**جلسه 96-320**

**یک‌شنبه - 18/01/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به روایات حرمت لبس حریر بر رجال بود.

رسیدیم به روایت نهم که موسی بن بکر نقل می‌‌کند از زراره که سمعت اباجعفر علیه السلام ینهی عن لباس الحریر للرجال و النساء. عرض کردیم راجع به نساء باید حمل بر کراهت بشود اما دلیل نمی‌شود که راجع به رجال ما دست از ظهور نهی در حرمت برداریم.

**قرینیت سیاق در امثال "اغتسل للجمعة و الجنابة"، در صورتی می‌تواند ظهور در وجوب را مختل کند که وجوب از باب ظهور باشد نه حجت عقلائیه یا حکم عقل**

البته ما چون حرمت را از اطلاق خطاب نهی استفاده می‌‌کنیم این‌جور تعبیر کردیم که ظهور خطاب نهی در حرمت باقی است و ما به این ظهور اخذ می‌‌کنیم. اما کسانی مثل امام و آقای زنجانی که در خطاب امر و نهی تابع ظهور نیستند امرشان اسهل است. بر فرض ظهور مختل بشود در خطاب نهی از لباس حریر للرجال و النساء بخاطر این‌که به نسبت نساء قرینه واضحه داریم بر عدم حرمت، ظهور نهی نسبت به لبس رجال هم مختل بشود و لکن کسانی که تمسک می‌‌کنند به حجیت عقلائیه خطاب امر و نهی نسبت به وجوب وحرمت و تابع ظهور نیستند امرشان اسهل است. عقلاء احتجاج می‌‌کنند می‌‌گویند مولی گفت اغتسل للجمعة و الجنابة شما می‌‌دانید غسل جمعه مستحب است غسل جنابت را که نمی‌دانید، باید عمل کنید به خطاب امر به غسل جنابت و آن را ترک نکنید و الا مستحق عقاب خواهید بود. اینجا هم که می‌‌گویند لایلبس الرجال و النساء الحریر المحض عقلاء احتجاج می‌‌کنند می‌‌گویند مردها! شما که نمی‌دانید ترخیص دارید در لبس حریر، شما چرا مخالفت کردید با این خطاب نهی؟

یا کسانی مثل مرحوم آقای خوئی که می‌‌گویند "وجوب و حرمت حکم عقل است، خطاب امر که بیاید ترخیص در ترک نیاید عقل حکم می‌‌کند به وجوب، ‌خطاب نهی که بیاید ترخیص در ارتکاب که نیاید عقل حکم می‌‌کند به حرمت و ما دائر مدار ظهور نیستیم"، امر ایشان هم اسهل است. ما که تابع ظهوریم ما باید اثبات کنیم که قرینه واضحه بر عدم حرمت لبس حریر بر نساء موجب اختلال ظهور اطلاقی نهی رجال از لبس حریر نمی‌شود. و ما این را بعید نمی‌دانیم که اختلالی در ظهور اطلاقی او پیش نیاید.

[سؤال: ... جواب:] ماده نهی هم ظهور اطلاقی دارد در حرمت. ما معتقدیم چه ماده نهی چه صیغه نهی ظهور اطلاقی دارد در حرمت. انهاکم با کراهت هم می‌‌سازد منتها ظهور اطلاقی نهی چه ماده نهی چه صیغه نهی در نهی تحریمی است.

**نکته ظهور اطلاقی امر و نهی در وجوب و حرمت، قیاس کردن عرف است اراده و زجر تشریعی را به اراده و زجر تکوینی**

[سؤال: ... جواب:] نکته‌اش را ما در اصول گفتیم. گفتیم که قیاس می‌‌کند عرف زجر تشریعی را به زجر تکوینی یا در امر قیاس می‌‌کند اراده تشریعیه مولی را به اراده تکوینیه. این‌که مولی می‌‌گوید انهاکم عن کذا یا لاتفعلوا کذا که مفادش زجر است، عرف می‌‌گوید بازداشتن تکوینی مانع از فعل است (مولی اگر باز بدارد شخصی را تکوینا، دستش را بگیرد نگذارد از خانه برود بیرون خب نمی‌تواند برود بیرون) ‌حالا هم که می‌‌گوید از خانه بیرون نرو عرف این زجر تشریعی را قیاس می‌‌کند به آن زجر تکوینی. در زجر تکوینی تمکن نداشت شخص مورد زجر از ارتکاب تکوینا، ‌در زجر تشریعی تمکن ندارد در ارتکاب تشریعا. یا در خطاب امر قیاس می‌‌کند عرف ابراز اراده تشریعیه را به اراده تکوینیه. شما اگر اراده تکوینیه داشته باشید یک کاری را انجام بدهید تا این اراده هست شما این کار را انجام خواهید داد مگر از این اراده برگردید، آن وقت اراده تشریعیه را هم عرف قیاس می‌‌کند به او. وقتی مولی می‌‌گوید افعل کذا یعنی ارید منک ان تفعل کذا. عرف می‌‌گوید وقتی مولی اراده می‌‌کند چه جور اراده تکوینیه منفک از مراد نمی‌شود اراده تشریعیه هم نباید منفک از مراد بشود. این قیاس عرف اراده تشریعیه مولی را به اراده تکوینیه یا زجر تشریعی را به زجر تکوینی مادامی است که ترخیص در خلاف نیاید، اگر ترخیص در خلاف آمد دیگه عرف همچون قیاسی نمی‌کند. چون خود مولی تصریح کرد لاتفعل و لکن ان فعلته لااعاقبک.

[سؤال: ... جواب:] صیغه امر اصلا به نظر ما وضع شده برای ابراز اراده مولی. همان‌طور که آقای حائری در دُرر دارند ما نظرمان این است که صیغه امر وضع شده برای ابراز اراده مولی. آن وقت عرف اراده تشریعیه مولی را قیاس می‌‌کند به اراده تکوینیه و اراده تکوینیه چون از مراد منفک نمی‌شود مگر مرید از اراده خودش برگردد یا آن مراد مقدور نباشد، در اراده تشریعیه هم عرف همین قیاس را انجام می‌‌دهد.

[سؤال: ... جواب:] این اشکالی که آقا اشاره کردند اشکال امام است. امام در انکار ظهور صیغه امر در وجوب و صیغه نهی در حرمت همین بیان را دارند. فرمودند ظهور وضعی که ندارد چون استعمال نهی در مکروه مجاز نیست، استعمال امر در مستحب مجاز نیست. می‌‌ماند بگویید ظهور اطلاقی. از کجا اطلاق منشأ می‌‌شود که لفظ (که وضع شده برای طبیعت) ظهور پیدا کند در یک حصه؟ مثلا بگویید عالم اطلاق که داشت، این ظهور پیدا می‌‌کند در عالم عادل. معنا ندارد. اطلاق یعنی وقتی قیدی نبود همین طبیعت لابشرط تمام الموضوع است. این می‌‌شود اطلاق. اینجا شما می‌‌گویید لفظ نهی وضع شده یا صیغه نهی وضع شده برای طبیعت زجر اعم از زجر تحریمی و زجر کراهتی ولی اطلاقش اقتضاء ‌می‌کند ظهور پیدا کند در زجر تحریمی. معنا ندارد. امام این‌جور فرمودند. ما عرض کردیم جوابش این است که اگر قیدی نبود که ترخیص در ترک را بفهماند در خطاب امر یا ترخیص در ارتکاب را بفهماند در خطاب نهی، اطلاق منشأ انصراف می‌‌شود. این اشکال ندارد. منشأ انصراف می‌‌شود. اطلاق نهی منصرف می‌‌شود به نهی تحریمی، اطلاق امر منصرف می‌‌شود به بعث وجوبی. نکته انصراف همینی است که ما عرض کردیم: عرف قیاس می‌‌کند زجر تشریعی را به زجر تکوینی.

[سؤال: ... جواب:] زجر تکوینی دیگه دو نوع نیست. زجر تکوینی یعنی بازداشتن تکوینی. شما افسار اسب را که می‌‌گیرید شُل بگیرید که او رها کند برود، او دیگه زجر نیست. او شوخی است، او ملاطفت است. زجر بازداشتن است، بازداشتن به این است که افسار اسب را محکم بگیرید او نرود. زجر تکوینی منفک نمی‌شود از عدم آن فعل مورد زجر، زجر تشریعی هم همین‌طور خواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] ما خلاف ارتکاز می‌‌دانیم که کسی بگوید که مولی اگر گفت که پنیر بگیر برای صبحانه و گردو، و ما برای‌مان واضح است مولی گردو را لازم نمی‌داند بگیریم، ولی [اگر] پنیر هم نگیریم مولی می‌‌گوید گفتم پنیر بگیر و گردو، ‌حالا گردو را می‌‌دانستی لازم نیست، ‌خوش انصاف! پنیر چرا نگرفتی؟ این مهمان ما نان خالی بخورد؟ این نکته‌اش چیه؟ ... فرمایش امام و آقای زنجانی که خطاب امر حجت عقلائیه است بر وجوب، ‌خطاب نهی حجت عقلائیه است بر حرمت، ظهور ندارد (که بیشتر هم در صیغه امر و نهی گفتند) او را ما اشکال کردیم. گفتیم حجت عقلائیه جزاف که نیست، ‌اگر خطاب مجمل بود باز هم حجت عقلائیه هست؟ خطاب مجمل بود، ‌احب ان تفعل کذا، ‌اکره ان تفعل کذا، ‌خطاب اگر مجمل بود انصافا حجت عقلائیه‌ای ندارد. آدم می‌‌فهمد که نکته حجیت عقلائیه همان کشف نوعی است، همان ظهور نوعی است.

سند این روایت در او موسی بن بکر بود. ما گفتیم که مروی‌عنه صفوان و محمد بن ابی عمیر است و مرحوم استاد هم فرمودند که اکثار روایت اجلاء یا به تعبیر خود ایشان از معاریفی است که لم یرد فیه قدح و این اماره وثاقت است.

**محقق خوئی: طبق شهادت صفوان، کتاب موسی بن بکر، مورد قبول اصحاب بوده است؛ بنابراین او از ثقات است**

آقای خوئی استدلال دیگری کردند، خیلی عجیب است. فرمودند در کافی یک روایتی هست می‌‌گوید حسن بن محمد بن سماعة قال دفع الیّ صفوان کتابا لموسی بن بکر فقال لی هذا سماعی من موسی بن بکر و قرأته علیه فاذا فیه موسی بن بکر عن علی بن سعید عن زرارة قال (خوب دقت کنید! در معجم جلد 20 صفحه 33، بعد از این قال، پرانتز باز کرده آقای خوئی، در پرانتز نوشته صفوان یعنی قال صفوان) هذا (مشارالیه هذا را هم گفته کتاب موسی بن بکر. قال صفوان هذا‌ أی کتاب موسی بن بکر) لیس فیه اختلاف عند اصحابنا. آقای خوئی گفته وقتی کتاب موسی بن بکر طبق شهادت صفوان مورد اختلاف نیست بین اصحاب و مورد قبول اصحاب است این یعنی موسی بن بکر ثقه است دیگه.

**اشکال: فاعل "قال" در روایت، زراره است نه صفوان. بنابراین آنچه که مورد قبول اصحاب است، حکمی است که در روایت ذکر شده است نه کتاب موسی بن بکر**

و واقعا این عجیب است. چرا؟ برای این‌که این قال یعنی قال زرارة. قال یعنی زراره گفت هذا مما لیس فیه اختلاف عند اصحابنا عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام انهما سُئلا. زراره می‌‌گوید این مطلبی که می‌‌گویم مورد اتفاق اصحاب است که از امام صادق و امام باقر علیهما السلام راجع به عول و تعصیب که اختلاف بین عامه و خاصه بود در ارث، این دو امام بزرگوار نفی عول و تعصیب کردند.

شاهد بر این عرض ما روایت دیگری است در کافی: موسی بن بکر عن علی بن سعید قلت لزرارة (علی بن سعید می‌‌گوید قلت لزرارة) ان بکیر بن اعین حدثنی عن ابی جعفر علیه السلام ان السهام لاتعول و لاتکون اکثر من ستة فقال (زراره گفت) هذا لیس فیه اختلاف بین اصحابنا عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام. حدیث تمام می‌‌شود. چه ربطی دارد که بگوییم قال یعنی قال صفوان، هذا یعنی کتاب موسی بن بکر لیس فیه اختلاف بین اصحابنا، بعد پرانتز بسته می‌‌شود عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام انهما سئلا. خیلی این مطلب، مطلب غریبی هست. بگذریم.

**روایت دهم: موثقه سماعه: لباس حریر در حال جنگ اشکال ندارد**

روایت دهم موثقه سماعه است: سألت اباعبدالله علیه السلام عن لباس الحریر و الدیباج فقال اما فی الحرب فلابأس به و ان کان فیه تماثیل.

**محقق خوئی: روایت صریح است در حلیت حریر در غیر حال جنگ**

آقای خوئی فرموده این روایت دلیل خوبی است. اما فی الحرب فلابأس به، ‌این صریح است در این‌که فی غیر الحرب لایجوز لبس الحریر و الدیباج.

حالا چرا در حرب جایز است لبس حریر؟ آقای خوئی فرموده که ممکن است برای اظهار شوکت اسلام باشد که کفار نگویند که مسلمین برای غنیمت جنگی دارند می‌‌جنگند، می‌‌خواهند فقرزدایی بکنند از جامعه اسلامی با هجوم به بلاد کفار، بدانند نه، مسلمین با این لباس حریری که پوشیدند خیلی وضع‌شان خوب است، هدف‌شان دعوت مردم است به اسلام نه کسب مال. یا آقای خوئی می‌‌فرماید "ممکن است این حرف درست باشد که بعضی گفتند پوشیدن لباس ابریشم موجب قوت قلب است". ممکن است کسی بگوید موجب قوت جسم است، ‌از این باب که لباس محکمی است، ‌یک وقت در حرکت در حال جنگ پاره نمی‌شود که دردسر درست کند برای شخص. حالا مهم نیست؛ نکاتی است که ما نمی‌فهمیم.

**اشکال: روایت صریح در مطلق حرمت در غیر حال جنگ نیست؛ شاید روایت ناظر به خصوص حریری باشد که تماثیل دارد**

عرض ما این است که آقا! کی این روایت صریح است در حرمت پوشیدن لباس حریر در غیر جنگ؟ شاید این روایت به ذیلش عنایت کرده که اما فی الحرب فلابأس به و ان کان فیه تماثیل. در جنگ پوشیدن لباس ابریشم اشکال ندارد و لو تمثال اشیاء جاندار رویش کشیده باشند. شاید بخاطر این قیدش فرموده اما فی الحرب فلابأس به و ان کان فیه تماثیل. آن وقت مفهومش این می‌‌شود که در غیر جنگ ممکن است اشکالش در آن جایی باشد که مشتمل بر تماثیل هست. کی این روایت صریح در حرمت لبس حریر در غیر جنگ است؟ اما فی الحرب فلابأس به و ان کان فیه تماثیل، مفهومش این می‌‌شود که در غیر حرب فی الجملة فیه بأسٌ، فی الجملة نهی دارد حالا بگو نهی تحریمی اما شاید در فرضی نهی تحریمی دارد که لباس حریر مشتمل بر تماثیل باشد.

**عبارت روایت نه جمله شرطیه ادبی است چون "اما" از ادات شرط نیست و نه اصولی است چون مشتمل بر تعلیق حکم بر موضوع نیست**

[سؤال: ... جواب:] این‌که شرط نیست. "اما" شرط است؟ "اما" که شرط نیست. شرط عبارت است از آن اداتی که مفادش تعلیق است. تعلیق حکم بر موضوع، از او تعبیر می‌‌کنند به جمله شرطیه. من کان عالما فاکرمه جمله شرطیه است از نظر اصولی؟ نخیر. چرا؟ برای این‌که من کان عالما فاکرمه که مشتمل بر تعلیق نیست. تعلیق این است که حکمی را بر یک موضوعی ثابت می‌‌کنیم معلقا علی شیء. العالم ان کان عادلا فاکرمه، این می‌‌شود شرط. وجوب اکرام عالم را مترتب می‌‌کنیم بر عالم معلقا علی کونه عادلا. اما اگر بگویند من کان من العلماء عادلا فیجب اکرامه، این‌که مفهوم شرط ندارد. ... شرط ادبی در او بحث ادبی می‌‌شود، شرط اصولی حسابش جداست. شرط اصولی این است که مفاد جمله ترتب الحکم علی موضوع معلقا علی شرطه باشد. ... مثلا می‌‌گوید سألته عن اکرام العالم می‌‌گوید من کان عادلا فاکرمه، این‌که مفهوم شرط ندارد. ... فاء جزاء که دلیل نمی‌شود مفهوم شرط اصولی باشد.

**بر فرض عبارت روایت جمله شرطیه اصولی باشد، لکن در مقام مفهوم‌گیری باید تمام جزاء به نقیضش تبدیل شود نه بخشی از آن**

و یک نکته هم عرض کنم: حتی اگر جمله شرطیه بود، اصلا می‌‌گفت ان کان فی الحرب فلابأس به و ان کان فیه تماثیل، جزاء چیه؟ جزاء فلابأس به نیست، جزاء فلابأس به و ان کان فیه تماثیل است. جزاء فلابأس به نیست تا نقیضش بشود فیه بأس بطور مطلق. جزاء لابأس به و ان کان فیه تماثیل است، ‌این جزاء را تبدیلش کن.

مثال بزنم: شما اگر بگویی ان غضبت فلااخاف احدا و ان کان قویا، اگر من عصبانی بشوم از هیچکس حساب نمی‌برم هرچند قوی باشد، این مفهومش این است که اگر من غضب نکنم از همه حساب می‌‌برم و لو ضعیف باشند؟ فی الجملة‌ از یکی حساب می‌‌برم. اگر غضب کنم فلااخاف احدا و ان کان قویا. مثال دیگر بزنم: یک آقایی درست درس نمی‌خواند، می‌‌گوید اگر من درس بخوانم بر همه پیشی می‌‌گیرم هر چند نابغه باشند، حالا مفهومش چیه؟ مفهومش این است که اگر درس نخوانم از هیچکس پیشی نمی‌گیرم هر چند خنگ باشند؟

[سؤال: ... جواب:] ما می‌‌گوییم اصلا جمله شرطیه [باشد] ولی جزائش این است که لابأس به و ان کان فیه تماثیل، خب این را تبدیلش کن به نقیضش. لابأس به و ان کان فیه تماثیل را تبدیل کن به نقیض نه لابأس به مجرد را چون جزاء و لابأس به و ان کان فیه تماثیل است. مثل ان جَدّ زید فی الدرس فلن یفوقه احد و ان کان عبقریا، اگر زید در درس جدیت کند هیچکس بر او پیشی نمی‌گیرد حتی اگر نابغه باشد. این مفهومش این است که اگر زید در درس جدیت نکند همه بر او پیشی می‌‌گیرند حتی اگر کودن‌های مدرسه باشند؟ این‌که نیست. ... ما حرف‌مان این است که جزاء در جمله شرطیه وقتی در مفهومش تبدیل به نقیضش می‌‌شود جزاء را نیم‌بند حساب نکنید، جزاء را کامل حساب کنید. می‌‌گوید ان جاء زید فاطعم العالم و لو کان فاسقا، ‌این مفهومش این است که اگر زید نیامد، ‌مطلقا واجب نیست اطعام عالم حتی اگر عادل باشد؟ نه، اگر زید نیامد واجب می‌‌شود اطعام عالم هرچند فاسق باشد. مفهومش این است که اگر زید نیامد این حکم نیست، اما ممکن است حکم این باشد که اکرام عالم عادل واجب است و لو زید نیاید. شما جزاء‌ را بطور کامل حساب کنید، ‌در مفهوم‌گیری این جزاء را اگر موجبه است تبدیل به سالبه کنید اگر سالبه است تبدیل به موجبه کنید اما جزاء را با همه قیودش در نظر بگیرد. اگر خلاف این عمل کنید خیانت در مفهوم‌گیری است.

[سؤال: ... جواب:] در این مثال‌هایی که زدیم، ‌ان جاء ولدک من السفر فاطعم العالم و لو کان فاسقا، ‌این مفهومش این است که ان لم یجئ ولدک من السفر فلایجب اطعام العالم مطلقا و لو سواء کان عادلا او فاسقا؟ قطعا این نیست.

[سؤال: ... جواب:] اصرار نداریم بگوییم ظهور دارد بخاطر تماثیل است. ... شاید متعارف بود لباس‌های حریر تمثال داشت. لباس‌های دیباج که قطعا منقوش بود، اصلا دیباح حریر منقوش بود. و لذا چون متعارف بود نقش تماثیل در حریر و دیباج این‌جور حضرت بیان فرمود.

**معارض این روایت دهم روایت حسین بن علوان است: لباس حریر در صورتی در حال جنگ اشکال ندارد که تمثال نداشته باشد**

راجع به این روایت اخیر که دارد در جنگ لباس حریر پوشیدن اشکال ندارد و لو تمثال داشته باشد یک روایتی هست معارض این و آن روایت قرب الاسناد است. در روایت قرب الاسناد دارد عن الحسن بن ظریف عن الحسین بن علوان عن جعفر عن ابیه علیهما السلام ان علیا کان لایری بلباس الحریر و الدیباج فی الحرب اذا لم یکن فیه التماثیل بأسا. در این روایت مقید کرده که علی علیه السلام اشکال نمی‌دید در لبس حریر و دیباج در حال جنگ به شرط این‌که مشتمل بر تماثیل نباشد. این روایت می‌‌شود معارض این روایت موثقه سماعه. در موثقه سماعه دارد که اما فی الحرب فلابأس به و ان کان فیه تماثیل، ‌این روایت حسین بن علوان دارد که ان علیا علیه السلام کان لایری بلباس الحریر فی الحرب بأسا ان لم یکن فیه تماثیل.

آقای خوئی فرموده سند این روایت ضعیف است بخاطر عبدالله بن جعفر. حالا عبارت کتاب آقای خوئی است. بعید است آقای خوئی این‌جور بیان کنند. عبدالله بن جعفر که صاحب قرب الاسناد است؛ عبدالله بن جعفر حمیری که از اجلاء شیعه است. اشتباهی که مقرر کرده ظاهرا این است که در سند حسین بن علوان است که آقای خوئی آن وقت‌ها می‌‌گفت توثیق ندارد، ولی بعدها در معجم الرجال فرموده حسین بن علوان ثقه است.

حالا ایشان استناد کرده در توثیق حسین بن علوان به این‌که در رجال تفسیر قمی آمده. که خب ما قبول نداریم این کافی باشد برای وثاقت. و استناد کرده به این‌که نجاشی در ترجمه حسین بن علوان گفته که الحسین بن علوان کوفی عامی و اخوه الحسن یکنیّ ابامحمد ثقة.‌ آقای خوئی فرموده این ثقةٌ به مترجم‌له می‌‌خورد که حسین بن علوان باشد نه به حسن بن علوان ‌که استطرادا ذکر شده.

**"ثقة" که نجاشی در ترجمه حسین بن علوان آورده است شاید مربوط به برادرش حسن باشد**

آقای زنجانی که نوعا توثیق می‌‌کنند روات را، ‌اینجا فرمودند حسین بن علوان توثیق ندارد. چرا؟ برای این‌که کی می‌‌گوید این ثقةٌ به حسین بن علوان می‌‌خورد؟ شاید به حسن بخورد. الحسین بن علوان الکلبی مولاهم کوفی عامی و اخوه الحسن یکنی ابامحمد ثقة. به حسن شاید بخورد. بعد در ادامه می‌‌گوید رویا عن ابی عبدالله علیه السلام، هر دو هم از امام صادق روایت دارند.

انصافا اشکال‌ آقای زنجانی وارد است. کی می‌‌گوید این ثقةٌ به حسین می‌‌خورد، شاید به حسن می‌‌خورد. درست است که حسین مترجم‌له است ولی دروغ که نمی‌توانسته بگوید نجاشی یا قول به غیر علم که نمی‌توانسته بکند. خب حسن ثقه بوده او را گفته، ‌حسین را خبر ندارد نگفته.

نگویید چرا حسن را جداگانه نگفت. [چون] حسن بن علوان صاحب کتاب نبوده، رجال نجاشی فقط اصحاب کتاب‌ها را نام می‌‌برد چون اصلا رجال نجاشی، فهرست اصول و مصنفات شیعه است یا عامی هستند اما از ائمه نقل حدیث می‌‌کنند.

**تنها راه توثیق حسین بن علوان شهادت ابن عقدة است به اوثقیت برادرش (حسن) از او**

ما به کلام ابن عقده تمسک کردیم که گفته: ان الحسن کان اوثق من اخیه و احمد عند اصحابنا. حسن بن علوان از حسین بن علوان اوثق بوده.

**اشکال اول (آقای زنجانی): افعل التفضیل دلالت بر وجود مبدأ نمی‌کند**

آقای زنجانی فرموده این هم دلیل نمی‌شود. چون اصلا افعل التفضیل دلالت بر وجود مبدأ نمی‌کند در طرفین. دو تا کودک می‌‌گویید کدام‌هایشان بزرگ‌تر است، ‌دو تا پیرمرد می‌‌گویید کدام‌هایشان کوچک‌تر است، ‌دو تا آدم بد می‌‌گویید این بهتر از آن است، دو تا آدم بدقیافه می‌‌گویید این خوشگل‌تر از اوست.

**پاسخ: اولا: لولا قرینه بر خلاف، افعل التفضیل دلالت بر وجود مبدأ می‌کند. ثانیا: حسن (که اوثق از حسین است) معروف بوده به وثاقت**

ما انکار نمی‌کنیم این مطلب را ولی انصافا عرفی نیست. مخصوصا که حسن بن علوان واضح الوثاقة بوده چون کان اخص بنا و اولی، احمد عند اصحابنا، ‌محمودتر بود نزد اصحاب ما، بعد راجع به حسن بن علوان‌ که واضح الوثاقة بوده حساب کنید می‌آیند می‌‌گویند او از حسین برادرش اوثق است. مثل این‌که شیخ انصاری فقیه بیایند بگویند افقه است از فلان شخص، انصافا وقتی می‌‌گویند شیخ انصاری از او افقه است او باید افتخار بکند که معلوم می‌‌شود که ما را هم فقیه دانستند که گفتند شیخ انصاری از او افقه است. و الا از یک آدم بیسواد بیایند بگویند شیخ انصاری از این آدم که سواد خواندن و نوشتن ندارد افقه است این اصلا عرفی نیست.

سند، تمام است. اما دلالت ان‌شاءالله فردا بررسی می‌‌کنیم.