهادت اینکه اگر فرضاً زید و خالد با یکدیگر بر سر منزلی منازعه دارند و هر کدام مدعی است که منزل ملک او است نزاع را به محکمه و نزد حاکم بردند و حاکم از آنان بینه طلبید احد هما دو شاهد عادل و دیگری چهار شاهد عادل اقامه نمود حال تردیدی نیست که از قول چهار نفر ظن بیشتری حاصل می شود ولی معذک ترجیح نداده اند بلکه حکم به تنصیف دار یا قرعه و... نموده اند پس در اینجا ترجیح واجب نیست فالملزوم مثله.

قوله واجب:

خود علامه از این استدلال دو جواب داده:

۱- ملازمه را قبول می کنیم و لکن بطلان لازم را قبول نداریم یعنی منع می کنیم بطلان تالی را و قبول نداریم که ترجیح در بینات باطل باشد بلکه صحیح است و در مثال مذکور عدّه ای شهادت چهار نفر را بر دو نفر ترجیح داده اند کما اینکه شهادت اعدل را بر عادل ترجیح داده اند و...

۲- سلمنا که واللازم باطل و در بینات کسی قائل به ترجیح نیست و لکن قیاس مع الفساق است زیرا که در باب تعارض امارات در احکام اجماعات منقوله و محصله، قولی و عملی بر ترجیح قائم شده و به آن ادله ترجیح واجب است و حال آنکه در باب بینات اکثر بلکه کل طرفدار عدم ترجیح هستند و ما به این دلیل ترجیح را واجب نمی دانیم فالقیاس مع الفارق.

قوله: و مرجع:

مرحوم شیخ می فرماید: از این جواب دوم علامه استفاده می شود که ایشان می خواهند بفرمایند که قاعده مقتضی ترجیح است منتها در باب بینات که ترجیح نداده اند بر اساس دلیل خاص است که اجماع و یا مخالفت اکثر باشد و گرنه لو لا این امر لقلنا باینکه مقتضی القاعده در همانجا هم ترجیح است.

ولی این فرمایش به عقیده ما باطل است و مکرر گفته شد که مقتضی القاعده عدم ترجیح است مگر دلیل خاص بر ترجیح برسد و جلو قاعده را بگیرد نه اینکه مقتضای قاعده ترجیح باشد و اجماع مانع از آن شود.

بیان مطلب: همانطوریکه در باب اماره در احکام دو مبنا بود یکی مبنای طریقیّت و دیگری مبنای سببیت و تفصیلاً روی هر دو مبنا مطلب محاسبه شد هکذا در باب اماره در موضوعات یا همان بینات نیز دو مبنا وجود دارد یکی مبنای طریقیّت است که شهادت عدلین صرفاً طریقی است بسوی احراز واقع نه اینکه موضوعیت داشته باشد و هو الحق زیرا که با شهادت عدلین بر طهارت که واقع عوض نمی شود بلکه صرفاً از این طریق اطمینان به واقع حاصل می شود و دیگری مبنای سببیت و موضوعیت است و بر هر دو مبنا مقتضای قاعده ترجیح نیست.

اما بر مبنای طریقیّت: مکرر گفته شد که بر این مبنا مقتضای قاعده اینست که در تعارض بینات توقف نموده و مراجعه کنیم به اصول و قواعد منتها در باب اماره در احکام اصل عملی برائت و امثال آنست و در باب بینات اصول و قواعد دیگری مطرح است از قبیل تحالف و سپس حکم به تنصیف دار مثلاً یا قرعه زدن در اموری که تبعیض بردار نیست مثل زوجیت و نسب و... و صلح قهری و امثال آن و دلیل بر توقف همان است که قبلاً ذکر شد.

و اما بر مبنای سببیت: سابقاً گفته شد که مناط ترجیح بر این مبنا عبارتست از اقوایث مناط که احد الامرین اهم باشد یا محتمل الاهیة باشد و در ما نحن فیه هیچکدام نیست و ادله حجیت بینه هم که آیه شریفه فاستشهدوا شهیدین من رجالکم و... باشد بطور مساوی هر دو بینه متعارضه را شامل می شوند و برای هر دو سببیت جعل می کنند من دون فرق بین راجح که شهادت اربع است و مرجوح که شهادت اثنین است و تمنع هر کدام از وجوب عمل به دیگری هم که به مجرد شمول دلیل و سببیت هر کدام است راجح و مرجوحی باشد یا نباشد پس از حیث قاعده وجهی ندارد که احدهما را مانع از عمل بدیگری قرار بدهیم ولی دیگری را مانع قرار ندهیم بلکه کلاهما تمنع دارد پس علی القاعده جای ترجیح نیست آری روی دلیل خاص جای ترجیح هست و آن دلیل خاص در باب اماره در احکام وجود دارد و در باب بینات یا اماره در موضوعات وجود ندارد و لذا قیاس این دو باب به یکدیگر آنچنانکه در استدلال مستدل بود مع الفارق است.

قوله: ثم انه:

نظریه سوم: در تعارض امارتین که احد هما راجح و دیگری مرجوح باشد به عقیده جمهور اهل سنت به استثنای باقلانی و جبائیان و جمهور امامیه اعم از اخباری و اصولی به استثنای سید صدر ترجیح واجب شد به بیاناتی که تفصیلاً گفته آمد و به عقیده جمعی هم که نه واجب شد نه مستحب ولی نظریه سومی در باب مطرح است که رأی مرحوم سید صدر شارح وافیه باشد و آن اینکه ایشان هم طرفدار تخییر است نه ترجیح منتها ترجیح را مستحب و راجح و افضل می داند و اوامری را که در اخبار علاجیه وارد شده مبنی بر اخذ به راجح و طرح مرجوح وی حمل بر استحباب کرده: جناب سید صدر اخبار و روایات علاجیه را که در رابطه با علاج متعارضین

وارد شده بدقت مطالعه فرموده و در مضامین آنها یک سلسله شبهات و اشکالاتی برایش پیش آمده که از حل آنها عاجز گردیده.

و بناچار آنها را حمل بر استحباب کرده و به ظهور امر در وجوب اخذ نکرده و فرموده: الحکم هو التخییر فی جمیع المتعارضات الا ان الترجیح هو الفضل و الاولی، حالا در اینکه آن شبهات چیست مرحوم شیخ متعرض نشده و لی تفصیل آن از متن عبارات سید صدر و جواب شبهات ایشان را مرحوم تبریزی در اوثق ص ۶۰۶ و ۶۰۷ بیان فرموده که طالبین مراجعه کنند و ما به عنوان نمونه یکی از شبهات ایشان را طرح می کنیم:

وقتی ما به اخبار علاجیه مراجعه می کنیم می بینیم که برخی از آنها اصلاً اسمی از مرجحات نبرده بلکه مستقیماً به سراغ تخییر رفته و فرموده: بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک و برخی از اخبار تنها متعرض یک یا دو مرجح شده سپس به سراغ تخییر رفته و برخی مثل مقبوله و مرفوعه متعرض چندین مرجح شده و خود اینها از حیث ترتیب اختلاف دارند بعضی جاها اول ترجیح به صفات را آورده سپس ترجیح به شهرت و... را بعضی جاها عکس کرده و به برخی از مرجحات از قبیل احدث تاریخاً بودن اصلاً اعتنا نشده و... از همه اینها به این نتیجه می رسیم که معلوم می شود ترجیح واجب نبوده و گرنه اخبار علاجیه به شکل منظمی آنها را بیان می کرد پس معلوم می شود ائمه (ع) به مرجحات اعتنائی نداشته اند فلابد من حمل او امر الترجیح علی الاستحباب.

حال این شبهه و امثال آن سید صدر را وا داشته به قول به استحباب ترجیح خلافاً للمشهور.

مرحوم شیخ اول می فرمایند: بر شما پوشیده نیست که حمل او امر مذکوره در اخبار علاجیه بر استحباب خیلی بعید است و با مدلول اخبار

سازگار نیست فی المثل یکی از مرجحات اینست که: خذوا ما خالف القوم و ذروا ما وافقتها یعنی حدیث مخالف عامه را بگیرید و موافق را رها سازید حال این امر است و ظهور در وجوب دارد و بدون قرینه قاطع که نتوان بر خلاف ظاهر حمل کرد.

مخصوصاً که ذیلاً علت آورده به اینکه: لان الرشد و الحق فی خلافهم.

و نیز علت آورده به اینکه: مبنای اهل سنت در مسائل و احکام شرعیه بر این بوده که به محضر امیر المؤمنین می رسیدند و حکم شرعی را سؤال می کردند و می رفتند خلافت آن را قبول می کردند.

حال آیا می توان گفت که ما مخیریم بین مطلبی که حق است و مطلبی که باطل است منتها اخذ به حق افضل است؟ حاشا و کلاً جای تخییر نیست بلکه معینا باید حق را گرفت و باطل را طرح کرد فالتراجیح واجب.

یا مثلاً یکی از مرجحات اینست که مشهور را گرفته و شاذ را طرح کنید آیا بدون جهت می توان این امر را حمل بر استحباب کرد؟ بویژه که علت آورده که فان المجمع علیه لاریب فیه و در دوران امر بین طریقی که لاریب فیه است و طریقی که فیه ریب است باید اولی را معینا گرفت.

یا مثلاً یکی از مرجحات اینست که در باب حکمین و قاضیین فرموده حکم قاضی اعدل و افقه را بگیرید و به غیر آن اعتنا نکنید که ظهور در حصر هم دارد آیا می توان گفت ما مخیریم ولی اخذ به حکم قاضی افقه و اعدل اولویت دارد؟ حاشا و کلاً جای تعیین است نه تخییر.

و از همه بالاتر اینکه در ردیف مرجحات مذکوره این مطلب ذکر شده که اگر دو حدیث از هر جهتی مساوی بودند ولی احدهما موافق با ظاهر کتاب و سنت و دیگری مخالف با آن بود موافق را گرفته و مخالف را رها سازید آیا می توان گفت که این دستور استحبابی است و گرنه ما مخیریم بین

یا مستحب؟ یا هیچکدام؟ سه نظر بود.

۱- مشهور شیعه و سنی طرفدار و جوب ترجیح بودند.

۲- جماعتی از عامه طرفدار تخییر بودند.

۳- سید صدر از خاصه طرفدار استحباب ترجیح بود.

و اما المقام الثانی:

مقام دوم از چهار مقام بحث در رابطه با تراجیح پیرامون اخبار و روایاتی است که در رابطه با متعارضین از معصومین (ع) صادر شده و راه علاج متعارضین را بما نشان می دهند و لذا بنام اخبار علاجیه نامگذاری شده اند و مجموعه روایاتی که مرحوم شیخ در این رابطه نقل فرموده اند چهارده روایت می باشد که بترتیب عنوان می شود:

حدیث اول: مقبوله عمر بن حنظله: این حدیث را مشایخ ثلاثه شیعه یعنی محمدون ثلاث متقدم مرحوم کلینی و صدوق و شیخ طوسی رضوان الله علیهم در کتب اربعه هر کدام به سند خود از عمر بن حنظله از امام صادق (ع) نقل فرموده اند قبل از هر مطلبی نکته ای را از زبان مرحوم تبریزی در اوثق الوسائل ص ۶۰۸ نقل می کنم: قد و صفها فی البحار بالصحة و فی الوافیة بالمؤثفة و لیس فی السند من یوجب القدح فیہ الأ رجلان احد هما داود بن حصین و قد وثقه النجاشی.

قال: کوفی ثقة روی عن ابی عبدالله علیه السلام و ابی الحسن علیه السلام و نقل الوحید البهبهانی فی فوائده المتعلقة بعلم الرجال عن المحقق الشیخ محمد بن الشیخ حسن صاحب المعالم انه قال انه اذا قال حسن ثقة ولم يتعرض لفساد المذهب و ظاهره انه عدل امامی لان دیدنه التعرض

للفساد فعدمه ظاهر فی عدم ظفره و هو ظاهر فی عدمه لبعده وجوده مع عدم ظفره لشدة بذل جهده و زیادة معرفته و علیه جماعة من المحققین انتهى.

و قال الشیخ فی رجاله فی اصحاب الکاظم (ع) انه واقفی فمن وصف الروایة بالصحة نظر الی توثیق النجاشی بناء علی کون توثیقه تعديلاً و لا يعارضه قول الشیخ بكونه واقفياً لكونه اثبت واضبط كما قيل و من وصفها بالتوثیق نظر الی الجمع بین الوقف و الثقه او الی عدم ثبوت کون مراد النجاشی من التوثیق هو التعديل او الی تقدم الجرح علی التعديل.

و ثانيهما عمر بن حنظله و لم يذكره اصحاب الرجال بمدح ولا ذم الا الشهيد الثاني فی شرح بداية الدراية حيث قال ان عمر بن حنظله لم ينص الاصحاب عليه بجرح و لا تعديل ولكن حققت توثیقه من محل آخر انتهى... و كيف كان فلا تأمل فی قبول الروایة لقبول الاصحاب لها و هو كاف فی الباب مضافا الی رواية المشايخ الثلاثة لها فی كتبهم.

با عنایت به این نکته وارد می شود در ترجمه متن حدیث: حدیث شریف کلاً دارای دو بخش است.

الف: بخش اول پیرامون قضاوت و حکومت و اینکه شیعیان به چه کسی مراجعه کنند بحث کرده.

ب: بخش دوم پیرامون روایت و مرجحات احد الحدیثین بر دیگری گفتگو کرده:

عمر بن حنظله می گوید: به امام صادق عرض کردم: دو نفر از اصحاب ما [شیعیان شما] در رابطه با یک امر مالی [دینی یا میراثی] نزاع داشتند برای رفع نزاع حکومت را نزد سلطان جائر یا قضات تعیین شده از جانب وی برده اند و آنها نیز قضاوتی کرده و حکمی صادر نموده اند حال آیا حکم حاکم جور مجوز اکل می شود و آنکه به نفع وی حکم شده حق دارد

این مال را بگیرد و در آن تصرف نماید یا خیر؟

حضرت (ع) فرمودند: هر کسی که نزاع را نزد سلطان یا قضات جور برد و به محکمه آنها مراجعه کند چه در امری باشد که حق او است و چه در امر باطل و بنا حق در هر حال به طاغوت مراجعه کرده و بدان رفع نزاع نموده و مالی را که از راه قضاوت طاغوت به نفع وی به چنگ آورد اخذ آن حرام و تصرف در آن اکل مال به باطل است هر چند که حقیقث ثابت باشد ولی حرام و باطل است چون طبق قضاوت طاغوت دریافت کرده در حالیکه اسلام و قرآن او را امر کرده اند که به طاغوت کفر ورزد آنجا که فرموده اند: *یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به «نساء / ۶۰»* [پس در اسلام هدف وسیله را توجیه نمی کند و برای نیل به هدف حقه باید از وسیله مجاز و مباح استفاده کرد و حق نداریم از ابزار باطل مند بگیریم و منجمله به محاکم طاغوتی نباید مراجعه شود زیرا که سبب شوکت و تقویت آنان می گردد و حتی اگر بر حق هم باشد نباید مراجعه کند].

عمر بن حنظله می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: پس این دو نفر شیعه که منازعه در امر مالی دارند برای رفع نزاع چه بکنند و به کدامین محکمه مراجعه نمایند؟

حضرت (ع) در جواب فرمودند: دقت کنند و بنگرند و از میان شیعیان ما کسی را که راوی و بازگو کننده اخبار و احادیث ما است و اهل نظر و اندیشه در حلال و حرام ما است و عارف به احکام ما است او را برگزیده و هر دو بدان راضی شوند و به حکومت و قضاوت تن در دهند چرا که من [که امام آنان هستم] چنین کسی را [حاکم و مجتهد جامع الشرائط را] حاکم و قاضی بر شما قرار دادم و هنگامی هم که به وی مراجعه کردند او قضاوتی نمود باید بپذیرند و تسلیم باشند و اگر زیر بار نرفتند نه گمان کنند که به سخن یک فقیه

بی اعتنائی شده بلکه در حقیقت حکم الله را سبک شمرده و سخن ما را نادیده گرفته و زیر پا انداخته اند و کسی که کلام ما را ردّ کند [و از آن اطاعت ننماید] در حقیقت بر خدا ردّ نموده [و دستور الهی را زیر پا گذاشته چرا که قرآن فرموده: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم و...] و کسی که بر خدا ردّ کند گناهش عظیم و در حدّ شرک به خداوند است [که هر گناهی قابل عفو و بخشش است مگر شرک به خداوند که لن یغفر الله ابداً] [پس امام (ع) و زائنف شیعیان را در دوران حضور ائمه و عدم بسط ید آنها بر حسب ظاهر و نیز در دوران غیبت و در بلادیکه حکومتهای کفر و استکباری و طاغوتی حاکمند معین فرموده که باید به علماء دین و فقهاء جامع شرائط مراجعه نمایند]

عمر بن حنظله می گوید: به حضرتش عرض کردم: اگر هر کدام از دو نفر شیعه طرف دعوا برای خود یک نفر از روایان حدیث شما و عارفان به احکام شما را برگزیدند و راضی شدند که او در حق آنها حکم باشد [سیأتی که چون قاضی تحکیم است دو نفر حکم شدن بلامانع است] و خود آن دو نفر حکم در مقام حکم و قضاوت اختلاف کردند

[مثلاً یکی رأیش این بود که فلان مال بعنوان ارث به ولد اکبر می رسد دیگری خلاف آن را گفت یا یکی رأیش این شد که وصیت از اصل مال اخراج می شود و باید تمام مبلغی را که وصیت شده به موصی له بدهند و ارث راضی باشد یانه و دیگری رأیش این شد که وصیت از ثلث نافذ است و مازاد بر آن منوط به اذن و ارث است و...]

و منشأ این اختلاف هم اختلاف دو حکم در حدیث شما بود یعنی هر کدام برای حکم خود مستند و مدرکی از احادیث شما نقل کردند اینجا چه باید کرد؟

[دو اختلاف است]

۱- اختلاف در حکم و قضاء

۲- منشأ آنهام اختلاف در روایت امام (ع) فعلاً قسمت اول را جواب داده

و از قسمت ثانی اعراض کرده و آن را در فرازهای بعدی جواب داده اند]

حضرت (ع) فرمود: حکم و قضاوت ارزشمند، حکم حاکمی است که از

این دو نفر عادل آندو و افقه و اصدق و اورع باشد [زیرا که او دقتش بیشتر

و احاطه اش به زوایای امر کاملتر است]

حکم او را بگیرند و به حکم حاکم دیگر [که فقیه و ورع و صادق و عادل

است ولی افقه و اورع و... نیست] اعتنا نکنند

[تا اینجا بخش اول که مستقیماً مربوط به قضاوت و معیارهای آن بود

تمام شد و از اینجا بخش دوم شروع می شود که حکم حدیثهای مختلف

و متعارض باشد که البته مستند حکم و قضاء دو حاکم بوده و بدان

مرتبط است

ولی بیان مرجحات حدیثی بر حدیث دیگر هم هست]

عمر بن حنظله می گوید: عرض کردم: هر دو حاکم عادل هستند

و مورد قبولی شیعیان می باشند و هیچکدام از جهاتیکه شما فرمودید

[اعدلیت - افقهیت و...] بر دیگری ترجیح و فضیلتی ندارد بلکه هر دواز هر

جهت مساوی هستند در این صورت چه باید کرد؟

حضرت فرمودند: در روایات دو حاکم که به عنوان مستند حکم خود نقل

می کنند نظر کنید هر کدام از دو حاکم که روایتش مشهور بین الاصحاب است

[بزودی خواهد آمد که مراد شهرت روائی است نه عملی یا فتوائی] بدان اخذ

کرده و همان را مستند حکم قرار دهند و طبق آن عمل شود و حدیث شاذ و غیر

مشهور را سازند.

سپس حضرت علت آوردند به اینکه: فان الجمع علیه [یعنی مشهور] لاریب فيه [بعداً به تفصیل معنای کلمه لاریب فيه خواهد آمد در مقام ثالث] سپس حضرت امور را سه دسته کرده و فرمودند:

۱- بعض امور بین الرشدهستند یعنی حقانیت آنها واضح و بدیهی است و باید متابعت شوند [مثل ضروریات دین و مذهب و مسائل مجمع علیها و...]

۲- وبعض امور بین الغی هستند یعنی بطلان و ضلالت و گمراهی آنها از بدیهیات است [مثل عمل به قیاس] و باید اجتناب شوند

۳- وبعض از امور امر مشکل و مشتبه هستند [مثل خبر شاذ مثلاً] که باید حکم آنها را به خدا و رسول ارجاع داد و آنان نیک می دانند که منظور چیست و حقیقت را بیان می کنند

سپس حضرت به کلام نبوی (ص) استشهاد کردند که فرموده: حلال بین و آشکار داریم [مثل آب] و حرام بدیهی داریم [مثل خمر] و شبهاتی در این میان موجود است [مثل شرب توتون] پس هر کسی که از شبهات اجتناب کند از محرمات نجات خواهد یافت و هر کسی که شبهات را مرتکب شود در محرمات فرو غلطیده و هلاک خواهد شد از راهی که نمی داند و ناخود آگاه خود را هلاک کرده است.

ابن حنظله می گوید: عرض کردم: اگر دو حدیث هر دو مشهور بودند [هر دو را محدثین و ارباب الحدیث در کتب خود نقل کرده اند] و هر دو را هم راویان ثقه و مورد اعتماد از قول شما نقل کرده اند در این صورت وظیفه چیست؟

حضرت (ع) فرمودند: نگاه کنید و ببینید که کدامیک از این دو حدیث موافق با کتاب و سنت [قطعیه] و مخالف با عامه است و کدام بالعکس یعنی مخالف کتاب و سنت و موافق عامه اولی را اخذ کرده بدان عمل کنید و از دیگری اجتناب کنید

راوی می گوید: عرض کردم: هر دو فقیه و حاکم مدعی هستند که روایت آنها موافق کتاب و سنت است ولی یکی از آنها مخالف عامه و دیگری موافق عامه است در اینجا چه باید کرد؟ حضرت فرمود: آن حدیثی که مخالف عامه است فقیه الرشاد یعنی حق و رشد در آن است [پس آن را باید گرفت و دیگری را رها ساخت]

راوی گوید: عرض کردم: اگر هر دو حدیث موافق عامه بود یعنی هر دسته ای از عامه به مضمون یکی از آنها عمل می کنند و اینچنین نیست که احدی بکلی بنزد عامه متروک باشد چه باید کرد؟ حضرت (ع) فرمودند: دقت کنید و آن را که حکام و قضات از عامه تمایل بیشتری به آن دارند رها کنید و آن دیگری را اخذ کنید.

راوی می گوید: عرض کردم: اگر از این حیث هم مزیتی نبود چه کنیم؟ حضرت (ع) فرمودند: اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الافتحام في الهلكات

یعنی وقتی کار بدینجا ختم شد و دو حدیث از هر جهت مساوی بودند باید توقف کنی و تأخیر بیاندازی تا امام زمانت را ملاقات کرده و حکم را از حضرتش دریافت کنی و این توقف را معلل ساختند به اینکه وقوف عند الشبهات بهتر است از فروغلطیدن در هلاکات.

قوله و هذا الرواية:

مرحوم شیخ پس از نقل روایت مقبوله با همه طول و تفصیل می فرماید: اگر چه در حدیث شریف یک سلسله اشکالاتی به چشم می خورد [که ذیلاً خواهیم آورد] ولیکن این اشکالات به هدف اصلی ما از این استدلال لطمه و صدمه ای نمی زند و آن هدف اینست که به متعارضین که رسیدیم در قدم نخستین باید دقت کنیم که کدام راجح و کدام مرجوح است، راجح را اخذ و مرجوح را طرح کنیم

و اگر رجحانی نبود نوبت به تخییر می رسد و مقبوله ظاهر بلکه صریح در این معناست:

أما ظهور: به قرینهٔ یؤخذ و یتروک و... که جملهٔ خبریه و در مقام انشاء آمده و ظهورش در وجوب آكد و اقوی از جملهٔ انشائیه است و در روایات دیگر همین تعبیر بصورت فعل امر آمده و اما صراحت: چون حدیث در مقام حصر است که الحکم ما حکم به اعدلهما و... و صریح است در اینکه باید راجع را اخذ کرد و مرجوح را رها ساخت

و اما اینکه فرمود: لا یخلو عن الاشکال بل الاشکالات بلحاظ اینست که نوع اشکالات به عقیدهٔ مرحوم شیخ قابل جواب بوده و تنها اشکال اول را جواب نداده اند

و اما اصل اشکالات: مجموعاً چهار اشکال در حدیث به چشم می خورد:
اشکال اول: صدر حدیث صریح است در اینکه مقبوله مربوط به حکمین است نه محدثین یا مفتیین یعنی دو نفر شیعه ای که در امر مالی نزاع داشتند تناسب ندارد که نزد دو محدث روند و ببینند فلان محدث چه حدیث دارد و آندیگری چه دارد؟

و نیز تناسب نداشت که بروند نزد دو مفتی و مسئله یاد بگیرند بلکه صحبت از حکومت و قضاوت بود و رفته بودند نزد حاکم و سلطان تارفع نزاع کنند حال که ظهور بلکه صراحت در تحکیم داشت همینجا چندین شبهه مطرح است
الف: برای رفع نزاع و فصل خصومت که به دو حاکم مراجعه نمی کنند بلکه به یک حاکم مراجعه می شود چون مراجعه به دو حاکم رافع و قاطع منازعه نیست بلکه خصومت را بیشتر می کند با این محاسبه چگونه سائل فرض کرد که هر کدام حکمی برگزیده و امام هم تقریر کرده و جواب دادند که الحکم ما حکم...؟

ب: سائل فرض کرده که متنازعین رفتند نزد دو حاکم و هر کدام حکمی کرده و برای مستند خویش به حدیثی تمسک کردند که بایکدیگر متعارض بود حال ظاهر این بیان آنست که هر حاکمی که به حدیثی تمسک کرده از حدیث دیگری اطلاع نداشته و این خیلی بعید است از این جهت که دو حدیثی که باین رتبه و شأن و منزلت هستند که صلاحیت دارند بدانها استناد شود کیف یعقل که حکمین از چنین معارضی بی اطلاع باشند؟ و بدون توجه به آن حکم و قضاوتی بکنند؟

ج: وقتی سائل پرسید که اگر دو حاکم هر کدام حکمی کردند مخالف با دیگری چه کنیم؟ حضرت فرمود: الحکم ما حکم... یعنی متنازعین وظیفه دارند اجتهاد و جدیت و تحقیق کنند تا بفهمند که مستند کدام حکم بر حکم دیگر می چربد به همان اخذ کنند اشکال اینست که این مطلب با مقام منازعه نمی سازد زیرا آنها در مقام رفع نزاع هستند نه در مقام اجتهاد و تحرّی در ترجیح احد الحکمین که حالا کلی باید زحمت بکشند تا بفهمند کدام اعدل و افقه و... می باشند که تازه تشخیص آنها کار آسانی نیست

د: دو نفر حکم که قضاوت می کنند از دو حال خارج نیست:

۱- یا مقدم و مؤخر هستند یعنی اول احد الحکمین و سپس حکم دیگر حکم می کند

۲- و یا هر دو همزمان حکم می کنند اگر ترتب باشد اشکال اینست که طبق موازین قضا وقتی یک حاکمی حکمی صادر کرد دیگر حکم حاکم دیگر ارزش ندارد و نافذ نیست پس چگونه امام فرض کرده که هر دو حکم می کنند سپس بنگرید کدام اعدل و... است؟ و اگر همزمان باشند اولاً خود این بسیار بعید است که دو حکم همزمان با هم حکم کنند و ثانیاً بر فرض وقوع قاعده اینست که حکم ها تعارضاً و تساقطاً و باید برای رفع نزاع به حاکم ثالثی مراجعه شود نه اینکه الحکم ما حکم....

ه: در مواردیکه یک نفر مدعی و دیگری منکر است اختیار حاکم به يد مدعی است فله ان یختار من اراد من الحکام ولو کان مفضولاً بالنسبة الی من اختاره المنکر پس چگونہ امام (ع) فرض کرده کہ هر کدام حکمی اختیار کنند؟ این با موازین قضا سازگار نیست.

تمامی این پنج وجه مربوط به اشکال اول و مال صدر حدیث است کہ مرحوم شیخ چهار اشکال اول را طرح کرده و جواب نداده و وجه پنجم را از زبان مرحوم اوثق الوسائل در ص ۶۰۸ نقل کردیم و بعداً هم در لابلای مطالب از زبان خود شیخ اعظم ره خواهیم شنید

و بطور خلاصه جواب وجه اول و سوم و چهارم و پنجم اینست کہ: این اشکالات وقتی وارد هستند کہ حاکم حاکمی باشد کہ از ناحیه امام (ع) یا فقیه جامع شرائط نصب شده باشد و باصطلاح حاکم شرعی باشد و در قاضی تحکیم کہ خود طرفین نزاع اختیار می کنند این اشکالات نیست

و در خصوص وجه پنجم می گوئیم: ظاهراً مورد مسئله متداعیین است نہ مدعی و منکر و در خصوص وجه ثانی می گوئیم: لا استبعاء فیہ حیث لم تکن الاخبار مجتمعة فی زمان صدور الاخبار عند کل احد مضافاً الی احتمال اعراض کل منهما عن مستند حکم الآخر لاجل اطلاع کل منهما علی قدح فی مستند حکم الآخر لم یطلع علیہ مثل و روده لاجل التقیة او نحوها لا لاجل الغفلة عنه رأساً

و یک جواب از همه پنج وجه می دهیم و آن اینکہ: یحتمل ان یکون المراد بالحکمین هو الحاکم علی سبیل نقل الروایة فی خصوص الواقعة لیعمل بضمونها المتخاصمان لا الحاکم بالمعنی المصطلح علیہ و یؤیدہ ان المتعارف فی ذلک الزمان ان کل من کان یفتی بشیئی کان علی سبیل نقل الروایة و کان غرض المستفتی ایضاً استعلام ما عند المستول من الحدیث فی الواقعة المجهولة المسئلة عنها... «اوثق الوسائل ص ۶۰۸»

قوله: نعم:

اشکال دوم: همانطوریکه قبلاً ذکر شد اگر چه صدر مقبوله راجع به حاکمین است نه حدیثین و فتواها ولی ذیلاً و در ادامه سخن به تعارض حدیثین کشانده شده و در این مقام از حیث ترتیب مرجحات اشکالی هست و آن اینکه: مقبوله اولی ترجیح به صفات راوی را مطرح کرده و آن را بر همه مرجحات مقدم داشته

و سپس ترجیح به شهرت را عنوان کرده یعنی تا زمانی که از حیث صفات راوی رجحانی باشد نوبت به شهرت و شدو ذنمی رسد در حالیکه سیره مستمره علماء در طول تاریخ و از قدیم الی یومنا هذا بالعکس بوده یعنی اولی ترجیح به شهرت را اخذ می کردند و اگر دو حدیث هر دو مشهور یا شاذ بودند به سراغ ترجیح به صفات می رفتند و خلاصه اینکه بر طبق مرفوعه زرازه که حدیث ثانی باب است و سیاتی عمل می کردند نه بر طبق مقبوله و از این حیث از مقبوله اعراض شده این مشکل را چگونه حل کنیم؟

قوله: اللهم الا:

مرحوم شیخ از این مسئله جواب می دهند به اینکه: سیره علماء از مقوله عمل هست و عمل قدر متیقن دارد و آن اینکه قدر مسلم از موارد تقدیم شهرت بر صفات راوی موردی است که راوی حدیث مشهور افقه و اعلم و... باشد و اما اگر راوی حدیث شاذ و حاکمی که برای مستند حکمش به حدیث شاذ تمسک کرده افقه و اصدق و اورع بود و همچنین اگر تا امام واسطه دارد تمام وسائط آنها افقه و اورع و... بودند در این فرض هیچ بعدی ندارد که روایت او را ترجیح دهیم بر روایت مشهور و معروف بین روایت ولو حدیث شاذ راتنها همین حاکم نقل می کند ولی مقدم باشد [و مورد مقبوله یک چنین موردی باشد که ترجیح به صفات مقدم است به ترجیح به شهرت] و سر مطلب آنست که افقه

و اورع تمام زوایا و جوانب مطلب را می‌سنجد و به نکاتی توجه و احاطه دارد که دیگران ندارند و لذا لا یبعد که بگوئیم اینکه حاکم افقه و اورع با همه فقاهت و ورع شاذ را اختیار کرده این کاشف از آنست که شاید مطلع شده بر یک قدح و ایرادی در حدیث مشهور که دیگران ملتفت نشده اند

مثلاً او توجه دارد که این حدیث در مقام تقیه صادر شده و جهت صدور مبتلا به اشکال است ولی دیگران توجه ندارند یا او برای حدیث مشهور توجیه و تأویلی در اختیار دارد که دیگران از آن بی اطلاع هستند و لذا با این محاسبات نتوان گفت حدیث مشهور باز هم بر شاذ مقدم است خیر شاذ کذائی بر مشهور رجحان دارد البته این ویژگیها زیر سه افقهیت است و گر نه اگر افقهیت را منها کنیم مجرد اورعیت و اصدقیات این کمالات را ندارد و سبب رجحان نمی شود حال لا یبعد که مقبوله که ترجیح به صفات را مقدم داشته مال این فرض باشد پس رفع نزاع شد.

قوله ولكن:

در تعارض خبر مشهور با شاذ سه فرض قابل تصویر است:

۱- همان فرضیکه ذکر شد و گفتیم در آنصورت لا یبعد ترجیح شاذ بر مشهور ولی امام بقول مطلق فرموده ترجیح به صفات بر ترجیح به شهرت و شذوذ مقدم است و تفصیل نداده ولی اگر دقت شود در یک فرض این مطلب صحیح است و آن اینکه: یک حاکم به حدیث شاذ تمسک کرده

یعنی حدیثی که کمتر اصحاب الحدیث بدان متعرض شده اند و در کتب آن را ثبت و ضبط کرده اند و حاکم دیگر به حدیث مشهور بین الاصحاح تمسک کرده منتها راوی خبر شاذ که همان حاکم باشد هم خودش اعدل و افقه از راوی حدیث مشهور است و هم واسطه و وسائطی که بین این قاضی و بین امام در نقل حدیث وجود دارد همه آن واسطه ها و طبقات هم اعدل و افقه هستند نسبت به

راویان حدیث مشهور تنها در این فرض است که می شود گفت ترجیح بالصفات مقدم علی الترجیح بالشهرة والشذوذ

اما دو فرض دیگر هم هست که در آن دو فرض نتوان ترجیح به صفات را مقدم داشت بلکه ترجیح به شهرت مقدم است:

۲- راوی حدیث شاذ ولو افقه از راوی حدیث مشهور است که هر دو قاضی هستند ولی خبر مشهور که راویش تنها قاضی نیست بلکه روایت دیگر هم دارد اصولاً مشهور یعنی اینکه ناقلین آن زیادند پس ولو این قاضی عدل و افقه از آن قاضی است اما از همه نقله عدل و افقه نیست بلکه در میان نقله آن حدیث کسانی هستند که با قاضی دیگر که ناقل شاذ است یا برابرند یا افقه از او هستند اینجا ترجیح به صفات را بر ترجیح به شهرت مقدم داشتن مشکل است و ناچاریم مشهور را مقدم بدانیم نه شاذ را.

۳- این راوی که خبر شاذ را نقل کرده خود از همه نقله حدیث مشهور عدل و افقه است و لکن این راوی که مستقیماً از امام نقل حدیث نمی کند بلکه ای چه بسا وسائطی هست که باید حال آنها را هم در نظر گرفت و وقتی ملاحظه کردیم دیدیم کسانی هستند که مفضول هستند نسبت به نقله حدیث مشهور باز در این صورت جای ترجیح به صفات نیست و نتوان به مقبوله عمل کرد و حال آنکه مقبوله اطلاق دارد و همه صور را می گیرد فالاشکال باقی بحاله مگر اینکه مقبوله را بر فرض اول حمل و تنزیل کنیم و دو فرض بعدی را به مرفوعه بدهیم تا حل اشکال شود

ولی بهر حال اشکال قابل حل باشد یا نه لطمه ای به ظهور بلکه صراحت مقبوله در مطلوب ما ندارد که مطلوب اینست که راجح را باید گرفت و مرجوح را رها کرد و ترجیح واجب است حالا اول به صفات بعد به شهرت یا بالعکس

قوله: نعم:

اشکال سوّم: ظاهر فرمایش امام در بخش ترجیح به صفات اینست که صفات مذکوره در مقبوله یعنی عدلیت، افضهیت، اصدقیت، اورعیت همه با هم و مجتمعاً می توانند مرجح یک حدیث بر حدیث دیگر باشند چون همه را با هم ذکر کرده و با او عطف بیکدیگر عطف نموده که ظهور در جمع دارد و حال آنکه با لاجماع و بالاتفاق تک تک صفات مذکور مستقلاً می توانند مرجح باشند و حالت اجتماعیه دخالت ندارد.

مرحوم شیخ می فرمایند: این اشکال نیز قابل جواب است به اینکه منظور امام (ع) بیان اصل ترجیح است یعنی می خواهند بفرمایند بواسطه این صفات ترجیح حاصل می شود نه اینکه حتماً این صفات مجتمع هم باشند بلکه می سازد با اینکه فرد فرد مرجح باشند [و اینگونه تعبیرات در عرف فراوان است لذا فرموده الظاهر یعنی متبادر به ذهن و متفاهم عرفی همین است]

و شاهد مطلب اینست که: اگر مراد امام (ع) اجتماع همه صفات با هم بود مناسب این بود که سائل بلافاصله بپرسد: یا بن رسول الله (ص) اگر همه صفات مجتمع نبودند بلکه پاره ای از این صفات در یک راوی بود آیا موجب رجحان هست یا نه؟ و نیز جا داشت بپرسد: یا بن رسول الله (ص) اگر پاره ای از صفات مذکور در راوی یک حدیث و پاره ای در راوی حدیث دیگر موجود بود و تعارض کردند کدامها راجح است؟ و...

ولی نه هیچکدام از این پرسشها را مطرح نکرد بلکه مستقیماً رفت سراغ این مطلب که اگر هر دو راوی از همه جهات مذکور و مشابهات آنها مساوی بودند و هیچکدام بر دیگری فضیلتی نداشت چه باید کرد و کدام مقدم است؟ معلوم می شود سائل از عبارت امام (ع) این را فهمید که: الترجیح بمطلق التفاضل

چه همه صفات و یا بعضی از آنها و امام (ع) هم سائل را تخطئه نکردند که جا داشت بررسی اگر بعضی بود دون بعض چه باید کرد بلکه طبق سؤال ثانی جواب دادند پس هم فهم عرف و هم این سؤال و جواب شاهد صدقی بر عدم اعتبار اجتماع صفات است

قوله و کذا:

اشکال چهارم: این اشکال شبیه اشکال سوم است که در فراز دیگر از مقبوله امام (ع) میان سه مرجع را جمع کرده و فرموده اگر حدیثی موافق کتاب و سنت و مخالف عامه بود آن را اخذ کنید و حدیثی را که مخالف کتاب و سنت و موافق عامه بود طرح کنید که ظاهرش اعتبار جمع است و حال آنکه بالا جماع به هریک از این سه مستقلاً ترجیح حاصل می شود پس این ظاهر نیز خلاف اجماع است ولی جواب ما از این اشکال همانند جواب از اشکال ثالث است که جمع معتبر نیست.

حدیث دوم: مرفوعه زراره: دومین حدیث از مجموعه چهارده روایت علاجیه که در رسائل عنوان شده عبارتست از حدیث مرفوعه زراره که آقای ابن ابی جمهور احسائی آن را در کتاب غوالی اللثالی از قول جناب علامه از زراره [سلسله سند از علامه تا زراره رفع و برداشته شده و مانعی شناسیم که آن وسائط کیانند؟] نقل کرده که زراره گوید: از امام باقر (ع) پرسیدم: فدایت شوم گاهی از قول شما دو خبر و دو حدیث

[محشی گوید: بیالی ان الخبر فی مصطلح اصحاب الحدیث هو ما لیکون الامام (ع) ناقلاً له عن رسول الله (ص) والحدیث هو ما یکون منقولاً عن رسول الله (ص) وقد یطلق احدهما علی معنی الاخر که ظاهراً همین مراد باشد البته فروق دیگری هم دارند که در اول درایه الحدیث جناب شهید ثانی بیان شده فمن شاء فلیرجع] متعارض برای ما نقل می کنند

[مثلاً یک راوی می گوید: قال الباقر(ع): يجب صلوة الجمعة وروای دیگر می گوید:

عن الباقر(ع) يحرم صلوة الجمعة و...] وظیفه ما چیست؟ و به کدام اخذ کنیم؟

حضرت فرمودند: ای زرارة آن حدیثی را که در میان اصحاب الحدیث مشهور و معروف است و همه آن را نقل کرده اند اخذ کن و حدیث دیگر را که شاذ و نادر است [و مثلاً یک یا دو نفر از محدثین آن را نقل کرده اند] طرح کن و واگذار

عرض کردم: مولای من دو حدیث متعارض هر دو مشهور و دارای شهرت روایی هستند و هر دو از قول شما برای ما نقل می شود در این فرض چه کنم؟
حضرت فرمود: هر روایتی که راوی آن به نزد تو عادلتر و در پیش تو موثقتر است به آن اخذ کن [و روایت دیگر را طرح کن]

عرض کردم: راویان هر دو حدیث نزد من عادل و مورد قبول و وثوق هستند در اینجا چه کنم؟

فرمودند: نظر و دقت کن و هر حدیثی را که موافق عامه است رها کن و آن را که مخالف عامه است بگیر و عمل کن سپس علت آوردند به اینکه: فان الحق فیما خالفهم یعنی حق در ناحیه حدیثی است که مخالف عامه است [بعداً توضیح خواهیم داد]

عرض کردم: گاهی هر دو حدیث موافق عامه هستند [هر حدیثی با رأی جماعتی از آنها سازگار است] و یا هیچکدام موافق عامه نیست [فرضاً رأی عامه در فلان امر و جوب است ولی دو حدیث متعارض یکی دال بر حرمت و دیگری بر اباحه آن امر است که هیچیک موافق عامه نیست] در اینجا چه کنم؟

فرمودند: در این صورت به آن حدیثی که مطابق احتیاط است

[مثلاً دال بر وجوب درمقابل لایجب یا یحرم درمقابل لایحرم احتیاط

است] آن را بگیر و دیگری را رها ساز

عرض کردم: اگر هر دو موافق احتیاط بودند [یعنی هر دو الزام آور است

چه از قبیل یجب و یحرم باشد و چه از قبیل صل الظهر و صل الجمعة و... باشند]

و یا هر دو مخالف احتیاط بودند [یعنی هیچکدام الزام آور نبود مثل یکره

و یستحب یا یباح] در اینجا چه کنم؟

حضرت فرمودند: در این هنگام که باب رجحان برویت بسته شد مختار

و مخیری که هر حدیثی را خواستی اخذ کن و بدان عمل کنی و آن دیگری را

واگذاری و عمل نکنی

حدیث سوم: سومین حدیث از احادیث باب متعارضین روایتی است که

مرحوم صدوق در من لایحضر به سند خودش از امام رضا (ع) نقل کرده که اصل

حدیث طولانی است و تنها قسمت محل شاهد را می آوریم و آن اینکه:

حضرت فرمود: هر گاه دو حدیث مختلف و متعارض به شما رسید آندو

را به سنن [سنن های قطعی نبویه] رسول خدا (ص) عرضه کنید اگر در سنن

نبوی (ص) از آن عمل نهی شده به نوع نهی مولوی تحریمی همان ملاک است

و باید پیروی کرده از آن عمل اجتناب کنید [متعارضین احدهما ناهی باشد

یا نه] و اگر در سنن نبویه به آن عمل امر شده ایم به نوع امر الزامی

مولوی باز باید متابعت کنیم [و دال بر وجوب رجحان پیدا می کند] و اما اگر

در سنن نبویه از آن عمل نهی شده به نوع نهی اعافتی یا کراهتی

[مرحوم صاحب اوثق در ص ۶۰۹ می فرماید: لعل المراد بنهی الاعافه

{ ما وقع فيه الزجر عن ارتكاب النهی عنه ببیان بعض خواصه و بنهی الكراهة

ماورد النهی فيه مطلقا من دون تعرض لخواصه و آثاره و فی القاموس عاف الطعام

و الشراب و « قد يقال فی غیرهما » کرهه فلم يشربه و عفت الطير اعيفها اعافه ای زجرتها و كيف كان فالمراد بهما هو النهی غیر الالزامی]

سپس در میان متعارضین یک حدیث بر خلاف آن بود پس این حدیث مخالف رخصتی است در آنچه که پیامبر آن را اعافه کرده یا کراهت داشته و تحریم نکرده یعنی ارتکاب بلامانع است آنگاه چنین متعارضینی اخذ به هر دو روا است و به هر کدام که از باب تسلیم و اتباع و واگذاری امر به رسول خدا (ص) اخذ کنید مجاز و در وسعت هستید و اگر حکمی را که متعارضین بیان می کنند در سنت نبوی (ص) نیافتید علم آن را به ما ارجاع دهید چرا که ما اولی هستیم به این امر و بر اساس آراء و سلائی خودتان در آن حکم نکنید و در اینگونه از متعارضین وظیفه شما خودداری و توقف از عمل و سپس تحقیق و جستجو در اطراف آن تا اینکه به بیان روشن از ما در آن رابطه دست یازید و طبق آن عمل کنید [خلاصه اینکه اگر متعارضین من جمیع الجهات مساوی بودند وظیفه

شما توقف است نه تخییر بر خلاف استفاد از مرفوعه زرارة]

حدیث چهارم: این حدیث از رساله ایکه به مرحوم قطب راوندی منسوب است نقل شده و آن ایکه: مرحوم قطب به سند صحیح از امام جعفر صادق (ع) چنین نقل کرده:

حضرت فرمودند: هر گاه به دو حدیث مختلف [و متعارض] برخوردید آندو را به قرآن و کتاب الهی عرضه کنید پس هر کدام که موافق کتاب الله بود آن را اخذ کنید و مخالف کتاب را طرح سازید [منظور موافقت و مخالفت با ظواهر قرآن است نه نصوص] و اگر آن حکمی را که دو حدیث متعارض مبین آن هستند در قرآن نیافتید دو حدیث را بر اخبار و احادیث عامه و اهل سنت عرضه کنید پس هر حدیثی که موافق آنان بود آن را رها کنید و هر حدیثی که مخالف عامه بود بدان اخذ کنید و همان در حق شما حجّت است [دو مرجع بیشتر بیان نشد]

حدیث پنجم: این حدیث را نیز قطب راوندی ره در رساله اش از حسین بن سری از امام صادق (ع) نقل کرده: راوی گوید: امام ابو عبدالله (ع) فرمودند: هر گاه دو حدیث مختلف و متعارض به شما رسید آن را که مخالف عامه است اخذ کنید [و موافق را رها سازید این روایت هم به یکی از مرجحات آنها بدون ذکر علت قناعت کرد]

حدیث ششم: قطب راوندی به سند خود از حسن بن جهم از امام هفتم (ع) نقل می کند:

راوی می گوید: به عبد صالح [العبد الصالح الکاظم (ع) وقد یعبر عنه بالخبر والعالم و ابی الحسن و ابی ابراهیم] یعنی امام هفتم (ع) عرض کردم: گاهی از زبان امام صادق (ع) در رابطه با حکمی حدیثی نقل می شود [مثلاً دال بر وجوب است] و در همان رابطه از همان حضرت حدیث دیگری بر خلاف نقل می شود [مثلاً دال بر ندب است] در این صورت ما به کدام حدیث اخذ کنیم؟ حضرت فرمودند: آن را که مخالف قوم [یعنی عامه] است اخذ کنید و از موافق عامه اجتناب کنید

حدیث هفتم: قطب راوندی به سندش از محمد بن عبد الله از امام رضا (ع) نقل می کند:

راوی گوید: به حضرت رضا (ع) عرض کردم: بادو خیر مختلف و متعارض چگونه عمل کنیم؟ و وظیفه ما در رابطه با آندو چیست؟ حضرت فرمودند: هر گاه دو حدیث متعارض به شما رسید دقت کنید و آن را که مخالف عامه است اخذ کنید و آن را که موافق با احادیث عامه است واگذارید.

حدیث هشتم: روایتی است که از احتجاج طبرسی به سندش از سماعة بن مهران از امام صادق (ع) نقل شده، راوی گوید: به امام صادق (ع)

عرض کردم: گاهی دو حدیث متعارض بدست ما می رسد که یکی از آن دو ما را به انجام عملی امر می نماید [که ظهور در وجوب دارد] و آندیگری ما را از انجام همان عمل منع و نهی می کند [که ظهور در تحریم دارد] وظیفه ما چیست؟
حضرت فرمودند: [وظیفه شما توقف است] یعنی به هیچکدام عمل نکنید تا زمانیکه امام عصر خویش را ملاقات کرده و حکم واقعی را از زبانش بشنوید

عرض کردم: فرصت نیست و واقعه بگونه ایست که لابد من العمل باحدهما [فرضاً گوسفندی است که فوری باید ذبح شود و یک حدیث می گوید ذبح تنها به آهن صحیح است و دیگری می گوید به غیر آهن هم صحیح است مثلاً] در اینجا چه باید کرد؟

حضرت فرمودند: مخالف عامه را بگیر و [موافق عامه را رها ساز]
حدیث نهم: مرحوم ثقة الاسلام کلینی در کتاب گرانسنگ کافی به سند خود از معلى بن خنيس از امام صادق (ع) نقل کرده: راوی گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم:

هر گاه حدیثی از امام پیشین از شما وارد شود [مثلاً امام قبلی فرموده فلان امر واجب است] سپس حدیث دیگری از امام پسین وارد شود [مثلاً امام بعدی بفرماید: فلان امر حرام است] و این دو متعارض باشند وظیفه ما چیست؟ و به کدام اخذ کنیم؟

حضرت فرمودند: وظیفه شما عمل به حدیث اولی است تا زمانیکه از امام زنده حدیث دیگری وارد شود پس آنگاه به این حدیث تازه عمل کنید سپس حضرت فرمود: سوگند به خدا ما (اهل البیت) شما را وارد نمی کنیم مگر در آنچه که مایه وسعت شما است [کاری نمی کنیم که در مضیقه قرار گرفته و تحت فشار مخالفین واقع شوید]

حدیث دهم: باز هم مرحوم کلینی در کافی به سندش از حسین بن مختار از بعض اصحاب حدیث شیعه از امام صادق (ع) نقل کرده که حضرتش فرمود: بگو ببینم اگر امسال حدیثی به تو بگویم سپس سال آینده بیایی و حدیث دیگری بر خلاف حدیث قبلی به تو بگویم به کدام اخذ می کنی؟
 راوی گوید: عرض کردم: به حدیث جدید [و سال آینده شما] اخذ میکنم
 حضرت فرمود: خدای ترا رحمت فرماید [یعنی تقریرش فرمودند]
 حدیث یازدهم: کلینی ره در کافی شریف به سند صحیح از ابی عمرو کنانی از امام صادق (ع) نقل کرده که حضرت (ع) فرمودند:

ای ابی عمرو بگو ببینم اگر الان برای تو حدیثی نقل کنم یا به حکمی از احکام فتوا دهم [حدیث کنم از قول آباء و اجدادم و یا فتوا دهم یعنی خودم مستقیماً حکم را بیان کنم نه حکایت باشد] سپس مدتی از آن تاریخ بگذرد دوباره به نزد من آئی و از همان مطلب پرسسی و حدیث دیگر بر خلاف حدیث قبل برایت نقل کنم یا فتوایی مخالف با فتوای قبل بیان کنم به کدامیک ازدو حدیث و یا دو فتوا اخذ می کنی؟

عرضه داشتم: جدیدترین را می گیرم و آن دیگری را رها می سازم
 حضرت فرمود: به حق رسیدی و درست فهمیدی سپس فرمود: ای اباعمر و خداوند ابا و امتناع دارد مگر از اینکه مخفیانه و درنهان پرستیده شود و اگر شما یان چنین کنید این هم برای ما خیر است و هم برای شما و خدا ابا و امتناع کرده برای ما در دینش مگر تقیه را [خلاصه؛ دوران تقیه است و اگر همه شما یکپارچه و علنی خدا را پرستید و به احکام ماعمل کنید شناخته می شوید و دشمنان به قتل و شکنجه و غارت شما اقدام خواهند کرد]

حدیث دوازدهم: کلینی در کافی به سند موثق از محمد بن مسلم نقل

می کند:

محمد بن مسلم گفت: به امام صادق (ع) عرض کردم: چگونه است و قصه چیست که گاهی کسانی و گروههایی از قول پیامبر (ص) حدیثی نقل می کنند و متهم به کذب هم نمی شوند و بعد هم حدیثی بر خلاف آن از قول شما برای ما نقل می شود؟ رمز مطلب چیست؟

حضرت فرمودند: همانگونه که قرآن نسخ می شود همینطور حدیث هم با حدیث بعدی نسخ می شود [و مانعی ندارد که هر دو صدق باشد البته منظور حدیث شریف بعداً در موضع رابع از پنج موضع بحث راجع به اخبار خواهد آمد]

حدیث سیزدهم:

کلینی ره در کافی به سندش از حسن بن ابی حیون غلام امام رضا (ع) از قول امام رضا (ع) نقل کرده که حضرتش فرمودند:

همانگونه که قرآن محکّمات و متشابّهات دارد [به نص خود قرآن] همینطور احادیث و اخبار ما نیز محکّمات و متشابّهات دارد و وظیفه شما آنست که به متشابّهات رسیدید آنها را به محکّمات ارجاع داده و با محکّمات تفسیر کنید [از باب حمل ظاهر بر نص یا اظهر] و از متشابّهات مستقیماً بدون محکّمات پیروی نکنید که گمراه می شوید [در اینکه منظور حدیث شریف چیست؟ و محکّمات یعنی چه؟ و متشابّهات یعنی چه؟ بعداً در موضع خامس از مواضع

خمسه بیان خواهیم کرد]

حدیث چهاردهم:

مرحوم صدوق در کتاب معانی الاخبار به سندش از داود بن فرقد نقل کرده: راوی گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

شماها فقیه ترین و داناترین مردم هستید آنگاه که معانی کلام ما را بشناسید همانا یک کلمه قابل حمل بر وجوهی است [مثلاً افعِل که فعل امر است قابل حمل بر وجوب، استحباب، اباحه می باشد] و اگر گوینده ای اراده کند

و بخواهد می تواند کلامش را هر جور که خواست تغییر دهد و دروغ هم نباشد
[توضیح این حدیث نیز خواهد آمد]

قوله: وفی هاتین:

مرحوم شیخ می فرماید: این دو حدیث اخیر یعنی سیزدهم و چهاردهم
دلیل بر وجوب ترجیح دلالی است که قبلاً راجع به جمع عرفی و بعداً در مقام رابع
راجع به تقدیم قوت دلالی بحث خواهیم کرد.

سپس می فرماید: این چهارده حدیث مقداری است که ما بر آنها واقف
شدیم در رابطه با اخبار ترجیح و اخذ به راجح و طرح مرجوح.

قوله: اذا عرفت:

پس از بیان اخبار علاجیه و استفاده این مطلب که به حکم این
اخبار ترجیح واجب است حال باید بدانیم که ظواهر خود این اخبار فی الجمله با
یکدیگر تعارض دارند که باید رفع شود و بتوانیم از این اخبار مطلب خود را
بدست آوریم و سخن در این رابطه در پنج موضع است:

الموضع الاول:

تعارض میان مقبوله از یکطرف با مرفوعه از طرف دیگر:

بیان تعارض:

مقبوله صریح است در اینکه ترجیح به صفات راوی از قبیل اعدلیت و افضلیت
و... بر ترجیح به شهرت روائی مقدم است یعنی اگر دو حدیث تعارض کرد که
یکی شاذ است ولی راویان آن اعدل و افقه و... هستند و دیگری مشهور ولی
روانش عادل و فقیه و... می باشند

در اینجا به حکم مقبوله حدیث شاذ بر مشهور مقدم است بخاطر ترجیح
به صفات آری اگر هر دو حدیث از حیث صفات راوی برابر بودند آنگاه نوبت به
ترجیح به شهرت بر شذوذ می رسد.

و مرفوعه صریح در عکس مطلب مذکور است یعنی ترجیح به شهرت را بر ترجیح به صفات مقدم داشته یعنی اگر دو حدیث تعارض کردند و احدهما مشهور ولی روایتش عادل و فقیه و... هستند و دیگری شاذ ولی روایت آن عادل و افقه و... می باشند حدیث مشهور مقدم است آری اگر هر دو حدیث مشهور یا هر دو شاذ بودند آنگاه نوبت به ترجیح به صفات راوی می رسد دقیقاً بر عکس مقبوله.

حال این تعارض را چگونه حل کنیم؟ آیا مقبوله را ترجیح دهیم؟ یا مرفوعه را؟ مرحوم شیخ در رابطه با حل تعارض میان این دو حدیث سه فراز از بحث دارند:

فراز اول: هیچکدام از مقبوله و مرفوعه بر یکدیگر برتری ندارند بلکه هر کدام از جهتی قوی و از جهتی ضعیف هستند

اما مقبوله: جهت قوتش آنست که شهرت روائی دارد و مشهور ارباب حدیث بویژه صاحبان کتب اربعه [مشایخ ثلاثه شیعه] آن را به اسناد خود نقل کرده اند و از سوی فقهاء تلقی به قبول شده و در حکم حدیث صحیح و معتبر است و اینها سبب قوت است و جهت ضعفش آنست که: مشهور فقهاء در رابطه با ترجیح به صفات راوی یا به شهرت روائی از آن اعراض کرده و طبق آن فتوا نداده اند بلکه از قدیم الایام سیره مستمره فقهاء بر این ساری و جاری بوده که طبق مرفوعه عمل می کردند یعنی ترجیح به شهرت را بر ترجیح به صفات مقدم می داشتند

و اما مرفوعه: جهت قوتش همان است که شهرت عملی دارد و مشهور فقهاء طبق آن عمل کرده اند ولی جهت ضعف آن اینست که بسیار بسیار شاذ و نادر است از حیث روایت و اولاً تنها ابن ابی جمهور نقل کرده که مورد طعن است

ثانیاً در کتاب غوالی اللثالی نقل کرده که آن نیز مطعون است و در سایر کتب حدیث که معتبرند نقل نشده

و ثالثاً در آن کتاب هم بصورت مرفوعه از علامه از زراره نقل شده که وسائط بین علامه تا زراره رفع شده و لذا جهات ضعف فراوانی دارد در نتیجه هیچکدام از مقبوله و مرفوعه رجحان پیدا نکرد پس ناگزیریم از قول به تخییر بین ترجیح به صفات یا ترجیح به شهرت.

قوله: الآن:

فراز دوم: در این قسمت به دو بیان ثابت می‌کنیم که مقبوله رجحان دارد:

الف: خود مرفوعه در اولین فرازش دلالت می‌کند که حدیث مشهور بر شاذ تقدم دارد و در قضاوت میان خود مقبوله و مرفوعه به حکم مرفوعه باید مقبوله را مقدم بدانیم زیرا که مقبوله شهرت روائی دارد

و مرفوعه شذوذ روائی و خذ بما اشتهر بین اصحابک و اترک الشاذ النادر

ان قلت: مرفوعه اگر چه شذوذ روائی دارد ولی شهرت عملی دارد آیا این

سبب مساوات نیست؟

قلت: آنکه منصوص است و دلیل دارد که موجب رجحان می‌شود

شهرت روائی است و خذ بما اشتهر ای بالحديث المشهور

و اما شهرت عملی دلیل بر مرجحیت آن نیست

[البته این با مبنای اکتفا به مرجحات منصوصه سازگار است ولی با مبنای

خود شیخ و مشهور امامیه کما سیأتی در مقام ثالث که یجب التعدی الی

المرجحات غیر المنصوصه نمی‌سازد]

ب: اصولاً در مرفوعه نسبت به مقبوله شهرت عملیه ای نیست زیرا که قدر

متیقن از عمل مشهور [چون عمل و سیره به قدر متیقن آن قناعت می‌شود]

موردی است که حدیث مقابل اصح سنداً نباشد و الاً اگر اصح سنداً بود ما

قبول نداریم که مشهور طبق حدیث دیگر عمل کرده باشند و در مانحن فيه مقبوله اصح سنداً است از حیث صفات راوی مخصوصاً افقهیت که کاشف از اطلاع راوی بر جهات قدح در حدیث مقابل است و... پس نتوان گفت مرفوعه شهرت عملی دارد

و بعبارت دیگر سابقاً در ذیل حدیث مقبوله سه صورت درست کردیم و جمع بین مقبوله و مرفوعه به این شد که صورت اول مال مقبوله است [و این جمله مرحوم شیخ به این قسمت ناظر است] و دو صورت بعدی از آن مرفوعه است کما ذکر.

قوله ویمکن:

فراز سوم: اصولاً مقبوله با مرفوعه تعارضی ندارند تا در صدد جمع بر آئیم زیرا که جریان ترجیح به صفات که در صدر مقبوله و مقدم بر همه تراجیح و منجمله بر شهرت روایی بیان شده در حقیقت از محل بحث ماکه تعارض حدیثین و مرجحات احد الخبرین بر خبر دیگر باشد خارج است و مربوط به باب حکومت و قضاوت است و در آن باب بالاجماع و بالاتفاق تنها مرجح احد الحاکمین علی الآخر همین صفات مذکوره است یعنی عدلیت و افقهیت و... و مرجح دیگری نمی شناسیم

و تعبیر امام (ع) هم این بود که الحکم ما حکم به عدلها... نه الحدیث ما حدث به...

با اینکه سائل منشأ اختلاف در حکم را که همان اختلاف احادیث باشد متذکر شد ولی امام (ع) بدان اعتنا نکرده و از ترجیح احد الحاکمین علی الآخر سخن بمیان آوردند بنابراین مقبوله شریفه از این نظر یعنی از حیث صدر نظیر روایت داود بن حصین است که در رابطه با خصوص اختلاف حکمین صادر شده و سخنی از اختلاف روایات نیست و در آن روایت امام (ع) فرموده: ينظر الی افقههما

واعلمهما واورعهما فینفذ حکمه با این ملاحظات اصولاً مسئله ترجیح به صفات از محل نزاع که باب تعارض خبرین باشد خارج و در باب تعارض حکمین داخل می شود که در آن باب راهی غیر از ترجیح ه صفات وجود ندارد

قوله: نعم:

آری پس از اینکه سائل فرض کرد که هر دو حاکم عندنا عدلان و مرضیان و هیچکدام از لحاظ صفات مذکوره و غیر مذکوره رجحان و فضیلتی بردیگری ندارند آنگاه امام (ع) او را به مستند الحکمین که روایات باشد ارجاع داده و فرمود حکمین را نادیده بگیر و بروبه سراغ روایات و هر کدام رجحان داشت همان را اخذ کن و در این رابطه اولین مرجحی که امام (ع) ذکر فرمود همان ترجیح به شهرت روائی بر شدوذ روائی است فاین التعارض بین المقبولة والمرفوعة؟ پس اصلاً معارضه ای نیست تا نوبت به ترجیح احدهما و جمع برسد.

قوله: نعم:

بر حسب ضوابط یک اشکال در اینجا تولید می شود و آن اینکه طبق قواعد فقهی در باب قضاء قانون اینست که اگر حاکمین از حیث صفات مساوی و مکافئ بودند باید هر دو را کنار گذاشته و به اختیار مدعی رجوع کرد که هر کدام را خواست اختیار کند لا ملاحظه الترجیح فی المستند والعمل علی طبق الراجح فکیف ارجع الامام الی ترجیح المستند؟ و این روی چه میزانی است؟

ولی این اشکال قابل جواب است به اینکه:

اولاً در قاضی تحکیم که دو طرف دعوا به میل و رضاً آند و را اختیار کرده اند این حکم جاری نیست که مع التساوی الاختیار بیدالمدعی باشد بلکه این حکم مال حاکم شرعی منصوب از قبل امام یا نائب امام (ع) است

و ثانیاً در ما نحن فیہ می توان گفت هر دو طرف مدعی هستند نه اینکه یکی منکر و دیگری مدعی باشد بناچار جای ارجاع به ترجیح مستند روایی دو حکم است نه جای قواعد دیگر.

الموضع الثانی:

بطور کلی اخبار علاجیه از یک نظر چهار دسته می شوند:

الف: اخباریکه بقول مطلق حکم به توقف کرده و اولین وظیفه را توقف دانسته و سپس اگر مضطر به عمل بودیم جای عمل به راجح است و آن حدیث هشتم از احادیث باب است

ب: اخباریکه ابتدا به صراحت مرجحات را مطرح ساخته و سپس حکم به توقف کرده و فرموده اذن فارجه حتی تلقی امامک مثل مقبوله عمر بن حنظله که عمده حدیث باب است

ج: اخباریکه بقول مطلق وبدون در نظر گرفتن مرجحات حکم به تخییر نموده است [از این قسم اخبار مرحوم شیخ نیاورده ولی در اصول فقه جزء سوم برخی از آنها آمده]

د: اخباریکه پس از فقد جمیع مرجحات امر به تخییر کرده مانند مرفوعه زرارة حال در اینجا و جوه فراوانی برای جمع بین این اخبار در کتب اصولیین آمده که ما به سه وجه الجمع که در کلام مرحوم شیخ بدانها اشارتی رفته بسنده می کنیم:

۱- دسته اول و دوم از قبیل مطلق و مقید یا ظاهر و نص هستند و قانون اینست که یقدم النص علی الظاهر و المقید علی المطلق و لذا در قدم اول به مقبوله نص در ترجیح است آنهم نسبت به زمان ممکن از امام عمل می کنیم و اگر ترجیحی نبود جای توقف است.

۲- دسته سوم و چهارم نیز از قبیل مطلق و مقید یا مجمل و مبین

[بنابر اینکه اخبار دسته سوم مطلق باشند یا مجمل] هستند و واضح است که باید مطلقات را بر مقیدات حمل کرده و حکم کنیم به تخییر پس از فقد ترجیحات.

۳- برخی از احادیث باب پس از فقد مرجحات امر به توقف کرده و برخی امر به تخییر و خود اینها با یکدیگر متعارض هستند و وجه الجمع آنها به اینست که: اخبار توقف را حمل کنیم به زمان تمکن از علم و زمان حضور امام (ع) و نوعاً در اخبار توقف غایت آمده که فارجه حتی تلقی امامک، علیکم الوقوف و... و اخبار تخییر را که از این حیث مطلق هستند حمل کنیم به زمان غیبت کزماننا هذا که بعد از فقد مرجحات جای تخییر است نه توقف [این اجمالی از تفصیل باب است که در کتب مفصله آمده]

الموضعات الثالث:

اخبار علاجیه از یک نظر سه دسته می شوند:

- ۱- اخبار یکه همه مرجحات منصوصه را متعرض شده سپس حکم به تخییر یا توقف کرده مثل مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره.
 - ۲- اخبار یکه یک یا دو مرجح را گفته سپس به سراغ تخییر یا توقف رفته که نوع احادیث باب از همین قبیل بود.
 - ۳- اخبار یکه از اول و بقول مطلق سراغ تخییر یا توقف رفته [منتها مصنف اخبار توقف را توجیه کرده و به زمان حضور و تمکن از امام حمل کرده لذا از آن بحثی نمی کنند و سخن از تخییر می گویند].
- حال دسته اول با دسته دوم و هر دو با دسته سوم در ظاهر تنافی و تعارض دارند چه باید کرد؟

مرحوم شیخ در مقام وجه الجمع دسته اول و دوم بیان دارند:
بیان اول: دسته اول مقید است و دسته دوم مطلق است [یعنی همه

مرجحات را بیان نکرده [و قانون اینست که يقدم المقيد على المطلق و بواسطه مقبوله آن دسته دوم تقييد می شوند.

و نتیجه این می شود که مراد از همه واحد است و آن اینکه مرجحات اگر بود ترجیح باید داد و اگر هیچکدام نبود نوبت به تخییر می رسد منتها دسته اول مقید است و دسته دوم در ظاهر مطلق گفته جمع بینهما این نتیجه را می دهد.

بیان دوم: اصولیین می گویند: اگر مطلق یا عامی در مقام حاجت صادر نشده باشد و زمان عمل به آن بعداً فرا می رسد البته قابل تقييد هست ولی اگر در مقام حاجت و عمل وارد شده تقييد بردار نیست لان التقييد بیان و تاخیر البیان عن وقت الحاجة قبیح.

و ما نحن فيه من هذا القبيل چون سائل نیاز داشته و می خواسته عمل کند لذا سؤال کرده و معذک امام به یک یا دو مرجح بسنده کرده چنین مطلقى با آن مقیدات قید نمی خورد پس بیان اول مبتلا به اشکال شد.

و لذا بیان دوم اینست که بگوئیم: وجود مقبوله کاشف از اینست که در اخبار دسته دوم یک سلسله امارات و قرائن متصله حالیه و مقالیه وجود داشته که امام از آنها بدست آورده که مورد سؤال جائی است که دو حدیث از همه جهات برابرنند به جز یک یا دو جهت و لذا به همان مرجحات بسنده کرده و گرنه مقبوله که نص است و توجیه بردار نیست.

و دقیقاً با همین دو بیان تنافی ما بین دو دسته قبل بادسته سوم یعنی اطلاعات تخییر را هم بر می داریم و حمل می کنیم بر تقييد یا بر فرض تساوی متعارضین مورد سؤال من جمیع الجهات [ضمن اینکه اضافه می کنم که بیان اول کافی است زیرا که تأخیر بیان از وقت حاجت بخاطر مصلحت اهم بلامانع است کما سیأتی در مقام رابع.

الموضلع الرابع:

اخبار علاجیه از یک نظر دو دسته هستند:

دسته اول احادیث فراوانی که دلالت می کنند بر اینکه در تعارض خبرین باید به مرجحات اخذ کرد و اگر مرجحاتی نبود باید مخیر بود در اخذ به احدهما و یا متوقف شد و... و لافرق بین اینکه تعارض ما بین دو خبر واحد نبوی (ص) باشد یا بین دو خبر واحد از ائمه (ع) باشد و یا بین یک خبر از نبی اکرم بایک خبر از امام معصوم (ع) و خلاصه نوبت به نسخ نمی رسد بلکه سایر مرجحات مقدم هستند.

دسته دوم خصوص حدیث دوازدهم از احادیث علاجیه است که ابتدا به ساکن سخن از نسخ به میان آورده و دلالت دارد که احتمال نسخ بر همه چیز مقدم است؟ و اصولاً سخن از سایر مرجحات به میان نیآورده با اینکه در مقام بیان بوده حال کدام مقدم است آیا در متعارضین جای اخذ به سایر مرجحات است؟ یا جای نسخ؟ ابتدا به چند نکته از باب مقدمه اشاره می کنیم:

نکته اول: در دوران امر بین نسخ و بین سایر حالات لفظ از قبیل تفسید و تخصیص و... بلا اشکال سایر حالات بر نسخ مقدم هستند و نوبت به احتمال نسخ نمی رسد کما سیاتی در مقام رابع تفصیلاً.

ولی در دوران امر بین نسخ و سایر مرجحات بحث است که آیا نسخ مقدم است؟ یا سایر مرجحات؟

نکته ثانیه: در آینده تفصیلاً بحث خواهیم کرد که نسخ عند المشهور منحصر به زمان رسول خدا است و در زمان ائمه (ع) وجود ندارد ولی در بعض موارد مبتلا به اشکال شده و ناگزیر می شویم از حمل بر نسخ غیر مصطلح و خلاصه سخن در آن باب اینست که النسخ علی قسمین:

۱- مصطلح ۲- غیر مصطلح

نسخ مصطلح عبارتست از بیان الانتهاء عند الانتهاء یعنی رسول گرامی اسلام (ص) حکمی را بیان فرموده بودند و پس از مدتی در زمان خود حضرت هنگامیکه مدت آن حکم پایان پذیرفت و دوران مصلحت یا مفسدت آن سر آمد خود حضرت باذن الهی آن وجوب یا حرمت را بر می داشتند همانند جریان قبله که تا مدت زمانی بیت المقدس بود و سپس به امر الهی خانه کعبه شد.

و نسخ غیر مصطلح عبارتست از بیان الانتها قبل الانتهاء یعنی فرض کنید مدت حکمی دوست سال پس از ظهور اسلام به اتمام می رسید ولی عمر حضرت (ص) تا آنوقت وفا نمی کرد که بگذارد در جای خود پایان آن و آغاز حکم جدید را اعلان کند بلکه پیشاپیش مدت حکم را بیان کرده منتها در اختیار مسلمین قرار نداده بلکه بودیعت نزد جانشینان بر حق خویش نهاده و آنان مأمور بودند که در سنه مثلاً / ۱۵۰ از هجرت یا / ۲۰۰ هجری قمری و... آن را به مسلمین و پیروانشان ابلاغ فرمایند.

حال کلمه بناء اشاره به همین مطلب است که اولاً نسخ کلمات معصومین را شامل نیست و ثانیاً بر فرض شمول نسبت به احادیث امامیه بنابراین است که نسخ غیر مصطلح باشد.

نکته ثلثه: نسبت به کلمات ائمه (ع) آیا نسخ معقول است که کلام امام بعدی سخن امام قبلی را نسخ کند یا نه؟ یا کلام همین امام در سال آینده ناسخ کلام امسالی او باشد یا خیر؟ از بعض اخبار علاجیه این معنا استشمام می شد که احداث تاریخاً مقدم است و... ولی مشهور فقهاء شیعه بلکه همه از آنها اعراض کرده و بدان عمل نکرده و احداث تاریخاً ملاک نیست پس اگر خاصی در کلام امام علی و عامی در جملات امام رضا (ع) بود آن خاص علوی بر این عام رضوی (ع) مقدم می شود و جای ناسخیت این عام نسبت به آن خاص نیست و...

نکته رابعه: گاهی حدیثی از پیامبر (ص) نقل می شد از طرق معتبره و بعد هم حدیثی از ائمه (ع) به نقل از پیامبر نقل می شد که با حدیث قبلی تفاوت داشته در اینجا بلاشکال این حدیث دوّم ناسخ. حدیث اوّل است چون هر دو نبوی است که بواسطه راویان معتبر و یا امامان معصوم (ع) نقل شده.

ولی گاهی شخصی حدیثی از پیامبر نقل می کرد و امام صادق (ع) خلاف آن را می فرمود بدون اینکه مستند به پیامبر کند و بفرماید که پیامبر چنین فرموده بلکه خود مستقیماً بیان حکم می کرد و می فرمود: الحکم کذا با حفظ این نکات محلّ بحث در همین قسم اخیر است و سؤال اینست که اذا دار الامر بین النسخ و بین سایر المرجحات هل النسخ مقدم ابتداءً و کلام امام را باید ناسخ کلام نبی (ص) قرار داد و نوبت به مرجحات دیگر نمی رسد؟ یا سایر مرجحات مقدم هستند و نوبت به نسخ نمی رسد مگر در فرض فقدان جمیع مرجحات؟ فی المسئلة و جهان:

۱- نسخ مقدم است بدلیل اینکه نسخ هم مانند تخصیص و تقیید و... از وجوه تصرف در ظاهر کلام محسوب می شود و همانگونه که تخصیص و تقیید بر همه مرجحات مقدم هستند از باب اینکه بدینوسیله جمع بینهما حاصل می شود و الجمع مهما امکن اولی من الطرح.

هکذا نسخ هم مقدم است به همین مناط چون باناسخ قرار دادن کلام امام جمع بین دو حدیث شده و مفادش اینست که: تا حالا حکم حدیث نبوی (ص) حاکم بود و از حالا به بعد حکم مستفاد از این حدیث حاکم است و هذا هو الجمع و الجمع اولی و در حقیقت نسخ هم یکنوع تخصیص است منتها فرق نسخ با تخصیص متعارف اینست که تخصیص مصطلح، تخصیص بلحاظ افراد عام است و کاری به از مننه ندارد مثل اکرم العلماء الاً زیداً و نسخ تخصیص بلحاظ ازمان است و کاری به افراد ندارد پس هر دو تخصیص هستند و هر تخصیصی بر همه

مرجحات مقدم است پس نسخ نیز بر جمیع مرجحات مقدم است و شاهد بر اینکه نسخ هم: از جملهٔ وجوه تصرف در لفظ است اینست که حضرات اصولیین نسخ را هم در تعارض احوال ذکر کرده اند که اذا دار حال اللفظ بین النسخ و التخصیص فایهما مقدم؟ بین النسخ و التقیید؟... بین الحقیقة و المجاز؟ بین المجاز و الاشتراک و...

۲- سایر مرجحات مقدم هستند بدلیل اینکه در باب نسخ اولاً بحثی است که آیا ذاتاً نسخ ممکن است یا خیر؟ عده ای طرفدار استحالهٔ نسخ هستند و ثانیاً بر فرض امکان آیا واقع شده یا نه؟ عده ای منکر وقوع هستند و ثالثاً بر فرض وقوع آیا در شریعت اسلام هم واقع شده یا خیر؟ جماعتی منکر وقوع آن در اسلامند و رابعاً بر فرض وقوع باید نسبت به ما نحن فیه نسخ غیر مصطلح بدانیم به بیانی که ذکر شد و خامساً تازه علی فرض مسلمیت وقوع، تحقق آن بسیار نادر و در نهایت قلت است.

ولذا چنین جمعی که بگوئیم تا حالا مال حدیث قبل و از حالا مال حدیث بعد مورد اعتنای عرف نیست و با تخصیص مصطلح فرق دارد و عرف و عقلاء چنین جمعی ندارند پس باید با چنین موردی همانند دو ظاهر متباینی که جمع بینهما نشاید معامله کنیم آری پس از انتفاء کلیهٔ مرجحات در خصوص تعارض بین نبوی و امامی نوبت به نسخ به معنای مذکور می رسد و جای تخییر مثلاً نیست.

الموضع الخامس:

اخبار علاجیه از نظر دیگر دو دسته می شوند:

۱- بخش اعظم آنها سخن از مرجحات و اخذ به راجح و طرح مرجوح و اگر رجحانی نبود از تخییر در اخذ به احدهما و طرح دیگری گفتگو کرده اند و حرفی از جمع بین احادیث نگفته اند.

۲- تنها دو روایت از چهارده روایت مذکور که روایت سیزده و چهارده باشد ظهور دارند دراینکه حتی الامکان باید میان کلمات ائمه (ع) جمع کنیم و آنها را با هم آشتی داده و بعضی را با بعضی دیگر تفسیر کنیم و تا امکان جمع هست نوبت به طرح احدهما نمی رسد.

مثلاً در حدیث سیزدهم امام (ع) می فرماید: در میان احادیث ما نیز مثل قرآن محکومات هست و متشابهاست و شما وظیفه دارید از محکومات متابعت کرده و متشابهاست را بدانها ارجاع دهید و با آنها تفسیر کنید و حق ندارید از متشابهاست متابعت کنید و گرنه گمراه می شوید باید دید مراد از محکومات چیست؟ و متشابهاست یعنی چه؟ محکومات دو شعبه دارد:

۱- نصوص یعنی کلماتیکه نص و صریح در دلالت بر مطلوب هستند و هیچگونه احتمال خلافی در آنها راه ندارد.

۲- ظواهر یعنی کلماتیکه ظهور در مطلوب دارند و احتمال اراده خلاف ظاهر هم در آنها می رود ولی مادامیکه قرینه ای بر خلاف نباشد به این احتمال اعتنا نشده و بر اساس ظهور کلام مشی می شود حال محکومات به هر دو قسمش متابعت دارد اما النصوص که واضح است و اما الظواهر هم که بناء قطعی عقلاء بر اخذ و عمل به ظواهر است کما ثبت فی محلّه.

و اما متشابهاست: اینها نیز دو شعبه دارند: ۱- مجملات ۲- مأولات

منظور از مجمل آن جملات یا کلماتی است که از اول امرش مردد بین دو یا چند معنا است و ظهور در هیچکدام ندارند مانند عین، قرء، جون و...

منظور از مأول آن کلامی است که ظهور در معنائی داشته ولی قرینه قویتری آمده آن ظاهر را بر هم زده و دلالت کرده که این ظاهر مراد نیست و خلاف ظاهر مراد است و این را تأویل گویند یعنی حمل بر خلاف ظاهر مثل رأیت اسداً یرمی که بیرکت یرمی اسد از ظهور در حیوان مفترس صرف شده به ظهور در رجل شجاع.

حال امام (ع) که فرمود از متشابهات پیروی نکنید منظورش مجملات نیست چون مجمل که متابعت ندارد بلکه مراد مأولات است یعنی از ظواهر یکه قرینه بر خلاف دارند چه متصل چه منفصل و تاویل برده شده اند متابعت نکنید بلکه آن ظواهر را بر این قرینه حمل کنید از باب حمل ظاهر بر اظهر و ارجاع ظاهر به نص و هذا هو المطلوب که بین احادیث را جمع کنید و آن را که متشابه است یعنی ظاهر مأول به محکم یعنی نص یا اظهر ارجاع دهید.

قوله و هذا المعنى:

گویا کسی می پرسد: مسئله ارجاع ظاهر به اظهر یا نص که یک امر واضح و روشنی است و در اذهان عقلاء عالم و اهل لسان مرتکز است و نیازی به بیان ندارد که امام (ع) بفرماید: ظاهر را ارجاع دهید به نصوص و...

مرحوم شیخ در مقام دفع این شبهه می فرماید: آری مطلب همین است ولی قدر مسلم از این تأویلات و وجه الجمع ها نسبت به کلمات مقطوع الصدور است مثل آیات قرآن، سنت متواتره و ممکن است کسی بذهنش خطور کند که این شیوه در اخبار آحاد که ظنی الصدور هستند و به ادله حجیت نازل منزله قطعی الصدور شده اند جاری نیست امام (ع) بدینوسیله این شبهه را حل کرده اند که خیر فرقی میان معلوم الصدور به علم وجدانی با مظنون الصدوری که نازل منزله علم است نمی باشد و در هر دو مورد حکم همین است.

و خلاصه منظور حدیث سیزدهم اینست که: به صرف اینکه به یک حدیثی رسیده که با حدیث دیگر تنافی دارد مبادرت به اخذ به احد و طرح دیگری نداشته باشید هر چند احدهما از لحاظ سندی از دیگری ارجح باشد ولی نوبت به طرح نمی رسد بلکه حتی الامکان متشابهات یعنی ظواهر را به محکومات یعنی اظهر و نص ارجاع دهید و این همان قانون الجمع مهما ممکن است که از طرح اولویت دارد. و منظور حدیث چهاردهم هم اینست که فقیه کسی نیست که تا به

دو حدیث متعارض بر خورد کرد بلافاصله آستین بالا زده و احدهما را طرح کرده از صحنه خارج سازد بلکه فقیه واقعی کسی است که در اطراف کلمات وارده از معصومین تأمل و دقت بیشتری کرده و حتی الامکان سعی کند ظواهر را با یکدیگر آشتی داده و جمع کند.

آری اینست هنر فقیه و گرنه تخییر یا ترجیح که کار مشکلی نیست. پس جمع بین دو ازده روایت قبلی با این دو روایت هم به اینست که آن روایات را حمل کنیم بر ظاهرین که بینهما جمع نشاید و لذا نوبت طرح و ترجیح و تخییر و نسخ و... است و این دو روایت را بر نص و ظاهر و اظهر و ظاهر حمل کنیم که جمع بینهما می شود و بر هر ترجیحی مقدم است.

والبته ممکن است اشاره به جمع تبرعی داشته باشند که بعدها از زبان شیخ طوسی بیان خواهد شد که ولو در مقام عمل جمع بین ظاهرین نشاید ولی طرح نباید کرد و یک توجیهی ولو بعید برای آن یافت که در تنبیه دوم از تنبیهات مرجع جهتی خواهد آمد.

وَأَمَّا الْمَقَامُ الثَّلَاثُ:

مقدمه

بطور کلی مرجحات در یک تقسیم به دو دسته منقسم می شوند:

الف: مرجحات منصوصه یعنی مزایائیکه سبب اقریبیت احد الخبرین الی الواقع والصدق می شوند و در لسان احادیث بدانها تصریح شده.

ب: مرجحات غیر منصوصه یعنی عواملی که سبب اقریبیت الی الواقع می شوند و ضمناً در لسان روایات هم بدانها تصریح نشده از قبیل منقول به لفظ نسبت به منقول به معنا و...

حال شکی نیست در اینکه ترجیح احد الخبرین بلا مرجح را احدی قائل نشده بلکه تخییر یا توقف را گفته اند.

و نیز شکی نیست در اینکه ترجیح به مرجحات منصوصه هم به عقیده کسانیکه نصوص مذکوره را حجت بدانند حتمی است و نوبت به تخییر نمی رسد به بیانیکه تفصیلاً در مقام ثانی گفته آمد.

انما الکلام در اینست که آیا ما باید تنها به مرجحات منصوصه اکتفا کنیم و حق تعدی به سایر مرجحات نداریم؟ و یا تعدی به سایر مرجحات هم جایز است؟ و یا اصولاً تعدی واجب است و ما باید به همه مرجحات تعدی کنیم و حق نداریم به مرجحات منصوصه قناعت کنیم؟ بطور کلی در این رابطه دو نظریه مطرح شده:

۱- جمهور اخباریین بر آنند که تنها باید جمود به نصوص داشته و به مرجحات منصوصه بسنده کنیم و حق تعدی به سایر مرجحات را نداریم زیرا اگر آنها هم ارزشمند بود ائمه (ع) . اسمی از آنها هم می بردند و لیس فلیس .

۲- جمهور اصولیین شیعه بر آنند که اکتفا به مرجحات منصوصه واجب و بلکه جایز نیست و ما حق داریم به کلیه مرجحات و مزایاییکه سبب رجحان و قوت ظن یکطرف می گردد و لو خارجی و عقلی و عقلانی مراجعه کرده و اگر یکی از آنها را در احد الخبرین یافتیم که در دیگری نبود به خبر واجد المزیة اخذ کنیم و مرحوم شیخ طرفدار همین نظریه هستند و لذا عنوان بحث را اینگونه آغاز می کنند:

المقام الثالث فی عدم جواز [اصلاً جایز نیست اقتصار و واجب است تعدی] [الاقتصار علی المرجحات المنصوصة .

با حفظ این مقدمه مرحوم شیخ می فرمایند: از مسئله جمع عرفی که بگذریم [چرا که چنین جمعی ترجیح به دلالت است و قبلاً گفته شد بعداً هم

در مقام رابع به تفصیل خواهیم گفت که جمع دلالی بر همه و جوهر ترجیح و تخییر مقدم است منتها باید یک جمع مقبول باشد یعنی جمعی که عرف و عقلاء آن را قبول کرده و در مکالمات خود از آن استفاده می کنند همانند جمع بین اظهر و ظاهر و نص و ظاهر به حمل ظاهر بر نص یا اظهر]

و نیز از مسئله ترجیح به صفات در مقبوله هم بگذریم [چرا که ترجیح به صفات که در مقبوله ابن حنظله بر همه مرجحات دیگر مقدم شد در حقیقت مربوط به تعارض حکمین و قاضیین بود و ربطی به تعارض حدیثین که مورد بحث ما باشد نداشت و سابقاً هم در ذیل مقبوله و هم در موضع اول از پنج موضع قبل از مقام ثالث این مطلب تقصیلاً حلاجی شد] نوبت می رسد به اینکه مرجحاتیکه از نصوص و اخبار مذکوره استفاده می شود عبارتند از چهار عامل ذیل:

- ۱- ترجیح به شهرت و شذوذ که هم در مقبوله و هم در مرفوعه بیان شد.
 - ۲- ترجیح به صفات راوی از قبیل عدلیت - اوثقیت - اصدقیت و... که در مرفوعه بیان شد.
 - ۳- ترجیح به موافقت و مخالفت عامه که هم در مقبوله و مرفوعه و هم در سایر اخبار بود.
 - ۴- ترجیح به موافقت و مخالفت با میل حکام و سلاطین و قضات آنها که در مقبوله بیان شد. [البته ترجیح به احداث تاریخاً معرض عنه اصحاب بود کما مر و ترجیح به نسخ هم مردود شد چنانکه در موضع رابع گذشت لذا آنها را نیاوردند]
- علاوه بر اینها در اخبار علاجیه سخن از موافقت و مخالفت با کتاب و سنت نیز به میان آمد که به عقیده مرحوم شیخ آنها را مرجح صرف نتوان نامید بلکه معاضد هستند

توضیح اینکه: مرجحات به اموری گویند که از خود استقلال‌ی نداشته و صرفاً مرجح احد الخبرین بر دیگری هستند ولی معاضد امری را گویند که علاوه بر اینکه موجب مزیت یک‌حدیث می‌شوند خود مستقلاً دلیل بر حکم هستند و لولا المعارض هم به آنها عمل می‌شود اخبار علاجیه آن را بیان نکنند یا خیر و مسئله موافقت و مخالفت با کتاب و سنت از همین قبیل است که موافق کتاب او السنة معتضد است به یک‌دلیل قطعی و لاریب فی وجوب الاخذ به .

همچنین مسئله ترجیح به اصلی از اصول عملیه که دو حدیث تعارض کرده احدهما مطابق اصل عملی [مثلاً براثت]

و دیگری مخالف آنست در اینجا عده ای می‌گویند: دو دلیل تعارضاً و تساقطاً و اصل بعنوان مرجع تلقی می‌شود و يرجع الیه ولی عده زیادی که مشهور قد ما باشند اصل را مرجح احد الخبرین قرار می‌دهند [منشأ این دو نظر در اینست که آیا اصل عملی از امارات ظنیه است یا از اصول عملیه تعبديه؟ مشهور قدما اصول عملیه را از امارات ظنیه دانسته و به مناط افاده ظن به حکم واقعی حجت می‌دانستند و لذا اصول را همدیف امارات و فرش امارات دانسته و قائل به ترجیح بودند.

ولی مشهور متأخرین اینها را از اصول عملیه تعبديه دانسته و می‌گویند: اینها طریق بسوی واقع نیستند تا با اماره و خبر واحد هم‌رتبه گشته و مرجحیت داشته باشد بلکه مرجعیت دارند] بنابراین مبنا هم موافقت با اصل صرفاً مرجح نیست بلکه معاضد است چون لو لا المتعارضین هم ما به اصل عمل می‌کردیم حالا هم به اصل عمل می‌شود یا بعنوان مرجح احدهما یا مرجع بعد التساقط.

پس آنهاکه به عقیده شیخنا مرجح صرف بودند و منصوص هم بودند همان چهار عامل بود که ذکر شد.

قوله ولذا:

مرحوم ثقة الاسلام کلینی در دیباچه کتاب شریف کافی وقتی مرجحات منصوصه را متعرض شده اند سه عامل را از مرجحات منصوصه قلمداد کرده اند:

۱- موافقت با کتاب الله که روایات می گوید: اخبار را به کتاب عرضه کنید عما وافق کتاب الله فخذوه.

۲- مخالفت با عامه که روایات می گوید: ما وافق القوم فدعوه فان الرشد

فی خلافهم

۳- مشهور و شاذ بودن که حدیث مشهور را باید گرفت و رجحان دارد فان المجمع علیه لا ريب فيه بعد فرموده: ولا نعرف من ذلك الا أقله یعنی ما از مرجحات موارد بسیار کمی را می شناسیم در پایان هم فرموده: ولا نجد شيئاً احوط ولا اوسع از تخییر...

مرحوم شیخ در رابطه با سه نکته در کلام مرحوم کلینی بحث می کنند:

نکته اول: چرا مرحوم کلینی در میان مرجحات منصوصه ترجیح به صفات راوی را ذکر نکرده؟ در جواب این سئوال تحلیل‌هایی شده که به دو تحلیل در کتاب اشاره شده و یکی هم مرحوم آشتیانی دارد:

تحلیل اول: خود شیخ فرموده: علت آنست که ترجیح به صفات از قبیل اعدلیت و اوثقیت و... از اموری است که در اذهان عقلاء مرتکز است و بیان اخبار هم ارشاد به همان است [همانگونه که جمع مقبول مرکز است] ولذا نیازی به بیان ندیده [کان مرحوم شیخ می خواهد بفرماید که عند الکلینی این مرجح از مرجحات منصوصه تعبیه نیست که امرش مولوی باشد بلکه ارشادی است]

تحلیل دوم: عده ای از اخباریین گفته اند: علت نیارودن ترجیح به صفات آنست که به تصریح خود کلینی در دیباچه کتاب کافی تمام روایات کافی صحیحه و معتبره هستند و روایانش عدول هستند و از حیث صفات راوی ترجیحی ندارند

تا نیازی به ذکر این مرجح باشد.

تحلیل سوم: مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد جزء رابع ص ۴۷ می فرماید: الوجه فی عدم ذکر ثقة الاسلام الترجیح با لاوصاف انما هو من جهة ما عرفت تحقیقه من كون الترجیح بها فی المقبولة فی مسئله الفتوی لا الروایة واما المرفوعة فهي وان كانت صریحة فی الترجیح بها من حیث الروایة الا انها غیر معتبرة عنده. نکته دوم: منظور مرحوم کلینی از لا نعلم الا اقله چیست؟ و اشاره به چه چیز دارد؟

منظور اینست که درخبرین متعارضین مثلاً باید موافق عامه را طرح و مخالف را اخذ کنیم و مراد از موافقت و مخالفت عامه عبارتست از موافقت و مخالفت حین الصدور و پیدااست که لا نعلم من ذلك الا اقله زیرا ما علم غیب که نداریم تا بدانیم که احادیث صادره از ائمه (ع) در حین صدور با فتاوی عامه آن عصر موافق بوده یا مخالف فقط اقل قلیلی را می توانیم بدانیم مثل اینکه تاریخ صدور حدیث را ضبط و ثبت کرده اند که در فلان تاریخ از امام صادر شده و فقها عامه هم در آن زمان فلانی و فلانی بوده بعداً که مقایسه می کنیم می فهمیم که کدام موافق است و کدام مخالف ولی این نادر است.

یا مثلاً گفته شد از خبرین متعارضین هر کدام که مجمع علیه بین الاصحاب است او را اخذ کنید و شاذ و نادر را طرح کنید باز ملاک شهرت و شذوذ عصر صدور است و ما از کجا بفهمیم که فلان حدیث در آن موقع مشهور بوده و فلان شاذ؟ ممکن نیست چون همه اصول اربعمأة که در اختیار ما نیست تا اجماعی و شاذ بودن را بدست آوریم و لذا لا نعرف من ذلك الا اقله.

قولہ التعمیل:

اگر کسی بگوید: ما با یک سلسله ظنون و قرائن ظنیه می توانیم بفهمیم که در آن عصر صدور مخالف عامه بوده یا موافق؟ مشهور بوده یا شاذ؟ مثلاً الیوم که

می بینیم فلان حدیث با مشهور عامه مخالف است حدس ظنی بزنیم که پس در عصر صدور هم کذلک، یا الیوم که می بینیم فلان حدیث را همه کتب معتبره نقل می کنند حدس ظنی بزنیم که در عصر صدور هم چنین بوده و...

مرحوم شیخ می فرماید: تازه این ظن برای شما حاصل هم بشود ولی ما الدلیل علی حجیة هذا الظن؟

نکته سوم: منظور مرحوم کلینی از اینکه فرمود: التخییر اوسع و احوط، چیست؟ اما اوسع بودن تخییر واضح است چون تخییر یعنی مخیر کردن و این توسعه دادنی است در حق مکلف بر خلاف تعیین که تضییق و ایجاد مضیقه است. و اما احوط بودن تخییر: با اینکه احوط اینست که وقتی مرجحات مذکور نبود بگوئیم: التوقف در فتوی و الاحتیاط در عمل چه مقتضی جمع بینهما بشود كالظهر و الجمعه و یا نشود ولی معذلك کلینی ره فرموده: التخییر احوط، شاید سر مطلب آن باشد که: از مرجحات منصوصه که بگذریم نسبت به سایر مرجحات و امارات ظنیه ایکه موجب قوت و ظن به صدور و مضمون و... می شوند نصی وارد نشده و مرجحیت آنها را اثبات نکرده.

ولی نسبت به تخییر نص وارد شده و بقول مطلق گفته: این دو سه مرجح که نبود شما مخیر هستید چه مرجح دیگری باشد یا نباشد و دلیل خاصی بر تقیید این اطلاقات وارد نشده و لذا دار الامر بین التخییر و بین الاخذ به مرجحات غیر منصوصه و لاریب در اینکه عمل به اطلاقات تخییر احوط است از اینحیث که عمل به نصوص است و عمل به سایر مرجحات از این زاویه خلاف احتیاط است چون قدم را از نصوص فراتر گذاشتن است. اینست که تخییر را احوط و ترجیح را غیر احوط ساخته.

قوله: ولذا: روی همین اصل که مراجعه به سایر مرجحات بر خلاف اطلاقات تخییر و تقیید بدون دلیل محسوب می شود بسیاری از اخباریین بر

اصولیین و بزرگان فقه شیعه از قبیل محقق و علامه و... طعنه زده و خورده گرفته اند که شما اصولیین هم مثل عامه و اهل سنت در مقام ترجیح به اموری اکتفا می کنید که لیس منها فی الاخبار و النصوص عین و لا اثر و این صحیح نیست بلکه باید به مرجحات منصوبه قناعت کرده و سپس به سراغ تخییر بروید و جای سایر مرجحات نیست.

قوله قال:

مرحوم محدث بحرانی هم در مقدمات کتاب حدائق فرموده: علماء اصول و حضرات مجتهدین در باب مرجحات یک سلسله اموری را می آورند که ارزشی ندارد.

مثلاً می گویند حدیث حاضر بر مبیح و ناقل بر مقرر مقدم است لانه مؤسس و هذا مؤکد و الاصل فی الکلام التاسیس و... ولی ما به این امور ظنیه و استحسانیه اعتنا نکرده بلکه اکتفا می کنیم به آنچه در نصوص و اخبار معتبره از ائمه اهلبیت (ع) وارد شده و اگر آن مرجحات نبود بدستور خود ائمه تخییر را بر می گزینیم.

قوله اقول:

مرحوم شیخ پس از نقل نظریه اخباریین که اکتفاء به مرجحات منصوبه باشد رأی مبارک خود را بیان می کنند که عبارتست از وجوب تعدی به جمیع مرجحات و می فرمایند: مکرر دانستیم که مقتضای اصل اولی و قاعده اولیه در متعارضین عبارتست از توقف و رجوع به اصل عملی [بر مبنای طریقت کما هو الحق].

ولی مقتضای اصل ثانوی و مستفاد از اخبار این شد که توقف جایز نیست و باینهمه و فور نعمت نباید توقف کرد بلکه از احد المتعارضین باید استفاده کرد حال باید دید مقتضای اصل ثانوی و روایات علاجیه چیست؟

مرحوم شیخ می فرماید: به عقیده ما مقتضای روایات در قدم اول عبارتست از ترجیح یعنی باید مرجحات رایافته و بواسطه آنها احد الخیرین را بر دیگری ترجیح داد و در قدم دوم اگر دستمان از مرجحات کوتاه شد عبارتست از تخییر یعنی باز هم باید به احدهما اخذ کرد ولی در اخذ به هر یک اختیار با خود مجتهد است و جای توقف و تعطیل العمل نیست.

حال طبق این مبنا حق اینست که اکتفا جایز نیست و عمل به هر آن مزیتی که عقلا و عرفاً مزیت است و موجب قوت ظن به صدق و صدور می شود و احتمال می دهیم که شارع مقدس آن را مرجح قرار داده باشد لازم و واجب است از باب احتیاط عقلی که مکرر گفته شده زیرا که ذوالمزیه عقلاً و عرفاً راجح است و فاقد مزیت از این حیث مرجوح است و لذا اولی مسلماً جایز العمل است یا از باب تخییر و یا تعیین ولی دومی مشکوک الجواز است و در دوران امر طریق الی الواقع بین تعیین و تخییر جانب تعیین مقدم است پس باز هم مزیت دار را باید گرفت.

قوله : نعم :

اما عده ای بر آنند که مقتضای قاعده ثانویه و اخبار علاجیه در قدم اول عبارتست از ترجیح و در قدم دوم توقف در فتوی و احتیاط در عمل [که از پاره ای اخبار توقف بعد از نقد مرجحات مستفاد بود کالمقبولة و... ولی ما بر زمان تمکن حمل کردیم]

طبق این مبنا البته جای تعدی نیست زیرا که قاعده اصلیه توقف و احتیاط است و ترجیح خلاف قاعده است و در اموری که خلاف اصل باشند به قدر متیقن باید قناعت کرد و قدر متیقن همانا ترجیح به مرجحات منصوصه است و لاغیر و در مازاد بر آن مراجعه به قاعده باید کرد پس این مبنا عکس مبنای ما را نتیجه داد.

قوله ولكن:

اما ما این مبنا را قبول نداریم که اگر ترجیح نبود التوقف والاحتیاط بلکه ما می گوئیم الترجیح ثم التخییر وطبق این مبنا به بیانی که ذکر شد از باب احتیاط باید دارای مزیت را گرفت ولو غیر منصوصه باشد و مبنای توقف و احتیاط را به زمان حضور امام حمل کردیم کما ذکر مفصلاً.

قوله: الآن:

آنچه تا بحال گفته شد بر مبنای این بود که اخبار تخییر مجمل باشند یعنی همینقدر فی الجملة بما دستور تخییر داده اند اما آیا مطلقاً مخیر هستیم یا پس از فقد مرجحات؟ آیا پس از فقد خصوص مرجحات منصوصه مخیریم یا پس از فقد جمیع مرجحات؟ از این حیثیات مجمل هستند ولذا باید به قدر متیقن اکتفا کرد و قدر متیقن از تخییر به حکم عقل مواردی است که هیچ رجحانی در میان نباشد ومع وجود المزیة ولو غیر منصوصه نوبت به تخییر نمی رسد.

ولی اگر کسی معتقد بود که اخبار تخییر در مقام بیان بوده واجمالی ندارد بلکه اطلاق دارند و بقول مطلق می گویند: حکم متعارضین تخییر است آنگاه بدلیل خاص که خود اخبار علاجیه باشد خرج ما خرج که همان مرجحات منصوصه باشد و بقی مابقی که از منصوصات که گذشتیم چه مرجحی اصلاً نباشد و متعارضین من جمیع الجهات متعادلین باشند و چه از جهات عقلی و به مرجحات غیر منصوصه ترجیح باشد ولی دلیلی بر ترجیح به آنها نیست و شک هم بکنیم از اصاله الاطلاق اخبار تخییر استفاده کرده و حکم به عدم ترجیح می کنیم.

قوله فلا بد:

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که اگر اخبار تخییر مجمل باشد حمل بر قدر متیقن می شود و تعدی جایز است و اگر مطلق باشند خیر حال کدام حق است؟

و چه باید کرد؟ مرحوم شیخ می فرماید: اگر ما بخواهیم تعدی از مرجحات منصوصه را ثابت کنیم الاً و لابد باید از یکی از دو طریق ذیل استفاده کنیم:

۱- یا باید از خود نصوص و اخبار علاجیه حتی اگر شده به کمک فتاوی فقهاء استفاده کنیم که اکتفا به مرجحات منصوصه لازم بلکه جایز نیست و خود اخبار مناط و معیار کلی بدست ما می دهد و آن اینکه شما باید به هر مزیتی که در احد الخبرین یافت می شود و سبب رجحان و اقربیت آن الی الواقع می شود ترجیح دهید علی هذا براحتی تعدی می کنیم .

۲- و یا باید ثابت کنیم که اخبار تخییر مطلق نبوده. و مجمل هم نیست بلکه موضوعاً منحصر و مقید است به فرض تکافؤ متعارضین من جمیع الجهات و فرض رجحان از یکی از جهات را شامل نیست.

قوله و الحق:

ایا دو راه مذکور قابل اثبات هست یا خیر؟ شیخ ره می فرماید: حق اینست که هر دو مطلب قابل اثبات است یعنی حق اینست که اگر کسی در اخبار بدرستی دقت و تأمل کند خواهد ملتزم شد به اینکه اخبار تخییر مقید به فرض فقدان کلیه مرجحات است زیرا که موضوع آنها انسان متحیر است که ایها المتحیر الذی تسئل بکلمة ای وظیفه ات تخییر است و لاریب در اینکه مع وجود مزیتی از مزایای شرعیه و عقلیه و عرفیه و جداناً تحیری نیست تا جای تخییر باشد پس مطلب دوم به همین مقدار قابل اثبات است و اما مطلب اوّل: حق اینست که آنهم قابل اثبات و التزام است و الحق و جوب العمل بکل مزیه توجب اقربیه احد الخبرین الی الواقع و لذا جمهور اصولیین طرفدار تعدی و عدم اکتفاء به مرجحات منصوصه هستند کما اینکه ادعای نفی خلاف و اجماع هم بر این مطلب شده ولی علاوه بر شهرت و اجماع مذکور فرازهایی در اخبار و روایات علاجیه هست که از خود آنها می توان تعمیم و کلیت و کبرای کلی استفاده کرد و هو التعدی بکل مزیه توجب الاقربیه

و برای نمونه مرحوم شیخ به چهار فراز که قابل استدلال هستند برای مدعای مذکور اشاره می‌فرمایند:

قوله منها:

فراز اول: در مجموعه دو روایت مقبوله که مشهوره است از حیث روایت و عمل مگر در ترجیح به صفات و مرفوعه که شهرت عملیه دارد در بخش ترجیح به صفات به چند صفت مشخص برخورد می‌کنیم که از مرجحات صدور یک حدیث بحساب آمده و آنها عبارتند از:

۱- اَفْقَهِيْت

۲- اَعْدَلِيْت

۳- اَوْثَقِيْت «در مرفوعه»

۴- اَصْدَقِيْت «مقبوله» حال لاشک در اینکه تمامی این صفات در یک امر مشترک هستند و آن اینکه موجب اقریبیت احد الخبرین الی الواقع والصدق می‌شوند یعنی اگر دو حدیث تعارض کرد و واحدهما واجد یک یا همه مرجحات مذکور بود احتمال قوی می‌دهیم که همان صادر شده باشد با این تفاوت که در دو صفت از صفات مذکور احتمال خصوصیت و سببیت داده می‌شود و آنها صفت اعدلیت و اَفْقَهِيْت است که احتمال می‌دهیم اینها صرفاً طریق بسوی اقریبیت الی الواقع باشند و احتمال هم می‌دهیم که خصوصیت داشته باشند یعنی اگر اقریبیت بسوی حق از این راه حاصل شد ارزش دارد و سبب رجحان است نه از راه دیگر و لو مشابه باشد و جهت احتمال خصوصیت در آندو اینست که مبدء اشتقاق آندو که عدالت و فقاهاست باشد در مواردی خصوصیت دارند.

یعنی مثلاً در باب شهادت، شهادت طریق است ولی باید شاهد عادل باشد و اگر قاضی از راه خبر و شهادت ثقات به نتیجه ای برسد کافی نیست بلکه باید از راه عدول باشد.

و هکذا در فقهات که موضوعیت دارد و تقلید از فقیه جایز است از راه دیگر شخص عامی نباید حرکت کند حال درمانحن فیه هم شاید عدلیت و...
 افقهیت خصوصیت داشته باشند ولی در دو ویژگی دیگر که اصدقیّت و اوثقیّت باشد هیچ خصوصیتی نیست بلکه صد درصد طریق محض هستند و هدف اطمینان به صدور و اقربیت الی الواقع است زیرا که اصدق از صدق است و صدق یعنی مطابقت خبر با واقع و لیس الاّ پس هدف واقع است و اوثق از وثاقت است و وثاقت عند العرف صرفاً طریق بسوی اطمینان به خبر است پس ما ببرکت این دو صفت تنقیح مناط کبرای کلی استفاده می کنیم و آن اینکه هر مزیتی که موجب اقربیت احد الحدیثین الی الواقع باشد سبب رجحان است و وقتی کبرای کلی استفاده شد از صفات مذکور برای راوی به سایر صفات راوی که در مناط مذکور مشترک باشند تعدی می کنیم و می گوئیم.

اگر در روایت تعارض کردند که راوی یکی از آندو ضابط بود و راوی دیگری اضبط دوّمی مقدم است چون موجب اقربیت الی الواقع است و نیز به صفات راوی هم بسنده نمی کنیم بلکه از صفات راوی به صفات روایت تعدی کرده و به همین مناط می گوئیم: هر روایتی که دارای مزیتی باشد که موجب اقربیت آن الی الواقع شود حکمش همین است بناءً علی هذا اگر دو حدیث تعارض کردند که یکی از آندو منقول به لفظ دیگری منقول به معنی بود اولی اقرب الی الصدق و اولی بالوثوق است چون احتمال خطا... ندارد ولی در دوّمی این احتمالات هست و براتب از اولی قویتر است و لذا جای ترجیح است پس مناط کلی بدست آمد و بعد به سایر صفات راوی بلکه به صفات روایت تعدی شد.

قوله: ویؤید:

در خاتمه این بخش مرحوم شیخ شاهد و مؤیدی هم برای اثبات مدعای خود و استنباط کبرای کلی اقامه می کنند و آن اینکه: در روایت مقبوله و هکذا

مرفوعه امام(ع) در مقام ترجیح به صفات کلیه صفات را با هم جمع کرده و یکجا همه را با هم مرجح قرار داد و با او عطف، عطف کرد.

راوی پس از شنیدن آن سؤال نکرد که یابن رسول الله (ص) اگر پاره ای از این صفات در یکی از دو راوی بود و بقیه صفات در هیچکدام نبود وظیفه چیست؟

و نیز نپرسید که اگر دو تا از صفات مذکور در راوی این خبر و دو صفت در راوی خبر دیگر بود و تعارض کردند وظیفه چیست؟ بلکه مستقیماً رفت به سراغ تکافؤ و از صورت تساوی راویین در صفات مذکور سؤال کرد که یا بن رسول الله اگر هر دو عدل و مرضی بودند و در هیچ امری از امور و صفات مذکور و مشابهاً آن برتری نداشتند وظیفه چیست؟ و بطور مطلق گفت: لا یفضل واحد منهما علی الآخر و نگفت فی الصفات المذكور بلکه مطلق آورد که صفات مذکور و غیر آن را شامل باشد و منظورش اینست که هیچ مزیتی از مزایا در احدهما نبود چه کنیم؟

حال این مطلب چگونه مؤید ما است؟ وجه التأيید اینست که: اگر سائل از کلام امام این را نفهمیده بود که جمع بین همه صفات ملاک نیست و به هر یک جدا جدا ترجیح حاصل می شود لولا ذلك مناسب بود که آن دو سؤال بالا را مطرح کند ولی سائل فهمید که هر یک علیحده مرجح است و بعد تعمیم را هم فهمید که منحصر به صفات مذکوره هم نیست و لذا رفت سراغ فرض تساوی من جمیع الجهات و امام(ع) هم او را تخطئه نکردند بلکه با سکوت و رفتن به سراغ جواب سؤال ثانی سائل فهم او را تقریر کردند.

قوله و منها:

فراز دوم: هم در مرفوعه و هم مقبوله یکی از مرجحات منصوصه عبارت بود از ترجیح به شهرت که امام(ع) فرمود: خذ بما اشتهر بین اصحابک

و اترك الشاذ النادر سپس علت آوردند به اینکه: فان المجمع عليه لا ريب فيه ما می خواهیم از این تعلیل مناط بدست آورده و کبرای کلی استخراج کنیم که معیار ترجیح به هر مزیتی است که موجب اقریبیت شود.

بیان ذلک: اولاً مراد از مجمع عليه بالا تفاق مشهور است نه اجماع مصطلح و ثانیاً شهرت سه شعبه دارد:

۱- شهرت روائی

۲- شهرت عملی

۳- شهرت فتوائی

شهرت روائی آنست که روایت و نقل یک حدیث در میان محدثین و ارباب الحدیث مشهور و معروف است و همگان آن را نوشته اند [مثل مقبوله ابن حنظله] و لو همه به آن عمل نکرده باشند.

شهرت عملی آنست که یک حدیثی از حیث نقل بسیار شاذ است ولی از حیث عمل مشهور فقهاء بدان عمل کرده و طبق آن فتوا داده اند مثل مرفوعه زراره.

شهرت فتوائی آنست که فتوا بر حکمی از احکام مشهور است اعم از اینکه مطابق آن اصلاً روایتی نباشد یا هست ولی مستند فتوای مشهور قطعاً آن روایت نیست پس نفس فتوا شهرت دارد حال مراد از شهرت و شذوذ در اخبار علاجیه عبارتست از شهرت و شذوذ روائی نه عملی.

منظور ائمه (ع) اینست که آن حدیثی که مشهور و معروف است و همه او را می شناسند و آن را نقل کرده اند طبق آن باید عمل شود و او مقدم است و دلیل اینکه شهرت عملی مراد نیست آنست که: راوی در فراز بعدی چنین فرض کرده که: با بن رسول الله (ص) اگر هر دو حدیث مشهور بود چه کنیم؟ پیدا است که مراد شهرت عملی نمی تواند باشد چون مشهور که در آن واحد نمی شود هم

به این فتوا دهند و هم به آن که معارض است بلکه الاً و لابد وقتی یکطرف شهرت عملی داشت طرف دیگر شذوذ عملی خواهد داشت.

اما شهرت روائی بلامانع است و هر دو طرف می توانند دارای آن باشند و معارض هم باشند.

پس با معنای مشهور و مجمع علیه آشنا شدیم و اما منظور از لاریب فیه چیست؟ ظاهر اطلاق تعبیر آنست که لاریب فیه یعنی لاریب فیه من جمیع الجهات یعنی قطعی است و شک بردار نیست از هر جهت چه از لحاظ متن و چه دلالت و چه صدور و چه جهت صدور از همه اینها قطعی است ولی قطعاً این ظاهر مراد نیست به چند دلیل:

۱- اگر مشهور لاریب فیه به این معنا بود حتماً شاذ فیه ریب نبود بلکه لا ریب فی بطلانه بود و واضح است که بلا ریب فی صحته بالاریب فی بطلانه تعارض نمی کنند فکیف در کلام امام فرض شده؟

۲- راوی فرض کرد که اگر هر دو مشهور و مجمع علیه بودند چه کنیم؟ باز پیدا است که ممکن نیست مراد این باشد که اگر هر دو متعارض ممالاریب فی صحته بود چه کنیم؟ این جمع بین متنافیین و قطع به متناقضین است پس اطلاق کلام مراد نیست.

۳- اگر مراد از لاریب فیه یعنی لاریب فی صحته و قطعیت ممکن نبود که طبق مقبوله قبل از ترجیح به شهرت سخن از ترجیح به صفات بمیان آید زیرا که با وجود مرجح قطعی جای مرجح ظنی نیست [البته طبق بیان خود شیخ ره ترجیح به صفات مربوط به حکمین شد نه خبرین متعارضین]

۴- اگر مراد از لاریب فیه آن بود که مشهور لاریب فی صحته است دیگر معقول نبود که راوی سثوال از سایر مرجحات ظنیه کرده. و امام هم او را تقریر فرموده و جواب داده باشند بلکه حتماً ترجیح به شهرت کار را یکسره می کرد.

حال کُلّ هذه شاهد است که مراد از لاریب فیه، لاریب فی صحته من جمیع الجهات نیست بلکه مراد لاریب فیه نسبی است یعنی حدیث مشهور بالنسبة به حدیث شاذ لاریب فیه است یعنی اطمینان بیشتری می آورد و حدیث شاذ ولو فی نفسه جامع شرائط حجیت است ولی در مقایسه با حدیث مشهور فیه ریب است و خلاصه تعلیل با این تفاسیل آنست که علت رجحان و برتری مشهور بر شاذ اینست که در خبر شاذ احتمالی هست که در مشهور نیست و آن احتمال اینست که فیه ریب یعنی با وجود مشهور او چنگی بدل نمی زند و مشهور اقرب الی الواقع است و باید آن را گرفت و وقتی معنای تعلیل واضح شد خواهیم گفت: العلة المنصوصة تعمم و تخصص یعنی علت موجب تعمیم حکم است و آن اینکه: واجب است ترجیح به هر مزیتی که موجب این باشد که احد الخبرین اقرب الی الواقع و اقل احتمالاً از حیث مخالفت با واقع باشد پس بوسیله شهرت عملیه هم می توان ترجیح داد، بوسیله شهرت فتوائیه هم کذلک....

قوله و منها.

فراز سوم: در بسیاری از احادیث علاجیه ائمه (ع) امر فرمودند به اینکه: مخالف عامه را اخذ کنید و موافق با آنها را رها سازید و در برخی از آنها فلسفه و علتی برای این عمل ذکر شد که فان الحق او الرشید فی خلافهم و اینکه ما وافقهم فیه التقیة و...

کیفیت استدلال: ظاهر این تعلیلها اینست که اینها موجب کلیه و باصطلاح شیخ قضیه و ائمه هستند یعنی دائماً حق و رشد در خلاف عامه است و در جانب موافق همیشه تقیه است ولی بدون تردید این ظاهر مراد نیست چون مستلزم کذب است زیرا اینچنین نیست که تمامی احکام و فتاوی عامه باطل و بر خلاف حق باشد بلکه کثیری از احکام آنها چنین است

ولذا به حکم عقل و برای خروج کلام معصوم از لغویت یا کذب باید

ظاهرش را توجیه کرده و بر خلاف ظاهر حمل کنیم و آن اینکه: بگوئیم: قضیه، قضیه غالبیه است یعنی در غالب موارد فتاوی آنها باطل است و حق و رشد در خلاف آنست و لذا در این مورد بخصوص هم که به متعارضین رسیدیم در حدیث موافق این احتمال قوی است و در مخالف این احتمال نیست یا بسیار ضعیف است والظن يلحق الشئى بالاعم الاغلب در نتیجه مخالفت و موافقت عامه اماره ای از امارات ترجیح است و به مناط اینکه موافق اقرب الی الباطل و ابعده عن الحق و مخالف بالعکس است به مخالف اخذ می شود.

و این یک کبرای کلی است که هر حدیثی که اقرب الی الحق بود از هر راهی که باشد ولو از راه موافقت با فتوای مشهور و... باید بدان اخذ کرد چه مخالف عامه و چه مرجحات غیر منصوصه باشد.

قوله: بل الانصاف:

در فراز دوم که فرمود: فان المجمع علیه لا ريب و الشاذ فيه ريب منظور این بود که مشهور ابعده از باطل است نسبت به شاذ و معیار همین ابعدهت از باطل است و لو اقرب الی الحق هم نباشد حال می فرماید: انصاف اینست که در فراز سوم هم مطلب از همین قرار است یعنی نسبت به مخالف عامه نتوان گفت که همیشه همه جا و یا غالباً اقرب الی الحق است بلکه حد اکثر می توان گفت ابعده از باطل است و در بعض موارد ابعدهت از باطل با اقربیت به حق ملازمه دارند و آن در موردی است که مسئله میان عامه و خاصه ذات القولین باشد.

و در بعض موارد ملازمه ندارند و آن در موردی است که مسئله عند الخاصه ذات الاقوال باشد ولی در همه اینها ابعدهت از باطل هست و بواسطه آن ترجیح حاصل می شود [تفصیل این مطلب را از ص ۴۶۵ رسائل از رسائل محشی باید مطالعه کرد و مادر شرح آن صفحه بیان کرده ایم]

و اتفاقاً در اخبار العرض علی الكتاب والسنة هم حق و باطل به این معنا

بکار رفته و حق یعنی ابعداً باطل است و باطل یعنی اقرب الی الباطل است.
قوله ومنها:

فراز چهارم: در برخی از احادیث باب اصالة الاحتیاط می خوانیم: دع ما یریبک الی مالا یریبک از این حدیث استفاده می شود که اذا دار الامر بین دو چیز [چه خبر یا غیره] که یکی از آن دو فیه ریب و دیگری لا ریب فیه است باید بطور کلی لا ریب فیه را گرفت [البته لا ریب فیه نسبی به همان معنا که در فراز دوم ذکر شد] به حکم این کبرای کلی که با ماء موصوله آمده و مفید عموم است اگر دو حدیث تعارض کردند که احدهما منقول به لفظ و دیگری منقول به معنا بود باید منقول به لفظ را گرفت چون مالا یریبک است [و نیز اگر دو حدیث تعارض کرد که احدهما عالی السند یا اعلی سنداً و دیگری اینگونه نبود بعبارت دیگر احدهما قلیل الواسطه و دیگری کثیر الواسطه بود باید اولی را گرفت زیرا که مالا ریب فیه است و خلاصه تعدی می کنیم به کلیه مرجحاتیکه در طرف راجح آن احتمال خلاف که در طرف مرجوح باشد نیست به حکم دع ما یریبک الی مالا یریبک فدع المرسل الی المسند و العادل علی الاعدل و...

المقام الرابع = المرجحات:

مقام چهارم و آخرین مقام بحث از مقامات اربع بخش دوم باب تعادل و ترجیح یعنی بخش ترجیح، پیرامون مرجحات احد المتعارضین بر دیگری است و اینکه چه عواملی موجب می شوند که یک حدیث متعارض بر رقیب غلبه کرده و رجحان پیدا کند و جهت فعلیه شود و امتیاز بیشتری را بخود اختصاص دهد و حدیث دیگر بطور کلی طرح یا توجیه شود؟
 بطور کلی مرجحات و مزایای احد الخبرین المتعارضین بر دیگری در یک

تقسیم مادر به دو قسم تقسیم می شوند:

۱- مرجحات داخلیه و آنها عبارتند از مرجحاتیکه داخل در محدودهٔ خود خبر و حدیث می باشند.

و به بیان کاملتر هر امتیازیکه از خود استقلال نداشته و در خارج علیحده موجود نیست بلکه وجود آن صد در صد وابسته به وجود خبر است و قوام آن به حدیث است و با قطع نظر از خبر آن عامل نیز وجود و تحقیق ندارد آنها را مرجحات داخلیه گویند.

فی المثل ترجیح به صفات راوی از مرجحات داخلیه و مربوط به سند حدیث است که تا خبری نباشد و از طریق بدست ما نرسیده باشد بحث از صفات راوی معنا ندارد و نیز ترجیح به علوسند و نیز ترجیح به شهرت روائی و نیز ترجیح به افضحیت و نیز منقول به لفظ بودن نسبت به منقول به معنا که همهٔ اینها در حول و حوش خبر دور می زنند و...

۲- مرجحات خارجیه و آنها عبارتند از عواملی که خارج از محدودهٔ خبر هستند و ضمناً سبب رجحان حدیثی بر دیگری می شوند و به بیان بهتر هر مزیتی که در خارج از خود استقلال داشته و فی حد ذاته موجود است چه خبری باشد و چه نباشد [منتها اگر خبری بود آن عامل مستقل مرجح این خبر هم می شود] مرجح خارجی نام دارد فی المثل کتاب یک مرجح خارجی است، شهرت فتوائیه، اجماع منقول به خبر واحد، اصل عملی و... همهٔ اینها از مرجحات خارجیه هستند.

قوله: سواء:

مرجحات خارجیه در یک تقسیم دو قسم می شوند:

۱- امور مستقله ای که خود ذاتاً معتبر و دارای حجیت هستند و میتوانند مثبت حکمی از احکام شرعیه باشند البته ضمناً مرجح یک حدیث هم هستند.

نظیر ظاهر الکتاب که استقلالاً حجیت دارد و در مباحث حجیت ظواهر ارزشمندی آن به ثبت رسیده و حدیثی را که موافق آن باشد بر حدیث مخالف برتری می دهد و مانند اصل عملی [برائت - استصحاب و...] که در مجاری خودش مستقلاً معتبر است و ضمناً حدیث موافق با آن را ترجیح می دهد فرض بفرمائید: حدیثی گفته: دعا عند رؤیة الهلال واجب است و حدیثی گفته واجب نیست و تعارض کرده اند در اینجا اصل برائت موجب رجحان حدیث دوم بر اولی می شود.

۲- عوامل خارجی که فی نفسها حجیت و اعتباری ندارند و مستقلاً به درد بیان و تثبیت حکم شرعی نمی خورند ولی موجب رجحان هستند نظیر شهرت فتواییه که عند المشهور حجت نیست ولی حدیث موافق با آن ترجیح دارد بر مخالف و مانند اجماع منقول به خبر واحد که علی قول حجیت ذاتیه ندارد ولی موجب رجحان حدیث موافق بر مخالف با اجماع می شود.

قوله: ثم المستقل:

مرجحات خارجی در تقسیم دیگر دو قسم می شوند:

۱- امور مستقله ای که اگر به کمک و پشتیبانی یک حدیث آمدند سبب می شوند که آن حدیث از دیگری اقرب الی الصدور والی الحق و ابعد عن الکذب گردد و احتمال صدور آن دو چندان شود فرض بفرمائید احد المتعارضین موافق با ظاهر الکتاب است در اینکه خود این خبر اقتضاء ظن به حکم دارد ظاهر الکتاب هم که معاضد او است خود مفید ظن است و لاریب در اینکه ظنون وقتی مترکم شد قویتر شده و گاهی به سرحد علم هم می رسند و لذا حدیث موافق با ظاهر کتاب اقرب الی الصدق و ابعد عن الکذب می گردد یا فرض کنید احد المتعارضین با اصل برائت موافق است و ما هم معتقدیم که برائت مثل خبر واحد یک اماره است و مفید ظن به واقع البته باز خبر موافق ظن به صدور و

صدقش مضاعف شده و احتمال صدورش قوت می گیرد.

۲- امور مستقله ای که بر فرض به کمک یک حدیث بیایند صرفاً از باب تعبد آن را حجت می گردانند و بر دیگری ترجیح می دهند و گرنه موجب اقربیت الی الصدور نشده و در این راستا تاثیری ندارند.

فی المثل دو حدیث تعارض کرده یکی دال بر وجوب و دیگری دال بر حرمت است.

در اینجا دوران بین المحذورین است و منشأ آن تعارض نصوص می باشد. حال چه باید کرد؟ مباحث آن در باب اصالة التخییر گذشت ولی اجمال قضیه اینست که جماعتی قائل به تخییر عقلی شده اند و جمعی تعیناً جانب حرمت را مقدم داشته اند و حدیث دالی بر تحریم را گرفته اند صرفاً بدلیل اینکه عقل می گوید: دفع المفسده اولی من جلب المنفعة.

[البته در جای خود بطلان این قضیه روشن شد ولی حالا قطع نظر از بطلان می گوئیم] این قاعده صرفاً موجب رجحان هست ولی هیچ دلالتی ندارد بر اینکه حدیث دال بر حرمت اقرب الی الصدور است یا مثلاً احد المتعارضین موافق با اصل عملی است و ما هم معتقدیم که اصول عملیه طریقت ندارند و موجب ظن به واقع نمی شوند بلکه صرفاً یک سلسله و ظائف عملیه تعبدیه ای هستند که در حق آدم شاک حجت شده اند.... [کما هو الحق] باز این موافقت با اصل سبب رجحان شد ولی سبب اقربیت الی الصدق و الحق نشد.

قوله و جعل:

در این جمله جناب شیخ یک اشکال عبارتی به مشهور دارند و آن اینکه مشهور امور مستقله مذکوره را مطلقاً [چه معتبره و چه غیر معتبره، چه مؤثر در اقربیت الی الصدور باشد یا نه] از مرجحات یک خبر ذکر کرده اند ولی شیخ ره می فرماید: این اطلاق تسامحی است زیرا وقتی می گوئیم: مرجحات بذهن

تبادر می کند یک سلسله عواملی که خود مستقلاً مبین حکم شرعی نیستند بلکه صرفاً مرجح یکدلیل دیگری هستند که آن بیانگر حکم است در حالیکه این امور مستقله خود مثبت حکمند کظاهر الکتاب و الاصل و... ولذا بهتر بود به فرموده مرحوم ملا رحمت الله کرمانی در حاشیه بجای مرجحات، تعبیر به معاضدات می شد یعنی این عوامل معاضد و موجب تقویت یک حدیث هستند و بویژه این تسامح در خصوص

قسم دوم ازدو قسم تقسیم دوم روشنتر است چون آن قسم اصلاً موجب اقریبیت خبر الی الحق هم نبود تا بگوئیم فی الجمله مربوط به خبر می شود و مرجح است....

[و بهر حال مناقشه در تعبیر است و ثمره عملی ندارد.]

قولوا ما الداخلی:

تا اینجا فی الجمله با تقسیمات اصلی مرجحات خارجییه آشنا شدیم اینک باید بدانیم که مرجحات داخلییه نیز در یک تقسیم به سه قسم منقسم می شوند:

۱- مرجحات صدوریه و آنها عبارتند از عواملی که صدور یک حدیث را بر دیگری ترجیح می دهند و سبب می شوند که ذی المزیه اقرب الی الصدق و الصدور و بعد عن الکذب شود و خود مرجح صدوری دارای دو شعبه است:

الف: مرجحات سندیه یعنی عواملی که از حیث سند به حدیث کمک کرده و آن را اقرب الی الصدق می گردانند نظیر صفات راوی که اگر فرضاً حدیثی راویانش اعدل و اصدق و اوثق بودند و حدیث مقابل رواتش عادل - صادق - ثقه - بودند آن اولی اقرب الی الصدق است یا اگر حدیثی عالی السند و صحیح اعلائی بود و دیگری اینچنین نبود علو سند سبب رجحان صدور است.

ب: مرجحات متنیه یعنی عواملی که از لحاظ تقویت متن به حدیث کمک کرده و موجب رجحان صدور آن می شوند فی المثل یکی افسح و دیگری فصیح است، یکی فصیح و دیگری غیر فصیح است یکی مستقیم المتن و دیگری مضطرب المتن است و... واضح است که افسح - فصیح - مستقیم اقرب الی الصدق والصدور عن المعصوم است تا نکتهٔ مقابل آن ضمناً مرجحات صدوری به هر دو قسمش در محدودهٔ اخبار آحاد متصور است و گرنه در خبرهای متواتر که قطع به صدور داریم این عوامل سبب رجحان نخواهد بود و اصولاً موضوع ندارند.

۲- مرجحات جهتی: حدیثی که از معصوم (ع) صادر می شود ممکن است در جهت تقیه و بیان خلاف واقع باشد و ممکن است در مقام بیان حکم واقعی باشد حال اگر دو حدیث متعارض شدند که احدهما موافق با عامه و اهل سنت است و دیگری مخالف یا احدهما موافق با عمل سلطان جور [بنی امیه - بنی عباس و...] است و دیگری مخالف یا احدهما موافق با عمل قاضی حکومت ظالمانه است و دیگری مخالف با آن، در هر یک از این موارد نسبت به حدیث موافق دو احتمال موجود است: ۱- شاید در مقام تقیه صادر شده ۲- و شاید در مقام بیان واقع ولی نسبت به حدیث مخالف تنها احتمال دوم متصور است و لذا مخالفت با عوامل سه گانهٔ فوق سبب ترجیح جهت الصدور می شود که صدورش برای بیان واقع است نه تقیه ای پس این رجحان دارد.

البته این ترجیح جهتی در خصوص احادیث ائمه (ع) معقول است که تقیه داشته اند ولی نسبت به احادیث نبوی (ص) از این رجحان نتوان مدد گرفت چون احتمال تقیه برای حضرتش نبوده [اگر چه بقول مرحوم آشتیانی: وان وجب علیه حفظ نفسه الشریفة المبارکة] و خوشبختانه اکثریت مطلق اخبار هم احادیثی است که از طریق ائمه آل البیت بما رسیده و لذا این ترجیح جهتی هم خیلی کار آمد است.

۳- مرجحات مضمونیه: و آنها عبارتند از عواملی که مضمون یک حدیث را بر دیگری ترجیح می دهند و مرجح مضمونی خود دو شعبه دارد

الف: مرجح مضمونی داخلی مانند اینکه دو حدیث تعارض کرده و یکی منقول باللفظ است دیگری منقول بالمعنی آنکه منقول به لفظ است مقدم است چون احتمال اشتباه در تعبیر نیست ولی در حق ناقل به معنا این احتمال وجود دارد که شاید نتوانسته بدرستی و بتمامه و کماله حق مطلب را ادا کرده و مقصود امام را رسانده باشد و لذا منقول به لفظ اقرب الی الحق و الصدق است و مانند ترجیح به شهرت روایی، به اضبتهت راوی که کثیر الحفظ و قلیل النسیان است و اینها موجب رجحان خبر او می شوند.

ب: مرجحات مضمونیه خارجییه: اصولاً به فرموده مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد جزء چهارم ص ۵۰: فان الترجیح بالمرجح الخارجی یرجع الی تقویة المضمون دائماً مانند مثالهای متنوعی که در تقسیمات مرجحات خارجییه گفته آمد.

قوله و هذه:

تا اینجا مرجحات احد المتعارضین بر دیگری را در یک تقسیم بندی اساسی بیان کردیم و واضح شد که اگر احد الخبرین یکی از آن مزایا و مرجحات را دارا بود و دیگری فاقد خبر اول رجحات خواهد داشت ولی سخن جدید اینست که در فراسوی این مرجحات نوع دیگری از ترجیح می درخشد که بر همه مرجحات قبلی رجحان دارد و آن عبارتست از ترجیح به قوت دلالتی.

یعنی اینکه دو دلیل با یکدیگر تعارض نموده اند احد هما قوی الدلالة و دیگری ضعیف و به عبارت بهتر احدهما اقوی است از حیث دلالت از دیگری در اینجا آنکه قویتر است مقدم می شود ولو حدیث دیگر که اقوی نیست از لحاظ سند اصح باشد و یا از لحاظ مرجحات خارجییه دیگر موافق با ظاهر کتاب باشد

ویا شهرت روائی داشته باشد و خلاصه صد تا امتیاز هم که داشته باشد حدیث دیگر که اقوی دلالة است مقدم می شود فی المثل خاص بر عام مقدم است لکنه اقوی و یقدم القوی علی غیره، نص بر ظاهر مقدم است بهمان دلیل، اظهر بر ظاهر مقدم است و....

و اصولاً خبریکه اقوی دلالة باشد مثلاً خاص باشد بر عام متواتری یا کتابی هم مقدم است و موجب تخصیص می شود چنانکه در مباحث عام و خاص به ثبت رسیده فکیف به اینکه عام دیگر هم خبر واحدی باشد ولی مرجح دارد که بطریق اولی مقدم خواهد بود و نیز صحت سند یا شهرت روایت از متواتر بودن که بالاتر نیست خبر واحد خاص یا اظهر بر عام متواتری هم مقدم است فکیف بر عام خبر واحدی.

بنابراین بصورت کبرای کلی می گوئیم: هر کجا که تعارض حدیثین به این نحو باشد که یکی ظاهر و دیگری اظهر، یکی خاص و دیگری عام، یکی نص و دیگری ظاهر قطعاً جای ملاحظه سایر مرجحات و اخذ به راجح و طرح مرجوح نیست بلکه نص - خاص، اظهر بدون معطلی مقدم هستند.

قوله السّر:

علت اصلی مطلب که ترجیح به دلالت بر همه مرجحات مذکور مقدم می باشد آنست که مرجحات مذکور که در لسان اخبار علاجیه و غیر آن آمده عموماً فرع بر تعارض است.

یعنی اینکه دو دلیل متعارض شده و امکان جمع بینهما نیست و لذا چاره ای نداریم به جز از اخذ به راجح و طرح مرجوح و اگر نشد نوبت تخییر است پس موارد ترجیح به امور مذکور باب متعارضین است و تعارض حقیقی و واقعی که تنافی مدلول دلیلین باشد در مواردی است که عند العرف و العقلاء جمع بین الدلیلین و عمل به هر دو میسور نباشد و وقتی دو دلیل را به عرف عرضه کردیم

متحیر شود و راه جمعی برای آندو نیابد.

اما مواردیکه عقلاء عالم به سهولت بین الدلیلین را جمع نموده و یکی را قرینه بر دیگری یا مفسر و مبین آن و به تعبیر دیگر تبصره آن دیگری می دانند و هر دو را به منزله کلام واحد تلقی می کنند و روی هم رفته آنها را معنی می کنند در اینگونه موارد فی الواقع تعارضی وجود ندارد تا نوبت به تعادل و تراجیح برسد فی المثل آیا تا بحال ملتی را در دنیا مشاهده کرده اید که نمایندگان منتخب آنها در مجلس قانون گذاری ابتدا یک قانون کلی را به تصویب برسانند تحت عنوان قانون نظام وظیفه یا قانون مالیات بر درآمد و... و سپس ذیل آن یک یا چند تبصره بیاورند مثلاً:

تبصره ۱- خانمها از خدمت سربازی معافند.

تبصره ۲- معلولین از خدمت سربازی معافند.

تبصره ۳- کسانی که اشتغال به تحصیل دارند تا پایان دوره تحصیلات از سربازی معافند و... آیا مردم آن مملکت جمع شده و تظاهرات برپا می کنند و نمایندگان رامتهم به تناقض گوئی می کنند؟ حاشا و کلا بلکه این تبصره ها را با آن قانون کلی مثل آب خوردن جمع می کنند.

و لافرق در این جهت میان کلام شارح و سایر متکلمین قانون همین است و قضیه کلیه الجمع مهما مکن اولی من الطرح هم اشاره به همین جمع عرفی و عقلائی است میان نص و ظاهر، اظهر و ظاهر، عام و خاص، مطلق و مقید، ساکت و مبین، محکم و متشابه و... و اصولاً جمع عرفی منحصر به دو خبر واحد یا دو دلیل ظنی نیست بلکه دو دلیل قطعی الصدور را هم شامل است.

فی المثل عام و خاص در قرآن آمده یا در سنت متواتره آمده یا یکی در قرآن و دیگری در سنت قطعی یا در اجماع محصل قطعی یا در حکم عقل قطعی در تمامی این موارد قانون جمع عرفی محکم است.

و نیز در یکدلیل قطعی و دلیل دیگر ظنی هم قصه همین است که اظهر را بر ظاهر مقدم می دارند و مادامی که جمع دلالتی ممکن باشد سراغ مرجحات نمی روند و نیز لازم نیست حتماً احتمال تقیه در احد هما باشد تا متعبد به صدور شده و یکی را حمل بر تقیه کنیم بلکه با یقین به اینکه هر دو دو مقام بیان حکم واقعی هستند نیز بینهما جمع می شود و بلکه حتی لازم نیست در دو کلام باشند در کلام واحد هم اگر بود باز قرینه بر ذوالقرینه مقدم است.

مثل اکرم العلماء الأزیداً که تخصیص می زند و ویژگی این قسم اخیر که بابل ذکر شده آنست که در اینجا احتمال قرینه و بوی این معنا که بیاید کفایت می کند و عام یا مطلق یا هر ظاهر ما قبل خود و صدر کلام را از درجه اعتبار ساقط می کند و جلو اصل ظهور را می گیرد و لذا بالاولویة قرینیت دارد و بالجمله اخذ به مرجحات فرع بر تعارض است و تعارض فرع بر عدم امکان جمع عرفی است پس هر کجا جمع عرفی ممکن بود مثل موارد عام و خاص - اظهر و ظاهر و نص و ظاهر نوبت به تعارض واقعی نمی رسد و هر کجا تعارض نبود نوبت به تراجیح نمی رسد اینست سرّ تقدیم تراجیح دلالتی و قوت دلالتی بر جمیع مرجحات دیگر.

قوله: و بتقریر آخر:

استدلال مذکور را به عبارت دیگر بیان می کنیم و آن اینکه: در اوائل مبحث تعادل و تراجیح گفته آمد که بحث ما در مواردی است که دو حدیث متعارض هر کدام با قطع نظر از معارضه جامع شرائط حجیت باشند و گرنه دو لاحجت یا یک حجت و یک لاحجت هیچگاه بایکدیگر تعارض ندارند و وقتی هر دو جامع شرائط بودند مقتضی برای حجت فعلی شدن هر دو موجود می شود و آن اینکه ادله حجیت خبر واحد و وجوب تعبد به صدور خبر بطور مساوی کلا الخبرین را شامل می شوند و دلالت می کنند بر اینکه صدق العادل اوالثقه ای اععمل بخیره و نزله منزلة العلم ورتب الاثر علیه.

بنابراین مقتضی برای حجیت فعلیه شدن هر دو موجود است ولو لا المانع این مقتضی تأثیر خود را گذاشته و حدیثین را بدرجه ارزشمندی بالفعل می‌رساند و خوشبختانه در مفروض بحث ما هیچ مانعی از فعلی شدن حجیت‌ها نیست مگر جریان تعارض که تکاذب الدلیلین در مقام جعل و انشاء است و هر کدام بزبانحال می‌گویند آندیگری کذب محض است و جعلی است و از معصوم (ع) شرف صدور نیافته.

و مفتخریم بگوئیم و بدانیم که در مواردیکه جمع عرفی میسور است فی الواقع تعارضی وجود ندارد به بیانی که در تقریر اول تفصیلاً آوردیم پس مقتضی موجود و مانع مفقود فیوثر المقتضی اثره و اثر همان فعلی شدن حجیت هر دو و لزوم عمل به هر دو و جمع بینهما و اینکه حق نداریم کلاهما یا احدهما را طرح کنیم. و در نتیجه چنین مواردی داخل می‌شود در حدیث شریفی که سابقاً در میان اخبار علاجیه به شماره چهاردهم از داود بن فرقد نقل شد و آن اینک: سمعت ابا عبد الله (ع) یقول:

انتم افقه الناس اذا عرفتم معانی کلامنا ان الکلمة لتصرف علی وجوه

فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء ولا یکذب.

و نیز داخل می‌شود در حدیث شریف به شماره ۱۳ از امام رضا (ع) که

فرمود:

ان فی اخبارنا محکما کمحکم القرآن و متشابهاً کمتشابه القرآن فردوا

متشابهها الی محکمها ولا تتبعوا متشابهها دون محکمها ففضلوا.

حال موارد جمع عرفی در اینگونه احادیث داخل است نه در اخبار علاجیه

که سخن از معالجه متعارضین است زیرا چنانکه مکرر گفته آمد سؤال از علاج و راه حل تعارض مخصوص مواردی است که اگر دلیلین را به عرف عرضه کنیم متحیر می‌ماند و در نتیجه با کلمه ای و امثال آن می‌پرسد:

بایهما نعمل؟ ای الحدیثین صدق؟ و... و نمی تواند مراد را حلاجی کند و بدست آورد مگر از خارج قرینه و شاهدی رسیده و وضعیت را روشن کند و خبر دیگری بیاید که احدهما را بیان کند یا احتیاج به توجیه و تاویل هر دو باشد

[اولی مثل موارد عامین من وجه یا متباینینی که از خارج احدهما شاهد بر تأویل داشته باشد که همان را تاویل برده و به ظاهر دیگری اخذ می کنیم و ذیلاً در نقل کلام شیخ طوسی برخی از این شواهد خواهد آمد یا مانند اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعة که بعداً در والتحقیق مرحوم شیخ خواهد آمد و دوّمی مانند عامین من وجهی که از خارج شاهدی بر تاویل احدهما نیست و اگر بخواهیم متعبد به صدور هر دو شویم باید هر دو را توجیه کنیم.

فی المثل اکرم العلماء را بر خصوص علماء عدول حمل کرده ولا تکرم الفساق را بر فاسق جاهل و هكذا در متباینین فی المثل ثمن العذرة سحت را بر عذرة نجسه یا عذرة انسانی حمل کنیم ولا بأس ببيع العذرة را بر عذرة طاهره و مأکول اللحم حمل کنیم و سیّاتی که چنین مواردی حتماً مجرای قواعد تعارض است و جای جمع عرفی نیست.

زیرا که در اوائل مبحث تعادل و تراجیح هم اثبات شد که قانون جمع دائره اش منحصر به جمع های عرفی است و جمع های تبرعی عقلی را شامل نیست [خلاصه اینکه: هر کجا دو جمله را به عرف و عقلا دادیم بدون معطلی بینهما را جمع می کنند آنجا جای قانون الجمع است و نوبت به مرجحات نمی رسد و هر کجا عرف متحیر می ماند و از ظاهر چیزی دستگیرش نمی شود البته جای جمع عرفی نبوده و جمع عقلی ارزشی ندارد لذا نوبت به قوانین تعارض می رسد.

قوله: نعم:

یک بحث کبروی داریم که آیا اظهر بر ظاهر، نص بر ظاهر، خاص بر عام ...مقدم می شود و بینهما جمع می شود یا نه؟ و این بحث تا بحال روشن شد که آری اقوی دلالة مقدم است و مقصود اصولی هم همین است.

ولی یک بحث صغروی هم داریم که مثلاً درمثل افعال کذا وینبغی کذا یا لاتفعل کذا ولاینبغی کذا کدام اظهر و کدام ظاهر است که اینها البته به اختلاف سلیقه ها ممکن است مختلف شود ولی مربوط به فقه و فقیه درمقام استنباط است و ربطی به اصولی ندارد

قوله: وماذکرنا:

مطالبی که تا بحال گفته آمد و در یک کلام الترجیح بقوة الدلالة مقدم علی سائر وجوه التراجیح از اموری است که عندنا لاریب فیه است و عند القوم كما استظهره بعض المشایخ لاختلاف فیه است و اگر شما به مباحث اصولیه فقهاء عظام مراجعه کنید از قبیل مباحث عام و خاص، مطلق و مقید، ظواهر، تعادل و تراجیح و... خواهید دید که در همه جاسخن از تقدیم خاص بر عام، مقید بر مطلق، قرینه بر ذی القرینه و... در میان است و قانون یقدم الخاص علی العام و... از قوانین مسلمة شده و نیز به مباحث فقهیه و شیوه های استدلال حضرات فقهاء در مسائل فرعیه در کتب فقهیه اگر مراجعه کنید اینگونه جمع ها فراوان به چشم می خورد [و بلکه از این بالاتر از جموع تبرعیه و عقلیه صرفه هم فراوان مدد گرفته اند که آن البته عندنا ارزشی ندارد]

قوله: نعم:

در رابطه با تقدیم ترجیح به دلالت بر سایر مرجحات یا بالعکس دو نظریه مطرح است ۱- نظریه ما و مشهور که تا بحال ذکر شد و گفتیم اصولاً با وجود ترجیح دلالی و جمع عرفی نوبت به هیچیک از مرجحات احد الحدیثین علی

الاخر که قبلاً گفته شده و بعداً نیز مفصلاً خواهد آمد نمی رسد.

۲- نظریه شیخ طوسی در بعض کتب و جماعتی دیگر که از فرمایشات آنان استفاده می شود که یا اصلاً در هیچ مرحله ای نوبت به جمع دلالتی و ترجیح به دلالت نمی رسد چنانکه بعض محدثین گفته اند و سیأتی و یا در مراحل بعدی نوبت به جمع می رسد یعنی در قدم اول حتی در عام و خاص و اظهر و ظاهر و بلکه حتی در نص و ظاهر [که ادعای اجماع شده بر تقدیم نص و توجیه ظاهر] در همه جا مدعی شده اند که نخست باید به سراغ مرجحات احد المتعارضین بر دیگری برویم و اگر احیاناً دستمان از آن کوتاه شد نوبت به جمع دلالتی می رسد بر عکس آنچه که در قول اول گفته آمد در این مقام عبارات گروهی از مخالفین را برای شاهد مدعای مذکور نقل می کنیم:

الف: عبارت شیخ طوسی ره در استبصار: جناب شیخ در کتاب مذکور قدمهائی برداشته قدم اول: خبر و احدیکه معارض نداشته باشد حکمش چیست؟ حجت است یا نه؟ و...

قدم دوم: خبر و احدیکه معارض داشته باشد باید مستقیماً ملاحظه کنید که کدامیک دارای مرجحات مذکوره در اخبار علاجیه می باشند و به همان اخذ کنیم و دیگری را طرح کنیم فی المثل هر حدیثی که راویانش عادل باشند مقدم است و اگر هر دو حدیث از این حیث مساوی بودند هر کدام که روایتش اکثر هستند و شهرت روایی دارد حجت است و اگر از این جهت هم برابر بودند قدم سوم را بر می داریم:

قدم سوم: چنانچه احدهما همراه با یکی از قرائن قطعیه [به نظر شیخ طوسی قرائن قطعیه، کتاب، سنت، متواتره، اجماع محصل، حکم عقل قطعی است] بودند همان قطعاً حجت است و دیگری خیر

قدم چهارم: و اگر چنانچه هر دو حدیث خالی از قرائن مذکور

و مرجحات مذکوره بودند نوبت به جمع دلالی می رسد و آن اینکه اگر حدیثین بگونه ای بودند چنانچه به یکی عمل کنیم [مثلاً به ظاهر خاص] به دیگری هم فی الجمله و فی بعض المصادیق عمل شده [مثلاً به دلیل عام]

ولی اگر عکس کنیم یعنی به ظاهر عام مثلاً اخذ کنیم ناگزیر می شویم آندلیل دیگر را که خاص مثلاً است بکلی طرح کنیم

در اینجا عمل به خاص مقدم است چون بدین وسیله جمع بینهما شده و به هر دو عمل می شود و لاکس چون موجب طرح احدهما می شود و اگر چنانچه حدیثین بگونه ای بودند که با توجیه و تأویل به هر دو می توان عمل کرد.

مثلاً در عا مین من وجه [اکرم العلماء ولا تکرم الفساق] یا در متباینین [اکرم العلماء ولا تکرم العلماء] که در هر دو مورد دلیل اولی را بر عالم عادل و دومی را بر فاسق حمل کنیم نزاع برداشته می شود در چنین مواردی اگر یکی از دو تأویل، شاهد و مؤیدی داشت همان را توجیه کرده و به ظاهر دیگری اخذ می کنیم.

و لافرق که این شاهد حدیثی از احادیث باشد یا شاهد دیگری باشد شاهد دیگر هم صریح باشد یا تلویحی یعنی غیر صریح و غیر صریح هم بدالت لفظیه ظهوریه دلالت کند یا بدالت منطوفی [مفهوم موافقت] و یا بدلیل الخطاب [مفهوم مخالفت] در هر حال تمامی این دلالتها ارزشمند است و می تواند شاهد و قرینه بر توجیه باشد [مثالهای هر کدام در شرح رسائل استاد ارجمند جناب آقای اعتمادی حفظه الله جزء ششم ص ۳۸۴ بیان شده و نیازی به ذکر ندارد]

قدم پنجم: و اگر دو حدیث از اینگونه شواهد و مؤیدات عاری بودند و توجیه و تأویل هیچکدام بر دیگری رجحان نداشت در آخرین قدم نوبت به تخییر می رسد که احدهما را اخذ کرده و بدان عمل کنیم و دیگری را به اختیار خود طرح کنیم. ملاحظه فرمودید که سخن از جمع دلالی و حمل برخلاف ظاهر پس از

فقدان مرجحات مطرح شد و گرنه مادامیکه مرجحی باشد اخذ به راجح مقدم است بر عکس گفته شیخ اعظم و مشهور.

ب: عبارات شیخ طوسی در عُدَّة الاصول: در این قسمت نیز قدمهائی برداشته شده:

قدم اول: هرگاه احادیث و اخبار با یکدیگر معارضه و مقابله نمایند نخست باید سراغ مرجحات رفت و اگر چنانچه احدهما مرجح قطعی و قرینه قطعیه دارد یعنی موافق با نص کتاب، سنت متواتره، اجماع فرقه محقه و... میباشد و دیگری خالی از این امور است همانکه دارای قرینه است مقدم میشود.

قدم دوم: و اگر چنانچه هیچکدام از متعارضین واجد قرائن مذکور نبودند نوبت به مرجحات ظنیه یعنی عوامل ترجیح مذکور در احادیث علاجیه می رسد آنگاه اگر یکی روایانش عادل و دیگری غیر عادل باشد حدیث اول مقدم است.

[ضمناً عدالت مورد نظر مرحوم شیخ طوسی در باب روایت با عدالت مصطلح در باب شهادت فرق دارد و آن اینکه: عدالت در باب شهادت به اجتناب از جمیع کبائر و ترک اصرار بر جمیع صفاتر است و یا به اجتناب از همه معاصی صغیره یا کبیره.

ولی عدالت در باب روایت به اینست که راوی متحرز عن الکذب باشد و در حاشیه معالم به این مطلب اشاره شد.]

و اگر هر دو حدیث روایانش عادل بودند باید دید کدام اکثر روایان هستند یعنی شهرت روائی دارند و از طرق متعدد در کتب گوناگون نقل شده اند که همان مقدم می شود و قلیل الرواة طرح می شود.

و اگر چنانچه از این حیث هم مساوی بودند نوبت می رسد به اینکه هر کدام مخالف با عامه و یا بعد از آنها بود آن را گرفته و موافق یا اقرب را طرح کنیم چون احتمال تقیه دارد...

قدم سوّم: واگر چنانچه دو حدیث از جمیع جهات ترجیح مذکور برابری کردند آنگاه نوبت به نسبتها می رسد که یکی عام و دیگری خاص بود چه کنیم؟ محامین من وجه بودند چه کنیم؟ متباینین بودند چه کنیم؟ که چون مطالب این قسمت با مطالب قسمت اخیر منقول از استبصار یکی است لذا از اعاده آن خودداری می شود.

قدم آخر هم اینست که اگر از این توجیها و وجه الجمع ها دستمان کوتاه شد و حدیثین من جمیع الجهات برابری کردند البته نوبت به تخییر می رسد که احدهما را اخذ و دیگری را طرح کنیم و ضمناً اطلاق کلام شیخ طوسی حتی مورد عام و خاص را هم می گیرد در حالیکه آنجا بالا جماع خاص و نص مقدم است پس کاملاً روشن شد که نظر شیخ طوسی بر عکس نظر شیخ (ماره) می باشد.

البته غیر از مطلب مذکور که محل شاهد ما بود موارد دیگری از کلام شیخ طوسی قابل نقد و بررسی است ولی فعلاً مدّ نظر نیست.

قوله وقد صرح:

عجبت اینست که همین آقای شیخ طوسی که در استبصار آن نظر را داشت و در جائی از کتاب عدّه نیز کذّلك.

ولی در مباحث عام و خاص از کتاب عدّه در باب بناگذاری عام بر خاص و حمل عام بر خاص دقیقاً جملاتی فرموده که مشهور و ما می گوئیم:

و آن اینکه: مسئله مراجعه به مرجحات و اگر نبود به تخییر و خلاصه اخذ احد الحدیثین و طرح دیگری مربوط میشود به عامین من وجه یا متباینین که حقیقتاً بایکدیگر متعارضند و باید قواعد باب تعارض در آنها پیاده شود.

و اما در عام و خاص جای این حرفها نیست و اصولاً مدعی شده که عام و خاص بایکدیگر متعارضین نیستند با سخن از ترجیح احد هما علی الاخریا سخن از تخییر به میان آید بلکه حتماً باید بدلیل خاص عمل کرده

و توسط آن عام را تخصیص بزنیم.

سپس برای اثبات این مطلب استدلالی کرده به اینکه: عمل به خاص موجب طرح عمل به عام نیست بلکه موجب جمع بینهما و توجیه عام و حمل عام بر ماعدا الخاص است که هر انسان عاقلی احتمال می داد که مولای حکیم از ظاهر عام عموم را اراده نکرده باشد و با آوردن خاص مراد واقعی خود را بیان کرده باشد بنابراین حساب عام و خاص جدا است و اینجا جای جمع عرفی است نه جای ترجیح و تخییر.

و سپس اضافه کرده به اینکه: عمل به ترجیح [اخذ راجح و طرح مرجوح] و یا تخییر [که مجتهد مخیراً یکی را اخذ و دیگری را طرح کند] همه اینها فرع بر تعارض است آنها تعارض واقعی یعنی تعارضی که امکان نداشته باشد که میان متعارضین جمع کرد.

و در عام و خاص مطلب از این قرار نیست زیرا یک تعارض صوری و ظاهری دریدو امر به چشم می خورد که با اندک تأملی و با جمع بینهما و حمل عام بر خاص آن تعارض ریشه کن می شود.

مرحوم شیخ انصاری ره می فرمایند: این سخنان صد در صد مناقض و منافی و ضد سخنانی است که در استبصار و در تعادل و تراجیح عده بیان کرده اند که اگر دستمان از ترجیح کوتاه شد نوبت به جمع بینهما می رسد حتی در عام و خاص [مگر مراد شیخ در آن دو قسمت باب عموم و خصوص من وجه و باب متباینین باشد نه باب عام و خاص و اظهر و ظاهر که اگر این شد ایشان هم با ما موافق خواهد بود.

ولی اطلاق کلامش بلکه صریح کلامش در عده و استبصار این توجیه را نمی پذیرد البته برای رفع تناقض و توجیه کلام بزرگان می توان از توجیه مذکور مدد گرفت.

ج: قوله: وقد يظهر:

همین فرمایشات شیخ طوسی از جملات بعض اخباریین [بلکه نوع اخباریین بر اساس مبنائی که دارند که جمود به نصوص دارند و بکلی حکم عقل و عقلائی را کنار می زنند باید چنین رأیی داشته باشند] هم استفاده می شود و آن اینکه اگر فرضاً حدیثی ظهور در وجوب داشت و حدیثی ظهور در استحباب داشت ماحق نداریم ببرکت حدیث رخصت و استحباب از ظهور حدیث و وجوب رفع ید کرده و آن را بر استحباب حمل کنیم و یا از ظهور حدیث تحریم که لا تفعلی دارد بخاطر ظهور حدیث کراهت که مثلاً لا بأس به یا لاینبغی فعله و... دارد رفع ید کنیم صرفاً به این بهانه که این کار طریق جمع است خیر این حمل صحیح نیست زیرا که در اخبار باب یعنی روایات علاجیه سخن از جمع بین الدلیلین و ترجیح به دلالت به میان نیامده

و آیه و روایتی نداریم به عنوان اینکه: الجمع مهما ممکن اولی من الطرح و نیز حدیثی نداریم مبنی بر اینکه خاص بر عام مقدم است، نص بر ظاهر و اظهر بر ظاهر و... مقدم است بلکه ظاهر اخبار علاجیه اینست که در قدم اول که با متعارضین برخورد کردیم باید مستقیماً به سراغ مرجحات برویم و مسئله جمع بینهما اصلاً مطرح نیست.

[البته از مثالی که بعض اخباریین آورده که منکر حمل خبر ظاهر در وجوب و حرمت بر استحباب و کراهت شده می توانیم حدس بزنیم که وی نیز جمعهای عقلی و تبرعی را منکر است که در کتب قدما و متأخرین فراوان مشاهده می شود و اما جمع عرفی را منکر نیست مگر اینکه مثال مذکور را از باب نص و ظاهر حساب کنیم که حدیثی ظهور در وجوب و دیگری نص در استحباب و ترخیص باشد و در این باب هم منکر جمع باشد...

ضمناً سخن شیخ طوسی این بود که در یک مرحله ای پس از فقدان

مرجحات نوبت به جمع می رسد ولی این محدث بکلی منکر جمع است و در هیچ مرحله ای مراجعه به جمع بینهما را اجازه نمی دهد چه قبل از مراجعه به مرجحات و چه پس از آن زیرا که پس از آنهم اخبار علاجیه تکلیف ما را تعیین فرموده و نوبت به جمع نمی رسد بلکه تخییر است]

د: قوله: ورمایلوح:

از سخنان محقق قمی در باب عام و خاص در مسئله بناگذاری عام بر خاص هم این معنا قابل استنباط است

بیان ذلک: جناب ایشان ابتدا فرموده اند واجب است عام را بر خاص مبتنی کرده و خاص را مقدم بداریم سپس فرموده اند: ممکن کسی اشکال کند به اینکه: در لسان اخبار علاجیه سخن از بناگذاری و حمل و جمع نیست بلکه مستقیماً و ابتدا به ساکن سخن از مرجحات است یعنی فرموده اند: موافق کتاب را اخذ کنید و مخالف آن را طرح کنید مخالف عامه را اخذ کنید و موافق با آنها را طرح کنید، مشهور را بگیرید و شاذ را رها کنید و... و صحبت از ترجیح به دلالت اصلاً مطرح نشده فکیف تقولون ببناء العام علی الخاص؟ سپس خود میرزا جواب داده به اینکه: در اینجا دو مقام از بحث مطرح است.

۱- مقتضای قاعده اولیه یعنی اینکه ما باشیم و همین عنوان عمومیت و خصوصیت مع قطع النظر از مرجحات البته به این ملاحظه باید عام را با خاص تخصیص بزنیم چرا که هر خاصی قرینه عرفیه است بر مراد مولی اتمام

۲- مقتضای قاعده ثانویه یعنی ملاحظه مرجحات خارجیه که البته به این اعتباری چه بسا عام بر خاص ترجیح داشته باشد فی المثل موافق کتاب باشد و خاص مخالف که البته باید عموم عام را گرفته و خاص را طرح کنیم یا در خاص مجاز گوئی مرتکب شده و حمل برخلاف ظاهر کنیم و چنین فرضی در باب بناء العام علی الخاص از محل نزاع خارج است از اینجا می فهمیم

که جناب قمی (ره) نیز مانند طوسی (ره) معتقد است که با وجود مرجحات نوبت به ترجیح دلالتی و حمل خاص بر عام نمی رسد.
قولوا: التحقیق:

پس از اینکه نظرات مخالفین را نقل فرمودند وارد تحقیق شده و می فرمایند: حق مطلب آنست که تمام این فرمایشات مخالف با دلیل بوده و قابل قبول نیست منظورشان از دلیل همان است که قبلاً در والسر فی ذلک گفته آمد و باز هم اجمالاً تکرار می کنیم و آن اینکه: مقتضی موجود است و مانع هم مفقود است فیؤثر المقتضی اثره،
بیان ذلک:

اما وجود المقتضی: فرض اینست که هر یک از دو حدیث متعارض در ظاهر که یک خاص و دیگری عام یا یکی اظهر و دیگری ظاهر و... می باشد هر کدام فی حدنفسه جامع شرائط حجیت هستند و الا محل بحث نبود و وقتی از این قرار شدند ادله حجیت خبر واحد هر کدام را شامل شده و ما را به صدور آن متعبد می سازند و دلالت می کنند به اینکه باید از آن متابعت کنید.

و اما فقد المانع: هیچ مانعی نیست مگر مسئله تعارض و خوشبختانه در موارد امکان جمع عرفی یک تعارض صوری و ظاهری بر قرار است که به مجرد جمع بینهما مرتفع می شود و در حقیقت تعارض نیست و لذا مانعی هم ندارد پس هر دو دلیل به درجه فعلیت رسیده و باید به هر دو عمل شود.
قوله: وان شئت قلت:

مطلب مذکور را به بیان دیگر نقل می کنیم و قبل از آن مقدمه ای می آوریم: بطور کلی دو دلیلی که در ظاهر با یکدیگر تعارض دارند از چهار حال خارج نیستند:

۱- هر دو نص در مطلوب باشند مثلاً دلیلی بگوید: یجب اکرام زید و دلیلی

بگوید یحرم اکرام زید که هر دو نص در مدلول خود یعنی وجوب یا حرمت اکرام زید هستند در اینجا قطعاً دستمان از جمع بینهما کوتاه است چون دلالتها قابل توجیه نیست و لذا نوبت به قواعد تعارض می رسد و یاقوانین دوران بین المخدورین ولی اینگونه موارد در لابلای اخبار بسیار نادر است

۲- یکی نص و دیگری ظاهر باشد مثل اکرم العلماء که ظهور در وجوب اکرام زید عالم دارد و یحرم اکرام زید که نص در حرمت اکرام زید است [وضع این صورت روشن خواهد شد]

۳- یکی اظهر باشد و دیگری ظاهر که البته اظهر و ظاهر صوری دارد گاهی ممکن است عام و خاص باشند و گاهی عامین من وجه و گاهی متباینین که فعلاً این جهات مد نظر نیست و تنها به مثالی قناعت می کنیم: اکرم العلماء ظهور دارد در وجوب اکرام جمیع علماء و منجمله فلاسفه و لایس باکرام الفلاسفه که اظهر است در عدم وجوب اکرام این دسته بخصوص و جهت اظهریت خصوصیت آنست که دلالت خاص بر خصوص موردش از دلالت عام بر آن مورد اقوی است [این صورت هم محل بحث است]

۴- هر دو دلیل متعارض ظاهرین باشند که فعلاً مورد نظر نیست و در قسمت بعدی با کلمه نعم بیان خواهد شد حال با عنایت به این مقدمه می گوئیم:
امّا در باب نص و ظاهر که یکی از موارد جمع عرفی است عند المشهور و مثالش را آوردیم چند احتمال متصور است

۱- هر دو دلیل یعنی هم نص و هم ظاهر راطرح کنیم این احتمال عند الكل باطل است چه قائلین به جمع و حمل ظاهر بر خلافش و چه قائلین به تعارض و در نتیجه ترجیح یا تخیر

۲- هر دو دلیل را بدون توجیه و تأویل ظاهر اخذ کنیم این نیز باطل است

چون تناقض گوئی است

۳- ظاهر را از لحاظ سند و دلالت اخذ کرده و نص را سنداً طرح کنیم و بگوئیم کذب محض است.

این احتمال نیز باطل است زیرا که ادله حجیت خبر واحد این نص را هم شامل است از طرح آن و مانع می شود.

۴- نص را سنداً و دلالة اخذ کنیم و ظاهر را سنداً طرح کنیم این نیز مبتلا به اشکال احتمال سوم است

۵- ظاهر را گرفته و نص را توجیه کنیم اینهم باطل است چون نص توجیه بردار نیست.

۶- نص را اخذ کرده و ظاهر را نیز سنداً اخذ کنیم ولی از لحاظ دلالت توجیه کنیم و بر خلاف ظاهر حمل کنیم مثلاً در مثال مذکور در مقدمه بگوئیم منظور اینست که اکرام غیر زید از علماء واجب است و این احتمال متعین است و هو المطلوب که نتیجه اش جمع دلالتی است.

و به بیان مرحوم شیخ امر دائر است که از اصالة الظهور در ظاهر رفع ید کنیم یا از اصالة السند در نص و حیث اینکه ادله حجیت نص سند او را تضمین می کند و مانع می شود از رفع ید از سند نوبت به رفع ید از ظاهر می رسد و اصالة الظهور را کنار می زنیم و این کاملاً منطقی است زیرا که حجیت اصالة الظهور معلق است به اینکه قرینه یا ما يصلح للقرينية برخلاف ظاهر در میان نباشد و فرض اینست که نص مذکور صلاحیت قرینیت دارد و لذا نوبت به اخذ به ظاهر نمی رسد و بقول مرحوم شیخ الاصل دلیل حیث لادلیل. پس در نص و ظاهر که علیحده محاسبه کردیم مطلوب مانعیه گرفته شد

و اما در باب اظهر و ظاهر که آنهم عند المشهور یکی از مصادیق جمع عرفی است و مثالش گفته آمد نیز چند احتمال متصور است و ببرهان سبر و تقسیم مطلوب خود را بدست می آوریم:

- ۱- هر دو دلیل را سنداً طرح کنیم که لا یلتزم به احد
- ۲- هر دو را به ظهورش اخذ کنیم که اینهم ممکن نیست
- ۳- ظاهر را سنداً و ظهوراً اخذ کرده و اظهر را سنداً طرح کنیم اینهم با ادله حجیت نمی سازد.
- ۴- اظهر را دلالة توجیه کنیم که اینهم باطل است چون اظهر اقوی دلالة است و صلاحیت قرینیت دارد و اگر هم بنا است توجیهی بشود باید ظاهر را که اضعف است توجیه کرد
- ۵- اظهر را گرفته و ظاهر را سنداً طرح کنیم که باز ادله حجیت مانع می شود.

۶- اظهر را از لحاظ سند و دلالت گرفته و ظاهر را از لحاظ دلالت توجیه کنیم و بگوئیم چون مایصلح للقرینة بر خلاف ظاهر در میان است جای اصالة الظهور نیست، و هو المطلوب.

قوله : نعم :

مقدمه: دودلیلی که با یکدیگر تعارض کرده و هر دو ظهوری هستند و هیچکدام اظهر از دیگری نیست از یک نظر سه قسم می شوند که هر کدام حسابی دارد.

۱- احدهما المعین قرینه عرفیه است بر مراد از دیگری مانند عام و خاص از قبیل اکرم العلماء و لاتکرم فساقهم که فرضاً متساوی الظهور باشند ولی عند العرف خاص قرینه بر عام است قدر مسلمی که جمع بین الدلیلین دلیل دارد یکی نص و ظاهر و یکی اظهر و ظاهر و یکی همین عام و خاص است

۲- اگر بخواهیم به هر دو دلیل اخذ شود و صدور را متعبد شویم چاره ای نداریم مگر اینکه هر دو را توجیه کرده و بر خلاف ظاهرشان حمل کنیم چه عا مین من وجه باشند از قبیل اکرم العلماء و لاتکرم الفساق که هر کدام را بر

ماده افتراقش حمل کنیم نزاع و تعارض برمی خیزد و چه مبتدیین از قبیل ثمن العذرة سحت و لا بأس ببيع العذرة که اولی بر عذرة نجسه و دومی بر عذرة طاهره حمل شود کار تمام است ولی این توجیهاات یک توجیه عرف پسندی نیست و لذا قدر مسلّم از موارد باب متعارضین که باید قوانین آن باب را پیاده کرد همین موارد است.

۳- و گاهی احد هما لا علی التعیین که توجیه شود کار تمام است و معارضه حل می شود فی المثل اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعة که اولی ظهور در وجوب دارد و دومی در استحباب و هر کدام صلاحیت قرینیت برای دیگری را دارند اگر از ظاهر اغتسل رفع ید کنیم تعارض برداشته می شود با حمل بر استحباب مؤکد و اگر از ظاهر ینبغی رفع ید کرده و بر وجوب حملش کنیم باز مشکل حل است و محل بحث ما الان در همین قسم است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: گاهی در دو ظاهر شاهد خارجی بر تصرف در احد هما داریم چنین ظاهری در حکم اظهر و ظاهر خواهند بود و گاهی قرینه و شاهدی بر توجیه هیچکدام بخصوصه نیست اینجا محل بحث است فنقول: آیا چنین موردی از مصادیق و موارد جمع عرفی است که بگوئیم هر دو صادر شده ولی در دلالت احد هما تصرف باید کرد؟ از مصادیق متعارضین و اخذ به مرجحات سندیه است؟ تا هر کدام راجح بود آن را اخذ کنیم، البته احتمالاتی در اینجا متصور است که ذیلاً بیان می شود:

۱- قوله: فعلی ما ذکرنا:

بگوئیم اینگونه موارد هم از مصادیق جمع عرفی است زیرا که احتمالاتی مطرح است

الف: هر دو را طرح کردن با ادله حجیت نمی سازد و لایلتزم به احد

ب: هر دو را به ظاهرش گرفتن مستلزم افتادن در چاه تناقض گوئی است

ولا يلتزم به احد

ج: اغتسل للجمعه را سنداً و ظهوراً گرفته و ینبغی راطرح کنیم با ادله

حجیت چه کنیم؟

د: به عکس احتمال چهارم معامله کنیم باز با ادله حجیت چه کنیم؟

ه: تنها راه چاره اینست که سندها را گرفته و در ظهور احد هما تصرف

کنیم و بگوئیم اصالة الظهور در آن جاری نیست و حیث اینکه هر کدام صالحیت

قرینیت بر دیگری دارند و ما هم علم اجمالی داریم که حتماً احد الظهورین مراد

نیست بناچار نوبت به اجمال الدلیلین می رسد و می گوئیم نسبت به مورد تعارض

که وجوب و حرمت در مثال مذکور باشد هیچکدام متعین نیست بلکه کلام

مجمعل می شود عیناً مثل دو دلیل قطعی مجمل و یا یک کلامی که مخصوص

متصل مجمل ذیل آن آمده باشد که بکلی کلام را مجمل می سازد پس این

احتمال وجه الجمع را تقویت کرد

۲- قوله: ویشکل:

عقیده مرحوم شیخ اینست که به دو دلیل احتمال اول را نتوان پذیرفت

و باید گفت اینگونه موارد از مصادیق متعارضین است نه جمع عرفی:

دلیل اول: اگر اینها را هم از متعارضین بگیریم و تنها دامنه متعارضین را

به عامین من وجه و متباینین [که هر دو باید توجیه شود تا به هر دو اخذ

شود] منحصر سازیم لازم می آید حمل اخبار علاجیه بر فرد نادر چون نوع

متعارضات از قبیل اغتسل و ینبغی است و حمل بر فرد نادر نشاید زیرا که با اتمام

ائمه (ع) به معالجات نمی سازد

دلیل دوم: اصولاً حکم به صدور هر دو حدیث و اجراء ادله حجیت در حق

هر دو و تعبد به صدق هر دو مقدمه است برای عمل به آن دو و در ما نحن فیه این

التزامات نتیجه عملی ندارد زیرا که نتیجه حکم به صدور هر دو عبارت شد

از اجمال هردو یعنی هر کدام قرینه شد بر رفع ید از ظهور دیگری و در نتیجه مجمل شدند و ناگزیر شدیم از مراجعه به اصلی از اصول عملیه و لذا چنین تعبدی فایده ندارد و بهتر است که از اول بگوئیم ادله حجیت اینجاها را شامل نیست و باید سراغ مرجحات دیگر رفت و جای تعارض است نه جمع و هذا هو المتعین و شاهد مطلب سیره مستمره فقهاء بر اخذ به مرجحات است در اینگونه موارد

[البته اثبات این ادعای سیره مشکل است زیرا که شهیدین در شرح لمعه و دیگران اینگونه موارد را مرتب جمع می کنند و سراغ مرجحات نیستند]

قوله: نعم: اینکه گفتیم: تعبد به صدور فایده ای ندارد و موجب اجمال است منظور اینست که فائده اصلی ندارد چون به هیچکدام در موردش نتوانستیم عمل کنیم اما باید بدانیم که این تعبد و اجراء ادله حجیت یک فایده جنبی دارد و آن اینکه وقتی هر دو دلیل را قبول کردیم و به صدورشان ملتزم شدیم البته نفی ثالث کرده و می گوئیم غسل جمعه مثلاً یا واجب است یا مستحب و قطعاً اباحه یا کراهت یا حرمت ندارد چنانکه در متباینین از قبیل اکرم العلماء و لا تکرم العلماء نیز بدرد نفی ثالث می خورند...

قوله: الآن:

در حقیقت این قسمت ثمره دو احتمال مذکور را بیان می کند و آن اینکه: نتیجه احتمال دوم اینست که در اینگونه موارد قواعد متعارضین پیاده شود یعنی ابتدا به سراغ مرجحات رفته و سپس اگر مرجحاتی نبود نوبت به تخییر می رسد که از کلمات شیخ طوسی در استبصار وعده هم مستفاد بود

و نتیجه احتمال اول اینست که: از اول امر توقف کرده و طبق هیچکدام فتوا نمی دهیم آنگاه اگر احدهما با اصل عملی موافق بود مثل ینبغی در مثال مذکور که با اصل برائت دمساز است البته به همان اصل مراجعه می شود

و اگر هر دو با اصل مخالف بود مثل افعال و لا تفعل البته در اینگونه موارد قوانین دوران بین المحذورین پیاده می شود و آن اینکه علی المشهور جای تخییر است به حکم عقل آنها تخییر عملی و علی قول جای تعیین است که معیناً باید جانب حرمت را گرفت لان دفع المفسدة اولی من جلب المنفعة و البته تفصیلاً این مطلب در اصالة التخییر که اصل سوم از اصول عملیه بود گفته آمد.

۳- قوله : وقد اشرنا :

وجه سوم در مسئله تعارض ظاهرین قول به تفصیل است و آن اینکه :
گاهی دو ظاهر متعارض بگونه ای هستند که هر کدام دارای موارد و مصادیق سلیم از معارض هستند یعنی هر یک بر یک سلسله افراد و مصادیقی صادق هستند که آندیگری بر آنها صادق نیست و البته مواردی هم هر دو تصادق دارند و در یک کلام گاهی متعارضین عامین من وجه هستند از قبیل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق که دلیل اول بر عالم عادل صدق می کند و ماده افتراق او است دلیل ثانی هم بر فاسق جاهل صادق است و ماده افتراق دارد و هر دو بر عالم فاسق صادقند و ماده اجتماع آندو می باشد اکرم العلماء می گوید عالم فاسق واجب الاکرام است بخاطر علمش [چون تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة] و لا تکرم الفساق می گوید : فاسق عالم محرم الاکرام است بخاطر فسق و دلیلین در ماده اجتماع متعارضیند حال گاهی متعارضین از این قبیل هستند که در این صورت سه احتمال متصور است :

الف: بقول مطلق به مرجحات سندیه مراجعه کرده و هر دلیلی که از لحاظ سند بر دیگری رجحان دارد آن را مطلقاً [چه نسبت به ماده اجتماع و چه ماده افتراق] اخذ نموده و مرجوح را مطلقاً [یعنی حتی نسبت به ماده افتراق] طرح کنیم مثلاً اکرم العلماء را گرفته و لا تکرم را بکلی رها سازیم او بالعکس این احتمال باطل است زیرا که فرض اینست که در هر یک از دلیلین مقتضی برای اخذ و عمل

و حجیت و تعبد موجود است و آن اینکه هر کدام جامع شرائط حجیت هستند
 [زیرا که در مباحث گذشته به ثبت رسید که تعارض همیشه میان
 دو حجیت است نه دو لا حجیت یا یک حجیت با یک لا حجیت] آنگاه لو
 لا المانع مقتضی تأثیر خود را گذاشته و حکم می شود به حجیت فعلیه هر دو
 ولی تعارض مانع شده و لاشک در اینکه به مقدار معارضه مانع تراشی می شود
 نه بیش از آن و مقدار معارضه فقط نسبت به ماده اجتماع است و اما نسبت به
 ماده افتراق لا وجه للطرح چون مقتضی موجود و مانع هم مفقود است پس احتمال
 اول مقبول نیست

ب: نسبت به ماده های افتراق به هر دو دلیل عمل شود یعنی نسبت به
 عالم عادل به اکرم و نسبت به جاهل فاسق به لاتکرم عمل کنیم و تنها نسبت به
 ماده اجتماع که معارضه می کنند یعنی عالم فاسق به مرجحات رجوع نموده
 و راجح را اخذ و مرجوح را طرح کنیم [به حکم اخبار علاجیه]
 اشکال این احتمال اینست که با ظاهر اخبار علاجیه سازگار نیست زیرا که
 ظاهر آن اخبار اینست که راجح را باید مطلقاً و من جمیع الجهات اخذ نموده و بدان
 عمل کنیم و مرجوح را رأساً و بکلی طرح کنیم نه اینکه نسبت به تعض المدلول
 طرح و نسبت به بعض [ماده افتراق] اخذ کنیم

ج: باقی می ماند احتمال ثالث و آن اینکه نسبت به عامین من وجه نه
 مطلقاً و نه نسبت به خصوص ماده اجتماع از قواعد باب متعارضین
 [علی التعمین اخذ به راجح و طرح مرجوح و اگر رجحانی نبود علی التخییر یکی
 را اخذ و دیگری را طرح نمودن]

بلکه از قانون جمع استفاده کرده و بین الدلیلین را جمع کنیم و وجه الجمع
 آنست که اگر معینا یکی از دو دلیل شاهد و قرینه بر توجیه دارد همان را توجیه
 کنیم و گرنه هر دو را توجیه کرده و هر کدام را بر خصوص ماده افتراق

حمل کنیم یعنی بگوئیم: از اکرم العلماء خصوص عالم عادل و از لاتکرم خصوص جاهل فاسق اراده شده و هذا هو الحق و المتعین

حال فرق بگذاریم میان متعارضین که از قبیل عامین من وجه باشند که در آنها به قانون جمع مراجعه کردیم و میان متعارضین که از این قبیل نباشند بلکه متباینین باشند از قبیل ثمن العذرة سحت، ولا بأس ببيع العذرة یا اغتسل للجمعة و ینبغی غسل الجمعة [مثال اول از قبیل متناقضان و دومی از قبیل متضادان است] در اینگونه موارد مستقیماً به قواعد باب تعارض مراجعه نموده و در قدم اول اخذ به راجح و طرح مرجوح و در قدم دوم اگر رجحانی نبود مخیر باشیم در اخذ و طرح.

قوله ولکن:

[جا دارد بگوئیم: این تفصیل از محل نزاع خارج است چون بحث ما دو مواردی است که احد الدلیلین لاعلی التعیین که توجیه و تأویل شود تعارض رفع گردد از قبیل اغتسل و ینبغی و اما عامین من وجه از این قبیل نیستند بلکه هر دو احتیاج به توجیه دارد ولی از اینهم که بگذریم می گوئیم] به عقیده مرحوم شیخ از سه وجه مذکور همان وجه ثانی صحیح است که در ظاهرین متعارض باید قواعد تعارض پیاده شود و جای جمع نیست و قول به تفصیل و نیز وجه اول باطل است:

اما اشکال تفصیل: در قسمت دوم مفصل با ما همراه و هم عقیده است و می گوید: در مثل اغتسل و ینبغی جای قواعد تعارض است ولی در قسمت اول یعنی عامین من وجه مدعی است که جامع جمع است نه جای ترجیح و سه احتمال ذکر کرد که به عقیده ما احتمال ثانی صحیح است و آن اینکه نسبت به ماده های افتراق به هر دو عمل می شود و نسبت به ماده اجتماع اخذ به راجح و طرح مرجوح می شود مفصل گفت هو بعید یعنی

از ظاهر اخبار علاجیه به دور است ما می گوئیم: اگر حجیت اخبار آحاد از باب بناء عقلاء عالم باشد که به مناط اطمینان به صدور بدان عمل می کنند البته تبعیض در صدور معنا ندارد لانه لایمکن الظن بصدور الخبر المشخص با لالفاظ بالنسبة الی بعض مدلوله دون بعض.

ولی اگر عمل به خبر از باب افاده ظن به حکم بناء عقلاء نباشد بلکه از باب تعبد شرعی باشد یعنی بگوئیم ما کاری نداریم که فلان خبر مفید ظن به واقع هست یا نه بلکه صرفاً چون شارع ما را بدان متعبد کرده قبول داریم و بدان عمل می کنیم خواهیم گفت: هیچ مانعی وجود ندارد از اینکه شارع مقدس ما را به بعض مضمون خبر [ماده افتراق] متعبد سازد و حکم به صدور آن کند و نسبت به بعض دیگر از مضمون [ماده اجتماع] متعبد نسازد و حکم به عدم صدور کند و هر دو هم روی دلیل است هم آن تعبد به صدور که بر اساس ادله اولیه یعنی ادله حجیت خبر واحد است و هم این عدم تعبد به صدور و یا تعبد به عدم صدور که بر اساس ادله ثانویه یعنی اخبار علاجیه است و جمع بین ادله اولیه و ثانویه هم ایجاب می کند که نسبت به ماده افتراق متعبد به صدور باشیم ولی نسبت به ماده اجتماع مرجوح چنین تعبدی نباشد پس استبعاد شما بر مبنای اولی است کما هو المشهور نه بر مبنای دومی

قوله: و کیف کان:

استبعاد مذکور صحیح باشد یا خیر باید گفت که ترک التفصیل از خود تفصیل وجیه تر است چون تفصیل مبتلا به اشکال شد و خود تفصیل از اهمال مرجحات مطلقاً [که قول اول بود که می گفت در ظاهرین هم مثل نص و ظاهر و اظهر و ظاهر جای جمع دلالی است و مادامیکه جمع ممکن باشد نوبت طرح نیست] وجیه تر است زیرا که قول اول برخلاف سیره مستمره فقهاء است که در اینگونه موارد به ترجیح مراجعه می کنند

قوله: واما ما ذكرنا:

تا اینجا قول به تفصیل ابطال شد ضمناً اشکالات وجه اول هم قبلاً بیان شده بود ولی در این بخش هم به یکی از ایرادات آن می پردازیم و آن اینکه دلیل وجه اول این بود که اصالة السند در هر کدام از ظاهرین با اصالة الظهور در دیگری معارضه دارد و حیث اینکه از اصالة السند نتوان رفع ید کرد پس از خیر اصالة الظهور باید گذشت و ظاهرها را توجیه کرده حمل برخلاف آن نمود و هذا هو الجمع بینهما

اما اینکه از سندها نمی توان رفع ید کرد برای آنست که ادله حجیت خبر واحد هر دو خبر را می گیرد و ما را به صدور هر کدام متعبد می سازد فلا وجه لرفع الید عنه و اما چون نمی توانیم به هر دو ظهور عمل کنیم باید از خیر یکی بگذریم و حیث اینکه اصالة الظهور در هر یک با دیگری نمی سازد باید رفع ید کنیم و چون رجحانی نیست نتیجه اجمال است که قبلاً ذکر شد.

مرحوم شیخ می فرماید: این حرفها در صورتی پسندیده است که احد الخبرین بنفسه و بدون استعانت از شاهد خارجی قرینه باشد برای تصرف در ظاهر دیگری همانند نص و ظاهر، اظهر و ظاهر و...

البته در اینجا جای جمع است، عرف هم همین را می گوید ولی اگر احد الخبرین با کمک شاهد خارجی از اجماع و امثال آن بخواهد قرینه بر تصرف در دیگری باشد این مثل متعارضینی است که هر دو نیازمند شاهد خارجی باشند از قبیل ثمن العذرة سحت که اجماع قائم شود بر اینکه مراد عذرة نجسه است و لا بأس ببيع العذرة که اجماع قائم شود بر اینکه مراد عذرة طاهرة است و...

همانطوریکه اینگونه موارد جای جمع عرفی نیست همچنین ظاهرین هم که از قبیل اغتسل و ینبغی باشند جای جمع نیست و عرف اگر آندو را ببیند حقیقتاً متحیر می شود و بینهما را جمع نمی کند

قوله: ولا يقاس: این قسمت جواب سئوال مقدرو باصطلاح دفع دخل است و آن را با مقدمه ای شروع می کنیم: گاهی ظاهریین متعارضین از لحاظ سند هر دو ظنی السند هستند یعنی هر دو خبر واحدند و گاهی هر دو قطعی السند هستند یعنی آئی قرآن یا خبر متواترند و گاهی احدهما قطعی و دیگری ظنی است با این نکته مستشکل می گوید: خود شما در ظاهرینی که هر دو یا احدهما قطعی الصدور باشد معتقدید به اینکه باید به هر نحوی شده ظاهرها و دلالتها را توجیه کرد و سخن از ترجیح و اخذ به راجح و طرح مرجوح به میان نمی آورید حال چه مانعی دارد که در ظنی الصدورها هم این حرف را بزنیم؟

مرحوم شیخ می فرماید: قیاس مع الفارق است زیرا که در قطعی السند خود قطعیت صدور بالاترین قرینه بر توجیه و تاویل و حمل ظاهر بر خلاف آنست و هیچگاه اصالة الظهور در احدهما معارض با اصالة السند در دیگری نیست چون جای اصالة السند نیست در اثر قطع به صدق و صدور و شکی نداریم تا از اصالة السند مدد بگیریم ولی در ظنی الصدورها اصالة السند با اصالة الظهور هر دو جاری و قابل معارضه هستند و راه منحصر به توجیه و تاویل نیست بلکه اگر جمع و تاویل عرفی میسر نیست خود اخبار علاجیه راه دیگری پیشنهاد کرده که اخذ به راجح و طرح مرجوح باشند

قوله: و المسئلة: پس از تمام بررسیهای مذکور شیخ ره می فرماید: باز هم مسئله خالی از اشکال نیست که آیا جای جمع دلالی است؟ یا ترجیح سندی؟ یا تفصیل؟

قوله: وقد تلخص: بطور کلی موارد جمع عرفی عند المشهور در دو باب

منحصر می شود

۱- باب نص و ظاهر

۲- باب اظهر و ظاهر و سایر ابواب از قبیل عام و خاص، مطلق و مقید و...

نیز در همین دو باب داخل هستند حال از آن دو باب هم

مرحوم شیخ می فرمایند باب نص و ظاهر که نص را مقدم می داریم و به توجیه ظاهر می پردازیم از باب ترجیح دلالی خارج است زیرا که ظاهر با نص هیچگاه تعارض ندارند بلکه همیشه نص بر ظاهر مقدم است یا از باب ورود و یا از باب حکومت اگر دلیلی که نص است قطعی السند باشد بر ظاهر وارد است چون اصالة الظهور در ظاهر معلق است که قرینه یا ما یصلح للقرینه بر خلاف نباشد و نص صلاحیت دارد و با وجود نص اصالة الظهور وجداناً موضوع ندارد پس ورود است که دلیل وارد موضوع دلیل مورود را وجداناً از بین می برد و اگر نص ظنی السند باشد البته چون ادله حجیت سند آن را حجت می کند چنین ظنی به منزله علم است و حاکم بر اصالة الظهور است یعنی موضوع آن را تنزیلاً از بین می برد آنگاه موارد جمع عرفی منحصر می شود میان اظهر و ظاهر که هر کدام با قطع نظر از قرینیت اظهر بلکه فی نفسه احتمال خلاف ظاهر دارند ولی عرف اظهر را گرفته و ظاهر را توجیه می کنند

قوله: ولا فرق: در رابطه بانص و ظاهر بطور کلی سه نظریه مطرح است:

۱- عقیده مرحوم شیخ و مشهور اینست که نص بر ظاهر مقدم می شود و ظاهر را باید توجیه کرد مطلقاً و مطلقاً اشاره به سه صورت مطلب دارد که عبارتند از:

الف: نص و ظاهر عام و خاص مطلق باشند: عام و خاص مطلق گاهی هر دو ظهوری اند منتها یا از لحاظ ظهور مساوی اند و یا عام اقوی ظهوراً است و یا خاص اقوی است که به مناسباتی قبلاً مطرح شده و گاهی عام ظاهر و خاص نص است مثل اکرم العلماء که ظهور در وجوب اکرام جمیع دارد و لا بأس بترک اکرام النحاة که نص در عدم وجوب اکرام نحویین است لاشک در اینکه خاص مقدم است و بتوسط آن عام را تخصیص می زنیم و این مورد اتفاقی است

ب: وگاهی نص و ظاهر عامین من وجه یا متباینین هستند و دلیل ظاهر یک توجیه قریب دارد

مثلاً دلیلی گفته اغتسل للجمعه که ظهور در وجوب دارد و دلیلی گفته لا بأس بترك غسل الجمعة که بأس به معنای عذاب است و لا برای نفی است یعنی ترک غسل جمعه عذاب دارد و این نص در عدم وجوب است ما این نص را گرفته و آن ظاهر را که فعل امر است و ظهور در وجوب دارد بر استحباب مؤکد حمل می کنیم که توجیه قریبی است و استحباب مؤکد هم تالی تلو و وجوب است و ضمناً چنین حملی از شایعات است

ج: و گاهی دلیل ظاهر دارای توجیه بعید و مجاز بعید می شود مثلاً دلیلی گفته: يجب غسل الجمعة که اظهر در وجوب است ولی معذک قابل توجیه است که بازحمت حمل بر مبالغه و تاکید استحباب باشد که بقول رحمت الله در حاشیه: وكون التعبير بهذا اللفظ للمبالغة و تاکد الاستحباب و قر به من الوجوب بحيث يصح ان يعبر عنه به و دلیل دیگر گفته: لا بأس بترك غسل الجمعة که نص در عدم وجوب است

حال به عقیده جناب شیخ در تقدیم نص و تأویل ظاهر فرقی میان این صور ثلاث نیست زیرا که ملاک هر سه باب یکی است و آن اینکه احد الدلیلین نص است و احتمال خلاف در او راه ندارد و قابل توجیه نیست ولی آندیگری ظاهر یا اظهر است و احتمال خلاف در او راه دارد و چون از خیر سندها نتوان گذشت و از حیث دلالت هم در نص نتوان تأویلی کرد تنها راه اینست که در ظاهر تأویل ببریم و جای طرح ظاهر یا حمل آن بر تقیه و امثال آن نیست

۲- قوله: و قد يظهر: قول دوم اینست که در باب نص و ظاهر هم باید قواعد باب متعارضین را مراعات نمود و کاری به دلالت نداریم که کدام نص و کدام

ظاهر است بلکه هر کدام از لحاظ سندی رجحان داشت همان را می گیریم ولو ظاهر باشد و دیگری را طرح می کنیم ولو نص باشد و در این جهت لافرق میان مواردیکه نص و ظاهر، عام و خاص باشند یا ظاهر دارای توجیه قریب باشد و یا توجیه بعید به عنوان نمونه دو شاهد می آوریم:

الف: یکی از فروع و فقہیه اینست که هر گاه شخصی در نمازهای چهار رکعتی مثلاً سهواً یک رکعت اضافه کرده و نماز را پنج رکعتی سلام داد آیا نماز او باطل است؟ یا صحیح است و تنها نیاز به دو سجده سهو دارد؟ در این رابطه دو دسته روایات داریم:

دسته اول: روایات عامه ایکه بعمومشان دلالت می کنند که من زاد فی صلواته رکعة نمازش باطل است و عمومشان شامل است موردی را که عقیب رکعت چهارم به مقدار تشهد جلوس کرده باشد یا خیر در هر حال نمازش را باید اعاده کند

دسته دوم: روایات خاصه ایکه می گوید: اگر پس از رکعت چهارم به مقدار تشهد نشسته و سپس سهواً رکعتی افزوده باشد نمازش صحیح است که این روایت نسبت به آنها خص و نص در عدم و خوب اعاده است

ولی جناب شیخ طوسی ره در اینجا از قانون ظاهر و نص استفاده نکرده بلکه از قواعد تعارض و مرجحات باب استفاده کرده یعنی فرموده عمومات مقدم است و بر طبق آنها فتوی به بطلان داده و روایات خاصه را حمل بر تقیه نموده چون موافق با مذهب عامه است و می دانیم که مسئله موافقت و مخالفت با عامه یکی از مرجحات احد المتعارضین بر دیگری است، بعضی از متأخر المتأخرین هم از جناب شیخ پیروی نموده

مرحوم شیخ انصاری (ره) در مقام توجیه روش شیخ طوسی که در بالا ذکر شد دو توجیه می آورد:

توجیه اول: سابقاً به نقل از عدة الاصول واستبصار با مرام مرحوم شیخ آشنا شدیم که وی در قدم اول از قانون ترجیح استفاده می کند و در قدم دوم و در فرض فقدان همه^۱ مرجحات از قانون جمع و ترجیح دلالتی استفاده می کند حال در فرع مذکور هم چون یکی از مرجحات منصوصه وجود داشته به سراغ ترجیح دلالتی نرفته و اگر فتوای مذکور بر این اساس باشد سابقاً این اساس ابطال شد و دیدیم که مادام الجمع العرفی ممکنأً اصلاً فی الواقع تعارضی نیست تا سراغ مرجحات برویم و انگهی بافرمایش خود شیخ در عده نیز تنافی داشت که قبلاً نقل شد.

توجیه دوم: شاید این که شیخ طوسی در فرع مذکور اخبار خاصه را بر تقیه حمل نمود تنها به خاطر موافقت آنها با عامه نبوده بلکه علاوه بر آن از خارج قرائنی بدست آورده بودند که به کمک آنها این اخبار را حمل بر تقیه نموده اند که اگر این باشد از محل بحث خارج است چون هر کجا قرینه خاصه ای بود ما تابع قرینه هستیم و سخن در مواردی است که چنین قرائنی نباشد.

ب: شاهد دوم: سابقاً از قول بعض المحدثین نقل شد که وی گفته بود اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کردند و یکی از آن دو ظهور در وجوب داشت مثل اغتسل للجمعه و دیگری نص در ترخیص و عدم وجوب بود مثل لا بأس بترك غسل الجمعة ماحق نداریم به بهانه جمع بین الدلیلین نص را گرفته و ظاهر را تأویل برده و حمل بر استحباب نمائیم

و نیز اگر حدیثی ظهور در حرمت داشت مثل لا تتبع وقت النداء و دیگری نص در ترخیص بود مثل لا بأس بالبيع وقت النداء ماحق نداریم به بهانه جمع بینهما آن لا تفعل را بر کراهت حمل کنیم بلکه حتماً باید از قواعد باب تعارض استفاده کرده و هر کدام که راجح بود اخذ و مرجوح را طرح کنیم و اگر رجحانی نبود تخییر را برگزینیم

وسرّ این همه آنست که درلسان روایات عین و اثری از قانون جمع نیست ولی جواب ما اینست که موارد جمع عرفی مستند و مدرکش سیره عقلائیه ایست که از سوی شارع مقدس هم ابطال و ردع نشده و بلکه امضاء شده و چنین سیره ای ارزش دارد...

۳- قوله: وقد يظهر: قول سوم اینست که بعضی الاصولیین درباب نص و ظاهر تفصیل داده اند ما بین مواردیکه نص و ظاهر از قبیل عام و خاص باشند که دلیل ظاهر یعنی عام دارای توجیه قریب است و اصولاً مسئله تخصیص خیلی شایع است حتی قیل ما من عام الا و قد خص در اینجا نص را بر ظاهر مقدم داشته اند

و نیز مواردیکه یک دلیل ظهور در وجوب دارد مثل افعال کذا و دلیل دیگر نص در عدم وجوب است مثل لا بأس بترك کذا و یا یکی ظهور در حرمت و دیگری نص در جواز باشد و خلاصه کلیه مواردیکه ظاهر دارای توجیه قریبی باشد از قبیل حمل صیغه افعال بر استحباب مؤکد که شایع است و حمل لاتفعال بر کراهت شدید که آن نیز فراوان است

در اینجا هم نص بر ظاهر مقدم است این دو دسته از یکطرف و از طرف دیگر ما بین مواردیکه اگر بنخواهیم نص را گرفته و ظاهر را توجیه کنیم توجیه قریب نداشته بلکه دارای توجیه بعید است

نظیر حمل لاتفعال بر مبالغه در عدم وجوب و حمل یجب بر مبالغه در استحباب که قبلاً گذشت و یا مانند اینکه شخصی حلیله اش را تقبیل نموده آیا تقبیل هم موجب وضو و ناقض آنست یا خیر؟

یکدسته ادله می گوید: يعاد الوضوء من القبلة ومن مس باطن الفرج و...

که اظهر در وجوب است

زیرا که جمله خبریه در مقام انشاء دلالتش بر وجوب اقوی و آکد از جمله

انشائیه است و دسته دیگر می گوید: لایعاد که نص در عدم وجوب اعاده است و توجیه یعاد و حمل آن بر استحباب یک توجیه بعیدی است

و یا مثلاً فعل امر را بر اباحه حمل کردن توجیه بعید است

حالا در اینگونه موارد جای تقدیم نص بر ظاهر و تأویل الظاهر نیست بلکه جای ترجیح و قواعد متعارضین است و علت اینکه جای تأویل نیست آنست که ماحق نداریم هر کجا گیر کردیم از پیش خود برای کلام معصوم تأویلی بسازیم بلکه هر کجا که از خارج قرینه ای داشتیم بر تأویل [کما فی مقطوعی الصدور که قطع به صدور قرینه است]

البته تأویل می بریم و هر کجا که دلیل و شاهد خارجی نداشتیم صرفاً به بهانه الجمع اولی حق نداریم تأویل را مرتکب شویم لان التأویل لم یثبت من کلامهم (ع) و اولویة الجمع ایضاً لم یثبت علی الاطلاق حتی فی التوجیهات للبعیده.

قوله اقول:

مرحوم شیخ از این تفصیل سه جواب می دهند:

۱- اولاً وجه تقدیم خاص بر عام و جمع بینهما عبارت از شیوع تخصیص و تقدیم خاص بر عام نیست بلکه وجه آن ورود یا حکومت است که سابقاً در قول اول بیان شد و خلاصه اینکه در عام احتمال خلاف ظاهر موجود است ولی در خاص نص این احتمال نیست... فهو حاکم او وارد و هکذا در موارد توجیهات قریبه و اگر مناط تقدیم این شد همین مناط در موارد توجیه بعید هم جاری و ساری است و به تنقیح مناط هر سه مورد را یکی دانسته و حکم می کنیم به تقدیم نص بر ظاهر و تأویل الظاهر

۲- بر فرض که وجه تقدیم خاص همان شیوع باشد خواهیم گفت حمل دلیل ظاهر در وجوب بر استحباب هم شایع است خواه بصورت فعل امر

باشد یا بصورت جمله خبریه پس شیوع که آمد می گوئیم والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب

۳- از همه اینها که بگذریم شما گفتید: لأن تاویل کلامهم لم یثبت حجته... و ما حق نداریم از پیش خود آن را تأویل برده و مثلاً بگوئیم از یعاد استحباب مؤکد استفاده می شود منظور تان چیست؟ بدیهی است که از خیر سند خاص نمی توانیم بگذریم چون ادله حجیت او را شامل است و از دلالت آنها که نص است نتوان گذشت و توجیه کرد حال ظاهر را هم که نباید توجیه کنیم چون دلیل ندارد پس با این ظاهر چه کنیم؟ سه احتمال متصور است:

۱- این ظاهر را طرح کنیم که در آن صورت کلام معصومی نخواهیم داشت که بگوئید توجیه کلام معصومین (ع) دلیل می خواهد بلکه سالبه به انتفاء محمول است و این بدان معنا است که ما از خیر اصالة السند بگذریم تا گرفتار تأویل نباشیم در حالیکه عند العقل چنین شیوه ای مقبول و پسندیده نیست و عقلاً با امکان تأویل و قرینه بوده یکی بر دیگری جای طرح سندی نیست

۲- ظاهر را از حیث صدور بپذیریم و به سند آن ملتزم شویم ولی ضمناً هم دلالت آن را توجیه نکنیم بلکه به ظاهرش ابقاء نموده و در جهت صدور آن تصرف نموده و بگوئیم این ظاهر در جهت تقیه صادر شده که این احتمال هم تالی تلو طرح و ملحق به طرح است چون هیچ دلیلی نداریم بر اینکه باید متعبد شد به صدور خبریکه حتماً باید بر تقیه حمل شود و بلکه چنین تعبد به صدور معقول نیست چون تعبد برای عمل و ترتیب اثر دادن است نه برای بوسیدن و متبرک شدن و لب طاقچه گذاشتن

۳- به سند ظاهر هم ملتزم شویم مثل نص منتها در دلالت نص که توجیه ممکن نیست بناچار باید در دلالت ظاهر تاویل کنیم و هذا هو المطلوب و با امکان آن نه جای طرح ظاهر است که مخالف با اصالة السند است و نه جای حمل بر

تقیه است که مخالف با اصل در صدور روایت برای بیان واقع است بلکه جای تاویل است.

قوله: فلنرجع: تا اینجا مختصری بود پیرامون نص و ظاهر و اقوال در مسئله و نیز قول حق روشن شد اینک وارد بحث اصلی در باب ترجیح دلالی می شویم و آن باب اظهر و ظاهر است که دلیل اظهر در اثر قوت دلالی بر ظاهر مقدم می شود و قبل از تفصیل مطلب مقدمه ای را می آوریم:

قوت و ضعف دلالی و اظهریت و ظاهریت گاهی بر حسب قرائن شخصیه و خصوصیات مقامیه است و این قسم دارای یک ضابطه کلی نیست که تمام مصادیقش را شامل می شود بلکه اصولاً امکان ندارد که برای آن یک ضابطه کلی و معیار کلی تعیین کرد بلکه جایجا و مورد مورد فرق می کند و تشخیص آن موکول به رأی مبارک فقیه است و ای چه بسا در مورد خاصی عام اظهر از خاص باشد، مطلق اظهر از مقید باشد، مفهوم اظهر از منطوق باشد اگر چه بر حسب نوع قضیه بالعکس است یعنی خاص، مقید، منطوق اقوی و اقدم است

و ای چه بسا لفظ و کلامی بر حسب نوع اصلاً دارای ظهور نباشد ولی بر حسب خصوصیات مقام ظهور داشته باشد و یا بالعکس نظیر آنچه را مرحوم آشتیانی در بحرال فوائد جزء چهارم ص ۵۳ نقل کرده که:

الآثری الی ما افاده المحقق القمی قدس سره فی دلالة آية النبأ باعتبار التعليق علی الوصف علی المفهوم فی خصوص الایة مع قوله بعدم دلالة التعليق المذكور نوعاً علی المفهوم عکس ما ذکره غیر واحد من انه علی تقدیر القول بدلالته علی المفهوم نوعاً لا دلالة له فی خصوص المقام.

و گاهی اظهریت بر حسب نوع موارد متعارضین یعنی نوعاً احدهما اظهر از دیگری است اگر چه فی بعض الموارد الخاصه قضیه برعکس شود

فی المثل در تعارض منطوق بامفهوم کدام اظهر است فرض کنید عامی داریم که بدالات منطوق و بعمومه بر مطلبی دلالت دارد مثل کل ماء طاهر که آب قلیل و کثیر، ملاقی و غیر ملاقی را شامل است و قضیه شرطیه ای داریم که ظهور در مفهوم دارد مثل الماء اذابلق قدر کرّ لاینجسه شیئ که مفهومیست: فاذا لم یبلغ الماء قدر کرّ یتنجس بالملاقات این مفهوم خاص با آن منطوق عام تعارض می کنند در اینگونه موارد کدام مقدم است؟

آیا مفهوم را مقدم بدانیم؟ یا منطوق را؟

البته گاهی منطوق و مفهوم متعارضان متباینان هستند و گاهی عموم و خصوص من وجه هستند و گاهی عام و خاص مطلق هستند

اما به این شکل که منطوق اخص مطلق و مفهوم اعم مطلق است و گاهی بالعکس یعنی مفهوم اخص مطلق و منطوق اعم مطلق است که ظاهراً مراد مرحوم شیخ این صورت است و برای آن مثال آوردیم

[مثالهای صور دیگر را در شرح اصول فقه و اصول استنباط مبحث عام و خاص بحث تخصیص عام به مفهوم آورده ام] که برخی جانب عام را ترجیح داده اند به ملاحظه اینکه عام منطوقی است و خاص مفهومی و منطوقی اقوی است و یقدم القوی علی الضعیف و برخی جانب مفهوم را ترجیح داده اند بلحاظ اینکه مفهوم اخص مطلق است و خاص اقوی از عام است و یقدم القوی علی الضعیف

و برخی گفته اند هر کدام از عام منطوقی و خاص مفهومی دارای جهت قوت و جهت ضعفی است مثلاً عام از حیث عمومیت اضعف و از حیث منطوقی بودن اقوی است و مفهوم بالعکس است و لذا از باب جمع بینهما مفهوم خاص را مقدم می داریم و الجمع مهما امکان اولی من الطرح

و برخی می گویند ما کاری به این جهات نداریم بلکه از آنجا که خاص قرینه بر عام است مقدم می شود چون یقدم القرینه علی ذی القرینه ولو اضعف

باشد و خلاصه هر کس نظری دارد.

یا مثلاً در دوران بین التخصیص و النسخ کدام مقدم است؟
تخصیص؟ یا نسخ؟

مثلاً اول عامی وارد شده سپس خاصی که نمی دانیم قبل از زمان حاجت صادر شده تا معیناً مخصص باشد یا پس از آن صادر شده تا معیناً ناسخ باشد و لذا هر دو محتمل است حال کدام رجحان دارد؟ نوعاً فرموده اند تخصیص مقدم است بنا به دلائلی که ذیلاً در مسئله اولی مطرح خواهد شد

یا مثلاً در دوران امر بین تخصیص عام یا تقیید مطلق کدام مقدم است؟ فرض کنید عامی با مطلق تعارض کرده مثلاً عام می گوید: اکرم العلماء که ظهور در عموم دارد و عالم فاسق را هم می گیرد و مطلق می گوید: لایجب اکرام الفاسق که به اطلاقش قابل صدق بر عالم فاسق هم هست آنگاه ماده اجتماع آندو عالم فاسق است که عام بعمومش به وجوب اکرام حکم می کند و مطلق به اطلاقش عدم وجوب اکرام او را می رساند و متعارض هستند حال کدام مقدم است؟ مشهور اصولیین از قدیم الایام الی یومنا هذا تقیید را بر تخصیص مقدم داشته و می گویند از خیر مطلق باید گذشت و آن را تقیید کرد و اصاله العموم را بحال خود ابقاء کرد و بر این مطلب دلائلی دارند که بعداً در مسئله ثانیه خواهد آمد و نظائر این موارد که بعداً در تحت عنوان مرجحات نوعیه اظهر و ظاهر بیان خواهیم کرد

و در خاتمه این قسمت به کلامی از مرحوم آشتیانی اشاره می کنیم:

وقد یكون بحسب النوع وقد عقدوا الذلک بابا سموه بتعارض الاحوال
وهذا العنوان وان لم یکن من خصائص تعارض الأدلة فانه قد یتحقق بالنسبة الی
دلیل واحد كما هو ظاهر الا ان تحققه بالنسبة الی الدلیلین المتعارضین اوجب
عنوانه والبعث عنه فی المقام ولو اجمالاً.

و گاهی اظهاریت بر حسب صنف است فی المثل دوتا عام یا مطلق که نسبت بینهما عموم من وجه است با یکدیگر تعارض کرده اند کدام مقدم است؟ مثل اکرم العلماء و لاتکرم الفساق که در ماده اجتماع یعنی عالم فاسق تعارض دارند و مقل صلّ و لا تغصب که در صلوة در دار غضبی تعارض دارند و مطلقین هستند کدام مقدم است؟ اصولیین می گویند: عام معلّل که علت حکم در آن ذکر شده و به منزله نص و بیان کبرای کلی است بر عام غیر معلل مقدم است و یا عام قلیل الافراد بر کثیر الافراد مقدم است؟ عامی که زیاد تخصیص خورده بر عامیکه اصلاً یا کمتر تخصیص خورده مقدم است و هکذا در جانب مطلقین که تفصیلاً در جای خود مثالش خواهد آمد و در اینجا مثالهای فراوانی را از زبان مرحوم آشتیانی می آوریم:

وقد يكون بحسب الصنف كالفاظ العموم و التعليقات الدالة على المفهوم فان لفظة كل ونحوه اقوى دلالة على العموم من النكرة في سياق النفي وهى اقوى دلالة عليه من الجمع المحلى وهو اقوى دلالة عليه من الجمع المضاف وهو اقوى دلالة عليه من المفرد المحلى وهو اقوى دلالة عليه من المفرد المضاف

ومن هنا وقع الاختلاف في غير لفظة كل شدة وضعفا بحسب ما عرفت و هكذا الامر فيما دلّ على المفهوم فان الفاض الحصر اقوى دلالة عليه من جميع ما دل عليه

ومن هنا قيل بكون دلالتها بالمنطوق

والتعليق بالغاية اقوى دلالة على المفهوم من التعليق على الشرط وكذا ادوات الشرط بعضها بالنسبة الى بعض كان بالنسبة الى اذا و...

والتعليق بالشرط اقوى دلالة عليه من التعليق بالوصف وهو اقوى دلالة من العدد و هو اقوى دلالة من اللقب على القول بثبوت المفهوم لها و هكذا الامر فى المجازات قربا و بعداً وكذا الامر فى الالفاظ الدالة على التأييد والعموم الزمانى

هذا كله في الصنفين المختلفين وقد يوجد الاختلاف في الصنف الواحد بحسب جزئياته الكلية كالعام الغير المخصص بالنسبة الى المخصص مع وحدة اللفظ الدال على الجمع...

قوله: ولنشر: در اینجاده مقام از بحث تشکیل داده و مقداری پیرامون مرجحات نوعیه اظهار بر ظاهر و مرجحات صنفیه آن گفتگو می کنیم و برای هر کدان مواردی را ذکر می کنیم طی مسائلی چند:

(مرجحات نوعیه اظهار بر ظاهر)

قوله: الاولى: مسئله اول از مسائل مرجحات نوعیه مسئله دوران بین التخصیص والنسخ و یا دوران بین عموم ازمانی و افرادی است و قبل از ورود در بحث نکاتی را از باب مقدمه تقدیم می داریم:

نکته اول: هنگامیکه دلیل عام و دلیل خاص را از لحاظ تاریخ صدور با یکدیگر مقایسه می کنیم از سه حال خارج نیست

۱- هر دو معلوم التاريخ هستند یعنی تاریخ صدور عام مشخص و تاریخ صدور خاص هم مشخص است

۲- هر دو مجهول التاريخ هستند

۳- احدهما معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ است

از این سه صورت هم سه صورت اول خود سه شعبه دارد:

۱- هر دو معلوم التاريخ و تاریخ صدور شان هم مقرون به یکدیگر است

۲- تاریخ صدور عام مقدم و خاص متأخر است که خود این دو شعبه دارد:

الف: خاص قبل از حضور وقت عمل به عام صادر شده

ب: خاص بعد از فرار رسیدن زمان حاجت و عمل به عام صادر شده

۳- تاریخ صدور خاص مقدم و عام متأخر است که این نیز مثل صورت

ثانیه همان دو شعبه را دارد این بود اقسام مسئله بطور فهرست وار آنگاه در پاره ای

از موارد عند المشهور دلیل خاص معینا حمل بر تخصیص می شود و منحصص عام می گردد و آن در فرضی است که یقیناً خاص بعد از عام و قبل از زمان حاجت صادر شود یا مقرون به یکدیگر صادر شده باشد و در برخی از موارد معیناً حمل بر نسخ می شود و آن در فرضی است که خاص متأخر از عام و پس از حضور وقت عمل صادر شده باشد که عند المشهور فقط ناسخ عام است و یا عام متأخر و پس از وقت عمل به خاص فرار رسیده باشد که دلیل خاص منسوخ عام می گردد

و درباره ای از موارد هم مسئله اختلافی است که تخصیص را بگیریم یا نسخ را و آن در فرضی است که خاص قبل و عام بعد و قبل از وقت عمل به خاص فرار رسیده باشد که برخی گویند عام ناسخ است چون خاص قبلی نمی تواند بیان و تخصیص باشد چون بیان بر ذوالبیان مقدم نمی شود و برخی بر آنند که خاص منحصص عام می شود و تقدیم بیان مانعی ندارد چون ذات البیان مقدم است و گرنه بیانیت بیان مقرون به عام و از لحظه ورود عام شروع می شود و فی بعض الموارد هم هر دو محتمل است و آن در فرضی است که هر دو مجهول التاريخ باشند یا احد هما معلوم و دیگری مجهول التاريخ باشد و یا هر دو معلوم التاريخ هستند و خاص هم پس از عام وارد شده ولی نمی دانیم پیش از زمان عمل است یا پس از آن که قابل حمل بر نسخ و تخصیص هر دو می باشد تفصیلاً در توضیح فرمایشات شیخ خواهد آمد [تفصیل این مطلب را باید از مباحث عام و خاص معالم الاصول و اصول فقه در آخرین بحث باب جستجو کنید]

نکته دوم: تخصیص یا تقیید در حقیقت عبارتست از بیان و کشف از اینکه فی الواقع عموم و اطلاق مراد نبوده بلکه ما عدا الخاص مراد بوده منتها بیان به چهار نحو متصور است:

۱- بیان مقدم بر ذوالبیان باشد که در نکته اولی بدان اشاره شد و دو

نظریه ابراز شد

۲- بیان همراه و همزمان با ذوا البیان باشد که قدر متیقن از بیانیت

همین است

۳- بیان متأخر از ذوا البیان باشد منتها فقط تأخیر بیان از وقت خطاب است

نه از وقت حاجت و دراینکه چنین تأخیر بیانی جایز است یا نه چهارقول وجود دارد که در مباحث مجمل و مبین معالم الاصول تقریر شده و تفصیل این مطالب را از آنجا باید بدست آورد.

۴- بیان متأخر از ذوا البیان و پس از حضور وقت عمل فرار رسیده باشد که

این قسم معروف به تأخیر بیان از وقت حاجت و عمل است و مورد نزاع است: جمهور عامه بویژه اشاعره طرفدار امکان و جواز هستند و جمهور امامیه و عدلیه طرفدار امتناع آن هستند چون تأخیر بیان را قبیح می دانند و می گویند کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود ولی جماعتی از متأخرین منجمله مرحوم شیخ انصاری ره طرفدار این هستند که بدون مجوز و مصلحت قبیح است ولی گاهی مصلحت اهم ایجاب می کند که جایز باشد کما سیأتی تفصیلاً.

نکته سوم: تخصیص عبارتست از اینکه حکم صادره از مولی فی الواقع از

همان آغاز صدور مخصوص بعض الافراد بوده مثلاً وجوب اکرام مخصوص علماء عادل بوده منتها در ظاهر خطاب به جهت مصالحی خطاب را عام و کلی آورد و پس از مدتی که تخصیص می آید کاشف از مراد واقعی مولی است یعنی یکشف از اینکه من اول الامر این حکم از آن بعض الافراد بوده فالتخصیص رفع بالنسبة الی ظاهر الخطاب و دفع بالنسبة الی الواقع.

نسخ عبارتست از اینکه حکم صادره از روز اول ظاهراً و باطناً عام

و یا مطلق بوده و در واقع عند المولی اکرام جمیع علماء مثلاً مصلحت داشته و لذا بصورت عام فرمود: اکرم العلماء ولی پس از مدتی مدت مصلحت حکم مذکور بالنسبة به افراد فاسق از علماء به پایان رسید و دلیل خاص آمده آن را

نسخ کرد فالنسخ رفع بالنسبة الى الظاهر والباطن.

حال عند المشهور شرط التخصیص اینست که حتماً دلیل خاص قبل از حضور وقت عمل به عام صادر شده باشد و گر نه احتمال تخصیص منتفی شده و حمل بر نسخ متعین می شود مگر مانعی پیش آید کما سیأتی و شرط النسخ اینست که حتماً دلیل خاص پس از حضور وقت عمل به عام صادر شود و گر نه احتمال نسخ منتفی است و باید حمل بر تخصیص شود [دلیل مطلب و اقوال در مسئله را از معالم الاصول المطلب السابع فی النسخ باید جستجو کرد]

نکته چهارم: هر خطاب عامی که از شارع بما هو شارع صادر می شود دو ظهور دارد:

- ۱- ظهور در عموم افرادی یعنی هر فردی از افراد عام را در بر می گیرد مثلاً اکرم العلماء کل فرد فرد از علماء را شامل است
- ۲- ظهور در عموم از مانی یعنی حکم صادره همانطوریکه برای جمیع افراد است بر حسب ظاهر خطاب برای جمیع از مننه هم هست البته تا زمانیکه آن شریعت استمرار دارد مثلاً خطاب صادره در شریعت موسوی ظهور در استمرارش تا زمان ظهور آئین عیسوی است و حکم صادره در شریعت عیسوی ظهور در استمرار تا زمان بعثت پیامبر اسلام (ص) دارد و خطابات صادره در شریعت اسلام از قبیل اقیموا الصلوة، ولله علی الناس حج البیت و.... به استمرار شریعت مستمر است یعنی ظاهرش اینست که تا قیام قیامت این حکم هست مگر اینکه احياناً دلیلی بیاید و بعضی افراد را از تحت عام افرادی خارج کند که نام آن تخصیص است یعنی کشف از اینکه من اول الامر این حکم برای این دسته نبوده و اگر جلو ظهور در استمرار یا عموم از مانی را بگیرد و دلالت کند که فلان حکم پس از این تاریخ استمرار ندارد البته نامش نسخ است که قبلاً معنا شد با عنایت به چهار نکته مذکور وارد بحث می شویم: عامی از مولی صادر شده به نام اکرم العلماء که هم

ظهور در عموم افرادی دارد و هم در عموم زمانی یعنی دلالت می کند بر وجوب اکرام جمیع علماء در جمیع ازمه تا زمان استمرار آن شریعت و پس از مدتی خاصی وارد شده اگر یقین به ورود آن قبل از زمان حاجت کنیم معیناً حمل بر تخصیص میشود یعنی جلو عموم افرادی را می گیرد و کشف می کند که از اول حکم مال جمیع الافراد نبوده ولی برای همان عده که بوده همچنان استمرار دارد و اگر یقیناً پس از زمان حاجت صادر شود تنها حمل بر نسخ می شود یعنی کاری به عموم افرادی ندارد بلکه حکم تا بحال برای همه افراد ثابت بود و از حالا چنین نیست پس جلو عموم زمانی را می گیرد

ولی اگر ندانستیم که خاص کی صادر شده؟ آیا قبل از وقت حاجت؟ یا پس از آن؟ و خلاصه هر یک از تخصیص و نسخ محتمل بود کدام رجحان دارد؟ تخصیص رجحان دارد تا کلام را بر آن حمل کرده و از خیر عموم افرادی بگذریم؟ یا نسخ رجحان دارد تا کلام را بدان حمل کرده از خیر عموم زمانی بگذریم؟ مشهور بر آنند که ظهور عام در عموم زمانی قویتر است و بر ظهور عام در عموم افرادی مقدم می شود و از خیر عموم افرادی باید گذشت و از آن تعبیر می کنند به اینکه: التخصیص اولی من النسخ و جهت اولویت آن ادله فراوانی اقامه میکنند که در کتب قداماء و متأخرین تفصیلاً ذکر شده و به برخی اشاره میشود:

۱- التخصیص شایع والنسخ نادر والظن يلحق الشیخ بالاعم الاغلب

۲- التخصیص دفع والنسخ رفع والدفع اسهل من الرفع فیر تکب

۳- التخصیص خیر من المجاز والمجاز خیر من النسخ وخیر الخیر خیر

فالتخصیص خیر من النسخ

۴- وادله دیگری که در کتب مفصله وارد شده...

قوله: من غیر فرق:

در ضمن نکته اول تبیین شد و نیازی به ذکر ندارد.

قوله: وقد وقع الخلاف:

این نیز ضمن نکته اول بیان شد.

قوله: وکیف کان:

این قسمت هم ضمن نکته سوم بیان شد.

قوله: واما ارتکاب:

این فراز دفع دخل است و آن اینکه: چه مانعی دارد که ما بگوئیم: خاص وارده پس از زمان حاجت نیز حمل بر تخصیص می شود نه نسخ منتها به این شکل که ملتزم شویم که در واقع از همان روز اول که خطاب عام از مولی صادر شد قرینه بر تخصیص به همراه داشت و اهل عصر نزول و صدور خطاب به آن قرینه آگهی یافته و بر طبق آن عمل نمودند ولی پس از مدتی آن قرینه ناپدید شد و اعصار متأخره گمان بردند که فی الواقع قرینه ای نبود و همانچه از ظاهر خطاب بذهن می آید مراد واقعی هم هست ولی با آمدن مخصص منفصل آن پندارها باطل شده و کشف شد که در واقع قرینه ای بوده پس باز هم حمل بر تخصیص می شود نه نسخ حال این احتمال چه مانعی دارد؟

مرحوم شیخ در جواب می فرمایند: اولاً این احتمال خلاف اصل است لان الاصل عدم القرینه وثانیاً بحث ما در متعارضین در فرضی است که چنین احتمال وجود نداشته باشد بلکه ما باشیم و همین ظواهر و مطمئن باشیم که چنین قرینه ای نیست و الا با وجود آن از مفروض بحث جدا شده ایم وثالثاً اشکال دیگری هم دارد که ذیلاً خواهد آمد

قوله: نعم:

تا اینجا تصویب شد که هر گاه خاصی پس از حضور وقت عمل به عام صادر شود حتماً باید حمل بر نسخ شود نه تخصیص حال بصورت تبصره می گوئیم: اگر در موردی با اینکه خاص پس از وقت عمل وارد شده ولی امکان

حمل بر نسخ نبود و چنین حملی تالی فاسد داشت البته چاره ای نخواهیم داشت به جز از حمل بر تخصیص آنهام بالتزام به یکی ازدو امر ذیل:

۱- ملتزم شویم که من اول الامر قرینه بوده ولی حین العمل بدست مانرسیده و حالا پس از مدتی بیان شد و این امر را اگر چه رد کردیم ولی عند الاضطرار لابد من الالتزام به

۲- ملتزم شویم که عام صادره از همان اول مجرد از قرینه بوده و از همان اول هم در واقع خصوص مراد بوده و عموم دارای مصلحت واقعیه نبوده ولی به جهت مصالح مهمتری در ظاهر بصورت عام خطاب صادر شد و پس از مدتی که زمینه فراهم شد مخصص آن وارد شد و این البته مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است ولی چنانکه اشاره شد و تفصیلاً خواهد آمد گاهی چنین تأخیری بخاطر مصالح مهمتری جایز بلکه واجب می گردد.

قوله: ومن هنا:

مقدمه: مشهور بر آنند که نسخ منحصر به زمان پیامبر است و پس از وفات پیامبر نسخ امکان ندارد زیرا که ائمه (ع) شارع نیستند بلکه حافظ و مبین شریعت پیامبر اسلام (ص) هستند و لذا نسبت به کلمات معصومین (ع) امکان حمل بر نسخ نیست و دلائلی هم بر این ادعا دارند که در جای خود باید بحث و بررسی شود.

با عنایت به این مقدمه می گوئیم: از طرفی قبول کردیم که هر خاصی یا مقیدی که پس از حضور زمان حاجت و عمل به عام یا مطلق وارد شود بناچار باید حمل بر نسخ شود نه تخصیص و از طرفی هم نسبت به کلمات ائمه (ع) حمل بر نسخ تالی فاسد دارد لذا در اینجا یک اشکال اساسی پیدا می شود و آن اینکه:

لا شک در اینکه عمومات زیادی در قرآن و کلام نبوی (ص) و یا کلام جناب وصی (ع) وارد شده که مخصصات آنها در کلمات ائمه بعدی بامقدار زیادی

فاصله زمانی و خلاصه پس از حضور زمان عمل صادر شده و هکذا نسبت به کلمات امام سابق و لاحق که فرضاً عامی در کلام امام صادق (ع) و خاصی در کلام امام عسکری (ع) وارد شده که دهها سال فاصله دارد حال این خصوصیات را حمل بر نسخ کنیم؟ یا حمل بر تخصیص؟ سه احتمال متصور است:

- ۱- حمل بر نسخ کنیم منتها به معنائی که خواهد آمد
 - ۲- حمل بر تخصیص کنیم منتها به این معنا که از اول قرینه همراه عام بوده و مخفی شده و این حدیث خاصی که از لسان مبارک امام صادق (ع) صادر می شود کاشف از قرینه آن عام کتابی یا سنتی و نبوی (ص) و علوی (ع) است
 - ۳- حمل بر تخصیص کنیم ولی به این معنا که یقیناً از اول عام صادر شده و یقیناً مراد خصوص بوده و یقیناً هم از اول قرینه نبوده و بخاطر مصالحی عام و کلی گفته و الان که مثلاً صد سال می گذرد منحصص می آید
- اما احتمال اول: مقدمه: نسخ دو قسم است:

- ۱- نسخ مصطلح که عبارتست از بیان الانتهاء عند الانتهاء یعنی مدت حکمی سر آمده و در لحظه ای که مناط آن پایان می رسد حکم جدید صادر می شود که پایان حکم اول و آغاز حکم ثانی است
- ۲- نسخ غیر مصطلح که عبارتست از بیان الانتهاء قبل الانتهاء و خود آن به دو نحو متصور است:

- ۱- خود پیامبر پشاپیش از پایان و آمد حکمی به مسلمانان خبر دهد که چنین فرضی در میان احکام بعید است
- ۲- از آنجا که عمر شریف نبوی (ص) وافی نبوده که بماند و در جای خود پایان این حکم و آغاز حکم جدید را ابلاغ کند لذا پیشاپیش وقت و مدت این عموماً و مطلقاً را برای اوصیاء بیان نموده و آنان در فرصتهای مناسب برای مردم بیان می کنند. با حفظ این مقدمه می گوئیم: احتمال نسخ سه اشکال دارد:

الف: نیاز دارد که ما نسخ را توجیه کرده و به معنای غیر مصطلح آن حمل کنیم و توجیه خلاف ظاهر است

ب: از آنجا که این نحوه از تخصیصات و تقییدات فراوان است و صدها هزاران مورد دارد لذا نتوان همه آنها را حمل بر نسخ مصطلح کرد زیرا دینی که اینهمه از احکامش مبتلا به نسخ شده باشد دینی لرزان و متزلزل خواهد بود و به درد تامین سعادت جامعه نمی خورد

ج: اگر خاص بعدی را حمل بر نسخ کنیم لازم می آید که ظهور هر دو دلیل را از لحاظ زمانی طرح کنیم بیان ذلک چنانچه گفته آمد خطابات صادره در هر شریعت چه از روز اول صادر شود و چه ده سال بعد یکشف از اینکه در واقع و عندالله چنین حکمی از اول بوده و تا آخر شریعت هم استمرار دارد با این محاسبه اگر ما خاص را ناسخ بگیریم لازم می آید خطاب عام از لحاظ ظهور در استمرار منقطع الاخر شود یعنی تا لحظه ورود خاص مستمر باشد نه بیشتر و خطاب خاص هم منقطع الاول باشد تا این لحظه که مثلاً ده سال می گذرد در واقع چنین حکمی نبوده و از حالا شروع می شود پس هر دو ظهور زمانی طرح شد ولی اگر حمل بر تخصیص کنیم هر دو ظهور از لحاظ استمرار و ازمان حفظ شده و تنها ظهور افرادی عام مبتلا به تخصیص شده که آنهم اشکال ندارد لآن التخصیص شایع... پس حمل بر تخصیص اولی است

قوله: الا ان يفرض: در یک صورت از اشکالات مذکور اشکال سوم قابل دفع است و آن اینکه فرض کنیم که دلیل متقدم یعنی عامی که از اول شریعت صادر شده ظهور در استمرار دارد ولی دلیل خاص که مثلاً ده سال دیگر صادر شده فقط نسبت به ما بعد ظهور در استمرار دارد و اما نسبت به ما قبل چنین ظهوری دارد تنها در این صورت است که اگر دلیل خاص را ناسخ عام گرفتیم یک ظهور طرح شده و آن ظهور دلیل متقدم است

و اما دلیل متأخر علی الفرض ظهوری ندارد ولی چنین چیزی به یک فرضیه شبهه است تایک واقعیت خارجی زیرا که در اغلب موارد دلیل بعدی هم ظهور در استمرار از اول شریعت دارد و قلماً یفتق چنین امری و شاید اصلاً واقع نشده باشد پس اعتراض سوم هم بجای خود وارد و محفوظ است و قابل دفاع نیست.

قوله: و اما اختفاء: و اما احتمال دوم که خاص بعدی را مخصوص عام قبلی قرار دهیم آنهم بدین نحو که از روز اول همراه عام قرینه بر تخصیص وجود داشته و بعدها مختفی شده و مجدداً با آمدن خاص آن قرینه برای ما منکشف می شود این احتمال هم چندین اشکال دارد:

۱- مخالف اصل است لان الاصل عدم القرینه الا مثبت بالدلیل وجودها

۲- خلف فرض است چون فرض بحث ما در موردی است که خطاب از

قرینه خالی باشد

۳- مخالف با حکم عقل و سیره مسلمین است زیرا که آنها با حرص و ولع

وصف ناشدنی تمام نکات و دقائق را حفظ کرده و به آیندگان رسانیده اند و تمام مقتضیات و عوامل برای رسیدن این قرائن بدست ماموجود بوده و کلیه موانع هم مفقود بود ولی معذک بدست آیندگان نرسیده نه در حد متواتر و نه در حد خبر واحد و لذا کشف می کنیم که از اول چنین قرینه ای نبوده و مسلمین صدر اول از آن آگهی نداشته اند

قوله: فالواجه: با این محاسبات از میان احتمالات مذکوره تنها احتمال سوم

بهترین است و با تدریجی بودن بیان احکام هم کاملاً سازگار است و آن اینکه روز اول خطابات صادره به نحو عمومات و مطلقات و کلیات صادر شده و فی الواقع هم از همان اول امر خصوص مراد بوده ولی قرینه بر تخصیص بجهت مصالح مهمه ای از آغاز بیان نشد و تدریجاً در خود سالهای نزول قرآن در لسان

قرآن یانبی مکرم اسلام(ص) و بعدها درلسان ائمه(ع) یکی پس از دیگری بیان گردیده است

تنظیر: همه می دانیم که درصدر اوّل و روزهای آغازین دین مبین اسلام که مردم مکّه و اطراف آن تک تک و گروه گروه ایمان می آوردند اینگونه نبود که تمامی احکامیکه امروزه در اختیار ما است برای آنها بیان شده باشد و اصولاً چنین چیزی ممکن نبود و طبق پاره ای از روایات مسلمانان تا ده سال تنها مکلف به شهادتین بودند [البته شهادتین تنها در آن عصر خفقان و ظلم و جهل و بربریت و توخّش با ریز و درشت اعمالیکه امروزه یک مسلمان انجام می دهد برابری می کرده و شاید هم ارزشمندتر بوده] و صحبت از حرمت شرب خمر، حرمت ربا، و جوب صوم، حج، زکات، و... نبود و این احکام تدریجاً بیان گردید

فی المثل راجع به شرب خمر حکم حرمت به تدریج و در سه مرحله بیان شده راجع به حرمت ربا نیز در چند مرحله در قرآن بیان شده و... با اینکه یقیناً این واجبات و محرمات از روز اوّل بعثت پیامبر اسلام عندالله و عندالرسول(ص) بوده معذک ابلاغ نمی شد زیرا که توالی فاسده زیادی داشت از طرفی ممکن بود عده ای که ضعیف الایمان هستند از اسلام بر گردند و مرتد شوند

و ثانیاً برای انسانهای تسلیم و قوی الایمان هم حفظ اینهمه احکام با این گستردگی میسور نبود و ثالثاً برای شخص نبی اکرم(ص) هم بیان آنهمه جزئیات میسور نبود چون مشکلات عدیده ای فرا راه حضرتش بود و هر کسی با تاریخ پیامبر اسلام آشنا باشد این مطلب برای او از بدیهیات است و...

حال مسلمانان صدر اسلام در رابطه با واجبات و محرمات چه می کردند؟ شکی نیست که هر کجا احتمال وجوب یا حرمت می دادند از اصل براهت عقلی مدد می گرفتند که بیانی نرسیده و عقاب بدون بیان قبیح است پس عقابی نیست

حال جریان ورود تخصیصات و تقییدات و بیانهها نیز از همین قرار است یعنی روز اول عمومات و کلیاتی ابلاغ می شد و مدت زمانی هم مسلمانان بر عمل به ظواهر مأمور بودند بر اساس مصالحی و هیچ مانعی ندارد که برای مصالح مهمتری مدت زمانی هم مسلمین برخی واجبات را ترک و برخی محرمات را که برای آنها فعلی نشده بود مرتکب شوند

فی المثل عام گفته: اکرام علماء حلال است که ظهور در عموم دارد و فاسق و عادل را شامل می شود ضمناً ظهور در حلیت و اباحه دارد و مسلمانها هم عالم عادل را اکرام نکرده و فاسق را مثلاً اکرام می کردند و ... در حالیکه فی الواقع از همان اول اکرم علماء عدول واجب و اکرام فساق حرام بوده ولی بیان نشد و موجب القاء در مفسده و تفویت مصلحت شد ولی برای مصالح مهمتری موقتاً این تالی فاسدها قابل ارتکاب است [چنین چیزی کاملاً معقول و مقبول است و عملاً هم عند العقلاء مطلب از همین قرار است که وقتی مثلاً نظام فاسد و پوسیده ای را با انقلاب دگرگون می سازند اینچنین نیست که از روز اول یک بناء مستحکمی بجای آن ویرانه ها ساخته شود با همه اجزاء و شرائط لازمه بلکه این کار به مرور زمان انجام می گیرد و قانون اساسی تدریجاً تدوین می شود و نیروهای مجری آن تدریجاً سامان پذیرفته و تشکّل یافته و به اجراء قانون می پردازند و صد البته واضح است که در این میان حیف و میل ها و تخلفاتی هم از سوی افراد فرصت طلبی یا از افراد انقلابی ولی در اثر عدم آشنائی به مبانی صادر شود ولی با تکمیل و تبلیغ قانون جلو تمامی این مفاصد تدریجاً گرفته می شود و...] پس وجه ثالث اوجه الوجوه و کاملاً منطقی و طبیعی است

قول مؤدعوی:

مستشکل می گوید: قیاس مسئله ما به مسئله صدر اول مع الفارق است به عبارت دیگر نسبت به مسلمین روزهای اولیه اسلام مطلب از قبیل اخفاء التکلیف

الفعلی و ابقاء المكلف علی ما كان عليه بحکم العقل من الفعل والترك است و این مانعی ندارد که برای مصالح مهمتری فعلاً بیان نشود و موجب ترک واجب یا فعل حرامی هم بشود ولی نسبت به ازمئه بعدی یعنی زمان ائمه (ع) تکالیف بصورت عمومات و کلیات بیان شده و مثلاً فرموده: احل لكم مافی الارض جمعياً و براساس آن انسان خیال می کند که همه چیز حلال است و واجب یا حرامی در بین نیست و چنین چیزی موهم است و لذا این قبیح است ولی اولی خیر فالقیاس مع الفارق

مرحوم شیخ در جواب می فرماید:

اولاً این فرق گذاری ممنوع است زیرا که از شما می پرسیم چرا از روز اول واجبات و محرمات بیان نشد تا مسلمین به براءت عقلیه مراجعه نکنند و فی الواقع تفویت واجب و القاء در مفسده ای پیش نیاید؟ خواهید گفت براساس مصلحت مهمه تدرج احکام و...

ما عین همین مطلب را نسبت به ازمئه بعدی می گوئیم که مانعی ندارد اول بصورت عام بگوید و فی الواقع خصوص مراد باشد و بعدها قرینه آن را ابلاغ کند و در این میان البته بطور موقتی القاء در مفسده و تفویت مصلحت هم می شود ولی بنخاطر مصالح مهمتر اشکالی ندارد و قانون تراحم ایجاب می کند که اهم بر مهم مقدم شود...

غایه الامر اینست که آن اولی از قبیل عدم البیان است لمصلحة و این دومی از قبیل بیان العدم است یعنی کلی و عام گفتن که ظهور در عموم دارد و دلالت بر عدم وجوب و حرمت می کند و می شود بیان عدم وجوب و حرمت ولی در واقع بوده اما قرینه اش فعلاً نیامده لمصلحة پس قیاس مع الفارق نیست بلکه از باب تنقیح مناط است

ثانیاً می توان گفت که هم اولی و هم دومی از قبیل بیان العدم است منتها

دومی به برکت عمومات و اطلاقات از قبیل احلّ لکم ما فی الارض و... از قبیل بیان العدم است و اولی هم به برکت خطبه شریفه رسول خدا (ص) در حجة الوداع که فرمود: « معاشر الناس ما من شیئی یقربکم الی الجنة الا و قد امرتکم به و ما من شیئی یباعدکم عن النار الا و قد نهیتکم عنه » یعنی همه احکام از واجب و حرام تبیین شده و چیزی نمانده که ابلاغ نکرده باشد پس اگر موضوعی را یافتیم که در میان آن واجبات و محرمات نبود چه کنیم؟ نسبت به این بیان العدم می شود یعنی اگر اینهم واجب یا حرام بود بیان می شد و نشده...

و ثالثاً: آنچه تا بحال گفته آمد راجع به عمومات و مطلقاتی بود که بیانگر حکم ترخیص و اباحه و غیر الزام هستند

ولی حالا می گوئیم: حتی نسبت به عموماتی هم که مبین حکم الزامی هستند از قبیل اکرم العلماء و... ولی در واقع خصوص مراد است باز مانعی ندارد که آن بیان عام از این باب باشد که در نفس امر کردن و خطاب مصلحت وجود داشته و لذا بصورت عام و کلی فرموده ولو در مکلف به و عمل مصلحتی نباشد
قوله فما لحاصل:

حاصل سخن از اول و من هنا یقع الاشکال... تا اینجا این شد که از مجموعه عمومات و مطلقات و خطابات وارده و سیره معصومین (ع) استفاده می شود که پیامبر اکرم کلیات و عموماتی را بیان فرموده و تا آنجا که مصلحت بود جزئیات را نیز بیان فرموده و باقیمانده بدست وصی (ع) یعنی جناب امیر المومنین (ع) سپرده تا حضرتش تفسیر کنند آن مطلقات و عمومات باشد و تا آنجا که مصلحت بود و زمینه فراهم بود حضرتش بیان فرمودند و سپس این مسئولیت سنگین را بدست امامان و اوصیاء بعدی صلوات الله علیهم اجمعین سپرده و آنان آنچه را که مصلحت دانسته بیان فرمودند و آنچه را که صلاح نبود ابلاغ نکردند و در اختیار ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است که

پس از ظهور حضرتش بیان خواهد شد تا اینجا به این نتیجه می‌رسیم که تأخیر بیان از وقت حاجت بخاطر مصالح مهمتر هیچ مانعی ندارد که بلکه گاهی ضروری هم هست و بیان کردن خلاف حکمت است.

قوله: فان قلت:

متشکل می‌گوید: فرمایش شما [که گفتید تأخیر بیان از وقت حاجت بلامانع می‌باشد] یک تالی فاسد بزرگی دارد و آن اینکه: یلزم باب تمسک به عمومات و مطلقات و کلیه ظواهر مسدود شود و ما نتوانیم در هیچ موردی از اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الظهور استفاده کنیم زیرا که به هر عامی که دست بزنیم احتمال می‌دهیم که مخصص و مقید و قرینه برخلافی دارد ولی بر اساس مصالحی بیان نشده و جای تمسک به ظواهر نیست و این لازمی است که لایلتزم به احد، فاللازم باطل فاللزوم مثله یعنی جواز تأخیر بیان از وقت حاجت هم باطل است.

قوله بناءً:

مقدمه: نسبت به خطابات وارده در سنت و روایات معصومین اجماعی است که از قبیل خطابات شفاهیه است و مخاطبین آنها همان کسانی هستند که مستقیماً امام (ع) با آنها گفتگو می‌کرده و از قبیل نوشتجات و گفتارهای مصنفین و مؤلفین نیست که آیندگان هم مخاطب او باشند بلکه برای آیندگان از راههای دیگری مضامین این خطابات ثابت است و نسبت به خطابات قرآن از قبیل یا ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا و... محل بحث است: جمهور امامیه بر آنند که اینها نیز از قبیل خطابات شفاهیه است و برای معدومین باجماع و ضرورت دین ثابت است ولی جمهور عامه بر آنند که خطابات قرآن از قبیل خطابات مصنفین است که موجودین و معدومین حاضرین و غائبین همگی مخاطبند و... که باید در جای خود این مطلب بحث و بررسی شود

با حفظ این مقدمه مستشکل می گوید: اشکال من بر مبنای اینکه خطابات قرآن از قبیل خطاب شفاهی باشد و یا اساساً خطاب عام در سنت وارد شده باشد که حتماً شفاهی است بر این مبنا وارد است و می گویم: مخاطبین مشافهی حق تمسک به این عمومات را نداشته اند چون احتمال می دادند که منحصر باشد که بیان نشده و بقول شما تأخیر بیان هم که مانعی ندارد و وقتی آنها حق نداشتند ما نیز که می خواهیم خود را جای آنها گذاشته و از راه اشتراک در احکام به نتیجه برسیم حق چنین تمسکی را نداریم پس قول شما مستلزم سد باب تمسک به ظواهر است.

قوله ثقلت:

اگر داستان تمسک به عمومات و ظواهر و اجراء اصالة الظهور والحقیقة والعموم و... دائر مدار جواز و عدم جواز تأخیر بیان از وقت حاجت بود و می گفتیم با عدم جواز تأخیر بیان، این تمسک به ظواهر صحیح است و با جواز تأخیر این تمسک باطل است البته جای آن اشکال بود که اللازم من ذلك سد باب التمسک بالظواهر ولی خوشبختانه مستند اصالة الظهور دواصل دیگر است که یکی عبارتست از اینکه هر متکلمی که در مقام سخن گفتن و افاده و استفاده مطلبی بر می آید شیوه عقلاء عالم بر اینست که او را جاد و قاصد دانسته و اصالة القصد و اصالة الجد جاری می کنند و به احتمال لغو گوئی و لاغی بودن و نیز هازل بودن اعتنا نمی کنند [البته حالاً مراد جدی با مراد واقعی منطبق هست یا نه مطلب دیگری است ولی هر چه هست همین ظاهر کلام را جاداً اراده کرده نه اینکه به شوخی و هزل گفته باشد] و اصل دیگر اینکه: به حکم عقل و عقلاء قبیح است که متکلمین در مقام افاده مقاصد خویش کلماتی را بکار گیرد که ظهور در معنائی دارند ولی وی خلاف آن ظاهر را اراده نموده و در صدد تفهیم آن بر آمده معذک خطابش را مجرد از قرینه آورده است از انضمام این دو اصل به یکدیگر

نتیجه می گیریم که هر گاه متکلمی کلامی را گفت و قرینه بر خلاف ظاهر آن نیارود فعلاً و تا زمانی که کشف خلاف نشود ما مأمور به همین ظاهر هستیم و قاطعانه می گوئیم همین ظاهر مراد استعمالی و جدی متکلم است آنگاه در آینده هم اگر هیچوقت قرینه ای بر خلاف ظاهر اولی نصب نشد

البته قاطع می شویم که مراد واقعی همین است و اگر قرینه بر خلاف آورد کشف می کند از اینکه متکلم از اول با این ظاهر مخالفت داشته ولی بخاطر نکته یعنی مصلحتی آن ظاهر را گفته بود

آنگاه در فرض اول هم تا کشف خلاف نشده می گوئیم: مشافهین مأمور به همین ظواهر بوده اند و احتمال قرینه و امثال ذلک هم که قبلاً منتفی شد پس ماغائبین و معدومین هم که با آنها در تکالیف مشترک هستیم همین ظهورات در حق ما نیز حجت است تا زمانیکه کشف خلاف نشود. نتیجه نهائی مسئله: تخصیص بر نسخ مقدم است.

قوله: و منها: مسئله ثانیه از مسائل مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر:

اذا دار الامر بین التخصیص والتقیید کدام اولویت دارد؟ تخصیص عام؟ یا تقیید مطلق؟

فرض کنید دلیل عامی با دلیل مطلق تعارض کرده اند مثلاً دلیل عام می گوید: لا تفعل کل غصب که به عمومش غصب در ضمن اکوان صلوتیه را هم شامل است و دلیل مطلق می گوید: صل که امر به طبیعت است و طبیعت بر هر فردی از افراد قابل صدق است و لذا با طلاقش صلوة در دار غصبی را هم شامل است و لذا آن عام با این مطلق در ماده اجتماع یعنی صلوة در دار غصبی تعارض می کنند کدام مقدم است؟ عام را تخصیص زده و بر ماده افتراق حمل کنیم تا اطلاق مطلق محفوظ بماند؟ یا مطلق را تقیید زده و بر غیر ماده اجتماع حمل کنیم تا عموم عام حفظ شود؟

در اینجا نخست نکاتی را به عنوان مقدمه بیان می کنیم:

الف: دلالت عام بر عمومیت و شمول غالباً و نوعاً توسط دالّ لفظی و به ظهور وضعی است یعنی واضع لفظ کل و جمیع و ... و نیز جمع با الف و لام و ... را برای عمومیت و شمول جمیع الافراد وضع کرده و گاهی هم این دلالت به حکم عقل است در مثل نکره در سیاق نهی یا نفی و گاهی نیز عمومیت از طریق قرینه حکمت دانسته می شود که در توضیح عبارت مرحوم شیخ ذیل کلمه نعم تبیین خواهیم کرد ولی در دلالت مطلق بر اطلاق و سریان و شیوع و ارسال و قابلیت صدق بر هر فردی از افراد طبیعت اختلاف است و مجموعاً دو نظریه مطرح است:

۱- مشهور متأخرین از زمان سلطان العلماء به این طرف معتقدند که الفاظ مطلقه از قبیل اسماء اجناس، اسماء نكرات، اسماء معرف به الف و لام جنس وضع شده اند برای دلالت بر اصل طبیعت و ماهیت به نحو لابلشرط حتی لا بشرط از قید لا بشرطی و اطلاق یعنی واضع لفظ انسان را مثلاً برای حیوان ناطق وضع کرده بدون هیچ قید و پسوندی حتی قید مطلق و مرسل بودن آنگاه قید مطلق بودن و قابل صدق بودن بر هر فردی از افراد ماهیت از خارج از وضع واضع و بتوسط مقدمات حکمت [در مباحث الفاظ تفصیلاً بیان شده به شرح اصول فقه ج اول مراجعه شود] است که در هر خطابی این مقدمات فراهم باشد کلام حمل بر اطلاق می شود و در هر خطابی که فراهم نباشد کلام مجمل شده و اگر دارای قدر متیقنی باشد به حکم عقل بدان حمل می شود و در مازاد مشکوک اصل برائت جاری می شود و الاً بکلی دستمان از اطلاق کوتاه شده و باید به اصول عملیه مراجعه کنیم

و طبق این مبنا استعمال مطلق در مقید حقیقت است نه مجاز یعنی چه وقتی که می گوئیم: اعتق رقبة و چه آنجا که می گوئیم اعتق رقبة مؤمنة در هر حال

کلمه رقبه در معنای خود یعنی ذات ثبت له الرقبه استعمال شده منتها در وقت تقييد آن خصوصيت زائده یعنی قيد ايمان مثلاً از کلمه مؤمنه استفاده می شود نه از لفظ رقبه و این را می گویند: تعدد دال و مدلول یعنی دو دال و لفظ داریم و دو مدلول و معنا که هر لفظی بر یکی از آن دو معنا دلالت دارد و هیچکدام در خلاف موضوع له خود استعمال نشده

۲- مشهور متقدمین تا زمان سلطان ره معتقد بودند [بر حسب ظاهر تعبیر ایشان] که اسماء اجناس و... برای ماهیت مطلقه به قيد الاطلاق و الارسال وضع شده اند یعنی قيد مطلق بودن و قابل صدق بر کثیرین بودن در معنای حقیقی آنها اخذ شده

فی المثل واضع، کلمه انسان را برای حیوان ناطق مطلق وضع کرده و اطلاق نیز از راه وضع واضع دانسته می شود [مانند عمومیت] نه از خارج و بتوسط مقدمات حکمت آنگاه طبق این مبنا استعمال مطلق در مقید مجاز خواهد بود چون قيد اطلاقیت و شیوع از آن گرفته شده پس لفظ در تمام معنای خود استعمال نشده پس مجاز است

[البته تفصیل این مباحث و انتخاب قول حق و اینکه آیا نزاع دو دسته مذکور لفظی است یا معنوی باید از مباحث مطلق و مقید شرح اصول فقه ج اول ملاحظه شود]

نکته دوم: بر مبنای مشهور متأخرین دلیل عام یکدلیل تجییزی است و فی حد نفسه مقتضی دارد که وضع واضع باشد ولی دلیل مطلق یکدلیل تعلیقی است یعنی معلق است بر اینکه مقدمات حکمت فراهم باشد و از جمله مقدمات حکمت همان نبود قرینه یا مایصلح للقرینه بر خلاف است و لاریب در اینکه دلیل تجییزی بر تعلیقی مقدم است.

نکته سوم: به عقیده مشهور استعمال عام در ما عدا الخاص مجازی است

ولی به عقیده جماعتی از متأخرین اینجا نیز مثل مطلق استعمال حقیقی است و از باب تعدد دال و مدلول است

باحفظ این نکات می گوئیم: در تعارض عام و مطلق بر مبنای مشهور متأخرین که اطلاق را از راه مقدمات حکمت می دانند و استعمال مطلق را در مقید حقیقت می دانند جای شک نیست که تقیید بر تخصیص و اصاله العموم بر اصاله الاطلاق مقدم است و باید مطلق را مقید سازیم بدان جهت که عموم عام بالوضع است و لذا مقتضی از برای عموم موجود است و شک در مانع را با اصل عدم مانع بر می داریم و عام می شود یک دلیل تنجیزی ولی مطلق دلالتش بر اطلاق باید از راه مقدمات حکمت درست شود که یکی از آنها عدم البیان بر خلاف است.

و لا شک در اینکه عام صلاحیت بیانیت دارد و جلو اصل اطلاق را می گیرد پس دلیل مطلق اصلاً مقتضی ندارد بر خلاف عام

و لا ریب در اینکه در تعارض دلیل تنجیزی با دلیل تعلیقی، تنجیزی مقدم است و عموم عام را باید گرفت ولی اطلاق مطلق را تقیید کرد و بلکه باید گفت اصلاً اطلاق نیست و مع المسامحه می گوئیم تقیید مقدم است و علت تقدم آنست که تقدیم تعلیقی مستلزم دور است زیرا که عمل به تعلیقی موقوف است بر طرح تنجیزی و طرح تنجیزی هم موقوف است بر عمل به تعلیقی پس عمل به تعلیقی موقوف است بر عمل به تعلیقی و هو دور باطل و لذا باید گفت عمل تعلیقی موقوف است بر طرح تنجیزی ولی عمل به تنجیزی موقوف بر طرح تعلیقی نیست بلکه متوقف است بر یک حجت دیگری که بر عام رجحان پیدا کند و آن دلیل خاص است نه مطلق، عام نسبت به خاص تعلیقی است همه اینها بر مبنای سلطان و متأخرین بود

و اما بر مبنای مشهور قدماء که اطلاق را مثل عموم وضعی می دانند و می گویند استعمال مطلق در مقید مجاز است از راه تعلیقی و تنجیزی نمی توانیم پیش آئیم بلکه هر دو تعلیقی خواهند بود زیرا که در هر دو مقتضی شمول نسبت به ماده اجتماع هست و هو وضع الواضع و هر کدام هم صلاحیت دارند که قرینه بر خلاف دیگری بوده و از آن مانعت کنند و لذا هیچ کدام اولویت به ترجیح ندارند و کار مشکل می شود که کدام اظهر باشد؟ مشهور قدماء معذلتک تقیید را بر تخصیص مقدم داشته اند صرفاً بدلیل اینکه تقیید بیشتر از تخصیص است.

ولی مرحوم شیخ این را نمی پذیرند و می گویند: تخصیص نیز خیلی زیاد است حتی قیل ما من عام الا و قد خص و لذا بر این مبنا کار مشکل می شود [ولی از راه دیگری باز هم جریان تقدیم عام بر مطلق قابل بیان است و آن اینکه عام مستقیماً ظهور در افراد دارد و کل فرد در اشامل است ولی مطلق دال بر طبیعت است و طبیعت بر هر فردی قابل صدق است و لذا هیچ مانعی ندارد که بگوئیم این طبیعت بر فرد مزاحم یعنی ماده اجتماع صادق نیست و در آنجا عام حاکم است و بدین وسیله تنافی می رود.]

قوله: نعم:

بر مبنای سلطان و مشهور متأخرین هم در یک فرض تقدیم عام بر مطلق مشکل می شود و آن در فرضی است که همانطوریکه اطلاق مطلق از راه مقدمات حکمت ثابت می گردد همچنین عموم عام هم از راه مقدمات حکمت درست شود در مثل *احل الله البیع و حرّم الربوا، الماء اذا بلغ قدر کرّ و ...* [به بیانی که در شرح اصول استنباط آورده ام] در اینجا هم هر کدام صلاحیت بیانیت بر دیگری دارند و جلو مقدمات حکمت را در دیگری سد می کنند و لذا تقدیم مشکل می شود.

قوله و مما ذكرنا:

از مباحثی که راجع به تخصیص و تقیید گفته آمد حکم دوران بین تقیید و سایر مجازات روشن می شود و آن اینکه التقیید مقدم علی التخصیص و هو مقدم علی سائر المجازات و المقدم علی المقدم فالتقیید مقدم علی سائر المجازات فی المثل در اعتق رقبة و لا تعتق الرقبة الکافرة اگر اطلاق را قید بزینم کار تمام است ولی اگر تقیید نکنیم باید در کلام بعدی تصرف کرده و حمل بر کراهت و امثال آن کنیم و مجاز اولی است چون اغلب و اکثر است.

قوله و منها:

مسئله سوم از مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر: در مسئله ثانیه راجع به تعارض عموم و اطلاق بحث شد و به این نتیجه رسیدیم که تقیید بر تخصیص مقدم است حال در این مسئله راجع به تعارض عموم با غیر اطلاق از سایر ظواهر است مثلاً فرض کنید عامی داریم به عنوان: لا یجب اکرام الطوال یعنی هر انسان طویل و قد بلندی واجب الاکرام نیست و خاصی داریم به عنوان: یجب اکرام زیداً الطویل دوران امر است بین اینکه از عموم عام صرفنظر کرده و ظهور خاص را حفظ کرده و در نتیجه قائل به تخصیص شویم یعنی بگوئیم: لا یجب اکرام الطوال الاً زید و یا عموم عام را حفظ کرده و از ظهور یجب در وجوب صرفنظر کرده آن را بر استحباب مؤکد حمل کنیم، از هر کدام که رفع ید کنیم تنافی مرتفع می شود حال کدام ظهور مقدم است که حفظ شود؟

مشهور بر آنند که ظهور یجب در وجوب را حفظ کرده از ظهور عام صرفنظر می کنیم و هذا هو معنی التخصیص پس توجیه عام و تخصیص آن اولی است از رفع ید از سایر ظواهر و علت امر آنست که هر دلیلی که ظهورش زیاده از حدّ بر خلاف حمل شده باشد موهون گردیده و ظهور دیگری که یا اصلاً و یا کمتر بر خلاف ظاهر حمل شده اقوی می شود و دلیل عام چنین است

چون نوع عمومات مبتلا به تخصیص شده حتی قیل ما من عام الا و قد خص و احتمال قوی می دهیم که این عام نیز از آن عمومات باشد لذا ظهورش موهون شده و حمل تخصیص می شود از باب تقدیم قوی بر ضعیف و در یک کلام التخصیص شایع والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب.

قوله: وقد يتامل:

در پاره ای از موارد سایر ظهورات هم از ظهور عام بالاتر نیستند یعنی همانگونه که استعمال عام در خاص و تخصیص عام شایع است حمل آن ظهورات هم برخلاف ظاهر شایع و فراوان است و دوران امر میان دو مجاز شایع و مشهور است و در اینگونه موارد کار مشکل می شود فی المثل دلیل عام می گوید: لایجب اکرام العلماء

و دلیل خاص می گوید: اکرم الفقهاء که فعل امر است و ظهور در وجوب دارد حال همانظوری که حمل عام بر خاص شیوع دارد همچنین حمل صیغهٔ افعال بر استحباب هم شایع است و بلکه رتبه اش بالاتر از تخصیص است زیرا که در مورد استعمال امر در استحباب گفته شده که این از مجازات مشهوره است در حالیکه راجع تخصیص عام این ادعا نشده.

مرحوم شیخ با فتأمل اشاره می کنند به اینکه از حیث مشهوریت فرقی ندارند بلکه هر دو شایع و مشهورند و از این جهت هم رتبه هستند و لذا ترجیح دلالتی مشکل می شود که آیا از خیر ظهور عام در عموم صرف نظر کنیم و تخصیص بزنیم تا ظهور صیغهٔ افعال حفظ شود و یا از ظهور امر در وجوب رفع ید کنیم تا ظهور عام حفظ شود؟ یا مثلاً عامی داریم به عنوان لایحرم اکرام الفساق و خاصی داریم با عنوان لا تکرّم الفساق من الجهال از عموم عام رفع ید کنیم و تخصیص بزنیم یا از ظهور صیغهٔ لا تفعل در حرمت رفع ید کرده آن را بر کراهت حمل کنیم؟ هم تخصیص شایع است و هم استعمال نهی در کراهت و تنزیه در لسان اخبار زیاد است

در اینگونه موارد تشخیص مشکل است [آنگاه باید گفت اگر کسی معتقد است که تقدیم خاصی بر عام از باب قوت دلالت است در اینگونه موارد باید به سراغ مرجحات و قواعد تعارض برود و اگر کسی معتقد بود که این تقدیم از باب قرینیت است که عرفاً خاص قرینه بر عام است البته می گوید خاص مقدم است من باب تقدیم القرینة علی ذی القرینة اقوی باشد یانه.]

قوله و منها:

مسئله چهارم از مسائل مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر: می دانیم که یک سلسله جملات دارای مفهوم مخالفت هستند از قبیل جمله حصریه، غائیه، شرطیه، وصفیه علی قول و... آنگاه اگر چنانچه پاره ای از این جملات ذوات المفهوم با برخی دیگر تعارض کردند کدام از حیث دلالت بر مفهوم اقوی و اظهر و مقدم بردیگری است؟ مثلاً فرض کنید جمله شرطیه ای داریم که می گوید: یحرم اکرام الفساق ان كانوا جهالاً مفهومش اینست که اگر فاسقی جاهل نبود یعنی عالم بود اکرامش حرام نیست از طرفی هم جمله حصریه ای داریم که می گوید: انما يجوز اکرام العالم العادل که مفهومش اینست: فاکرام العالم الفاسق لا يجوز ای یحرم، این مفهوم با آن مفهوم شرط تنافی دارند یا جمله غائیه ای داریم که می گوید: يجوز اکرام العالم مادام عادلاً که مفهومش اینست که وقتی فاسق شد اکرامش حرام است و باز هم با مفهوم شرط تعارض می کنند یا جمله وصفیه ای داریم که می گوید: يجوز اکرام العالم العادل که مفهومش اینست که اکرام عالم فاسق حرام است و باز هم با مفهوم شرط تنافی پیدا می کنند حال کدامیک از این مفاهیم اقوی و اظهر است؟ مشهور بر آنند که در قدم نخستین مفهوم الحصر از سایر مفاهیم اظهر است و لذا برخی مدعی شده اند که دلالت ادوات حصر بر معنای مذکور بالمتطوق است یعنی اینقدر ظهور قوی است که امر بر بعضی مشتبه شده و پنداشته اند که این دلالت پیش از آنکه

مفهومی باشد منطوقی است. و در قدم بعدی گفته اند مفهوم غایت اظهر است شاهدش اینست که بقول صاحب المعالم درص ۸۵:

و التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه [تعلیق به غایت] اقوی دلالة من التعلیق

بالشرط و لهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط و بعض من لم يقل بها

و در قدم سوم گفته اند مفهوم شرط اقوی و اظهر از مفهوم وصف است و بر آن مقدم است و بدلیل اینکه ظهور الشرط در این که شرط الحکم باشد و حکم شرعی دائر مدار آن باشد اقوی است از ظهور وصف در این معنا و احتمال اینکه وصف قید الموضوع باشد نه قید الحکم قویتر است و لذا نوعاً برای وصف مفهوم قائل نیستند و می گویند: اثبات شیئی نفی ما عدا نمی کند.
قوله: ومنها:

مسئله پنجم از مسائل مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر: دوران امر است میان ظهور کلام در استمرار الحکم من اول الشریعة الی آخرها یا ظهور در عموم ازمانی و میان سایر ظهورات از قبیل عموم افرادی، اطلاق افرادی، ظهور در وجوب، ظهور در حرمت و... [البته مسئله اول از مسائل باب که دوران بین التخصیص و النسخ بود در حقیقت مصداقی از مصادیق این مسئله پنجم است که بخاطر اهمیت ویژه آن علیحده ذکر شد]

فرض کنید دلیلی می گوید: اکرم الفقهاء که خاص است و ظهور در وجوب دارد و دلیل دیگری بعداً وارد شده که نمی دانیم پیش از وقت عمل است یا پس از آن و می گوید لا تکرم العلماء که عام است و ظهور در تحریم دارد حال دوران امر است میان اینکه خاص قبلی را مخصص عام بعدی قرار دهیم و قائل به تخصیص شویم تا عموم افرادی از بین برود ولی عموم ازمانی بحال خود باقی

باشد و یا اینکه عام بعدی را ناسخ خاص قبلی قرار دهیم تا در نتیجه ظهور خاص در استمرار نابود شود.

در اینجا می‌گویند تخصیص بر نسخ مقدم است لآن التخصیص شایع و النسخ نادر والظن يلحق الشیئی بالاعم الاغلب، یا فرض کنید دلیلی می‌گوید: لا یجب اکرام العلماء که ظهور در عموم افرادی و زمانی دارد و نص در عدم وجوب است پس از مدتی دلیل دیگری وارد شده به عنوان اکرم العلماء که این نیز ظهور در عموم افرادی و زمانی دارد و ظهور در وجوب حال دوران امر است بین اینکه از دلیل قبلی رفع ید کنیم و ظهور دلیل بعدی را حفظ کنیم و این را ناسخ آن قرار دهیم یا اینکه ظهور استمراری دلیل اول محفوظ بماند و از ظهور امر در وجوب رفع ید کرده آن را بر مستحب مؤکد حمل کنیم که صد البته با لایجب تنافی نخواهند داشت باز هم می‌گوئیم: حمل صیغه افعال بر نذب شایع است و حمل بر نسخ نادر است والظن يلحق الشیئی بالاعم الاغلب، همین محاسسه را نسبت به لا یحرم اکرام العلماء با لا تکرّم العلماء که ظهور در تحریم دارد داشته باشید. و هكذا در دوران بین نسخ و تقیید که ظهور مطلق را حفظ کنیم و ناسخ دلیل قبلی قرار دهیم در مثل اکرم الفقهاء و لا تکرّم العالم یا از ظهور مطلق رفع ید کرده آن را بر غیر فقیه حمل کنیم در همه این موارد آقایان می‌گویند: اذا دار الامر بین النسخ والتخصیص والتقیید و سایر المجازات، التخصیص اولی، التقیید اولی، الحمل علی النذب اولی و... لکونها شایعا و النسخ نادر، قوله یوقد یستدل:

بعضی‌ها که در مدعا با ما موافقت و تخصیص و ... را بر نسخ مقدم می‌دارند برای ترجیح عموم زمانی و ظهور استمراری بر سایر ظهورات به یک سلسله عموماً اجتهادیه استدلال کرده اند از قبیل: حلال محمد (ص) حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة، و از قبیل: شرع محمد (ص) مستمر

الی یوم القيامة... گفته اند این عموماًت خارجیه پشتوانه ظهور استمراری شده و این جانب را تقویت کرده آن را بر ظهور درعموم، اطلاق، وجوب، حرمت و... مقدم می دارند.

مرحوم شیخ ره می فرمایند: این سری عموماًت در مقام بیان آن نیست که فرد فرد احکام و حلالها و حرامهای نبی اکرم (ص) تا روز قیامت مستمر است بلکه مواردی سراغ داریم که فلان حکم خاص نسخ شده از قبیل امر قبله و از قبیل آیه حبس در مورد زنان که اگر فاحشه ای مرتکب شدند آیه فرموده: واللآتی یا تین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم فان شهدوا فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفیهن الموت او یجعل الله لهن سبیلاً، که این آیه با آیه حدّ یعنی الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة نسخ شده و...

پس منظور آن احادیث چیست؟ منظورشان اینست که دین اسلام و شریعت محمدی (ص) با سایر شرایع قابل قیاس نیست، سایر شرایع نوعاً دارای عمر محدود پانصد یا هزار و... ساله داشته سپس نسخ شدند ولی شریعت اسلام اینگونه نیست بلکه عمر ابد داشته و تا دامنه قیامت تداوم دارد و نوع این واجبات و محرمات مستمر و ابدی است اگر چه شخص الحکمی در مورد خاصی این ویژگی را نداشته باشد و بحث ما در مورد شخص فلان حکم است که آیا نسخ شده یا نه؟ و این احادیث از مورد بحث ما اجنبی هستند

قوله و اضعف:

برخی دیگر که در مدعا با ما یکی هستند و ظهور استمراری را تقویت می کنند برای اثبات مطلب خود را از راه استصحاب پیش آمده اند و گفته اند: یک زمانی آن حکم اولی ثابت شد و حالا که معارض پیدا کرده شک می کنیم که آیا نسخ شد یا باقی است؟ استصحاب بقاء و عدم نسخ جاری می شود

مرحوم شیخ می فرمایند: این استدلال از استدلال قبلی به مراتب موهون

تراست زیرا که اولاً آن استدلال قبلی ازعمومات اجتهادیه و اصول لفظیه عقلائییه یعنی اصالة العموم آن روایات پیش آمده بود که این اصول ظهور درست کن هستند ولی شما ازراه استصحاب پیش آمدید که یک اصل عملی صرف است و کاری به ظواهر و اظهر درست کردن ندارد.

[و ثانیاً اصل عدم نسخ از اصول مجمع علیهاست و ربطی هم به استصحاب ندارد به بیاناتی که در پایان مباحث الكتاب جزء سوم از شرح اصول فقه در رابطه با نسخ الكتاب بیان کرده ام]

و ثالثاً گاهی اصولاً استصحاب بقاء حکم سابق معقول نیست و آن در موردی است که عامی جلوتر صادر شده و خاصی بعداً آمده از قبیل اکرم العلماء، و لاتکرم فساقهم که نمی دانیم این خاص مخصوص آن عام است تا از اول صدور عام در واقع فساق را شامل نباشد یا ناسخ آنست که از اول شمول بوده و از حالا به بعد نیست حال نسبت به خصوص فساق از اول تکلیف محرز نشده تا استصحاب بقاء جاری شود و لذا عام متقدم امرش دائر است بین اینکه ظهور استمراری آن را در عموم ازمانی حفظ کنیم یا در عموم افرادی؟ یعنی خاص بعدی را مخصوص آن قرار دهیم یا ناسخ؟ از این حیث با استصحاب نتوان جانب تخصیص را اختیار کرد چون اصلاً جاری نیست آری با قانون شیوع تخصیص و ندرت نسخ که ما گفتیم قابل تقدیم هست.

قوله: ثم ان:

اینکه گفتیم ظهور کلام در عموم ازمانی با ظهورش در عموم افرادی تعارض میکنند در فرضی است که خاص بعدی ظهور در ثبوت حکمش من اول الشریعة نداشته باشد بلکه از این حیث مجمل باشد و الاً اگر ظهور در این معنی داشت فی المثل دلیلش میگفت لاتکرم الفساق فی کل زمان راهی برای نسخ وجود نداشت چون شرط النسخ چنانچه در مسئله اولی گفته آمد عبارتست از احراز صدور ناسخ

پس از وقت عمل... و معینا باید تخصیص را برگزید.

قوله: نعم:

مسئله تعارض دو ظهور در یک کلام در مثل عام متقدم و خاص متأخر تصویر شد ولی در مثل خاص متقدم و عام متأخر از قبیل اکرم الفقهاء و لاتکرم العلماء متصور نیست زیرا که دوران امر است میان ناسخ قرار دادن عام برای خاص و احتمال منسوخیت در خاص و میان منحصص قرار دادن خاص برای عام و احتمال تخصیص در عام پس احتمال نسخ مال خاص است و احتمال تخصیص مال عام است و هر دو احتمال مربوط به یک کلام نیست ولی در همه این موارد قبلاً بحث شد که تخصیص رجحان دارد لکن نه شایعاً و النسخ نادر...

قوله: و منها

مسئله ششم از مسائل مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر عبارتست از دوران امر میان حقیقت و مجاز یک خطاب داریم که ظهور در معنای حقیقی دارد مثل جثنی باسد که ظاهرش حیوان مفترس است و خطاب دیگری داریم که ظهور در معنای مجازی دارد مثل جثنی باسد رام و این دو متعارضند یعنی ظاهر خطاب اولی اینست که مطلوب مولی آوردن یک حیوان مفترس است و ظاهر خطاب دوم اینست که مطلوب اتیان رجل شجاع است حال کدام مقدم است؟ مشهور بطور سر بسته گفته اند: اذا دار الامر بین الحقیقة و المجاز، حقیقت مقدم است و رجحان

مرحوم شیخ می فرمایند: منظور شما از ترجیح حقیقت بر مجاز چیست؟ اگر منظورتان اینست که اذا دار الامر ما بین طرح ظهور وضعی خطاب و اخذ به ظهور مجازی آن و یا اخذ به ظهور وضعی و طرح ظهور مجازی و توجیه آن، یقدم الظهور الوضعی علی الظهور بالقرینه

ما این مطلب را قبول نداریم بدلیل اینکه ظهور لفظ در معنای مجازی گاهی هستند به قرینه لفظیه است مثل کلمه یرمی در رأیت اسداً یرمی که در

این صورت همانطوریکه ظهور لفظ در معنای حقیقی اش مستند به وضع است همچنین ظهور لفظ و خطاب دیگر در معنای مجازی هم مستند به وضع است و هر دو ظهور وضعی هستند شما به چه دلیل یک ظهور وضعی را فدای ظهور وضعی دیگر می کنید؟ پس در این فرض وجهی برای ترجیح و تقدیم احد الظهورین الوضعیین نیست

و گاهی این ظهور مستند به قرائن حالیه و مقامیه است مثل اینکه یکجا مولی فرمود: اکرم العلماء که ظهور در وجوب دارد و عند المشهور ظهورش بالوضع است

و جای دیگر در مقام بیان مستحبات از جمله آنها همین اکرام علماء را بیان فرمود که به این قرینه مقامیه از خیر آن ظهور وضعی می گذریم و امر را بر ندب حمل می کنیم پس در این فرض هم که ترجیح و تقدیم با ظهور مجازی است و گاهی این ظهور مستند به قرائن خارجییه و منفصله قطعیه است

فی المثل یکجا مولائی به عبدش فرمود: اکرم زیداً که ظهور وضعی در وجوب دارد ولی عبد با محاسبه عقلیه قطعیه به این نتیجه رسید که مولی از زید متنفر است و قطعاً اکرام او را نمی خواهد این حکم عقل قطعیه قرینه می شود بر اینکه از خیر آن ظهور گذشته و آن را بر تهدید حمل کنیم و... باز هم ظهور مجازی مقدم شد

و گاهی این ظهور مستند به یک امر ظنی معتبر است مثلاً مستند به شهرت فتوائیه است فرض کنید

یکجا فرموده: اغتسل للجمعة که ظهور در وجوب دارد ولی از خارج شهرت فتوائیه بر استحباب آن قائم شد و ما هم فرضاً شهرت را حجت می دانیم باز ببرکت این قرینه ظنی معتبره از خیر آن ظهور وضعی گذشته و آن را بر استحباب حمل می کنیم باز هم ظهور مجازی مقدم شد همانگونه که این امر

ظنی مقدم می شود بر ظهور لفظ مقرون به آن یعنی در عداد چند امر که بدانها امر کرده از جمله فرموده: اغتسل للجمعة وسایر امرها ندبی هستند این یکی هم که در ضمن آنها است به قرینه وحدت سیاق حمل برند با حمل بر وجوب و... می شود.

و گاهی هم ظهور وضعی اقوی است و ظهور مجازی اضعف است در آن صورت ظهور در معنای حقیقی مقدم می شود مثلاً یکجا فرموده: اغتسل للجمعه که ظهور در وجوب دارد و جای دیگر فرموده: ینبغی غسل الجمعه که ظهور در استحباب دارد ولی ظهور اغتسل در وجوب از ظهور ینبغی در ندب قویتر است و حمل بر استحباب که مجاز باشد نمی شود [لا فرق که ظهور حقیقی و مجازی مربوط به یک لفظ باشد یا دو خطاب]

در نتیجه عنوان حقیقت و مجاز بودن موضوعیتی ندارد که ما بگوئیم: ظهور حقیقی با آنه حقیقی مقدم و اقوی است نسبت به ظهور مجازی با هو مجازی خیر گاهی مساوی شدند و گاهی ظهور در معنای حقیقی قویتر شد و گاهی ظهور در معنای مجاز و هر کدام اظهر و اقوی بود همان مقدم شد پس عنوان اظهریت و ظاهریت ملاک است نه عنوان حقیقی بودن و مجازی بودن

قوله وانارادوا:

آنچه که از ظاهر تعبیر مشهور به ترجیح حقیقت بر مجاز فهمیدیم این بود که ذکر شد و رد شد ولی اگر غیر از آن مطلب دیگری مراد مشهور است باید بیان کنند اما تصویری از آن داشته باشیم تا بعد بتوانیم تصدیق کنیم یا خیر.

این بود گوشه ای از بیان مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر در ضمن شش مسئله و البته مسائل دیگری هم تحت عنوان تعارض احوال در کتب مطوله آمده که فهرست و ار اشاره می کنیم و طالبین را به کتاب مفاتیح الاصول مرحوم طباطبائی و بدایع الافکار مرحوم محقق رشتی ارجاع می دهیم:

- ۷- در دوران امر بین مجاز و اشتراک لفظی کدام مقدم است؟
- ۸- در دوران امر بین مجاز و نقل کدام مقدم است؟
- ۹- در دوران امر میان مجازیت و اشتراک معنوی کدام مقدم است؟
- ۱۰- در دوران امر میان اشتراک لفظی و معنوی کدام مقدم است؟
- ۱۱- در دوران امر میان اشتراک لفظی و نقل کدام مقدم است؟
- ۱۲- دوران بین تخصیص و اضمار،
- ۱۳- دوران بین تخصیص و اشتراک لفظی
- ۱۴- دوران بین تخصیص و نقل
- ۱۵- دوران بین اضمار و مجاز، اضمار و نقل و...

قوله: واما الصنفان

مقام اول پیرامون مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر بود و اینک مقام ثانی در بیان مرجحات صنفیه اظهر بر ظاهر است که در اصناف یک نوع خاصی جاری می شود نه در دو نوع مختلف، مرجحات صنفیه نیز فراوان است و در کتب مفصله آمده ولی در اینجا به چند مورد اشاره ای می کنیم:

۱- یقیناً فلان لفظ در معنای حقیقی خود بکار نرفته و در معنای مجازی استعمال شده ولی لفظ دارای دو معنای مجازی است که یکی از آندو مجاز راجح و شایع است و استعمال لفظ در آن کثیر است و دیگری مجاز غیر شایع است که گاهی بندرت کلام در آن بکار می رود مثلاً کلمهٔ اسد معنای مجازی شایع آن رجل شجاع است که در همه جا از رجل شجاع به اسد تعبیر می شود و معنای مجازی غیر شایع آن رجل ابخر است یعنی انسانی که دهانش بد بوی است البته هر دو نفر با اسد در جهت خاصی مشابهت دارند ولی اسد در رجل شجاع اظهر است از رجل ابخر و یقدم الاظهر علی الظاهر ضمناً مرجح صنفی است که صنفی از نوع مجاز را بر صنف دیگر ترجیح داده اند.

۲- باز هم یقیناً لفظ در موضوع له خود استعمال نشده و در معنای مجازی استعمال شده ولی لفظ دارای دو صنف معنای مجازی است که یکی مجاز قریب است [یعنی مجازی که به معنای حقیقی نزدیکتر است] و دیگر مجاز بعید است مثلاً یقیناً صیغهٔ افعال در وجوب استعمال نشده ولی آیا در ندب که مجاز قریب است بکار رفته یا در اباحه که مجاز بعید است؟

برخی گفته اند: اذا تعذرت الحقیقة فاقرب المجازات اولی بالارادة من الکلام و برخی گفته اند: هر دو مجازند و هیچ مجازی بر مجاز دیگر رجحان ندارد و لذا کلام مجمل می شود ولی نوعاً حمل بر استحباب انتخاب شده [البته این مثال را برای مجاز شایع و غیر شایع نیز می توان ذکر کرد ولی بین عنوان شایع و غیر آن با مجاز قریب و بعید عموم من وجه است]

۳- در باب ادوات دأله بر عموم نوعاً فرموده اند عمومی که با لفظ کل و اخوات آن دانسته شود اظهر و اقوی است از عمومی که با جمع با الف و لام دانسته می شود و لذا دلالت آن دسته بر عموم اجماعی است بر خلاف جمع با الف و لام و نیز در تعارض جمع با الف و لام با مفرد محلی به الف و لام در مثل اکرم العلماء و لاتکرم الفاسق نسبت به ماده اجتماع جمع با الف و لام را مقدم داشته و از خیر مطلق گذشته آن را تقیید کرده اند چون جمع دلالتش نوعاً بالوضع و مفرد با مقدمات حکمت است و هكذا نسبت به سایر ادوات عموم که قبلاً در اوائل بحث اظهر و ظاهر از قول مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد بدانها اشاره ای شد

۴- اگر دو تا عام با یکدیگر در ماده اجتماع تعارض کردند ولی احد العامین من وجه در مقام اعطاء ضابطهٔ کلیه و دیگری در این مقام نبود آن اولی تقدم دارد زیرا چنین عموماتی آبی از تخصیص هستند

همچنین اگر احد العامین من وجه در مقام امتنان و آندیگری در غیر مقام امتنان وارد شده اولی تقدم دارد از باب اینکه چنین عامی آبی عن التخصیص است.

همچنین اگر احد العامین من وجه فی حد ذاته قلیل الافراد و عام دیگر کثیر الافراد بود باز هم نسبت به ماده اجتماع قلیل الافراد را مقدم می داریم چون هر چه افراد عام کمتر باشد دلالتش قویتر و شبیه نص می شود و قوی برضعیف مقدم است

همچنین اگر احد العامین من وجه معلل باشد و آندیگری بلا تعلیل عام معلل در ماده اجتماع مقدم می شود چون تعلیل به منزله تنصیص به حکم عام نسبت به ماده اجتماع است

همچنین اگر احد العامین من وجه [که هر دو ذاتا کثیر الافراد هستند] اکثر افرادش در ماده اجتماع داخل هستند دون الآخر و بخواهیم اولی را تخصیص بز نیم مستلزم تخصیص کثیر یا اکثر است ولی دیگری را تخصیص بز نیم تخصیص قلیل یا اقل می شود باز اولی اولی به تقدیم است از دومی

همچنین اگر احد العامین من وجه قبل از معارضه چندین نوبت مبتلا به تخصیص شده ولی دومی هرگز مبتلا نشده باز نسبت به ماده اجتماع تخصیص دومی مقدم است چون تخصیص اولی موجب استهجان عموم آن می گردد و لذا به عموم آن اخذ می شود و هکذا...

۵- در اینجا مباحثی راجع به اصناف ادوات حصر و ادوات شرط و... مطرح است که کدام مقدم است و باید از کتب مفصله جستجو کرد. این بود گوشه ای از مرححات صنفیه.

انقلاب نسبت

تا بحال آنچه مطرح شد پیرامون اصلاح متعارضین بود که دو دلیل با یکدیگر تعارض کرده اند معیارها را ذکر کردیم که اگر احد هما نص و دیگری ظاهر باشد نص بر ظاهر مقدم است و اگر احد هما اظهار و دیگری ظاهر باشد باز اظهار مقدم است و میزان در اظهاریت بر حسب نوع یا صنف چیست بیان شد

و مشکلی در رابطه با تشخیص نص و ظاهر و اظهر و ظاهر و تعیین نسبت بینهما که عموم و خصوص مطلق است یا من وجه یا تباین کلی نداشتیم چون دو دلیل متعارض دارای نسبت ثابتی هستند و انقلابی در نسبت ها پیش نمی آید تا ایجاد محذور کند

و اما تعارض که منحصر به دلیلین نیست بلکه این حداقل کار است و گاهی سه دلیل با یکدیگر تعارض می کنند گاهی هم بیشتر در اینگونه موارد تشخیص اظهر از ظاهر و تعیین نسبت ها کار دشواری است زیرا که ای چه بسا وقتی دو دلیل از این سه دلیل رایافته و با هم نسبت سنجی می کنیم میان آندو از نسب اربع عموم و خصوص مطلق است ولی هنگامیکه یکی از آندو را [مثلاً اعم مطلق را] با دلیل ثالث معالجه می کنیم سپس بر می گردیم به دو دلیل قبلی ملاحظه می کنیم که نسبت ها فرق کرد و ای چه بسا قبل از این مرحله نسبت آندو عموم و خصوص من وجه بود و حالا عام خاص مطلق شده و گاهی بالعکس و گاهی متباینین شده اند و لذا بحث دقیقی را در این رابطه دنبال می کنیم و معیارها را در این باب نیز معین می کنیم و از آن تحت عنوان انقلاب نسبت یاد می کنیم فنقول: بطور کلی سه یا چند دلیل متعارض را که با یکدیگر مقایسه می کنیم از دو حال خارج نیستند:

۱- یا اینست که هر سه با هم دارای نسبت واحده هستند

۲- و یا اینست که هر کدام با دیگری نسبتی دارد متفاوت با نسبت دو دلیل دیگر

فعلاً مقدار زیادی راجع به قسم اول بحث می کنیم: آنجا که نسبت ها واحده باشد سه صورت دارد:

۱- یا نسبت هر سه با هم تباین کلی است یعنی اولی با دومی متباینین هستند و هکذا دومی با سومی و اولی با سومی و خلاصه همه با هم تباین دارند

و هیچکدام با دیگری قابل تصادق نیستند خود این قسم دو فرض دارد:

فرض اول: یکی از این ادله متعارضه دارای رجحان دلالتی و قوت دلالت است مثلاً دلیلی گفته: اکرام العلماء و دلیل دیگر گفته یجوز اکرام العلماء و دلیل سوم گفته: يستحب اکرام العلماء که اولی در وجوب و دومی در اباحه و سومی در استحباب ظهور دارند ولی امر نسبت به وجوب ظاهر است و جواز نسبت به اباحه ظاهر است ولی يستحب نسبت به استحباب اظهر و شبه النص است و یقدم الاظهر علی الظاهر آنگاه بقیه را توجیه می کنیم یعنی اکرام را بر مستحب مؤکد حمل کرده و یجوز را بر جواز بالمعنی الاعم حمل می کنیم تا با استحباب تنافی نداشته باشند.

فرض دوم: هیچکدام از سه دلیل نسبت بدیگری اقوی دلالت نیستند بلکه همه از حیث ظهور مساوی هستند مثلاً دلیلی گفته: یجب اکرام العلماء و دیگری گفته: يستحب اکرام العلماء و سومی گفته یحرم اکرام العلماء که ظهور یجب در وجوب و يستحب در استحباب و یحرم در حرمت برابر است در چنین فرضی به سراغ قواعد تعارض رفته و اگر یکی از آن سه معیناً راجح بود و بقیه مرجوح راجح را اخذ و باقی را طرح می کنیم و اگر دو تا راجح و یکی مرجوح بود آن یکی را طرح و نسبت به ایندو مخیر خواهیم بود و اگر هر سه از حیث قوت دلالت و رجحان سندی برابر بودند نوبت به تخییر می رسد بر اساس اخبار علاجیه که قبلاً مطرح شد [این قسمت را که نسبت ها تباین باشد مرحوم شیخ در رسائل عنوان نکرده ولی مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد جزء چهارم ص ۵۶ بیان نموده اند]

۲- و یا نسبت هر سه باهم تباین جزئی یعنی عموم و خصوص من وجه است اولی با دومی کذلک اولی با سومی کذلک دومی با سومی هم کذلک حکم این قسم هم اینست که دارای دو فرض است: فرض اول اینکه احد المتعارضات

دارای قوت دلالی است مثل اینکه

دلیل اولی گفته اکرم العلماء که ظهور در وجوب اکرام جمیع علماء دارد
چه شاعر چه غیر شاعر، چه عادل و چه فاسق
و دلیل دوم گفته: يستحب اکرام الشعراء که باز عام است چه عالم چه
جاهل، چه فاسق چه عادل

و دلیل سوم گفته: لا تکرّم الفساق که ظهور در حرمت اکرام فساق دارد چه
عالم چه جاهل، شاعر یا غیر شاعر ماده افتراق اولی عالم عادل است و ماده افتراق
دوم شاعر عامی عادل است و ماده افتراق سومی جاهل غیر شاعر فاسق است و
ماده اجتماع هر سه با هم عالم فاسق شاعر است که اولی بعمومش می گوید:
واجب الاکرام است، دوم می گوید مستحب الاکرام و سومی محرم الاکرام ولی
چون ظهور ماده يستحب در استحباب اقوی و اظهر از ظهور امر در وجوب و نهی
در تحریم است یقدم الاظهر علی الظاهر و ماده اجتماع را به دلیل دوم می دهیم:

فرض دوم: هر سه از حیث ظهور مساوی هستند و هیچکدام رجحان ندارند
مثل یجب اکرام العلماء، یحرم اکرام الفساق، يستحب اکرام الشعراء و... در این
صورت حکم اینست که نسبت به ماده اجتماع هر سه دلیل تعارض کرده و قواعد
متعارضین پیدا می شود که عبارتست از اخذ به راجح و طرح مرجوح و در قدم
بعدی التخییر بین المتعارضات.

۳- و یا نسبت ها عموم و خصوص مطلق است بدین معنا که یکی از سه
دلیل اعم مطلق و دو دلیل دیگر نسبت به اولی اخص مطلق هستند و خودشان هم
با یکدیگر تعارضی ندارند این نیز دو فرض دارد

۱- از تخصیص عام به هر یک از این دو دلیل خاص هیچ محذوری لازم
نمی آید نه تخصیص کثیر و نه اکثر و نه خروج مورد و نه استهجان عام و...
مثلاً دلیل اول گفته: اکرم العلماء، دلیل دوم گفته: لا تکرّم زیداً العالم و دلیل

سوم گفته: لا تکرم بکراً العالم که هر دو را هم منحصص عام قرار دهیم به هیچ قانونی لطمه وارد نمی شود و تخصیص اقل خیلی شایع است در اینجا جای جمع دلالی و تقدیم خاص بر عام است [مرحوم شیخ مثال آتی دارند که ذیلاً از زبان مرحوم نراقی نقل خواهد شد]

۲- ولی گاهی اگر بخواهیم احدی را منحصص عام قرار دهیم دون الآخر ترجیح بلا مرجح است و اگر هر دو را منحصص عام قرار دهیم محذور دارد و آن اینکه یلزم بقاء العام بلا مورد و بلا مصداق مثلاً دلیل عام می گوید: اکرم العلماء و یکدلیل خاصی گفته: لا تکرم الفساق من العلماء،

دلیل خاص دیگر گفته: یکره اکرام العدول من العلماء که اگر با خاص اول فساق را و با خاص دوم عدول را از العلماء اخراج کنیم دیگر فردی برای عام باقی نمی ماند چنین تخصیص محذور دارد و لذا به عقیده مرحوم شیخ حکم این سه دلیل حکم دو دلیل متباین است زیرا که مجموع دو دلیل خاص که با هم تنازعی ندارند یکطرف و آندلیل عام یکطرف و کاملاً متنافیان به تنافی کلی هستند و جای اخذ به راجح و طرح مرجوح و یا تخییر است.

قوله: وقد توهم:

مرحوم فاضل نراقی در خصوص متعارضاتی که اعم و اخص مطلق باشند مطلب دیگری دارد که مورد قبول مرحوم شیخ نیست و ما تمامی صور مسئله را بیان می کنیم تا محل نزاع روشن شود که کجاها مد نظر فاضل معاصر در کتاب عوائد است و کجاها مرادش نیست:

۱- گاهی دو دلیل خاص هر دو منحصص لفظی متصل هستند مثلاً فرموده: اکرم العلماء الآزیداً و الآبکراً این فرض اصولاً از محل بحث خارج است ولی در عین حال می گوئیم: اگر از تخصیص هر دو محذوری لازم نیاید کما فی المثال المذكور هر دو را منحصص قرار می دهیم و گرنه اگر محذوری پیش آید مثل

اکرم العلماء الا الفساق منهم والّا عدولهم در اینجا تخصیص لغو است و یا عام لغو می شود و صدورش از مولای حکیم قبیح است.

۲- گاهی هر دو مخصص لفظی منفصل هستند مثل اینکه اول فرموده اکرم العلماء، سپس فرموده: لا تکرّم زیداً و بار دیگر فرموده: ولا تکرّم خالداً در اینجا قطعاً حکم این نیست که اول عام را با احد الخاصین ملاحظه کنیم و سپس عام مخصص را با خاص دیگر تا ببینیم چه نسبتی دارند زیرا که ترجیح بلا مرجح است و هر دو مخصص در عرض هم هستند آنگاه اگر از تخصیص عام به هر دو محذوری پیش نیاید به هر دو تخصیص می زنیم مثل مثال مذکور و گرنه قواعد متعارضین پیش می آید و مطلب همان است که مرحوم شیخ با مثال بیان کردند.

۳- و گاهی هر دو مخصص لبی [اجماع - سیره - حکم عقل] هستند یعنی اول فرمود: اکرم العلماء سپس اجماع قائم شد یا عقل حکم کرد به اینکه اکرام زید عالم واجب نیست و دوباره هم دلیل لبی دیگر فرد دیگری را اخراج کرد در این فرض هم حکم اینست که هر دو دلیل خاص در عرض هم هستند و هیچکدام اولویت ندارد که اول عام را با او تخصیص بزنیم. سپس عام مخصص را با آن دیگری نسبت سنجی کنیم چرا که این ترجیح بلا مرجح است و لذا اگر چنانچه تخصیص عام به هر دو محذوری نداشت هر دو را مخصص قرار می دهیم و الا قواعد تعارض را پیاده می کنیم و در تمامی این صور مطلب همان است که مرحوم شیخ انصاری ذکر کردند

۴- و گاهی یکی از دو مخصص لبی و دیگری لفظی متصل است مثلاً اول فرمود: اکرم العلماء الا زیداً سپس اجماع هم قائم شد بر اخراج بکر در اینجا هم به عقیده فاضل نراقی فرقی میان مخصص لبی و لفظی متصل نیست و لبی را به منزله متصل می داند کما سیأتی در صورت محل بحث و باز اگر تخصیص به هر دو محذوری ندارد تخصیص مقدم است و الا... الکلام الکلام

۵- و گاهی یکی از دو مخصص لبی و آندیگری لفظی منفصل است که محلّ

بحث فاضل نراقی همینجا است

و آن اینکه ایشان مدعی شده اند که اولی نسبت ما بین عام با مخصص لبی سنجیده می شود و سپس عام مخصص را با خاص منفصل که می سنجیم انقلاب نسبت پیدا می شود و ای چه بسا نسبتها عامین من وجه می شود و قواعد متعارضین پیاده می شود نه قانون جمع مثلاً اول فرموده: اکرم العلماء سپس از خارج اجماع قائم شده بر اینکه اکرام فساق از علماء واجب نیست

حال عام را با این خاص تخصیص می زنیم و نتیجه آنست که بعد از تخصیص معنای کلام اینست که اکرام علماء عدول واجب است سپس دلیل سوّمی منفصلاً رسیده که لا تکرّم النحویّین که نسبت آن با عام اوّلی قبل از تخصیص به مخصص لبی عموم و خصوص مطلق بود ولی بعد از تخصیص و اراده کردن عالم عادل، عموم من وجه است که ماده افتراق عام عبارتست از عالم عادل غیر نحوی و ماده افتراق لا تکرّم عبارتست از عالم فاسق نحوی و ماده اجتماع عالم عادل نحوی است که عام می گوید: واجب الاکرام است و خاص می گوید: محرم الاکرام و در چنین موردی قواعد تعارض پیاده می شود که اخذ به راجح و طرح مرجوح و یا تخییر باشد

و دلیل این مطلب آنست که به گمان جناب فاضل نراقی مخصص لبی به منزله مخصص متصل است و فرق است میان مخصص متصل و منفصل: متصل ویژگی اش آنست که مانع می شود از انعقاد اصل ظهور و اگر چه یک ظهور بدوی در عموم محقق می شود و لکن به مجرد اتصال و الحاق خاص این ظهور می رود و عام در باقیمانده بعد از تخصیص ظهور ثانوی پیدا می کند [البته اگر مخصص لفظی متصل، مبین باشد ولی اگر مجمل بود جلو ظهور اولی را گرفت و ظهور ثانوی هم پیدا نشد و لذا يعود الکلام بر مته ای با جمعه مجملاً]

و اما ویژگی مخصوص منفصل آنست که از اول جلو اصل ظهور را نمی گیرد بلکه ظهور عام در عموم منعقد و مستقر شده و مراد استعمال همان عموم است بعداً که خاص می آید در حقیقت با حجیت عام و مراد واقعی بودن آن ظهور تعارض می کند نه با اصل ظهور و می دانیم که تعارض به ملاحظه مستعمل فیه است نه موضوع له ای که اصلاً مراد متکلم نباشد آنگاه مخصوص لیبی به منزله مخصوص متصل است که از اول جلو ظهور عام در عموم را می گیرد و موجب تخصیص می شود و عام مخصوص را با خاص بعدی که منفصلاً می آید و با ظهور مستقر قبلی تعارض می کند عامین من وجه قرار می دهد و نسبت ها عوض می شود این بود جان و مغز کلام فاضل نراقی.

قوله: ویندفع

مرحوم شیخ می فرمایند: مخصوص لیبی را به لفظی قیاس نکنید

بیان ذلک: می دانیم که همیشه تنافی در متعارضین میان دو ظهور است، دو نص قطعی تنافی ندارند، یک نص و یک ظاهر تنافی واقعی ندارند و نص مقدم است و هكذا اظهر نسبت به ظاهر، و نیز یک مجمل و ساکت با یک مبین تنافی ندارند بلکه مبین مقدم است آنکه از باب تعارض است تنافی ظهورین است غالباً [و به ندرت تنافی نصین ظنی السند است] آنگاه ظهورین هم گاهی هر دو مستند به وضع واضح است و گاهی هر دو مستند به قرینه و مجازی است و گاهی احدهما وضعی و دیگری بالقدرینه است و البته این تقسیم نقشی ندارد مهم آنست که اصل ظهور دو دلیل متعارض احراز شود تا نوبت به معالجه و چاره اندیشی و رفع تعارض برسد که در حقیقت علاج و معالجه رفع مانع کردن است نه احراز مقتضی نمودن با عنایت به این نکته کلی

درما نحن فیه می گوئیم: اگر عام مخصوص به دلیل لیبی را با قطع نظر از این تخصیص ملاحظه کرده و نسبت آن را با خاص در نظر بگیریم حق آنست که

هر دو خاص وضعشان یکسان است و هر دو مساوی هستند از حیث مانعیت نسبت به ظهور عام در عموم پس اگر محذوری نیست باید توسط هر دو از عام رفع ید شود و در مثال مذکور بنظر ما محذوری نیست و اگر محذوری هست قوانین تعارض پیاده می شود و اگر پس از تخصیص به مخصص لبی ملاحظه کنید می گوئیم:

عام قبلی وقتی با مخصص لبی تخصیص خورد البته ظهور اولیه اش در عموم ازین رفت اگر بخواهد ظهور ثانوی در باقیمانده پیدا کند و بتوانیم بگوئیم تمام الباقی مراد است باید از اصالة عدم انحصار استفاده کنیم و در ما نحن فیه جای این اصل نیست چون فرض اینست که مخصص منفصلی هم داریم و تا زمانیکه مطمئن نشویم که هیچ مخصص دیگری نیست از ظهور ثانوی محروم خواهیم ماند و در نتیجه عام مخصص به دلیل لبی مثل عام تخصیص خورده به لفظی متصل مجمل، مجمل می شود از این حیث که آیا تمام الباقی مراد است یا بعض الباقی و خاص منفصل مبین است و میان مجمل و مبین نسبت معنا ندارد بلکه حتماً مبین مقدم و مفسر مجمل است همین مطلب را جناب شیخ به بیانی دیگری هم می آورند که تکرار نمی کنیم.

۶- قوله: نعم: و گاهی از دو مخصص یکی لفظی متصل مبین و دیگری لفظی منفصل است فرمایش فاضل نراقی در این صورت صحیح است که اول عام را با خاص متصل ملاحظه می کنیم و اصولاً مخصص که متصل شد از اصل جلو ظهور عام در عموم را می گیرد و ظهور در ما عدا الخاص پیدا می کند ظهور بدوی رفت ولی ظهور جدید مستقر شد آنگاه عام مخصص با خاص منفصل که محاسبه می شود ای چه بسا نسبت عموم من وجه می گردد و قوانین تعارض پیاده می شود و لافرق که مخصص متصل از قبیل صفت باشد مثل اکرم العلماء العدول یا لا تکرّم النحویین یا از قبیل شرط باشد مثل اکرم العلماء ان كانوا عدولاً

با لاتکرم النحویین و یا از قبیل غایت باشد مثل اکرم العلماء ما داموا عدولاً با لاتکرم النحویین و یا از قبیل بدل بعض از کل باشد مثل اکرم العلماء عدولهم با لاتکرم النحویین و یا حتی از قبیل استثناء باشد مثل اکرم العلماء الا الفساق منهم با لاتکرم النحاة [که راجع به استثناء تفصیلاً بحث خواهیم کرد] و ضمناً لا فرق که عام مخصّص به مخصّص متصل را در باقیمانده حقیقت بدانیم و برای این هیئت ترکیبیه وضعی قائل باشیم و یا مجاز بدانیم ولی مهم اینست که این ظهور در ما عدا الخاص دارد و با ظهور خاص منفصل تنافی پیدا می کند و قواعد تعارض پیاده می شود ولی این فرض مدّ نظر جناب نراقی نیست پس آن صورتی که ایشان محل بحث قرار داد که مخصّص لبی باشد ناتمام است و آن صورتی که انقلاب نسبت تمام است که مخصّص متصل لفظی باشد مراد ایشان نیست فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

قوله والظاهر

مقدمه: مخصّص در تقسیمی دو قسم می شود: ۱- متصل ۲- منفصل
مخصّص متصل آنست که مستقل در افاده نباشد بلکه از توابع و ملحقات کلام دیگر است و به تنهایی دارای معنایی نیست که یصح السکوت علیها باشد از قبیل شرط، وصف، غایت و... که ذکر شد

مخصّص منفصل آنست که مستقل در افاده باشد و بدون ضمیمه و الحاق به غیر دارای معنای تام باشد چه حقیقتاً جدای از عام و در زمان دیگری مع الفاصله بیان شود نظیر اینکه الیوم بفرماید:

اکرم العلماء و فردا بگوید: لاتکرم زیداً و یا بلافاصله پس از عام بگوید: لاتکرم زیداً، حال راجع به خصوص استثناء محل بحث است که آیا از جمله مخصّصات متصله است یا منفصله؟
و جوهی در این رابطه محتمل و متصور است:

۱- از مشخصات متصله است مطلقاً یعنی چه استثناء به حرف باشد از قبیل الأ و چه به اسم باشد از قبیل سوی - غیر و... و چه به فعل باشد از قبیل حاشا - خلا - عدا و...

۲- از مشخصات منفصله است مطلقاً

۳- تفصیل قائل شویم میان دو قسم اول با سوم و یا تفصیلات دیگر که جای این مباحث در کتب ادبیات عرب است با حفظ این مقدمه می گوئیم:

عقیده مرحوم شیخ اینست که تخصیص به استثناء مطلقاً از قبیل مشخصات متصله است چه به ادات استثناء از قبیل الأ باشد و یا به اسم و یا به فعل و دلیل بر این مدعا ظهور و تفاهم عرفی است یعنی عند العرف همانطوریکه مجموع وصف و موصوف را یک جمله بحساب آورده و یکجا معنا می کنند و می گویند عام موصوف به یک وصف ظهور در عموم بدون وصف ندارد بلکه ظهور در افراد موصوف به آن وصف دارد هکذا در استثناء هم عرف و اهل محاوره می گویند: مجموع کلام یعنی مستثنی منه و ادات استثناء و مستثنی ظهور در تمام الباقی دارند و مثلاً معنای اکرم العلماء الاً زیداً اینست که غیر از زید کلیه علماء و دانشمندان واجب الاکرام هستند.

قول مؤلدا

شاهد و مؤید این مدعا هم آنست که اگر استثناء از مشخصات متصله نبود هر آینه استثناء از کلام منفی مفید حصر نبود فرضاً گفته: اکرم العلماء بعد هم فرموده: استثنی زیداً اماً دلالت ندارد که منحصرأ زید خارج شده و غیر زید خارج نشده و بقیه همه محرم الاکرام هستند خیر ممکن است فرد دیگر هم خارج شده باشد چرا که اثبات شییی نفی ما عدا نمی کند و حال آنکه از استثناء از نفی هر عاقلی و اهل محاوره ای حصر می فهمد که منحصرأ آنکه اکرامش حرام نیست زید است

قوله: فاذا

متفرع بر این مطالب که استثناء هم از منحصصات متصله است [و باعث می شود که از همان آغاز ظهور عام در عموم مستقر نشده و در باقیمانده بعد الاستثناء ظهور پیدا کند] اگر مولا بفرماید: لا تکرم العلماء الا العدول و در کلام دیگری منفصلاً بفرماید: اکرم النحویین نسبت میان این دو خطاب عموم و خصوص من وجه خواهد بود که ماده افتراق دلیل اول غیر عادل غیر نحوی یا فاسقین از غیر نحویین هستند که اگر امشان حرام است و ماده افتراق دلیل دوم عادل نحوی است که لا تکرم کاری با او ندارد چون بالمطابقه نفی می کند و جوب اکرام را از فاسقین و ماده اجتماع غیر عادل نحوی است که لا تکرم می گوید: اکرامش حرام و اکرم می گوید واجب و با یکدیگر تنافی دارند یعنی ظاهر خطاب دوم با ظاهر خطاب اول مخالف بوده و غیر قابل جمع بحساب می آید در حالیکه اگر استثناء از منحصصات منفصله بود هر دو دلیل نسبت به لا تکرم العلماء اخص بوده و با هر کدام آن را تخصیص می زدیم.

قوله: و من هنا

مطالب قبل راجع به استثناء که او را از قبیل منحصص متصل ب حساب آوردیم و... زمینه سازی بود برای طرح یک مسئله فقهیه که مورد اختلاف آراء شده در میان فقهاء و آن مسئله عاریه است که آیا عاریه در اسلام موجب ضمانت می شود یا خیر؟ بطور کلی در رابطه با عاریه ذهب و فضه چهار دسته روایات داریم که همه آنها را در بحر الفوائد نقل کرده:

۱- روایاتی که بصورت عموم یا اطلاق از عاریه نفی ضمان کرده و می گوید:

لا ضمان فی العاریة، لیس علی المستعیر شیئی، المستعیر والودعی مؤتمن و... .

۲- روایاتی که در خصوص دینار وارد شده و می گوید: لا ضمان فی العاریة

الا الدینار

۳- روایاتی که در خصوص درهم وارد شده و می گوید: لاضمان فی العاریة الأالدرهم

۴- روایاتی که در مطلق ذهب و فضه [چه نقدین باشند که همان دراهم و دنانیر است که مسکوک به سکه سلطان و نقد رائج بازاریند و چه غیر نقدین باشند مثل ذهب و فضه ای که ریخته شده برای زیورآلات] وارد شده و دلالت دارد که فی عاریة الذهب والفضة ضمان یا می گوید: لاضمان فی العاریة الأالذهب والفضة.

حال از این چهار دسته فعلاً بادرسته اول کاری نداریم چون آن مخصوص عاریه ذهب و فضه نیست بلکه مربوط به عاریه مطلق اشیاء از ظرف، فرش، لباس - طلا و نقره و... است و دسته دوم و سوم هم چنانچه تفصیلاً معلوم خواهد گشت به منزله یکدلیل هستند لذا می ماند این دو دسته از یکطرف با دسته چهارم از طرف دیگر و در رابطه با جمع بین این روایات اقوال مختلفی گفته شده که سه نظریه استفاده می شود:

۱- عقیده مرحوم شیخ: نسبت ما بین لاضمان فی العاریة الأالدينار والدرهم با حدیث فی عاریة الذهب والفضة ضمان از نسبت اربع عموم و خصوص من وجه است ماده افتراق حدیث درهم و دینار عبارتست از عاریه سایر اشیاء غیر از جنسین [ذهب و فضه] که این روایات از آن نفی ضمان کرده و روایت ذهب و فضه موضوعاً کاری با سایر اشیاء ندارد لانفياً ولا اثباتاً و ماده افتراق حدیث دوم عبارتست از خصوص درهم و دینار که این حدیث بالمطابقه و بالمنطوق در آن اثبات ضمان می کند

و حدیث اول بالمنطوق در مقام اثبات نیست بلکه نفی ضمان از غیر کرده [حالا با مفهوم حصر کاری نداریم]

و ماده اجتماع آندو ذهب و فضه غیر از نقدین است [کالحلی المصوغه] در اینجا حدیث اول به عمومش که نکره در سیاق نفی مفید عموم است و حصر هم دلالت

دارد که در غیر درهم و دینار ضمان نیست و حدیث دوم با اطلاقش [که مفرد معرف به الف و لام جنس از اسماء مطلقه است] در مقام اثبات ضمان است آنگاه در مباحث قبلی گذشت که هر گاه عامی با مطلق در ماده اجتماع تعارض کردند و امر دائر شد میان تخصیص عام و تقیید مطلق از خیر اطلاق گذشته و آن رامقید می سازیم و از عموم عام صرف نظر نمی کنیم چون ظهور عام وضعی است و ظهور مطلق به مقدمات حکمت است و... که تفصیلاً در مسئله دوم از مسائل ششگانهٔ مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر گفته آمد و اگر کسی قبول نکرد این معنا را مدعی شد که مفرد معرف به لام هم از الفاظ عموم است کما علیه جماعة یا قبول داشت که از مطلقات است ولی مدعی بود که مطلق هم ظهورش در اطلاق وضعی است و عام بر آن رجحان ندارد و... باید بگویند این دو دلیل نسبت به مادهٔ اجتماع تعارضاً و تساقطاً [البته اگر رجحان سندی هم نداشتیم] و نوبت می رسد به مراجعه به عمومات اولیه باب عاریه که سلیم از معارض بوده و دلالت می کنند بر عدم ضمان در عاریه مطلقاً [و البته خصوص درهم و دینار لاریب فیه است که تخصیص خورده و مطلب در آنجا اجماعی است ولی در سایر اشیاء حکم به عدم ضمان می شود]

قوله جلافا:

نظریه دوم: محقق ثانی صاحب جامع المقاصد فرموده: ما در اینجا سه دلیل متعارض داریم که یکی از آن دو اعم مطلق است [لا ضمان فی العاریه] و دو حدیث دیگر اخص مطلق هستند [لا ضمان الا فی الدینار و الدرهم بالاضمان الا فی الذهب و الفضة] و قانون اینست که یقدم الخاص علی العام و ما در این مقام آن عمومات اولیه را با هر دو دلیل خاص تخصیص می زنیم و نتیجه این است که مطلق ذهب و فضه مستثنا است و قبلاً گذشت که مادامیکه محذوری پیش نیاید از قبیل تخصیص کثیر، اکثر، خروج مورد و... مانعی ندارد که عام را

با هر دو یا هر چند دلیل خاص که وارد شده تخصیص بزینم و در مانحن فیه از این تخصیص محذوری پیش نمی آید و لذا جای تخصیص است نه جای عامین من وجه ...

قوله: و ذکره:

مرحوم شیهد ثانی در مسالک همین سخن محقق ثانی را آورده و همان را پسندیده و مفصل بحث کرده ایشان فرموده اند: ضمانت دراهم و دنانیر جای بحث نیست و قدر متیقن اینست که عمومات لاضمان فی العاریة به نقدین تخصیص خورده [و ما اضافه می کنیم که عدم ضمانت سایر اشیاء غیر از ذهب و فضه نیز جای بحث نیست چون عمومات نسبت به آنها مبتلا به تخصیص نشده اند]

و اما الکلام در ضمانت غیر نقدین از همین جنسین یعنی ذهب و فضه است مثل طلا و نقره ایکه ریخته شده جهت زینت که آیا اینها هم از عمومات نفی ضمانت تخصیص خورده اند یا خیر؟ مقتضای خبر اول [حدیث فی عاریة الذهب و الفضة ضمان] اینست که اینها هم از عمومات خارج و در مایضمن داخل هستند و مقتضای خبر دوم [حدیث درهم و دینار] اینست که اینها از عمومات خارج نشده و در لاضمان داخل هستند چون حدیث درهم و دینار حصر می کند خارج شده را در نقدین و لا غیر و بایکدیگر تنافی دارند آنگاه در این رابطه بعضی الاصحاب [محقق ثانی] از این زاویه به این دو دسته نگاه کرده که طبق حدیث ذهب و فضه، این دو جنس مطلقا اخراج و استثناء شده اند [مسکو کین باشند یا نه] و روایات درهم و دینار هم خصوص نقدین را استثناء کرده ولی منافاتی بین این دو تخصیص و دو استثناء نیست تا مجبور به جمع بینهما و رفع تنافی شویم بلکه دراهم و دنانیر هم بخشی از افراد ذهب و فضه هستند و مانعی نیست که ما بگوئیم جمیع افراد ذهب و فضه استثناء شده و ضمانت در عاریه مطلق الجنسین است چه نقدین باشند که

مسکوک است و چه نقدین نباشد مثل حُلّی

قوله: و منهم من:

نظریه سوم: مرحوم شهید ثانی می فرماید: و برخی دیگر [فخر الاسلام] از این زاویه به روایات مذکور نگریسته که مع قطع النظر از عموماًت اولیه خود این دو دسته روایات که در باب ذهب و فضه وارد شده با یکدیگر عام و خاص یا مطلق و مقید هستند یعنی روایات ذهب و فضه بقولی مطلق [اگر مفرد با الف و لام را از مطلقات بدانیم] و بقولی عام [اگر معرف بلام جنس را از الفاظ عموم بدانیم] هستند و روایات درهم و دینار در مقابل که با مفهوم حصر دلالت دارند که فقط درهم و دینار ضمان دارد و لا غیر نسبت به دسته اول خاص یا مقید هستند و قانون اینست که مطلق را بر مقید و عام را بر خاص حمل نموده و بینهما را جمع کنیم در نتیجه بگوئیم: خصوص عاریه درهم و دینار ضمان دارد و نه مطلق جنس ذهب و فضة و بالمآل روایات ذهب و فضه از صحنه خارج شده باقی می ماند آن عموماًت اولیه نفی الضمان عن العاریة با این خصوصیات مثبت ضمانت للدرهم و الدینار و با این خاص آن عام را تخصیص می زنیم و فتوا می دهیم به ضمانت خصوص نقدین و لا غیر [نتیجه این طریقه با طریقه اول که مرحوم شیخ بیان کرد عملاً یکی است ولی از لحاظ مقدمات و بحثهای علمی شیخ از راه عامین من وجه و... پیش آمد ولی فخرالدین از راه عام و خاص مطلق بودن....

قوله: و التحقیق:

جناب شهید ثانی پس از اینکه دو وجه مذکور را از زبان محقق و فخر بیان کرده نظریه خود را با و التحقیق چنین عنوان کرده در رابطه با ضمانت عاریه چنین سه طائفه حدیث داریم:

۱- عموماًت اولیه عدم الضمان فی العاریة که مقید به هیچ قیدی نیست مثل

صحیحہ حلبی و محمد بن مسلم و...

۲- روایاتی که به حکم دسته اول است یعنی اول بصورت عام گفته لا ضمان فی العاریة ولی ذیلاً مطلق ذهب وفضه را استثنا کرده

۳- روایاتی که باز هم در آغاز مثل دسته اول فرموده: لا ضمان فی العاریة ولی ذیلاً خصوص درهم و دینار را استثناء کرده حال ما هستیم و سه دسته روایات ناگزیریم از جمع بین آن سه و در مقام جمع می گوئیم:

استثناء خصوص درهم و دنانیر که لازم و حتمی است و علی جمیع الاقوال لاریب فیه است زیرا که در واقع مطلق جنس ذهب و فضه هم استثناء شده باشد نقدین در ضمن آن هست و در واقع خصوص درهم و دینار هم مستثنا باشد که واضح است آنگاه وقتی که عمومات اولیه نفی ضمان با روایت ضمان درهم و دینار تخصیص خورد عام منحصص ظهور در تمام الباقی بعد التخصیص پیدا می کند ولو لا المانع حجت هم هست ولی وقتی فحوص بیشتری کردیم به منحصص دیگری برخوردیم که مطلق ذهب و فضه را استثناء می کند و این نیز با عموم عام تنافی دارد باز روی همان اصل تقدیم خاص بر عام این روایات را هم بر آن عمومات اولیه مقدم می داریم

و نتیجه آنست که از تحت لا ضمان فی العاریة، مطلق جنسین خارج شده اند و این همان است که محقق ثانی هم ذکر کرد.

قوله: فان قیل:

مرحوم شهید ثانی پس از طرح نظریه خود یک سلسله اشکالاتی را طرح و جواب می دهند اشکال اول: این اشکال تکرار سخنان فخر الدین است که قبلاً ذکر شد و نیازی به اعاده نیست

قوله قلنا:

جواب: شهید از این اشکال دو جواب داده اند:

۱- شما هم قبول دارید که هر کدام از روایات نقدین و جنسین نسبت به

روایات اولیه و نفی ضمان اخص هستند و هر دو با الا از آن عمومات امری را استثنا می کنند و قانون هم اینست که تا محذوری پیش نیامده هر دو دلیل خاص را مخصص عموم عام قرار دهیم و در ما نحن فیه هیچ محذوری پیش نمی آید جز اینکه حالا خود این دو دلیل خاص با یکدیگر نسبتشان عموم و خصوص مطلق است و یکی اخص از دیگری است و خوشبختانه مجرد این مانع نیست زیرا ای چه بسا عامی اصلاً دارای مخصص نباشد و ای چه بسا عامی دارای یک تخصیص باشد و ای چه بسا عامی دارای دو یا چند تخصیص باشد که خود اینها گاهی با یکدیگر متناهی هستند مثل الأ زیداً و الأ بکراً و گاهی اعم و اخص مطلق هستند مثل مورد بحث ما و در هر حال عقلاً و نقلاً مانعی نیست از اینکه عمومات نفی ضمان هم با روایات درهم و دینار تخصیص بخورد و هم با مطلق ذهب و فضه و فرض هم اینست که هر دو صلاحیت بیانیت نسبت به عام قبلی را دارند پس چرا یکی بیان باشد و دیگری نباشد. [این تقریباً تفصیل همان مطلبی است که شیخ و شهید از محقق ثانی نقل فرمودند و قدری مفصلتر اینجا بیان شد]

۲- اصولاً روایات درهم و دینار صلاحیت تخصیص را نسبت به مطلقات ذهب و فضه ندارند زیرا که استثناء نقدین در یک روایت که نیست بلکه در دو حدیث جدا است یعنی در حدیثی آمده: لا ضمان فی العاریة الا الدینار که مفهوم حصر آن اینست که پس منحصرأ دینار ضمان دارد و منطوق آنست که غیر دینار حتی درهم هم ضمان ندارد و این بر خلاف اجماع است چون اجماعی است که نقدین هر دو مستثنا هستند و ضمان دارند

و نیز در حدیث دیگر آمده: لا ضمان فی العاریة الا الدرهم که منحصر کرده ضمانت را به درهم و از جمیع ما سوی منجمله از دینار هم نفی ضمان کرده که این نیز مخالف با اجماع است و لذا خود این دو خبر اخص یعنی خبر درهم و دینار قصور داشته و مخالف اجماع هستند و به ظاهر هر کدام که حصر حقیقی را

می رسانند عمل نشده و هیچکس به ظاهر احدهما قائل نشده بر خلاف روایات ذهب و فقه که از این حیث قصوری نداشته و طبق ظاهر آنها فتوی هم داده شده که خود محقق ثانی و شهید ثانی این فتوی را دارند.

و در نتیجه و جهی و دلیل قابلی برای تخصیص عمومات یا مطلقات ذهب و فقه پیدا نشد پس به ظاهر آنها نیز عمل می شود و می گوئیم مطلق جنسین ضمان دارند منتها در خصوص نقدین مطلب مثلاً مؤکد است و...

قوله: فان قيل:

اشکال دوم: مستشکل می گوید: اگر ما هریک از روایات درهم و دینار را جداگانه مخصص روایات ذهب و فقه قرار دهیم اشکال شما وارد است که به ظاهر آنها جداگانه عمل نشده و حصر برخلاف اجماع است و... ولذا صلاحیت مخصص بودن را ندارند ولی ما مجموع دو دسته روایات را بهم دوخته و هر دو را معاً مخصص قرار می دهیم باینکه هر کدام نصی دارند و ظاهری یکی می گوید درهم ضمان دارد و ظهور در حصر دارد دیگری هم کذلک ما طبق قانون یقدم النص علی الظاهر توسط نصوص هر کدام از ظهور در حصر دیگری رفع ید کرده و می گوئیم اینها در مقام انحصار نیستند و لذا هر دو با هم مخصص هستند و من حیث المجموع صلاحیت تخصیص مطلقات جنسین را دارند اگر چه کل واحد جدا جدا دال بر مطلوب نباشند.

قوله: قلنا:

مرحوم شهید ثانی می فرماید: این شیوه نیز از قصور دلالت آندو نمی کاهد زیرا که وقتی شما از ظهور در حصر هر کدام رفع ید کردید نتیجه آنست که اخراج درهم و دینار برخی از افراد مستثنا است و اثبات شیئی نفی ما عدا نمی کند و ظهور در حصری هم نیست پس منافاتی ندارد که در خطاب دیگر تخصیص دیگری وارد شود و آن را از مطلقات جنسین استفاده می کنیم و می گوئیم: به حکم

این اخبار مطلق ذهب و فضه استثناء شده و اختصاص به نقدین ندارد.

پس راه حلی که مستشکل در آن قلت دوم مطرح کرد به ضرر خودش تمام شد.

قوله: فان قيل:

اشکال سوم: مقدمه: حصر بردو قسم است ۱- حقیقی که نفی الحکم از

جميع ما عدا و اثبات برای خصوص موضوع مذکور است مثل لا اله الا الله

۲- اضافی که نفی الحکم عن بعض ماسوی است مثل و ما محمد الا رسول در

مقابل اینکه برخی گمان داشتند که پیامبر عمر ابد دارد و نمی میرد...

با حفظ این مقدمه مستشکل می گوید: هر یک از روایت درهم و دینار ظهور در

حصر حقیقی دارند یعنی ظاهر هر کدام اینست که منحصرأ همان یکی مستثنا

است و لا غیر ولی این ظهور بر خلاف اجماع است ولذا بناچار بر حصر اضافی

حمل می کنیم یعنی حصر به درهم در مقابل دینار نیست و حصر به دینار هم

کذلک آری هر دو نفی ثالث می کنند و حصر نسبت به ماعدای آندو است

یعنی غیر از نقدین هیچ چیزی عاریه اش ضمان ندارد چه جنسین و چه اشیاء

دیگر و در نتیجه این دو روایت باهم تنافی پیدا می کنند با روایات اخراج الذهب

والفضه و قانون اینست که برای رفع تنافی باید بینهما را جمع کرد و الجمع مهما

امکن اولی من الطرح و جمع به اینست که فضه و ذهب را که مطلق یا عامند بر

درهم و دینار که مقید یا خاصند حمل کنیم از باب يقدم الخاص او المقید علی العام

او المطلق همانطوریکه روایات نقدین نسبت به عمومات نفی ضمان تنافی داشتند

و از باب جمع بینهما تخصیص زدیم و خاص را مقدم داشته قائل شدیم که

در عاریه هیچگاه ضمانت نیست مگر در خصوص عاریه نقدین

قوله قلنا:

مرحوم شهید ثانی دو جواب می دهند که جواب اول صرف ادعا و تکرار

حرفهای قبل است:

۱- بین استثناء نقدین با استثناء جنسین تنافی نیست که ناچار از جمع باشیم بلکه هر دو نسبت به عموماًت اولیه اخص هستند و لاجه که قانون تقدیم خاص بر عام را نسبت به یکی از دو خاص ملاحظه بکنیم ولی نسبت به خاص دیگر ملاحظه نکنیم و مطلب همان است که در جواب اول اشکال اول هم ذکر شد [و این صرف ادعا است و اول الکلام است]

۲- مقدمه: سابقاً در مسئله ششم از مرجحات نوعیه اظهر بر ظاهر گفته شد که: اذا دار الامر بين ارادة معنى حقيقى من الكلام و حمل لفظ بر آن و یا بر معنای مجازی مشهور می گفتند: الحقيقة اولی بالا ارادة من الکلام عن المجاز

با حفظ این مقدمه: جواب دوم اینست که: ما یک عام یا مطلق داریم که عبارتست از ذهب و فضه که بر طبیعت دلالت کرده و نقدین و غیر هما را شاملند حال امر دائر است که روایات نقدین را مخصص یا مقید این عموماًت یا مطلقات قرار دهیم تا در نتیجه لفظ ذهب و فضه در معنای مجازی استعمال شود و از آنها خصوص نقدین اراده شود و یا اینکه اخبار نقدین را مخصص آنها قرار ندهیم و آنها را بر عموماًشان ابقاء کنیم و حمل بر معنای حقیقی کنیم

و لاریب در اینکه حتی الامکان مادامیکه استعمال بر وجه حقیقت میسور است نباید به سراغ مجاز رفت و الحقيقة اولی بالا ارادة و خوشبختانه در ما نحن فیه استعمال حقیقی ممکن است به اینکه از ذهب و فضه مطلق جنسین را اراده کرده و آن را نیز مخصص عموماًت اولیه قرار دهیم فتعین الحمل علی الحقيقة: ممکن است شما بفرمائید:

پس چرا نسبت به عموماًت اولیه این حرف را غمی زیند و غمی گوئید که آنها بر معنای حقیقی خود یعنی عموم باقی هستند؟ ما جواب می دهیم که تخصیص آنها علی کل حال از مسلمات است چه فی الواقع نقدین مستثنا باشند و چه جنسین و لذا در آنجا جای الحقيقة اولی نیست.

قوله: فان قيل:

اشکال چهارم: مقدمه: عند المشهور تخصیص عام واستعمال آن در ما عدا الخاص مجاز است و وقتی که مجاز شد قانون اینست که هر چه مجاز کمتر بهتر یعنی باید مجاز را کم کرد و حقیقت را شایع کرد آنگاه اگر بنا باشد مثلاً عامی تنها یکبار تخصیص بخورد یا دو و چند بار یقیناً یکبار اولویت دارد چون موجب تقلیل مجازیت است

با حفظ این مقدمه مستشکل می گوید: در ما نحن فیه دوران امر بین حقیقت و مجاز خالص نیست تا شما بگوئید: الحقیقه اولی بلکه دوران امر است میان احد المجازین یا باید در ذهب و فضه مجاز گوئی کرده و آنها را بر خصوص نقدین حمل کنیم و یا باید در عمومات اولیه دو مجاز مرتکب شویم و همانطوریکه الحقیقه اولی همچنین تقلیل المجاز اولی و وقتی دوران امر میان احد المجازین شد ترجیح احد هما بر دیگری و ارتکاب همان مجاز ترجیح بلا مرجح است و هو محال و بلکه می توان گفت ترجیح مجازیت در ناحیه ذهب و فضه و حمل آندو بر نقدین اولویت دارد و باید همان امر مرتکب شد چون طبق قاعده است و آن تقدیم خاص بر عام که روایات نقدین باشد نسبت به احادیث ذهب و فضه پس ارتکاب این مجاز تعیین پیدا می کند [البته با اخبار ذهب و فضه هم عمومات اولیه را تخصیص زدن علی القاعده است و این موجب رجحان شد ولی همان سخن اول مستشکل که ترجیح بلا مرجح باشد وارد است]

قوله قلنا:

مرحوم شهید ثانی در جواب می فرماید: ما قبول نداریم که دوران امر بین دو مجاز باشد و هیچکدام رجحان نداشته باشد بلکه ارتکاب مجازیت در ناحیه عمومات لا ضمان و تخصیص آنها با اخبار ذهب و فضه و ابقاء اخبار جنسین بر عموم یا اطلاقشان اولویت دارد زیرا که نسبت به

اولی ارتکاب مجاز از قبیل تکثیر مجاز است زیرا که قطعاً عام اولی به باب نقدین تخصیص خورده حالا به باب مطلق ذهب و فضه هم که تخصیص بخورد صرفاً باعث شده که افراد بیشتری از تحت عام خارج شوند ولی نسبت به دومی از قبیل احداث المجازیة است و لاریب در اینکه تکثیر مجاز اولی از اصل تجاوز و احداث مجازیت در معنای دیگر است و لذا اینطرف رجحان دارد و ترجیح بلامرجح هم نیست.

قوله: اقول:

مرحوم شیخ پس از اینکه به تفصیل کلمات شهید ثانی را نقل می کنند [و نتیجه نهائی آنست که هر کدام از اخبار نقدین و جنسین منحصص عمومات عدم ضمان هستند و هیچکدام مانع از تخصیص بدیگری نیست] خودشان همان نظریه اول را تکرار می کنند و با دو بیان آن را اثبات می کنند:

بیان اول: ما فعلاً با احادیث عامه نفی ضمان از عاریه کاری نداریم حرف ما اینست که در رابطه با عاریه طلا و نقره دو دسته روایات وارد شده که نسبت بینهما عموم من وجه است و در ماده اجتماع روایات نقدین مقدم است.... به بیانی که قبلاً تفصیلاً بیان شد و اعاده نمی کنم.

بیان دوم: از طرفی روایات نقدین ظهور در انحصار دارند و ظاهر شان اینست که غیر از درهم و دینار عاریه هیچ چیزی ضمان آور نیست و از طرفی ظاهر روایات ذهب و فضه اینست که مطلق الذهب و الفضه ضمان دارد دوران امر است میان رفع ید از ظهور در انحصار و ابقاء ظاهر ذهب و فضه بحال خود و میان رفع ید از ظهور این دو و ابقاء انحصار و لاریب در اینکه تقیید این مطلقات اولویت دارد از رفع ید از ظاهر آن اخبار در حصر چون انحصار به منزله نص است و اقوی است از ظهور اطلاقی و یقدم القوی علی الضعیف.

در نتیجه باز هم منحصرأ عمومات اولیه با نقدین تخصیص خورده اند.

قوله: الا ان يقال:

ولی این ظهور در حصر دو موهن دارد که نتوان بدان اخذ کرد: موهن اول: از آنجا که روایات نقدین در هر دسته مختلف بیان شده یکدسته راجع به دینار و یکدسته راجع به درهم و هر کدام ظهور در انحصار حقیقی دارد و اخذ به ظهور هر یک جدا گانه مخالف اجماع است و لذا ناگزیر از حمل بر حصر اضافی می شویم به بیانی که در ضمن اشکالات و جوابها در کلام شهید ثانی ذکر شد.

موهن دوم: آنکه در خارج غالب است و غلبه وجودی دارد اینست که غالباً طلا و نقره غیر مسکوک را که برای زینت ریخته شده عاریه می گیرند برای مجالس جشن و عروسی و... و خانها از آن استفاده می کنند و اما استعاره نقدین به منظور اظهار تمول و تمکن مالی بنزد دیگران بسیار نادر است و همچنین به قصد تزیین هم کم استعاره می شوند آنگاه اگر اخبار ضمان را بر خصوص نقدین حمل کنیم یلزم حمل بر فرد نادر یا معدوم و از شأن معصوم بدور است و انساب اینست که حمل کلام معصوم بر فرد غالب و شایع شود و هو مطلق الذهب و الفضة در نتیجه با بیان دوم نتوان به مقصد رسید آری با بیان اول سخن شیخ اعظم ره تمام است.

قوله: وما ذکرنا:

از بیانات ما روشن شد که سخن شهید ثانی مبتلا به اشکال است و آن اینکه ایشان مکرر گفتند و شنیدیم که روایات نقدین یا روایات جنسین از قبیل عام و خاص مطلق هستند در حالیکه طبق بیان ما عامین من وجه بودند و اشکالات دیگری که وارد است.

قوله: وان کانت:

آنچه تا بحال در باب انقلاب نسبت گفتیم پیرامون قسم اول بود که سه یا

چند دلیل متعارض دارای نسبت واحده هستند و تفصیلاً صور مسئله بحث و بررسی شد.

و اما راجع به بخش دوم یعنی موردیکه دلیلهای متعارض دارای نسبتهای متفاوت و مختلفه باشند یعنی فرضاً اولی با دومی نسبتی دارد و دومی با سومی نسبتی دارد و اولی با سومی كذلك.

در این فرض هم حکم اینست که اگر چنانچه احد الأدلة المتعارضة از حیث دلالت یا سند رجحان داشته باشد مثلاً یکی نص باشد و بقیه ظاهر، یکی اظهر و بقیه ظاهر، یکی خاص و بقیه عام یکی دارای رجحان سندی و بقیه مساوی در همه این موارد حکم آنست که نص، یا اظهر یا خاص یا راجح مقدم است و حجت فعلی است و نسبت به بقیه باید علاجی اندیشید و تدبیری کرد و اگر هیچکدام از جهات مذکور رجحان نداشت ما بین همه باید قواعد تعارض راعایت کرد که تخییر باشد آنگاه نسبت به بقیه هم که نسبتها راملاحظه می کنیم مسئله اجمالاً چهار صورت پیدا می کند که هر صورت حسابی دارد:

۱- گاهی انقلاب نسبتی حادث نمی شود بلکه پس از ترجیح احد المتعارضات و قبل از آن بقیه دارای نسبت واحده هستند مثل اکرم الشعراء، لا تکرّم الشعراء، يستحب اکرام العدول دو دلیل اول با یکدیگر متباین و هر دو با سومی عامین من وجه هستند و حیث اینکه سومی با ماده يستحب تعبیر کرده اظهر واقوی است و نسبت به ماده اجتماع یعنی شاعر عادل بر بقیه مقدم می شود و آندو دلیل منحصر می شوند به شاعر فاسق که یکدلیل حکم به وجوب اکرام و دلیل دیگر حکم به حرمت کرده ولی باز هم نسبتها تباین کلی است.

۲- و گاهی انقلاب نسبت حادث می شود ولی هیچکدام بر دیگری ترجیح پیدا نمی کنند مثلاً: اکرم العلماء و لا تکرّم الشعراء و يستحب اکرام

العالم غیر الشاعر و الشاعر غیر العالم دلیل سوم که اخص از آندو و اظهر هم هست در خصوص عالم غیر شاعر بر اولی مقدم و در شاعر غیر عالم بر دومی مقدم می شود و حکم آندو را استحباب درست می کند در نتیجه اکرام العلماء منحصر می شود به عالم شاعر و لا تکرّم الشعراء هم منحصر می شود به شاعر عالم.

و در اینجا ملاحظه می شود که قبل از ترجیح دلیل سوم آندو عامین من وجه بودند ولی پس از ترجیح نسبتها عوض شده و متباینین گردیده اند ولی رجحان برای احدهما بر دیگری نیست و باید سراغ قواعد متعارضین متعادلین رفت.

۳- و گاهی انقلاب نسبت حادث می شود و احدهما بر دیگری ترجیح هم پیدا می کند آنهم به نسبت متفاوت مثلاً دلیلی گفته: اکرام العلماء، دلیل دوم گفته: لا تکرّم فساق العلماء و دلیل سوم گفته: یستحب اکرام العدول [البته انساب این بود که مثال به یجب و یحرم و یستحب می آورد] حال در اینجا دلیل اول با دومی عام و خاص مطلق هستند و اول با سومی عامین من وجه ما بین دو دلیل اول قانون عام و خاص مراعات می شود و هو تقدیم الخاص علی العام چون ترجیح دلالی دارد پس از تقدیم عام منحصر می شود به عالم عادل و همین دلیل که قبل از ترجیح نسبتش با سومی عامین من وجه بود پس از ترجیح حالا عام و خاص مطلق شده و باز قانون اینست که یقدم الخاص علی العام و در نتیجه اکرام فاسقین از علماء حرام، اکرام - عادل از علماء واجب و اکرام عادل از غیر علماء مستحب خواهد بود.

۴- و گاهی انقلاب نسبت حادث می شود و ترجیح هم پیدا می شود آنهم به نسبت واحده نه متفاوته فرض کنید سه دلیل داریم با عناوین ذیل:

۱- یجب اکرام العلماء ۲- یحرم اکرام الفساق، ۳- یستحب اکرام الشعراء اولی با دومی عامین من وجه و ماده اجتماعشان عالم فاسق است و اولی با سومی نیز

عامین من وجه و ماده اجتماع عالم شاعر است و دومی با سومی نیز عامین من وجه و ماده اجتماع فاسق شاعر است و هر سه با هم عام و خاص من وجه بوده و ماده اجتماعشان عالم فاسق شاعر است.

حال در مقام معالجه فرض کنید عام اول نسبت به دومی قلیل الافراد است و قبلاً گذشت که قلیل الافراد بر کثیر الافراد رجحان دارد و لذا ماده اجتماع را از دلیل دوم می گیرد بدلیل اول می دهد سپس فرض کنید که عام دوم پس از تخصیص با اولی و خروج ماده اجتماع از تحت آن نسبت به سومی قلیل الافراد شده و ماده اجتماع را از سومی می گیرد و فرض کنید که سومی پس از خروج ماده اجتماعشان نسبت به اولی قلیل الافراد شده و در ماده اجتماع مقدم می شود.

و نتیجه نهائی این می شود که ماده اجتماع یعنی عالم فاسق شاعر در تحت دلیل سوم داخل می شود و اکرامش مستحب می شود آنگاه دلیل اول و دوم که قبل از این معالجه عام و خاص من وجه بودند حالا پس از این معالجه متباینین هستند و انقلاب نسبت پیدا کرده اند.

قوله: و قس علی ما ذکرنا:

هر چه تا بحال ذکر شد از حیث ترتیب معالجات بر حسب دلالت ها بود. حالا همین قانون در ترجیح سند هم قابل اعمال است فرض کنید دلیل اکرم العلماء از حیث سند اقوی است و روایانش اعدل هستند و دلیل لا تکرّم الفساق روایانش عادل هستند و دلیل یستحب اکرام الشعراء روایانش ثقه هستند دلیل اول بر دومی مقدم شده و منحصص آن می شود نسبت به ماده اجتماع و دومی بر سومی و منحصص آن می شود

و هكذا...

این بود بیان برخی از مرجحات دلالتیه اظهر بر ظاهر و قدری بحث طول کشید چون اشتباهات و لغزشها در محاسبات در این باب بسیار است و از حالا به

بعد وارد می شویم در بیان تفصیلی تقسیم بندی کلی مرجحات در مقام رابع
 قوله فلنشرع:

بطور کلی مرجحات در یک تقسیم به سه قسم منقسم می شوند:

۱- مرجحات دلّیه: عواملی که سبب قوت دلالت یکحدیث بر دیگری
 می شوند

۲- مرجحات داخلیه: عواملی که داخل در سند یا متن حدیث بوده و موجب
 اقریبیت احد الخبرین الی الواقع می شوند.

۳- مرجحات خارجیه: عواملی که خارج از سند و متن بوده و مستقلاً در
 خارج موجود هستند و ضمناً سبب ترجیح و اقریبیت الی الصدور و الصدق و
 الواقع هم می شوند

تا بحال در بخش مرجحات یعنی مقام رابع پیرامون مقام اول از سه مقام این
 باب یعنی بخش ترجیحات دلّالی گفتگو شد که بر سایر مرجحات مقدم بوده و
 با وجود مرجحات دلّلیه نوبت به مرجحات داخلی و خارجی، سندی و متنی
 نمی رسد و محور ترجیح دلّالی دو باب نص و ظاهر و اظهر و ظاهر بود و برای
 ترجیح اظهر بر ظاهر یک سلسله مرجحات نوعیه و صنفیه و شخصیه ذکر شد و
 سپس پیرامون انقلاب نسبت گفتگو کردیم

و بهر حال این بخش پایان پذیرفت و اینک وارد مقام ثانی می شویم
 یعنی بخش مرجحات داخلیه [البته تقسیم بندی کلی است و مرجحات خارجیه
 را هم شامل است چون همه آنها مربوط به مرجح مضمونی می شوند
 کما سیأتی ولی آن بخش جدا گانه طی مقام ثالث بعداً خواهد آمد

فعلاً در بخش دوم مرحوم شیخ می فرمایند: در اول مقام رابع هم یکبار این
 تقسیم را گفتیم که بطور کلی مرجحات احد الخبرین علی الاخر در تقسیمی به
 سه قسم می شوند:

قسم اول: مرجحات صدوریه و آنها عبارتند از عواملی که اصل صدور احد الحدیثین از امام (ع) را تقویت می کنند و سبب می شوند که صدور احد الخبرین [دارای مزیت] از صدور خبر دیگر [فاقد مزیت] اقرب باشد بگونه ای که اگر فرضاً علم اجمالی داشتیم به صدق احدهما و کذب دیگری و امر دائر بود میان اخذ به احد و طرح دیگر و حکم به صدور احد و طرح دیگری حتماً و قاطعانه حکم می کردیم که این خبر صاحب امتیاز صادر شده و آن دیگری صادر نشده [پس از بیان مرجحات سندیه این قسمت را توضیح خواهد داد] خود مرجح صدوری در تقسیمی به دو شعبه منقسم می شود:

شعبه اول: مرجحات سندیه یعنی عواملی که موجب می شوند که احد الخبرین از حیث سند اقرب الی الصدور و الصدق بشود مثلاً راویان احد الخبرین اعدل و اصدق و اوثق و ... هستند و راویان حدیث دیگر به این درجه از عدالت و وثاقت نیستند البته حدیث اول اقرب الی الصدور خواهد بود

شعبه دوم: مرجحات متنیّه: یعنی عواملی که سبب تقویت متن حدیث بوده و باعث می شوند که احد الحدیثین از حیث متن اقرب الی الصدور باشند مثلاً یک حدیث فصیح است دیگری افسح آنکه افسح و شیوا تر است اقرب الی الصدور است از امراء کلام و فصحا و بلغاء بی بدیل تاریخ یعنی معصومین (ع)

قسم دوم: مرجحات جهتیّه یعنی عواملی که جهت صدور یک حدیث را تقویت کرده و آن را به حق نزدیکتر و از باطل دورتر می گردانند توضیح اینکه: حدیث صادره از معصوم (ع) پس از فرض مسلمیت اصل صدور دارای دو احتمال است:

۱- محتمل است در مقام و جهت بیان حکم واقعی صادر شده باشد و آنچه را که حدیث متضمن آنست همان حکم واقعی است.

۲- و محتمل است در جهت اظهار خلاف واقع باشد لمصلحة نظیر تقیه که خوف بر جان شیعیان است و نظیر خوف که نسبت به جان خود امام است و نظیر مصلحت تدرج احکام و ... هر حدیثی که از حیث بیان حکم واقعی اقوی باشد آن مقدم است

مثلاً دو حدیث تعارض کرده احدهما موافق عامه است و دیگری مخالف عامه در اینجا حدیث مخالف از حیث جهت صدور رجحان دارد چون در موافق عامه احتمال تقیه قویاً موجود است ولی در مخالف عامه این احتمال صفر است و لذا جهت بیان واقع قوت می گیرد و یقدم القوی علی الضعیف [ضمناً مرجح صدوری منحصر به اخبار آحاد است چه نبوی چه امامی ولی مرجح جهتی منحصر به اخبار معصومین (ع) است

و در خبرهای نبوی نیست چون پیامبر از کسی تقیه نداشت اما اختصاص به خبر واحد ندارد خبرهای متواتر صادره از معصومین (ع) را هم در بر می گیرد] قسم سوم: مرجحات مضمونیه: عواملی که سبب رجحان مضمون یک حدیث بر حدیث دیگر می شوند و یک حدیث را در نظر مجتهد اقرب الی الواقع می کنند از حیث مضمون.

مثلاً دو حدیث تعارض کرده اند که احدهما منقول به لفظ و دیگری منقول به معنا است البته در منقول به معنا احتمالاتی هست که در منقول به لفظ نیست چون شاید ناقل به معنا و باصطلاح مترجم نتوانسته بدرستی مراد و مقصود گوینده را برساند و قصور یا تقصیری صورت پذیرفته ولی در نقل به لفظ این حرفها نیست لذا اقرب الی الواقع است.

قوله: واما:

تقسیم بندی مرحوم شیخ را ملاحظه کردیم اینکه باید بدانیم که مشهور اصولیین تا زمان شیخ تقسیم بندی دیگری داشتند و آن اینکه: مرجحات را

بطور کلی دو قسم می کردند:

الف: مرجحات سندیه که موجب رجحان سند می شوند.

ب: مرجحات متنیه که موجب رجحان متن یک حدیث بر دیگری میشوند

مرحوم شیخ می فرماید: تقسیم بندی مشهور بلحاظ مورد و محل مرجح است که یا سند است یا متن و تقسیم بندی ما باعتبار مورد و محل رجحان است [در توضیح این جمله مرحوم تبریزی در اوثق الوسائل ص ۶۲۴ فرموده: و هما متغایران مفهوماً و مصداقاً

أما الأول فواضح

و اما الثاني فلأن كل ما يكون مورداً للمرجح لا يلزم ان يكون مورداً للرجحان ايضاً كالفصاحة و الافصحية لان موردهما المتن و مورد الرجحان الحاصل بهما الصدور و كذا النقل باللفظ و المعنى لأن موردهما المتن و مورد الرجحان الحاصل بهما انما هو المضمون]

قوله نو كذا:

در بیان اوثق این قسمت تبیین شد.

قوله بل:

بل برای ترقی است یعنی بلکه حتی مشهور اصولیین در باب مرجحات منطوق و مفهوم و خاص و عام و مقید مطلق و... را نیز آورده اند که منطوق و خاص و مقید اقوی است و یقدم القوی علی الضعیف با اینکه اینها از مرجحات دلالیه هستند و اصولاً از محل بحث ما خارج و در جمع دلالی داخل هستند.

و اما وجه عدول الشیخ ره عن تقسیمهم الی ما ذکره برای اینست که تقسیم مشهور ناقص است و مرجحات خارجیه را از قبیل شهرت فتوایی موافقت کتاب، موافقت سنت، موافقت اصل و... شامل نیست چون اینها نه محلشان سند روایت است و نه متن و مربوط به هیچکدام نیستند پس تقسیم جامع نیست ولی

تقسیم مرحوم شیخ جامع است چون مرجح مضمونی همه اینها را شامل است
 کما مر در اول مقام رابع.

قوله: ونحن:

مرحوم شیخ می فرماید: در این مقام پاره ای از مرجحات سندیه و متنییه
 را که مشهور متعرض شده اند بیان می کنیم و در صدد استقصاء و به نهایت
 رساندن بحث و ذکر یک یک مرجحات سندی و متنی [که مشهور آورده اند]
 نیستیم چون تطویل بلا طائل است بلکه اهم آنها را می آوریم و قبل از آن یک
 میزان و ضابطه کلی ذکر می کنیم که همه موارد مذکور و غیر مذکور را شامل
 شود و آن اینکه: هر عاملی که سبب اقریبیت احد الحدیثین الی الواقع و الصدق
 باشد مرجح است چه منصوصه باشد یا خیر، از مواردی باشد که در کتب
 مفصله و کلام مشهور ذکر شد یا خیر.

اما مرجحات سندیه: حدود هفت مورد از مرجحات سندیه را که اهم هستند
 می آوریم:

مورد اول: دو حدیث تعارض کرده که راوی یکی از آندو علاوه بر وثاقت
 دارای عدالت است آنگاه در مقابل اگر حدیث دیگر راویش نه عادل باشد و نه ثقه
 که خبرش حجت نیست و هیچگاه حجت بلا حجت تعارض نمی کنند ولی
 اگر راوی آن ثقه یعنی متحرز عن الکذب باشد ولی عادل نباشد البته در مباحث
 حجیت خبر واحد به اثبات رساندیم که خبر ثقه هم حجت است آنگاه دو حجت
 تعارض می کنند ولی خبر عادل بر ثقه مقدم می شود چون موجب اقریبیت
 الی الصدور و الصدق می شود

مورد دوم: دو حدیث تعارض کرده و راوی هر دو عادل هستند منتها یکی از
 آندو عادل و دیگری عادل است باز خبر عادل ارجح است از خبر عادل و مقدم
 می شود به مناط مذکور در مورد اول و قبل از آن

سئوال: از کجا بفهمیم که فلان راوی عادل و آند دیگری عادل است؟

جواب: راههای فراوانی دارد از قبیل معاشرت که خود ما با هر دو راوی حشر و نشر داشته و بدست آوردیم که فلانی عادل است و از قبیل نص اهل رجال یعنی علماء رجال از قبیل کشی - نجاشی - شیخ - علامه و ... رضوان الله علیهم اجمعین که خبرگان این فن می باشند در کتب رجالیه خود صریحاً گفته اند و نوشته اند و شهادت داده اند به اینکه فلانی عادل است و از قبیل اینکه در رابطه با احدهما صفات و کمالات و فضائلی را آورده اند که در حق دیگری نیاورده اند مثلاً گفته اند فلانی حتی یکبار هم صغیره مرتکب نشده یا فلانی حتی از شبهات هم اجتناب دارد یا فلانی تالی تلو معصوم است و ... که از این مدحها و بیانات عدلیت وی بر ما محرز شده

مورد سوم: هر دو راوی عادل و بلکه عادل هستند ولی احدهما از دیگری اصدق و دقیقتر است باز خبر اصدق رجحان دارد به همان مناطی که گفته آمد. [و طریق معرفة الاصدقية كمعرفة الاعتدلية اما بالنص او بذکر هم فیه فضائل لم يذكرها فی الآخر ...]

چند امر است که داخل در سه مورد مذکور و یا حکماً ملحق به آنها می باشند و آن موارد عبارتند از:

الف: دو روایت تعارض کرده یکی راویش ضابط [کثیر الحفظ و قلیل التسیان] و دیگری اضبط [اکثری الحفظ و اقلی التسیان] می باشد باز خبر اضبط رجحان دارد

ب: مناط قبولی در متعارضین همانند مناط قبولی در اصل حجیت است که گاهی علم به صدق و حجیت خبر داریم و گاهی ظن معتبر بر حجیت فلان امر قائم شده در متعارضین هم گاهی طریق ثبوت مناط و معیار قبولی در احدهما از دیگری اوضح است و سبب می شود که احدهما اقرب الی الواقع و الصدق

گردد مثلاً دو روایت تعارض کرده که راوی یکی از آندو را یک نفر رجالی مثل علامه تعدیل و تزکیه نموده و او را عادل خوانده [بنابر اینکه تزکیه یک نفر کافی باشد] و راوی دیگری را دو یا سه نفر تعدیل کرده اند یا احد الراویین را یک رجالی عادل و دیگری را یک رجالی اعدل تزکیه کرده پیدا است که تعدد مزکی یا رجحان یک از دو معدل بر دیگری موجب اقربیت حدیث اوالی الواقع شده و همان راجح خواهد بود

ج: دو حدیث با هم تعارض کرده و راوی هر دو هم تعدیل شده منتها احد الراویین مشترک بین دو یا چند نفر نیست یا اگر مشترک است یک مشخصه ای برایش ذکر شده که منحصر به فرد او است و ایرادی ندارد ولی راوی دیگر اسمش مشترک میان دو یا چند نفر است مثل محمد بن قیس که فرد مجهول الحال دارد فرد ثقة دارد فرد ثقة ثقة دارد و ... و ما نمی دانیم که این محمد بن قیسی که در سلسله سند آمده کدام محمد است؟ محمد مجهول؟ یا ثقة؟ یا عدل؟ لذا امرش بر ما مشتبه است و نتیجه تابع اخس مقدمات است

آنحدیث دیگر رجحان پیدا می کند البته رجالیین بزرگ کوشیده اند با ذکر ممیزاتی این مشترکات را از یکدیگر مفترق سازند ولی گاهی خود مشخصات ضعیف و غیر قابل اعتنا است و رفع ابهام نمی کند مثلاً می گویند محمد بن قیس هاشمی در حالیکه خود اینها چند نفرند و ...

مورد چهارم: دو حدیث تعارض کرده که احدهما عالی السند یا اعلی سنداً می باشد یعنی بسیار بسیار قلیل الواسطه است و از واسطه ای که بما نقل کرده تا امام (ع) دو نفر بیشتر نیست و حدیث دیگر غیر عالی السند است یعنی کثیر الواسطه می باشد و تا امام ده نفر واسطه بوده در اینجا هم حدیث قلیل الواسطه رجحان دارد چون احتمال خطاء و کذب و ... در آن بسیار کمتر است از کثیر الواسطه [آب هر چه به سر چشمه نزدیکتر باشد زلالتر و شفافتر است

و هر اندازه از سر چشمه دور می شود تیره تر و با گرد و غبار بیشتر تا می رسد به جائی بکلی رنگ آب را از دست داده و گل و لای می گردد و ... خبرها نیز چنین هستند مثلاً ممکن است زیدی با بکری مقداری درشت سخن گفته باشد ولی وقتی این مطلب به وسائط به فلان شهر یا کشور می رسد اینگونه گزارش می شود که فلانی صد نفر را کشت و ...]

البته عالی السند بودن اگر چه ارزش است ولی مبتلا به دو اشکال است:

۱- ندرت عالی السند زیرا که نوع احادیث ما کثیر الواسطه هستند و قلیل

نداریم

۲- استبعاد مسند بودن زیرا که نوعاً روایاتی که در سلسله سند هستند از حیث تاریخ از یکدیگر فاصله داشتند و گاهی تا صد سال فاصله داشتند و بعید است که اینهمه عمر کرده باشند و لذا اینگونه عوامل در نظر مجتهد مرسل بودن را قوت می بخشد و نتوان به علو اسناد تکیه کرد.

مورد پنجم: دو حدیث تعارض کرده که احدهما مسند است یعنی راوی آن

تمامی سلسله سند را تا امام (ع) ذکر کرده و ما می شناسیم

و آند دیگری مرسل است یعنی راوی بخشی از سلسله سند را حذف کرده در اینجا هم اگر مرسله از مرسله هائی باشد که مرسل آنها مورد اعتماد نیست و علماء مراسیل او را قبول ندارند مثل ابن ابی جمهور احسائی که مرفوعه زاره را نقل می کرد و حتی محدث بحرانی هم به آن ایراد داشت که هیچ یعنی فقط مسند، حجت و مرسله لاحجت خواهد بود و تعارضی نیست

ولی اگر مرسل آن مقبول باشد مثل محمد بن ابی عمیر که گفته اند مراسیله کمسانید الأخر و مانند علی بن بابویه و ... که اینها مرسله هایشان کالمسند است لآتهم لا یرسلون الآ عن الثقات در این صورت شرائط حجیت جمع است و تعارض می آید ولی معذک حدیث مسنده رجحان دارد بدان جهت که

در مرسله مقبول احتمالی هست که در مسنده نیست و آن احتمال اینکه:

شاید فردی را که مرسل حذف کرده و به عقیده او ثقه یا عدل بوده در واقع مبتلا و معارض باشد تعدیل و توثیق او با جرح و قرح و تفسیق دیگران که آن برای ما ارزش دارد با این احتمال نتوان به مرسله اعتماد کرد.

مرحوم شیخ طوسی در عدة الاصول فرموده: مرسله های مقبوله اگر با مسنده تعارض کردند رجحانی نیست بلکه متکافئین هستند ولی شیخ اعظم ره می فرماید: ما وجهی برای این سخن نیافتیم زیرا که با وجود احتمالی که دادیم جای تکافؤ نیست مگر مراد شیخ از مقبول المرسله آن مرسله ای باشد که مرسل آن لا یرسل الاّ عمن هو مسلّم الوثاّقة عند الكل که در این صورت از محل بحث خارج است

مورد ششم: دو حدیث تعارض کرده که احدهما از طرق متعدد برای ما نقل شده مثلاً چهار نفر راوی معتبر آن را از امام (ع) نقل می کنند که همه از امام شنیده اند و حدیث دیگر از طریق واحد به ما نقل می شود یا هر دو متعدد الطرق هستند ولی یکی اکثر و دیگری اقل طریقی است باز آنکه از طرق متعدد یا اکثر نقل شده به همان مناط صدر بحث رجحان پیدا می کند لقوة الظن فی طرف الزیادة.

بعض العامة که عده ای از حنفیه باشند این عامل را قبول نکرده و گفته اند تعدّد یا تکثر طرق سبب ترجیح نیست و دلیلشان قیاس ما نحن فیه به باب شهادت و فتوا است که در آن باب قبلاً هم گذشت که شهادت اربع بر اثین مقدم نیست و نیز فتوای دو مفتی بر یک مفتی مقدم نیست و هكذا در ما نحن فیه.

مرحوم شیخ می فرماید: این سخن لازمی دارد که خود مستدل بدان ملتزم نیست و آن اینکه مستلزم عدم ترجیح به سایر مرجحات می شود چون همان مناط ترجیح که در سایر موارد قبل بود در اینجا هم هست اگر این مناط ارزش دارد پس در این صورت هم باید مرجح باشد و اگر ارزش ندارد پس در صورت قبل هم

نباید مرجح باشد و لا تلتزم ایها الخصم بذلك [و انگهی سابقاً در مقام اولی از چهار مقام باب تراجیح گفته آمد که عدم تقدیم شهادت اربع بر اثنتین به حکم اجماع و دلیل خاص است و قیاس ما نحن فیه به آنجا مع الفارق است البته این را که علامه فرموده بود مرحوم شیخ قبول نکردند و گفتند اصلاً مقتضی برای ترجیح نیست نه اینکه مانع جلوش را گرفته باشد فراجع]

مورد هفتم: مقدمه: اعلم ان طرق تحمل الروایة سبعة:

اولها السماع من لفظ الشيخ و ثانيها القرائة على الشيخ و تسمى العرض لان القارى يعرض على الشيخ و ثالثها الاجازة و رابعها المناولة بان يعطيه تملیكا او عارية للنسخ من اصله و يقول هذا سماعی من فلان فاروه عنی و خامسها الكتابة بان يكتب الشيخ مروياته لغائب او حاضر بخطه او ياذن لثقة يعرف خطه يكتبها له و سادسها الاعلام ... و سابعها الوجدادة

قال الشهيد فى شرح الدراية: و هو اى السماع من الشيخ ارفع الطرق الواقعة فى التحمل عند جمهور المحدثين لان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث و تأديته لانه خليفة رسول الله (ص) و سفيره الى امته و الاخذ منه كالاخذ منه ... [اوثق الوسائل ص ۶۲۵ با حفظ این مقدمه می گوئیم: دو حدیث تعارض کرده که طریق تحمل و تلقی احدهما نسبت به حدیث اعلى از طریق راوی دیگر بوده مثلاً یکی از آن دو به قرائت تلمیذ بر استاد و شیخ بوده و دیگری به قرائت استاد بر تلمیذ که این دو می ارجح است به بیانی که در مقدمه از قول شهید ثانی نقل شد و هكذا طرق دیگری که در مقدمه بدان اشاره شده

قوله: هذهنبذة:

تا اینجا پاره ای از مرجحات سندیه را آوردیم که مورد مرجحات مذکوره عبارتست از سند الحدیث و مورد رجحان عبارتست از صدور الحدیث یعنی اگر سؤال شود:

شما با این مرجحات سندیه چه چیز را ترجیح می دهید؟ در جواب خواهیم گفت: صدور الحدیث را

و معنای ترجیح صدور عبارتست از تقویت صدور حدیث ذی المزیة نسبت به حدیث مرجوح و فاقد مزیت و معنای قوت صدور عبارتست از اینکه احد الحدیثین [صاحب امتیاز] اقرب بسوی واقع است از حدیث دیگر در اثر اشتغال اولی بر مزیت بر خلاف دومی

اما آیا معنای اقریبیت الی الصدور و الصدق و الواقع اینست که در زیر سایه این مرجح و مزیت، بالفعل برای مجتهد ظن به صدق و مطابق واقع بودن حدیث ذی المزیة و به کذب و خلاف واقع بودن حدیث فاقد المزیة حاصل می شود؟ و ظن فعلی ملاک است یا خیر؟ بعضی ها این معنا را گرفته اند که ذیلاً به تفصیل مطرح و جواب خواهیم داد

ولی مرحوم شیخ انصاری ره این معنا را قبول ندارند و برای تقریب مطلب بحث را از اینجا آغاز می کنیم: اگر فرضاً دو حدیث که یقیناً احدهما صدق و دیگری کذب است و حال به یکدیگر مشتبه شده اند و علم اجمالی بیش نیست اینجا را از قبیل تعارض حجتین نگویند بلکه از باب اشتباه حجت به لا حجت نامند حال در چنین موردی اگر احد الخبرین المعلوم اجمالاً کذب و احد منهما و صدق الآخر دارای مزیتی بود که به سبب آن احتمال صدق و حقانیت آن خبر عندالعقل قویتر می شد از احتمال مطابقت دیگری با واقع و واضع است که عقل می گوید: راجح را بگیر و مرجوح را طرح کن و احتمال صدق راجح است از احتمال صدق دیگری و بالعکس یعنی احتمال کذب مرجوح، راجح از احتمال کذب راجح است این مربوط به باب علم اجمالی

و اما در ما نحن فیه که تعارض حجتین باشند و هر دو جامع شرائط هستند در اینجا معنای اقریبیت الی الواقع عبارتست از اینکه اگر چنانچه بر فرض محال

فرض می کردیم که فی الواقع علم اجمالی داشتیم به صدق احدهما و کذب دیگری [و لو بالفعل از این حرفها خبری نیست] هر آینه احتمال صدق و حقانیت صاحب المزیة اقوی از دیگری بود
قوله: والأ:

سؤال: چرا اقربیت الی الواقع را اینگونه معنا کردیم که لو فرضنا...؟
جواب: برای اینکه اگر اینگونه معنا نکنیم و مثل بعضی العلماء بگوئیم: ظن فعلی به صدق و ... داریم که اشاره شد ذیلاً هم خواهد آمد تالی فاسد دارد زیرا که در متعارضین اینچنین نیست که ما همیشه ظن فعلی به صدق و اقوایت راجح و کذب مرجوح داشته باشیم بلکه ای چه بسا ظن فعلی به صدق هر دو معارض حاصل باشد و ای چه بسا ظن فعلی به کذب هر دو باشد و ای چه بسا ظن فعلی به صدق راجح و کذب مرجوح باشد و ای چه بسا بالعکس باشد و ای چه بسا به هیچطرف حاصل نشود پس اینچنین نیست که در خبرین متعارضین علم یا ظن به صدق راجح و کذب مرجوح بالفعل داشته باشیم پس ملاک ظن فعلی نیست بلکه همان ظن شأنی غیر مصطح ملاک است که لو فرضنا...

سؤال: اگر در متعارضین ممکن است و محتمل است هر دو صادق باشند پس چرا احدهما را اخذ و دیگری را که مرجوح است طرح می کنیم؟
جواب: بدان جهت که دو حدیث ظاهرشان با یکدیگر متنافیان هستند و امکان جمع عرفی هم نیست چون قرینه ای در کار نیست بناچار باید احدهما را طرح و دیگری را اخذ کنیم

و عقل می گوید آن را که دارای مزیت است اخذ کن چون حتماً جایز العمل است. آنگاه است که خبرین متعارضین مثل موارد علم اجمالی و اشتباه حجت بالا حجت می شود که طرح احد واجب و اخذ بدیگری هم واجب

و به حکم عقل آن را که اقرب الی الصدق و ابعده عن الکذب است باید گرفت و آن ذو المزیة است.

قوله: والغرض:

گویا کسی می پرسد: جناب شیخ انصاری ره معنای مرجح سندی و صدور را دانستیم اما اینهمه طول و تفصیل و بردن مطلب به باب علم اجمالی و ... چرا؟ مرحوم شیخ جواب می دهند: هدف ما بر ملا ساختن اشتباه بعضی بود و آن اینکه مرحوم سید مشایخ شیخ اعظم جناب سید محمد مجاهد صاحب مفاتیح الاصول در رابطه با مرجحات سندی و متنی که در کلام مشهور آمده نظریه بخصوصی دارند و آن اینکه:

برخی از این مرجحات قوی خیلی قوی هستند سبب ظن غالب و قوی [اطمینان] به صدق و صدور حدیث راجح می شوند [چون ظن مراتبی دارد و امارات ظنیه نیز مراتبی دارند و همه بطور یکسان مفید ظن نیستند بعضی اطمینان آورند و ظن ۹۸٪ می آورند و برخی متوسط یعنی ظن مثلاً ۸۰٪ و برخی ضعیف یعنی ظن مثلاً ۵۱٪ و ...] چنین مرجحی حجّت و ارزشمند بوده و مرجحیت دارد و باید راجح را اخذ و مرجوح را طرح سازیم.

و برخی از آنها حداکثر مفید ظن ضعیف هستند باز هم مناط قوت را دارند و حجّت هستند و حدیثی که با این اماره رجحان یافته بر دیگری مقدم می شود.

ولی برخی از این مرجحات سندی یا متنی بالفعل مفید ظن به صدق نیستند در چنین مواردی بنخواهیم ترجیح دهیم می شود ترجیح به یک امر تعبدی یعنی امریکه مفید ظن نیست و چنین ترجیحی محل اشکال و ذات الوجهین است:

از طرفی ممکن است بگوئیم: ترجیح لازم است من باب الاحتیاط چون اخذ به راجح علی کل حال جایز و اخذ به مرجوح مشکوک است و اذا دار الامر در طریقت بین تعیین و تخییر احتیاطاً باید جانب تعیین را گرفت کما مرّ مکرراً

و از طرفی اخبار التخییر اطلاق دارند و بقول مطلق فرموده: اذن فتخیر... و از این اطلاقات خرج ما خرج یعنی موارد مرجحات منصوصه چه ظن فعلی بیاورند چه نیاورند و نیز مواردیکه مرجح سندی و متنی غیر منصوص است ولی ظن فعلی به صدق می آورد و بقی ما بقی یعنی مواردیکه اصلاً رجحانی نباشد یا مرجحی هست ولی ظن فعلی به صدق نمی آورد پس به حکم اطلاقات باید در اینجا حکم به تخییر کرد و جای ترجیح نیست پس دو وجه شد سپس خود سید وجه ثانی یعنی اطلاق ادله تخییر را تقویت کرده به این دلیل که ترجیح به امور مفید ظن در مقابل اطلاقات تخییر ترجیح مع الدلیل است ولی ترجیح به اموریکه فعلاً مفید ظن نباشند ترجیح بلا دلیل است و هو غیر جایز

قوله: وانت خبیر:

مرحوم شیخ ره می فرماید: اگر مناط ظن فعلی باشد آری این تقسیم بندی شما صحیح است ولی مناط ترجیح افاده ظن شأنی به معنایی که ذکر شد می باشد و آن معنا این بود که لو فرض القطع بکذب...

یعنی اگر بر فرض چنین قطعی و علم اجمالی ای به صدق احدهما و کذب دیگری پیدا می شد البته احتمال کذب مرجوح اقوی و ارجح بود از احتمال صدق آن که البته با وجود این علم هم مطلب از تعارض الحدیثین خارج و در اشتباه حجت و لا حجت داخل می شد.

و اما اگر چنین علم به کذبی نیامد که غالباً هم در متعارضین نه علم و نه ظن به کذب احدهما مطرح است دیگر در میان مرجحات مرجحی نخواهیم یافت که موجب ظن فعلی به کذب احدهما باشد پس ظن شأنی ملاک است نه فعلی

قوله: ولو فرض شیئاً:

پاره ای از مرجحات مذکور فی حد نفسه و مع قطع النظر از معارضه سبب ظن به کذب خبر دیگر نمی شود آری به ملاحظه تعارض و فرض عدم امکان

اجتماع بینهما این معنا حاصل می شود ولی پاره ای از مرجحات اموری هستند که فی نفسها موجب ظن به کذب خبر مقابل و موهون بودن آن می باشند مثل شهرت عملیه که اگر مشهور فقهاء از حدیثی اعراض کردند از ارزش افتاده و اگر به حدیثی روی آوردند ارزشمند می شود و کلاماً ازداد صحه ازدادوهنا و کلاماً ازدادوهنا از داد صحه البته چنین عاملی باعث می شود که حدیث مشهور عملاً حجت و حدیث معرض عنه لا حجت شود که باز از محل بحث ما خارج است و خلاصه باید فرق گذاشت میان عواملی که موجب تمیز حجت از لا حجت می شود با عواملی که سبب رجحان احدی الحجتین علی الاخری می گردند و در بخش مرجحات ظن فعلی ملاک نیست.

قوله: واما ما يرجع:

مرجحات متنی یا عواملی که موجب ترجیح یکی از دو متن بر متن دیگر است: مرجح متنی هم فراوان است ولی به چند مورد بسنده می کنیم:

۱- دو حدیث با یکدیگر تعارض کرده اند احدهما فصیح [شیوا و دلپذیری سخن گفته] و دیگری رکیک و ناهنجار است در اینجا گفته اند حدیث فصیح بر رکیک رجحان دارد چون فصیح به کلام امام (ع) نزدیکتر و رکیک از کلام آنان دورتر است و جانب صدور در فصیح تقویت می شود البته مشروط بر اینکه رکیک منقول به معنا نباشد که اصل آن و کلام صادره از امام فصیح بوده

ولی مترجم و ناقل به معنا به اندازه فهمش یا روی اغراض کلمات رکیک بکار برده که در این فرض حدیث فصیح از حیث فصاحت مقدم نمی شود چون هر دو بالاصالة فصیح بوده اند ولی از حیث منقول به لفظ بودن بر منقول به معنا مقدم می شود [در حقیقت مرحوم شیخ با یک تیر دو نشان زدند یعنی دو تا از مرجحات متنی را بیان کردند]

۲- دو حدیث تعارض کرده که احدهما فصیح و دیگری افصح است برخی گفته اند که افصحیت سبب رجحان است ولی عده ای هم مخالفت کرده اند مرحوم شیخ انصاری ره نیز این مرجح را قبول ندارد زیرا که در مقام بیان احکام شرعیه آنچه لازم است اینکه امام (ع) حکم را به بیان فصیح بیان کند و اما اینکه حتماً افصح هم باشد لا دلیل علیه آری فی بعض المقامات مثل مقام اعجاز و اظهار قدرت و توانمندی در فن خطابه و سخن گفتن افصح می گفتند و خطب نهج البلاغه و غیره شاهد مطلب است ولی در بیان حکم نه فصیح بودن ابعاد از کلام امام و نه افصح بودن اقرب است

۳- اضطراب المتن: مقدمه: الحدیث المضطرب هو ما اختلف رواة الحدیث او راویه فیه متنا او سنداً فروی مرة علی وجه و اخرى علی وجه آخر مخالف له بان یرویه الراوی تارة عن ابیه عن جدّه مثلاً و تارة عن جده بلا واسطة و ثالثة عن ثالث غیرهما و من حیث المتن: یروی لفظ الحدیث تارة علی وجه و اخرى علی وجه آخر یخالفه کخبیر اعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحة لخروج من الجانب الایمن فیکون حیضاً او بالعکس فرواه فی الکافی بالاول و فی التهذیب فی کثیر من النسخ و فی بعضها بالثانی و اختلف الفتوی بذلک حتی من فقیه واحد [اوثق الوسائل ص ۶۲۵]

با حفظ این مقدمه مرحوم شیخ فقط حدیث مضطرب المتن را آورده که نسخهای آن مختلف است

و مثلاً در کتاب کافی بگونه ای و در تهذیب مثلاً بگونه دیگری یا در بعض نسخ تهذیب بنحوی و در بعض دیگر به نحو دیگری نقل شده و موجب اضطراب و در هم و بر هم بودن حدیث گردیده

مثل روایاتی که از عمار [شاید مراد عمار ساباطی باشد] نقل شده منجمله در رابطه با مشتبه شدن دم الحیض به دم القروح و الجروح طبق یک روایت گفته

خونی که از جانب راست بدن خارج می شود آن را باید زن حیض قرار دهد و طبق روایت دیگر جانب چپ را بیان کرده و امر بر انسان مشتبه می شود حال دو حدیث با یکدیگر تعارض کرده اند که احدهما مضطرب المتن و دیگر مستقیم المتن است گفته اند: دومی بر اولی ترجیح دارد و حکم به صدور این متن می شود.

دو نکته:

نکته اول:

قوله: و مرجع:

موارد مذکور مورد مرجحات بود که متن باشد و اما مورد رجحان در آنها و امثال [آنها که ذیلاً و بعداً ذکر خواهیم کرد] متفاوت است یعنی بعضی از این عوامل موجب رجحان صدور است مثل فصاحت، افسحیت و برخی موجب رجحان مضمون است مثل نقل به لفظ نسبت به نقل به معنی و برخی موجب رجحان جهت صدور است که پس از بیان دو نکته خواهد آمد و برخی موجب رجحان دلالت است که با مرجحات متنیہ خلط شده

نکته دوم: بعضی از اصولیین از قبیل شیخ بهائی ره در زبده و شیخ محمد حسین اصفهانی در الفصول و دیگران در بخش مرجحات متنیہ امور مذکور و اموری از قبیل منطوق و مفهوم، خصوص و عموم مطلق و مقید، اظهر و ظاهر، نص و ظاهر را نیز افزوده اند و سپس ادعای اجماع کرده اند به اینکه تمامی مرجحات متنیہ از ظنون خاصه هستند که پشتوانه دارند و ترجیح بواسطه آنها حتمی است و تمامی اینها موجب ظن به دلالت و قوت دلالتی می شوند.

مرحوم شیخ می فرماید: این خلط مبحث است زیرا که مرجحات متنیہ مورد نظر مختلف فیه است مثل مرجحات سندیه که آیا منصوصه تنها ارزش دارد یا مطلقاً؟ آیا ملاک ظن فعلی به صدق است یا ظن شأنی؟ که ذکر شد و اما

مواردی از قبیل عام و خاص، اظهر و ظاهر، نص و ظاهر و ... همانند سایر موارد جمع عرفی و مع القرینه کالحاکم و المحکوم و الوارد و المورد اصولاً از محل بحث خارج هستند و در حقیقت آنجاها تعارضی نیست تا نوبت به ترجیح برسد بلکه در آنجاها جمع عرفی میسور است و الجمع مهما امکن اولی من الطرح و تنها این بخش از ترجیح متنی متفق علیه بین المسلمین است که از محل بحث خارج می باشد و اصولاً نباید نامش را ترجیح گذاشت چون تخییر و ترجیح فرع بر تعارض است و اینگونه موارد تعارضی در واقع نیست

قوله: واما الترجیح:

تا بحال بخشی از مرجحات صدوری و مضمونی [به تعبیر شیخ اعظم] و سندی و متنی [به تعبیر مشهور] را بیان کردیم و اینک مقداری پیرامون مرجحات جهتیه گفتگو می کنیم یعنی راجع به عواملی که جهت صدور حدیث را تقویت می کنند مثلاً مخالفت عامه سبب می شود که صدور حدیث در مقام فتوی و در جهت بیان حکم واقعی قوت پیدا کند نسبت به موافق عامه که احتمال قوی دارد که حمل بر تقیه شود

حال راجع به این عامل بحث داریم: بطور کلی گاهی ائمه (ع) بخاطر مصالح مهمه ای مطلبی را که خلاف واقع بود بر زبان جاری کرده و اظهار خلاف حق می نمودند

حالا آن مصالح واقعیه کدام است؟ حد و حصر ندارد و عوامل زیادی در واقع می تواند داشته باشد از قبیل مصلحت خوف بر نفس خود امام یا مصلحت تقیه و خوف بر جان شیعیان و یا مصلحت القاء خلاف بین اصحاب تا شیعیان شناخته نشوند و مورد اذیت و آزار و شکنجه مخالفین واقع نشوند که گاهی با اینکه خبری از تقیه نبود و مجلس خالی از اغیار بود و عیون حکومت هم اطلاعی نداشتند و تنها امام (ع) بوده و یاران مخلص و وفادار به حضرتش

و می توانستند از هر دری سخن به میان آورند معذک گاهی امام حق را و حکم واقعی را بیان نمی کرد و خلاف آن را می فرمود تا شیعیان یکپارچه نباشند که در نتیجه شناخته شده و قلع و قمع شوند و یا بخاطر مصالح دیگر که از میان همه آنها مصلحت تقیه برای ما قابل شناختن است و شناخت سایر مصالح که حتما امام در فلان مورد فلان کلام را برای فلان مصلحت بزبان جاری ساخت کار آسانی نیست

ولی اماره تقیه قابل شناخت است به اینکه دو حدیث تعارض کرده که احدهما موافق عامه است و احتمال تقیه در آن قوت دارد و آندگیری مخالف عامه است و احتمال فتوی در آن قوی است و احتمال تقیه در آن نیست حال کدام مقدم است؟ آیا مخالف عامه بودن نیز از جمله مرجحات احد المتعارضین هست یا خیر؟ فی المسئلة قولان:

۱- مشهور اصولیین شیعه از شیخ طوسی تا صاحب معالم و تا شیخ انصاری و تا متأخرین از شیخ الی زماننا هذا طرفدار وجوب الترجیح به مخالفت عامه می باشند.

۲- از کلمات محقق اول در معارج و بعض دیگر استفاده می شود که مخالف عامه بودن سبب رجحان نیست

قوله: قال فی العدة:

مرحوم شیخ طوسی در عدة الاصول فرموده: هر گاه دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند و راویان هر دو خبر از حیث عدد و صفات راوی و ... مساوی باشند و از هیچ جهتی یکی بر دیگری رجحان و برتری نداشته باشد به آن حدیث که از قول و رأی و فتوای عامه دورتر باشد و فاصله داشته باشد و خلاصه اینکه مخالف عامه باشد عمل می شود و آن که موافق عامه است رها می شود از این عبارت بخوبی استفاد است که عند الشیخ مخالفت عامه یکی از مرجحات است.

قوله: وقال المحقق:

مرحوم محقق اول در معارج الاصول عبارت شیخ طوسی را [که در بالا ذکر شد] نقل کرده بعد فرموده: بنظر می آید مستند و مذکر شیخ طوسی بر عمل به ابعداز عامه عبارت است از حدیثی که از امام صادق (ع) روایت شده و در آنجا این تعبیر آمده که خذوا بابعدهما عن العامة و شیخ متعبداً به این حدیث آن فتوی راداده نه به مناط اینکه مخالف عامه اقرب الی الواقع است یا در موافق عامه احتمال تقیه وجود دارد و... و اگر شیخ تعبداً و به استناد خبر مذکور فتوای مزبور را داده خواهیم گفت:

اولاً با خبر واحد یک مسئله اصلیه [چه اصول دین و یا اصول فقه] قابل اثبات نیست و مسئله اصلیه احتیاج به پشتوانه علمی دارد و مانحن فیه من هذا القبیل چون مسئله حجیت مخالف عامه یک مسئله اصولیه است و خبر واحد در آنجا کارآئی ندارد

و ثانیاً خود این خبر واحد مورد طعن بعض از بزرگان شیعه از قبیل شیخ مفید ره واقع شده و برسند آن خدشه وارد کرده اند و لذا ارزش مستند بودن را ندارد

قوله: فان احتج:

تابعحال بر اساس اینکه مستند شیخ طوسی روایت باشد بحث شد حال محقق، می گوید: و اگر مستند شیخ برای اثبات ترجیح به مخالفت عامه تعبد نباشد بلکه این باشد که در حدیث موافق عامه دو احتمال وجود دارد:

۱- بیان واقع که حکم واقعی مطابق عامه بوده و امام همان را بیان کرده نه اینکه تقیه کرده باشد.

۲- بیان خلاف واقع از باب تقیه و این احتمال در موافق عامه قوی است ولی در حدیث مخالف با عامه تنها یک احتمال هست و آن احتمال فتوی و بیان واقع و لذا مخالف عامه اقرب الی الواقع و موافق ابعداز حق خواهد بود و باین دلیل

مخالف را مقدم می داریم،

محقق می فرماید: ما در جواب خواهیم گفت: همانطوریکه خبر موافق

دارای دو احتمال شد.

۱- بیان واقع

۲- تقیه

همچنین در خبر مخالف هم دو احتمال دارد

۱- بیان فتوی و حکم واقعی یعنی همین حکمی که از ظاهر حدیث مخالف

مستفاد است [مثلاً وجوب از ظاهر فعل امر] حکم واقعی است و مراد امام (ع) ظاهرأ و باطنأ بیان آنست.

۲- محتمل هم هست که این ظاهر حدیث مخالف مراد نباشد بلکه خلاف

ظاهر مراد است [مثلاً استحباب] و اینکه در ظاهر بصورت افعال گفته و باطنأ مراد استحباب است و کلام مأول است بخاطر مصلحتی است که در واقع وجود دارد و امام از آن باخبر است هر چند که ما از آن آگهی نداریم.

پس یحتمل ظاهر حدیث مخالف حکم واقعی باشد و حدیث موافق حمل بر

تقیه شود و یحتمل که ظاهر حدیث مخالف مراد نباشد بلکه باطنأ و تاویلاً معنای دیگری از آن مراد است که مطابق با عامه است و در نتیجه حدیث موافق در مقام تقیه نبوده و حمل بر بیان حکم واقعی می شود و بالاخره دو اصل داریم

۱- اصالة الظهور

۲- اصالة بیان الحكم الواقعی و باید از خیر احدهما بگذریم و هیچکدام

رجحان ندارند پس اینجا جای ترجیح نیست و نوبت تخییر یا جمع است مثلاً

قوله: فان قال:

سپس محقق افزوده به اینکه: اگر شیخ طوسی بما بگوید: با وجود این

احتمال تأویل لازم می آید باب العمل به خبر واحد مسدود شود چون در

هر خبر واحدی این احتمال داده می شود و نتوان به ظاهرش اخذ کرد و خود شما هم به این لازم ملتزم و خوشنود نیستید.

ما در جواب شیخ خواهیم گفت: این احتمالات را فقط در فرض تعارض مطرح کرده و برایش ارزش قائلیم چون مانع از عمل به ظاهر داریم و اما در غیر متعارضین مانعی از عمل به ظاهر نیست و همان اصالة الظهور را گرفته بدان عمل می کنیم و سدّ باب عمل به خبر واحد هم لازم نمی آید.

قوله لقول:

مرحوم شیخ انصاری ره پس از نقل عبارت موافق و مخالف در مسئله خودشان تفصیلاً وارد بحث می شوند و می فرمایند: وجوه و احتمالاتی که برای تقدیم و ترجیح مخالف عامه بر موافق عامه متصور است چهار وجه است بحسب مقام تصور
وجماول:

تقدیم خبر مخالف بر موافق عامه صرفاً از باب تعبد باشد یعنی چون شرع مقدس فرموده: خذ ما خالف العامة ودع ما وافقها ما به این دستور متعبد بوده عمل می کنیم و کاری به واقع نداریم و به مناط اقریبیت مخالف به واقع و حق و ابعدیت موافق از حق و نیز به مناط احتمال تقیه در موافق و عدم احتمال آن در مخالف کاری نداشته و ترجیح نمی دهیم بلکه به مناط امر مولوی تعبدی است که ما در برابر آن تسلیم هستیم، از ظاهر پاره ای از اخبار علاجیه [حدیث چهارم - پنجم - ششم - هفتم و هشتم] که فقط امر کرده به ترجیح و اخذ به راجح یعنی مخالف عامه و علت و فلسفه^۱ ترجیح و مناط آن را متعرض نشده همین وجه اول مستفاد است که ترجیح صرفاً یک حکم تعبدی است که می خواهیم به بینیم چه کسی در مقابل این دستور سر تسلیم فرود می آورد؟ و چه کسانی چون و چرا می کنند؟!

جناب محقق اول از ظاهر کلام شیخ طوسی در عده همین وجه را استظهار کردند آنجا که فرمود: و الظاهر ان احتجاجه فی ذلك بروایة رویت ...

وجه دوم: ترجیح مخالف عامه صرفاً از باب تعبد و چشم بسته قبول کردن نیست بلکه به مناط اینست که: فان الحق فی خلافهم، فان الرشد فی خلافهم و ... یعنی حدیث مخالف اقرب الی الحق و الصدق و الواقع است و موافق ابعداً واقع است لذا مخالف ارجح است و در بسیاری از اخبار علاجیه به این مناط تصریح شده بود [منجمله در مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره و ...]

و علاوه بر اخبار علاجیه روایات عامه و کلیه ای داریم که منحصر به باب خیرین متعارضین نیست بلکه دامنه اش وسیعتر است و در آنها نیز این تعلیل ذکر شده که مناط مخالفت با عامه اینست که الحق و الرشد فی خلافهم...

منجمله روایت علی بن اسباط از امام هشتم (ع) است که راوی می گوید: به حضرت رضا (ع) عرض کردم: گاهی در وطن که هستیم امری حادث می شود و مطلبی پیش می آید که چاره ای ندارم از شناخت آن و در آن بلد کسی یا کسانی از موالیان و اصحاب شما حضور ندارند که از آنان استفتاء کرده و حکم شرعی خود را بدست آورم در این صورت وظیفه من چیست؟ حضرت (ع) فرمودند: به نزد فقیه شهر [از فقهاء اهل سنت] رفته و از او درباره آن حادثه استفتاء کن آنگاه وقتی که وی به حکمی فتوا داد [مثلاً به وجوب] آن را شنیده و خلافش را عمل کن [یعنی مثلاً ترک کن] سپس حضرت علت آوردند: فان الحق فیه [ای فی خلافهم] از همه روایات مذکور و غیر مذکور صریحتر روایت ابواسحاق از جاثی است:

راوی گوید: امام صادق (ع) فرمودند: هیچ [تا بحال فکر کردی] و می دانی که چرا ما به شما شیعیان دستور داده ایم که مخالف عامه را بگیرید و موافق را رها سازید؟ عرض کردم: نمی دانم [حق هم همین است که انسان در برابر عالم

واقعی بگوید نمی‌دائم تا استفاده کند] فرمودند: علت آنست که علی(ع) به هر امری از امور که خدای را می‌پرستید و هر حکمی از احکام را که عمل می‌فرمود یا بیان می‌نمود آنها از در مخالفت در آمده و خلاف آن را القاء می‌کردند به منظور اینکه امر علی(ع) و سخن حضرت را بشکنند و ابطال کنند و پیش می‌آمد موردی که حکم مسئله ای را نمی‌دانستند و به علی(ع) مراجعه می‌نمودند و وقتی حضرتش حکم را بیان می‌فرمودند از پیش خود ضدّ و نقیض آن را تراشیده و به عنوان حکم شرعی به خورد مردم می‌دادند تا بدین وسیله حق بر مردمان مشتبّه شود [اینست فلسفه امر ائمه(ع) به ترجیح مخالف عامه]

وجه سوّم: تقدیم و ترجیح مخالف عامه بر موافق صرفاً به خاطر این باشد که اصل مخالفت با عامه نزد شارع حسن و مطلوب است و شارع نفس مخالفت با آنها را دوست می‌دارد تعبداً نه به مناط اقریبیت الی الواقع.

نظیر آنچه در دوران بین و جوب و حرمت است که برخی دلیل حرمت را ترجیح داده اند صرفاً بخاطر اینکه دفع مفسده اولی است از جلب منفعت که در حقیقت اینها یک سلسله و جوه استحسانیه هستند و احکام شرعیّه دائر مدار آن نیست یا مثلاً دو دلیل تعارض کرده که یکی مبین حکم اسهل و دیگری حکم سنگین تر را بیان کرده

باز جماعتی گفته اند دلیل اسهل مقدم است از این باب که انّ دین الله سهله سمحه ما نحن فیه هم نظیر این موارد است که صرفاً مولی مخالفت با عامه را می‌پسندد و کاری هم به واقع ندارد و اتفاقاً از پاره ای احادیث هم این وجه قابل استفاده است منجمله از مرسله داود بن حصین برداشت می‌شود که حضرت(ع) طبق این روایت فرموده:

هر کسی که موافق با ما است حتماً مخالف دشمنان ما است [بین این دو

ملازمه است].

و هر کسی که با دشمنان ما در قول یا عملی موافقت کند او از ما نیست و ما نیز از او نیستیم [یعنی پیوند بین ما و او گسسته شده] پس شیعه واقعی کسی است که تعبداً با مخالفین مخالفت کند و منجمله روایت حسین بن خالد است که طبق آن حضرت (ع) فرموده:

شیعیان ما کسانی هستند که: در برابر فرامین ما سر تسلیم فرود آورده و به گفتار ما آخذ و متمسک و عامل بوده و با دشمنان ما مخالف باشند پس هر کسی این صفات را ندارد از ما نیست [بی جهت خود را به شیعه گری منتسب نکند] سپس افزودند: حال مخالفین با ما در میان مسلمین حال یهودیان است که رسول خدا (ص) درباره آنان فرموده: تا می توانید با یهودیان مخالفت کنید [نفس مخالفت با آنها مطلوب و موضوعیت دارد تعبداً]. [فرق وجه اول با وجه سومّ اجمالاً در اینست که: وجه اول مخصوص متعارضین است و در آن مورد اثمه (ع) تعبداً به ما دستور داده اند که مخالف عامه را اخذ و موافق را رها سازیم ولی وجه ثالث دامنه اش بر اتب و سیعتر است و اختصاص به متعارضین ندارد بلکه در کلیه موارد مخالفت با آنها مطلوب شارع است].

وجه چهارم: ترجیح و تقدیم مخالف عامه به مناط اینست که در موافق عامه احتمال تقیه هست ولی در مخالف عامه این احتمال نیست [این نیز احتمالی بود که محقق برای کلام شیخ طوسی ذکر کرد].

و از بعضی روایات این وجه استنباط می شود مثل روایتی که امام (ع) طبق آن فرموده: هر حدیثی را که از من می شنوی که مشابه قول عامه است بدانکه از روی تقیه صادر شده و آنکه موافق و مشابه نیست تقیه ندارد [بلکه برای بیان واقع است] و واضح است که باید حدیثی را گرفت و طریق بسوی واقع قرارداد که احتمال تقیه در آن نیست.

قوله بناءً:

استناد به این حدیث برای وجه رابع مبتنی بر سه مبنا است:

الف: مقدمه: سنت محکیه داریم که مستقیماً از زبان امام برای ما نقل می شود و می شنویم و سنت حاکیه داریم که خود ما از زبان مبارک امام (ع) نشنیده ایم ولی مع الواسطه برای ما حکایت می شود حال ظاهر حدیث و متبادر به ذهن از کلمه ما سمعته منی ... همان قسم اول است که خود انسان مستقیماً خطاب را از امام شنیده و علی هذا بدرد ما نمی خورد مگر اینکه بگوئیم خبر مع الواسطه هم اگر راویان او عادل و ثقة باشند به منزله خبر بلا واسطه و کالمسموع من الامام (ع) است از این باب که ادله حجیت آن را نازل منزله خبر علمی و قطعی کرده است و هذا هو الاظهر و الاقوی.

ب: در حدیث شریف دو احتمال است: ۱- آورده شده برای بیان حکم متعارضین که دو حدیث تعارض کرده یکی موافق با احکام فرعی عامه و دیگری مخالف آنست و مورد بحث ما همین است.

۲- مراد از یشبه معنای دیگری باشد که خواهد آمد و طبق آن ربطی بما نحن فیه نخواهد بود حال استشهاد به این حدیث بنا بر احتمال اول است ولی احتمال ثانی اقوی است کما سیأتی.

ج: ظاهر قضیه ما سمعته منی... نفیه التقیه اینست که قضیه یک قضیه دائمه است یعنی هر چه را که شنیدی و شبیه عامه بود تقیه ای است ولی این ظاهر مستلزم کذب است چون سیأتی که کثیری از احکام عامه صحیح و مطابق واقع است و خاصه با عامه مشترکات زیادی دارند و لذا بناچار باید قضیه را غالبیه بگیریم یعنی بگوئیم: غالباً سخنان مشابه عامه بوی تقیه دارد نه دائماً موجب جزئی است نه کلیه [و سیأتی که غالباً هم مبتلا به اشکال است]. در خاتمه مقام تصور به عبارتی از مرحوم تبریزی در اوثق الوسائل ص ۶۲۶ اشاره می کنم:

لایخفی ان مخالفة العامة على الوجه الاول يكون مرجحاً تعبدياً لوجه الصدور مندرجة فى المرجحات الداخلية نظير الترجيح بالاصل من المرجحات الخارجية و على الثانى يكون من المرجحات المضمونية و على الثالث يكون من المرجحات الخارجيه لان المخالفة حينئذ دليل مستقل ... و على الرابع يكون من مرجحات وجه الصدور بمعنى كون الموافقة لهم كاشفة عن صدور الخبر الموافق تقيية لامن باب محض التعبد كما فى الوجه الاول ثم انه يفترق الوجه الاول عن الثانى و الثالث أيضاً باختصاصه بموارد جريان تعارض الخبرين و جريانهما فيما لم يكن هناك خبر اصلاً و بهذا الوجه يفترقان عن الرابع أيضاً لاختصاصه بموارد تعارض الخبرين و يفترق الاول عن الثانى بوجهين آخرين ... دنباله اش را از اوثق ملاحظه فرمائيد.

قوله: اما الوجه الاول:

تا اینجا در مقام تصور بحث می کردیم که چهار احتمال ذکر شد و فرقهها و نسبتها هم بیان شد.

و اما مقام تصدیق: باید دید کدامیک از این وجوه، وجه حقیقی ترجیح است؟

اما وجه اول: به دو اشکال مبتلا است و صلاحیت دللیت برای ترجیح به مخالفت را ندارد.

۱- این وجه از مقام ترجیح احد الخبرین بدور است و با آن تناسبی ندارد زیرا که مکرر گفته آمد که حجیت خبر واحد از باب طریقیت محضه بسوی واقع و به مناط کشف نوعی و غالبی از واقع است و وجه اول مجرد تعبد است یعنی کاری با واقع نداشتن و لاریب در اینکه تعبد محض با طریقیت محضه تناسبی ندارند و لذا امر تعبدی نمی تواند مرجح احد الطریقین بوده و طریقیت آن را بسوی واقع اقرب و اقوی سازد.

چنانچه سابقاً می گفتیم اصل عملی تبعیدی نمی تواند مرجح اماره ظنیه باشد چون موضوعشان دو تا است و هم رتبه نیستند و مناسبتی ندارند.

۲- هر چند در بعض روایات حکم مذکور [خذ بما خالف العامة...] معلّل نشده به اینکه لانّ الرشد فی خلافهم و... ولی در اخبار مستفیضه این حکم معلّل شده و لاریب در اینکه ببرکت این اخبار که تصریح کرده به فلسفه حکم ترجیح آن روایت مطلقه تقیید و تفسیر می شود و عام معلل بر عام بدون تعلیل تقدم دارد لانه کالنص و الآخر کالظاهر و يقدم النص علی الظاهر و یفسر الظاهر بالنص.

و اما وجه ثالث: وجه ثالث نیز که مجرد تعبد بود و اینکه مخالفت با آنها شرعاً حسن و بایسته و مطلوب است به همین دو اشکال وجه اول مبتلا است که تکرار نمی کنیم و علاوه بر آنها به اشکال ثالثی مبتلا است و آن روایتی است از ابی بصیر از امام صادق (ع) که در آن حضرت امر به مخالفت با عامه فرموده و این امر را معلّل هم ساخته آنجا که فرموده:

ما انتم والله علی شیعی مالم فیه [روشی که شما دارید با روش آنها فرق دارد، احکام شما با آنها فرق دارد] و لاهم علی شیعی مما انتم فیه [روشی که آنها دارند با روش شما فرق دارد...]

پس واجب است بر شما که با آنان مخالفت ورزید به این دلیل که آنان از دین حنیف بوئی نبرده اند یا در اثر حنفی بودن به حقی نرسیده اند حال از این روایت مستفاد است که مطلوبیت مخالفت با آنان تبعیدی نیست بلکه به مناط اینست که احکام آنها مخالف با واقع و حق است در نتیجه وجه اول و ثالث که ابطال شد.

باقی می ماند وجه دوم که ترجیح به مناط اقربیت مخالف الی الواقع باشد و از اخبار فراوان همین مستفاد بود و وجه چهارم که ترجیح به مناط عدم احتمال تقیه است که از خبر ما سمعته منی و نیز از فتوای مشهور همین احتمال مستفاد است و هر کدام می تواند وجه ترجیح باشد.

قوله: الآانه:

مرحوم شیخ می فرماید: از دو وجه باقیمانده یعنی دوم و چهارم هم وجه ثانی مبتلا به اشکال است و مع قطع النظر از توجیهاتیکه ذیلاً خواهد آمد ناتمام است زیرا که این دلیل اخص از مدعا است.

بیان ذلک: گاهی مسئله ذات القولین است یعنی عامه یک کلام طرفدار و جوب فلان عمل و خاصه طرفدار حرمت هستند و فرضاً دو روایت تعارض کرده که یکی دال بر وجوب و دیگری بر حرمت دلالت دارد در اینجا می توان گفت که خبر مخالف عامه اقرب الی الحق و فیه الرشد است و مخالف عامه ابعداً از حق است.

ولی گاهی مسئله و لو بین عامه متفق باشد ولی میان خاصه ذات الاقوال است یعنی عامه همگی طرفدار و جوبند مثلاً ولی خاصه پنج قول در مسئله دارند و در چنین موردی دو حدیث تعارض کرده که احدهما مخالف عامه و دیگری موافق است در اینجا نتوان گفت: مخالف عامه رجحان دارد به این دلیل که: فیه الحق و الرشد خیر معیناً حق و رشد در دلیل حرمت نیست بلکه حق در میان چهار احتمال مسطور است و در اینجا حداکثر می توان گفت این حدیث مخالف ابعداً باطل است ولی اقربیت به حق ثابت نشد، پس دلیل اخص از مدعا است و این مورد را شامل نیست

قوله: نعم:

گویا کسی می گوید: در چنین موردی نتوانستیم بگوئیم حدیث مخالف اقرب الی الحق است چون مسئله ذات الاقوال است اما می شود گفت که این حدیث ابعداً باطل است.

آنگاه چه مانعی دارد که لآن الرشد فی خلافهم ... را اینجور معنا کنیم که ای هو ابعداً عن الباطل نه اقرب الی الحق بازهم ابعدیت مناط ترجیح شد و در

مخالف این مناط هست حال این چه مانعی دارد؟ [در موردیکه مسئله دو قولی باشد ابعد عن الباطل ملازمه دارد با اقرب الی الحق ولی در موردیکه ذات الاقوال باشد ملازمه نیست].

مرحوم شیخ می فرماید: نعم این حرف بدی نیست اما در یک فرض درست است و آن اینکه ما علم داشته باشیم یا لا اقل احتمال بدهیم که اکثر و اغلب فتاوی عامه باطل است و اقلش حق است تا بگوئیم از متعارضین آنکه مطابق عامه است اقرب الی الباطل و احتمال باطل بودن آن قویتر است و آنکه مخالف عامه است ابعد عن الباطل است.

اما این خلاف وجدان است یعنی نتوان گفت: اکثر فتاوی آنها باطل است بلکه بخش قلیلی از احکام مخالف احکام ما است و لذا نتوان گفت موافق عامه اقرب الی الباطل خیر این احتمال قوی نیست و هكذا مخالف ابعد عن الباطل احتمالش قوت ندارد پس از راه ابعدیت از باطل هم طرفی نبستیم.

ان قلت: پس روایت ابی بصیر را چه می گوئید که بظواهرها بل بصراحت می گفت ما انتم ... قسم هم داشت که موجب تاکید است یعنی هیچ حکمی از احکام آنها حق نیست و از دین حنیف بوئی نبرده اند؟

قلت: این روایت به ظاهرش کذب و غیر قابل قبول است چون کثیری از احکام آنها با ما مشترک است چه در اصول و چه فروع پس مراد حدیث را باید تأویل ببریم و بگوئیم منظور اینست که آنان در طول تاریخ پیروان طواغیت از بنی امیه و بنی عباس و ... بوده اند و ما پیرو ائمه اهل بیت (ع) هستیم و لذا ما انتم علی شیعین ما هم فیه و ...

قوله لیرجع:

اگر کسی بگوید که علت لان الرشده فی خلائهم یک علت تعبدی باشد و ما موظفیم مخالف را مقدم بداریم به یک علت تعبدی و زورکی و اینکه چشم روی

هم گذاشته و بگوئیم: رشد در خلاف عامه است.

ما خواهیم گفت: خود حکم ترجیح مخالف تعبدی باشد بعید است و از آن بعید تر اینکه حکم تعبدی نباشد و دارای علت و مناط باشد ولی علت یک امر تعبدی صرف باشد این خیلی خنک تر است چون حق در تعلیل آنست که به یک امر ارتکازی عقلی و عقلانی باشد از قبیل اقریبیت الی الواقع و ... نه به یک امر تعبدی که در حقیقت علت نیست و وجودش کالعدم است. پس از هر راهی وارد شدیم و جهی برای وجیه ساختن توجیه دوم نیافتیم و اینهم مبتلا به اشکال است.

قوله والوجه الرابع:

وجه چهارم نیز مبتلا به اشکال است زیرا که مستند وجه چهارم یعنی مستند ترجیح مخالف عامه بر موافق بواسطه احتمال تقیه در موافق عبارت شد از حدیث شریف که ما سمعته منی یُشبه قول ... و در این حدیث دو احتمال وجود دارد.

۱- معنای یُشبه قول الناس عبارت باشد از یطابق فتوی العامه مثلاً دو حدیث تعارض کرده یکی می گوید: اغتسل للجمعه که ظهور و جوبی دارد و دیگری می گوید: ینبغی غسل الجمعه که ظهور استحبابی دارد و مثلاً دومی موافق عامه است یعنی فتوای عامه هم در این مسئله فرعیه استحباب است آنگاه منظور حدیث اینست که در دومی احتمال تقیه هست و در اولی نیست پس اولی را باید ترجیح داد طبق این احتمال حدیث مربوط به فتوا در مسئله فرعیه عملیه است و بدرد خبرین متعارضین در مسئله فرعیه می خورد به بیانی که ذکر شد.

۲- معنای یُشبه قول الناس این باشد که یتفرع و یتنی علی قواعد هم الفاسدة والباطلة.

بیان ذلک: می دانیم که حضرات عامه چه در مسائل اصول دین و چه اصول فقه و غیره یک سلسله مبانی فاسده ای دارد مثلاً در بخش اعتقادات

بعض فرق اهل سنت قائل به جسمیت هستند و بنام مجسمه معروفند و بعضی قائل به تشبیه و بنام مشبیه معروفند و نوع اشاعره طرفدار جبر بوده و مجبره نام دارند و معتزله نوعاً طرفدار تفویض هستند و مفوضه نامیده می شوند و یا منکر عدل و حکمت الهی هستند و یا قائل به تجویز خطاً بر پیامبران و معصومین (ع) هستند چه عمدی و چه سهوی و ...

حال دو حدیث تعارض کرده یا اصلاً تعارضی هم نیست ولی یک حدیثی بما رسیده که با اصول و مبانی عامه سازگار است و با قواعد ما سازگار نیست در اینجا صحیح است که بگوئیم: هذا الحدیث یشبه قول الناس ای یبتنی علی قواعد هم الباطلة.

مثل حدیثی که احیاناً دالّ بر تشبیه باشد یا دال بر جسمیت یا سهو النبی یا جبر و ... و مثلاً در بخش اصول فقه حضرات عامه نوعاً برای اجتهاد به رأی با جمیع شعب آن از قیاسها و استحسانها و مصالح مرسله و سد ذرایع و ... حجیت و ارزش قائل هستند ولی عندنا این مبانی عموماً فاسد بوده و ارزش منبع بودن از برای حکم شرعی را ندارند.

و هکذا در فقه قواعد باطله ای دارند و در سایر جهات حال طبق این احتمال معنای حدیث اینست: که هر حدیثی از قول ما برای شما نقل می کنند که مبتنی و متفرع بر مبانی باطله آنها است و قواعد آنها بر این مورد منطبق است بدانید که فیه التقیه و ارزش ندارد و ربطی به تعارض خبرین در خصوص مسائل فرعی ندارد.

حال طبق احتمال اول حدیث بدرد ما نحن فیه می خورد و طبق احتمال ثانی از ما نحن فیه اجنبی است. و اولاً اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ثانیاً تنها احتمال نیست بلکه وجه ثانی و احتمال دوم مؤیداتی هم دارد و متقابلاً

احتمال اول اشکالاتی دارد که باعث تقویت وجه ثانی می شود و مجموع این مؤیدات و موهنات سه امر است.

۱- کلمه شباهت در اخبار دیگر هم به معنای دومی بکار رفته که مؤید احتمال ثانی و مبعده احتمال اول است و آن اخبار عرض بر کتاب و سنت است که در خصوص متعارضین هم نیست بلکه بصورت کلی می فرماید: هر حدیثی به شما می رسد معیار و میزان و ترازوی سنجش شما کتاب و سنت باشد و این حدیث را بر آنها عرضه کنید آنگاه اگر شبیه کتاب و سنت بود حق است و اگر شبیه نبود باطل است و معنای شباهت همان تفرع و ابتناء بر قواعد است.

یعنی در قرآن و سنت یک سلسله معیارهای کلی وجود دارد از قبیل: ما علی المحسنین من سبیل، لیس علی الامین الا الیمین، لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا، عبداً مملوكاً لا يقدر على شيىء و ...

حال دو حدیث تعارض کرده یکی می گوید: عبد قدرت بر طلاق زوجه اش دارد و دیگری می گوید: خیر قدرت ندارد و فرضاً احدهما مطابق عامه است یا هیچکدام نیستند ولی دومی با آن عام قرآنی که لایقدر علی شیء باشد منافات دارد لان الاطلاق شیء فهو لایقدر و لذا باید طرح شود و ... پس یسبه به معنای ثانی مؤید دارد ولی به معنای اولی ندارد.

۲- ظاهر حدیث که ما سمعته منی ... اینست که قضیه یک قضیه دائمه است یعنی هر آنچه را که شبیه فتوای عامه و مطابق آن بود یا متفرع بر قواعد آنها بود احتمال تقیه دارد در حالیکه اگر یسبه را به معنای اول بگیریم باید از این ظاهر رفع ید کرده و بگوئیم قضیه غالبیه است نه دائمیه یعنی غالباً در حدیث موافق عامه احتمال تقیه است نه دائماً ولی اگر به معنای ثانی بگیریم همان ظهور حدیث و کلیت آن حفظ شده و اینهم اولویت دیگر برای معنای دوم.

۳- تازه طبق معنای اول غالبیه گرفتن هم بعید است زیرا غالب در مقابل نادر

است و مفادش اینست که غالباً حدیث موافق عامه احتمال تقیه دارد و حال آنکه غلبه اول الکلام است و حداکثر می توان گفت که موارد زیادی اینگونه است اما غلبه مشکل است.

در نتیجه و جوهی که برای ترجیح به مخالفت بر موافق بیان شد یعنی چهار وجه همگی مبتلا به اشکال شده و فعلاً دستمان از وجه ترجیح خالی است پس باید گفت: مرحوم شیخ هم مثل محقق این ترجیح را بی وجه می دانند و جای تخییر است نه ترجیح اما خیر با مقداری محاسبه اشکالات وجه ثانی و رابع را دفع کرده و به یکی از این دو طریق طرفدار ترجیح خواهیم شد:

قوله: ویمکن دفع:

اشکال وجه ثانی این بود که تعلیل اخص از مدعا است و کفایت نمی کند و بدنبال آن سخنانی که قبلاً ذکر شد مرحوم شیخ از این اشکال به دو بیان که در حقیقت مکمل یکدیگر هستند جواب می دهند و ما این دو بیان را با ذکر مقدمه ای شروع می کنیم: گاهی مسئله فرعیّه ای مورد اتفاق جمیع مسلمین است قطعاً جای بحث ندارد و نوبت به خبر واحد مع المعارض یا بلامعارض نمی رسد چون اتفاق المسلمین دلیل قطعی است و گاهی مسئله ای مورد اتفاق شیعه است باز هم جای بحث نیست چون دلیل قطعی داریم و نیازی به خبر واحد نمی افتد و عامه هم بر امر مقابل متفق هستند و رأی خود را دارند.

و گاهی حکمی از احکام عندالعامه مورد اختلاف است و عندنا مورد اتفاق است باز هم ما تابع اجماع هستیم و اختلافات فیما بین عامه به خودشان مربوط است.

ولی گاهی حکمی فیما بین عامه متفق است و عندنا هم یا متفق است و مسئله ذات قول واحد است و یا مشهور رأیی دارید ولو شاذو نادری هم مثل ابن جنید مثلاً موافق عامه فتوا داده باشد که مسئله دارای دو قول است و فرضاً

دو حدیث تعارض کرده یکی طبق عامه و دیگری طبق خاصه یا رأی مشهور از خاصه نظر داده در چنین موردی البته حدیث مخالف با عامه ابعاد از باطل و اقرب به حق است چون حق معین است و ابهامی ندارد و آن تعلیل در احادیث که لَانَّ الرشد و الحق فی خلافهم ناظر به این فرض است منتها تعلیل تغلیبی است یعنی وارد در مورد غالب است که غالباً فتوای فقهاء در مسئله منحصر به دو وجه است که یکی مال عامه و یکی مال خاصه است و دلیل انحصار غالبی آنست که اگر بین شیعه مسئله ذات الاقوال بود حتماً در میان عامه نیز اقوال و احتمالاتی بود و بسیار بعید می نمود که همگی آنان متفق باشند پس محلّ الترجیح به مخالفت عامه به مناط اقریب الی الحق که در تعلیل ذکر شده چنین موردی است.

قوله: ویمكن:

و گاهی هم به ندرت پیش می آمد که فتوای عامه بر امری متفق باشد مثلاً همه طرفدار و جوب باشند ولی خاصه ذات الاقوال باشند مثلاً پنج قول دارند و دو حدیث تعارض کرده که یکی دال بر جوب و دیگری حرمت است در اینجا نتوان گفت حدیث موافق اقرب به باطل و ابعاد از حق و مخالف اقرب به حق و ابعاد از باطل است چون حق معلوم نیست و میان چند احتمال مستور است ولی حدّ اکثر می توان گفت که موافق اقرب الی الباطل و مخالف ابعاد عن الباطل است ولی ابعادیت از باطل ملازمه با اقریبیت الی الحق ندارد.

ولی همین اندازه هم سبب مزیت است و ما معتقدیم که بکلّ مزیه ترجیح حاصل می شود ولو ظن فعلی نیارد.

منتها در مقام اشکال به وجه ثانی می گفتیم: ابعاد از باطل بودن در صورتی است که علم داشته باشیم و یا احتمال دهیم که غالب اقوال و فتوای عامه خلاف واقع است و بعد می گفتیم: لکنه خلاف الوجدان ... ولی حالا این حرفها را پس گرفته و به همان غلبه ملتزم می شویم و می گوئیم غالباً اقوال آنها باطل

است و از حق دور است و الظن يلحق الشیعی بالاغلب یعنی در متعارضین کذائی هم احتمال قوی می دهیم که این موافق باطل و آن مخالف حق باشد و دلیل ما بر التزام به این غلبه دو امر است:

۱- روایات: حدیث ابی اسحاق ارجائی صریح بود در اینکه اقوال آنها غالباً باطل است زیرا بدون استثناء به حکم حدیث هر چه را از علی (ع) می پرسیدند می رفتند ضد آن را عمل می کردند و فتوا می دادند پس نوعاً اقوالشان باطل است لصدق قول علی (ع) و ضدالصدق کذب.

۲- حکایتی است از قول ابی حنیفه که صریحاً گفته: من با جعفر بن محمد (ع) در هر آنچه که می گوید و فتوی می دهد مخالفت نموده و خلاف آن را گفتم مگر در حال رکوع و سجود نماز که نمی دادم آیا جعفر بن محمد (ع) چشمهایش را باز می گذارد یا می بندد و لذا برای اینکه مخالفت شده باشد من یک چشم را باز و دیگری را بسته نگاه میدارم و ... اینهم صریح است که همه فتاوی وی مخالف امام صادق بوده و حیث اینکه فتوای امام صادق صدق است پس قول ابی حنیفه کذب و باطل خواهد بود و در نتیجه حدیث مخالف ابعاد از باطل می شود.

و گاهی هم عامه و خاصه هر دو در فلان مسئله ذات الاقوال هستند و دو حدیث تعارض کرده که هر کدام با رأی یکدسته از عامه می سازد و کذا الخاصه اینجا قطعاً جای ترجیح به مخالفت عامه نیست نه به مناط اقریب الی الحق و نه به مناط ابعديت عن الباطل.

قوله ویمکن:

جواب اشکال وجه چهارم هم اینست که دلیل ترجیح به مخالفت عامه لبعده عن التقیة منحصر به حدیث یشبه قول الناس نیست تا با احتمالاتی که در معنای آن ذکر شد این وجه ابطال شود بلکه به حکم ادله متعدد هر مزیتی

که در یکطرف باشد و در طرف دیگر منقصت باشد ذومزیه و راجح مقدم است ولو ظن فعلی هم نیارود ولی آنکه ملاک نیست و دلیل اینکه ترجیح بکل مزیه چند امر است:

۱- از خود اخبار علاجیه این مطلب مستفاد است به تنقیح مناطها که در جای خود گفته آمد.

۲- بناء عقلاء هم بر اینست که فرقی بین مزایای منصوصه و غیر منصوصه نمی گذارند.

۳- عقل هم از باب احتیاط می گوید راجح را بگیر به بیانی که مکرراً ذکر شد.

۴- تازه این مرجح منصوصه هم هست شرع هم می گوید آن را اخذ کن و ... و وقتی ملاک، ترجیح به هرمزیتی شد می گوئیم: بحث ما در متعارضینی است که من جمیع الجهات برابر باشند مگر در احتمال تقیه که در یکی هست و هوالموافق و در دیگری نیست و هو المخالف و لاریب در اینکه احتمال تقیه منقصتی در حدیث و عدم احتمال تقیه و بلکه تنها احتمال فتوی مزیتی در حدیث است و ذومزیه تقدم دارد.

قوله: واما معارضة:

جناب محقق اول فرمودند: اگر در جانب موافق عامه احتمال تقیه وجود دارد در جانب مخالف عامه هم احتمال تأویل وجود دارد و دوران امر است بین احد الامرین:

۱- حدیث موافق را حمل بر تقیه کردن و به ظاهر حدیث مخالف اخذ کردن.

۲- حدیث مخالف را تأویل بردن بگونه ای که با حدیث موافق سازگار باشد

و جای حمل بر تقیه نباشد و هیچکدام اولویت ندارند در نتیجه احتمال تقیه سبب رجحان حدیث مخالف نمی شود.

مرحوم شیخ در جواب مطالبی دارند که قبل از آن مقدمه ای را می آوریم:
 احتمال تأویل گاهی یک احتمال ارزشمندی است و آن در موارد جمع عرفی
 است که احد هما المعین را که تاویل ببریم و بر خلاف ظاهر حمل کنیم بینهما
 جمع شده و تعارضی نخواهد بود و گاهی یک احتمال بی ارزشی است و آن در
 مورد متباینی است که جمع بینهما نیازمند به توجیه و تاویل و حمل هر دو بر
 خلاف ظاهر می باشد و چنین جمعی عقلائی نیست و گاهی احتمال تاویل مورد
 اختلاف است که ارزشمند است و باید تأویل برد یا خیر و آن در مورد متباین یا
 عامین من و جهی است که احدهما لاعلی التعیین که توجیه شود تعارض مرتفع
 می شود و قبلاً ذکر شد که برخی این قسم را به موارد جمع ملحق می کنند
 و جمعی به باب متباینین از قسم دوم و می گویند اینجاها قواعد باب تعارض
 پیاده می شود و جای جمع نیست با حفظ این مقدمه می گوئیم:
 قوله فقیه:

یعنی بحث ما در موردی است که دو حدیث متعارض من جمیع الجهات
 مساوی هستند و از حیث کلیه احتمالاتی که احیاناً در سند یا متن و یا دلالت
 حدیث راه یافته و موجب مزیت یکطرف و منقصت طرف دیگر می شوند
 [از قبیل عدل و اوثق و ... بودن نسبت به عادل و صادق و مسند بودن نسبت به
 مرسل و ... که مرجع سند یکحدیث هستند و از قبیل نقل به لفظ یا فصاحت و ...
 که مربوط به متن حدیث می شوند و هكذا اضطراب متن در احد هما دون
 الآخر و از قبیل اظهر و ظاهر و نص و ظاهر بودن و ... که مربوط به دلالت
 است و ...] برابر باشند و هیچ رجحانی نباشد.

و خلاصه بحث در ظاهرین متباینین است از قبیل ثمن العذرة سحت و لا باس
 بیع العذرة که فرضاً حدیث ثانی موافق عامه است ولی دو حدیث از سایر جهات
 مساوی هستند و وقتی فرض بحث ما این شد خواهیم گفت:

جناب محقق احتمال تأویلی هم که شما آوردید منحصر به حدیث مخالف نیست بلکه مشترک است میان موافق و مخالف و در مثال مذکور برای جمع بینهما نیازمند توجیه هر دو هستیم به اینکه اولی را بر عذرۀ نجسه یا غیر ماکول اللحم حمل کنیم و دومی را بر عذرۀ طاهره یا همان ماکول اللحم حمل کنیم بنابراین از حیث احتمال تأویل هم برابرند و تنها مزیت و منقصتی که در بین وجود دارد آنست که در حدیث مخالف فقط احتمال فتوی و بیان حکم واقعی است و در موافق علاوه بر آن احتمال تقیه هم دارد.

آنگاه اگر جمع عرفی میسور بود نوبت به این ترجیحات نمی رسید ولی حیث اینکه قبلاً به تفصیل بازگو کردیم که اینجاها جای جمع نیست بلکه جای قواعد تعارض و تعادل و تراجیح است.

و نیز گفتیم که بکل مزیت ترجیح حاصل می شود فتعین اینکه مخالف عامه را اخذ و مخالف را که احتمال تقیه دارد و واجد منقصت است طرح سازیم پس در این بخش که احتمال تقیه آمد ولی احتمال تأویل نیامد.

قوله کیف:

اما در موردیکه احتمال تأویل ارزشمند باشد مثل اینکه مخالف عامه ظاهر و موافق عامه نص یا اظهر باشد، مخالف عام و یا مطلق و موافق خاص یا مقید و ... باشد او بالعکس اینجاها مکرر گفته ایم که معیناً جای جمع است و با امکان جمع عرفی اصولاً نوبت به ملاحظه مرجحات و ترجیح یا تخییر نمی رسد زیرا که اینها فرع بر تعارض هستند و با امکان جمع در حقیقت تعارضی وجود ندارد اصل که نبود فروعات آنها نبود است و اینگونه موارد از بحث خارج است و بحث در مثل مورد قبلی است که هر دو ظاهرین هستند و من جمیع الجهات مساوی هستند و احتمال تأویل هم در هر دو هست ولی ارزشی ندارد و الا اگر احتمال تأویل منحصر در مخالف باشد دون موافق این بدان معنا

خواهد بود که موافق نص و مخالف ظاهر است و با وجود نص و ظاهر واضح است که نص بر ظاهر مقدم است سواء كان موافقاً للعامة ام مخالفاً و جای ملاحظه ترجیح نیست.

قوله: واما ما اجاب:

مرحوم صاحب معالم هم ایراد محقق اول را طرح کرده و سپس در مقام جواب از آن فرموده است: احتمال تقیه نسبت به کلمات معصومین (ع) در مواردی که ادهما موافق عامه باشد یک احتمال اقرب به واقع و اغلب است تا احتمال تأویل در دیگری و الظن يلحق الشیعی بالاعم الاغلب و لذا ما احتمال تقیه را تقویت کرده و مخالف را بر آن ترجیح می دهیم و به احتمال تأویل در جانب مخالف اعتنا نمی کنیم.

مرحوم شیخ اعظم (ره) می فرمایند: جوابیکه صاحب معالم دو ایراد به همراه دارد:

۱- شما غیر مستقیم احتمال تأویل در حدیث مخالف را پذیرفتید منتها جانب احتمال تقیه را تقویت کرده و غلبه دادید و این بیان مشعر به اینست که هر دو احتمال هست ولی یکی اقوی و ارجح است در حالیکه ملاحظه فرمودید که فی بعض الموارد احتمال تقیه عقلائی بود و جای احتمال تأویل نبود و در بعض موارد هم که معیناً احتمال تأویل منطقی بود نوبت به احتمال تقیه نرسید و موارد امکان تأویل از باب جمع عرفی بود که بر هر ترجیحی تقدم دارد.

۲- اینکه فرمودید: احتمال تقیه اقرب و اغلب است نسبت به احتمال تأویل ما اغلبیت را قبول نداریم و صرف ادعا است و موارد احتمال تأویل براتب بیشتر است

قوله: و من هنا

از بیاناتی که در جواب محقق و صاحب معالم دادیم روشن شد که بحث در ترجیح به مخالفت عامه و اینکه اینجا جای احتمال نیست بلکه منحصر آ جای

احتمال تقیه است مربوط به متباینینی است که جمع بینهما نیازمند تأویل هر دو می باشد مثل ثمن العذرة سحت

و اما مواردیکه متعارضین احدهما موافق عامه و دیگری مخالف عامه باشد و از حیث نسبت هم بینهما عام و خاص من وجه باشد یا متباینین باشند ولی جمع بینهما نیاز به تأویل هر دو نداشته باشد بلکه توجیه احدهما لا علی التعیین کافی باشد

مثلاً در متباینین حدیث می گوید: اغتسل للجمعة و حدیث دیگر: ینبغی غسل الجمعة و فرضاً دومی مخالف با عامه و اولی موافق است و ضمناً هر کدام را که توجیه کنیم تعارض مرتفع می شود یعنی اگر اغتسل حمل بر ندب شود کار تمام است و هکذا اگر ینبغی حمل بر استحباب شود تعارضی نخواهد ماند حال دوران امر است بین احتمال تقیه در جانب موافق تا ترجیح حاصل شود و بین تأویل احد الدلیلین لا علی التعیین تا تعارض مرتفع شود در اینجا چه باید کرد؟ یا مثلاً در عامین من وجه یک حدیث گفته:

اغسل ثوبک عن ابوال ما لا یؤکل لحمه یعنی بول حیوانات غیر مأكول اللحم اعم از پرندگان حرام گوشت و یا درندگان و ... نجس است و اگر به لباس یا بدنت اصابت کرد باید بشویی

حدیث دیگر گفته: کل شیعی یطیر لا بأس بنخرته و بوله یعنی بول و مدفوع پرندگان عموماً چه مأكول اللحم مثل کبک و چه غیر مأكول مثل عقاب پاک است

و حدیث دوم موافق عامه است که آنها بول طیر را پاک می دانند
 ماده افتراق اولی بول حیوانات حرام گوشت غیر از طیور است مثل سباع
 و ماده افتراق دومی بول پرندگان حلال گوشت است مثل کبک
 و ماده اجتماع هر دو بول پرندۀ غیر مأكول اللحم است که حدیث اولی

بعمومها دلالت می کند بر تنجّس آن و حدیث دومی نیز بعمومش دالّ بر طهارت آنست و هر کدام از عامین من و جه را که نسبت به ماده اجتماع تخصیص بزنیم تعارض مرتفع می شود باز امر دائر است بین اینکه دومی را حمل بر تقیه کنیم تا اولی بعمومش باقی باشد و یا در احدهما تخصیص را مرتکب شویم کدام اولویت دارد؟

از کلام صاحب معالم بر آمد که احتمال تقیه در کلام ائمه اغلب است آن را باید گرفت ولی جوابش روشن است که هیچگاه احتمال تقیه از احتمال تخصیص اغلب نیست و لذا مطلب بر می گردد به آن دو مبنائی که در اوائل مقام رابع ذکر شد که عدّه ای اینگونه موارد به باب جمع ملحق کرده و گفتند: اینجا جای جمع است نه جای طرح

ولی عدّه ای هم از قبیل مرحوم شیخ انصاری ره فرمودند اینجا جای جمع نیست چون تأویل هر کدام بدون دیگری ترجیح بلا مرجح است و لذا اینها را به متباینین از قبیل ثمن العذرة سحت.... ملحق کردند که جای ترجیح است نه جمع و حیث اینکه از تأویل دستمان کوتاه شد و علی الفرض از حیث دیگر هم رجحانی نیست بلکه هر دو برابرند نوبت می رسد به اینکه راجح را بگیریم و مرجوح را طرح کنیم و مزیت در ما نحن فیه با مخالف عامه است که احتمال تقیه در او نیست و لذا باید موافق را معیناً طرح کنیم

فتلخص بما ذکرنا اینکه مخالف عامه بودن مرجحیت دارد اما نه به مناط تعبد که وجه اول و سوم از وجوه اربعه مذکور در مقام تصور بود بلکه از یکی از دو وجه ثانی و رابع که هر دو مستند روائی داشتند یک وجه این بود که مخالف عامه چون ابعده از باطل و اقرب به واقع و حق است مقدم می شود که علیهذا مخالفت عامه نظیر موافقت حدیث با شهرت فتوائیه است که هر دو از مرجحات مضمونیه هستند منتها شهرت مرجح خارجی و مخالفت با عامه

مرجع مضمونی داخلی است

و وجه دیگر این بود که مخالف عامه دارای مزیتی است از این حیث که احتمال تقیه در او نیست و موافق عامه منقصت دارد و راجح یعنی صاحب امتیاز بر مرجوح مقدم است و از این حیث مخالفت عامه از مرجحات جهتیه خواهد بود که جهت الصدور را تقویت می کند و یدل علیه اخبار علاجیه از قبیل خذ بما اشتهر... که معلل بود به اینکه: فان المجمع علیه لا ریب ای بالنسبة الى الشاذ و حدیث مخالف عامه هم نسبت به موافق لا ریب فیه است به همان مناط ولی حدیث موافق فیه ریب است چون ذو احتمالین است پس مخالف مقدم است

قوله: ولعل:

سابقاً از زبان مرحوم صاحب اوثق تفاوت و جوه اربعه منجمله و چه ثانی و رابع اجمالاً بیان شد ولی شیخ در این مقام می فرماید که این دو وجه ثمره عملی هم دارند که در تنبیه پنجم از تنبیهات باب تقیه خواهیم آورد.

تنبیهات باب

در خاتمه بحث از مرجح جهتی و سخن از تقیه مطالبی را به عنوان تنبیهات باب می آورند که مجموعاً پنج تنبیه می شود

تنبیه اول

مقدمه: صدق - کذب - توریه: صدق آنست که متکلم کلامی را بگوید که نص یا ظاهر در مطلبی است و همان ظهور و مفاد را اراده کند و آنهم مطابق با واقع باشد مثلاً بگوید: زید قائم، با اراده هم بگوید، فی الواقع هم زید قائم باشد و الصدق هو المطابقية کذب آنست که کلام نص یا ظاهر است و متکلم همان ظاهر را اراده کرده ولی مطابق واقع نیست

مثلاً می گوید: زید الان نشسته است در حالیکه دروغ می گوید و ما می بینیم که زید ایستاده یا راه می رود یا خوابیده و ... و الکذب هو اللامطابقية توريه آنست که گوینده سخنی را بگوید که ظهور در مطلبی دارد و وی آن ظاهر را اراده نکرده بلکه خلاف ظاهر مراد او است اما شنونده را به اشتباه انداخته و مخاطب پنداشته که مراد او همین ظاهر کلام است

مثلاً یکساعت پیش پیامبر یا وصی او را دیده ولی الان که از او می پرسند که آیا فلانی را دیده ای یا نه؟ می گوید ندیده ام یعنی یکدقیقه قبل مثلا ندیده ام این توریه است یعنی مخاطب خیال کرد وی اصلاً ندیده در حالیکه منظور گوینده غیر از آنست حال صدق عقلاً حسن و شرعاً راجح است باشرایطی که در جای خود دارد و کذب عقلاً قبیح و شرعاً حرام است مگر در مواردیکه مجوزی برای آن پیداشود

منجمله اینکه دروغ مصلحتی باشد ولی اینجا بحثی است میان فقهاء و در کتب فقهیه

در مکاسب دو جا این بحث آمده یکی در بخش مکاسب محرّمه ص ۵۰ و

۵۱ و دیگری در بخش بیع ص ۱۱۹

که آیا دروغ منحصرأ زمانی جایز است که توریه ممکن نباشد بلکه متعذر و یا لا اقل متعسر باشد و خلاصه مضطر به دروغ شویم و راه چاره ای نداشته باشیم؟ یا اینکه دروغ مصلحتی مطلقاً جایز است توریه ممکن باشد یا نه؟ و جوهی و اقوالی است

۱- دروغ مطلقاً جایز است مع المصلحة

۲- مع عدم التمكن از توریه جایز است و الا فلا

۳- برای کسانی که توریه یُسّر دارد توریه مقدم است و نوبت به دروغ

نمی رسد ولی برای کسی که عسر دارد و تا فکر کند و خلاف ظاهری اراده کند

مخاطب به مقصود او پی خواهد برد توریه واجب نیست و دروغ مصلحتی جایز است که تفصیلاً باید در جای خود بحث شود با حفظ این مقدمه می گوئیم :

حدیثی که از روی تقیه از امام (ع) صادر می شود (معارض داشته باشد یا نه) دارای دو احتمال است

۱- محتمل است که امام (ع) از ظاهر کلام همین ظاهر را اراده کرده باشد مثلاً عامه متعه نساء را حرام می دانند

(بقول عمر: متعتان محللتان فی عهد رسول الله و انا محرّمهما)

و امام (ع) در مقام تقیه فرموده: متعه النساء محرّمه و همین ظاهر را اراده کرده و چیزی در تقدیر نیست چنین صورتی داخل در مقوله کذب می شود منتها کذب مجوز و تجویز شده

۲- و محتمل است که امام (ع) توریه کرده باشد و بدین وسیله شرعاً را از خود دفع فرموده باشد مثلاً در مثال مذکور از ظاهر حدیث خلاف آن را اراده کرده باشد و منظور واقعی اش این باشد که بدون شروط صحت، متعه نساء حرام است ولی این قید را نیاورده و امر بر مخاطب مشتبه شده

حال از این دو احتمال کدام با شأن امام (ع) مناسبتر است؟

اول می فرمایند: احتمال ثانی که از قبیل توریه باشد الیق وانسب به شأن امام است و لو احتمال اول هم که کذب باشد روا و جایز است سپس با کلمه ترقی می فرمایند: بلکه منحصرأ همین دومی لایق و مناسب با شأن امام است و اولی مناسب نیست

منتها بنا بر مبنائی که الآن در مقدمه آوردیم که دروغ تنها در صورتی جایز است که توریه ممکن نباشد و مع التمكن عن التوریه دروغ حرام است چون اضطرار کامل حاصل نشده و فرض اینست که امام (ع) همیشه متمکن از توریه است و توریه برای او بسیار سهل الوصول است لذا طبق مبنای فوق نوبت به

کذب نمی رسد و ما همین را تقویت می کنیم که تقیّه های امام (ع) از این باب بوده یعنی معانی بعیده ای را اراده می کردند که مطابق واقع است

ولی از ظاهر در نمی آید و ضمناً دفع شر هم شده چون معاندین و مخالفین به غلط پنداشته اند که امام مطلب همانها را گفت

تنبيه دوم

بعضی از محدثین از قبیل مرحوم صاحب حدائق در مقدمات کتاب حدائق فرموده: شرط حمل بر تقیه و احتمال آن در کلام امام (ع) این نیست که حتماً کلام موافق با عامّه و فتوای آنها باشد بلکه در فرض مخالفت با رأی عامّه نیز احتمال تقیه وجود دارد بنابراین اگر دو حدیث تعارض کردند گاهی احدهما موافق عامه و دیگری مخالف عامه است

در اینجا معیناً در موافق احتمال تقیه موجود است و لا غیر و اگر کلاهما موافق عامه بودند در هر دو احتمال تقیه موجود است و اگر کلاهما مخالف عامه هم بودند باز در احدهما یا کلاهما احتمال تقیه می آید و خلاصه اینکه منحصر به فرض موافقت نیست و برای اثبات این مدعا به اخباری تمسک کرده که به گمان او اولاً این اخبار دلیل بر مدعای او هستند و ثانیاً سلیم از معارض می باشند و برای نمونه یکی از روایاتی که مستند محدث مذکور واقع شده این حدیث است که مرحوم ملا رحمت الله کرمانی در حاشیه ص ۴۶۷ رسائل تحت رقم (۱) بیان کرده: ما رواه فی الکافی فی الموثق عن زرارة عن ابی جعفر (ع) قال: سئلته عن مسئله فاجابنی عنها ثم جاء رجل آخر فسئله عنها فاجابه عنها بخلاف ما اجابنی ثم جاء آخر فاجابه بخلاف ما اجابنی و اجاب صاحبی فلما خرج الرجلان قلت: یا بن رسول الله (ص) رجلان من اهل العراق من شيعتكم قد يسئلان فاجبت خلاف ما اجبت به صاحبه؟ فقال (ع):

یا زرارة هذا خیر لنا و لکم فلو اجتمعتم علی امر لصدقکم الناس علینا و لکان

اقل لبقائنا و بقائکم قال : ثم قلت لا یعبدالله (ع) : شیعتکم لو حملتموهم علی الاسنة او علی النار عملوا و هم یخرجون من عندکم مختلفین قال فاجابنی مثل جواب ابیه .

محدث بحرانی فرموده این حدیث و امثال آن شاهد صدقی است مبنی بر اینکه در مقام تقیه و دفع شر اعداء می توان دو یا چند حدیث گفت که همه مخالف عامه باشند

البته جای این اشکال هست که از کجای حدیث در می آید که آن چند نوع جواب همه مخالف عامه بوده ؟

لعل همه موافق عامه بوده و هر کدام با یکدسته موافق بوده و یا بعضی موافق و بعضی مخالف بوده پس این حدیث و امثال آن دلیل بر مدعای شما نیست

بعد مرحوم شیخ برای دفع شبهه و حید بهبهانی می فرمایند : دو مقام از بحث است :

۱- احتمال تقیه آیا منحصر به موافق عامه است یا در مخالف هم جاری است؟ در این مقام محدث بحرانی منکر حصر شد.

۲- ترجیح باین احتمال موردش کجا است محدث هم قبول دارد که ترجیح بمخالفة العامه موردش منحصرأ آنجا است که احدهما موافق عامه و دیگری مخالف باشد که در احدهما المعین احتمال تقیه هست و در دیگری نیست اما آنجا که هر دو موافق یا مخالف عامه باشند جای ترجیح به این احتمال و مرجح جهتی نیست مرحوم و حید بهبهانی در فوائد به سخنان محدث بحرانی طعنه ها زده و اشکالها کرده

[که] در حاشیه اوثق الوسائل ص ۶۲۸ بیان شده منجمله اینکه فرموده : احتمال تقیه از جمله مرجحات است و در موردیکه هر دو مخالف عامه باشند

جای ترجیح نیست چون هر طرف را که بگوئیم احتمال تقیه دارد طرف دیگر هم دارد و ترجیح بلا مرجح محال است پس جای احتمال تقیه هم نیست
 شیخ می فرماید: مراد محدث را روشن کردیم و دیدیم که اشکال مرحوم آقا وحید وارد نیست
 قوله: بل المحدث:

پس محدث بحرانی ره نمی خواهد بگوید که در صورت مخالفت هر دو حدیث با عامه نیز جای ترجیح به خلاف است به مخالفت است برخلاف برداشت مرحوم بهبهانی بلکه محدث بزرگوار در مقدمه اول از مقدمات کتاب شریف حدائق مدعی شده که: اخبار و روایاتی که فعلاً در اختیار ما است تنقیح و تصفیه شده و از آن وضعیکه قبلاً داشته مخصوصاً تا قبل از زمان حضرت رضا که روایات جعلی در میان آنها جا سازی شده بود در اثر ارشادات ائمه (ع) بویژه از امام رضا (ع) به بعد و در اثر تلاشهای بی وقفه بزرگان علم حدیث و رجال و فقه از آن حالت بیرون شده و الان احادیثیکه در کتب اربعه و سایر کتب معتبره وجود دارد نوعاً روایات صحیحه و معتبره هستند
 (و حتی بقول بعض الاخبار بین قطعی السند هستند) بدنبال این ادعائی که محدث مزبور در مقدمه اول حدائق کرده

جای این سؤال و توهم باز شده که اگر اخبار و احادیث از روایات جعلی پیراسته شده پس اینهمه تعارضات و تناقضات و ضد و نقیض گوئیها در میان احادیث چیست؟ جناب محدث بحرانی در مقدمه ثانیه از مقدمات حدائق در صدد دفع این شبهه و جواب این سؤال بر آمده و فرموده: به عقیده من بخش عمده این تناقض گوئیها زیر سر خود ائمه و توسط خود آنان انجام گرفته و آنها تعمداً چنین احادیث متعارض و متناقضی را به پیروان خویش فرموده اند بخاطر مصلحت تقیه و تا بدین وسیله در میان شیعیان القاء خلاف کرده و

مانع شود از اینکه شیعیان آنها مشهور گردیده و مشار با لبنان شده و موجب اذیت و آزار دشمنان قرار گیرند و سپس برای اثبات این مدعا به اخباری چند (از قبیل حدیث زرارة که نقل شد) تمسک کرده و به گمان ایشان از این اخبار بر می آید که: تقیّه منحصر نبوده. به اظهار موافقت بلکه دفع شر دشمنان همانگونه که با بیان احادیث موافق با آنها حاصل می شود هکذا به مجردّ القاء خلاف در میان شیعیان نیز حاصل می شود پس گاهی ائمه (ع) در مقام تقیّه احادیثی می گفتند که مخالف عامه بوده و معذالک غرض تقیّه حاصل می شد (ولی مسئله ترجیح به مخالف عامه جدا است و اشکال و حیدره وارد نیست)

قوله: وهذا الكلام:

مرحوم شیخ به جواب مرحوم بحرانی از سؤال مذکور دو ایراد دارند:

۱- اولاً طریق متعارف در دفع شرّ اعداء عبارتست از اظهار موافقت با آنان یعنی کلامی را بفرماید که مطابق فتاوی عامّه است و بدین وسیله دفع خوف شده باشد. و اما اینکه بقول شما گاهی به مجردّ القاء خلاف در میان شیعیان هم دفع شر می شود (هر چند که همه روشهای چند گانه شیعه در عمل مخالف عامه باشد چنین چیزی اگر چه احیاناً و فی بعض الموارد ممکن است ولی طریق غیر متعارفی است و بسیار نادر است و نتوان در بخش عمده ای از اخبار که مبتلا به معارض هستند از این طریق جواب داده و حلّ تعارض نمود

۲- اینکه شما فرمودید: بخش عمده این ضد و نقیض گفتن ها بتوسط خود ائمه بود در مقام تقیّه این با حصریکه از حدیث شریف مستفاد است نمی سازد زیرا که حدیث شریف منحصر کرده احتمال تقیّه را به روایات موافق عامه و از غیر موافق یعنی مخالف عامه نفی تقیّه کرده آنجا که فرموده: ما سمعت منی یشبه قول الناس ففیه التقیّه یعنی منحصر در این کلماتیکه شبیه و مطابق رأی عامه است تقیّه وجود دارد و بدنالش فرموده: و ما سمعت منی لا یشبه قول الناس فلا تقیّه فیه

پس فرمایش صاحب حدائق با این مطلب هم تنافی دارد
 ۳- علاوه بر دو جواب مذکور قبلاً از مستند صاحب حدائق جوابی دادیم و
 حالا عین آن جواب را از زبان مرحوم صاحب اوثق الوسائل ص ۶۲۸ می شنویم
 که فرموده:

(و اما ما استشهده لذالك من الاخبار المتقدمة خالية عن الدلالة اذ اختلاف
 اجوبة الامام (ع) فی مجلس واحد كما تضمنته رواية زرارة لا يقضى بذلك لا انتشار
 مذاهب العامة فی ذلك الزمان و لعل اجوبة الامام (ع) مع اختلافها كانت موافقة
 لمذاهبهم المختلفة المنتشرة و احتمال ذلك كاف فی عدم ثبوت ما رآه المحدث المذكور
 من تلك الاخبار.....)
 قوله: فالذی:

جناب شیخ پس از رد برداشت محدث بحرانی در رابطه با اختلاف و تعارض
 اخبار خود می فرمایند: حق مطلب اینست که: امروزه ما از لحاظ سند مشکلی
 نداریم و نوع احادیثی که در کتب معتبره بویژه در کتب اربعه وجود دارد معتبر است
 منتها به عقیده اخباری از باب قطع به صدور حجت هستند و به عقیده
 انسدادی از باب ظن مطلق حجت هستند ولی به عقیده مشهور از باب ظن خاص
 حجت هستند یعنی نوعاً جامع شرائط حجیت بوده و مفید ظن به صدور آنها از
 معصوم هستند مگر اقل قلبی از احادیث

یعنی مثلاً یک در هزار مخدوش باشد و گرنه خدشه سندی نیست و البته
 این مطلب گرانبها و با ارزش که زحمت ما و آیندگان را بسیار کم کرده حاصل
 زحمات طاقت فرسای فقهاء عظام و محدثین گرام است که زحمت ها کشیده
 احادیث را تصفیه کرده و باب باب کرده اند و

حال از بحث سندی که بگذریم و قبول کنیم که نوع این احادیث، مظنون و موثوق
 الصدور هستند نوبت میرسد به اینکه پس اینهمه تعارضات و تناقضات چیست؟

مرحوم شیخ می فرماید: عقیده ما اینست که ائمه (ع) هم مثل سایر متکلمین و به روش عقلاء عالم و اهل محاوره گاهی سخنی می گفتند که نص در مطلوب بود و قابل تأویل نبود و گاهی سخنی می گفتند که ظهور در معنائی داشت و همان ظاهر را اراده می کردند

و گاه سخنانی می فرمودند که ظهور در معنائی داشت و آنان این ظهور را اراده نکرده بلکه خلاف ظاهر مرادشان بود ولی سخنان آنها همراه بوده با یک سلسله قرائن لفظیه و مقالیه حالیه و مقامیه، متصله و منفصله و

که مخاطبین به برکت آن قرائن مرادات ائمه را می فهمیدند ولی بعدها که در بستر زمان برای ما نقل می شود عوامل زیادی باعث شده که آن قرائن محفوظه به کلام بدست ما نرسد و حقیقت امر بر ما مشتبه شده و گمان کنیم که ائمه (ع) تناقض گوئی کرده اند و سپس مثل محدث بحرانی به رفع و حل آن همت گماریم خیر حقیقت امر همان بود که ذکر شد و تناقض گوئی در کار نبوده بلکه عدم بلوغ قرائن کار را خراب کرده حال به برخی از عوامل سقوط و نابودی قرائن اشاره می کنیم:

الف: تقطیع اخبار: گاه می شد که حدیث مفصلی از امام (ع) صادر می شد که هر فرازی از آن مربوط به کتابی از کتب فقهیه و یا بابی از ابواب آن کتاب بود و در صدر آن قرائنی بود که مراد امام را روشن می ساخت که آیا وجوب است یا استحباب

ولی آقایان محدثین بزرگوار از قبیل شیخ حرّ عاملی و ... و فقهاء عظام به تناسب احادیث را قطعه قطعه کرده و هر قطعه ای را در باب مربوطه ثبت و ضبط می کردند

مثلاً بخشی را در کتاب صلوة، بخشی را در حج و ... و امر بر بیننده حدیث مشتبه می شد و می شود و گمان می برد مراد وجوب است در حالیکه استحباب بوده

ب: نقل به معنی: گاهی عدم وصول به قرائن در اثر اینست که راوی کلام امام (ع) را نقل به معنی کرده و آن معنایی که از خود کلام امام (ع) فهمیده می شد نتوانسته ادا کند و امام چیزی را ترجیح داده اند که انجامش بهتر است او گفته امام فرمود: افعال کذا و ما خیال می کنیم واقعاً امری بوده و دال بر وجوب بوده و....

ج: خیلی جاها قرینه دال بر مراد مقامیه و حالیه بوده و راوی در مقام حکایت و نقل به خود کلام امام اکتفا کرده و قرائن حالیه و مقامیه را نیاورده و امر بر ما مشتبه شده

د: و گاهی قرائن مقالیه و لفظیه ای بهمراه کلام امام بوده که مفهوم مراد بوده ولی در تاریخ آن قرائن دفن شده و بدست فراموشی سپرده شده و لذا امر امروزه بر ما مشتبه است

ه: و گاهی هم مصلحت بوده که امام کلامی بفرماید و از آن خلاف ظاهر اراده کند ولی فعلاً قرینه اش همراه نیاورد حالا آن مصلحت، مصلحت تقیه بوده بر نحو توره و یا مصالح دیگری بوده از قبیل مصلحت تدرج احکام و.... اینها و امثال اینها هستند عوامل اختفاء قرائن و سپس پنداشتن اینکه از روز اول ائمه (ع) ضد و نقیض گفته اند به منظور القاء خلاف و....

قوله: والی ما ذکرنا:

مرحوم شیخ طوسی ره که از بزرگان فقهاء شیعه و شیخ الطائفه می باشند در کتب فقهیه و استدلالیه خویش به روش مشهور مشی کرده اند یعنی به متعارضین که رسیده اند از قواعد ترجیح و تخییر استفاده کرده و احدهما را اخذ کرده بدان فتواداده اند

ولی در کتاب استبصار که کتاب حدیثی ایشان است پس از نقل احادیث بظاهر متعارض در هر بابی کوشیده اند (ولو با توجیها تبعیده تا چه رسد به قریبه)

یک وجه الجمعی (جمع تبرعی) هر چند بعید از ظاهر هر دو حدیث پیدا کنند و بدین وسیله بینهما را جمع کنند تا کسی نگوید که ائمه (ع) تناقض گوئی کرده اند خیر هر کلامی روی حساب بوده منتها ما باید سخن شناس باشیم و آگاه به ضوابط تا مراد از هر یک را بفهمیم و اگر به نتیجه ای نرسیدیم یک توجیه بعیدی هم که شده داشته باشیم و طرح نکنیم

و بقول روایات اهل البیت ادری بما فی البیت، و انتم افقه الناس اذا عرفتم معانی کلامنا حال این سبک شیخ طوسی ره در استبصار هم مؤید و شاهد مطلب ما است که تعارض میان اخبار از راه اراده خلاف ظاهر و اختفاء قرائن بوجود آمده نه اینکه خود ائمه تعارض گوئی کرده باشند خلافاً للمحدث البحرانی

قوله : و ربما يظهر :

شاهد دیگری است بر مطلب ما وجه الجمع های شیخ طوسی : اگر کسی در لابلای احادیث تتبع کند به احادیثی دست می یازد که خود ائمه (ع) کلماتی را فرموده اند که ظهور در مطلبی دارند سپس آن را تأویل برده اند به یک سلسله تأویلاتی که از ظاهر حدیث خیلی فاصله دارد و بکلی اجنبی است و فقط از مثل امام چنان تأویلاتی میسور است و از وجه الجمع های شیخ طوسی در استبصار هم خیلی بعید تر است ولی معذالک ائمه این تأویلات را داشته اند پس نباید شتاب کرد در اخذ به یکحدیث و طرح حدیث دیگر بلکه باید دید مراد ائمه (ع) چیست ؟

حال برای نمونه چند حدیث می آوریم که توجیهاات بسیار بعیده از ظاهر را خود ائمه (ع) مرتکب شده اند

۱- نقل شده که مردی از اهل عراق از امام (ع) سؤال کرد: در نماز ظهر چند آیه از قرآن تلاوت می فرمایند؟ حضرت فرمودند: هشتاد آیه ، سؤال کننده اولی

ساکت شد و سئوال را اعاده نکرد و یا نپرسید که منظور تان چیست؟ حضرت فرمود: بگمانم این شخص از اهل ادراک است یعنی خوش فهم و تیز هوش است که با یک اشاره مثلاً مطلب را دریافته ...

ولی کسانی آنجا بودند که به امام (ع) عرض کردند: منظور تان چیست:
و هشتاد آیه کدام است؟

حضرت فرمودند منظوم مجموعه آیاتی است که در نافله ظهر خوانده می شود بیان ذلک: نافله ظهر هشت رکعت است (چهار دو رکعتی) و در هر رکعت یکبار حمد و سوره (هر سوره ای که باشد ولی مراد امام خصوص سوره توحید یعنی قل هو الله است) قرائت می شود و حمد و سوره مجموعاً ده آیه است (البته طبق محاسبه اهل سنت که بسم الله را از آیات آن سوره بحساب نمی آورند و الا دوازده آیه می شود و لابد پرسشگر دوم از عامه بوده یا کسی در مجلس بوده که حضرت تقیه کرده و طبق عامه حساب کرده) حالا پیدا است که اگر ده آیه را در هشت رکعت ضرب کنیم حاصل ضرب هشتاد آیه خواهد شد ملاحظه می کنیم که سئوال از نماز ظهر است ولی جواب امام با توجیهاتی که فرمود با این ظاهر سئوال و جواب اصلاً تناسبی ندارد و از ظاهر بذهن نمی آید ولی توجیه بعید است

۲- در بعض روایات از معصوم (ع) نقل شده که بقول مطلق فرموده اند:
صلوة الوتر واجبة که ظاهرش اینست: بر هر مسلمانی یک رکعت وتر واجب است ولی وقتی سائل دوباره استفسار نمود حضرت فرمود: منظوم اینست که: بر پیامبر واجب بوده (که این توجیه از ظاهر کلام اصلاً بذهن نمی آید و از توجیهات بعیده است)

۳- امام (ع) در حدیثی فرمود: لا یعید الصلوة فقیه یعنی هر کسی که آگاه به مسائل و احکام نمازش باشد نماز را اعاده نمی کند بلکه معالجه می کند و با نماز احتیاط و سجده سهو و جبران می کند ولی حضرت کلام مذکور را

تفسیر فرمودند به خصوص شک بین سه و چهار فرمودند: منظورم شک بین سه و چهار است نه مطلق شک و سهو

در روایتی امام (ع) فرموده: لا تطوع فی وقت الفریضة یعنی در وقت نماز واجب نباید نافله بخوانی سپس تفسیر فرمودند به اینکه مراد من از وقت فریضه آن زمانی است که مؤذن برای اقامه جماعت می گوید: قد قامت الصلوة

حال این چهار نمونه از توجیهاات بعیده ای بود که خود معصومین (ع) بیان فرموده اند پس کاملاً ممکن است که امام (ع) از روز اول خلاف ظاهر را اراده کرده باشد و ببرکت قرائن مراد حضرت دانسته شود و

قوله: و یؤید: اخبار مستفیضه ای داریم مبنی بر اینکه شما حق ندارید حدیثی را رد کنید و جعلی بخوانید هر چند ظاهری منکر و غیر قابل قبول داشته باشد حتی اگر حدیثی از امام نقل شد که حضرت به روز اطلاق شب کرده و فرموده، الان شب است یا به شب اطلاق روز کرده شما حق طرح ندارید زیرا ای چه بسا این سخن یک توجیه و جیهی دارد (مثلاً اینکه به روز فرموده: الان شب است یعنی در زیر سایه حکومتهای طاغوتی روز روشن هم شب تار است و ...) که شما از آن خبر ندارید و ندانسته حدیث را طرح می کنید و مبتلا می شوید به رد قول امام و ناخواسته کافر می گردید و

حال اینگونه از اخبار هم مؤید مطلب ما است که منشأ تعارضها اراده خلاف ظاهر و اختلاف قرائن است و وجه التایید اینست که: اگر بقول محدث بحرانی عمده این تناقضات از روز اول بوده و خود ائمه (ع) لمصلحة چنین فرموده اند خوب طرح چنین حدیثی و انکار آن و عدم ترتیب اثر به آن که نباید موجب کفر شود بلکه نباید کمترین مفسده ای داشته باشد پس وجه بحرانی نا تمام است و وجه ما صحیح است.

تنبيه سوم

۱- گاهی احد الخبيرين با فتاواى عامه و اهل سنت در فلان مسئله فرعيه موافقت دارد

مثلاً اهل سنت عموماً فتوى مى دهند به حرمت متعه نساء و دو حديث از ائمه (ع) به ما رسیده که احدهما موافق عامه و دال بر حرمت آندىگري مخالف و دال بر جواز است در اینجا بايد مخالف را اخذ و موافق را طرح کرد و از اطلاق اخبار علاجیه همین معنا متبادر است يعنى احاديث علاجیه بقول مطلق گفته: ما وافق العامه فدعوها که متبادر بذهن موافقت در فتوى است

۲- و گاهی احد الخبيرين و لو با فتاواى عامه موافق نیست ولی با اخبار و روايات آنها موافق است يعنى کارى به فتواى آنها نداریم که آیا موافق است یا نه؟ ولی با روايات ضبط شده در کتب عامه مطابق است ممکن است بذهن کسی بیاید که مطابق فتوى بودن با موافق روايات عامه بودن فرقیان چیست؟

آیا یکی نیستند؟ مگر فتوى منشأش همین روايات نیست؟

مرحوم شيخ اول مى فرماید: فتوى با روايت فى الجمله فرق دارد زیرا که همانگونه که ما دو دسته احاديث داریم

الف: رواياتیکه مفتى بها است و هو الاغلب و الاكثر ،

ب: روايات متروکه که مورد اعراض اصحاب واقع شده و احدى طبق آن فتوا نداده یا شاذ و نادری طبق آن فتوا داده .

و هو الاقل جداً اهل سنت هم دو دسته روايات دارند: دسته اول که بخش عمده را تشکیل مى دهد احاديثى است که مطابق آن فتوا هم داده اند و دسته دوم: بخش قلیلی از اخبار آنها نیز متروکه است و طبق آن فتوا نداده اند و در این بخش ثمره وجه اول و دوم ظاهر مى شود که حدیثی مطابق اخبار آنها باشد ولی

مطابق فتاوی آنها نباشد و در حقیقت بینهما عموم و خصوص من وجه است :
 ماده افتراق فتوی : به حکمی فتوا بدهند بدون اینکه روایتی با آیه ای بر آن باشد
 همانند فتاوی خلیفه دوم به حرمت متعۀ النساء و حج تمتع و

و ماده افتراق روایت : حدیثی باشد که در کتب روایتی و صحاح اهل سنت
 ثبت شده ولی احدی طبق آن فتوی نداده باشد

و ماده اجتماع اغلب فتاوی و اخبار آنها است که در کتب روایتی و فقهی آنها
 مضبوط است

حال همان طوریکه اگر حدیثی موافق فتاوی عامه بود احتمال تقیه دارد و
 حمل بر تقیه می شود ببرکت بیشتر اخبار علاجیه همچنین اگر حدیثی موافق با
 روایات آنها بود باز حمل بر تقیه می شود و حدیث دیگر مقدم می شود و دلیل
 آن حدیث چهارم از احادیث علاجیه است که سابقاً از رسالۀ قطب راوندی نقل شد
 که حضرت فرموده بود : فاعرضوهما علی اخبار العامة فان وافق اخبارهم
 فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه .

بعد مرحوم شیخ با کلمۀ لکن الظاهر می فرمایند : ممکن است مطابقت با
 روایات به مطابقت با فتاوی عامه برگردد و الا یکی باشند و ملاک همان مطابقت
 با فتوی باشد به این بیان که موافقت با روایات حمل بر غالب شود و بگوئیم
 مراد از مطابقت با اخبار آنها عبارتست از موافقت با اغلب احادیث آنها یا همان
 اخبار زنده و مفتی به آنها نه با سایر اخبار که ارزشی ندارند و وجودشان کالعدم
 است پس این وجه بر گشت به وجه قبل می کند .

۳- و گاهی احد الخبرین المتعارضین مطابق با عمل عامه است نه روایات یا
 فتاوی آنها بیان ذلک : اهل سنت با اینکه مفتیان فراوانی داشتند که ذیلاً در تنبیه
 بعدی خواهد آمد و نیز احادیث بسیاری داشتند ولی گاهی در اثر اینکه سلاطین
 جور و بنی امیه و بنی عباس ها را اولوا الامر و واجب الاطاعة می دانستند طبق

دستور آنها به چیزی عمل می کردند و لو طبق فتوای مفتی و روایات عامه نباشد و این را بعنوان حکم ثانوی تلقی می کردند حال احد الخبرین با عمل عامه موافق است و دیگری مخالف باز هم حدیث اول احتمال تقیه دارد و حمل بر تقیه می شود و حدیث ثانی راجح می شود و مستند این نوع از رجحان هم فرازی از مقبوله عمر بن حنظله که فرمود: *ینظر الی ما هم امیل الیه حکامهم و قضاتهم فیترک و یؤخذ بالآخر*

۴- و گاهی احد الخبرین با قواعد فاسده و باطله آنها مطابقت دارد که قبلاً اشاره شد آنها در اصول دین قواعد فاسده ای از قبیل جبر- تفویض- سهو النبی و... دارند حال دو حدیث از ائمه (ع) بما رسیده یکی موافق با جبر و با آن میزان منطبق است و دیگری با میزان امر بین الامرین و اختیار منطبق است اولی حمل بر تقیه شده و به دومی اخذ می شود در اصول فقه نیز قواعد فاسده ای دارند از قبیل قیاس و استحسان و... .

حال دو حدیث از طریق اهل بیت به طرق معتبره برای ما نقل می شود ولی احدهما منطبق بر قیاس و مبتنی بر استحسان و... است و دیگری مخالف آن باز اولی حمل بر تقیه می شود

و هکذا در فروع دین قواعد باطله ای دارند منجمله اینکه می گویند شهادت شخصی که فاسق بالکفر است یعنی هیچ گناهی نمی کند و دروغ هم نمی گوید فقط گناهش و فسقش بخاطر کفر او است (مقبول است)

حال از طریق امامیه دو حدیث رسیده . یکی دلالت بر قبولی شهادت اهل کتاب دارد و دیگر دال بر عدم قبولی است حدیث اول موافق با قواعد عامه است حمل بر تقیه می شود و طرح می گردد و حدیث ثانی را اخذ می کنیم و...

مستند این وجه چهارم هم عبارتست از حدیثی که قبلاً نقل شد که : *ما سمعت منی یشبه قول الناس ففیه التقیة و قبلاً پیرا مون این حدیث*

دو احتمال دادیم که احتمال ثانی به قرائن و شواهدی تقویت شد و آن اینکه
 يشبه قول الناس ای يتفرع علی قواعدهم الفاسدة

فرق سه صورت قبلی با این چهارمی در اینست که : سه فرض قبلی فقط در
 خبرین متعارضین ارزش دارند که راجح را گرفته و مرجوح را طرح می کنیم و حمل
 بر تقیه می شود

و اما اگر خبر بلا معارض بود ولو مطابق فتاوی عامه باشد یا مطابق روایات
 آنها یا مطابق عمل آنها باشد جای طرح و حمل بر تقیه ندارد لان الاصل عدم
 التقیه و ... هر مطابق عامه ای که فاسد و باطل نیست

و اما در فرض چهارم حدیثی که مبتنی و متفرع بر قواعد فاسده آنها باشد
 چه مع المعارض و چه بلا معارض مطلقاً طرح می شود و حکم به عدم
 حجیت آن می شود و اگر معارضی داشت معیناً آن حجت است و حجت
 با لاحت تعارض ندارند لذا طبق این معنا قبلاً گفتیم حدیث از ما نحن فیه
 اجنبی است و دلیل بر عمومیت نسبت به فرض نبود معارض عبارتست از عموم
 موصول که ما سمعت منی یعنی هر چه که از من شنیدی و لذا حساب این
 فرض جدا است.

تنبیه چهارم

باز هم مطابقت با عامه از یک نظر چند قسم می شود که همه آنها مربوط به
 موافقت از حیث فتوی است و کاری به روایات و قواعد و ندارد پس صورت
 اول از چهار صورت تنبیه سوم خود صوری دارد:

۱- احد الخبرین موافق با جمیع عامه (چون عامه در مسئله ذات قول واحد
 هستند) و خبر دیگر مخالف با جمیع عامه است در اینجا بلا شک مخالف را اخذ و
 موافق را طرح می سازیم و می گوئیم : از باب تقیه گفته شده و قدر متیقن از
 اخذ به مخالف و طرح موافق در اخبار همین صورت است و جزء مرجحات

منصوصه هم می باشد زیرا که در اخبار آمده : ما وافق العامه

و ماخالف العامة ... و کلمه العامه مثل القوم ، الانسان اسم جمع با الف و لام یا اسم جنس محلی با لف و لام است . و اینها مثل جمع با الف و لام مفید عمومیت هستند : العامه یعنی جمیع العامه ، الامه ای جمیع الامه الخاصه ای جمیع الخاصه و

۲- احد الخبرین موافق با معظم عامه است و دیگری مخالف با معظم و موافق باشادی از عامه که لا اعتبار بر آیهیهم عند خود عامه ایضاً این قسم نیز مع المسامحه العرفیه از مرجحات منصوصه است چون عرفاً با مقداری تسامح صادق است که کسی بگوید : این حدیث موافق با عامه است از باب اینکه النادر کالمعدوم و اصلاً بحساب نمی آید باز هم علی جمیع المبانی (اخباری و اصولی) جای ترجیح و اخذ به راجح یعنی مخالف است

۳- دو حدیث تعارض کرده که احدهما مخالف عامه است و آندیگری تنها با فتوای بعض از عامه موافق است و با فتوای بقیه نمی دانیم موافق است یا نه (در اثر اینکه آن بعض در این مسئله فتوایی ندارند و آن را مسکوت گذارده اند یا در اثر اینکه از فتوای آنها اطلاعی نداریم)

مرحوم شیخ می فرماید : استفاده از این مرجح از باب کبرای کلی الترجیح بکل مزیه } است نه از باب مرجحات منصوبه چون مرجح منصوص در روایات این بود که ما وافق العامه و گفتیم متبادر به ذهن موافقت جمیع عامه یا معظم است پس موافقت با بعض عامه و مخالفت با بعض منصوص نیست و لذا در بخش غیر منصوصه داخل می شود و در مرجح غیر منصوص به عقیده اخباری ترجیح جایز نیست و جای تخییر است ولی به عقیده اصولی باز هم جای ترجیح است نه تخییر و طبق این مبنا ثمره ای در کار نیست چون منصوصه باشد یا غیر منصوصه جای ترجیح است .

قوله: و ربما:

بعضی ها مدعی شده اند که موافقت با بعض عامه هم از جمله مرجحات منصوصه است و اینکه امام (ع) فرمود: ما وافق العامة مراد خصوص معظم یا جمیع عامه نیست بلکه مراد اعم است از موافقت با کل یا بعض عامه شاهد مطلب هم اینست که بدنبال این جواب دوباره سائل پرسید: اگر هر دو موافق عامه بود چه بکنیم؟ خوب معنای اینکه هر دو موافق باشند چیست؟ معنایش اینست که هر دو با همه عامه موافق است؟ اینکه معقول نیست پس مراد اینست که هر کدام با یکدسته از عامه موافق بود چه کنیم؟ پس موافقت العامة اعم است از موافقت کل یا بعض و هر دو از مرجحات منصوصه و جای ترجیح است

مرحوم شیخ ره می فرماید: ظهور فراز قبلی حدیث یعنی ما وافق العامة در جمیع عامه اقوی است و همان ظهور را اخذ می کنیم آنگاه بخش بعدی که سائل گفت: همامعا موافقان للعامة را دو جور می توان معنا کرد: ۱- هر دو موافق عامه هستند یعنی مرجح که امام فرمود در هر دو هست پس از آن مرجح اعم اراده شده و بحال این قائل نافع است

۲- بالعکس معنا کنیم و بگوئیم این تعبیر کنایه از اینست که اگر هیچکدام آن مرجح را نداشت چه کنیم؟

بیان ذلک: امام فرمود: موافق عامه را طرح کن و مخالف را بگیر یعنی موافق جمیع عامه حال اگر هر دو مطابق بود چه کنیم؟ منظور این است که اگر مرجحی که امام فرمود در هیچ کدام نبود چه کنیم طبق این بدرد قائل نمی خورد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال پس مسلم نشد که مطابقت با بعض عامه هم یکی از مرجحات منصوصه باشد آری از مرجحات غیر منصوصه هست و مزیتی است در احدهما

۴- دو حدیث متعارض کرده و ما فتاوی عامه را در مسئله می دانیم و توجه داریم که هر کدام از دو حدیث هم موافق با عامه و هم مخالف هستند یعنی مثلاً در فلان مسئله فتوای فلان مذهب یا فقیه عامی و خوب است و فتوای آندیگری حرمت است و از دو حدیث متعارض هم یکی دال بر و خوب است که با فتوای دسته اول موافق و با دسته دوم مخالف است و دیگری دال بر حرمت است که با فتوای دسته ثانیه موافق و با دسته اولی مخالف است در اینجا چه باید کرد؟ آیا هر دو را طرح کنیم؟ یا مخیر باشیم؟ یا باز هم امکان ترجیح وجود دارد؟

مرحوم شیخ می فرماید: در این بخش ما یک ضابطه و معیار کلی نداریم و امر به رأی و نظر و سلیقه مجتهد محول می شود که با دقت نظر و ملاحظه جهات ترجیح شاید بتواند احد الحدیثین را از جهتی از جهات بر حدیث دیگر ترجیح دهد و البته از باب الترجیح بکل مزیه خواهد بود نه از مرجحات منصوصه آنگاه ذیلاً به سه نمونه و عاملی از عواملی که بنظر مجتهد ممکن است سبب رجحان باشند اشاره می فرمایند:

نمونه اول: قوله: و بما استفاد:

تاریخ صدور حدیث را بدقت پیدا کنیم و سپس فتاوی فقها عامه در آن عصر را هم ملاحظه کنیم و ببینیم که در آن زمان و در آن مکان که امام (ع) فلان حدیث را فرموده فتوای کدام فقیه سنی اشهر بوده و کدام حرفش خریدار داشته و مقتدر و مسلط بوده؟ از راه شهریت فتوای بعض و موافقت حدیث با آن می توان حدس زد بنوع حدس ظنی که به احتمال قوی همین حدیث تقیه ای است و آندیگری که با فتوای اشهر آن عصر مخالف است احتمال تقیه اش نادر است و رجحان پیدا می کند

سؤال: از چه راهی بفهمیم که در فلان زمان و در فلان مکان فتوای فلان فقیه

اشهر و رائج بوده؟

جواب: از راه مراجعه به کتب تاریخ و اگر کسی به تاریخ این باب مراجعه کند خواهد دید که فقهاء سنی دو مرحله را پشت سر گذاشته اند:

مرحله اول: زمان ائمه و مقداری پس از آنست که سنی ها متفرق و پراکنده عمل نموده و هر کدام در هر شهری طبق فتوای فقیه آن شهر عمل می کردند

فی المثل

سنی های اهل کوفه به فتوای سه نفر عمل می کردند

۱: ابو حنیفه ۲- سفیان ثوری ۳- مرد دیگری (که نامش ذکر نشده) و اهل مکه به فتاوی ابن ابی جریح عمل می کردند و اهل مدینه مقلد مالک بن انس بودند و اهل بصره به فتاوی عمّان و سواده و اهل شام به فتاوی اوزاعی و ولید و اهل مصر به فتاوی لیث بی سعید عامل بودند و اهل خراسان از فتاوی عبدالله بن مبارک زهری متابعت می کردند . و در بین فقیهانی هم بودند که منزوی بوده و چندان مقلدی نداشته از قبیل:

سعید بن مسیب ، عکرمة ، ربیعة الرأی ، محمد بن شهاب زهری و

مرحله دوم: در اثر طعنه های فراوان از اهل ملل و ادیان سنی ها تصمیم گرفته و مذاهب مختلف و پراکنده را در چهار مذهب معروف خلاصه کردند که عبارتند از مذاهب معروفه شافعی - حنفی - مالکی و حنبلی و این کار طبق نقلی در سنه ۳۶۵ هجری شمسی و طبق نقل اوثق الوسائل از قول مرحوم سید صدر در سنه ۶۶۵ انجام گرفت (البته این احتمال بعید است) ر حال با تاریخ فتوای فقهاء هر عصر که آشنا شدیم کار آسان است و براحتی می توان تشخیص داد که در تاریخ صدور این حدیث کدام فتوی اشهر بوده و

نمونه دوم: گاهی از راه قرائن خاصه ای که مخصوص به مورد خاص است می توان این مطلب را فهمید مثل آنچه که از امام صادق (ع) نقل شده که وقتی در رابطه با برخی از مسائل وصیت فتوای ابن ابی لیلی را نقل کردند

حضرت فرمود: اما قول ابن ابی لیلی فلا استطیع رده

نمونه دیگر: از راه اینکه بعض فقها عامه مثل ابن ابی لیلی خیلی ابغض بودند نسبت به بعض دیگر می توان تشخیص داد که کدام احتمال تقیه اش ارجح است.

نمونه دیگر: از راه ملاحظه اخبار عامه که در کتب آنها نقل شده می توان فهمید مثلاً یکی با روایات مشهوره عامه موافق است و دیگری با روایات شاذه آنها اولوی دارد برای حمل بر تقیه و احتمال آن اقوی است و.... پس آقای مجتهد باز هم راههائی برای ترجیح احدهما بر دیگری پیدا کرد منتها یک ضابطه کلی در اختیارش نیست و تشخیص آسان نیست پس اگر به مزیتی و لو ظنی دست یازد فهو المطلوب و گرنه به سراغ سایر مرجحات یا تخیر می رود

تنبیه پنجم

تنبیه پنجم در حقیقت بیان مفاصله میان مرجحات است توضیح اینکه مرجحات به شعبی منقسم شد از قبیل: ترجیح به دلالت و یا مرجح دلالی، مرجح صدوری، مرجح جهتی، مرجح مضمونی (که البته دو بخش دارد ۱- داخلی ۲ خارجی) حال در مواردیکه در خبرین متعارضین یکدسته از این مرجحات باشد و دستجات بعدی نباشند البته مزاحمتی نیست مثلاً تنها ترجیح به دلالت مطرح است یا تنها ترجیح به صدور مطرح است و.... ولی عند المزامه باید دید از حیث رتبه کدام مقدم است؟ میفرمایند:

اما مرجح دلالی که حسابش جدا است و در مباحث پیشین چه در اوائل تعادل و ترجیح تحت عنوان قاعده الجمع مهما امکن و چه در مقام رابع در رابطه با مرجحات به تفصیل پیرامون آن گفتگو شد و به نتیجه رسیدیم که ترجیح به دلالت بر همه مرجحات دیگر رجحان دارد و اصولاً با وجود مرجح دلالی نوبت

به ترجیح نمی رسد که به معنای اخذ به راجح و طرح مرجوح است بلکه معیناً جای جمع است و عمل به هر دو البته باید جمع عرفی باشد که پشتوانه اش بناء قطعی عقلاء است و گرنه هر جمعی ارزشمند نیست

بنابر این اگر دو حدیث تعارض کردند که یکی دارای مرجح دالی است مثلاً نص یا اظهر است و دیگری دارای مرجح صدوری یا مضمونی یا جهتی است، خارجی یا داخلی است، سندی یا متنی است

یعنی مثلاً راویانش اعدل و اصدق هستند یا مضمونش مطابق شهرت فتوایه است یا مخالف عامه است و ... در همه این فروض مختلفه ترجیح دلالتی برنده است و يقدم النص على الظاهر و الاظهر على الظاهر و الخاص على العام و ان كان الظاهر او العام مخالفاً للعامه و الخاص و النص والاظهر موافقاً لهم و دلیلش همان است که گفته آمد

و اما مفاضله میان سایر مرجحات: باز اگر مرجح مضمونی با سایر مرجحات مزاحمت کرد یعنی احد الحدیثین دارای مرجح مضمونی و دیگری دارای مرجح صدوری یا جهتی بود سیاتی انشاء الله که مرجح مضمونی برنده است و نوبت به سایر مرجحات نمی رسد انما الکلام در تزاحم مرجحات صدوریه بامر جحات جهتی است که اگر فرضاً دو خبر واحد تعارض کردند که احدهما دارای مرجح صدوری است یعنی راویانش اعدل و اصدق و ... هستند ولی موافق عامه است و آندیگری دارای مرجح صدوری نیست و راویان آن عدل، ثقه و ... هستند ولی مرجح جهتی را دارا است یعنی مخالف عامه است حال عند المزاحمة کدام مقدم است؟

در اینجا مطلب بر اساس دو وجه مذکور در اثبات ترجیح به مخالفت عامه مطرح می شود که یکی وجه ثانی بود که ترجیح به مناط اقریبیت الی الحق و الرشداست

(مرجع مضمونی)

و دیگری وجه رابع بود که ترجیح به مناط احتمال و عدم احتمال تقیه است

(مرجع جهتی)

بنا بر وجه اول مطلب از ما نحن فیه خارج و در مزاحمت مرجع مضمونی با

صدوری داخل می شود که چند سطر قبل اشاره شد و تفصیلاً هم خواهد آمد که

مرجع مضمونی مقدم است پس مخالف عامه مقدم است

ولی بنا بر وجه ثانی از ما نحن بوده و دوران امر بین مرجع صدوری و جهتی

می شود

و اینست آن ثمره بین وجه ثانی و رابع که در آخر بحث مرجع جهتی قبل از

تنبيهات مسئله بدان اشاره شد

و در اینجا به عقیده مشهور و منجمله شیخ اعظم مرجع صدوری مقدم است

بیان ذلک :

مقدمه : در منطق قاعده ای را آموختیم بنام قانون فرعیت : ثبوت شئی لشئی

فرع لثبوت المثبت له یعنی اگر بخواهیم عرضی را برای معروضی ، صفتی را برای

موصوفی ، حکمی را برای موضوعی و محمولی را برای موضوعی اثبات کنیم

حتماً اول باید اصل وجود معروض - موضوع و موصوف ثابت شده باشد تا

بتوان گفت زید قائم و گرنه عرض بدون معروض محال است با عنایت به این

مقدمه می گوئیم : مرجع جهتی فرع بر مرجع صدوری و دررتبه پس از آنست

زیرا که تا خبری مفروض الصدور نباشد نوبت به بحث از جهت صدور که آیا به

منظور بیان واقع صادر شده یا بیان تقیه نمی رسد آن هنگامی نوبت به مرجع

جحتی می رسد که اصل صدور خبرین مسلم شود یا از باب اینکه مقطوع الصدور

هستند و وجداناً صدور آنها مسلم است کالماترین و یا از باب اینکه بیرکت ادله

حجیت تعبداً صدور آنها مسلم شده همانند دو خبر واحد جامع شرائط حجیت

با نبود مرجح صدوری و به عبارت دیگر با عدم امکان تعبد به صدور احدهما و ترک تعبد به صدور دیگری

اینجا است که دستمان از مرجح صدوری کوتاه شده و تنها راه ترجیح به مرجحات جهتیه است ولی در فرض بحث که راوی احد الخبرین اعدل و اصدق و اوثق و افقه از دیگری است و مرجح صدوری دارد و امکان تعبد و سرسپردگی به احدهما و عدم تعبد بدیگری فراهم است و ادله ترجیح به مرجح صدوری می گوید این را که راویش اعدل است ترجیح بده کما مر فی المقبوله و المرفوعه دیگر جائی برای مرجحات جهتیه نیست و نوبت به آنها نمی رسد و در حقیقت موضوع ندارند.

قوله فان قلت :

مستشکل می گوید: همانطوریکه در موارد جمع عرفی که احد الدلیلین از حیث دلالت اقوی و دیگری اضعف بود مثل اظهر و ظاهر نص و ظاهر شما و ما معتقد شدیم که باید سندها را گرفت و در هر دو اصالة الصدور والسند (که پشتوانه اش دلیل حجیت است) را اجراء کرد و متعبد به صدور هر دو شد (چون هر دو جامع الشرائط هستند) نوبت به دلالت که می رسد بناچار باید احدهما المعین را تأویل ببریم مثلاً عام را بر خاص ظاهر را بر اظهر و ... حمل کنیم تا جمع بینهما شود و خلاصه اینکه با وجود مرجحات دلالتیه به سراغ مرجحات صدوری و سندی نرفتیم

حال چه اشکالی دارد که در ما نحن فیه هم که دوران امر بین مرجح صدوری و جهتی است همان حرف را بزنییم یعنی بگوئیم : حدیثین هر دو و اجد شرائط حجیت هستند و مقتضای اصاله الصدور و السند عبارتست از صدور هر دو پس ما بیائیم و به هر دو متعبد شویم و وقتی سندها را پذیرفتیم بناچار نوبت می رسد به مرجحات جهتیه و آن را که موافق عامه است حمل بر تقیه می کنیم و

در نتیجه مرجحات جهتیه هم مثل دلایله بر صدوریه مقدم می شود حال این طریقه چه اشکالاتی دارد؟

قوله: قلت:

قیاس مرجح جهتی به مرجح دلالی مع الفارغ است بدلیل اینکه در باب جمع های دلالی التزام و تعبد به صدور هر دو خبر مفید فایده است و فایده عبارتست از جمع بینهما و عمل به هر دو منتها با مختصر معالجه و جراحی ای که صورت می گیرد که عام مثلاً بر خاص حمل می شود ولی هم به خاص در مدلول خود عمل شده و هم به عام در ماعد الخصاص و این مختصر معالجه که نامش تخصیص است امری است شایع و رائج و ایرادی ندارد و مکرر گفتیم که با امکان جمع و تعبد به صدور کلاهما نوبت به هیچ مرجح دیگری از صدوری - جهتی - [مضمونی نمی رسد (هذا حکم المقیس علیه) و اما در باب مرجح جهتی و صدوری که مورد بحث ما است و متعارض و متزاحم شده اند التزام و تعبد به صدور هر دو و سپس حمل احدهما که موافق عامه است علی التقیة هیچ فایده ای نداشته و اثری بر آن مترتب نیست و کلا التزام است زیرا که چه فرقی است بین اینکه مرجح صدوری را مقدم داشته و از اول بگوئیم موافق عامه صادر نشده و طرحش کنیم و بین اینکه مرجح جهتی را مقدم داشته و حکم به صدور هر دو کنیم ولی سپس موافق را حمل بر تقیه کنیم و در مقام عمل الغاء سازیم؟ تقدیم مرجح جهتی اولویتی ندارد بلکه تقدیم صدوری اولی است لان جهة الصدور متفرع علی اصل الصدوره بیانی که قبل از ان قلت گفته آمد «هذا حکم المقیس ملخصاً»

قوله: ولذا

شاهدی می آورند بر اینکه در ما نحن فیه جای تعبد به صدور هر دو و

سپس الغاء احدهما نیست

و آن اینکه : اگر خبر واحدی بلا معارض باشد و موافق عامه هم باشد ولی مخالف اجماع شیعه باشد آیا آن خبر را متعبد شده و حجت دانسته و از حیث جهت صدور در آن معالجه ای انجام می دهند و حمل بر تقیه می کنند یا از اول آن را حجت نمی دانند؟ تردیدی نیست که عند المشهور این خبر لا حجت است و از اصل مشمول ادله تعبد به خبر عادل و حجیت خبر عادل نیست فهکذا در ما نحن فیه

قوله : نعم :

این تبصره مفادش اینست که : حتی الامکان تا ما دامیکه صدور هر دو حدیث متعارض مسلم نشده باشد (چنانچه ما نحن فیه از این قبیل است) نوبت به مرجحات جهتیه نمی رسد و وظیفه داریم به مرجحات صدوریه مراجعه کرده و حکم کنیم به صدور احدهما المعین که حدیث را جع صدوراً باشد و طرح دیگری آری اگر دستمان از مرجح صدوری کوتاه شد و نتوانستیم از آن بهره برداری کنیم نوبت به مرجح جهتی می رسد که هر دو را متعبد شده و موافق را حمل بر تقیه کنیم و کوتاه شدن دست از مرجح صدوری زیر سر دو عامل است :

۱- علم وجدانی داشته باشیم به صدور هر دو حدیث موافق و مخالف مثل اینکه خود ما مستقیماً هر دو حدیث را از امام (ع) شنیده ایم و یا در حد متواتر برای ما نقل شده و علم به سند داریم .

۲- علم تعبدی به صدور کلاهما حاصل شود مثل اینکه دو حدیث از لحاظ سند و صدور هر دو برابرند و هیچکدام واجد مرجحی از مرجحات سندیه و صدوریه نیستند بناچار باید به حکم ادله حجیت خبر ثقه یا عدل به هر دو ملتزم شد آنگاه نوبت به مرجح جهتی می رسد و گر نه با وجود اصل هرگز نوبت به فرع نمی رسد

البته گویا خلط مبحثی شده میان صدور و جهت صدور با مرجع صدور و جهتی (و آنکه واقعاً متفرع است جهت صدور است که متفرع بر اصل صدور است و اما مرجع جهتی هم متفرع بر مرجع صدور باشد اول کلام است) مرجحات خارجی

جناب شیخ انصاری می فرماید

المقام الثالث.... در اینجا قبل از هر سخنی جای این سؤال است که مقام اول

و ثانی این مقام ثالث چیست؟

و کجا مطرح شد؟ محشین از قبیل مرحوم رحمت الله کرمانی و صاحب اوثق الوسائل هر کدام و جهی در جواب بیان کردند ولی حق مطلب اینست که مرحوم شیخ در اول مقام رابع از چهار مقام باب تراجیح مرجحات را به دو دسته منقسم کردند:

۱ داخلیه

۲ خارجی

بعد از چند سطر فرمودند نوع دیگری از مرجع داریم که بر همه^۱ این مرجحات مقدم است و با وجود آن نوبت به هیچ مرجحی نمی رسد و آن عبارتست از ترجیح به دلالت که تفصیلاً راجح به آن بحث کردند سپس فرمودند:

فلنرجع الی ما کنا فیه که بحث مرجحات باشد پس سه مقام عبارتند از:

المقام الاول: الترجیح بالدلالة یا مرجحات دلایه

مقام ثانی: مرجحات داخلیه که خود سه بخش داشت

۱- مرجع صدور ۲- مرجع جهتی ۳- مرجع مضمونی

مقام ثالث مرجحات خارجی که عموماً مرجح مضمونی هستند و فعلاً

مورد بحث ما قرار دارند و البته مرجح مضمونی داخلی جدا مطرح نشد ولی وضع مرجح خارجی مضمونی که روشن شد وضع آنهم روشن می شود حال که فلسفه

تعبیر به المقام الثالث را یافتیم برویم سراغ اصل مطلب

فنقول: منظور از مرجحات خارجیہ عبارتند از مرجحات و مزایاییکه مستقلاً در خارج موجود هستند چه متعارضین باشند یا نه و ضمناً سبب ترجیح احد المتعارضین هم می شوند و مرجحات خارجیہ در یک تقسیم دو قسم می شوند

۱- مرجحات خارجیہ ایکه بنفسه و مستقلاً ارزش و حجیتی ندارند یعنی لولا خبر معارض دارکه این امر خارجی مرجح او می خواهد واقع شود خود این عامل بتنهائی حجیتی ندارد و بدرد استنباط حکم شرعی نمی خورد مثل قیاس - استحسان - شهرت فتوائیه، و.....

۲- مرجحات خارجیہ ایکه استقلالاً حجیت دارند بگونه ایکه لولا دلیل در فلان واقعه این عامل خارجی مرجح ما است و بتنهائی از عهده اثبات الحکم بر میآید همانند، کتاب و سنت و اصل عملی که موافقت اماره با هر یک از اینها سبب ترجیح است و خود اینها دلیل هستند فعلاً بحث ما راجع به قسم اول است و این قسم خود دو شعبه دارد:

۱- امارات ظنیه ایکه مشکوک الاعتبار هستند مثل شهرت فتوائیه، اجماع

منقول و

که اینها را غیر معتبر گفتن از باب اینست که شک در حجیت مساوی است با علم به عدم حجیت زیرا که قوام حجیت به علم است و اینها معلوم الاعتبار نیستند و دلیلی خاصی بر اعتبارشان قائم نیست البته از آنطرف دلیل خاصی هم رد و ابطال آنها قائم نیست و در تحت اصل اولی حرمت عمل به ظن باقی هستند مثل شهرت فتوائیه، عمل الافقه و....

۲- امارات ظنیه خارجیہ ایکه سبب رجحان و اقریبیت احد الخبرین می شوند و نه تنها دلیلی بر اعتبار و حجیت آنها فی نفسهما نیست که بلکه قام الدلیل

القطعی علی بطلان آنها مثل قیاس - استحسان و مطلق اجتهاد به رأی که در بازارهای فقه عامه شیوع و خریدار دارند ولی عندنا متاعی است که به پیشیزی خریدار ندارد

فعلاً بحث ما راجع به قسم از اول است:

ابتدا مثالهایی چند آورده سپس وارد بحث می شویم:

مثال اول: مکرر گفته و شنیده ایم که شهرت بر سه نوع است

۱- عملی

۲- فتوایی

۳- روائی

معانی آنها و نسبت میان آنها از نسب اربع را از مباحث ظن همین کتاب و نیز مبحث شهرت جلد سوم شرح اصول فقه و نیز مباحث تعادل و تراجیح از جلد سوم شرح اصول فقه ملاحظه فرمائید.

از این سه نوع شهرت روائی که منصوص هم بود از جمله مرجحات داخلیه صدوریه است که تفصیلاً بحث شد ولی شهرت عملی و یا فتوایی از جمله مرجحات خارجیه می باشند که مستقلاً و جدای از خبر در خارج موجودند و ضمناً سبب ترجیح هم هستند.

سؤال: شهرت عملیه را از چه راهی می توان بدست آورد؟

جواب: یا از راه وجدان در کتب فقهاء که فتوی داده و به فلان حدیث همگی استناد کرده اند و یا از راه نقل روایت که همه نقل کرده اند البته بنا بر اینکه غالباً ملازم وجود دارد میان نقل حدیث و عمل به آن و کم است موردیکه حدیثی نقل شود و بدان عمل نشود

مثال دوم: دو حدیث تعارض کرده که به احدهما افقه الفقیهین و به دیگری فقیه عمل کرده در اینجا هم عمل الافقه مستقلاً حجت نیست و هر مجتهدی

باید به استنباط خود ارزش قائل باشد ولی مرجحیت آن نسبت به احدالخبرین مورد بحث است و ضمناً اگر باشد از مرجحات خارجیه است که مضمون را تقویت می کند یعنی وجوب یا حرمت و ... را که مدلول حدیث است

سؤال : عمل الافقه به احدالحدیثین از چه راهی بدست می آید؟

جواب : یا از راه وجدان که دیده ایم وی به این حدیث استناد کرده و طبق آن فتواداد و یا از راه نقل و روایت این حدیث بنا بر اینکه غالباً نقل حدیث ملازم با عمل به آنست و در هر حال اگر مجرد نقل باشد داخل می شود و در بخش مرجحات صدوریه و ترجیح به صفات راوی ولی اگر همراه با عمل باشد از این حیث در مرجح مضمونی خارجی داخل می شود

مثال سوم : دو حدیث تعارض کرده احدهما موافق عامه و دیگری مخالف عامه ، گفته شد مخالف عامه رجحان دارد ولی با حد الوجهین یا به وجه ثانی که به مناط اقربیت الی الحق و الرشد باشد و یا به وجه رابع که به مناط عدم احتمال تقیه و تنها احتمال بیان واقع باشد آنگاه بنا بر وجه رابع ترجیح به مخالفت با عامه از جمله مرجحات جهتیه داخلیه خواهد بود ولی بنا بر وجه ثانی از مرجحات مضمونیه است منتها حالا مرجح مضمونی داخلی باشد یا خارجی حق اینست که خارجی است ولی هر کدام که باشد عندنا تفاوتی ندارد مهم اینست که مضمون حدیث را تقویت می کند

مثال چهارم : دو حدیث تعارض کرده و مضمون احدهما موافق با اجماع منقول به خبر و احد است که اجماع مستقلاً در خارج موجود است و ضمناً سبب رجحان هم هست (البته بنا بر عدم حجیت آن و الا بنا بر حجیتش در مباحث القسم الثانی داخل می شود کما سیاتی)

مثال پنجم : دو حدیث تعارض کرده که یکی دال بر حرمت است دیگری دال بر وجوب در اینجا بعضی جانب حرمت را ترجیح داده اند ببرکت اماره ظنیه

خارجیه که دفع المفسدة اولی من جلب المنفعة و....

قوله: ثم الدلیل:

پس از فراغت از عنوان بحث و ذکر امثله بحث در اینست که هیچکدام از امارات ظنیه خارجیه مذکور استقلالاً حجیت ندارند و بدرد استنباط حکم نمی خورند ولی آیا ارزش مرجحیت دارند و می توان توسط این امارات احد الخبرین را بر دیگری ترجیح داد یا خیر؟

فی المسئلة قولان:

۱- عده ای بر آنند که این امور نه حجیت دارند و نه مرجحیت و هیچ ارزشی

ندارند که ادله آنها ذیلاً در ضمن ان قلت مطرح خواهد شد

۲ مشهور و منجمله شیخ اعظم بر آنند که این امور اگر چه حجت نباشند ولی

مرجح هستند و برای اثبات این مدعا به سه دلیل تمسک کرده اند:

دلیل اول: سابقاً در پایان مقام ثالث از چهارمقام بحث در باب ترجیح از

فرازهایی از خود اخبار علاجیه استفاده کردیم که مناط و ملاک عبارتست از:

الترجیح بکل مزیه یوجب اقربیه احد الخبرین الی الواقع چه عامل آن مزیت های داخلی باشد و چه مزایای خارجی

مثلاً در فراز دوم آمده است: خذبما اشتهر.... لان المجمع علیه لاریب فیه که

گفته شد: العلة تعمم پس هر عاملی که موجب شود که احد الخبرین لاریب فیه

بالنسبه شود و دیگری فیه ریب گردد مرجح است چه آن مزیت داخلی باشد یا

خارجی، منصوص یا غیر منصوص پس ما ببرکت خود اخبار علاجیه از راه تنقیح

مناط طرفدار وجوب تعدی از منصوصات به غیر منصوصات و از داخلیات به

خارجیات شدیم.

قوله: بل یرجع:

در اینجا مرحوم شیخ قدم را فراتر گذاشته و مدعی هستند که بر فرض شما

اصرار داشته باشید که حتماً باید مرجح یک مرجح داخلی باشد ما ثابت می‌کنیم که مرجحات خارجی هم با دقت و تأمل به مرجحات داخلی بر می‌گردد و از آن باب که شما هم قبول دارید مرجحیت دارند بیان ذلک: لا شک در اینکه وقتی احدالخبرین مطابق با یک اماره ظنیه خارجی شد

مثلاً مشهور فقهاء به احدهما عمل کرده اند و از دیگری اعراض کرده اند یا افقه به احدهما عمل کرده و

و جداناً ما نسبت به این حدیث ظن به صدق پیدا می‌کنیم و قهراً وقتی باینطرف ظن به صدور آمد طرف دیگر وهم به صدور است و این اماره ظنیه و جداناً کاشف از عیب و نقصی است که فی الواقع در دیگری وجود داشته مثلاً وقتی مشهور فقهاء متقدم به حدیثی عمل کرده و از دیگری اعراض کرده اند این برای ما این احتمال را تقویت می‌کند که لابد در حدیث مقابل عیبی بوده که مشهور از آن اعراض کرده اند حالا آن عیب چیست؟ سر بسته می‌دانیم که معیوب است یا عیب سندی داشته که به او توجهی نشده (کلمه ازداد صحه ازداد و هنا و کلمه ازداد و هنا ازداد صحه) و یا عیب دلالتی داشته و با از حیث جهت صدور مبتلا به تقیه بوده و مشهور از آن خبر داشته اند لذا اعراض کرده اند و یا افقه از آن مطلع شده و فقیه نشده و و در نتیجه حدیث مزیت دار نسبت به فاقد المزیة الخارجیه می‌شود لاریب فیه و حدیث دیگر فیه ریب می‌گردد و واضح است که لاریب فیه را باید گرفت

قوله: و قد عرفت:

سابقاً مکرر ذکر شد که مرجحات داخلی از لحاظ ارزش دودسته اند:

۱- برخی از آنها موجب می‌شوند که آن احتمال نقص و عیب منحصر شود به فاقد مزیت و در ذوالمزیة آن عیب منتفی باشد همانند قلت و سائط که اگر

حدیثی به ده واسطه نقل شده و دیگری با یک واسطه در اولی ده تا احتمال کذب وجود دارد و در دومی یکی بیشتر نیست و نه احتمال عیب دیگر منتفی است و مانند مخالفت عامه بر مبنای وجه چهارم که به مناط عدم احتمال تقیه ترجیح داده می شود که در حدیث موافق احتمال تقیه عیب است ولی در مخالف این احتمال بکلی منتفی است

۲- و برخی از آنها سبب می شود که احتمال عیب در راجح و ذوالمزیه بعید شود نسبت به احتمال نقص در فاقد مزیت که در آنجا این احتمال قریب است مثلاً راوی احدهما عادل و دیگری عادل یا احدهما اوثق و دیگری ثقه است که احتمال کذب در عادل و اوثق بعید است و در عادل و ثقه نسبت به آندو قریب است ولی در همه اینها احتمال ضعیف و ملغی است

حال مرجحات خارجیّه مورد بحث ما از همین قسم هستند که موجب بُعد احتمال عیب در واجد مزیت می شوند منتها گاهی آن عیب محتمل یک امر معین و معلومی است مثل احتمال کذب در عادل و عادل و اوثق و ثقه و احتمال نسیان در اضبط و ضابط و... گاهی معین نیست ولی اجمالاً می دانیم که چنین عیبی هست کما فیما نحن فیه که حدیثی که مشهور از آن اعراض کرده اند بالاخره فیه ما فیه و علیه ما علیه است اما آن عیب معیناً کدام است؟ عیب سندی است؟ دلالی است؟ جهتی است؟ تفصیلاً نمی دانیم و ندانستن تفصیلی که مهم است پس انکشف که در همین موارد هم فی الواقع به این بر می گردد که احدهما مزیت داخلی دارد و دیگری ندارد و ترجیح به مرجح خارجی عود کرد به ترجیح به مرجح داخلی

قوله: بل ذوالمزیه:

در مرحله سوم باز هم قدم را فراتر گذاشته و می فرمایند: اگر شما مثل اخباری اصرار کنی که الا و لا بد باید ترجیح به مرجح داخلی آنها مخصوص

منصوص باشد و به غیر آن ارزشی ندارد ما خواهیم گفت: الان برای شما اثبات می‌کنیم که مرجح خارجی هم از جمله مرجحات منصوصه است زیرا که سابقاً در فراز اول از چهار فراز بحث در مقام ثالث گفتیم که یکی از مرجحات ترجیح به اوثقیت است که در مرفوعه آمده و گفتیم که اوثقیت موضوعیت ندارد بلکه طریق به اطمینان به صدق راوی است سپس تعمیم دادیم به سایر صفات راوی از قبیل اضبط بودن و اعرف بودن به نقل به معنی و ترجمه و سپس تعمیم دادیم به صفات خودروایت و در مانحن فیه می‌گوئیم:

لا ریب در اینکه خبری که مورد عمل مشهور یا افقه است این عمل المشهور او الافقه موجب اوثقیت خبر می‌شود یعنی اطمینان به صدور آن می‌آورد و به حکم نص خذ باوثقها فی نفسک پس حتی مطلب را به باب نص هم رساندیم ظاهراً این به همان بیان اولی و اصل استدلال بر می‌گردد و از باب تنقیح مناط است نه نص

قوله: و من هنا

دلیل دوم: از قدیم الایام میان مسلمین بلکه عقلاء عالم اجماع قائم شده بر اینکه اگر دو دلیل و خطاب تعارض کردند و احدهما اقوی دیگری اضعف بود واجب است به اقوی الدلیلین عمل شود و به عقیده ما معنای اقوی الدلیلین یعنی اقرب الدلیلین الی الواقع (کما سیأتی در جواب ان قلت) و طبق این معنا باز معقد الاجماع اطلاق و تعمیم داشته و مناط کلی بدست می‌دهد که هر خبری که اقرب الی الواقع است حجت است و باید احذ شود حال عامل این اقربیت مزیت داخلی باشد یا خارجی، منصوص باشد یا غیر منصوص پس دلیل دوم ما اجماع است.

ولی برخی در این استفاده خدشه کرده و گفته اند معنای اقوی الدلیلین و متبادر به ذهن از آن اینست که احد الدلیلین فی نفسه و من حیث هو قوی تر باشد

مثلاً دارای سندی بس محکم و قرص یا دلالتی یا جهتی بس مستحکم باشد نه اینکه بواسطه قرائن خارجیّه اقرب الی الواقع شود ولی فی نفسه اقوائت نداشته باشد پس اجماع فقط بدرج مرجحات داخلیّه می خورد و دلیل بر ارزشمندی امارات ظنیّه خارجیّه نشد.

مرحوم شیخ می فرماید :

و من هنا که مرجح خارجی را با تامل به داخلی برگردانیم روشن می شود که استدلال به اجماع هم صحیح است چون امارات خارجیّه در یکطرف کاشف از اینست که طرف دیگر فی الواقع دارای خلل و عیبی است که در دیگری نیست پس فی الواقع احدهما فی نفسه قوی است و دیگری ضعیف و لو جهت عیب را در دیگری ندانیم ولی مزیت دار مظنون السلامة و فاقد مزیت مظنون العیب است و بر فرض که معقد اجماع اینهم باشد باز از اجماع می توان استفاده کرد.

قوله : فان قلت :

(در حقیقت این اشکال دلیل قول به عدم ترجیح است)

مستشکل می گوید: قدر متیقن از نصوص و معاهد اجماعات که دلالت می کنند بر ترجیح ذی المزیة عبارتست از مزیت های داخلیّه ای که قائم به نفس دلیل و خبر است و بیرون از محدوده سند یا متن آن نیست از قبیل صفات راوی ، شهرت روائی و اگر هم قدم فراتر گذاریم باید مرجحات داخلیّه غیر منصوصه را هم شامل شوند از قبیل ترجیح به اضبطیت ، نقل به لفظ و مسندیت و و اما مزایای خارجیّه از یک نظر سه دسته می شوند :

۱- مزایای خارجیّه ای که قام الدلیل علی اعتباره و مرجحیت آن مثل موافقت

کتاب ، سنت ، اصل که خواهد آمد در قسم ثانی

۲- مزایای خارجیّه ای که قام الدلیل علی بطلانه و عدم العبرة به فی الحجیة

مثل قیاس و ...

۳- مزایای خارجییه ایکه از راه امارات ظنیه خارجییه بدست می آید و لم یقم علی اعتباره او بطلانه که این امارات نیز به حکم شک در حجیت و اعتبار و دخول در اصل حرمت عمل به ظن می شوند از اماراتیکه دلّ الدلیل علی عدم العبره به و ما نحن فیه من هذا القبیل و وقتی این امارات بی ارزش بودند کاشفیت آنها از وجود عیب و خلل در طرف دیگر یعنی مرجوح هم اعتباری نخواهد داشت و بالجمله از این حیث این امارات مانند قیاس هستند و فرقی بینهما نیست در اینکه هیچکدام اعتباری ندارند نه در مقام حجیت و نه ترجیح.

قوله مع :

علاوه بر اینکه : عیب و ایراد در یکدلیل من حیث انه دلیل عبارتست از یک نحوه قصور و نارسائی در ناحیه طریقت آن دلیل مثلاً اشکال سندی دارد و طریقت آن الی الواقع قاصر است یا اشکال دلالی دارد از قبیل مجمل بودن، مبتلا بودن به کثرت تخصیص و تقیید و و یا اشکالات دیگری دارد

و اما اگر دلیل مرجوح از این حیثیات عیبی نداشت و صرفاً عیبش اینست که در طرف راجح ببرکت امارات ظنیه خارجییه یک ظن فعلی ای به وفاق آمده که در طرف مرجوح نیست و خوشبختانه این امر عیب محسوب نمی شود زیرا که مکرر گفته ایم بر مبنای اینکه مناط حجیت و طریقت ظن فعلی به وفاق باشد یا وجود ظن فعلی بر خلاف قاذح باشد آری در آنصورت اصلاً مرجوح حجت نخواهد بود و اما اگر مناط را ظن نوعی و شأنی گرفتیم کما هو الحق در ما نحن فیه این مناط در راجح و مرجوح هر دو وجود دارد و هر دو طریق بسوی واقع هستند و هر دو هم علی الفرض جامع شرائط حجیت هستند بحیث که لولا التعارض باید به هر دو عمل شود پس از ناحیه طریقت عیبی نیست و وجود رجحان فعلی در طرف مقابل هم کاشف از عیبی در مرجوح نیست و علاوه ما چشم داریم و می بینیم که عیبی ندارد و صرف ادعا که لا بد در واقع عیبی دارد که

کافی نیست پس مستشکل نتیجه می گیرد که با مرجحات خارجیّه کذائی ترجیح حاصل نمی شود و اینها هیچ ارزشی ندارند نه بعنوان دلیل و نه مرجح
قوله: قلت:

مرحوم شیخ در مقام جواب می فرماید: قدر متیقن گیری در صورتی صحیح است که نصوص یا معاهد اجماعات اجمال و ابهامی داشته باشد و خوشبختانه در هیچکدام اجمالی نیست بلکه هر دو اطلاق داشته و جمیع مزایای منصوصه و غیر منصوصه، داخلیه و خارجیه را شاملند

اما نصوص: نصوص عبارتست از کلماتی از قبیل: فان المجمع علیه لا ریب فیه، دع ما لا یریبک الی ما لا یریبک و تردیدی نیست در اینکه اینها ما نحن فیه را که مرجحات خارجیّه باشد نیز شاملند و اجمالی نیست اما اولی ببرکت علیت که العلة تعمم فکل مزیتی که موجب لا ریب فیه بودن گردد باید بدان أخذ کرد و اما دوّمی ببرکت عموم موصول که دع ما یریبک یعنی هر آنچه را که فیه ریب است و اگذار و به سراغ هر آنچه‌یزی که در مقابل لا ریب فیه است برو و تردیدی نیست در اینکه ذوالمزیة الخارجیة نسبت به فاقد مزیت از این قبیل است و بلکه تعلیل فان الرشده فی خلافهم نیز ما نحن فیه را شامل است چون مزیت دار ابعداً از باطل است

و همچنین تعلیل در روایت ارجانی که فرمود: اتدری لم امرتم بالاخذ بخلاف ما یقوله العامة؟ فقلت لا ادری فقال ان علیاً صلوات الله علیه لم یکن یدین الله بشئ الا خالف علیه العامة ارادة لا بطل امره و كانوا یستلونه صلوات الله علیه عن الشیئی الذی لا یعلمونه فاذا افتاهم بشئی جعلوا له ضداً من عندهم لیلبسوا علی الناس همه اینها در مورد مرجحات خارجیّه مضمونیه است و یا شامل آن مورد هم هست، بدلیل اینکه مخالفت عامه هم مثل موافقت با مشهور از مرجحات خارجیّه مضمونیه است هر چند تا بحال می گفتیم از مرجحات داخلیه است

ولی بر مبنای وجه ثانی از خارجیات است لان المرجح وجود الحکم المخالف من العامة کوجود الشهرة لا عنوان المخالفة و الموافقة القائمتین بالخبر و حیثند یتعدی منها الی سایر المرجحات للقطع بعدم خصوصية فیها و اینکه مصنف با بل ذکر کرد برای فهماندن همین امر است که این نیز مرجح خارجی است

قوله : و اما معقد :

عمومیت و اطلاق نصوص نسبت به مزایای خارجیہ معلوم شد و دیدیم که جای هیچگونه اجمال و ابهامی نبود تا به قدر متیقن گیری مراجعه شود حال می فرماید :

و اما معاهد اجماعات که دلیل دوم ما بود و مستشکل اشکال کرد به عقیده ما مراد از اقوی الدلیلین عبارتست از اقرب الدلیلین الی الواقع و ارجح الدلیلین مدلولاً حال این اقریبیت و ارجحیت از هر راهی که بیاید چه از راه مرجح خارجی یا داخلی، منصوص یا غیر منصوص و شاهد بر این معنا چهار امر است که ذیلاً عنوان می شود

۱- وقتی به سیره علماء مراجعه می کنیم می بینیم که آنها از قدیم و جدید همه جا مناط ترجیح را صرف اقریبیت یک حدیث الی الواقع ذکر کرده اند حال اقریبیت از هر راهی که حاصل شود فی المثل بعضی حتی برای ترجیح قیاس و استحسان را هم معتبر دانسته اند به همین مناط

۲- می بینیم که وقتی دو حدیث با یکدیگر تعارض کرده و احدهما موافق اصل عملی است مثلاً دال بر عدم وجوب یا حرمت است و دیگری مخالف اصل یعنی دال بر حکم الزامی است مشهور فرموده اند موافق اصل مقدم و راجح است و اصل را مرجح قرار داده اند صرفاً به مناط اینکه اصل ظن آور است (عند القدماء) خبر واحد هم ظن آور است پس ظن حاصله در این جانب اقوی از ظن جانب دیگر می شود و يقدم الاقوی علی الاضعف

۳- می بینیم که اگر دو حدیث تعارض کردند و یکی ناقل یعنی مبین حکم جدید خلاف اصل بود مثلاً مبین و جوب یا حرمت و دیگری مقرر یعنی مؤکد همان حکم عقلی و اصل برائت عقلی بود آقایان گفته اند ناقل مقدم است باین دلیل که غالباً شارع مقدس اموری را که نیازمند بیان باشند متعرض شده و بیان فرموده و مسکوت نگذاشته پس لابد این امر را هم بیان فرموده و الظن يلحق الشئیی بالاعم الاغلب و بیان در دلیلی است که ناقل باشد نه مقرر پس ناقل را بگیر

۴- ملاحظه می کنیم جناب محقق اول فرموده به هر حدیثی که اصحاب و اکثر امامیه یا مشهور فقهاء امامیه عمل کردند و خلاصه شهرت عملیه داشت آن ارجح است باین دلیل که شهرت عملیه عمل الاکثر اماره ظنیه خارجییه است که موجب رجحان و قوت احتمال یکطرف می شود (این صغری) و عمل به راجح هم که واجب است «کبری» پس عمل به حدیثی که موافق مشهور است واجب می گردد و امثال ذالک از کلمات فقهاء ولاریب در اینکه اجماع هم از کلمات همین بزرگان درست شده و در کلام خود اینها شواهدی هست که مراد از اجماع به ترجیح اقرب الدلیلین الی الواقع است فاین الاجمال تا قدر متیقن گیری شود؟
قوله : مع انه :

دلیل سوم : دلیل سوم مرحوم شیخ بر ترجیح به مرجحات خارجییه مورد بحث عبارتست از اینکه : العقل مستقل به اینکه اگر دو طریق داشتیم که احدهما اقرب الطریقین الی الواقع بود باید اقرب را گرفت حال اقربیت بتوسط هر عاملی و مزیتی حاصل شود خارجی یا داخلی

قوله : فتأمل :

اشاره به اینست که قبلاً گفته شد که مقتضای اصل اولی و حکم عقل در متعارضین بر مبنای طریقیست توقف و رجوع به اصل است نه ترجیح پس به حکم

عقل نتوان ترجیح داد آری به حکم دلیل خاص که نص و اجماع باشد که کفایت هم می کند می توان ترجیح داد
 قوله: بقی فی المقام امران:

در خاتمه قسم اول از دو قسم مرجحات خارجی به دو نکته می پردازیم:
 نکته اول: سابقاً گفته شد که مرجحات خارجی غیر معتبره بر دو قسمند

۱- امارات ظنیه ای که دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده کما اینکه دلیل بخصوصی بر رد و ابطال آنها نیز قائم نشده و آنچه تا بحال بحث شد راجع به همین قسم بود که حجیت نداشت ولی مرجح بود

۲- امارات ظنیه ای که دلیل خاص قطعی بر رد و ابطال آنها قائم شده همانند قیاس در این رابطه حضرات عامه و اهل سنت برای قیاس حتی حجیت و دلالت قائلند و آن را مستقلاً دلیل بر احکام شرعی می دانند تا چه رسد به مرجحیت که امرش براتب آسانتر است پس به عقیده آنها قیاس بطریق اولی مرجح احد المتعارضین می باشد و اما به عقیده شیعه: قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت حسابش جدا است و ما نیز برای این دو قسم ارزش حجیت و دلالت را قائلیم تا چه رسد به مرجحیت و در حقیقت ایندو را نباید قیاس نامید (به بیانی که در شرح اصول فقه جلد سوم در اواخر مبحث قیاس آورده ام) انما الکلام در قیاس مستنبط العلة است راجع به این قسم از لحاظ حجیت و دلالت برای استنباط احکام شرعیه جای بحث نیست و شیعه اعم از اخباری و اصولی اجماع دارند و بلکه از ضروریات مذهب اینست که قیاس باطل است و حجیت ندارد ولی راجع به مرجحیت آن محل بحث است که اگر دو حدیث تعارض کردند و احدهما موافق با قیاس و آندیگری مخالف با قیاس بود آیا موافقت با قیاس سبب ترجیح حدیث موافق و اخذ به آن میشود یا نه؟

مثلاً حدیثی گفته: دیه چهار انگشت زن چهل شتر است

و حدیث دیگر گفته: دیہٴ چهار انگشت بیست شتر است و حدیث اول موافق با قیاس است زیرا که وقتی نصوص گفت دیہٴ یک انگشت ده شتر و دو تا بیست و سه تا سی طبیعی است که اگر به عقل قیاسی و محاسبه گر رجوع کنیم می گوید: پس چهار تا چهل تاو هکذا ...

ولی این یک اولویت ظنیہ ای است که شرعاً ارزشی ندارد و شریعت در احکامش تابع این ملاکها و مناطها نیست بلکه بر اساس مصالح و مفساد واقعیہ حکم می کند و که در کتب فقہیہ تفصیلاً بحث می شود در هر حال حدیث اول موافق قیاس است آیا این موافقت سبب ترجیح می شود یا خیر؟ آنها که مثل اخباریین تنها به مرجحات منصوصہ قناعت می کنند قاطعانه می گویند:

موافقت با قیاس هیچ ارزشی ندارد نه بعنوان حجت و نه مرجح و نه مرجع بل هو باطل و آنها که از اصولیین تنها به مرجحات داخلیه اکتفا می کنند اعم از منصوصہ و غیر منصوصہ مثل مرحوم صاحب فصول آنها نیز وضعشان روشن است چون قیاس بر فرض مرجحیت از امارات ظنیہٴ خارجیہ است و بنزد این جماعت مرجح خارجی اعتباری ندارد

و اما مشهور اصولیین که قدم را فراتر گذاشته و عقیده مند هستند که یجوز بل یجب التعدی بکل مزیهٴ یوجب اقربیهٴ صدور احد المتعارضین الی الواقع در اینجا اختلاف دارند که آیا ترجیح به قیاس جایز است یا خیر؟ مجموعاً دو نظریہ مطرح است.

۱ معظم الاصولیین قدیما و حدیثا بر آنند که: قیاس مرجحیت هم ندارد بدلیل اینکه اخبار و روایات بقول مطلق ما را از اعتناء به قیاس و ترتیب اثر دادن بآن منع کرده و لاریب در اینکه ترجیح به قیاس یک نوع عمل به قیاس و ترتیب اثر بدان است پس بحکم اخبار ممنوع است و علاوه بر ایندلیل مؤید مطلب آنست

که اگر شما کتب فقهیه استدلالیه فقهاء شیعه را از قدیم تا به امروز برسی کنید حتی یک مورد نخواهید یافت که صریحاً گفته باشند

در اینجا دو حدیث تعارض کرده و ما فلان حدیث را اخذ می کنیم صرفاً بخاطر موافقت آن با قیاس هرگز چنین چیزی نیست

حال اگر قیاس مرجحیت داشت چرا احدی بدان تمسک نکرده و ایضاً اگر قیاس هم مرجح بود حتماً اصولیین بزرگوار در باب تعادل و ترجیح بابی را بدان اختصاص می دادند و پیرامون شروط ترجیح به قیاس بحث می کردند و مبانی مسئله در اصول فقه روشن می کردند تا در فروع دین و فقه از آن استفاده کنند و لیس فلیس پس قیاس مرجحیت ندارد.

۲- گروهی از متقدمین و متأخرین بر آنند که قیاس و لو حجت نیست ولی مانعی از مرجحیت آن نیست از متقدمین جناب محقق صاحب معارج به رجلی از شیعه نسبت داده و فرموده :

ذهب ذاهب الی الترجیح بالقیاس

و از متأخرین هم مرحوم شیخ اعظم به جناب سید محمد مجاهد صاحب سه کتاب ارزنده مفاتیح الاصول و مناهل و ضوابط نسبت داده و در حاشیه اوثق از قول بعضی به مرحوم شریف العلماء مازندرانی هم نسبت داده شده حال ایندسته نیز دلائلی دارند که در کلمات مرحوم سید در مفاتیح و غیر آن نقل شده و مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد جزء چهارم ص ۶۴ آورده

ولی جناب شیخ اعظم به یکدلیل از زبان محقق در معارج اکتفا کرده و آن اینک :

وقتی دو حدیث تعارض کردند یقیناً هر دو نمی توانند حق و صدق باشند چون واقع یکی بیشتر نیست و لذا حداکثر می توان گفت : الحق فی احد الخبرین ، آنگاه عمل به هر دو در اثر تنافی مدلولها و تعارض دلیلهما ممکن نیست و از طرفی

طرح هر دو هم جایز و صحیح نیست زیرا که احدهما حق است در چنین فرض اگر تقدیر ، تقدیر تعارض نبود تکلیف ما روشن بود که معینا کدام حق و کدام باطل است ولی فرض بحث ما در مورد متعارضین است و در مورد تعارض بدیهی است به هر کدام از متعارضین که بخواهیم عمل کنیم حتماً باید مرجحی در کار باشد و گرنه تعیین احدهما ترجیح بلا مرجح است و صحیح نیست و لا شک در اینکه قیاس صلاحیت مرجحیت دارد چون مناط حصول ظن و قوت ظن در احدهما است و قیاس این نقش را دارد نتیجه می گیریم : فتعین العمل بما طابق القیاس لکونه راجحاً و مظنوناً فعلاً و الآخر مرجوحاً و مظنوناً بخلافه

(این بود اصل استدلال)

قوله : لا یقال :

سپس مستدل در مقام دفع دخل می گوید: اگر شما اشکال کنید که : علماء شیعه به پیروی از اهل بیت (ع) اجماع دارند و بلکه از ضروریات مذهب آنها است که قیاس در شریعت و در احکام دین باطل و مطروح و مطرود است با این ملاحظات شما چگونه به قیاس روی می آورید؟ ما در جواب خواهیم گفت : معنای اینکه قیاس مطروح است و مورد النصوص المتواتره و معاهد الاجتماعات عبارتست از عمل به قیاس و آن یکدلیل مستقل قرار دادن و این را فقه شیعی محکوم می کند نه اینکه مراد این باشد که حتی مرجح احد الخبرین هم نیست خیر راجع به مرجحیت آن دلیلی نفیاً یا اثباتاً نداریم فیدخل فی الترجیح بکل مزیه توجب الاقربیه بعد مجیب می افزایشد که ما در باب ترجیح به قیاس که عمل نمی کنیم تا شما بگوئید عمل به قیاس و متابعت از آن و سلوک این سبیل ممنوع است بلکه ما کاری که می کنیم اینست که دو حدیث جامع شرائط با یکدیگر تعارض کرده و احدهما موافق قیاس دیگری مخالف است و قیاس باعث می شود

که حدیث مخالف با آن مرجوح شده و طرح گردد

و حدیث موافق مظنون و راجح شده و سلیم از معارض گردد آنگاه ما به این خبر سلیم از معارض عمل کرده و آن را حجت قرار می دهیم نه اینکه به قیاس عمل کنیم قیاس تنها رفع مانع کرد و راه را برای عمل به راجح هموار کرد و لا غیر و اینکه ممنوع نشده مرحوم محقق اول پس از نقل این استدلال فرموده: و فیه نظر،

مرحوم شیخ انصاری ره هم اول فرموده: سید مجاهد ره نیز به همین امر متمایل بوده ولی الحق خلافه و سپس وجه فیه نظر و وجه الحق خلافه را یکجا بیان می کنند و آن اینکه: عمل به قیاس و ترتیب اثر به قیاس که شاخ و دم ندارد و شما که قیاس را مرجح قرار دادید در حقیقت و غیر مستقیم به قیاس عمل کرده اید زیرا که اگر قیاس نبود که خبر دیگر مرجوح و طرح نمی شد و خبر موافق راجح و حجت نمی شد پس این کار فی الواقع عمل به قیاس محسوب می شود و هو ممنوع

تظنیر: اگر فرض کنیم حدیثی است سلیم از هر معارضی ولی فقط دال بر وجوب فلان امر است و مخالف اصل براءت است و فرض کنیم خلاف قیاس هم هست حال شما بیا تئید بواسطه قیاس آن حدیث را طرح کرده سپس مراجعه به اصل کنید و بگوئید: ما که به قیاس عمل نکردیم ما به اصل عمل کردیم آیا می توان این حرف را زد؟

حاشا و کلاً این ظاهرش عمل به اصل است ولی باطنش عمل به قیاس است چون تمام این کارها را قیاس کرد حال همانگونه که این کار از قیاس ساخته نیست هکذا در متعارضین متکافئین هم از قیاس کاری ساخته نیست که بیاید احدهما را طرح و دیگری را ترجیح دهد فان هذا عمل بالقیاس و هو باطل و حرام

قوله: ثم:

سپس مرحوم شیخ در جواب دیگری می فرماید: بر فرض که ترجیح بالقیاس عمل به قیاس محسوب نشود اما در اخبار که تنها از عمل به قیاس و حجت قرار دادن آن نهی نشده بلکه بطور کلی و بقول مطلق از اعتناء به قیاس منع شده که هم شامل حجیت و هم مرجحیت آنست و خلاصه اصلاً نباید به قیاس حتی با گوشه چشم هم نگاه کرد و ارزش داد و بدان ترتیب اثر دادو ... پس ما منکر ترجیح موافقت با قیاس هستیم

قوله: الثانی:

نکته دوم: در مباحث قبل رتبه پاره ای از مرجحات معین شد و گفته شد که ترجیح به دلالت بر همه مرجحات مقدم است و مرجحات صدوریه بر مرجحات جهتیه مقدم هستند و اینک در اینجا راجع به رتبه مرجحات خارجیہ ای که تا بحال ذکر شد یعنی مرجح غیر معتبر بنفسه از قبیل شهرت عملی و که عموماً مضمونی هستند بحث می کنیم:

باز می فرماید: حساب مرجحات دلایه از قبیل تقدیم خاص بر عام - اظهر بر ظاهر و ... جدا است و لاریب در تقدم آن بر جمیع مرجحات ولی یک تبصره هم می آوریم: بر مبنای مشهور مناط تقدیم خاص بر عام و مقید بر مطلق عبارتست از اقوایث یعنی از آنجا که غالباً دلیل خاص از حیث دلالت اقوی و عام اضعف است و یقدم القوی علی الضعیف آقایان بقول مطلق فرموده اند بین خاص و عام را جمع کرده به اینکه خاص را بر عام مقدم می داریم و توسط خاص آنرا تخصیص می زنیم حال اگر آمد و در موردی دلیل عام بر اساس قرائن خاصه از دلیل خاص اقوی شد بلا شک جای تخصیص نیست بلکه جای تقدیم عام و طرح خاص است (البته بر مبنای میرزای نائینی تقدیم خاص بر عام به مناط قرینیت خاص نسبت به عام است و قرینه عرفیه بر ذی القرینه مقدم است

ولو اضعف دلالةً باشد)

و در هر حال از مرجحات دلایه که بگذریم آیا در مقایسهٔ مرجحات صدوریه از قبیل اعدلیت و اوثقیّت و با مرجحات خارجیّه غیر معتبره از قبیل شهرت عملی، فتوائی و کدام رجحان دارد و از حیث رتبه مقدم است؟
و عند المزاحمة وظيفه ما چیست؟

شیخ ره میفرماید: از ظاهر مقبوله اینگونه استفاده می شود که مرجح صدوریه مقدم است و نوبت به مضمونی نمی رسد پس اگر دو حدیث تعارض کرد که یکی را ویش اعدل و افقه بود و دیگری شهرت عملی داشت حدیث اول رجحان دارد زیرا که در مقبوله مقدم بر همهٔ مرجحات امام (ع) ترجیح به صفات راوی را آورد و در رتبهٔ بعد ترجیح به شهرت را (البته مراد شهرت روائی است که از مرجحات صدوریه است ولی بنا بر اینکه شهرت روائی غالباً ملازمه با شهرت عملیه دارد کاشف از عمل هم هست)

و لکن حق مطلب اینست که مرجحات مضمونیه و خارجیّه مورد بحث بر مرجح صدوریه تقدم دارد و دلیل مطلب در یک کلام اینست که:

مرجح صدوریه یعنی اعدلیت و اصدقیت و راوی موجب اقریبیت احد الخبرین الی الواقع شأننا است به معنائیکه سابقاً هم ذکر شد که اقریبیت و اقوائیت یعنی لو فرض العلم الاجمالی و این امارهٔ ظنیه خارجیّه یعنی مرجح مضمونی از قبیل شهرت عملیه سبب اقریبیت احد الخبرین الی الواقع فعلاً است و با وجود اقریب فعلی نوبت به اقریب شأنی نمی رسد (البته این فرمایشات با ظن فعلی به وفاق یا قادح بودن ظن فعلی به خلاف می سازد نه با مبنای مشهور که مناط را ظن شأنی می دانند که در هر دو جانب وجود دارد)

سؤال: پس چرا مقبوله ترجیح به صفات را مقدم آورد؟

جواب: مکرر جواب داده ایم که بخش اول مرفوعه مربوط به تعارض

الحدیثین نیست بلکه مربوط به تعارض حکمین است و در آنجا تنها راه ترجیح همانا به افقیت و ... است

اما از فراز بعدی که وارد بیان مرجحات خبرین متعارضین شده سخن از مرجحات مضمونیه به میان آمده و شاهد مطلب هم اینکه در مرفوعه که از اول در مقام علاج متعارضین است نخست ترجیح به شهرت را آورده و سپس ترجیح به صفات را

و اما در مقایسه مرجحات جهتیه با مرجحات مضمونیه یا خارجیہ غیر معتبره کدام مقدم است؟

مثلاً دو حدیث تعارض کرده یکی موافق عامه و دارای احتمال تقیه است ولی شهرت عملی دارد و دیگری مخالف عامه و دارای احتمال تقیه نیست ولی شذوذ عملی دارد کدام مقدم است؟

می فرماید : باز هم مرجحات خارجیہ مقدم هستند به چند بیان :

۱- به همان بیان که در مرجح صدوری ذکر شد که اقربیت شانی و فعلی باشد (و ما مناقشه کردیم

۲- به بیان اولویت : مرجح خارجی بر صدوری مقدم شد و سابقاً گفتیم که صدوری بر جهتیه مقدم است و المقدم علی المقدم پس خارجی بر جهتیه هم مقدم است و باید خبر مشهور را گرفت و لو موافق عامه و شاذ را طرح کرد و لو مخالف عامه (البته در ترجیح به مخالفت عامه وجه دیگری هم بود که به مناط اقربیت الی الحق باشد و گفتیم علی هذا از مرجحات مضمونیه می شود آنگاه این بحث مطرح می شود که اگر خود مرجحات صدوریه بعضی با بعضی مزاحمت کرد قصه چیست؟

مثلاً یک حدیث راوی اش اوثق و دیگری افقه بود کدام مقدم است ؟

و هکذا خود مرجحات مضمونیه اگر با یکدیگر معارضه کردند کدام مقدم است؟

این قسمت را مرحوم شیخ متعرض نشده ولی بقول مرحوم تبریزی در اوثق ص ۶۳۱: یکون المدار علی ما ترجح فی نظر المجتهد یعنی مطلب موکول به رأی و نظر فقیه می شود و ضابطه کلی ای ندارد.

قوله: القسم الثانی:

بخش اول از مرجحات خارجییه که امارات ظنیه غیر معتبره بود در دو بخش به پایان رسید و دانستیم که بخش اول مرجحیت دارد و بخش ثانی ندارد کالقیاس و اما قسم دوم از مرجحیات خارجییه یعنی امارات ظنیه ایکه مستقلاً حجت هستند ولو لا المعارض به آن عمل می شد خود این بخش نیز دو شعبه دارد؛

۱- امارات ظنیه ایکه معاضد و تقویت کننده مضمون احد الخبرین بوده و آن را به واقع نزدیکتر می سازد و احتمال حقانیت این مضمون را تقویت می کنند
 ۲- اموریکه معاضد و مقوی نیستند بلکه صرفاً از باب تعبد مؤید احد الخبرین میشوند همانند اصول عملیه که کاشفیتی ندارند تا مرجح باشند...
 اما بخش اول: این قسم را مرحوم شیخ در دو مرحله بیان می کنند که عمده اش مرحله اول است:

مرحله اول: عبارتست از ترجیح به موافقت کتاب یا سنت متواتره و قطعیه یعنی دو حدیث تعارض کرده که احدهما موافق با ظاهر کتاب یا سنت و دیگری مخالف است.

در اینجا سؤال این است که آیا موافقت با ظاهر کتاب و سنت سبب ترجیح احد الخبرین بر دیگری می شود یا خیر؟

مرحوم شیخ می فرماید: مسئله از مسلمات است و اخبار متواتره بر ترجیح قائم شده که بخشی از آنها در میان اخبار علاجیه مطرح شد و بخش زیادی هم تحت عنوان اخبار عرض بر کتاب و سنت در مبحث حجیت خبر واحد بیان گردید فرابع، علاوه بر اینها مرحوم محقق در معارج الاصول به دو دلیل اجتهادی

متمسک شده که عبارتند از:

۱- تردیدی نیست در اینکه ظواهر کتاب و سنت مستقلاً حجت و دلیل بر حکم شرعی هستند متعارضینی باشند یا خیر حال اگر حجیت دارند پس بطریق اولی مرجحیت دارند و سبب ترجیح حدیث موافق و ظن به صدور و صدق آن می‌گردد چون امر مرجح بودن براتب اسهل است از امر حجیت.

۲- حدیثی که با ظاهر قرآن و سنت منافات داشته باشد حتی اگر معارضی هم نمی‌داشت بدان عمل نمی‌کردیم و به حکم اخبار العرض علی الکتاب طرح می‌کردیم فکیف به اینکه معارض موافق کتاب و سنت هم دارد که حتماً باید طرح شود و حجیتی ندارد.

مرحوم شیخ می‌فرماید: مختصر توهمی ممکن است پیش آید که این دو دلیل ناهماهنگ است زیرا به حکم دلیل اول محقق اصل حجیت حدیث مخالف را قبول کرده ولی موافق کتاب و سنت را ترجیح داده و آن را حجت فعلی قلمداد کرد در حالیکه نتیجه دلیل ثانی اینست که اصلاً حدیث مخالف مطلقاً حجت نیست معارضی داشته باشد یا نه ولی زُف این توهم آنست که: محقق نظر به ناهماهنگی دلیلها نداشته بلکه غرض وی اثبات این مطلب بوده که باید موافق قرآن را گرفت و مخالف را طرح کرد و هر دو دلیل او را به این هدف می‌رسانند اگر چه فرض بحث دلیل اول با فرض بحث دلیل ثانی فرق داشته باشد پس محقق تناقص گوئی نکرده است

قوله: ثم ان:

خود مرحوم شیخ آستین بالا زده و می‌فرماید: نباید مطلب را سر بسته حساب کرد بلکه باید اهل تحقیق و تجزیه و تحلیل بود و همه صور مسئله را محاسبه کرد تا نتیجه مطلوب حاصل شود فنقول: بطور کلی هنگامیکه ما ظاهر الکتاب (سنت معتبره و قطعیه هم همین حکم را دارد) با خبر واحد مخالف با

این ظاهر مقایسه می کنیم بطور کلی از سه حال خالی و خارج نیست و سه صورت دارد که برای هر کدام حکم خاص خودش است.

صورت اولی: ظاهر کتاب بگونه ایست که اگر خبر مخالف با این ظاهر تنها و منفرد و خالی از معارض موافق با آن ظاهر بود حتماً بر این ظاهر مقدم می شد از باب جمع دلالتی بینهما و علت تقدم هم این بود که خبر واحد مخالف نص و آیه شریفه ظاهر یا خبر اظهر و آیه ظاهر است و قانون اینست که در تعارض نص و ظاهر یقدم النص و الاظهر علی الظاهر و وجه نص یا اظهر بودن هم این بود که خبر مخالف خاص و آیه قرآنی عام یا خبر مقید و آیه مطلق بود و و لاریب فی تقدیم الخاص علی العام و تخصیص العام بالخاص (البته چون عام ما کتابی و خاص خبر واحد است مسئله مبتنی می شود بر اینکه تخصیص الکتاب به خبر واحد جامع الشرائط حجیت جایز باشد که خوشبختانه در جای خود ثبت که جایز است) در چنین مواردیکه آیه عام و خبر مخالف خاص است لا مانع من التخصیص مگر یک امر و آن عبارتست از مبتلا بودن این خاص به معارضی مثل خود که آنهم خاص و با ظاهر عام کتابی موافق است

مثال: فرض کنید که در قرآن آمده اکرم العلماء که ظهور دارد در وجوب اکرام

جمع علماء حتی زید سپس در میان اخبار و احادیث یکجا وارد شده که:

اکرم زید العالم

و جای دیگر آمده: لا تکرّم زید العالم که هر دو نسبت به عالم کتابی خاص بوده و اولی موافق دوّمی مخالف است وقتی که کار به اینجا رسید مجتهد باید برای رفع المانع عن وجه التخصیص هر گونه کوششی را انجام دهد و از هیچ امری فروگذار نکند و پس از کوشش مسئله از چهار حال خارج نیست:

حالت اولی: فقیه پس از فحص از مرجحات باین نتیجه رسید که موافق القرآن

رجحان دارد و مخالف مرجوح است یا از حیث سند یا دلالت

البته واضح است که راجح به مرجوح مقدم است و موجب طرح مرجوح می شود و مع قطع النظر از عموم قرآنی هم کار تمام است آری عام کتابی هم یک معاضدی برای خیر موافق است .

حالت ثانیہ: مجتهد بعد از فحص به این نتیجه رسید که مخالف الکتاب بر موافق رجحان دارد و حجت فعلیہ است البتہ بدین وسیلہ موافق را طرح کردہ و بواسطہٴ مخالف، عام کتابی را تخصیص می زنیم چرا کہ تنها مانع منحصر بہ فرد از تخصیص وجود معارض موافق بود کہ آنہم در اثر مرجوحیت طرح شد فلا مانع من التخصیص اصلاً و ابداً

ان قلت: چرا بہ اصالة العموم عام کتابی مراجعہ نکرده و خاص مخالف را طرح نکنیم؟

قلت: مکرر ذکر شد کہ اصول لفظیہ عقلانیہ از قبیل اصالة الحقیقہ، اصالة العموم - اصالة الظهور و.... عموماً معلق هستند بر فرض نبود قرینہ و با وجود آن جای این اصول عقلانیہ نیست و لا فرق کہ این اصول را بہ مناط ظن نوعی حجت بدانیم یا بہ مناط تعبد کہ در اوائل خاتمہ فی التعادل و.... ذکر شد و حیث اینکہ خاص بما هو خاص صلاحیت قرینیت برای عام دارد و از لحاظ دلالت ہم اقوی است یقدم علی العام و نوبت بہ اجراء اصالة العموم نمی رسد یا از باب ورود و یا از باب حکومت کما مر

حالت ثالثہ: و اگر بعد از بررسی مرجحات و مزایا باین نتیجہ رسید کہ بہ عقیدہٴ وی در هیچکدام از خیرین متعارض مزیتی وجود ندارد و ہر دو از ہر جہت مساوی و مکافی هستند مسئلہ بر می گردد و بہ مقتضای قواعد اولیہ و ثانویہ در باب متعارضین متعادلین آنگاہ اگر قائل شدیم بہ اینکہ مقتضای قاعدہ تخییر است حال چہ قاعدہٴ اولیہ منظور باشد چنانچہ بر مبنای سببیت مطلب از این قرار است و مکرر ذکر شد و چہ قاعدہٴ ثانویہ و مستفاد از اخبار مراد باشد کہ بہ حکم

روایات اذن فتخیر احدهما و تدع الاخر در هر حال وقتی وظیفه تخیر شد اختیار با خود محتهد است که هر یک از متعارضین را اخذ کرده و بدان ملتزم شده و آن را برای خود و مقلدینش دستور العمل قرار دهد پس اگر موافق کتاب را اخذ و مخالف را طرح کرد فهو المطلوب

و اما اگر مخالف را اختیار نمود پس از اختیار این مخالف حجت فعلی شده و مجدداً بوسیله آن عام کتابی را تخصیص می زند زیرا که المقتضی للتخصیص موجود و المانع عنه و هو المعارض مفقود

سؤال : آیا موافقت احد الخبرین با اصالة الحقيقة و العموم باعث نمی شود که نوبت به تخیر نرسد و معیناً اخذ به موافق لازم باشد لانه المعاضد با لاصل .

قلت : خیر این امر موجب رفع تخیر نمی گردد (وجه مطلب را مرحوم شیخ بیان نکرده و فقط با کلمه لما سیجیثی وعده می دهند ولی ظاهراً بعداً هم بحثی ندارند و شاید اشاره به مطلبی باشد که بعداً در رابطه با ادله اصول عملیه با ادله تخیر بیان می کنند که به چهار بیان ادله تخیر را مقدم می دارند ولی آن مربوط به اصل عملی است و بالجمله مطلب قابل تأمل است) حالت رابعه : و اگر در متعارضین متعادلین قائل شدیم به اینکه : مقتضای قاعده تخیر نیست بلکه به حکم عقل قاعده اولیه تساقط دلیلین و رجوع به اصل یا التوقف و الرجوع با لاصل البته در ما نحن فیه رجوع به اصل عملی جاندارد چون قبل از آن اصل لفظی و دلیل اجتهادی داریم و الاصل دلیل حیث لا دلیل و آن دلیل لفظی عبارتست از اصالة العموم قرآنی و در این فرض عام کتابی مرجع خواهد بود نه مرجع و یا معاضد فتلخص اینکه در تمامی چهار حالت صورت اول جای ترجیح به موافقت کتاب نیست بلکه جای جمع است و تخصیص و یا جای مرجعیت عام نه مرجعیت .

صورت ثانیه : ظاهر کتاب بگونه ایست که بر فرض هم خبر مخالف با

این ظاهر معارضی نداشت و اجب الطرح بود فکیف به اینکه معارض هم دارد که بطریق اولی باید طرح شود و آن در موردی است که خبر واحد با آیه قرآن مخالفت تباینی داشته باشند و بینهما از نسب اربع تباین کلی باشد بگونه ای که اگر بخواهیم بینهما را جمع کنیم حتماً نیاز داریم که هر دو را توجیه کنیم و چنین توجیهی وجیه نبوده و عقلاء عالم آن را نمی پسندند و آندورا متنافیانی غیر قابل جمع می دانند

و یا هر دو نص و مباین هستند که توجیه بردار نیست منتها فرض نص بودن از محل بحث خارج و در دلیل قطعی من جمیع الجهات داخل است کما سیأتی مثلاً آیه قرآنی دارد: اکرم العلماء در میان اخبار هم دو حدیث داریم یکی می گوید اکرم العلماء و دیگری: لا تکرّم العلماء که تباین کلی و تناقض به نحو ایجاب و سلب دارند و جمع بینهما به حمل عام اول بر عدول و دومی بر فساق است ولی مقبول نیست.

حال در چنین صورتی حکم آنست که خبر مخالف بکلی از حجیت و دلیلیت خارج شده و از درجه اعتبار ساقط است چه معارض حدیثی آن ارجح باشد یا خیر و نوبت به ترجیح باز هم نمی رسد

و سرّ مطلب آنست که در میان اخبار و روایات شیعه و نبوی (ص) اخبار متواتره داریم مبنی بر اینکه: هر حدیثی که از قول معصوم برای شما نقل می شود (معارض دار یا بلا معارض) آن را به کتاب خدا یعنی قرآن عرضه کنید پس اگر با قرآن (ظواهر آن و بطریق اولی با نصوص) موافق بود بدان اخذ کنید و اگر مخالف بود بدانید آن باطل است، مزخرف است، لیس بشتی، لم نقله، لیس منا، وضع علینا و

و لاریب در اینکه قدر متیقن از مخالفت، اختلاف بر نحو تباین کلی است که بر ما نحن فیه هست

(البته منظور اخبار عرض از مخالفت چیست را در باب حجیت خبر واحد و در ادله سید مرتضی و اتباع او برای رد حجیت خبر واحد به این اخبار توضیح کامل داده ایم فراجع)

آنگاه چنین فرض قطعاً از باب تراجم و ترجیح احدی الحجتین علی الاخری خارج و در فرض تعارض حجت و لا حجت داخل می گردد که معیناً لا حجت طرح می شود نه حجت در نتیجه در صورت ثانیه نیز مثل صورت اولی جای ترجیح به موافقت الکتاب نیست.

ولی آنچه ما به خوشبختی است آنست که وجود این صورت یعنی مخالف تباینی در میان اخبار ما منتفی است و باصطلاح عدیم المورود و المثال است زیرا که احادیثی که فعلاً در اختیار ما است و ما با آنها سرو کار داریم و در کتب معتبره محمدون ثلاثه متقدم و محمدون ثلاثه متأخر تبیین شده است کاملاً منقح و مهذب و از احادیث جعلیه و مضاده با قرآن تصفیه شده است و لذا هر چه تفتیش فرمائید چنین معارضی را نخواهید یافت و یا اگر هم بیاید انگشت شمار و بسیار محدود است بگونه ای که از عدد انگشتان دست تجاوز نمی کند

صورت ثالثه : ظاهر الکتاب بگونه ایست که اگر خبر مخالف با آن از وجود معارض عاری بود هر آینه می دیدیم که مخالفت بر نحو تباین کلی به شکل مذکور یعنی صورت ثانیه نبود بلکه یا به نحو عام و خاص من وجه هستند که به محرّد توجیه و تأویل احدهما لا علی التبعین نزاع مرتفع می شود و یا متباینینی هستند که به حکم عامین من وجه هستند یعنی احدهما که توجیه شود کار تمام است

دو مثال

الف : از متباینین : فرض کنید آیه فرموده : اغتسل للجمعة و دو خبر واحد هم وارد شده که یکی می گوید : اغتسل للجمعة و دیگری : ینبغی غسل

الجمعة در اینجا اغتسل و ینبغی متضادان هستند چون احدهما ظهور در وجوب و دیگری در استحباب دارد و الاحکام الخمسه عموماً متضادان هستند ولی هر کدام را که بر خلاف ظاهرش حمل کنیم نزاعی نیست مثلاً اغتسل حمل بر استحباب شود کار تمام است و ینبغی هم حمل بر وجوب شود کذالک و نیازی به توجیه هر دو دلیل نیست

ب: از عامین من وجه: قرآن فرموده باشد: اکرم العلماء و حدیثی همین را بگوید ولی حدیث دیگر بگوید:

لا تکرّم الفساق که نسبت بین این با آندو عموم من وجه است و ماده اجتماع عالم فاسق و فاسق عالم است در اینجا نیز هر کدام از عامین را بر ماده افتراقش حمل کنیم نزاع مرتفع می شود و نیازی به تأویل کلیهما نیست
حال از مثال که در آمدیم حکم این صورت چیست؟
مسئله روی مبانی دور می زند:

الف: اگر گفتیم اینگونه از متباینین یا عامین من وجه هم از مصادیق جمع عرفی بین الدلیلین است کما قال به بعض و در اوائل مقام رابع گذشت در آن صورت قواعد صورت اولی پیاده می شود که ذکر شد

ب: و اگر اینها را متعارضینی حساب کردیم که قابل جمع نیستند و باید قواعد متعارضین در آنها پیاده شود باز مسئله دو صورت دارد: یکی اینکه بگوئیم مخالفت به این نحو نیز همانند مخالفت بر نحو مذکور در صورت ثانیه (عامین من وجه هم مثل تباین کلی) است و موجب می شود که بر اساس اخبار متواتره عرض علی الکتاب این حدیث مخالف بکلی از حجیت ساقط شود که هیچ یعنی باز هم نوبت به ترجیح احدالحدیثین بواسطه موافقت با کتاب نمی رسد

ج: و دیگری اینکه بگوئیم: اینگونه مخالفتها مشمول اخبار العرض نیست و موجب خروج حدیث مخالف از حجیت و لا حجت شدن آن نمی گردد تنها در این

صورت است که عام کتابی با حدیث موافق دست بدست هم داده و به کمک یکدیگر بر این خبر مخالف پیروز می شوند و اینجا جای ترجیح است پس کاملاً ملاحظه شود که مسئله الترجیح بموافقة الكتاب مربوط به کدام صورت است

قوله: ولكن:

حال باید دید رتبه این ترجیح در میان مرجحات کجا است؟ می فرماید: از ترجیح به دلالت که بگذریم که بر همه مرجحات تقدم دارد کما مرّ مراراً در مقایسه و مفاضله این مرجح با سایر مرجحات این مرجح بر همه آنها عند المزاخمة مقدم می شود: اما تقدیم آن بر ترجیح سندی و صدورى: فرض کنید حدیث مخالف قرآن راویانش عادل و اصدق بوده و دارای مرجح سندی است و حدیث دیگر راویانش عادل و صادق ولی موافق کتاب است واضح است که راوی حدیث هر اندازه که عادل عدول هم باشد باز به حدّ قطعی الصدور بودن نمی رسد و فرض اینست که مرجح دیگری یعنی موافق با قرآن، عبارتست از کتاب که قطعی السند است و لذا موافقة القرآن مرجح بوده و اعدلیت راوی تأثیری ندارد.

و اما تقدیم آن بر مرجحات جهتی: فرض کنید حدیث مخالف قرآن، مرجح جهتی دارد یعنی مخالف عامه است و احتمال تقیه در او نیست ولی حدیث مطابق قرآن مطابق عامه است و از این حیث احتمال تقیه دارد

باز هم جای ترجیح مخالفة العامة نیست و موافقة القرآن مقدم است زیرا که علت ترجیح به مخالفت عامه این بود که لیس فيه احتمال التقیه و صدورش لبیان الواقع قوی است خوب در ما نحن فيه موافقة القرآن قرینه است که در هیچکدام این احتمال نیست زیرا که موافق عامه موافق قرآن است و بر فرض احتمال تقیه در حدیث ولی در قرآن که احتمال تقیه وجود ندارد (البته بر مبنای اینکه ترجیح به مخالفت عامه به مناط اقریبیت الی الواقع باشد مرجح مضمونی بوده و قبلاً گفتیم

که دو مرجح مضمونی با هم مزاحمت کردند باید فقیه به نظر و اجتهاد خود بینهما را معالجه کند و تقدم رتبی نیست)

و اما تقدیم آن بر مرجحات خارجیہ غیر معتبره مثل شهرت فتوائیه و عملیه و فرض کنید حدیث مخالف را ویش افقه است و روایت افقه کاشف از عمل او است تا بشود مرجح مضمونی باز هم خبر موافق رجحان دارد و جای ترجیح به موافقت کتاب است نه مرجح مضمونی زیرا که حدیث موافق ، با کتاب که قطعی السند است موافق است و اعدلیت و افقهیت راوی هرگز بیای کلام الهی نمی رسد

قوله: ولو فرضنا:

تنها در یک فرض است که ممکن است مخالف القرآن مرجح مضمونی قویتری فعلاً داشته باشد در آنجا نوبت به ظاهر الكتاب نمی رسد و آن اماره برتر این را از حجیت می اندازد مثل اینکه حدیث مخالف دارای شهرت عظیمه روائی و عملی است و با وجود ظن فعلی به ظاهر حدیث مخالف نوبت به ظن شأنی نمی رسد البته این بنا بر اینست که حجیت ظواهر مشروط و مقید باشد به نبود ظن شخصی بر خلاف آن و گرنه باز هم جای این ترجیح نیست .

قوله: اذا عرف

پس از اینکه دانستیم که ترجیح به موافقت با کتاب و سنت متواتره بر جمیع مرجحات دیگر مقدم است در اینجا دو سؤال مطرح می شود که پاسخ جدی می طلبد:

سؤال اول: در حدیث مقبوله ابن حنظله که مهمترین حدیث در باب

متعارضین است می خوانیم:

اول از همه ترجیح به صفات راوی ملاک است و در رتبه بعدی ترجیح به

شهرت روائیه

و در قدم سوم ترجیح به موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه مطرح است حال سئوال اینست که: اگر ترجیح به موافقت کتاب بر همهٔ مرجحات مقدم است پس چرا در مقبوله از دو دسته از مرجحات متأخر آمده؟

جواب این سئوال: اما نسبت به ترجیح به صفات جوابش اینست که کراراً به عرض رسانده ایم که صدر مقبوله که مربوط به مرجحات صفاتی و صدور است پیرامون حدیثین و خبرین نیست بلکه پیرامون حکمین و قاضیین است و در آنجا تنها مرجح همی ترجیح به صفات و عمدتاً به افضحیت است پس ربطی بمانحن فیه ندارد و رد مطلب ما نیست و تعبیر خود مقبوله هم این بود که: الحکم ما حکم به اعدلهما نه الحدیث و الروایة مارواها ...

و اما نسبت به شهرت می گوئیم: هیچ بعید نیست که شهرت عملیه ای که از راه شهرت روایه عظیمه کشف می شود بر موافقة الکتاب مقدم شود و مانعی ندارد و الان پیش از اذاعرف در ذیل ولو فرضنا به این مطلب اشاره شد (البته آن مطلب هم مبتنی بر مبنای باطلی بود که ذکر شد)

سئوال دوم: این سئوال کلی است و اختصاص به مقبوله ندارد و آن اینکه چه در مقبوله و چه در پاره ای از اخبار علاجیه و چه در احادیث متواترهٔ عرض علی الکتاب ملاحظه می کنیم که ائمه (ع) قاطعانه و بقول مطلق فرموده اند: ما وافق الکتاب و السنة فخذوه و ما خالف فدعوه یعنی موافق قرآن رجحان دارد پس روایات به این مضمون خیلی زیاد است از طرفی شما آمدید و صور مخالفت حدیث با ظاهر قرآن را به سه صورت تقسیم کردید و مدعی شدید که تنها در صورت ثالثه جای این ترجیح می باشد و لا غیر

سئوال و یا بعبارت بهتر اشکال ما اینست که این صورت ثالثه در میان احادیث بسیار بسیار نادر است و اینهمه اخبار ترجیح به موافق قرآن را بر این صورت حمل کردن در واقع حمل بر فرد نادر و شبه معدوم می باشد و چنین

چیزی از شأن معصوم (ع) بدور است که آنهمه هیاهوراه بیاندازند برای فرد معدوم و یانادر حال این مشكله را چگونه جواب می دهید؟

جواب سثوال : شیخ ره اول می فرماید : برای خروج از حمل بر فرد نادر ما بیائیم و صورت ثالثه را هم به این اخبار بدهیم با اینکه قبلاً گفتیم صورت ثانیه از باب ترجیح نیست بلکه از باب حجت و لا حجت است

ولی حالا که مضطر شدیم آن را هم از باب ترجیح حساب کرده و در اخبار الترجیح بموافقة الكتاب و السنة داخل کنیم ، حال آیا مشكل فوق حل می شود؟ می فرماید : خیر زیرا که قبلاً هم اشاره شد که اصولاً صورت ثانیه هم اکنون درمیان اخباریکه در دست ما است وجود ندارد و عدیم المثال است و یا اگر هم باشد از صورت ثالثه براتب اقل است پس حمل آنهم اخبار بر فرد غالب نشد بلکه همچنان فرد نادر است پس مشكل باقی است

قوله : ویمکن :

در این قسمت برای ریشه کن ساختن ایراد مذکور می فرماید : ممکن است ما ملتزم شویم که حتی صورت اول از سه صورت مخالفه الخبر مع ظاهر القرآن هم مشمول این اخبار هست و آنجا نیز جای ترجیح به موافقت کتاب است که اگر این حرف را زدیم این قماش از مخالفت فراوان است و اخبار العرض حمل بر فرد غالب شده نه نادر

ان قلت : شما که قبلاً گفتید صورت اولی از موارد جمع عرفی است و جای ترجیح نیست در همه مراحل اربعه آن حال از حرف خود بر می گشتید؟ قلت : آن مطلب که جمع بینهما باشد بجای خود محفوظ ولی مخصوص حدیث مخالفی است که معارض نداشته باشد و مع المعارضه جای جمع نیست بلکه جای ترجیح به موافق است

بعد می فرماید : بلکه می توان گفت که در صورت معارضه اصلاً حدیث

مخالف حجت نیست و شواهدی در دست است که خبر مخالف با خبر موافق معاضد دار معارضه نمی کند و لو اگر تنها بود مخصص می شد ولی فعلاً نیست و آن شواهد یکی عبارتست از اینکه اگر به این امر ملتزم نشویم يلزم قلة المورد بل عدم المورد و در نتیجه يلزم اللغوية لكلام المعصوم و هو محال و باطل و شاهد دیگر روایات وارده در باب جبر و تفویض است که از نظر قرآن ظواهری با جبر سازگارتر است مثل تَضَلَّ من تشاء - تعزَّ من تشاء... و ما تشاؤون الا ان يشاء الله... و ظواهری با تفویض انسب است مثل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر ، انا هديناه السبيل اما شاكرًا و اما كفورًا و

و البته هیچ جا نص به جبر یا تفویض نشده آنگاه به روایات که می رسیم در هر قسمت دو دسته روایات پیدا می شود مثلاً در قسمت جبر اخباری نص در جبر است و اخباری نص در تفویض حال چه باید کرد بواسطه موافقت قرآن باید حلّ مشکل کرد و حیث اینکه ظواهر قرآن با یکدیگر تنافی دارند خود آنها را باید جمع کرد و جمع آنها در جمله بیاد ماندنی و جاودانه و اعجاز گونه امام صادق (ع) است که: لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین
 قوله : ثم :

دو نکته در این قسمت بیان می شود :

۱- تا بحال راجع به موافقت کتاب و سنت بحث شد ولی باید بدانیم که منظور موافقت با ظاهر کتاب و سنت است اما موافقت و مخالفت با نص کتاب و وضعش روشن است که معیناً باید مخالف را طرح کرد چون نص از هر جهت یعنی سنداً و دلالة قطعی است و توجیه بردار نیست همچنین اگر احد الحدیثین با اجماع محصل قطعی تعارض کرد و دیگری مخالف بود باز جای اخذ به مخالف اجماع نیست معارض داشته باشد یا نه چون دلیل قطعی بر خلاف داریم و نوبت به امارات ظنیه مخالفه نمی رسد و دلیل علمی وارد یا حاکم است و

همچنین اگر احد هما با حکم عقل قطعی مخالف بود باز حکم عقل ملاک است و آن حدیث مخالف اگر توجیه بردار است که توجیه می شود ولو به او عمل نشود والا مستقیماً طرح می شود.

۲- هذا كله مربوط به دو حدیث متعارض بود که احدهما مطابق کتاب یا سنت باشد حال می فرماید: و مثل مطابقة الكتاب والسنة است مطابقه اماره اخرى مستقلة فرض کنید دو حدیث تعارض کرده که یکی می گوید: اکرم زید العالم و دیگری می گوید: لا تکرمه و اولی با یک حدیث واحد عام موافق است که خبر واحد هم اماره مستقلة، یا با اجماع منقول به خبر واحد علی فرض حجیت آن موافقت دارد اینجا چه باید کرد؟

می فرماید: همان سه صورت در باب موافقت کتاب و سنت درست می شود و حکم اینست که در صورت اول که عام و خاص باشند چه دو حدیث اول عام و سومی خاص و یا بالعکس معیناً جای جمع است و در صورت ثانیه و ثالثه معیناً جای ترجیح به موافقت با اماره مستقلة است که دو خبر واحد عادل ظن قویتری آورده و بر یک خبر مزیت دارند و راجح را باید گرفت و مرجوح را طرح کرد.

قوله: و اما القسم الثانی:

بطور کلی مرجحات خارجیہ چهار شعبه پیدا کرد

۱- مرجحات خارجیہ ایکه مستقلاً معتبر و دلیل نیستند ولی دلیل خاصی بر

ابطال آنها هم نداریم مثل شهرت فتوائه

۲- مرجحات خارجیہ ایکه قام الدلیل علی بطلان حجیت آنها کالقیاس

۳- مرجحات خارجیہ ایکه مستقلاً دلیل بوده و معاضد احد متعارضین هستند

مثل موافقت کتاب

۴- مرجحات خارجیہ ایکه تعبداً مرجحیت دارند و مطرح هستند و گر نه

معاصد و مقوی احد الخبرین بر دیگری نیستند همانند اصول عملیه از قبیل براءت - احتیاط و

تا بحال سه شعبه قبل مطرح شده و اما شعبه چهارم: این بخش نیز اقسامی و صوری دارد که به گوشه ای از آنها که اهم هستند اشاره شده:

قوله: منها الاصل

یکی از این مرجحات مورد نظر عبارتست از اینکه دو حدیث تعارض کرده و احدهما موافق با اصل است البته مادو دسته اصول داریم:

۱- اصول لفظیه عقلائییه از اصالة العموم و که در القسم الاول ذکر شد و مرجحیت آنها جای بحث نبود

۲- اصول عملیه از قبیل براءت و احتیاط و که فعلا مورد بحث است و منظور همین است که احد المتعارضین با اصلی از اصول عملیه موافق است و دیگری با آن مخالف است

مثلاً دو حدیث تعارض کرده یکی دال بر وجوب یا حرمت یا جزئیت و یا شرطیت و است

و دیگری دال بر عدم وجوب یا حرمت و

در اینجا حدیث دوم موافق با اصل براءت است

یا مثلاً در همان مثال بالا از زاویه دیگر حدیث اول موافق با اصالة الاحتیاط است بر خلاف دومی یا مثلاً در رابطه با فلان امری که حالت سابقه یقینی دارد مثل وجوب یا حرمت و دو حدیث تعارض کرده که احدهما مطابق حالت سابقه و دال بر وجوب فلان شیئی و دیگری مخالف حالت سابقه و دال بر حرمت یا عدم وجوب آن است باز حدیث اول موافق استصحاب است و اما موافقت با اصالة التخییر در متعارضین معقول نیست و لذا مطرح نمی شود زیرا که اگر فرضاً دو حدیث تعارض کنند و احدهما بگویند: افعال دیگری بگوید،

لا تفعل هیچکدام با تخییر موافق نیست چون هر کدام ظهور در تعیین مؤدای خود دارند و لذا موافقتاً اصالة التخییر از بحث خارج است.

حال سئوال این است که آیا بواسطه موافقت با اصل عملی هم ترجیح

حاصل می شود؟ و اصل عملی می تواند مرجح احدالخبرین باشد یا خیر؟

شیخ می فرماید: مسئله روی مبانی باید محاسبه شود: در رابطه با اصول

عملیه مذکور مخصوصاً در رابطه با استصحاب و برائت

(چون احتیاط ولو علم به امثال می آورد ولی نه مفید علم به حکم واقعی

است و نه ظن به آن لذا فقط بعنوان اصل عملی تعبدی در مقام عمل بدان

مراجعه می شود و لاغیر)

دو مبنا وجود دارد

۱- مبنای قدماء که اینها را از امارات ظنیه می دانند

بنابر این مبنا موافقة الاصل داخلی می شود در القسم الاول که از قبیل موافقة

الکتاب و السنة بوده و مرجحیت دارد

۲- مبنای مشهور متأخرین که برائت و استصحاب را از اصول عملیه تعبدیه و

موجب یک حکم شرعی ظاهری می دانند نه طریق بسوی واقع فعلاً بحث بر

این مبناست

و بر این اساس مرحوم شیخ می فرماید: اصل عملی نه مرجح است

و نه مرجع

اما مرجح نیست: بدلیل اینکه اصل عملی با اماره ظنیه همرتبه و همتراز

نیستند تا بتواند مقوی او باشد زیرا که اماره طریق بسوی واقع و مبین حکم واقعی

است و اصل عملی وظیفه عملیه ظاهریه و مبین حکم ظاهری مادامی است و

هیچگونه کاشفیتی ندارد پس چگونه می تواند به اماره کمک کند یعنی ظن

حاصله در جانب خبر موافق با اصل را تأیید و تقویت نماید؟

حاشا و کلا و اصولاً کراراً گفته ایم که الاصل دلیل حیث لا دلیل و مادامی که یکدلیل اجتهادی وجود داشته باشد چه موافق با اصل و یا مخالف با آن نوبت به اصل نمی رسد و دلیل اجتهادی یا وارد است اگر علمی باشد و یا حاکم اگر ظن باشد و در متعارضین هم دلیل اجتهادی داریم و جایی برای اصل نیست بلکه هم ادله اولیه عامه داریم که ادله حجیت خبر واحد باشند و هم ادله ثانویه داریم که ادله و اخبار علاجیه باشد

و اما مرجع نیست: بدلیل اینکه اگر ما قائل شدیم به اینکه متعارضین بواسطه معارضه تساقط می کنند آنگاه نوبت به اصل می رسد و يرجع الیه و یا اگر توقفی شدیم جای رجوع به اصل است ولی به برکت اخبار علاجیه مانده تساقطی هستیم و نه توقفی بلکه تخییری و ترجیحی هستیم یعنی در مرحله اول اگر رجحانی باشد بدان اخذ و عمل می شود و اگر رجحانی نبود نوبت تخییر است.

فلا مورد للاصل فی تعارض الخبرین اصلاً ای لا مرجحاً و لا مرجعاً فلا بد من الالتزام بعدم الترجیح بالاصول الثلاثة
 قوله: و ان الفقهاء:

گویا کسی می پرسد: پس چرا فقهاء عظام در طول تاریخ اصول عملیه را مرجح قرار داده و بواسطه آنها حدیث موافق را بر مخالف ترجیح داده اند؟
 مرحوم شیخ جواب می دهند: علت اصلی آنست که مشهور فقهاء برائت و استصحاب را از امارات ظنیه دانسته و به مناط ظن به واقع حجت می دانستند لذا معتقد بودند که این اصول هموار اخبار و امارات دیگرند پس صلاحیت ترجیح را دارند ولی ما این مبنا را قبول نداریم البته اماره بودن این اصول تنها در رابطه با استصحاب و برائت مطرح است و گرنه اصالة الاحتیاط را کسی طریق قرار نداده لا علماً و لا ظناً که قبلاً نیز بدان اشارت رفت

قوله : و قد يتوهم :

بعضی ها دچار توهم شده و خیال کرده اند که در رابطه با خبرین متعارضین متعادلین دو دسته ادله تعارض دارند و جائی برای ترجیح نیست و آندو عبارتند از:

۱- اخبار التخییر که مخصوص متعارضین بوده و حکم می کند به وجوب

تخییر در متعارضین متکافئین

۲- ادله اصول عملیه یعنی ادله استصحاب ، براءت ، احتیاط که بعمومشان

موارد فقدان نص و اجمال نص و از جمله تعارض نصین را شامل بوده و دلالت

می کنند بر اجراء این اصول هر یک در مجاری خودش و معیناً اجراء اصل را

ملجأ و مرجع قرار می دهند و سخن از تخییر نیست و نسبت ما بین این دو دسته

ادله نسب اربع عموم و خصوص من وجه است :

ماده افتراق ادله اصول عملیه مواردی که منشأ شبهه فقدان نص اجمال

شبهات موضوعیه باشد اینها را ادله اصول عملیه شامل است ولی ادله التخییر

شامل نیست

ماده افتراق اخبار تخییر :

در مواردیکه دو خبر بر سر حکمی تعارض دارند مثلاً یکی دال بر وجوب

است و دیگری عدم وجوب و فرض کنید وجوب حالت سابقه ندارد اینجا اخبار

تخییر جاری می شود ولی ادله استصحاب جاری نیست یا مواردیکه شک ما در

اصل تکلیف نیست بلکه در مکلف به است اخبار تخییر می آید ولی ادله براءت

نمی آید و هكذا....

ماده اجتماع : در مثال مذکور فرض کنید که حالت سابقه معلومی در کار

است در آنصورت هم اخبار تخییر جریان پیدا می کند به مناط متعارضین متعادلین

و هم ادله اصول عملیه یعنی استصحاب جاری می شود به مناط اینکه

یقین سابق و شک لا حق در کار است و یا اگر شک در اصل تکلیف باشد

و منشأ شک هم تعارض نصین باشد هم اخبار تخییر جاری می شود و هم ادله اصل برائت

حال که مستشکل می گوید: در این ماده اجتماع شما به چه دلیل از ادله التخییر استفاده می کنید و از ادله اصول عملیه استفاده نمی کنید؟

مرحوم شیخ می فرماید: به چهار دلیل اخبار تخییر تقدم و رجحان دارند:

دلیل اول: اخبار تخییر بر ادله اصول عملیه یا حاکم هستند و یا وارد: اگر اصل عملی عقلی باشد اخبار تخییر بر آنها واردند چون موضوع اصل عقلی عدم البیان، احتمال عقاب و... است و با وجود بیان شرعی مبنی بر تخییر بین المتعارضین بیان آمده و احتمال عقاب قطعاً رفته و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان و اذا جاء المؤمن ارتفع احتمال العقاب و هذا هو معنى الورد و اگر اصل عملی شرعی باشد یعنی برائت - احتیاط و استصحاب شرعی البته اخبار تخییر ببرکت ادله حجیت بر اینها حکومت دارند

بیان ذلک: همچنانکه اگر فرضاً متعارضینی نبودند و ما در موردی شک در اصل تکلیف یا مکلف به داشته باشیم چه با حالت سابقه و چه بی حالت سابقه و فرض بفرمائید که یک حدیث معتبر و جامع شرایط حجیتی قائم می شد بر وجوب مثلاً یا بر وجوب ظهر یا بر خلاف حالت سابقه چه می کردیم؟

بلاشکال این خبر بر آن اصولی حاکم بود و تنزیلاً موضوع آنها را که شک و عدم العلم است نابود می کرد چون ادله حجیت خبر عادل می گوید: صدق العادل ای نزل خبره منزلة العلم پس گویا که شک نداری و تنزیلاً و ادعاءً شک را نادیده بگیر و هذا هو معنى الحكومة، همچنین اگر دو خبر جامع شرایط در فلان موضوع تعارض کرده اند و تعارض منشأ شبهه شده و علی القاعده اگر حالت سابقه دارد باید استصحاب کرد و اگر ندارد و شک در تکلیف است برائت و اگر شک در مکلف به است احتیاط ولی هذا کله بر فرض نبود دلیل خاص است

ولی در خصوص متعارضین دلیل خاص داریم که جای تخییر است و جای اصل عملی نیست و با وجود این اخبار تنزیلاً شکی نمی ماند تا نوبت به اصل برسد.

دلیل دوم: اگر چه نسبت بین اخبار تخییر و ادله اصول چنانکه گفته آمد عموم من وجه است و در ماده اجتماع تعارض می کنند ولی سابقاً گفتیم که چنانچه احد العامین من وجه قلیل الافراد و عام دیگر کثیر الافراد باشد باید ماده اجتماع را به عام قلیل الافراد دهیم تا تخصیص قبیح و مستهجن پیش نیاید

و در ما نحن فیہ اخبار تخییر مخصوص متعارضین است ولی اخبار استصحاب موارد فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین، شبهات موضوعیه را شامل است و لذا این عمومات کثیر الافراد هستند و تخصیص یکدسته از افراد آن قبح و استهجانی ندارد پس عمومات ادله اصول را تخصیص می زنیم و عام قلیل الافراد آبی از تخصیص بوده بحال خود می ماند

دلیل سوم: سلمنا که اخبار تخییر هم فی نفسها کثیر الافراد هستند ولی اذا دار الامر بین اینکه عمومات اخبار تخییر را تخصیص بز نیم تا تخصیص کثیر یا اکثر لازم آید یا عمومات ادله اصول را تخصیص ز نیم تا تخصیص اقل و یا حداکثر قلیل لازم آید باز تخصیص اقل یا قلیل اولویت دارد و عقلائی است ولی تخصیص کثیر یا اکثر مستهجن است و نوبت به آن نمی رسد.

دلیل چهارم: اصولاً پاره‌ای از اخبار تخییر در مورد جریان اصول عملیه وارد شده و اخص مورداً است و اصول عملیه اعم مورداً هستند و واضح است که باید خاص را بر عام مقدم داشت و بعد به ضمیمه عدم القول با لفصل حکم سایر موارد هم روشن می شود که اخبار تخییر مقدم هستند و برای نمونه دو مورد را می آورند.

مورد اول :

مکاتبه عبدالله بن محمد : عن علی بن مهزیار قال قرأت فی کتاب لعبدالله بن محمد الی ابی الحسن (ع) اختلف اصحابنا فی روایاتهم عن ابی عبدالله (ع) فی

رکعتی الفجر فی السفر فروی بعضهم ان صلحهما فی المحمل و روی بعضهم لا تصلحهما الا على الارض فوق (ع) فموسع عليك بأى عملت . کیفیت استشهاد : مورد روایت از قبیل شک در شرطیت است که در آن باب عده ای برائتی بودند و می گفتند شرط نیست بر ارض باشد و عده ای احتیاطی بودند و با اینکه مورد مورد جریان اصل برائت یا احتیاط است امام (ع) تخییر را مقدم داشته مورد دوم : مکاتبه حمیری : حمیری کتاب از ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می پرسد :

فی المصلی اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان یکبر او یجوز ان یقول بحول الله و قوته اقوم و اقعده ؟
حضرت در جواب فرمودند :

فی ذلك حدیثان احدهما اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبيرة
و اما الحدیث الثانی فانه روی انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية و کبر ثم جلس فلیس علیه فی القيام بعد القعود تکبیر و التشهد الاول یجرى هذا المجرى و بایها اخذت من باب التسليم كان صواباً کیفیت استشهاد :
مورد حدیث سخن از شک در جزئیت تکبیر است عقیب تشهد اول که آیا واجب است یا خیر؟ و در شک در جزئیت مثل شک در شرطیت جمعی برائتی بوده و جمعی احتیاطی بودند و با اینکه مجرای اصل برائت است حضرت از تخییر استفاده کرده اند فتعین اینکه ادله اصول عملیه قدرت معارضه با اخبار تخییر را ندارند .

قوله : و ما ذکرنا :

مرحوم سید در مفاتیح مدعی شده که اگر دو حدیث تعارض کردند و احدهما موافق اصل عملی و دیگری مخالف اصل بود حدیث موافق را مقدم می داریم به سه دلیل :

۱- عمل به حدیث موافق با اصل موجب یک تخصیص است و آن تخصیص ادله حجیت خبر واحد به حدیث مخالف یعنی در خصوص مخالف به ادله حجیت عمل نشده و آن را طرح کرده ایم ولی اگر حدیث مخالف با اصل را مقدم بداریم دو تخصیص پیدا می شود یکی تخصیص ادله حجیت خبر واحد به خبر موافق با اصل و دیگری تخصیص ادله اصول عملیه در این مورد و لاریب در اینکه یک تخصیص از دو تخصیص اولویت دارد و هر چه باید کوشید تا مجازیت و خلاف ظاهر تقلیل یابد .

۲- حدیث موافق اصل که خود اماره از امارات است مفید ظن حکم واقعی است و اصل عملی موافق با این حدیث هم که از اصول عملیه است مفید ظن به حکم ظاهری است و لذا این دو تا ظن دست بدست هم داده و قوت یافته بر حدیث دیگری رجحان پیدا می کنند

۳- دو حدیث موافق و مخالف وقتی تعارض کردند تساقط می کنند و اصل عملی قابل جریان سلیم از معارض بوده و جاری می شود و به اصل عمل می شود .

مرحوم شیخ می فرماید : بما ذکرنا جواب این سه دلیل داده شد و بطور اجمال از زبان ملا رحمت الله در حاشیه نقل می کنیم : فالاول مدفوع بحکومة ادلة التخییر علی ادلة الاصول و الثانی بان الحکم الواقعی لا یتقوی بالحکم الظاهری لانهما لیسما من صقع واحد و الثالث بان المقرر فی المتعارضین التخییر لا التساقط و الرجوع الی الاصل ثم ان بین ادلته تدافعاً فان مفاد الاولین کون الاصل مرجحاً و مفاد الاخیر کونه مرجحاً
قوله : بقى هنا :

در بخش پایانی رسائل چهار مطلب را ذکر می کنیم که مرتبط به بحث القسم الثانی است و مطلب چهارم هم مطلبی است مستقل که طرح خواهد شد :

مطلب اول: اگر دو حدیث تعارض کردند که اجدهما مقرر بود یعنی موافق با اصل و مقرر حکم عقل بود مثلاً عقل حکم به اباحه و جواز می کند این حدیث هم همان معنا را تداعی و تکرار و تاکید می کند و دیگری ناقل بود یعنی مخالف حکم اصلی و نقل دهنده که برای آن موضوع حکم جدید و تأسیسی آورده و خود این دو شعبه دارد:

- ۱- شبهه و جویبه: احد الحدیثین دال بر اباحه و الاخر دال بر وجوب است
 - ۲- شبهه تحریمیه: احد الحدیثین دال بر جواز و الاخر دال بر حرمت است
- حال در چنین مواردی آیا مقرر مقدم است یا ناقل؟ کدام رجحان دارند: سه قول مطرح است:

۱- حدیث مقرر مقدم است و هو قول جماعة

۲- حدیث ناقل رجحان دارد و هو المشهور

۳- هیچکدام رجحان نداشته

و نوبت به اخبار تخییر می رسد و هو رأی الشیخ الاعظم ره

در اینجا مرحوم شیخ تفصیلاً وارد بحث و ذکر ادله اقوال بطور کامل نشده ولی مرحوم تبریزی در اوثق الوسائل ص ۶۳۲ و ۶۳۳ مفصلاً بحث کرده و می فرماید:

ابتدا وجه طرح این مسئله را بیان کرده: لعل ذکر هذا بعد بیان حکم الترجیح با لاصل و عدمه من باب ذکر الخاص بعد العام لكون المراد با لاصل هنا ما كان عقلياً لا شرعياً و الوجه فی تخصیصه با لذكر كونه محل نزاع برأسه و یحتمل كون المراد بالاصل هنا اعم من الاصول العملية و اللفظية لكن المتیقن من کلماتهم هی الاولى سپس وجه تسمیه را آورده: و سمی الموافق مقررراً لتقریره الاصل علی مقتضاه و المخالف بالناقل لنقله الحكم عن مقتضى الاصل سپس اقوال را در مسئله آورده: و قد حکى

بعض مشایخنا هنا اقوالاً سته : احدها تقديم المقرر و هو عزيز القائل و ثانيها تقديم الناقل و هو المشهور و ثالثها التوقف و رابعها التفصيل بينما كان الخبر ان نبويين و كانا معلومی التاريخ فيقدم المتأخر مطلقاً سواء كان ناقلاً ام مقررأ و بينما كانا مجهولی التاريخ او كانا صادرين عن احد الائمة (ع) علم تاريخهما لا و فليل بالتوقف و قيل بتقديم الناقل و قيل بالعكس ، سپس عقیده خود را که همان عقیده شیخ اعظم است بیان می کنند که : و التحقیق عدم الترجیح فی المقام لا بموافقة الاصل و لا بمخالفته سواء قلنا باعتبار الاصول من باب التعبد كما هو الحق ام من باب الظن

اما على الاول : فاو لا للاصل لان الترجیح كاصل الحجية يحتاج اثباته الى دليل و عدمه كاف في اثبات عدم جواز الترجیح بالاصول لما ستعرف من ضعف ادلة المثبتين و ثانياً ان الاصول غير جارية في مقابل الأدلة سواء وافقتها ام خالفها كما او ضحه المصنف ره آنها و ثالثاً ان مرتبة الاصول مع الادلة مختلفة لا اعتبار الاولى من باب التعبد و الثانية من باب الطريقية و الكشف عن الواقع فلا يصح الترجیح بها .

و اما على الثاني : فلان المراد بالاصول هنا هي الاستصحاب و البرائة و الاحتياط و الاخير غير مفيد للظن لان مقتضاه حصول العلم بحصول الواقع في ضمن الماتى به لا الظن بكونه نفس الواقع با لخصوص كما هو المعتبر في باب الترجیح و اما الثاني و جه برائت و استصحاب را هم بیان کرده اند سپس شروع کرده اند به نقل ادله قائلين به تقديم مقرر و مفصلاً جواب داده اند که چون مرحوم شيخ نقل نکرده مطرح نمی کنیم به ص ۶۳۳ اوثق مراجعه شود و در ادامه ادله قائلينى به تقديم ناقل را آورده اند که سه دليل است و مفصل جواب داده اند

و مرحوم شيخ به يكدليل اشاره کرده که غلبه باشد به اينکه : غالباً آنچه از

شارع صادر می شود عبارتست از بیان حکم اموری که احتیاج به بیان دارند و عقل مستقل بدان نیست و آنکه محتاج به بیان است ناقل یعنی دال بر وجوب یا حرمت است و گرنه مقرر که موافق عقل است و بیان لازم ندارد و الظن يلحق الشیخی بالاعم الاغلب پس جانب ناقل رجحان پیدا می کند.

مرحوم شیخ از این استدلال جواب نداده و فقط اشاره می کنند به اینکه مبانی اصولی آقایان در این باب با مبانی فقهی آنها فرق دارد یعنی به اصول که می رسند در مقام بحثهای علمی مشهور می گویند

حدیث ناقل بر مقرر رجحان دارد ولی به فقه که می رسند مشی فقهی آنها اینست که حدیث معتضد با اصل را ترجیح می دهند و حکم به اباحه می کنند نه وجوب یا حرمت ،

ولی مرحوم تبریزی در اوثق ص ۶۳۳ از این دلیل جواب داده اند که اجمالاً عبارتست از: منع الغلبة علی الوجه یفید الظن بكون الصادر مخالفاً للاصل لان بیان الشارع للمباحات والمستحبات والمکروهات کثیر ایضاً
قوله: و من ذلک :

مطلب دوم پیرامون تعارض حاضر و مبیح است :

دو حدیث با یکدیگر تعارض کرده که احدهما مبیح یعنی دلالت کننده بر اباحه و دیگری حاضر یعنی دال بر منع و حظر است (این مطلب مصداقی از مصادیق مطلب قبلی است چون مقرر و ناقل اعم بود و دو شعبه داشت

۱- شبهه و جوبیه

۲- تحریمیه حال مبیح و حاضر همین شعبه ثانیه است)

حال در اینجا کدام مقدم است؟ باز سه قول است :

۱- مشهور طرفدار ترجیح حاضر بر مبیح هستند و بلکه ادعای نفی خلاف شده بر اینکه حاضر مقدم است و برای تقدیم آن به وجوه و دلائلی متمسک شده اند

کہ یک سلسلہ وجوہ استحسانہ ای بیش نیست و بیش از رجحان تقدیم را ثابت نمی کند و اما دال بر وجوب تقدیم نیست که خواهد آمد

۲- شاذ و نادری بر آنند که مبیح مقدم است همانند مقرر

۳- مرحوم شیخ بر آنست که اینجا جای ترجیح نیست و جای تخییر است

اما دلیل قول مشهور: برای مشهور دو سه دلیل اقامه شده:

۱- از زبان مشهور: گفته اند حاضر متیقن در عمل است یعنی تقدیمش بر

مبیح از باب احتیاط و قدر متیقن است

و استدلال کرده اند به اخباری از قبیل: دع ما یریبک الی ما لا یریبک، پس

باید از احتمال حرمت پرهیز کرد و حاضر را عمل کرد چون یریبک است

حدیث: ما اجتمع الحلال و الحرام الا غلب الحرام الحلال پس باید حرمت

و حظر را غلبه داد

مرحوم شیخ از این اخبار جوابها دارند که عمدۀ آنها در مباحث اصل برائت و احتیاط

ذکر شده از قبیل اشکال سندی، دلالت اینها بر رجحان، بر ارشاد و علاوه بر آنها

در اینجا جواب دیگری می دهند و آن اینکه: اگر این استدلال تام و تمام

باشد لازمه اینست که ما بجای اصالة الاباحه در اشیاء حکم کنیم به اصالة

الحرمة در اشیاء عند دوران الامر بین الحرمة و الاباحه چون مفاد این دو حدیث که

شما آوردید کلی است و اختصاصی خبرین متعارضین ندارد بلکه هر کجا دو

احتمال حرمت و اباحه بود منشأش فقدان نص باشد یا اجمال نص و یا تعارض

نصین به حکم اخبار مذکور جانب حرمت غلبه دارد و در حقیقت این دو حدیث از

قبیل مرجحات احدا الاحتمالین هستند نه از قبیل مرجحات احدا الخبرین و در

احتمالین هم مشهور جانب برائت و اباحه را گرفته اند نه حفظ را

۲- از زبان مرحوم شیخ طوسی: شیخ در عدة الاصول مسئله تقدیم مبیح یا

حاضر را مبتنی کرده بر آن بحثی که در باب اصل برائت داشتیم که آیا اصل اولی و

قاعده اولیه به حکم عقل در اشیاء چیست ؟

هل الاصل فی الاشیاء الاباحه الا ما خرج بالدلیل و ثبت حرمته ؟

او الاصل فی الاشیاء الحظر اما ما اخرجه الدلیل و بین حلیته؟

او الاصل فی الاشیاء الوقف و کل من الحظر و الاباحه محتاح الی دلیل شرعی؟

آنکه اصل اولی را اباحه می داند باید مبیح را مقدم بدارد و آنکه حظر، حاضر را و خود ما (شیخ طوسی ره) که اصل اولی را در اشیاء وقف می دانیم و معتقدیم که هر یک از اباحه و حظر نیازمند بیان شارع است به نظر ما حاضر یا مبیح بودن هیچکدام مرجح نیست و در نتیجه یا باید توفیق کرده و به اصل عملی بعنوان مرجع مراجعه کنیم و یا باید بر اساس اخبار تخییر حکم به تخییر کنیم و وجهی برای ترجیح نیست.

۳- از زبان خود شیخ انصاری ره: می فرماید: ممکن است برای اثبات قول مشهور یعنی تقدیم حاضر بر مبیح به اخباری استدلال کنیم که دلالت دارند بر اینکه به خبرین متعارضین که رسیدی آن را که موافق احتیاط است اخذ کن و آن حدیث مرفوعه زرارة است که می گفت:

خذ بما فيه الحائطة لدينك ولا ريب در اینکه حاضر موافق احتیاط است در شبهه تحریمیه پس باید حاضر را اخذ کرده و ترجیح دهیم منتها اشکال در خود مرفوعه است که از لحاظ سندی آنهمه ایراد و اشکال داشت مگر کسی بگوید: شهرت عملیه جابر ضعف سند می باشد و بهر حال به این فراز از مرفوعه برای قول مشهور می توان استدلال کرد و می توان استدلال مذکور از زبان مشهور را هم به این دلیل ارجاع داد که می گفت: کونه متیقنا فی العمل یعنی حاضر مطابق احتیاط است منتها استنادشان به حدیث دع ما یریک و قدری خدشه داشت

و با این بیان سوم نتیجه بگیریم که: در تعارض احتمالین بما هما احتمالان

اگر چه احتیاط واجب نیست و جای اصل برائت و اباحه است ولی در تعارض احتمالین که سر چشمه از تعارض خبرین می گیرد احتیاط واجب است به حکم خُذْ که امر است و ظهور در وجوب دارد.

قوله: و ما ذکره الشیخ: چهار کلمه با شیخ طوسی مباحثه داریم:

الف: اینکه شما توقف را بر گزیدید و ترجیح را به اباحه یا حظر رد کردید البته توجیهش آنست که این سخن به مقتضای قاعده اولیه و مع قطع النظر از اخبار ذکر شده و قاعده نزد شما وقف است و لی با عنایت به احادیث و روایات جای این حرف نیست چون مرفوعه تکلیف را روشن کرد که موافق احتیاط یعنی حاضر مقدم است و تردیدی در کار نیست تا جای مراجعه به اصل عملی باشد
ب: شما فرمودید هر یک از اباحه و حظر باید از طرف شرع مقدس اثبات شود و عقلی نیست ما می گوئیم:

بر فرض قبول این ادعا منافاتی با ترجیح احد الخبرین بدلیل شرعی ندارد و شرعاً هر کدام قابل اثبات است اما اباحه: ببرکت احادیث فراوان کل شیئی مطلق ای مباح حتی یرد فیه نهی و کل شیئی حلال و پس شرعاً ثابت است و به این ادله حدیث اباحه رجحان پیدا می کند

و اما حظر: ببرکت احادیث فراوان: دع ما یریبک الی ما لا یریبک پس

حظر هم شرعاً قابل اثبات است دیگر چه جای توقف و معطلی است؟

ج: شما توقفی شدید ولی مقتضای توقف با ترجیح حاضر یکی است چون توقف هم یعنی ترک العمل و الالتزام به دو دلیل پس شما نباید بدلیل حرمت ملتزم شده و یا به اباحه و عملاً باید ترک کنید آن امر مشتبه را و اقدام نکنید و قول به ترجیح حظر هم که قول مشهور باشد همین است

اگر شیخ طوسی بفرماید: ما به مقتضای قاعده وقفی هستیم ولی براساس اخبار

التخییر قائل به تخییر هستیم خواهیم گفت اصالة الاباحه ای و الحظری هم همین

را می گویند که بر اساس قاعدهٔ اولیه جای خطر یا اباحه است ولی بر اساس اخبار باب جای تخییر است و در این جهت هر سه مشترک هستید

قوله: ثم انه: حضرات فقهاء و اصولیین هنگامیکه مسئله ناقل و مقرر را مطرح می کنند می گویند در ترجیح به ناقل اختلاف است و مشهور طرفدار ترجیح و عده ای مخالف با آن و طرفدار ترجیح به مقرر هستند اما وقتی مسئله مبیح و حاضر را مطرح می کنند می گویند لا خلاف فی تقدیم الحاضر و اشکال ما اینست که مسئله ثانیه مصداقی از دو مصداق مسئله اولی است چون مسئله اولی دو شعبه دارد

۱- وجوبیه

۲- تحریمیه و آنگاه کیف یعقل که مسئله اولی با دو شعبه اش اختلافی باشد و مسئله ثانیه که شعبه دوم مسئله اولی است اتفاقی باشد؟ اگر اختلافی است در هر دو باید باشد و اگر اتفاقی است در هر دو باید باشد
قوله: و یمكن:

خود مرحوم شیخ از اشکال جواب می دهند به اینکه چه مانعی دارد که ما مسئله اولی یعنی مقرر و ناقل را اختصاص دهیم به شبهه و وجوبیه یعنی دوران امر به بین الوجوب و غیر الحرمة از سایر احتمالات لاجل التعارض آنگاه مسئله ثانیه مربوط به شبهه تحریمیه بوده و منافاتی نیست که مسئله اولی اختلافی باشد ولی مسئله ثانیه اتفاقی باشد؟ قوله: لکن فیه:

ولی مجدداً خود شیخ ره از این احتمال جواب می دهند به اینکه:

اولاً بعض ادلهٔ ایکه برای تقدیم حاضر بر مبیح ذکر شده عام و کلی بوده و شامل مبیح و موجب هم می شود

و منجمله همان دلیل مذکور که مستدل آورد که از باب احتیاط باشد و نیز استدلالی که خود شیخ آورد و یا استدلالی که دیگران آورده اند که هم و غم شارع

بیان امور تأسیسی و خلاف اصل است و که این مخصوص واجبات نیست در محرمات هم جاری است و بالعکس

و ثانیاً کلمات قوم در این باب اطلاق دارد یعنی بقول مطلق گفته اند در ناقل و مقرر اختلاف است که اطلاق کلام شامل حاضر و مبیح، و موجب و مبیح می شود و هیچ دلیل معتبری هم دال بر تخصیص اطلاق تعبیر نرسیده و روی همین اطلاقات مرحوم سید محمد صاحب مفاتیح فرموده مبیح بر حاضر مقدم است به این دلیل که ایندو بر می گردند به مسئله مقرر و ناقل و در آن باب ما مقرر را ترجیح می دهیم

و ثالثاً حق مطلب اینست که ادعای اجماع در باب مبیح و حاضر هم مبنی بر اینکه حتما حاضر مقدم است یک ادعای بی دلیل است بلکه در این مسئله هم اکثر طرفدار ترجیح به حظر و اقل طرفدار ترجیح به اباحه هستند پس در هر دو مسئله اختلاف است و مطلب ذات القولین است و به عقیده ما در هر دو مورد ترجیحی در کار نیست نه به مقرر نه ناقل نه به مبیح و نه حاضر .

قوله : و من جمله :

مطلب سوم دو دلیل با یکدیگر تعارض نموده احدهما دال بر وجوب است و دیگری دلیل بر حرمت، یکی می گوید : افعال کذا دیگری می گوید : لاتفعل کذا کدام مقدم است؟ برخی و بلکه مشهور معتقد شده اند که دلیل الحرمة ترجیح دارد و باید بجانب حرمت ملتزم شد و مثلاً دفن میت کافر را ترک کرد و به پنج دلیل هم تمسک کرده اند که بیشتر آنها وجوهی استحسانیه بوده و ارزش دلیل بودن را ندارد و در مبحث اصالة التخییر عند دوران بین المحذورین با جوابش تبیین شد

مرحوم شیخ می فرماید : گاهی دوران امر بین الاحتمالین است بنخاطر فقدان نص یا اجمال دلیل در اینجا در شبهات وجوبیه (مقرر و ناقل) و تحریمیه (مبیح

و حاضر) و دوران بین محذورین (دلیلی الحرمة و الوجوب) مباحثی بود که در باب اصل برائت و احتیاط و تخییر گذشت و ما در دو مسئله اولی برائتی و دو مسئله سوم طرفدار تخییر بودیم و گاهی دوران بین الاحتمالین در هر سه مسئله مذکور بخاطر تعارض نصین است که فعلاً مورد بحث ما است در این باب ما در هر سه مسئله منکر تر جیح و طرفدار تخییر هستیم بدو دلیل.

الف: مستفاد از اخبار متعدد علاجیه در باب متعارضین همین است که در متعارضین متعادلین حکم تخییر است و اگر مزیتی از مزایای داخلیه و خارجیه نبود تنها راه تخییر است بویژه در عصر غیبت که تتمکن از سؤال از امام نیست و قبلاً ملاحظه شد که اخبار توقف حمل بر فرض حضور امام شد و مربوط به عصر غیبت نیست

ب: سابقاً در باب جمع دلالی گفته جای تخییر نیست موارد مرجحات داخلیه و خارجیه با همه شعب آن جای تخییر نبود حال اگر بنا باشد در این سه باب هم جای تخییر نباشد فیلزم اخبار تخییر بکلی لغو و بی مورد باشد چون ما من مورد از متعارضین متعادلین مگر اینکه یکی مبیح است و دیگری حاضر و یا.... و لذا برای خروج اخبار تخییر از لغویت و یا قلت افراد باید این موارد را به اخبار تخییر دهیم و به این مرجحات ثلاثه اعتنا نکنیم اگر چه در تعارض احتمالین متکافئین مطلب بر اساس آن سه عامل باشد ولی در تعارض خبرین چنین نیست.

قوله: نعم

مطلب چهارم:

تا بحال پیرامون تعارض خبرین مباحثه می کردیم و اینهمه قواعد اولیه و ثانویه و.... مطرح شد و اینک در بخش پایانی اشاره ای داشته باشیم به تعارض سایر امارات با یکدیگر مثلاً اگر دو اجماع منقول به خبر واحد با یکدیگر

تعارض کردند تکلیف چیست؟

یا اگر دو شهرت فتوائیه متعارض شدند چه کنیم؟

یک اجماع منقول با یک شهرت چه؟

یک اجماع با یک خبر چه؟ و.... مسئله روی مبانی محاسبه می شود:

الف: بعضی ها طرفدار ظن خاص بوده و تنها ظنون خاصه را منحصر به خبر واحد ثقه و ظواهر می دانند به نزد اینها البته شهرت، اجماع منقول و..... اصلاً حجت نیست تا بحث از مرجحات شود چون ترجیح مربوط به حجتین است نه لا حجت ها

ب: برخی دیگر اجماع منقول به خبر واحد را هم اضافه می کنند و آن را نیز از ظنون خاصه می دانند که بنا بر این تمامی احکام متعارضین در اینجا هم هست که اگر یکی از دو اجماع منقول از جهتی از جهات مذکوره یعنی از حیث دلالت یا سند یا جهت صدور و یا مضمون ارجح بود همان مقدم است و تمامی آن مرجحات مطرح است ولو از باب تنقیح مناط چون آن مرجحات در مورد خبرین بود ولی تعلیل های مذکور در آنها مخصوص خبرین نیست و العلة تعمم و اگر هر دو اجماع منقول مساوی بودند مطلب همان است که قاعده اولیه داریم بقاعده ثانویه داریم و.... و اگر کسی مرجحات مذکور را منحصر به باب اخبار متعارضه دانست و ضمناً اجماع منقول را هم از ظنون خاصه دانست البته دست او از قاعده ثانویه در متعارضین کوتاه شده و ناگزیر باید سراغ قواعد اولیه و حکم عقل رود که تساقط یا تخیر یا توقف و.... باشد

ج: برخی دیگر علاوه بر اجماع منقول شهرت فتوائیه را نیز از امارات ظنیه خاصه می دانند باز همان حرفها که راجع به اجماع منقول گفتیم در رابطه با شهرتین جاری و ساری است

د: و عدهای هم که طرفدار ظن مطلق هستند و می گویند هر ظنی از هر راهی

که آمد (غیر از طرق باطله نظیر قیاس) ارزشمند است و باید را جح را گرفت و مرجوح را طرح کرد و ضمناً انسداد یون ظن شخصی و فعلی را ملاک می دانند آنگاه بر این اساس اگر عند المعارضه از احد الامارتین ظن فعلی به وفاق حاصل شد و از دیگری حاصل نشد همین اماره مضمون المضمون ارزش دارد و آند دیگری فعلاً حجت نیست و اگر هر دو برابر بودند و هیچکدام مفید ظن فعلی نشد هر دو سقوط می کنند و به قواعد دیگر مراجعه می شود

ضمناً بنا بر جمیع مبانی باز آن بحث مطرح می شود که امارات ظنیه از باب سببیت حجت هستند و یا از باب طریقت؟

اگر از باب سببیت باشند مقتضای قاعده و حکم عقل تخییر است تا چه رسد به حکم شارع و اگر از باب طریقت باشند مقتضای قاعده توقف و رجوع یکی از آن مرجحات ثلاث و سایر اصول عملیه است نه از باب ترجیح بلکه از باب مرجع بودن درخاتمہ گفتار خود را با کلام آخرین شیخ به پایان می بریم تا حسن ختا می باشد:

والحمد لله علی ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الاخبار و
كلمات علمائنا الابرار فی باب الترا جیح، رجح الله ما نرجوا التوفیق له من
الحسنات علی ما مضى من السيئات بجاه محمد و آله السادات عليهم افضل
الصلوات و اكمل التحیات و علی اعدائهم اشد العتابات و اسوء العقوبات
آمین آمین آمین

عصر جمعه بیست و دوم خرداد ماه سال ۱۳۷۱ برابر با روز دهم ذی الحجة

«عید سعید قربان» سال ۱۴۱۲

(علی محمدی خراسانی)