جلسه 1607

سه شنبه 06/06/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

# تعارض

## مناشئ اختلاف حدیث

بحث در تعارض بود، مناشئ تعارض و اختلاف روایات را بررسی می کردیم. که عرض کردیم برخی از این اختلافها ناشی از روات هست و برخی دیگر ناشی از خود ائمه علیهم السلام هست.

آنچه که مربوط می شود به روات این از کتب استفاده می شود که گاهی روات بخاطر قصور فهم کلمات ائمه علیهم السلام را آنطور که ائمه علیهم السلام بیان کرده بودند نمی فهمیدند و جور دیگری نقل می کردند و این منشأ اختلاف در روایات می شد. در روایت سلیم بن قیس از امیر المؤمنین علیه السلام راجع به اختلاف حدیث هست که: و رجل سمع عن رسول الله صلی الله علیه وآله شیئا فلم یحمله علی وجهه و وهم فیه. برخی کلام پیامبر را که می شنیدند متوجه نمی شدند و وقتی نقل می کردند طبق فهم اشتباه خودشان نقل می کردند.

به عنوان نمونه: عمار ساباطی که شکی در وثاقتش نیست یک روایتی را نقل کرده از امام علیه السلام برای محمد بن مسلم، که امام فرمود السنة فرضة. محمد بن مسلم خدمت امام علیه السلام عرض کرد که عمار از شما نقل کرد که السنة فریضة یعنی عمل به سنت واجب است. حضرت فرمود: أین یذهب؟ أین یذهب؟ لیس هکذا حدثته، إنما قلت له من صلی فاقبل علی صلاته لم یحدث نفسه فیها أو لم یسهَ فیها اقبل الله علیه ما اقبل علیها، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها، وإنما امرنا بالسنة لیکمل بها ما ذهب من المکتوبة. امام علیه السلام فرمود من به عمار گفته ام فریضه اگر بخاطر عدم توجه مصلی و مکلف نقصی داشت با اتیان به سنت که نافله هست آن نقص جبران می شود. عمار این را متوجه نشده آمده می گوید امام گفته السنة فریضة یعنی واجب است عمل به سنت، یعنی مثلا به اتیان به نوافل واجب است برای اینکه نقص فرائض برطرف بشود، در حالی که من اینطور نگفته ام.

در یک روایت دیگر امام علیه السلام از روات گلایه کرد، در جلد 21 وسائل صفحه 333، فرمود: لایحفظون عنی، این روات مطالب مرا حفظ نمی کنند، ناقص بیان می کنند.

این یکی از عوامل اختلاف روایات هست که توسط روات رخ داده است.

عامل دوم که بخاطر روات اختلاف در روایات پیدا شده است این است که:

این روات ولو درست متوجه می شدند، اما چه بسا در نقل، نقل به معنا می کردند و دقیق نقل به معنا نمی کردند.

نقل به معنا هم عرفا جائز است و هم شرعا، ولکن منشأ اختلاف می شود. دو راوی یک مطلبی را از امام علیه السلام می شنوند، بخاطر نقل به معنای مختلف، مختلف نقل می کنند. فقهاء می بینند این نقل به معنا با آن نقل به معنای دیگر فرق می کند، چون رب حامل فقه لیس بفقیه و رب حامل فقه الی من هو افقه منه. فقهاء دقیق می شوند در کلمات می بینند این تعبیر با آن تعبیر فرق می کند و اختلاف دارد، در حالی که اصل مطلب از امام علیه السلام یکی بوده است.

ولذا ما در بحث نقل به معنا در بحث حجیت خبر واحد نقل کرده ایم که نمی شود ما دقائق را از این روایات کشف کنیم که مثلا اگر تعبیر بشود که العصیر خمر فلاتشربه، ما بگوئیم اطلاق العصیر خمر می گوید این عصیر خمر است از حیث جمیع احکام ولو از حیث نجس بودن. یک حکمش را بیان می کند می گوید فلاتشربه. اما اگر بگویند العصیر خمر لاتشربه که بدون فاء است، بیائیم بگوئیم نه این اطلاق ندارد فقط از حیث حرمت شرب تنزیل شده است منزله خمر. اینجور فرق گذاشتن که در کلمات بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی مطرح شده ما گفتیم اگر لفظ امام بیان می شد ممکن بود ما اینجور فرق بگذاریم، بگوئیم فرق است بین العصیر خمر فلاتشربه، خب این یعنی خمرٌ مطلقا، نتیجه اش این است که یک حکمش را بیان می کند که فلاتشربه، احکام دیگر هم دارد که نجس هم هست. اما اگر لفظ امام علیه السلام این بود که العصیر خمر لاتشربه، این اطلاق نداشت، شاید از حیث حرمت شرب عصیر تنزیل شده است منزله خمر.

اما عرض کردیم در سیره عقلائیه نمی شود کشف بشود از خبر که این آقایی که چه بسا ملتفت نیست به این دقائق، وانسان ثقه وقتی نقل به معنا می کند بدون تأمل و تدقیق نقل به معنا می کند، به ذهن ابتدائی خودش می بیند که اینها با هم فرقی نمی کنند نقل به معنا می کند. لذا اصلا ظهور ندارد این خبر در اینکه امام هم همین لفظ را فرمود. به قول مرحوم آقای بروجردی می فرموده اند که اگر چند روایت راجع به یک مطلب بیاید می فهمیم که امام علیه السلام در این رابطه سخنی فرموده اند، اما دقیق همان متن اول است یا متن دوم است، این ثابت نمی شود. اصلا ظهور ندارد روایت در اینکه امام علیه السلام همین الفاظ را فرمود.

سؤال وجواب: ما ادی عنی یعنی ما اخبر عنی، اما ظهور ندارد این کلام این راوی در اینکه امام علیه السلام همین متن را بیان فرمود. بیش از این خبر ثقه دلالت ندارد که همین مضمون عرفی را امام علیه السلام فرمودند، اما با همین الفاظ و با همین دقائق اصولی؟ روایت همچنین ظهوری ندارد.

سؤال وجواب: بحث ما این است که خود این نقل به معناها بسیاری از اختلافها را در روایات ایجاد کرده است.

گاهی راوی هم ثقه هست در تحمل حدیث و هم ثقه هست در نقل حدیث به لحاظ اینکه فهمش در حد عالی است، مثل ابن ابی عمیر، ولکن چون کتابهایش از بین رفته و اعتماد به حافظه می کند اشتباه طبیعی است. ابن ابی عمیر وقتی زندان رفت خواهر او کتابهایش را در یک اتاقی جمع کرد و باران به این کتابها آسیب زد. ابن ابی عمیر وقتی آزاد شد دید کتابها آسیب دیده است. به قول آقای سیستانی همان کتابها را هم نگاه می کرد اما برخی از آن قسمت هایی که بخاطر باران آسیب دیده را باید با ذهن خودش تصحیح می کرد. سند که قابل تصحیح نبود، چون معلوم نیست که این سند چه کسی بوده است لذا ارسال می کرد. ولذا در نجاشی گفته اند بخاطر همین بود که إعتمد الاصحاب علی مراسیله. اما متن حدیث قابل تصحیح بود به ملاحظه سائر احادیث. ابن ابی عمیر این متن را می دید فکر می کرد که این متن که پاک شده مناسب هست چی باشد. حالا یا بخاطر این جهت دچار اشتباه می شد، یا بخاطر اینکه اعتماد می کرد بر حافظه گذشته اش.

ولذا آقای سیستانی این روایت ابن ابی عمیر را که در باب الصلاة هست که الصلاة فی وبر کل شیء حرام اکله فالصلاة فی وبره فاسد لایقبل الله تلک الصلاة حتی یصلی فی غیرها، ایشان می فرمودند که این اضطراب متن دارد، و چون اضطراب متن دارد می فهمیم که ابن ابی عمیر بخاطر اینکه کتابهایش ضایع شده بخاطر باران، تصحیح متن کرده و این تصحیح متنش مشکل پیدا کرده است، و یا اعتماد به حافظه کرده و در اینجا دچار اشکال شده است. حالا اضطراب متن این حدیث چیست بماند.

گاهی روات متن روایتشان مشکل نداشت اما مستنسخین یعنی آنهایی که بعدا می آمدند کتاب این راوی را استنساخ می کردند دچار اشتباه می شدند. کسانی که با متون روائی با نسخه های قدیم کار کرده اند می دانند که چقدر اشتباه در نسخه ها رخ می دهد. گاهی کتابی بوده صاحب تین کتاب یعنی مالک این کتاب برای اینکه متن این حدیث واضح بشود در حاشیه این کتاب توضیح می نوشته است. مستنسخ فکر می کرده این توضیح ادامه این روایت هست، آن را وارد متن می کرده است، می شده اختلاف حدیث. که در کتاب الزکات یک روایتی هست ملاحظه بفرمائید: وسائل جلد 9 صفحه 113:. هر نصابی را ذکر می کند بعد می گوید و زاد واحدة. به احتمال قوی این توضیحی است که صاحب و مالک آن نسخه در کنار نسخه نوشته بوده بعد وارد متن کرده اند. صاحب معالم ره می گوید نسخه تهذیب به خط شیخ طوسی پیش من هست، من نگاه می کنم می بینم نقلی که از تهذیب می کنند مشکل دارد، وقتی رجوع می کنم به متن اصلی تهذیب می بینم مشکل برطرف شد. چطور؟

مثال می زند، می گوید: شیخ طوسی مثلا می خواست بگوید که زراره و محمد بن مسلم، اشتباه می کرد بجای واو عن می نوشت. فرق «واو» و «عن» در خط قدیم عربی خیلی نامحسوس است، «عن» شبیه «واو» نوشته می شده است. فقط فرقش این بود که «عن» دندانه اش به هم چسبیده نیست ولی «واو» چسبیده است. ایشان می گوید شیخ طوسی اول نوشته «عن»، بعد دیده بود اشتباه نوشته، در مقام تصحیح آمده بود این «عن» را خط کشیده بود «واو» کرده بود، یعنی آن دندانه را به هم چسبانده بود. منتهی خط جدید شیخ که آمده بود این دندانه «عن» را به هم چسبانده بود شده بود «و» خطش کم رنگ تر بود. مستنسخین توجه به این نمی کردند فکر می کردند این «عن» هست، در حالی که این «واو» بوده است. این فرق می کند. اگر «واو» باشد یعنی دو تا راوی، یکی از آنها ضعیف باشد مهم نیست چون یکی دیگر ثقه است. ولی اینجور که مستنسخها نوشته اند «عن»، این یعنی یک راوی در طول یک راوی دیگر، یکی از اینها ضعیف باشد حدیث ضعیف می شود. و هکذا.

یکی دیگر از مناشئ اختلاف حدیث که این هم ناشی از نقل روات هست، تقطیع روایات بوده است:

روایات را وقتی تقطیع کردند گاهی ما یصلح للقرینیة ها حذف شده است. و این منشأ شده است که افراد از این جمله ای که نقل می شود عموم و اطلاق بفهمند و با روایات دیگر معارض ببینند. در حالی که اگر صدر و ذیل حدیث را نقل می کردند اختلاف برطرف می شد. در صحیحه حسین بن ابی العلاء نمونه ذکر می کند می گوید: قلت لابی عبدالله علیه السلام: ما یحل للرجل من مال ولده؟ از مال فرزند پدر چه مقدار می تواند بردارد برای خودش؟ قال علیه السلام: قوته بغیر سرف إذا اضطر الیه، در هنگام نیاز پدر می تواند مخارج خودش را از مال فرزندش بردارد اما اسراف و زیاده روی نکند. فقلت له فقول رسول الله صلی الله علیه وآله للذی اتاه فقدِم اباه، فقال له انت و مالک لابیک. حسین بن ابی العلاء عرض کرد یا بن رسول الله از پیامبر نقل کرده اند که شخصی آمد نزد پیامبر و بر پدرش سبقت جسته بود، فقال له انت و مالک لابیک، حضرت به او فرموده بود خودت و تمام ثروتت و مالت برای پدرت هست. خب تمام مال فرزند مال پدر است، چرا قید می زنید که ما یحل للرجل من مال ولده می فرمائید قوته بغیر سرف إذا اضطر الیه؟ فقال علیه السلام، امام صادق علیه السلام فرمود این حدیث را ناقص نقل کرده اند. إنما جاء بأبیه الی النبی صلی الله علیه وآله فقال یا رسول الله هذا أبی وقد ظلمنی میراثی من امی. این پدر من ارثم من از مادرم را بالا کشیده است. فأخبره الاب أنه قد انفقه علیه و علی نفسه، پدر گفت یا رسول الله من این ارث مادرش را بر خودش و بر خودم خرج کرده ام. وقال، اینجا بود که پیامبر فرمود انت و مالک لابیک، ولم یکن عند الرجل شیء، این پدر هم مالی نداشت که به فرزند بدهد، طبیعی بود که از مال فرزند هم برای خود او خرج کند و هم برای خودش. أوَ کان رسول الله یحبس الاب للإبن؟ پیامبر می آمد این پدر را حبس کند بخاطر این پسر؟! با این بیان امام علیه السلام فرمود انت و مالک لأبیک ما یصلح للقرینیة داشته، اینها تقطیع کرده اند و معنایش عوض شده است.

ما وسائل الشیعه را بررسی که می کنیم با اینکه در وثاقت صاحب وسائل هیچ شکی نیست همین تقطیع ها موجب می شود که انسان نتواند اعتماد کامل بکند به وسائل. ولذا مرحوم آقای بروجردی که کتاب جامع احادیث الشیعه را که پیشنهاد کرد تألیف بشود برای این بود که دیگر در آن تقطیع نشود. احدیثی هست غیر از اینکه صاحب وسائل مثلا می گوید و روی مثله، و روی نحوه فلان، ولی ما مراجعه که می کنیم می بینیم اینها با هم فرق می کنند، غیر از او این تقطیع های صاحب وسائل معنا را اصلا عوض می کند.

سؤال وجواب: ما هم می گوئیم این اشتباه است که ما بدون مراجعه به مصادر اصلی حدیث بخواهیم از این احادیث تقطیع شده استنباط بکنیم. این اشتباه است. باید مراجعه کنیم به مصادر اصلی بدون تقطیع. حالا یک وقت می فرمائید دیگر کار از دست ما ساخته نیست، کتب اصلی مشتمل بر تقطیع بوده است، آن یک بحث دیگری است که یا به انسداد منجر می شود و یا بالاخره باید فکر دیگری کرد، اما ما عرضمان این است که اگر بشود به مصادر اصلی مراجعه کرد برای کشف تقطیع ها، ما نباید اعتماد کنیم به این نقل هایی که در کتاب وسائل و امثال آن هست.

بالاتر عرض کنم: گاهی روات مثل صدوق ره بعض فقرات یک حدیث را حذف می کردند چون معتقد بودند این فقره با مبانی مذهب شیعه سازگار نیست، یا حتی تغییر می دادند متن یک حدیث را. محدث نوری در مستدرک الوسائل ج 11 صفحه 169 می گوید[[1]](#footnote-1): دأب الصدوق اسقاط ما لایوافق اعتقاده. روایتی است در کتاب توحید صدوق نقل می کند از محمد بن یعقوب کلینی با تغییر متن. متن کافی این است که: و وهب لاهل المعصیة القوة علی معصیته و منعهم اطاقة القبول منه و لم یقدروا أن یأتوا حالا تنجیهم من عذابه. خب این مفادش جبر است. خداوند منع کرد اهل معصیت را از اطاعت خودش، ولذا اینها نتوانستند خدا را اطاعت کنند. خب این جبر است دیگر. حرفی نیست این متن حدیث کافی متضمن جبر است. اما در توحید صفحه 355 متن حدیث را تغییر داده است، می گوید: ولم یمنعهم اطاقة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم فی علمه و إن قدورا أن یأتوا حالا تنجیهم من عذابه. «و منعهم» را می گوید «ولم یمنعهم»، با اینکه اینجور تغییر دادن اصلا با متن حدیث سازگار نیست. چون می گوید آن متن جبر است باید اصلاح بشود، نمی شود که امام آن متن را فرموده باشند، پس حتما متن حدیث این است.[[2]](#footnote-2)

سؤال وجواب: ما می گوئیم حدیث متضمن جبر است طرح می کنیم، ما خالف کتاب الله فهو زخرف. نه اینکه بگوئیم امام علیه السلام جور دیگری فرمود. آن هم نقل کنیم از کافی که همین حدیث را با همین سند از کافی نقل کنیم با تغییر متن.

این اختلاف احادیث که ناشی از روات بوده مربوط به روات موثوق هست، والا موارد دیگری هم هست که ناشی است از دسّ و تزویر در میان روات که شاید منشأ عمده اختلاف احادیث همین باشد که برخی از روات اهل دروغ و جعل وتزویر و وضّاع بودند. ولو به اسم دیگران. یعنی کتاب افراد معروف را می گرفتند و در کتاب آنها و به اسم آنها جعل و تزویر می کردند. در روایت سلیم بن قیس از امیرالمؤمنین علیه السلام است که: وقد کذب علی رسول الله صلی الله علیه وآله فی عهده، فقام خطیبا و قال یا ایها الناس قد کثرت علیّ الکذّابة فمن کذب علیّ فلیتبوأ مقعده من النار.

صحیحه یونس بن عبدالرحمن مطلب عجیبی دارد. می گوید: یک شخصی از یونس بن عبدالرحمن پرسید گفت یا ابامحمد ما اشدّک فی الحدیث و اکثر انکارک لما یرویه اصحابنا؟ فما الذی یحملک علی ردّ الاحادیث؟ فقال حدثنی هشام بن الحکم أنه سمع اباعبدالله علیه السلام یقول: لاتقبلوا علینا حدیثا الا ما وافق القرآن و السنة أو تجدون معه شاهدا من احادیثنا المتقدمة، فإنّ المغیرة بن سعید لعنه الله (ابوالخطاب) دسّ فی کتب اصحاب أبی احادیث لم یحدّث بها أبی[[3]](#footnote-3) فاتقوا الله و لاتقبلوا علینا ما خالف قول ربنا. قال یونس وافیت العراق، بعد یونس گفت من رفتم کوفه، فوجدت بها قطعة من اصحاب ابی جعفر و اصحاب ابی عبدالله علیهما السلام متوافرین، گروه زیادی از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام را در کوفه دیدم، فسمعت منهم و اخذت کتبهم، فعرضتها علی ابی الحسن الرضا علیه السلام فانکر منها احادیث کثیرة أن یکون من احادیث ابی عبدالله علیه السلام، وقال لی إنّ أبی الخطاب کذب علی ابی عبدالله علیه السلام، لعن الله اباالخطاب وکذلک اصحاب ابی الخطاب یدسون هذه الاحادیث الی یومنا هذا فی کتب اصحاب ابی عبدالله علیه السلام.

در موثقه ابی بصیر می گوید: من از امام صادق علیه السلام شنیدم که ولکن احدهم یسمع الکلمة فیحطّ الیها عشرا، برخی یک کلمه از ما می شنوند ده تا به آن اضافه می کنند.

حالا منشأ این پدیده وضع و تزویر چه بوده است؟

شهید ثانی می گویند: مناشئ مختلف داشته است. بعضی ها بخاطر تقرب به سلاطین جعل و تزویر می کردند. مثل اینکه غیاث بن ابراهیم وارد شد بر خلیفه عباسی مهدی، مهدی عباسی هم از کبوتر بازی خیلی خوشش می آمد، غیاث بلافاصله گفت: عن النبی صلی الله علیه وآله لا سبق الا فی خف أو حافر أو نسل أو جناح، این «أو جناح» را اضافه کرد بخاطر دلخوشی مهدی خلیفه عباسی. فأمر له بعشرة آلاف درهم. فلما خرج قال المهدی اشهد أنّ قفاه قفا کذّاب علی رسول الله صلی الله علیه وآله، ما قال رسول الله جناح ولکن هذا اراد أن یتقرب الینا. خود خلیفه هم فهمید که می خواسته کلاه سرش بگذارد.

بعد شهید ثانی فرموده: منشأ و تزویر برخی از روات قصد تقرب به خدا بوده است نه تقرب به سلاطین و نه هدف مادی دیگر. بخاطر خدا جعل و تزویر می کنند. بعد نقل می کنند از نوح بن ابی مریم مروزی، می گویند شما اینقدر حدث از عکرمه از ابن عباس راجع به فضائل قرآن نقل می کنید، ولی اصحاب عکرمه اینها را نشنیده اند؟ گفت إنی رأیت الناس قد اعرضوا عن القرآن و اشتغلوا بفقه ابی حنیفة و مغازی محمد بن اسحق فوضعت هذا الحدیث حسبة، بخاطر خدا این احادیث فضیلت سور قرآن را جعل کردم که مردم یک مقداری بروند سراغ قرآن.

اهداف دیگری هم برای وضع و تزویر بوده است، مثل اختلاف های قومی، که حدیث جعل می کند علیه عرب، علیه ترک، علیه کرد، علیه فرس، خودشان اینها را مطرح می کنند، که عمده این احادیث منشأش جعل و تزویر هست بخاطر اختلافات قومی، یا اختلاف عقائدی که راجع به تحریف قرآن اکثر روایات از سیاری غالی ضعیف هست، اینها را جعل و وضع کرده اند.

این منشأ اختلاف حدیث که ناشی از روات بوده است.

اما منشأ اختلاف حدیث ناشی از خود ائمه علیهم السلام را انشاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه 1608

چهارشنبه 07/06/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به مناشئ اختلاف حدیث بود که عرض کردیم برخی از آن مربوط به روات و مستنسخین کتب روائی بوده، و برخی از آنها مربوط به خود ائمه علیهم السلام بوده است.

آنچه که مربوط به خود ائمه علیهم السلام هست چهار عامل هست برای اختلاف حدیث:

عامل اول: تقیه است. تقیه بر دو قسم است:

یکی تقیه در عمل مکلف، ودیگری تقیه در گفتار امام علیه السلام.

گاهی ائمه علیهم السلام بیان که می کردند حکمی را برای سائل، با توجه به شرائط تقیه سائل حکم را بیان می کردند و وظیفه ثانویه او را بیان می کردند، ولکن نمی فرمودند که این وظیفه ثانویه تو هست از باب تقیه. مثل روایت داود بن ضربی می گوید: من از امام صادق علیه السلام راجع به کیفیت وضوء سؤال کردم، حضرت به من فرمود توضأ ثلاثا ثلاثا، سه مرتبه صورتت را بشور، سه مرتبه دست راستت را بشور، سه مرتبه هم دست چپت را بشور.

بعد می گوید فکنت یوما اتوضأ فی دار المهدی فرآنی بعضهم وأنا لا اعلم به. داود بن ضربی در میان ارتش حکومت بنی العباس بود، می گوید من در دار خلیفه مهدی عباسی وضوء می گرفتم فکر می کردم کسی من را نمی بیند، فرآنی بعضهم و أنا لا اعلم به، فقال، یکی از سران حکومت بنی العباس مرا دید من توجه نداشتم، آمد جلو گفت کذب من زعم أنک شعیّ و انت تتوضأ هذا الوضوء. بعد داود بن ضربی متوجه شد که امام علیه السلام امر که کرد توضأ ثلاثا ثلاثا بخاطر شرائط خود ایشان بوده است.

وهمینطور در روایت سلمة بن محرز می گوید: قلت لأبی عبدالله علیه السلام إنّ رجلا مات و اوصی الیّ بترکته و ترکة ابنته، فقال لی اعطها النصف. خدمت امام صادق علیه السلام عرض کردم شخصی فوت کرده من وصی او هستم و یک دختر هم وارث او هست، حضرت فرمود نصف ترکه را به او بده. فأخبرت زرارة بذلک فقال لی: اتقاک إنما المال لها، این فقه عامه است که امام صادق علیه السلام به شما فرمود، از شما تقیه کرد، در فقه امامیه کل ترکه مال این دختر تنها هست. می گوید آمدم خدمت امام علیه السلام قلت اصلحک الله إن اصحابنا زعموا أنک اتقیتنی، اصحاب فکر می کند شما از باب تقیه به من جواب دادید؟ فقال علیه السلام لا والله ما اتقیتک و لکنی اتقیت علیک أن تضمن، من از تو تقیه نکردم، من رعایت تو را کردم، تقیه بر تو کردم، اگر من به تو می گفتم تمام ترکه مال این دختر هست قاضی عامه تو را تضمین کرد می گفت چرا نصف ترکه را دادی به این دختر، این ارث بقیه ورثه این مرد است در طبقه ثانیه. بعد امام علیه السلام فرمود: فهل علم بذلک احد، آیا کسی مطلع می شود که تو این ترکه میت را می خواهی بدهی به دختر او؟ قلت لا. قال فاعطها ما بقی، اگر کسی متوجه نمی شود وخطر تو را تهدید نمی کند نصف دوم ترکه را هم به همین دختر بده. این تقیه سائل هست، وامام وظیفه واقعیه سائل را بیان کرده است منتهی وظیفه واقعیه ثانویه او را که ناشی از شرائط تقیه بوده است.

سؤال وجواب: امام خوف این را داشت که او متضرر بشود، بر اساس خوف تضرر این سائل امام رعایت تقیه او را کرد.

اما قسم دوم از تقیه که عامل مهمتری هست در اختلاف روایات، تقیه در افتاء است، که خود امام علیه السلام فتوای به حکم واقعی نمی دادند بخاطر رعایت تقیه.

در روایت ابی عمرو کنانی امام علیه السلام فرمود: یا اباعمرو أ رأیت إن حدثتک بحدیث ثم جئتنی بعد ذلک فسألتنی عنه فاخبرتک بخلاف ما کنت اخبرتک به بأیهما کنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما، قال قد اصبت یا اباعمرو، أبی الله الا أن یعبد سرا، اما والله لإن فعلتم ذلک إنه لخیر لی ولکم، أبی الله عزوجل لنا فی دینه الا التقیة.

حضرت به ابی عمرو کنانی فهماند که اگر در کلمات من اختلاف پیدا بشود این بخاطر تقیه است. أبی الله عزوجل لنا فی دینه الا التقیة، این تعبیر «لنا» یعنی تقیه در شیوه بیان احکام و تقیه در إفتاء.

سؤال وجواب: آن نسخه کافی که شما نقل می کنید که «ابی الله عزوجل لنا ولکم فی دینه الا التقیة» می سازد با اینکه تقیه در مقام عمل سائل بوده است.

روایت بعدی روایت محمد بن فضل هاشمی است که واضح است، می گوید: دخلت مع اخوتی علی ابی عبدالله علیه السلام وقلنا له إنا نرید الحج وبعضنا صرورة، ما می خواهیم حج بجا بیاوریم و بعضی از ما حجشان حج واجب است، فقال علیک بالتمتع، الا نتقی احدا فی التمتع بالعمرة الی الحج و اجتناب المسکر والمسح علی الخفین. حضرت فرمود ما در سه جا تقیه نمی کنیم و حکم واقعی را بیان می کنیم، یکی حج تمتع، دوم لزوم اجتناب از هر مسکر ولو خمر نباشد، و سوم اینکه در وضوء مسح علی الخفین جائز نیست. این ظاهرش این است که در غیر این سه مورد حضرت امکان تقیه داشت.  
تقیه امام علیه السلام گاهی از حکام وسلاطین بود، گاهی از مردم مخالف وعامی بود، گاهی هم از شیعه بود. و هر سه در روایات مورد دارد.

اما تقیه امام علیه السلام از حکام و سلاطین؛ در صحیحه حلبی بیان شده است: امام صادق علیه السلام فرمود: کان أبی یفتی و کان یتقی فی صید البزاة والصقور واما الان فإنا لانخاف و لایحل صیدها الا أن تدرک ذکاته. امام صادق علیه السلام فرمود پدرم امام باقر علیه السلام در زمان بنی امیه و سلطه جبابره بنی امیه زندگی می کرد و از آنها تقیه می کرد نمی فرمود صید باز شکاری حرام است یا صید عقاب حرام است، اما من در شرائطی به سر می برم که دیگر شرائط تقیه از جبابره بنی امیه نیست، یا بخاطر اینکه قدرت آنها تضعیف شده یا بخاطر اینکه زمان آنها سپری شده است. ولذا اعلام می کنم صید باز و عقاب شکاری حرام است مگر اینکه زنده آن را پیدا کنی و سر او را ببری.

اما تقیه از عامه؛ گاهی عامه در مجلس امام علیه السلام بودند یا اگر در مجلس نبودند امام علیه السلام خوف انتشار کلام خودشان را داشتند که به گوش عامه برسد، وآنقدر پدیده تقیه رائج بود که اصحاب خودشان متوجه بودند. ولذا اگر حدیثی از امام شبیه قول عامه بود به سائل می گفتند اتقاک، یا می گفتند اعطاک من عین کدرة یعنی از چشمه گل آلود به تو آب داد، اعطاک من جراب النورة یعنی بجای اینکه از کیسه آرد گندم به تو بدهد که ببری آرد بپزی از کیسه آهک ونوره به تو داد. یعنی این جنسی که به تو تحویل داده شد جنس سالمی نیست مواظب باش. این را اصحاب تعبیر می کردند.

وشاید منشأ تقیه از عامه همیشه خوف بر خودشان یا خوف بر شیعه نبوده است که ائمه علیهم السلام خوف بر جان خودشان داشته باشند یا خوف بر جان شیعه داشته باشند. نه، گاهی تقیه از عامه به این خاطر بود که اگر حکم واقعی را بیان می کردند موقعیت ائمه علیهم السلام در میان مردم متزلزل می شد و نمی توانستند رسالت خودشان را انجام بدهند.

ولذا در روایت داریم امام علیه السلام نگاه می کرد به سائلها و گاهی فتوای عامه را برای اینها بیان می کرد و نظر خودش را در ضمن بیان فتاوی عامه بیان می کرد.

معاذ بن مسلم نحوی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که امام به من فرمود: بلغنی أنک تقعد فی الجامع فتفتی الناس؟ معاذ گفت بله و اردت أن أسألک عن ذلک، اتفاقا می خواستم از شما سؤال کنم، إنی اقعد فی المسجد فیجیء الرجل فیسألنی عن الشیء فإذا عرفته بالخلاف لکم اخبرته بما یفعلون، ویجیء الرجل اعرفه بمودتکم فاخبره بما جاء عنکم، ویجیء الرجل لا اعرفه و لا ادری من هو فأقول جان عن فلان کذا و جاء عن فلان کذا. یعنی اگر بشناسم مخالف است فتوای مخالفین را به او می گویم، اگر بشناسم موالی اهل بیت است فتوای شما را می گویم، اگر ندانم کیس نقل اقوال می کنم می گویم مثلا مالک اینطور می گوید جعفر بن محمد اینطور می گوید، فدخل قولکم فیما بین ذلک. فقال لی علیه السلام اصنع کذا فإنی کذا اصنع. امام صادق علیه السلام فرمود اتفاقا من هم همین کار را می کنم.

البته اینکه ائمه علیهم السلام نمی خواستند احکام دین را به مخالفین بیان کنند این مطلب درستی است، اما اینکه خلافش را بگویند این تقیه است. خلاف واقع گفتن ناشی از تقیه است، اما اینکه سکوت بکنند و بیان نکنند حکم شرعی را به مخالفین این از روایات ما استفاده می شود.

در صحیحه صحاف هست در قضیه آن دختری که در شب زفاف خون دید و خون قطع نمی شد، شک کردند که این خون بکارت است یا خون حیض است. از اصحاب ابوحنیفه پرسیدند، آنها گفتند احتیاط کند بین تروک حائض و افعال طاهره. می گوید من در سرزمین منی خدمت امام علیه السلام رسیدم، حضرت فرمود این درست نیست، باید اختبار بکند، بعد فرمود که این مطالب را به دیگران نگوئید، سرّ الله سرّ الله فلاتذیعوه و لاتعلموا هذا الخلق اصول دین الله بل ارضوا لهم ما رضی الله لهم من الضلال. اینها احکام خداست به این مردم یاد ندهید، بگذارید در گمراهی خود بمانند. اگر می خواهند دست از ولایت طواغیت بردارند و موالی اهل بیت بشوند آنوقت احکام و فروع دین را به آنها یاد بدهید، اما وقتی که اتباع جبت و طاغوت هستند اصلاح فروع اینها درست نیست. ارضوا لهم ما رضی الله لهم من الضلال.

این مطلب درستی است. چه بسا ائمه علیهم السلام احکام واقعی دین را به مخالفین بیان نمی کردند، چون اینها از اصل ریشه کارشان بر انحراف است، حالا فروع دین و فقه اینها را دست کنند این چه کاری است؟ اصول اینها خراب است ما زحمت بکشیم فروع آنها را درست کنیم؟! اما اینکه امام علیه السلام بر خلاف واقع سخنی بگویند این باید ناشی از تقیه باشد.

این را توجه بکنید، برخی فکر می کنند و در کلمات هم آمده است که می گویند تقیه ضرورت است والضرورات تتقدر بقدرها.

بنده نمی خواهم بگویم تقیه ضرورت نیست، اما ضرورت های ائمه علیهم السلام را ما نمی توانیم اندازه گیری بکنیم. اینکه بگوئیم وقتی از امام سؤال می کنند اگر امام می خواهد تقیه کند یک کلمه بگوید نعم یا بگوید لا. چرا بعدش ادامه بدهد و حدیث از پیامبر بخواند و تعلیل ذکر کند؟ بگوید اینها زائد بر مقدار ضرورت است، این درست نیست. ضرورت ائمه علیهم السلام با توجه به شرائط پیچیده و هولناک زمان ائمه علیهم السلام چیزی نیست که ما بتوانیم اندازه گیری کنیم. شاهدش این است که در برخی از روایات اصلا امام علیه السلام بدون سؤال سائل تقیه کرد و ابتدا کرد به کلام از باب تقیه.

صحیحه حمران از این قبیل هست. امام علیه السلام در این صحیحه ابتداء به کلام کرد از باب تقیه.

این روایت را بخوانم: زراره نقل می کند از برادرش حمران، می گوید قال لی ابوعبدالله علیه السلام إن فی کتاب علیۀ علیه السلام إذا صلّوا الجمعة فی وقت فصلوا معهم. امام علیه السلام فرمود در کتتاب امیرالمؤمنین هست که هرگاه نماز جمعه خواندند با آنها نماز جمعه بخوانید. حمران آمد این را برای زراره نقل کرد که امام علیه السلام اینجور فرمود. زراره به حمران گفت هذا ما لا یکون، اتقاک، امام علیه السلام از تو تقیه کرد. عدو الله اقتدی به؟! دشمن خدا نماز جمعه می خواند من بروم به او اقتداء کنم؟!

قال حمران: کیف اتقانی وأنا لم اسئله، هو الذی ابتدأنی. حمران گفت برادر! چه تقیه ای؟ من که سؤالی نکردم تا امام شک بکند بگوید من این آقا را نمی شناسم شاید از عامه باشد یا اگر هم بشناسم می ترسم دهانش باز بشود و برود مطالب من را به دیگران بگوید. امام علیه السلام خودش شروع کرد به سخن گفتن و قال فی کتاب علی علیه السلام إذا صلوا الجمعة فی وقت فصلوا معهم، کیف یکون فی هذا منه تقیة؟ قلت، زراره می گوید قلت قد اتقاک، من نمی دانم همین مقدار می دانم که حضرت از تو تقیه کرده است. حتی قضی أنا اجتمعنا عند ابی عبدالله علیه السلام، زراره می گوید من و برادرم بعد از مدتی رفتیم خدمت امام صادق علیه السلام، حمران گفت اصلحک الله حدثت هذا الحدیث الذی حدثتنی به أنّ فی کتاب علی علیه السلام إذا صلوا الجمعة فی وقت فصلوا معهم، زراره به من گفته هذا لایکون عدو الله فاسق لاینبغی لنا أن نقتدی به. فقال ابوعبدالله علیه السلام فی کتاب علی علیه السلام إذا صلوا الجمعة فی وقت فصلوا معهم و لا تقومن من مقعدک حتی تصلی رکعتین اخریین، این ادامه اش را حضرت الان فرمود. فصلوا معهم، دو رکعت نماز جمعه آنها را با آنها نماز بخوانید، ولکن شما نماز ظهرت را داری فرادی می خوانی، ولاتصلی من مقعدک حتی تصلی رکعتین اخریین، رکعت سوم و چهارم نمازت بعدش باید خوانده بشود. قلت فأکون قد صلیت اربعا لنفسی لم اقتد به؟ قال نعم، حضرت فرمود بله مقصودم همین است، فسکت و سکت صاحبی ورضینا.

سؤال وجواب: مردم فکر می کنند دارد نافله می خواند. ما شرائط زمان ائمه علیهم السلام را که تقیه از حکام می کردند، تقیه از عامه می کردند، هم تقیه خوفیه برای جان خودشان و جان شیعه و هم تقیه از این باب که در آن شرائط اگر می خواستند در مقابل عامه قرار بگیرند قادر بر ایفاء نقش امامتشان نبودند، یعنی دیگر کسی سخن آنها را نمی پذیرفت اگر می خواستند با مسلمات عامه مخالفت کنند. حتی برخی از شیعه ها مستبصر بودند جدید التشیع بودند. خود زراره شاگرد حکم بن عتیبه است، عامی بوده و بعد شیعه شده. اگر حضرت از روز اول همه مطالب را به او بیان می کردند او همان روز اول وحشت می کرد.

یک روایتی برایتان بخوانم این هم جالب است. زراره می گوید من خیلی فقه الارث را وارد بودم، مسأله ای از ارث نبود که از من بپرسند و من نتوانم جواب بدهم. تعبیر این است که می گوید:

{سألت اباجعفر علیه السلام عن الجد؟ فقال ما اجد احدا قال فیه الا برأیه الا امیرالمؤمنین علیه السلام، راجع به ارث جد فقهای عامه رأی خودشان را گفته اند وفقط رأی امیرالمؤمنین علیه السلام رأی مطابق با حکم خدا است.

قلت اصحلک الله فما قال فیه امیرالمؤمنین؟

امام باقر علیه السلام فرمود: إذا کان غدا فالقنی، فردا بیا منزل ما تا کتاب علی علیه السلام را بیاورم و برای تو بخوانم.

قلت اصلحک الله حدّثنی، شما خودتان الان بفرمائید، فإنّ حدیثک احب الیّ من أن تقرئنیه فی کتاب.

فقال لی الثانیة، إسمع ما اقول لک، دومی بهتر است آنچه که می گویم گوش بده، إذا کان غدا فالقنی حتی اقرئک فی کتاب.

فأتیته من الغد بعد الظهر و کانت ساعتی التی کنت اخلو به فیما بین الظهر و العصر. می گوید من بین ظهر و عصر خدمت امام باقر علیه السلام شرفیاب شدم و این زمان زمانی بود که می رفتم خدمت حضرت تا کسی نباشد که از او تقیه بکند. و کنت اکره أن اسأله الا خالیا، خشیة أن یفتینی من أجل من یحضره بالتقیة. فما دخلت علیه اقبل علی ابنه جعفر علیه السلام، تا وارد شدم امام باقر علیه السلام خطاب به امام صادق علیه السلام فرمودند: اقرء زرارة صحیفة الفرائض یعنی کتاب ارث را برای زراره بخوان، ثم قام لینام، خود امام باقر علیه السلام برخواستند بروند استراحت کنند، فبقیت أنا وجعفر علیه السلام فی البیت.

فقام فأخرج الی صحیفة مثل فخذ البعیر، کتابی که به اندازه ران شتر بزرگ وقطور بود. فقال لست اقرئکها حتی تجعل لی علیک الله أن لا تحدث بما تقرأ فیها احدها، شرط دارد وآن این است که که عهد کن که این مطالب که برایت می خوانم به هیچ کس نگوئی، حتی آذن لک، مگر با اجازه من، ولم یقل حتی یأذن لک ابی. گفت تا خودم اجازه ندادم به کسی مطالب را نگوئی.

فقلت اصلحک الله و لم تضیق علیّ ولم تأمرک ابوک بذلک؟ چرا سخت می گیری، پدر بزرگوار شما که نگفت اینقدر به من سخت بگیری.

فقال لی ما انت بناظر فیها الا علی ما قلت لک. اگر می خواهی کتاب را نشانت بدهم باید این تعهد را به من بدهی.

فقلت فذلک لک، قبول، وکنت رجلا عالما بالفرائض والوصایا بصیرا بها حاسبا لها البث الزمان اطلب شیئا یلقی علیّ من الفرائض والوصایا لا اعلمه فلا اقدر علیه. مدتها می گذشت می گفتم مسأله ای هست از بحث ارث و وصیت که از من بپرسند و من ندانم می دیدم همچنین مسأله ای نیست. اینقدر من عالم بودم به احکام ارث و وصیت. فلما القی الیّ طرف الصحیفة اذاً کتاب غلیظ یعرف أنه من کتب الاولین، فنظرت فیها فإذاً فیها خلاف ما بایدی الناس، احکامی بود بر خلاف فقه مشهور عامه. فقرأته حتی أتیت علی آخره بخبث نفس و قلة تحفظ و سقام رأی و قلت وأنا اقرأه باطل، در ذهنم می گفتم این حرفهای باطل چیست.

بعد می گوید کتاب را بستم و به امام صادق علیه السلام برگرداندم.

فلما اصحبت لقیت فقال اباجعفر علیه السلام فقال لی أ قرأت صحیفة الفرائض؟ فقلت نعم، فقال کیف رأیت ما قرأت؟ قلت باطل لیس بشیء هو خلاف ما الناس علیه.

قال علیه السلام فإنّ الذی رأیت والله یا زرارة هو الحق الذی رأیت املاء رسول الله و خط علیّ علیه السلام بیده.

فأتانی الشیطان فوسوس فی صدری، گفتم و ما یدری، امام باقر علیه السلام از کجا می داند که این املاء پیامبر است وخط علی علیه السلام است؟.

فقال علیه السلام لی قبل أن انطق: یا زراره لا تشکّنّ، ودّ الشیطان والله إنک شککت، وکیف لا ادری أنه املاء رسول الله و خط علیّ علیه السلام وقد حدثنی أبی عن جدی أنّ امیرالمؤمنین علیه السلام حدثه ذلک.

می گوید بعد که اینطور شد ندمت علی ما فاتنی من الکتاب. پشیمان شدم چرا کتاب را کامل با دقت نخواندم. ولو کنت قرأته و أنا اعرفه اگر واقعا با اعتقاد می خواندم لرجوت أن لا یفوتنی منه حرفا.}

خب ببینید زراره شاگرد امام باقر علیه السلام می گوید من با عدم اعتماد این کتاب را می خواندم. خب امام علیه السلام در این شرائط چاره ای جز تقیه ندارد.

شواهد دیگر را انشاءالله روز شنبه عرض می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1609

شنبه 10/06/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به مناشئ اختلاف حدیث بود. عرض کردیم برخی از این مناشئ به روات بر می گردد، وبرخی به خود ائمه علیهم السلام.

آنچه که مربوط به ائمه علیهم السلام هست چهار چیز هست:

یکی تقیه.

امام علیه السلام گاهی حکم شرعی را که بیان می کردند حکم شرعی اولی را بیان نمی کردند، یا مراعات تقیه در مقام عمل سائل را می کردند، مثل آنچه که به علی بن یقطین بیان فرمود که توضأ ثلاثا ثلاثا. ویا مراعات تقیه در إفتاء خود امام می کردند.

که تقیه امام علیه السلام گاهی از سلاطین بود،مثل این روایت که امام صادق علیه السلام فرمود کان أبی یتقی فی البزاة و الصقور و أن لا اتقی. پدرم امام باقر علیه السلام تقیه می کرد نمی فرمود که صید عقاب و باز شکاری حرام هست، ولی من این را می گویم. و حتی روایتی هست از امام باقر علیه السلام دال بر حلیت آنچه که توسط باز و صقر شکاری صید شده است.

طبیعی است که تقیه به ملاک خوف از سلاطین بوده است که زمان بنی امیه خلفاء بنی امیه حساس بودند به این مسأله. امام باقر علیه السلام از آنها تقیه می کرد. امام صادق علیه السلام فرمود که من تقیه نمی کنم چون عامل تقیه از ربین رفته است. عامل تقیه خوف از سلاطین بنی امیه بود که دیگر این خوف وجود ندارد.

و گاهی منشأ تقیه امام خوف از مردم بوده است.

خوف از مردم هم گاهی خوف از عامه است. نه فقط ترس از زور آنها وترس از اینکه عامه به امام علیه السلام آسیب بزنند. نه، حفظ موقعیت امام و موقعیت شیعه در افکار عمومی لازم بود، اگر امام علیه السلام مسلّمات عامه را زیر سؤال می بردند آنوقت موقعیت اجتماعی و علمی خود ائمه علیهم السلام زیر سؤال می رفت و دیگر ائمه علیهم السلام نمی توانستند نقش خودشان را در جامعه اسلامی ایفاء بکنند.

اینکه برخی می گویند تقیه از کسی می شود که زور دارد، اما فقهاء عامه اکثرا صاحب قدرت نبودند، ابوحنیفه یک فقیه منزوی بود، صاحب سوط وسلطه نبود، ولذا تقیه از امثال او معنا ندارد.

این مطلب درستی نیست. چون اولا شاگردان ابوحنیفه یعنی قاضی ابن ابی لیلی و شیبانی اینها در زمان خلافت بنی العباس به قدرت رسیدند، ابن ابی لیلی قاضی القضات بود و او شاگرد ابوحنیفه بود، شیبانی شاگرد ابوحنیفه بود. قطع نظر از این مطلب هم بکنیم ابوحنیفه فقیه اهل عراق بود. اگر امام در مقابل فقه رائج اهل عراق قرار می گرفت نفوذ امام علیه السلام در بین مردم عراق تحت تأثیر قرار می گرفت، واین به ایفاء نقش امامت و رهبری جامعه اسلامی لطمه می زد.

و این از روایات استفاده می شود که حتی اصحاب ائمه علیهم السلام در برخی از آنها فکر عامی گری موجود بود. زراره شاگرد حکم بن عتیبه است و ابتدا عامی بود، وزمانی هم که شیعه شد تدریجا اعتقاد به امام علیه السلام پیدا کرد. روز اول به فرمایشات ائمه علیهم السلام با نظر شک نگاه می کرد. آن روایتی را که در جلسه قبل خواندم که امام صادق علیه السلام در زمان امام باقر علیه السلام صحیفة الفرائض را که به زراره نشان داد، زراره می گوید هر چه که حضرت از این کتاب به من می خواند من در دلم می گفتم عجب مطالب باطلی است، ولی بعد که امام باقر علیه السلام از علم غیب خودش استفاده کرد فرمود زراره مبادا شک بکنی در مطالب این کتاب، من ایمان آوردن به این کتاب و افسوس می خورم که چرا با تأمل مطالب این کتاب را نخواندم و گوش ندادم. زراره می گوید هر روز که می گذشت ایمان من به امام باقر وامام صادق علیهما السلام بیشتر می شد، روز اول که اینطور نبود. غیر زراره بقیه اصحاب ائمه علیهم السلام هم خیلی شان اینطور بودند. ولذا در مقابل آنها نمی شد احکام خالص دین را که برخلاف مذهب عامه و فقه عامه بود ائمه علیهم السلام مطرح کنند. باید آرام آرام این مطالب را مطرح می کردند. و الا این مطالب ضایع می شد و ائمه علیهم السلام هم دیگر نمی توانستند نقش خودشان را ایفاء کنند.

گاهی هم تقیه ائمه علیهم السلام از خود شیعه بوده است. نه بخاطر اینکه تحت تأثیر فقه عامه بودند، بلکه بخاطر اینکه با شک و تردید موجود در دلشان می آمدند و از امام علیه السلام سؤال می کردند.

در روایت داریم که: امام صادق علیه السلام راجع به اوقات نماز مطلبی را فرمودند. اصحاب عرض کردند یابن رسول الله ما از پدر شما امام باقر علیه السلام مطلب دیگری شنیدیم خلاف آنچه که شما فرمودید. که موثقه ابی بصیر است: قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن القنوت، فقال: فیما یجهر فیه بالقراءة، قنوت مختص نمازهایی است که قرائت جهریه دارد. فقلت له إنی سألت اباک عن ذلک فقال فی الخمس کلها، ابوبصیر که از خواص شیعه است می گوید: یابن رسول الله من از پدر بزرگوار شما امام باقر علیه السلام سؤال کردم فرمود تمام نمازهای پنجگانه قنوت دارد. فقال: رحم الله أبی إنّ اصحاب أبی أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق ثم أتونی شکاکا فأفتیتهم بالتقیة. اصحاب پدر من برای کشف واقع وکشف حقیقت از پدرم سؤال کردند لذا پدرم حقیقت را برای آنها بیان کرد، اما اینها از من که سؤال می کنند با دیده شک و تردید می نگرند می خواهند مرا امتحان کنند، فأفتیتهم بالتقیة، اگر من خلاف فقه رائج سخن بگویم ایمان آنها سست می شود ولذا مجبورم از خود خواص شیعه تقیه کنم. آنها می خواستند محک بزنند که آیا امام صادق علیه السلام امامشان است یا مثلا زید امامشان است. لذا سؤال های آنها برای کشف حقیقت نبود، بلکه یک حکمی را مسلّم می گرفتند مثل یک روحانی جوانی که می رود در یک روستا، همان شب اول آن پیرمردها می آیند از او سؤال می پرسند. آن سؤالها برای کشف حقیقت نیست، بلکه برای این است که محک بزنند ببینند این طلبه جوان چقدر در مسائل وارد است. خب این طلبه جوان مجبور است بر اساس همان ذهنیت عوام جواب بدهد. والا اگر یک مقدار با ذهنیت عوام فرق کند همان شب اول باید اساسش را جمع کند و از آنجا برود، چون دیگر ایمان نمی آورند. امام صادق علیه السلام از علم غیبشان که کمک نگرفتند تا بگوئیم ذهنیت سائل آنچه بود که از امام باقر علیه السلام شنیده بودند، طبق علم عادی فقه رائج همانی بود که امام علیه السلام اول جواب داد که فیما یجهر بالقراءة، ولی ابوبصیر گفت ما خلاف این فقه رائج را از امام باقر علیه السلام شنیدیم ایشان فرمود فی الصلوات الخمس کلها. امام صادق علیه السلام دیدند که نه اینجا دیگر جای آزمایش نیست و واقعا دنبال کشف حقیقت هستند و حقیقت را هم برخلاف فقه رائج از امام باقر علیه السلام شنیده اند، لذا موضوع تقیه منتفی است.

روایت دیگری واضحتر از این هست، موثقه دیگر ابوبصیر هست که: قلت لابی عبدالله علیه السلام: متی اصلی رکعتی الفجر؟ نافله فجر را کی بخوانم؟ فقال لی بعد طلوع الفجر، فرمود بعد از اذان صبح. قلت له إن اباجعفر علیه السلام أمرنی أن اصلیهما قبل طلوع الفجر، پدر بزرگوار شما به من فرمود قبل از طلوع فجر نافله فجر را بخوان. فقال علیه السلام یا ابامحمد إنّ الشیعة أتوا أبی مسترشدین فأفتاهم بمرّ الحق و أتونی شکاکا فأفتیتهم بالتقیة. امام باقر علیه السلام امام بلامنازع بود، اما امام صادق علیه السلام در بین شیعه منازع داشت یعنی شیعه هنوز به طور کامل به امام صادق علیه السلام ایمان نیاورده بودند، ولذا می خواستند امتحان کنند. فأتونی شکاکا فأفتیتهم بالتقیة.

غیر از این تقیه از خلفاء و تقیه از عامه و تقیه از خاصه، که مرحوم آقای بروجردی فرموده بود ما هم مبتلاء هستیم. فرموده بود: ما هم از همین مردمی که مقلد ما هستند تقیه می کنیم، همه مطالب را نمی توانیم برای اینها بگوئیم. بعد فرموده بود: ما که مرجع نشده بودیم فکر می کردیم ما هر چه بگوئیم مردم دربست قبول می کنند، حالا که مرجع شدیم می بینیم نه، باید مراعات بکنیم و الا عده ای مطالب ما را قبول نمی کنند.

غیر از این یک نکته هم هست وآن این است که این ذهنیت که فکر کنیم تقیه یعنی موافقت کردن با فقه عامه مثلا، روایاتی که حمل بر تقیه می شود یعنی روایاتی که حمل می شود بر فقه عامه. این مطلب از یک جهت درست است و از جهت درست نیست. در بحث مرجحات باب تعارض، بله مرجح باب تعارض این است که ما خالف العامة ففیه الرشاد، خذ بما خالف العامة و أخبارهم. این مرجح باب تعارض است، که ما بعدا عرض خواهیم کرد که اختصاصی هم به نکته تقیه ندارد. حتی اگر دو حدیث از پیامبر نقل بشود، یک حدیث موافق مشهور عامه باشد و حدیث دیگر مخالف مشهور عامه باشد، ما ترجیح می دهیم آن حدیث مخالف مشهور عامه را. با اینکه پیامبر که تقیه نمی کرد. اطلاق دارد ما خالف العامة ففیه الرشاد، یا إن الرشد فی خلافهم، ولو احتمال تقیه هم در این حدیث نبوی ما نمی دهیم.

اما یک تقیه هست که مربوط به مناشئ اختلاف حدیث است که ما ببینیم از حیث بحث کلامی چرا ائمه علیهم السلام گاهی خلاف واقع سخن می گفتند؟ که این مسأله مسأله ای بود که شیخ طوسی می گوید یکی از علویین از تشیع برگشت، گفت من دیدم کلمات ائمه علیهم السلام خیلی با هم اختلاف دارد. و این منشأ شد که شیخ طوسی کتاب استبصار را بنویسد، الاستبصار فیما اختلف فیه الاخبار.

و نکته جالبی که شیخ طوسی می گوید این است که می گوید: حالا ما اختلاف روایات را یک جوری حل می کنیم، ولی این را بدانید الاختلاف فی الفروع لا یضر بالاصول. حالا اختلاف در روایات منشأ نمی شود که انسان دست از اعتقادش که با برهان ثابت شده بردارد. ما اعتقادمان به امامت ائمه علیهم السلام که از این روایات حاصل نشده تا با اختلاف روایات دست از اعتقادمان برداریم. ما اعتقادمان ناشی است از کلمات پیامبر، إنی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی و ادله دیگر. ما دست از اصول که نباید برداریم.

ولی برای توجیه مناشئ اختلاف حدیث این را عرض می کنم که گاهی تقیه ائمه علیهم السلام به این نبود که حکم موافق سلاطین عامه را بگویند. نه، نفس القاء اختلاف بین شیعه بخاطر تقیه بود. از روایات استفاده می شود و صاحب حدائق هم این را دارد که گاهی ائمه علیهم السلام می خواستند اختلاف ایجاد کنند بین شیعه، شیعه چند دسته بشوند، برای اینکه حفظ بشود شیعه.

صاحب حدائق یک روایتی را نقل می کند که موثقه زراره است از امام باقر علیه السلام، می گوید: سألته عن مسألة فأجابنی، رفتم خدمت امام باقر علیه السلام از یک مسأله ای سؤال کرد حضرت جواب داد، ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما اجابنی، این را که دیگر نمی شود گفت مثل اختلاف نظر فقهاء است. هیچ فقهی اینجور اختلاف نظر ندارد که در یک مجلس واحد شما بروید سؤال کنید یک جور جواب بدهد، بلافاصله بعد از شما شخص دیگری همین سؤال را مطرح کند آن فقیه جواب دیگری بدهد. این معلوم می شود که نکته دیگری پشت پرده بوده است. ثم جاء رجل آخر، شخص سوم، فأجابه بخلاف ما أجابنی وأجاب صاحبی.

فلما خرج الرجلان قلت یابن رسول الله رجلان من اهل العراق من شیعتکم قدما یسئلان فأجبت کل واحد منهما بغیر ما اجبت به صاحبه؟

فقال یا زرارة! هذا خیر لنا و أبقی لنا ولکم و لو اجتمتعم علی امر واحد لصدّقکم الناس علینا و لکان اقل لبقاءنا و بقاءکم. اگر شما متحد بشوید دشمن روی شما حساس می شود و در آن خطر بر جان ما وجان شما هست.

ثم قلت لأبی عبدالله علیه السلام شیعتکم لو حملتومهم علی الاسنة أو علی النار لمضوا. می گوید این بحثی بود که با امام باقر علیه السلام داشتیم، این گذشت، تا اینکه زمان امام صادق علیه السلام خدمت ایشان عرض کردم شیعیان شما آنقدر قرص و محکم هستند اگر اینها را روی آتش هم بیاندازید دست از شما بر نمی دارند، و هم یخرجون من عندکم مختلفین، پس چرا وقتی خدمت شما می رسند مختلف به اینها جواب می دهید؟ فأجابنی بمثل جواب أبیه، همان جواب امام باقر علیه السلام را امام صادق علیه السلام هم دارد که اگر شیعه مجتمع بشوند بر امر واحد این موجب خطر بر آنها و بر ما هست.

در صحیحه سالم بن ابی خدیجة می گوید: یک شخصی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد که ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا یصلون العصر، می روم مسجد می بینم که بعضی از اصحاب ما نماز عصر می خوانند بعضی از آنها نماز ظهر می خوانند، یعنی در اوقات نماز اختلاف دارند. فقال أنا امرتهم بهذا، من گفتم این کار را بکنند، لو صلوا علی واحد عرفوا فاخذوا برقابهم.

در احتجاج از حریز نقل می کند که وقتی حریز به امام صادق علیه السلام عرض کرد یابن رسول الله! لیس شیء اشد علی من اختلاف الحدیث، خیلی برای من ناگوار است اختلاف روایات شما. قال علیه السلام ذلک من قِبلی، حضرت فرمود فکر نکن این اختلاف روایات در بین روات همه اش از روات است که روات اشتباه می کنند. نه، ذلک من قِبلی، خیلی از این اختلاف ها مربوط به خودم می شود، خودم مختلف جواب دادم.

در قضیه زراره هم معروف است که عبدالله بن زراره می گوید امام صادق علیه السلام فرمود: برو به پدرت سلام مرا برسان وبگو اگر من از تو بدگوئی می کنم بخاطر حفظ توست، فإنّ الناس و العدوّ یسارعون الی کل من قربنا وحمدنا مکانه بإدخال الأذی فیمن نحبه. بعد حضرت فرمود: به پدرت زراره بگو علیک بالصلاة الستة و الاربعین، با اینکه معروف پنجاه و یکی است، وعلیک بالحج أن تهل بالافراد، حج هم که می کنی حج افراد نیت کن، وتنوی الفسخ، منتهی در نیتت باشد که وقتی آمدی مکه بعد از طواف وسعی عدول کنی به عمره تمتع.

بعد فرمود فالزم ذلک و لایضیقنّ صدرک، والذی أتاک به ابوبصیر من صلاة احدی وخمسین، آنی که ابوبصیر از ما نقل کرد که نوافل و فرائض یومیه پنجاه و یکی است و اینکه گفتیم محرم بشوید به حج تمتع، فلذلک عندنا معان وتصاریف مما یسعنا و یسعکم و لایخالف شیء من ذلک الحقَّ و لا یضاده. بله ما به ابوبصیر گفته ایم پنجاه یک رکعت نماز فریضه و نافله در شبانه روز، گفتیم محرم به حج تمتع بشوید، ولی منافات با آنچه که به شما گفتم ندارد، همه اینها حق است، منتهی توجیهاتی دارد که ما به شما نمی گوئیم.

در روایات هم داریم که حضرت فرمود: ما سخن که می گوئیم إنّ لنا منه سبعین مخرجا، إنّ له عندی سبعین وجها. ممکن است چندین سخن از ما راجع به یک موضوع بشنوید، همه اینها درست است و همه اینها توجیه دارد.

این منشأ مهم اختلاف روایات از ناحیه ائمه علیهم السلام است.

فقط می ماند این سؤال که اگر غیر ائمه علیهم السلام کس دیگری مثلا فقیهی در یک شرائط ویژه ای می خواست مثل ائمه علیهم السلام رفتار کند آیا کلامش عند العقلاء حجت بود برای کشف از حکم شرعی واقعی؟

به نظر ما نه، با این شرائط ظهور عرفی کلام فقیه در کشف از حکم شرعی مختل می شود. اما ما ائمه علیهم السلام را در حد یک فقیه که نمی دانیم، ائمه علیهم السلام ما مشرّع هستند، خودشان فرموده اند واجب است آنچه را ما می گوئیم عمل کنید. در زمان ائمه علیهم السلام ممکن است که روات در ابتداء احساس نمی کردند که روش ائمه علیهم السلام با روش عرف فرق بکند. این را ما در بحث جمع بین عام و خاص هم گفته ایم. گفته ایم زمان ائمه علیهم السلام حالا چند مورد بود یک عامی می شنیدند و یک خاص منفصلی می شنیدند، در حدی نبود که روش ائمه علیهم السلام را از روش عرف عام جدا کنند. اما بعد روات متأخر و فقهاء متأخر دیدند اعتماد به خاص منفصل خیلی زیاد است، یا همین تقیه در روایات ائمه علیهم السلام خیلی زیاد است. ولذا برخی آمدند گفتند مکاتبه ها حجت نیست چون عامل تقیه در آن زیاد است. بعد از اینکه دیده شد که روش ائمه علیهم السلام اختلاف فاحش دارد با روش عرف عام هم در اعتماد بر تقیه و هم در اعتماد بر خاص و مقید منفصل، ما این را بعدا هم عرض خواهم کرد که اگر ما امام صادق علیه السلام را در حد یک مرجع تقلید می دانستیم که هیچ نقش مشرّعی ندارد و فقط بیان حکم الله می کند وقولش کاشف محض است از حکم الله، دیگر ظهورش را در کشف از حکم واقعی الهی کافی نمی دانستیم، وعقلاء اعتماد نمی کردند به سخنان یک مرجع تقلیدی که این مقدار اعتماد می کند بر مخصص منفصل بعد از مضیّ وقت حاجت عمل به عام ، و یا این مقدار تقیه می کند که در روایات ما احساس می شود. اما ائمه علیهم السلام مفترض الطاعة هستند، ما مأموریم به اتباع ائمه علیهم السلام و تمسک به اهل بیت. خودشان فرموده اند که سخنان ما را عمل کنید و اینها را بنویسید و منتشر کنید بعدا به آن محتاج خواهید شد. ولذا این عامل تقیه مانع از عمل به روایات نیست.

بله در فرض تعارض ما مرجحیت مخالفت عامه را قبول داریم که بعدا عرض خواهیم کرد.

عامل دوم اختلاف حدیث که از خود ائمه علیهم السلام ناشی می شود عامل نسخ است. روایات دلالت می کند که نه تنها قرآن برخی از آیات منسوخ است، نه نسخ تلاوت بلکه مضمون آیه نسخ شده است، بلکه احادیث هم برخی شان نسخ شده اند. و اینکه اختلاف در کلمات ائمه علیهم السلام هست چون برخی از کلمات ائمه علیهم السلام ناسخ احادیث هستند.

محمد بن مسلم در روایت صحیحه به امام صادق علیه السلام عرض کرد: ما بال اقوام یروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلی الله علیه وآله لایتهمون بالکذب فیجیء منکم خلافه؟ قال علیه السلام إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن. بله درست است اما آن حدیثی که اینها از پیامبر نقل می کنند حدیث منسوخ است اینها ناسخش را نمی دانند ما ناسخش را بیان می کنیم.

یا در صحیحه منصور بن حازم می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: ما ابالی اسألک عن المسألة فتجیبنی فیها بالجواب ثم یجیئک غیری فتجیبه فیها بجواب آخر، اول امام صادق علیه السلام فرمود: إنا نجیب الناس علی الزیادة و النقصان. ما جوابی که به مردم می دهیم به بعضی ها جواب مفصل می دهیم و به بعضی ها جواب مجمل و ناقص. و این منشأ می شود که مردم فکر کنند اختلاف هست بین کلمات ما. فعلا امام مطرح نفرمود که اختلاف بین کلماتشان هست، فرمود إنا نجیب الناس علی الزیادة و النقصان. این فرمایش اول امام. قلت فأخبرنی عن اصحاب رسول الله صدقوا علی محمد صلی الله علیه وآله أم کذبوا؟ اصحاب خالص پیامبر بر پیامبر دروغ بستند یا راست می گفتند؟ قال بل صدقوا. قلت فما بالهم اختلفوا؟ خب آنها هم اختلاف کرده اند در نقل احادیث پیامبر؟ فقال: اما تعلم أن الرجل کان یأتی رسول الله صلی الله علیه وآله فیسأله عن المسألة فیجیبه فیها بالجواب ثم یجیئه بعد ذلک ما ینسخ ذلک الجواب. حتی پیامبر هم که سخنانشان اختلاف داشت چون ناسخ و منسوخ داشت. فنسخت الاحادیث بعضها بعضا.

اینکه ائمه علیهم السلام خودشان بخواهند نسخ کنند سخنان پیامبر را، این فعلا ثابت نیست، وظاهرا محتمل هم نیست که امام علیه السلام نسخ کند کلام پیامبر را، چون عصر تشریع تمام شده است. ولکن ممکن است امام علیه السلام بیان کنند همان ناسخی را که پیامبر بیان فرموده بود ولی مردم نشنیده بودند، یا اخفاء شده بود بر مردم یا زمانش نرسیده بود که مردم نیاز به آن پیدا کنند و بشنوند. مثل اینکه روایاتی داریم که پیامبر نهی کرد از خارج کردن گوشت قربانی از منی، اما امام صادق علیه السلام فرمود اشکالی ندارد. ممکن است کسی بگوید این تنافی دارد با کلام پیامبر. نه، قیدی داشت، آن قیدش این بود که مادامی که مردم در منی محتاج این گوشتت قربانی هستند. زمانی می رسد که دیگر مردم محتاج گوشت قربانی در منی نیستند. خب آن زمان در زمان پیامبر نبود، پیامبر آن قید را ذکر نکرد امام صادق علیه السلام ذکر کرد. اما الان و قد کثرت الحجاج وکثرت اللحوم بمنی فرمود اشکالی ندارد می توانید گوشتها را خارج کنید. برخی از احکام از ابتدا موقت جعل شد، منتهی أمدش را ائمه علیهم السلام بیان کرده اند، و به این معنا نسخ فرض می شود. این هم عامل دوم.

عامل سوم و چهارم را انشاءالله فردا عرض می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1610

یکشنبه 11/06/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به مناشئ اختلاف حدیث بود که برخی از آنها از طرف روات بود که توضیح دادیم، وبرخی از آنها از طرف ائمه علیهم السلام بود که به دو مورد آن اشاره کردیم یکی عامل نسخ و دیگری عامل تقیه. دو مورد دیگر هم وجود دارد که عرض می کنیم. که در واقع چهار عامل برای اختلاف حدیث از طرف ائمه علیهم السلام ذکر می شود. عامل اول تقیه، عامل دوم نسخ.

عامل سوم اعمال ولایت از طرف ائمه علیهم السلام هست.

برخی از خطاباتی که از ائمه علیهم السلام صادر شده است متضمن بیان حکم شرعی الهی نبوده است، بلکه متضمن بیان حکم ولائی خود ائمه علیهم السلام بوده است. برخی فکر کرده اند که این حکم شرعی است و با سائر خطابات شرعیه تعارض دارد، در حالی که اینطور نبوده است.

مثلا در روایات داریم که وضع رسول الله صلی الله علیه وآله الزکات علی تسعة اشیاء وعفی عما سوی ذلک. زکات را پیامبر بر نه چیز قرار داد و از بقیه عفو کرد. ولی در روایت داریم که امیرالمؤمنین علیه السلام زکات را بر خیل عتاق و برزون وضع کرد.

برخی این حدیث را معارض گرفته اند با آن حدیث اول که وضع رسول الله صلی الله علیه وآله الزکات علی تسعة اشیاء، در حالی که این روایت امیرالمؤمنین علیه السلام قابل حمل است بر اینکه حکم ولائی بوده است. یا ممکن است کسی بگوید کما اینکه در کلمات مرحوم آقای صدر هست که اصل زکات فریضه الهیه بوده است، هم آن حدیثی که می گوید وضع رسول اللع صلی الله علیه وآله الزکات علی تسعة اشیاء وعفی عما سوی ذلک حکم ولائی بوده از پیامبر صلی الله علیه وآله، وهم وضع امیرالمؤمنین ع زکات را بر اسب حکم ولائی امیرالمؤمنین علیه السلام بوده و با هم تنافی ندارد.

برخی از روایات ظاهر هست در بیان حکم ولائی. مثل مقبوله عمر بن حنظله که دارد: إنی جعلته علیکم حاکما، من فقیه عادل را به عنوان قاضی منصوب کردم. خب این جعل ولائی است، ولذا صاحب جواهر فرموده است که ممکن هست در زمان غیبت حاکم شرع مصلحت بداند که مطلق عالم را به عنوان قاضی منصوب کند اوسع از جعل ولائی امام صادق علیه السلام. این یک تضرف و حکم ولائی از امام صادق علیه السلام بوده، منافات ندارد که هر عالمی شرعا بتواند قاضی بشود. منتهی نیاز به نصب دارد، امام صادق علیه السلام به عنوان إعمال ولایت فقیه عادل را منصوب کرد برای منصب قضاوت، اگر حاکم شرع در عصر غیبت مصلحت بداند می تواند اوسع از آن مطلق عالم را به عنوان قاضی منصوب کند.

سؤال وجواب: همینکه احتمال بدهیم که یک حکمی حکم ولائی است و ظاهر نباشد خطاب در اینکه بیان حکم شرعی است، قدر متیقن این است که ما حمل بر حکم شرعی نکنیم و بیش از حکم ولائی از آن استفاده نکنیم.

در اینکه ائمه اطهار علیهم السلام ولایت بر مؤمنین داشتند و احکام ولائیه ای در رابطه با مؤمنین می توانستند صادر کنند شکی نیست، النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، پیامبر ولایت عامه داشت بر مؤمنین، و ائمه علیهم السلام هم مثل پیامبر ولایت عامه بر مؤمنین داشتند، «من کنت مولاه فهذا علی مولاه». اما پیامبر ولایت بر تشریع هم داشت، یعنی ولایت داشت که برخی از احکام را جعل کند و جزء دین قرار بدهد. مثل اینکه در روایت داریم که خداوند خمر را حرام کرد ولکن پیامبر هر مسکری را حرام کرد.

یا در روایت داریم «إن الله عزوجل فرض الصلاة رکعتین رکعتین فاضاف رسول الله صلی الله علیه وآله الی الرکعتین رکعتین و الی المغرب رکعة». خداوند دو رکعت جعل کرد برای نمازهای پنجگانه یومیه، پیامبر برای نماز ظهر و عصر و عشاء دو رکعت دیگر اضافه کرد وبرای نماز مغرب یک رکعت اضافه کرد.

و یا در روایت داریم: «إن الله فرض الفرائض ولم یقسّم للجدّ شیئا وإنّ رسول الله صلی الله علیه وآله اطعمه السدس فاجاز الله جلّ ذکره له ذلک. ارث جد در قرآن نیامده است و خدا ارث جد را جعل نکرده است، پیامبر به جد یک ششم داد در فرض فقد ابوین و اولاد، خداوند هم آن را تأیید کرد.

یا در روایت داریم «فرض الله الصلاة و سنّ رسول الله صلی الله علیه وآله علی عشرة اوجه: صلاة الحضر والسفر و صلاة الخوف وصلاة الکسوف وصلاة العیدین وصلاة الاستسقاء والصلاة علی المیت. برخی از این نمازها سنت پیامبر است مثل نماز بر میت یا نماز آیات.

عمده این روایاتی که می خوانم صحیح السند است.

ممکن است شما دو اشکال بکنید:

اشکال اول: اینکه بگوئید در قرآن آمده «و ما ینطق عن الهوی إن هو الا وحی یوحی»، هر چه پیامبر بگوید وحی الهی است، پس چطور شما می گوئید که پیامبر از پیش خودش برخی از احکام را جعل کرد؟

جواب این است که «وما ینطق عن الهوی إن هو...» این ضمیر به قرآن برمی گردد نه به تمام نطق های پیامبر. و ما ینطق عن الهوی یعنی و ما ینطق بالقرآن عن الهوی. چون مشرکین می گفتند قرآن شعر است حرف دل پیامبر است، هوی یعنی سخن دل، نطق عن الهوی یعنی خواسته دلش را گفت، و ما ینطق عن الهوی، پیامبر قرآن که می خواند سخن دلش نیست، إن هو الا وحی یوحی، کلام خداست. این ربطی به این ندارد که پیامبر هر سخنی بگوید وحی الهی است. ولااقل مفاد روایاتی که خواندیم قرینه می شود بر اینکه بگوئیم پیامبر گاهی از طرف خودش احکام را تشریع می کرد.

واینکه در روایت احمد بن حسن میثمی از امام رضا علیه السلام نقل شده است که «إنّ رسول الله صلی الله علیه وآله لم یکن لیحرم ما احل الله و لا لیحلل ما حرم الله و ذلک قول الله إن اتبع الا ما اوحی الیّ»، پیامبر حلال نمی کرد حرام خدا را، حرام نمی کرد حلال خدا را، تغییر نمی داد فرائض و احکام خدا را. این روایت غیر از اینکه ضعیف السند است، به قرینه روایات داله بر تشریع پیامبر باید حمل بشود بر اینکه پیامبر در مقابل حلال صریح خدا چیزی را حرام نمی کرد. اگر خدا صریحا می فرمود متعه حلال است پیامبر نمی آمد بفرماید که متعه حرام است. اما منطقة الفراغ یعنی منطقه ای که خدا نه به تصریح فرموده است که آن چیز حلال است و نه آن را حرام کرده است، منطقة الفراغ از خطاب تحریم یا از خطاب تحلیل خاص، این منطقه ای بود که پیامبر در آن احکامی جعل می کرد. إن الله حرم الخمر بعینه و حرّم رسول الله کل مسکر. إن الله حرم الخنزیر و حرم رسول الله کل ذی ناب. خداوند فقط خنزیر را حرام کرد و پیامبر هر سبعی را حرام گوشت اعلام کرد. بله این در مقابل تشریع خدا نبود، یعنی خدا صریحا نفرمود که سباع حلال گوشت هستند، منطقة الفراغ بود، خدا حرام نکرده بود سباع را، خالی از حکم بود، پیامبر در اینجا حکم جعل کرد و تحریم کرد سباع را.

اینکه ما بگوئیم هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست، بله هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست منتهی این حکم را خدا جعل کرده یا ممکن است این حکم را پیامبر جعل کرده باشد. برخی از احکام را خدا واگذار کرد به پیامبر، خودش جعل نکرد پیامبر جعل کرد.

اشکال دوم این است که گفته می شود که چرا پخدا جعل نکرد؟ این نقص در احکام خداست که خدا حکم جعل نکند بگذارد پیامبر جعل کند.

شبیه این اشکال را آقای سیستانی به مبنای امام قده در بحث قاعده لاضرر مطرح کرده است، امام قده می فرمایند: که مفاد لاضرر نهی سلطانی است از اضرار به مردم، چون در روایت داریم «قضی رسول الله بالشفعة و قال لاضرر و لاضرار»، این حکمی بود که پیامبر انشاء کرد، بیان حکم خدا نکرد. خود پیامبر نهی سلطانی و حکومتی کرد از اضرار مردم به یکدیگر. البته امام قده فرموده اند این نهی سلطانی ابدی است اختصاص به زمان پیامبر هم ندارد.

آقای سیستانی ایراد گرفته اند که چطور می شود که دین خدا خالی باشد از حرمت اضرار به مردم. اضرار به مردم ظلم است، دین خدا تحریم نکرده باشد اضرار به مردم را، ولی پیامبر حکم سلطانی و ولائی بکند که اضرار به مردم حرام است.

حالا این اشکال آقای سیستانی در این مورد به امام وارد است یا وارد نیست، اگر واقعا اضرار به مردم مطلقا مصداق ظلم باشد، که این اول الکلام است، هر اضرار به مردمی ظلم نیست، همسایه برج می سازد ضرر می زند به همسایه اش، منزل همسایه اش ارزان می شود، نورش گرفته می شود، این اضرار به همسایه است. کنار منزل همسایه آهنگری راه می اندازد ظهرها صدای جوشکاری و آهنگری اش بلند است ودیگر کسی نمی آید این خانه همسایه را بخرد و استراحت در آنجا مشکل شده است. این اضرار به غیر است اما ظلم بودنش مسلّم نیست، ممکن است امام بفرماید که هر اضراری که ظلم نیست، ولذا اشکال ندارد که این اضرارهایی که ظلم نیست را خدا حرام نکرده باشد پیامبر حرام کرده باشد.

ولی برفرض اگر اضرار به مردم ظلم باشد اشکال آقای سیستانی وارد است در این مورد. نمی شود که دین خدا ظلم را حرام نکند بگذارد جزء منطقة الفراغ پیامبر حرام کند.

اما همه احکام که اینطور نیست. گاهی مصلحت تکریم پیامبر اقتضاء می کند که برخی از احکام را بگذارند پیامبر جعل کند تکریما للنبی صلی الله علیه وآله. البته این احکامی که پیامبر جعل می کند که سنت نامیده می شود از نظر درجه بندی اهمیت مثل فرائض خدا نیست. در روایت داریم لیس رمی الجمار کالسعی، لیس رمی الجمار کالطواف، إنّ رمی الجمار سنة والسعی فریضة یا إن رمی الجمار سنة والطواف فریضة، رمی جمرات اهمیتش مثل اهمیت سعی وطواف نیست. چون رمی جمرات سنت است اما طواف وسعی فریضه است. ولذا چون آنقدرمهم نبوده و تکریم پیامبر هم اقتضاء می کرده که جعل این احکام را واگذار کنند به پیامبر، خب خدا جعل نکرده پیامبر جعل کرده است، این مستلزم نقص در دین نیست. دین ک مجموعه ای است از فرائض الهیه و سنن نبویه، و این مجموعه ناقص نیست. همین کافی است.

منتهی بحث در این است که آیا این ولایت بر تشریع در حق ائمه علیهم السلام ثابت بوده است یا ثابت نبوده است؟

شکی نیست که پیامبر ولایت بر تشریع داشته است. این ولایت بر تشریع غیر از ولایت بر مؤمنین است. ولایت بر مؤمنین یعنی پیامبر ولایت دارد بر اموال و نفوس مؤمنین. دستور می دهد که زکات بدهید، دستور می دهد جهاد بروید، به عنوان ولایت بر مؤمنین. ولایت بر تشریع از باب این است که پیامبر می خواهد قانون کلی در دین تشریع بکند، نه از باب امر و نهی مؤمنین، بلکه چه بسا حکم وضعی است نه حکم تکلیفی خطاب به مؤمنین. حکم وضعی می کند و این جزء دین می شود، یا حکم تکلیفی که می خواهد جزء دین بشود. این ولایت بر تشریع است که در مورد پیامبر از روایات استفاده شد.

اما در مورد ائمه علیهم السلام مورد اختلاف است، برخی قائلند که ائمه علیهم السلام هم ولایت بر تشریع داشتند. و مثالهایی هم دارد، مثل خمس ارباح مکاسب، که صاحب مدارک و بعض معاصرین می گویند تشریع ولائی ائمه علیهم السلام است. ائمه علیهم السلام به عنوان حکم وضعی نه صرف امر مؤمنین به پرداخت یک پنجم ارباح مکاسبشان، به عنوان حکم وضعی تشریع کردند که یک پنجم ارباح مکاسب ملک امام علیه السلام است.

یا راجع به نجاست نواصب، احتمال داده می شود که امام صادق علیه السلام تشریع کرد نجاست ناصب را. با اینکه نواصب در زمان پیامبر و امیرالمؤمنین بودند و در تاریخ ثبت نشده که پیامبر و امیرالمؤمنین با اینها معامله نجس می کردند. ولی امام صادق علیه السلام فرمود: «ما خلق الله خلقا انجس من الکلب و الناصب لنا اهل البیت انجس منه».

از برخی روایات هم ممکن است استفاده بشود که ائمه علیهم السلام ولایت بر تشریع داشته اند. اگر اینجور باشد یک سری روایات بخاطر ولایت ائمه علیهم السلام بر تشریع است. اینکه می گویند الخمس علی خمسة اشیاء، غنائم جنگی، معادن، کنوز، حلال مختلط به حرام و غوص، ولی در روایت حضرت فرمود حق من خمس است فی کل ما افاد الناس من قلیل و کثیر التاجر علیه و الصانع بیده فی امتعتهم و صنایعهم. خب اینها با هم تنافی ندارد. الخمس علی خمسة اشیاء حکم الهی است، اینکه خمس را در جمیع ارباح مکاسب و فوائد قرار دادند حکم ولائی است، تنافی برطرف می شود.

از برخی از روایات هم ممکن است استفاده بشود که ائمه علیهم السلام ولایت بر تشریع داشتند.

مثلا در صحیحه ثعلبة بن میمون هست که: «إن الله عزّ وجل أدّب نبیه علی محبته»، تا اینجا می رسد که: «ثم فوّض الیه فقال و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا، وإن نبی الله فوض الی علیّ وائتمنه». خداوند امر دینش را به پیامبر تفویض کرد و پیامبر هم امر دینش را به علی علیه السلام تفویض کرد.

یا در روایت موسی بن اشیم هست می گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم، شخصی آمد گفت مردی زنش را سه بار در یک مجلس طلاق داده است. امام صادق علیه السلام به او فرمود قد بانت منه بثلاث، این زن سه طلاقه شده است. ثم جاءه آخر فسأله عن تلک المسألة بعینها، فقال لیس بطلاق. همین سؤال را شخص دومی وارد شد و مطرح کرد امام علیه السلام فرمود این طلاق صحیح نیست. فاظلم علیّ البیت لما رأیت منه، موسی بن اشیم می گوید خانه بر من تاریک شد بخاطر این صحنه ای که دیدم. فالتفت الیّ فقال یابن اشیم إن الله فوّض الملک الی سلیمان، خداوند سلطنت به سلیمان تفویض کرد وفرمود هذا عطائنا فامنن أو امسک بغیر حساب، و إن الله فوّض الی محمد صلی الله علیه وآله امر دینه فقال و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا، فما کان مفوضا الی محمد صلی الله علیه وآله فقد فُوّض الینا. دین خدا به پیامبر تفویض شد وآنچه که به پیامبر تفویض شده به ما هم تفویض شده است.

روایات دیگری هم هست، مثل روایت اختصاص که به سند صحیح از بزنطی نقل می کند از امام رضا علیه السلام: قال ابوجعفر علیه السلام لا یستکمل عبد الایمان حتی یعرف أنه یجری لآخرهم ما جری لاولهم و هم فی الحجة و الطاعة والحلال و الحرام سواء و لمحمد و وامیرالمؤمنین فضلهما. ایمان کامل نمی شود مگر اینکه انسان بداند که امام آخر همان امتیازهای اولی را دارد. از این ذیل استفاده می شود که اولهم یعنی پیامبر. لا یستکمل عبد الایمان حتی یعرف أنه یجری لآخرهم ما جری لاولهم و هم فی الحجة و الطاعة والحلال و الحرام سواء و لمحمد و وامیرالمؤمنین فضلهما، منافات ندارد که پیامبر وعلی فضیلت خودشان را دارند ولی امتیازات امامتی و ولایتی همه اینها مساوی است.

اقول: به نظر ما این روایات دلالت نمی کند بر اینکه ائمه علیهم السلام ولایت بر تشریع داشتند. آن روایت اول که صحیحه ثعلبة بن میمون است او که بحث ولایت بر تشریع نیست. دارد که «إنّ الله أدّب نبیه علی محبته ثم فوّض الیه "وقال ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا"، وقال "من یطع الرسول فقد اطاع الله" و إن نبی الله فوض الی علیّ وائتمنه». خب این شاید ولایت تبلیغ احکام باشد و ولایت بر مؤمنین. دارد إن نبی الله فوض الی علیّ وائتمنه علی را امین خود قرار داد، از این روایت ولایت بر تشریع امیرالمؤمنین علیه السلام استفاده نمی شود، فوض الی علیّ وائتمنه، علی را امین قرار داد، تفویض کرد به پیامبر وفرمود هر چه پیامبر به شما گفت قبول کنید، اما اینکه پیامبر ولایت بر تشریع داشت از این روایت استفاده نمی شود.

سؤال وجواب: چه چیزی را تفویض کرد؟ با این آیه ای که ذکر کرده نشان می دهد تفویض تبلیغ احکام است و ولایت بر مؤمنین. من یطع الرسول فقد اطاع الله. اما اینکه پیامبر ولایت بر تشریع احکام دارد و این ولایت را به علی هم تفویض کرده از این روایت استفاده نمی شود.

آن روایت دوم که روایت موسی بن اشیم است آن هم موردش اصلا ربطی به ولایت بر تشریع ندارد، ولایت بر بیان احکام خداست. ائمه علیهم السلام نحوه بیان احکام خدا را ولایت داشتند تنظیم کنند. فقهاء همچنین حقی ندارند. فقهاء باید طبق همان حکم شرعی که استنباط کرده اند فتوی بدهند یا احتیاط بکنند، اما مصلحت چه اقتضاء می کند که ما چه جور بیان کنیم که چه بسا اطلاق کلامشان خلاف واقع در می آید، فقهاء همچنین ولایتی ندارند. ائمه ما ولایت داشتند بر نحوه بیان احکام خدا، ولذا فرمود "هذا عطائنا فامنن أو امسک بغیر حساب". در روایت داریم کسی خدمت امام رسید، «امام فرمود علیکم السؤال. او گفت وعلیکم الجواب؟ امام فرمود لا، إن شئنا أجبنا و إن شئنا سکتنا "هذا عطائنا فامنن أو امسک بغیر حساب». ما هیچ وظیفه نداریم که جواب شما را بدهیم، ارشاد جاهل بر ائمه علیهم السلام واجب نیست، هر وقت مصلحت بدانند ارشاد می کنند مصلحت ندانند بر ائمه علیهم السلام واجب نیست ارشاد بکنند جاهل را. این یک ولایتی بود که ائمه علیهم السلام بر اساس مصالح جواب مردم را بدهند. ولذا در این روایت موسی بن اشیم امام علیه السلام دو جور جواب داد در مجلس واحد، این مقدمه بود که بعد حضرت توضیح بدهد. فقهاء که نمی توانند این کار را بکنند.

یک روایتی هست شبیه همین روایت موسی بن اشیم، می گوید: من خدمت امام علیه السلام نشسته بودم، یک شخصی آمد گفت که مردی زنش را سه طلاقه کرده است، امام علیه السلام فرمود که: بانت منه، این زنش از او جدا شده است یعنی طلاق واقع شده است به صورت سه طلاقه. نفر دومی وارد شد سؤال کرد رجل طلّق امرأته ثلاثا، حضرت فرمود لیس بشیء. نفر سومی وارد شد سؤال کرد از همین مورد، مثل اینکه یک واقعه ای رخ داده بوده یا یک بحثی واقع شده بوده همه حساس شده بودند، نفر سوم وارد شد و گفت رجل طلق امرأته ثلاثا، امام علیه السلام فرمود ترجع الی واحدة، یک طلاق حساب می شود. راوی می گوید من خیلی متأثر شدم که امام علیه السلام در مجلس واحد سه جور راجع به یک موضوع حکم بیان کرد.

امام علیه السلام یک نگاهی به من کردند فرمودند: اما آن اولی که سؤال کرد او موردش عامی بود زنش را سه طلاقه کرد و سه طلاق حساب می شود طبق قاعده الزام. آن دومی که گفته شد لیش بشیء، طلاقی است که غیر عامی طلاق می دهد و واجد شرائط نیست، یعنی در حال حیض بوده یا بدون حضور شاهدین عدلین بوده لیس بشیء. آن سومی طلاق با شرائط بوده در حال طهر و با حضور شاهدین عدلین، منتهی مطلق عامی نبوده که قاعده الزام جاری بشود، او یک طلاق حساب می شود. خب این ولایت بر تبلیغ احکام است طبق مصلحتی که ائمه علیهم السلام تشخیص می دادند، و گاهی به شکل معما جواب می دادند و بعد توضیح می دادند.

در یک روایت هست که یک شخص آمد گفت کسی جماع کرده در حال احرام، حضرت فرمود علیه بدنة. دومی سؤال کرد حضرت فرمود علیه بقرة، سومی سؤال کرد حضرت فرمود علیه شاة. بعد توضیح داد که اولی موسر بود، دومی متوسط الحال بود، سومی معسر بود. این روایات در مقام بیان ولایت ائمه علیهم السلام است بر کیفیت تبلیغ احکام، وظهوری در ولایت بر تشریع ندارد.

انشاءالله فردا توضیح بیشتری می دهیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1611

دوشنبه 12/06/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مناشئ اختلاف حدیث از جهت خود ائمه علیهم السلام بود که عرض کردیم چهار منشأ می توان ذکر کرد. منشأ اول تقیه بود، منشأ دوم نسخ بود که گاهی مراد از نسخ در روایات خاص متأخر هست، که به آن ناسخ می گفتند چون ناسخ حکم ظاهری وجوب عمل به عام متقدم بوده است، که در روایات داریم إنّ فی ایدی الناس ناسخا و منسوخا ممکن است مراد همین باشد که عام و خاص که خاص عرفا ناسخ حکم ظاهری حجیت عام هست.

منشأ سوم این بود که برخی از خطابات ائمه علیهم السلام متضمن حکم شرعی الهی نبوده است بلکه متضمن حکم ولائی از طرف خود ائمه علیهم السلام بوده است. حکم ولائی گاهی ناشی است از ولایت عامه بر مؤمنین که شکی نیست که در حق ائمه علیهم السلام ثابت هست که إنی جعلته علیکم حاکما ناشی است از همین ولایت عامه امام علیه السلام بر مؤمنین که از باب اینکه ولی امر مؤمنین است قاضی برای آنها نصب می کند.

و ممکن هست که حکم ولائی ناشی باشد از ولایت ائمه علیهم السلام بر تشریع احکام در دین. این منصب ولایت بر تشریع در مورد پیامبر قطعی است که ثابت بوده است، احکامی است از آن تعبیر می شود به سنن النبی. مثل وجوب نماز میت، وجوب غسل میت، وجوب غسل مس میت وهکذا. در مقابل فرائض الله. از بعضی از روایات ممکن است استفاده بشود که این منصب برای ائمه علیهم السلام هم بوده است. که عمده این روایات یکی روایت صحیحه ثعلبة بن میمون بود که تعبیر داشت که: «إن الله أدب نبیه علی محبته فقال: "إنک لعلی خلق عظیم" ثم فوّض الیه فقال: "وما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا" و قال "من یطع الرسول فقد اطاع الله" وإن نبی الله فوّض الی علیّ وائتمنه». که مفادش این باشد که خداوند امر دین را تفویض کرد به پیامبر و پیامبر امر دین را تفویض کرد به امیرالمؤمنین که فرقی بین امیرالمؤمنین و سائر ائمه علیهم السلام در این جهت نیست.

که ما عرض کردیم ظهوری ندارد این روایت در ولایت بر تشریع. چون اطلاقی ندارد، فوّض الیه، چه چیزی را تفویض کرد؟ متعلقش ذکر نشده است. فوّض الیه تشریع در دین را؟ یا فوّض الیه تبلیغ دین را و اینکه اگر امر ولائی بکند مردم باید اطاعت بکنند که آیه "ومن یطع الرسول فقد اطاع الله" هم مفادش همین است. بیش از این ظهور ندارد که امر تبلیغ دین و اینکه مردم باید اوامر و نواهی پیامبر و ائمه علیهم السلام را امتثال کنند بیش از این ظهور ندارد.

روایت دوم روایت موسی بن اشیم است، که دو روایت هست. در یک روایت این ذیل آمده است. بعد از اینکه موسی بن اشیم می گوید شخصی سؤال کرد از امام که رجل طلّق امرأته ثلاثا فی مجلس، امام فرمود: قد بانت منه بثلاث. شخص دیگری آمد همین مسأله را پرسید، امام فرمود: لیس بطلاق. موسی بن اشیم می گوید اظلم علیّ البیت لما رأیت منه. بعد حضرت ملتفت به آن شد فرمود: خداوند تفویض کرد به پیامبر امر دینش را و آنچه که به پیامبر تفویض کرده به ما هم تفویض کرده است.

این روایت سندش ضعیف است، موسی بن اشیم توثیق ندارد.

روایت دیگر از همین موسی بن اشیم این ذیل را ندارد که فوّض الی محمد صلی الله علیه وآله امر دینه فما کان مفوضا الی محمد صلی الله علیه وآله فقد فوّض الینا، ولی آن متن را که می گوید، می گوید سه نفر آمدند سؤال کردند، و امام به نفر سوم فرمود که یک طلاق حساب می شود.

این حدیث سندش ضعیف است به موسی بن اشیم. و به نظر ما دلالت هم ندارد بر ولایت بر تشریع. ولایت بر تبلیغ احکام، کتمان احکام از این روایت استفاده می شود. چون در مقام بیان این است که "هذا عطائنا فامنن أو امسک بغیر حساب"، خداوند امر دین را به پیامبر تفویض کرد فرمود "و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا"، اما اینکه پیامبر ولایت بر کم کردن یا زیاد کردن دین دارد از این روایت استفاده نمی شود. مورد روایت هم بحث ولایت بر کتمان احکام و ولایت بر کیفیت تبلیغ احکام است، نه حکم ولائی جدیدی را در دین زیاد کردن.

سؤال وجواب: إن الله فوّض الی محمد امر دینه فقال و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا، اینکه امر دین به ولایت تفویض شد آیا ولایت بر تشریع هم به پیامبر تفویض شد؟ اگر بگویند امر دین را خدا به پیامبر واگذار کرد آیا این یعنی پس پیامبر می تواند دین را ثبوتا زیاد کند؟ یا همین کافی است که اثباتا در مقام بیان احکام گاهی ناقص بیان کند، گاهی حکم را کتمان دارد. ولو ما از ادله دیگر استفاده کردیم که پیامبر ولایت بر تشریع داشت، اما این تعبیر فوّض الی محمد امر دینه فقال و ما آتاکم الرسول فخذوه، ما آتاکم الرسول یعنی آنچه پیامبر برای شما آورده است، در حالی که تشریع پیامبر آوردنی نیست پیامبر خودش انشاء می کند. حالا من اصرار ندارم به اینکه کلمه آتاکم شامل تشریع پیامبر نمی شود، ولی این تعبیر که فوّض الیه امر دینه این اطلاق ندارد که حتی به لحاظ تشریع. اگر بگویند زید عالم اطلاق ندارد که یعنی هم فقیه هم فیلسوف هم مفسر، بلکه یعنی صرف الوجود وطبیعی عالم. طبیعی تفویض امر دین به پیامبر در این حدیث مطرح شده است، اما اینکه جمیع شئون تفویض، تفویض در تبلیغ احکام، تفویض در ثبوت احکام و تشریع احکام، در همه اینها تفویض بوده این واضح نیست. و مهم ضعف سند روایت است.

روایت سوم روایت محمد بن سن میثمی است، دارد که امام صادق علیه السلام فرمود: «إن الله أدب رسوله حتی قومه علی ما اراد ثم فوّض الیه فقال ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا، فما فوّض الی رسوله فقد فوّض الینا». این هم که ندارد که فوّض الیه چه چیزی را. فوض الیه تشریع در دین را؟ حذف متعلق مفید عموم نیست، فوّض الیه، چه چیزی را تفویض کرد؟ قدر متیقن این است که تفویض کرد ولایت بر تبیین و تبلیغ احکام را وکیفیت تبلیغ را که کجا کتمان بکند کجا بیان بکند، کامل بیان کند ناقص بیان کند. اما اطلاق این روایت ولایت بر تشریع را هم بخواهد اثبات کند این واضح نیست. سندش هم ضعیف است محمد بن حسن میثمی توثیق ندارد.

روایت اختصاص مفید هم که دیروز مطرح کردیم که «لایستکمل عبد الایمان حتی یعرف أنه یجری لآخرهم م ا جری لاولهم» خب این روایت ممکن است بگوید مراد از اولهم پیامبر است، می خواهد بگوید هر چه پیامبر داشت ائمه علیهم السلام هم دارند الا أنه لا نبیّ بعده، و از خارج ثابت شده که پیامبر ولایت بر تشریع داشت پس ائمه علیهم السلام هم دارند.

اقول: ولو کتاب اختصاص معلوم نیست مال شیخ مفید باشد هر جند سند صحیح است، ولی این روایت به سند صحیح در قرب الاسناد نقل شده است که صحیحه بزنطی است. پس مشکل سندی ندارد.

ولکن دلالتش به نظر ما ایراد دارد. اولا چه کسی گفته یجری لآخرهم ما جری لاولهم مراد از اول پیامبر است؟ شاید ضمیر بر می گردد به ائمه علیهم السلام نه معصومین، اول ائمه امیرالمؤمنین علیه السلام است نه پیامبر صلی الله علیه وآله. یجری لآخرهم که امام زمان علیه السلام است ما جری لاولهم که امیرالمؤمنین علیه السلام است. اینکه بعدش دارد ولمحمد و امیرالمؤمنین فضلهما، می خواهد بگوید ائمه علیهم السلام در حجت و طاعت وحلال و حرام مساوی هستند اما فضل پیامبر و امیرالمؤمنین جای خود دارد. اما معلوم نیست مراد از ائمه علیهم السلام پیامبر بود، اگر ضمیر برگردد به ائمه علیهم السلام مراد از اولهم می شود امیرالمؤمنین.

علاوه بر اینکه این ذیل می گوید و هم، توضیح می دهد، و هم فی الحجة والطاعة والحلال و الحرام سواء. توضیح می دهد که ائمه علیهم السلام در حجت و طاعت و حلال و حرام سواء هستند یعنی بیان حلال و حرام. ظهور ندارد که یعنی ائمه علیهم السلام خودشان می توانند تشریع بکنند که چه چیزی حلال است و چه چیزی حرام است. تفویض امر دین. آخه دین، دین خداست، وقتی دین خدا بود می گوید امر دینه خدا امر دین خودش را به پیامبر واگذار کرد این چه ظهوری دارد؟ وقتی دین خداست و خدا امر دینش را به پیامبر واگذار کرد یعنی بیان دین و تبلیغ دین که کجا بیان کند کجا بیان نکند. اما اینکه از خودش هم تشریع بکند و از پیش خودش به دین چیزی زیاد کند؟ بله این از خارج برای اگر بیایند. اگر بیایند بگویند مجلس این قوانین را تصویب کرد و امر این قوانین را به رئیس جمهور داد، آیا این واگذار کرد یعنی در اینکه رئیس جمهور یک قانون جدیدی تصویب بکند؟ این ظهور عرفی ندارد در این مطلب.

برفرض این روایات مخصوصا این روایت اخیر که سندش هم درست شد ظهورش در این باشد که ائمه علیهم السلام ولایت بر تشریع دارند، اما روایاتی هست که ممکن است ظاهر در این باشد که ائمه علیهم السلام ولایت بر تشریع نداشتند.

مثلا در صحیحه ابی بصیر دارد: «دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام فقال یا ابامحمد و عندنا الجامعة. قلت جعلت فداک و ما الجامعة؟ قال صحیفة طولها سبعون ذراعا بذارع رسول الله و املائه و خط علیّ بیمینه فیها کل حلال و حرام و کل شیء یحتاج الناس الیه حتی الارش فی الخدش». جامعه املاء پیامبر بود وهمه چیز در آن هست که مردم به آن نیاز دارند، هر حلال و حرامی در آن هست. خب جایی می ماند که ائمه علیهم السلام از پیش خودشان چیزی را تشریع کنند؟ خب در جامعه ای که به املاء پیامبر وخط علی علیهما السلام است هر حرام و حلالی هست هر چیزی که مردم به آن محتاج هستند وجود دارد حتی الارش فی الخدش.

بله اگر امر ولائی بکند از باب ولایت بر مؤمنین، این هم لابد در کتاب جامعه بوده که واجب است اطاعت ائمه علیهم السلام، اما اینکه چیزی در دین نیست ائمه علیهم السلام بخواهند در دین زیاد کنند این خلاف ظاهر این روایت است.

در موثقه سماعه هست: «أتی رسول الله صلی الله علیه وآله الناس بما یکتفون به فی عهده؟ قال نعم وما یحتاجون الیه الی یوم القیامة. قلت فضاع من ذلک شیئ؟ فقال لا هو عند اهله».

موثقه دیگر: «قلت له أ کل شیء فی کتاب الله أو سنة نبیه أو تقولون فیه؟ هر چیزی در کتاب و سنت پیامبر هست یا شما مطلبی را از پیش خودتان می فرمائید؟ قال بل کل شیء فی کتاب الله و سنة نبیه». یعنی چیزی هست که در کتاب و سنت پیامبر نباشد شما از خودتان بفرمائید؟ حضرت فرمود بل کل شیء فی کتاب الله و سنة نبیه. توهم این بود که آنها می گفتند شاید ائمه علیهم السلام اجتهاد می کنند مثل اجتهاد اهل سنت، ائمه علیهم السلام فرمودند نخیر ما اجتهاد نمی کنیم. این عرفا نفی تشریع از قِبل ائمه علیهم السلام می کند، یعنی هر چه هست در کتاب وسنت پیامبر است.

در صحیحه حماد می گوید: «ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة». هیچ چیز نیست مگر اینکه یا در قرآن است یا در سنت پیامبر. آیا دیگر منطقة الفراغ می ماند که ائمه علیهم السلام تشریع بکنند؟

روایت آخر روایت داود بن یزید احول وروایت جابر، امام باقر علیه السلام فرمود: «یا جابر لو کنا نفتی الناس برأینا و هوانا لکنا من الهالکین ولکنا نفتیهم بآثار من رسول الله صلی الله علیه وآله واصول علم عندنا نتوارثها کابر عن کابر نکنزها کما یکنز هؤلاء ذهبهم و فضتهم». ما فتوی که می دهیم یعنی حکم که بیان می کنیم این ناشی است از آثاری که از پیامبر نزد ما هست، اصول علمی است که به ارث به ما می رسد.

به نظر ما بهتر این است که ما علم این بحث را به خود ائمه علیهم السلام واگذار کنیم. اینکه ائمه علیهم السلام ولایت بر تشریع داشتند یا نداشتند، اثباتش از این روایات مقداری مشکل شد، یا ممکن است نفیش هم مشکل باشد. چون لقائل أن یقول که طبق جمع بین این روایات ائمه علیهم السلام ولایت بر تشریع داشتند اما عملا هر چه می فرموند همان تعبیری است که در روایات آمد که حدیثی حدیث أبی و حدیث أبی حدیث جدی، از ولایتشان بر تشریع ممکن است استفاده نکرده بودند ولو ولایت بر تشریع داشتند. ممکن است کسی بگوید که جمع بین این روایات این است که ائمه علیهم السلام ولایت بر تشریع داشتند طبق صحیحه بزنطی که حدیث آخر بود. ولکن از این روایاتی که بعدا خواندیم استفاده می شود که ائمه علیهم السلام هر چه فرمودند حدیث پیامبر بوده است، عملا از ولایتشان بر تشریع استفاده نکردند.  
سؤال وجواب: ولایت بر تشریع غیر از إفتاء به رأی است. رأی یعنی حدس، یعنی حکم الله را حدس می زند، ظن به حکم شرعی الهی پیدا کند. نه، لو کنا نفتی الناس برأینا و هوانا لکنا من الهالکین. این توجیه شما با روایت اخیر نمی سازد که لو کنا نفتی الناس برأینا و هوانا لکنا من الهالکین؟ ولکن اینکه ما ولایت بر تشریع نداریم، ما بعید نمی دانیم مفاد این روایات این باشد ولی عرض می کنیم اولی رد علم این بحث است به خود ائمه علیهم السلام. که حالا ظاهر آنچه که ما می فهمیم از این روایات این است که ائمه علیهم السلام ولایت بر تشریع را برای خودشان قائل نبودند.

ولکن چون این بحث ثمره عملیه مهمه ای برای ما ندارد، فقط می خواستیم بگوئیم ممکن است برخی روایات که خلاف روایات دیگر هست ناشی باشد از إعمال ولایت بر تشریع ائمه علیهم السلام، به عنوان احتمال عرض کردیم، ولو عرض کردیم ولایت بر تشریع ائمه علیهم السلام دلیل معتبری بر آن پیدا نشد بلکه این روایات بعید نیست که ظاهرش نفی ولایت بر تشریع باشد. حالا جای این توجیه هست که کسی بگوید این روایات می گویند عملا ائمه علیهم السلام إعمال تشریع نکرده اند منافات ندارد با اینکه حق اعمال تشریع داشته اند.

از این بحث بگذریم.

فقط یک مطلب عرض کنم: ما به هر حدیثی به چشم حکم شرعی نباید نگاه کنیم. گاهی امام علیه السلام بیان یک امر عرفی می کنند، بیان یک امر تکوینی می کنند. اگر بفرماید إنه لطعام یعجبنی من دوست دارم پنیر را. از این استحباب خوردن پنیر نمی شود استفاده کرد. امام علیه السلام به عنوان یک انسان حق دارد ابراز کند چه چیزی را دوست دارد چه چیزی را دوست ندارد. این دلیل نمی شود بر اینکه خوردن پنیر رجحان شرعی دارد. نه، پنیر غذائی است که مورد علاقه امام صادق علیه السلام بود.

یا گاهی امام علیه السلام به افراد می فرمایند فلان چیز را بخور. این معلوم نیست از جهت استحباب شرعی باشد، شاید از جهت منافع آن طعام باشد.

ولذا این را صاحب جواهر هم دارد که نباید ما از هر امری در روایات استفاده استحباب یا وجوب شرعی بکنیم، باید مناسبت حکم و موضوع را ببنیم. در اطعمه و اشربه چه بسا مفادش این است که فلان چیز را بخور نافع است، اما مستحب هم هست و فتوی به استحباب بدهیم؟ نه این درست نیست.

سؤال وجواب: یعنی بالاخره مکروه بالفعل نبود والا امام اینجور تعبیر نمی کرد، اما ممکن بود که در این شرائط دیگر مکروه نیست، در این شرائطی که شخص اشتهای شدید به این غذا دارد دیگر مکروه نیست، یا مثلا در کنار یک غذای دیگر می خورد دیگر مکروه نیست و هکذا. طبق إنه لطعام یعجبنی و امثال آن نمی شود فتوی داد به استحباب مطلقا.

آخرین عامل اختلاف حدیث از طرف ائمه علیهم السلام:

این بود که ائمه علیهم السلام طبق مصالح تدرّج در بیان داشتند. این را ما از روش ائمه علیهم السلام به دست آورده ایم. اینکه می گویند تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است این تعبیر درستی نیست. تأخیر بیان از وقت حاجت گاهی ناشی از یک مصلحت در تأخیر است. ائمه علیهم السلام مصحلت را در این می دانستند که احکام را به تدریج بیان کنند ولو چه بسا موجب فوت مصلحت واقعیه می شده بر بعضی مکلفین. و یا بر عکس، گاهی مستحب را به لسان وجوب بیان می کردند، نمی گفتند مستحب است، مصلحت در این بود که مردم سوق الی الکمال پیدا کنند.

مرحوم نائینی یک مطلبی دارد که آقای زنجانی هم به این مطلب ملتزم هستند. می گویند: هر خاصی که منفصل هست این کشف می کند از اینکه این راوی درست آن عام را نفهمیده است. آن عام مبتلا به یک قرینه متصله بوده است، راوی آن عام متوجه قرینه متصله نشده است، امام علیه السلام در خطاب منفصلی آن قرینه متصله را منفصلا هم ذکر کرده است. اگر شخص دقیق بود همین قرینه منفصله را از همان مجلس امام علیه السلام که بیان حکم عام می کرد می توانست استفاده بکند.

اقول: این درست نیست. این همه روایات بگوئیم عمومات و اطلاقات اینها که مقید منفصل در آنها ذکر شده، مخصص منفصل در آنها ذکر شده، همه اینها کشف می کند که روات در این عمومات توجه به مخصصات متصله لفظیه یا حالیه نداشته اند؟ یا آن اطلاق در مقام بیان نبوده است؟ این عرفیت ندارد، بخاطر کثرت ورود مقیدات و مخصصات.

وقتی راوی می آید این خطاب را برای ما به عنوان عام یا مطلق بیان می کند و نمی گوید قرینه متصله ای بود بر تقیید یا بر تخصیص، اگر یک مورد باشد می گوئیم اشتباه کرد، دو مورد باشد می گوئیم اشتباه کرد، این همه موردهای زیاد را که نمی شود همه اش را انسان بگوید راوی اشتباه کرد و از قرینه متصله بر تقیید یا تخصیص غفلت کرد. منتهی ائمه علیهم السلام این روش را داشتند.

و من باز تکرار می کنم که اگر این روش را فقیهی ومرجع تقلیدی اعمال بکند قولش از اعتبار ساقط می شود. اگر یک مرجع تقلید بگوید ما تأسیا به ائمه طاهرین علیهم السلام عام را یک جا به زید می گوئیم و خاص را یا بعدا به خود زید می گوئیم یا اصلا به زید نمی گوئیم به عمرو می گوییم، یک مورد، دو مورد، سه مورد، بعد که معلوم می شود روش این مرجع تقلید خلاف روش متعارف است دلیل نداریم عقلاء اعتماد می کنند. ارتکازی از عقلاء بر اعتماد به قول این نیست. دلیل حجیت فتوی ظهور فتوای فقیه است در کشف از رأیش، و با این اختلاف روش مرجع تقلید که دأبش اعتماد بر مخصص منفصل هست دیگر کلامش ظهوری در کشف از رأیش نخواهد داشت. دلیلی بر اعتبار آن نیست.

ولکن ائمه طاهرین علیهم السلام با اینکه دأبشان خلاف دأب عرف عام بود و اعتماد بر مخصص منفصل می کردند به شکل وسیع، وآن مخصص منفصل را چه بسا به آن راوی نمی گفتند به یک راوی دیگری می گفتند، چه بسا امام دیگر مخصص منفصل را می فرمود، همان امامی که عام را فرمود مخصص منفصل را نفرموده است، امام دیگر فرموده است. این روش، روش متعارف نیست، ولکن ائمه علیهم السلام مفترض الطاعه هستند، وقتی احکام را به این روش بیان می کنند و می فرمایند که این روایات ما را بنویسید نگه دارید و عمل کنید ما باید اطاعت کنیم از ائمه علیهم السلام. دلیل بر حجیت کلام ائمه علیهم السلام سیره عقلائیه نیست، خود امر ائمه علیهم السلام است به اتباع کلامشان، با این فرض که کلامشان با اعتماد بر مخصص منفصل و مقید منفصل به این شکل غیر متعارف دیگر کاشفیت نوعیه از مراد جدی ندارد، ولی ما موظفیم به همین خطابات عمل کنیم.

سؤال وجواب: ما سیره نگفتیم ما گفتیم ائمه علیهم السلام مفترض الطاعه هستند. در زمان ائمه علیهم السلام مردم ابتدا توجه نداشتند به این اختلاف شدید که عام و خاص زیاد در کلمات ائمه علیهم السلام بکار می رود یا تقیه زیاد در کلمات ائمه علیهم السلام است، بعد که متوجه شدند بله عمل می کردند. خب همان می شود سیره متشرعه ناشی از امر خود ائمه علیهم السلام به اتباع کلامشان. در زمان ائمه علیهم السلام متأخرین زیاد سؤال می شد از اختلاف حدیث. می گویند یونس کتابی دارد در اختلاف حدیث. و اتفاقا اختلاف حدیث گاهی در روایات به همین عام و خاص گفته شده است. در همان روایتی که می گوید که یکی می گوید صلهما فی المحمل و یکی می گوید لاتصلهما فی المحمل که می گوید اختلاف حدیث هست، آیا این اختلاف حدیث از باب تعارض مستقر است؟ نه، نافلة الفجر را یک روایت می گوید لاتصلهما الا علی وجه الارض ویکی می گوید صلهما فی المحمل. خب صلهما فی المحمل ترخیص است وجوب نیست، می گوید می توانی نافله فجر را در همان محمل بخوانی در حال سیر. آن روایت دیگر می گوید لا تصلهما الا علی وجه الارض، خب از اظهر موارد جمع عرفی حمل خطاب امر است بر استحباب یا خطاب نهی است بر کراهت بعد از قیام دلیل بر ترخیص. ولی در عین حال راوی این را به عنوان اختلاف حدیث مطرح کرد.

سؤال وجواب: یعنی اگر یک فقیهی به شما بگوید نافله فجر را پیاده شو روی زمین بخوان و یک جای دیگر بگوید روی محمل می توانی بخوانی آیا شما این را حمل نمی کنی بر حکم استحبابی؟

سؤال وجواب: خب آن راوی دقت نکرد یا خواست بر خلاف جمع عرفی حکم واقعی کشف بشود به علم وجدانی، نخواست اعمال قواعد اصول بکند خواست به واقع برسد، چه می دانیم.

آقای سیستانی مطلبی دارند و ظاهر امام ره هم در کتاب البیع این است که این مطلب را پذیرفته اند در آن مورد، که گفته اند نه، روش ائمه علیهم السلام روش عرفی است، خود عرف در مقام بیان قوانین همین کار را می کنند یک جا قانون را بیان نمی کنند. مثل استاد در کلاس درس. آن پزشکی که در کلاس درس تدریس می کند یکجا قانون عام را با تمام مخصصات نمی گوید، بلکه امروز عام را می گوید یک هفته بعد خاص را می گوید. یا استاد حقوق امروز عام را می گوید یک هفته بعد خاص را می گوید. ولی در مقام بیان وظیفه فعلیه مردم نه دیگر، آنجا دیگر اعتماد بر مخصص منفصل عرفی نیست. مثل پزشکی که می رود مطب وبرای مردم نسخه می پیچد، آنجا دیگر معنا ندارد که بگوید به یکی عام گفتم و به یکی دیگر خاص گفتم. یا آن استاد حقوق وقتی می رود وکیل می شود طرح دعوا می کند در دادگاه، آنجا معنا ندارد بگوید عام را امروز می گویم خاص را می گذارم در یک جلسه دیگر و در دادگاه دیگر می گویم. پس گفته اند روایات ائمه علیهم السلام دو دسته است، مقام إفتاء ومقام تعلیم. انشاءالله این را فردا توضیح می دهیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1612

سه شنبه 13/06/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

آخرین عامل برای اختلاف حدیث از طرف ائمه علیهم السلام این بود که ائمه علیهم السلام تدرج در بیان داشتند و احکام را یکجا مصلحت نبود بیان کنند و از اسالیب کتمان استفاده می کردند احکام را گاهی کتمان می کردند بخاطر مصالحی و چه بسا عام را در یک مجلسی می فرمودند خاص را در مجلس دیگر، ویا حتی خاص را امامی دیگر بیان می فرمود.

حال این بحث مهم است که آیا بین این عام وآن خاص منفصل جمع عرفی هست یا نیست که این را انشاءالله بعدا در بحث تعارض غیر مستقر بین عام و خاص بحث می کنیم.

اجمالا اشاره کردیم که مرحوم آمیرزا مهدی اصفهانی یک مبنایی داشت که آقای سیستانی خیلی روی آن مبنا تکیه می کند، که ائمه علیهم السلام بین عام و خاص فاصله می انداختند ولی این فاصله انداختن خلاف روش عرف نبود. پس ما نباید بگوئیم روش ائمه علیهم السلام بر خلاف روش عرف بوده است. نه، عرف هم در برخی از مقامات خاص را منفصل از عام ذکر می کند و جمع عرفی هم دارد. ما دو تا مقام داریم، یکی مقام تعلیم و دیگری مقام إفتاء.

شما نگاه کنید اگر پزشکی استاد دانشگاه هم باشد، یا حقوقدان اگر هم استاد دانشگاه است و هم وکیل است، یک مقام تعلیم دارد که در کرسی درس قوانین پزشکی را یا قوانین حقوق را به شاگردانش تعلیم می کند. متعارف نیست که در یک مجلس عام را که می گوید تمام استثنائات و قیود آن را ذکر کند. چند روز قانون عام را تدریس می کند، بعد در ادامه تبصره ها واستثناء ها را ذکر می کند. ولی همین پزشک یا حقوقدان وقتی ارتباط با مردم دارد و می رود مطب، بیمار که به آن پزشک مراجعه می کند تمام خصوصیات را آنجا مطرح می کند و نگاه می کند به نیاز آن مراجعه کننده. اینجا مقام، مقام إفتاء به وظیفه فعلیه این سائل هست. اینجا دیگر عرفی نیست که عام را به این بیمار بگوید که بگوید این داروها را در روز سه بار مصرف کن ولی این قید را که باید بعد از غذا باشد آن را به یک بیمار دیگر بگوید. خب بیمار اول می گوید چرا به من نگفتی؟ من این داروها را قبل از غذا خوردم و بیمار شدم معده ام درد گرفت. عذر این پزشک پذیرفته نیست که بگوید من به یک بیمار دیگری این قید را گفتم. اینجا مقام إفتاء به وظیفه فعلیه است.

ائمه علیهم السلام هم در مقام تعلیم به شاگردانشان مثل زراره و محمد بن مسلم روش متعارف بود که یک روز عام بگویند، مثل لایضر الصائم ما صنعه إذا اجتنب اربع خصال الاکل و الشرب و النساء و الارتماس مثلا، بعد بیایند قیودی را بعدا ذکر کنند. یا لاتعاد الصلاة الا من خمس، بعد بیایند موارد دیگر را اضافه کنند. اینجا فصل بین عام و خاص خلاف عرف نیست و جمع عرفی هم اینجا هست.

اما اگر مردم عادی به ائمه علیهم السلام مراجعه می کردند و از وظیفه فعلیه شان سؤال می کردند، معنا ندارد که جواب عامی به او بدهند بعد بفرمایند ما مقیدهایش را به دیگران گفتیم یا امام بعدی یا امام قبلی مقیدهایش را گفته است. اینجا فصل بین عام و خاص متعارف نیست عرفی نیست و جمع عرفی هم اینجا وجود ندارد.

امام قده هم در کتاب البیع جلد 3 صفحه 156 شبیه همین را فرموده اند. در ذیل صحیحه ابی علی راشد فرموده اند: این صحیحه مربوط می شود به یک مسأله ای که محل ابتلاء ابی علی راشد بود، سؤال کرد برای عمل، نه برای تعلم. ولم یکن سؤاله کأسئلة امثال اصحاب الاصول والکتب من فرض قضیة کأخذ القواعد الکلیة و ضبطها فی کتبهم من غیر أن یکون مورد السؤال محل ابتلاءهم. حیث إنّ القاء القواعد الکلیة من العموم أو الاطلاق فی ذلک کان متعارفا فی التشریع، واما القاء المطلقات فی الموارد التی کان السؤال للعمل فلایصح و لا یجوز، الا إذا لم یکن تقیید فی المطلق أو لم یکن الاطلاق موجبا لوقوع السائل فی خلاف الواقع. و اما مع کون المطلق مقیدا بحسب الشرط وکان الجواب موجبا لوقوع السائل فی خلاف الواقع فلایعقل صدوره الموجب للاغراء بالجهل و الوقوع فی خلاف الشرع.

ایشان فرموده اند: اینکه امام مطلق وعام بفرمایند و خاص و مقید را در جای دیگر ذکر کنند این مربوط به روایاتی است که در مقام تعلیم قواعد کلیه به فقهاء اصحاب مطرح می شد، نه روایاتی که سائل وظیفه فعلیه اش را می پرسد تا برود عمل کند.

اقول: به نظر ما این بیان که در روایات مقام تعلیم فصل بین عام و خاص عرفی هست و خلاف متعارف نیست ما این را قبول نداریم. در این مثال هایی که زده شده است که استاد دانشگاه یا استاد حوزه عام را در یک جلسه می گوید و خاص را در جلسه دیگر، این عرفی است، چون مجلس تعلیم این بحث تمام نشده است. ولذا اگر آن شاگرد یک جلسه هم غیبت کند شک کند که آیا در آن جلسه که غائب شد تبصره ای، مخصصی، مقیدی استاد ذکر کرد نسبت به عمومات جلسات قبل، حق ندارد به آن عمومات عمل کند. شک در مخصص منفصل هم داشته باشد نمی تواند به آن عمومات عمل کند، چون هنوز ظهور تصدیقی آن خطاب عام در بیان مراد جدی منعقد نشده است. اما این ربطی ندارد به اینکه امام علیه السلام به زراره یک عامی بفرمایند مجلس تمام بشود، بعد از مدتها خاص را یا به زراره یا به شخص دیگر بیان کنند. خب این تأخیر بیان از وقت حاجت یا عمل خود زراره است یا عمل دیگران که زراره بر اساس آن فتوی می دهند هست. کی این روش متعارف هست؟ کی متعارف هست که یک استاد عام را بگوید استاد بعدی خاص را بگوید. در مورد ائمه علیهم السلام اینجور بوده که یک امام عام می فرموده ویک امام خاص می فرموده و ما جمع عرفی می کنیم. ولذا این تفصیل به نظر ما درست نیست. و این روایاتی که در مقام تعلیم هست که امام علیه السلام در مقام تعلیم احکام کلیه به فقهاء اصحاب عمومات و مطلقات را الغاء می کردند و بعد مخصصها و مقیدها در مجالس دیگر بیان می شد یا به خود این شخص یا به شخص دیگر، این خلاف متعارف است. ولذا اگر شک بکنیم در مخصص منفصل رجوع می کنیم به آن عام، چون مجلس آن عام تمام شده است.

اینکه برخی از اعلام گفته اند روایاتی که از ائمه متقدمین بوده، اینهاهنوز ظهور تصدیقی اش در عموم و اطلاق منعقد نشده بوده، چون ممکن بوده امام های بعدی مخصص و مقید را ذکر کنند، ولی دیگر در زمان ائمه متأخرین همه روایات بیان شده، مجلس تعلیم احکام عملا تمام شده و اگر دیگر مخصص یا مقیدی نیاید به آن عمومات عمل می شود.

اقول: اولا متعارف نیست این روش بین عقلاء. نمی توانید سیره عقلائیه را دلیل بگیریم بر این مطلب شما که بگوئیم در سیره عقلائیه اینطور هست. چون این روش که اینجور فاصله انداختن بین مطلقات و مقیدات و بین عمومات ومخصصات به این نحو خلاف متعارف هست.

علاوه بر اینکه لازمه این مطلب ایشان این است که اگر شک کنیم در وجود یک مقید یا مخصصی در روایات از ائمه علیهم السلام دیگر نتوانیم به آن عمومات و اطلاقات ائمه گذشته تمسک کنیم. چون شاید یک مقید و مخصصی از امام بعدی آمده و به ما نرسیده، در آن کتاب هایی بوده که ضایع و تلف شده است.

ولذا ما معتقدیم که این روش که ائمه علیهم السلام داشته اند بخاطر مصالحی بوده و سیره عقلائیه بر عمل به عمومات در این مورد وجود ندارد، بلکه خود ائمه علیهم السلام فرموده اند به روایات ما عمل کنید، وما بخاطر فرمایش خود ائمه علیهم السلام قانع می شویم و به این روایات عمل می کنیم با اینکه ظهور تصدیقی و کشف نوعی در آن عمومات و اطلاقات نسبت به مراد جدی از عموم و اطلاق مختل شده است بعد از اینکه روش ائمه علیهم السلام اعتماد بر مخصص منفصل و مقید منفصل هست، وشاید هم اینجا مخصص منفصلی بوده ضایع شده و به دست ما نرسیده است.

و واقعا عجیب است، کدام روش عرف این هست که مولا بگوید لاتعاد الصلاة الا من خمس پنج چیز رکن است در نماز، بعد دلیل های دیگر بگوید نه، رکن های دیگر هم داریم، تکبیرة الاحرام رکن است، قیم قبل الرکوع رکن است مثلا. این مصالحی اقتضاء می کرده که ما به ذهن عرفی عام خودمان نمی توانیم ارتکاز عقلائی خودمان را تطبیق کنیم بر این روش ائمه علیهم السلام. و ما متعبدیم به آنچه که ائمه علیهم السلام فرموده اند، ائمه علیهم السلام مصلحت دانسته اند که اینجور بیان کنند.

نمی گویم لاتعاد الصلاة الا من خمس نکته نداشته. حتما نکته داشته، حتما این خمس که ذکر شده است که وقت، قبله، طهور، رکوع و سجود با بقیه ارکان یک فرقی می کند، اما اینکه فرقش چیست و چرا فقط این پنج چیز را گفته اند ارکان دیگر را نگفته اند، یا در صوم گفته اند لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال اکل و شرب و نساء یا اربع خصال که آن سه تا به ضمیمه ارتماس فی الماء، چرا بقیه مفطرات را نفرموده اند لابد یک مصلحت و توجیهی دارد، اما این توجیه ها عرف درست نمی کند و متعارف نمی کند این روش را.

ولذا به نظر ما دلیل بر حجیت کلمات ائمه علیهم السلام این است که ائمه علیهم السلام مفترض الطاعة هستند و خودشان به اسلوب های مختلف امر کرده اند شیعه را که به همین روایات اخذ کنند.

اینکه اگر روش عرف بر این اعتماد بر مخصص منفصل نبوده است چطور ما جمع کنیم بین عام و خاص وبین مطلق ومقید، این بحثی است که انشاءالله در آینده باید بحث کنیم.

از این بحث منتقل می شویم.

## تعارض غیر مستقر

راجع به بحث تعارض ما یک تعارض غیر مستقر داریم و یک تعارض مستقر داریم. تعارض مستقر آنجایی است که جمع عرفی بین خطابین متعارضین نیست، مثل موارد تباین یا عموم من وجه.

تعارض غیر مستقر مواردی است که جمع عرفی هست بین دو خطاب. که سه مثال دارد: یکی حکومت است که یک خطاب حاکم بر دیگری است. و دیگری تخصیص است که یک خطاب مخصص خطاب دیگری است که عام هست. و دیگری تقیید هست که یک خطاب مقید خطاب مطلق دیگری است.

قبل از اینکه ما راجع به حکومت و بعد راجع به تخصیص و بعد راجع به تقیید مطلق و اقسام آن بحث کنیم، ابتدا راجع به تخصص و ورود که مدخلی است برای بحث از تعارض غیر مستقر بحث می کنیم. ولو تخصص بلکه ورود اصلا مربوط به تعارض نیست فضلا از اینکه تعارض غیر مستقر باشد. اما چون دأب بزرگان بوده است که در اینجا از تخصص و ورود بحث کرده اند لذا ما هم بحث می کنیم.

تخصص این است که تکوینا این فردی که هست خارج باشد از موضوع حکم شرعی. اکرم کل عالم خب زید جاهل تخصصا از او خارج است. و از این قبیل است این مثال که مولا می گوید: من کان حاضرا فلیصم، خطاب دیگری می گوید: یجب السفر الی الجهاد. یجب السفر الی الجهاد اگر امتثال بشود و مکلف این یجب السفر الی الجهاد را امتثال کند از موضوع یجب الصوم علی الحاضر خارج می شود.

درست است که در اینجا امتثال این حکم شرعی وجوب سفر باعث شده است که مکلف از موضوع الحاضر یصوم خارج بشود، ولی اصطلاحا این ورود نیست بلکه این تخصص است. فرق می کند با ورود. چون در خطاب الحاضر یجب علیه الصوم اخذ نشده عدم وجوب سفر. نه یک عنوان تکوینی اخذ شده است که الحاضر یجب علیه الصوم، ومسافر تکوینا از این عنوان خارج است. ولو این آقای مسافر بخاطر امتثال وجوب شرعی یجب السفر للجهاد از موضوع حاضر خارج بشود. اصطلاحا این را می گویند تخصص.

اگر عنوان اینجور بود که من لم یمتثل الامر بالسفر یجب علیه الصوم، بله این امر به سفر بامتثاله می شد وارد. چون در خود خطاب اخذ شده است که من لم یمتثل الامر بالسفر یجب علیه الصوم. ولی در عنوان خطاب که این اخذ نشده است. در عنوان خطاب اخذ شده است که الحاضر یجب علیه الصوم. این آقا مسافر که بود دیگر حاضر نیست تکوینا، ولو مسافر بودنش بخاطر امتثال وجوب شرعی سفر باشد.

این تخصص است، فرق می کند با ورود که بعدا می گوئیم که گاهی دلیل وارد به امتثالش رافع موضوع دلیل مورود هست. آن در جایی است که در خود خطاب دلیل عدم امتثال آن حکم شرعی آخر اخذ بشود. مثل موارد تزاحم. تراحم بین اهم و مهم که می شود خطاب اهم بامتثاله ورود دارد بر خطاب مهم. أنقذ ابنی و إن لم تنقذ ابنی فأنقذ عبدی اینجا می گویند ورود است. دلیل أنقذ إبنی وارد است بر دلیل إن لم تنقذ إبنی فأنقذ عبدی. چرا؟ برای اینکه در خطاب مورود عدم امتثال خطاب وارد اخذ شده است. پس خطاب أنقذ إبنی ورود دارد بر خطاب إن لم تنقذ إبنی فأنقذ عبدی، منتهی ورود دارد به امتثالش. امتثال که بشود موضوع دلیل إن لم تنقذ إبنی فأنقذ عبدی از بین می رود. نام این را می گذارند ورود، منتهی ورود از این قسم که دلیل وارد بامتثاله موضوع دلیل مورود را از بین برد.

این با تخصص فرق می کند. در تخصص در آن مثال الحاضر یجب علیه الصوم عنوان عدم امتثال امر به سفر اخذ نشده است. بله ممکن است یک شخصی بخاطر امتثال امر به سفر مسافر بشود و تکوینا دیگر عنوان حاضر بر او منطبق نیست.

### ورود

اما ورود.

در ورود یک تعبد شرعی و یک حکم شرعی هست که این حکم شرعی می آید و موضوع یک حکم شرعی دیگر را از بین می برد وجدانا. رفع می کند یک حکم شرعی ای که در دلیل وارد هست موضوع دلیل مورود را و این رفعش وجدانی است. بعد از اینکه دلیل وارد آمد وجدانا دلیل مورود موضوع ندارد.

و این شش قسم دارد:

قسم اول: این است که دلیل وارد به جعلش موضوع دلیل مورود را از بین ببرد. ولو هنوز این جعل فعلی نشده باشد. همینکه یک حکمی جعل بشود موضوع دلیل مورود از بین برود. مثلا کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی، حتی یرد فیه نهی هم به معنای این باشد که حتی یصدر فیه نهی، صدور نهی منشأ می شود که دیگر قاعده حل در این مورد جاری نشود.

قسم دوم ورود: این است که دلیل وارد به جعلش موضوع دلیل مورود را از بین نبرد، بلکه به اینکه بعض و جزء موضوع آن در خارج محقق بشود موضوع دلیل مورود را از بین ببرد. مثل اینکه شما اول محرم 20 تا شتر را مالک بشوید. بعد از شش ماه شما مالک 5 شتر دیگر بشوید، که می شود 25 شتر. اینکه در این شش ماه اول مالک نصاب چهارم زکات ابل شدید این جزء موضوع این است که به این 20 شتر زکات تعلق بگیرد. اما هنوز که زکات فعلی نشده است. زکات بعد از گذشتن یازده ماه و داخل شدن در ماه دوازدهم فعلی می شود. هنوز مقتضی برای حکم فعلی محقق نشده است، حکم فعلی نشده است. همین باعث شد که دیگر بعد از شش ماه که شما 5 شتر به دست آوردید آن نصاب بعدی که نصاب خامس است فعلا موضوع زکات نباشد، مورود بشود. خب سر شش ماه 5 تا شتر دیگر که به دست آوردید شد 25 شتر، خب می خواهد نصاب پنجم شروع بشود، اما آن دلیل نصاب چهارم نمی گذارد. نه بجعله فقط، به جعل کلی اش نیست. و نه بمجعوله که حکم فعلی باشد، هنوز حکم فعلی نیست. بلکه بمقتضی مجعوله یعنی به تحقق جزء الموضوع برای این حکم.

نتیجه این می شود که سر سال که شد باید زکات همان نصاب چهارم را بدهید. بعد از اینکه زمات نصاب چهارم سر سال تعلق گرفت مثلا می شود اول ذیحجه ماه بعد که ماه دوازدهم داخل می شود و دیگر منجز می شود که سر سال که اول محرم است زکات آن نصاب رابع را بدهید، نصاب خامس تا حالا هیچ تأثیری نداشته است. بعد از آن یعنی شش ماه با تأخیر اگر این نصاب خامس بماند این 25 شتر بماند تازه سال این نصاب خامس از محرم سال بعد شروع می شود، با شش ماه تأخیر. چرا شش ماه تأخیر؟ چون دلیل نصاب رابع بمقتضی مجعوله یعنی به تحقق جزء الموضوع برای حکم زکات ورود داشت بر آن دلیل نصاب پنجم. چرا؟ چون دلیل داریم که در یک سال یک مال دو زکات به آن تعلق نمی گیرد. لا یزکی المال من وجهین فی عام واحد. خب این ورود است دیگر.

سؤال وجواب: اگر بنا باشد که شما اول محرم زکا نصاب رابع را بدهید بعد شش ماه بعد که اول رجب است زکات نصاب خامس را بدهید چون بگوئید یک سال بر این 25 شتر گذشت، از محرم تا رجب یک سال نگذشته است، این خلاف این روایت است که می گوید: لایزکی المال من وجهین فی عام واحد.

پس داریم مثال می زنیم برای جائی که یک دلیل واردی نه فقط به جعل کلی اش وارد است، بلکه به تحقق مقتضی برای مجعول و مقتضی برای حکم فعلی ولو هنوز حکم فعلی نشده است ورود دارد بر خطاب دیگر.

قسم سوم ورود: این است که دلیل وارد بفعلیته ورود دارد بر دلیل آخر. وقتی دلیل اول که دلیل وارد است موضوعش فعلی می شود آنوقت موضوع دلیل مورود از بین می رود. مثل چه؟ مثل اینکه یک آقایی با یک خانم که دختر دارد ازدواج کرد. قبل از اینکه با این خانم عروسی بکند نگاهش افتاد به دختر این، گفت چرا ما ترجیح مرجوح بر راجح بدهیم، به خود دختر خانم پیشنهاد ازدواج داد و او هم قبول کرد پدر هم که ندارد که اذن پدر شرط باشد. عقد کرد با این دختر خانم. خب مشهور می گویند این عقد با این دختر خانم باطل است. اما همانطور که آقای خوئی دارد وآقای سیستانی هم دارند نه بر عکس، وقتی که عموم جواز ازدواج با هر زنی شامل این دختر خانم می شود، چون مستثنی این است که "وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهنّ"، این دختر خانم که ربیبه این مرد از زوجه مدخول بها نیست. داخل در مستثنی نیست، پس داخل در مستثنی منه است که "واحل لکم ماوراء ذلکم". تا با این دختر خانم عقد کرد این دختر خانم شد زوجه این مرد، یعنی حکم فعلی شد با تحقق موضوعش. و این حکم وقتی فعلی شد مادر او شد امهات نسائکم، "حرمت علیکم امهات نسائکم". این آقا به آن مادر این دختر خانم می گوید خانم دیگر همین لحظه تو بر من ولو محرم شدی ولی حرام شدی و نباید با شهوت به ما دست بزنی، چون شما مادر زن ما شدی. این می شود ورود یک دلیل بفعلیته یعنی به تحقق موضوعش به طور کامل که حکمش فعلی بشود ورود داشت بر دلیل دیگر.

قسم چهارم را عنوان کنم: این است که دلیل وارد بوصوله وارد باشد. که انشاءالله فردا توضیح می دهیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1613

چهارشنبه 14/06/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به ورود واقسام آن بود.

عرض کردیم فرق ورود به تخصص این هست که در تخصص خروج یک فرد از موضوع یک خطاب به سبب عامل تکوینی است ونه به سبب تعبد شرعی. برخلاف ورود که خروج یک فرد از موضوع یک حکم به سبب تعبد شرعی است.

این مطلب را توضیح بدهم:

اولا: ورود همانطور که ما در جزوه آورده ایم گاهی ورود تضییقی است که فرد خارج می شود از موضوع یک حکم. و گاهی ورود توسعه ای است. دلیل وارد یک فرد را داخل می کند در موضوع یک حکم. مثلا اگر در یک خطاب بگویند که جائز است إخبار بر اساس حجت، جواز الإخبار بالعلم را معنا کنیم أی جواز الإخبار بالحجة، دلیل حجیت خبر ثقه مصداق وجدانی درست می کند برای موضوع جواز إخبار.

ولکن چون ورود توسعه ای شبهه تعارض با دلیل مورود در آن نیست، علماء اصلا مطرح نکرده اند. و لذا ورود تضییقی را مطرح کرده اند و فرقش را با تخصص ونیز با حکومت تضییقیه بیان کرده اند.

گاهی در برخی از موارد اختلاف شده است که این از قبیل ورود است یا از قبیل تخصص. و این بحث چون به اصطلاح برمی گردد ثمره عملیه ندارد و لکن مختصری راجع به آن صحبت کنیم:

در برخی از مثالها بعضی از بزرگان مثل سید یزدی در کتاب تعارض فرموده اند این ورود است، وبرخی فرموده اند این تخصص است.

مثلا رفع ما لایعلمون دلیل وجوب نماز جمعه به دلیل قطعی یعنی ما علم پیدا کنیم به وجوب نماز جمعه، این دلیل وجوب نماز جمعه که ما علم وجدانی به آن پیدا کردیم این سبب می شود که این مورد وجوب نماز جمعه از مصداق ما لایعلمون وجدانا خارج بشود.

سید یزدی ره فرموده همین ورود است. چرا؟ ایشان فرموده است که: ورود همین مقدار در آن کافی است که یک دلیل شرعی سبب ارتفاع موضوع بشود، ولو آن دلیل شرعی سبب علم بشود و دلیل مورود که موضوعش عدم العلم است از بین برود. دلیل شرعی نقش داشته باشد در ارتفاع موضوع دلیل مورود، همین نامش ورود است. ولو این دلیل شرعی سبب علم وجدانی بشود و موضوع دلیل مورود که عدم علم وجدانی است از بین برود. برخلاف تخصص که هیچ رافع حکم دلیل شرعی نیست، بلکه یک عامل تکوینی است. مثل اینکه من با جستجو شکم در اینکه آیا وضوء گرفته ام یا نگرفته ام از بین برود. از دوستانم سؤال کنم آیا من وضوء گرفتم؟ آنها بگویند بله تو وضوء گرفتی. علم پیدا کنم به وضوء، دیگر موضوع استصحاب بقاء حدث که شک است از بین می رود. این تخصص است. چون عامل تکوینی سبب زوال موضوع استصحاب شد.

بزرگان دیگر مثل امام قده فرموده اند: نه، این ورود نیست، اینکه مثلا شما با قیام دلیل بر وجوب نماز جمعه علم وجدانی به وجوب نماز جمعه پیدا کنید و موضوع رفع ما لایعلمون از بین برود وجدانا، این تخصص است این ورود نیست.

مرحوم آقای صدر هم همین را می گوید، می گوید این ورود بالمعنی الخاص نیست که در مقابل تخصص است. این تخصص است. ورود این است که نفس تعبد شرعی رافع موضوع یک دلیل دیگر باشد به واسطه تعبد.

و مرحوم آقای صدر می گوید که: کیفیت دلیل وارد یا دلیلی که سبب تخصص است مهم نیست، آن حکم مورود و حکمی که موضوع او تخصصا از بین می رود سنخش فرق می کند. سنخ دلیل مورود گاهی به این نحو است که موضوعش یک امر شرعی است. تعبیر ایشان این است که می گویند: فرق بین تخصص و ورود بالمعنی الخاص در آن مورود و متخصص هست. سنخ دلیل مورود اینجور است که در موضوعش عنوانی اخذ شده است که به سبب تعبد شرعی وجدانا این عنوان از بین می رود. مثل چه؟ مثل اینکه جواز إخبار به حجت موضوعش حجت است، یک عنوانی است که با جعل حجیت برای خبر ثقه این عنوان وجدانا موجود می شود و با الغاء حجیت قیاس این عنوان وجدانا از بین می رود. یا مثلا اگر بگوید رفع ما لایعلمون و مراد از رفع ما لایعلمون این باشد که رفع ما لاحجة علیه. عنوان ما لاحجة علیه یک عنوانی است که با نفس تعبد شرعی به حجیت خبر ثقه از بین می رود وجدانا. سنخ دلیل مورود این است. ولذا دلیل حجیت خبر ثقه می شود وارد بر رفع ما لاحجة علیه. چون عنوان لاحجة علیه که در دلیل مورود اخذ شده است یک سنخی است که قابل رفع وجدانی هست به سبب تعبد.

اما در خطاب متخصص اینطور نیست، عنوانی که در موضوعش اخذ می شود به واسطه تعبد وجدانا از بین نمی رود. مثل عنوان علم وجدانی. رفع ما لایعلمون وجدانا. تعبد شرعی به اینکه نماز جمعه واجب است که علم وجدانی را از بین نمی برد. علم وجدانی با شک وجدانی از بین می رود. عدم العلم الوجدانی با علم وجدانی از بین می رود. دلیل وجوب نماز جمعه بله سبب علم وجدانی می شود اگر دلیل قطعی باشد، ولی اینطور نیست که عنوان رفع ما لایعلمون وجدانا به نفس تعبد شرعی از بین برود وجدانا. ولذا این می شود تخصص.

البته خود آقای صدر ره فرموده است که این بحث ثمره ندارد و این اقسامی را که ما ذکر می کنیم برای ورود بالمعنی العام ذکر می کنیم که شامل تخصص هم می شود.

ما هم بیشتر از این بحث نمی کنیم چون یک اصطلاح است. اما این مقدار را بگویم که گاهی تخصص سببش تکوینی محض است. مثل همان مثال که با سؤال از دیگران می فهمم که من وضوء گرفته ام. اصلا این تعبد شرعی نه علت تامه است برای ارتفاع موضوع استصحاب حدث و نه معدّ است. هیچ. سؤال از دیگران که می کنم وآنها می گویند وضوء گرفتی، دیگر استصحاب بقاء موضوعش که شک در بقاء حدث است از بین می رود به سبب یک عامل تکوینی محض.

این تخصصی است که اصلا اشتباه نمی شود با ورود. این را نمی شود جزء اقسام ورود ذکر کرد حتی ورود بالمعنی العام.

ورود بالمعنی العام این است که دلیل شرعی نقش داشته باشد در ارتفاع موضوع دلیل مورود، ولو نقشش به این است که سبب ایجاد علم بشود. دلیل وجوب نماز جمعه ورود بالمعنی العام دارد بر رفع ما لایعلمون وجدانا، منتهی ورودش به این است که واصل وجدانی بشود و علم وجدانی به او پیدا کنیم تا موضوع رفع ما لایعلمون از بین برود. بله این ورود بالمعنی العام است، چون موضوع رفع ما لایعلمون وجدانا به نفس تعبد شرعی به وجوب نماز جمعه از بین نرفت. وجوب نماز جمعه دلیلش معدّ بود که ما علم به آن پیدا کنیم، وعلم که به آن پیدا کردیم موضوع رفع ما لایعلمون وجدانا از بین رفت.

اما در مورادی که تخصص اصلا هیچ دلیل شرعی نقشی در آن ندارد، این اصلا جای توهم این نیست که کسی از آن تعبیر به ورود بکند، و اختلاف بین بزرگان در این مورد نیست. بلکه اختلاف در جائی است که دلیل شرعی معدّ است برای ارتفاع موضوع یک دلیل دیگر. مثل همین مثال که دلیل وجوب نماز جمعه به ما که واصل می شود و علم وجدانی به آن پیدا می کنیم موضوع رفع ما لایعلمون از بین می رود.

یا مثالی که امام ره زده اند که دلیل خاص وقتی به ما واصل می شود، وصول دلیل خاص موضوع حجیت عموم عام را از بین می برد، چون موضوع حجیت عموم عام عدم وصول خاص معتبر هست. ولی امام ره فرموده اند این ورود نیست بلکه تخصص است، عامی که لم یرد خاص معتبر علی خلافه حجت است، عامی که ورد خاص معتبر علی خلافه حجت نیست بلکه آن خاص حجت است. دو تا حکم است روی دو تا موضوع. این خاص معتبر اگر واصل نشود عام حجت است، اگر واصل بشود این خاص موضوع حجیت است. امام ره فرموده اند این ورود نیست این تخصص است. اگر کسی این را بگوید ورود بالمعنی العام جا دارد، چون دلیل خاص معتبر و حجت که شد این حجیتش نقش دارد در اینکه ما حجیت عموم عام که موضوعش عدم خاص معتبر است ببینیم از بین رفته است. اینجا تعبیر کنیم به ورود بالمعنی العام تعبیر درستی است.

سؤال وجواب: حالا رفع ما لایعلمون یعنی رفع ما لاحجیة فعلیة علیه. خب شارع حجیت فعلیه را جعل کرده برای این خبر. این می شود ورود. حجیت فعلیه موضوعش خبر واصل است، این خبر واصل حجت فعلیه است. چه کسی حجیت فعلیه را برای او جعل کرده است؟ شارع. این ورود بالمعنی الخاص هست.

سؤال وجواب: در مثال مناقشه نکنید، فرض این است که نفس حجیت خبر واصل موضوع رفع ما لاحجة علیه را از بین ببرد. این یک اصطلاح است هیچ مستند علمی هم ندارد بلکه مناسبت با این تعبیر ورود و تخصص را حساب کرده اند.

ما فعلا اقسامی که ذکر می کنیم برای ورود بالمعنی العام است، که توضیح دادم که ورود بالمعنی العام بر همه مصادیق تخصص صادق نیست. آنجایی که تخصص به سبب عامل تکوینی محض باشد صادق نیست..

ولی گاهی ورود بالمعنی العام ورود المعنی الخاص هم هست وآن جایی است که نفس تعبد شرعی در دلیل وارد رافع موضوع دلیل مورود است. مثل اینکه شارع می گوید إذا لم یجب اداء الدین وجب الحج، دلیل وارد می گوید یجب علیک اداء الدین. این ورود بالمعنی الخاص است. چون نفس مضمون خطاب یجب علیک اداء الدین وارد است بر موضوع إذا لم یجب علیک اداء الدین وجب علیک الحج.

ویا این مثالی که زدیم که جعل حجیت برای خبر ثقه وخود این تعبد شرعی به حجت خبر ثقه موضوع رفع ما لاحجة علیه را از بین می برد وجدانا. این ورود بالمعنی الخاص هم هست.

ولی گاهی ورود بالمعنی العام ورود بالمعنی الخاص نیست و با تخصص یکی می شود. مثل اینکه دلیل وجوب نماز جمعه سبب علم وجدانی به وجوب نماز جمعه می شود و احکام علم وجدانی را ما بار می کنیم مثل جواز إخبار به علم، احکام عدم العلم را از بین می بریم مثل حرمت إخبار به غیر علم. این ورود بالمعنی الخاص نیست، چون نفس تعبد شرعی به وجوب نماز جمعه کافی نبود برای اینکه موضوع حرمت إخبار به غیر علم وجدانی از بین برود. خب ما باید به این وجوب نماز جمعه علم پیدا کنیم، و علم که به او پیدا کردیم وجدانا عدم العلم که موضوع حرمت إخبار است از بین می رود.

یک تعبیری هم آقای خوئی در مصباح الاصول دارد. ایشان در مقام تقابل بین ورود و غیر ورود، فرموده است: در ورود خروج یک فرد از موضوع دلیل بالوجدان است اما به برکت تعبد شرعی، بواسطة التعبد الشرعی لا بواسطة المتعبد به. این را هم توضیح بدهیم:

آقای خوئی ره می فرماید: در تخصص خروج یک فرد از موضوع حکم شرعی به واسطه تعبد شرعی نیست بلکه بواسطه یک عامل تکوینی است. این روشن است. اما این را هم بدانید که گاهی خروج یک فرد از موضوع یک خطاب به سبب متعبد به است نه به سبب خود تعبد. چطور؟ ایشان فرموده اند: شارع وقتی تعبد می کند که شما در هنگام قیام خبر ثقه عالم هستید به واقع، انت عالم بالواقع تعبدا، علم شما به واقع می شود متعبد به. تعبد شارع به اینکه شما عالم هستید این بالوجدان است. شما علم وجدانی دارید به اینکه شارع شما را تعبد کرده است به اینکه عالم هستید به مضمون این خبر. علم وجدانی به تعبد شارع دارید، اما انت عالم بالواقع وجدانا؟ نخیر، انت عالم بالواقع تعبدا و اعتبارا.

حالی که اینجور شد جائی که موضوع آن دلیل مورود عدم التعبد الشرعی باشد، این می شود ورود. مثل برائت عقلیه. موضوعش عدم البیان به معنای عدم تعبد شارع است. نفس تعبد شارع بأنک عالم بالتکلیف نفس این تعبد موضوع برائت عقلیه را از بین می برد. این می شود ورود. تعبد شارع به این مطلب وجدانی است ولی متعبدبه که علم شماست به واقع او وجدانی نیست، شما علم تعبدی به واقع دارید نه علم وجدانی.

بعد فرموده: جاهایی که متعبد به رافع موضوع دلیل آخر است او ورود نیست، او حکومت است. رفع ما لایعلمون که موضوع دلیل برائت شرعیه را تعیین می کند اینطور است. دلیل خبر الثقة علم آن متعبدبه اش که می گوید تو عالم هستی به مضمون خبر ثقه، آن متعبدبه اش موضوع رفع ما لایعلمون را از بین می برد.

سؤال وجواب: وجود اعتباری علم است وشما علم به واقعتان اعتباری است، ولی علم وجدانی دارید به این اعتبار. موضوع برائت عقلیه یعنی قبح عقاب بلابیان عدم العلم بالتعبد الشرعی هست و شما علم وجدانی به تعبد شرعی پیدا کردید، موضوع برائت عقلیه وجدانا از بین رفت. اما موضوع برائت شرعیه عدم العلم اعم است از علم وجدانی و علم تعبدی. دلیل خبر الثقة علم متعبد اش علم تعبدی شماست به واقع. اینجا متعبدبه موضوع دلیل برائت را از بین برد. این ورود نیست بلکه این یک قسم از اقسام حکومت است که دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را واقعا از بین می برد، اما بخاطر متعبدبه که شما علم اعتباری به واقع پیدا کردید.

اقول: ما این تفصیل مرحوم آقای خوئی را نمی فهمیم. ما می گوئیم رفع ما لایعلمون موضوعش عدم العلم الوجدانی بالواقع است یا عدم العلم اعم من العلم الوجدانی و العلم التعبدی؟ کدام است؟ اگر ظاهر رفع ما لایعلمون عدم علم وجدانی است، خب خبر الثقة علم معلوم است که حاکم است، اصلا فردی از آن را وجدانا درست نکرد، بلکه فردی از موضوع رفع ما لایعلمون را ادعاءا درست کرد نه وجدانا. مثل بقیه حکومت ها. مثل الطواف بالبیت صلاة با دلیل لاصلاة الا بطهور. چه فرق می کند.

و اگر موضوع دلیل رفع ما لایعلمون عدم العلم اعم از علم وجدانی وعلم تعبدی است دلیل خبر الثقة علم می شود وارد دیگر. این تعبد شرعی به اینکه خبر الثقة علم موضوع ما لایعلمون که اعم است از علم وجدانی و علم تعبدی را وجدانا از بین برد. نفس این تعبد از بین برد. این ورود است دیگر.

پس باید ببینیم ظاهر رفع ما لایعلمون چیست. اگر ظاهر رفع ما لایعلمون عدم العلم الوجدانی است، خبر الثقة علم می شود دلیل حاکم. مثل لاصلاة بالطهور که دلیل الطواف بالبیت صلاة می شود حاکم بر آن. و اگر ظهور رفع ما لایعلمون در اعم از علم وجدانی و علم تعبدی است، دلیلی که می گوید خبر الثقة علم که یعنی علمٌ تعبدی، موضوع دلیل رفع ما لایعلمون را وجدانا از بین برد. این تعبد شرعی وجدانا موضوع او را که عدم العلم الاعم است از بین برد چون شما عالم تعبدی شدید به تکلیف. ولذا این فرمایش آقای خوئی را ما تعقل نمی کنیم.

اما اقسام الورود بالمعنی العام:

عرض کردیم قسم اول ورود این است که جعل حکم شرعی به نحو قضیه حقیقیه موضوع دلیل دیگر را از بین ببرد.

قسم دوم این بود که تحقق بعض موضوع جعل شرعی که تعبیر می کردیم تحقق مقتضی برای حکم شرعی، او موضوع دلیل دیگر را از بین ببرد.

مثالی که در بحوث زد و ما هم به تبع ایشان اینجا مثال را زدیم از نظر فقهی درست نبود. قبلا مثال صحیحش را در اول بحث تعارض ما زده بودیم. این مثالی که در بحوث زد و ما دیروز بیان کردیم این بود که: نصاب رابع زکات ابل 20 تا شتر است، شش ماه 20 شتر داشت که فیه اربع شیاة، ماه ششم پنج شتر دیگر (یا یک مقداری بیشتر هم حساب کنید که مازاد بر زکاتش هم به حد نصاب برسد، حالا دقیق نصابش 5 تا شتر دیگر هست) فیه خمس شیاة. اینجا هر 5 شتر یک نصاب مستقل است برای یک گوسفند. 20 تا شتر نصاب برای 4 تا گوسفند است، پنج تا شتر دیگر نصاب برای گوسفند پنجم است، این نصاب مستقل است. لا یزکی المال فی عام واحد من وجهین شامل این می شود، چون هر 5 تا شتر یک گوسفند دارد، آن 20 تا شتر 4 گوسفند داشتند و این 5 شتر دیگر هم مال آخر است نه مال قبلی، این هم یک گوسفند پنجمی دارد. در عروه هم هست که اگر نصاب مستقل بود هیچ ربطی به نصاب های قبلی ندارد، و سر سال این نصاب جدید از همین امروز شروع می شود که 5 شتر دیگر پیدا کردید

مثال صحیح که قبلا هم ما زده ایم این است که نصاب خامس و نصاب سادس را در نظر بگیریم. شما اول محرم 25 شتر داشتید، شش ماه بعد یک شتر دیگر اضافه شد، شد 26 شتر. اینجا این نصاب مستقل نیست، چرا؟ چونکه 26 شتر بنت مخاض دارد یعنی یک شتری که سه ساله شده زکاتش هست. این دیگر نصاب مستقل نیست. اینجا است که ما گفتیم و بزرگان هم فرموده اند که دلیل لایزکی المال فی عام واحد من وجهین می گوید این 25 تا شتر که از محرم شروع شد تا یک سال بعدش 5 تا گوسفند دارد، واین مانع می شود از اینکه آن شتر 26 منشأ زکات سادس بشود. بعد که شما سر سال آن نصاب خامس دیدید پنج تا گوسفند زکاتش هست، خب زکات او را دادید، بعد یک شتر دیگر هم از شش ماه قبل به دست آوردید، از آن سر سال یعنی با شش ماه تأخیر از مالک شدن 26 شتر نصاب سادس که نصاب 26 شتر هست شروع می شود. در اثناء سال قبل اینکه شما سر شش ماه مالک 26 شتر هستید منشأ نمی شود که نصاب سادس شروع بشود. بلکه با شش ماه تأخیر نصاب سادس شروع می شود. این می شود ورود. منتهی ورود به این نحو که دلیل گفت یک مال در یک سال دو زکات به آن تعلق نمی گیرد، نمی شود که سر محرم امسال 25 شتر 5 تا گوسفند داشته باشد، شش ماه بعد آن 25 تا با یک شتر اضافه بنت مخاض داشته باشد، یعنی در ضمن یک سال دو بار زکات تعلق بگیرد به این مال. این نمی شود. ولذا آن دلیل اول که سبق زمانی دارد به ضمیمه اینکه مال واحد در یک سال دو زکات ندارد منشأ می شود که بگوئیم زکات 26 شتر با شش ماه تأخیر سالش شروع می شود.

قسم سوم از ورود: ورود یک دلیل شرعی است بمجعوله یعنی حکم فعلی. مثالی دیروز زدیم که عقد بر بنت الزوجة التی لم یدخل بها.

یک مثال هم امروز می زنیم، چون یک اختلافی بین ما و بحوث هست در تقریب این مثال، وآن مثال این است: اگر زنی شرط بکند در ضمن عقد لازم که من در روز جمعه می آیم مسجد را کنس می کنم. بعد این زن حائض بشود. دلیل حرمت مکث حائض در مسجد بمجعوله یعنی بفعلیته موضوع وجوب وفاء به شرط را از بین می برد. موضوع وجوب وفاء به شرط این است که شرط محلل حرام نباشد. تا این زن حائض شد و مکث در مسجد بر او حرام شد، آن شرط کنس مسجد می شود شرط محلل حرام و وفاء به او جائز نخواهد بود.

اینجا یک شبهه ای هست وآن شبهه این است که گفته می شود: حرمت مکث حائض در مسجد مثل بقیه تکالیف یک قید لبی دارد که ما لم تشتغل بتکلیف آخر اهم أو مساوی. هر تکلیفی اینجور است و قید لبی دارد. این را در بحث تزاحم گفته ایم. اشتغال به واجب اهم یا مساوی رافع تکلیف به هر تکلیفی هست طبق قواعد تزاحم.

گفته می شود که یحرم المکث علی الحائض هم می شود ما لم تشتغل هذه المرأة بتکلیف اهم أو مساوی. یعنی بتکلیفٍ که محتمل است اهم یا مساوی باشد. وجوب وفاء به شرط تکلیفی است که محتمل است اهم یا مساوی باشد. چرا می گوئید که دلیل حرمت مکث حائض در مسجد رافع موضوع وجوب وفاء به شرط هست؟ لم لایعکس؟ امثتال این شرط می تواند رافع موضوع حرمت مکث باشد، مصداق اشتغال به تکلیفی است که احتمال می دهیم اهم یا مساوی باشد و تکلیف به حرمت مکث را از بین ببرد.

ما در جواب می گوئیم: قید لبی از باب ضرورت است، یتقدر بقدره. وجهی ندارد دلیل حرمت مکث حائض در مسجد را مقید کنیم به عدم اشتغال به وفاء به شرطی که در خطابش اخذ شده است که نباید محلل حرام باشد. برای چی مقید کنیم به عدم اشتغال به همچنین چیزی؟

بالاتر بگویم: حتی اگر شارع بگوید یحرم المکث علی الحائض ما لم تشتغل بواجب آخر، حتی تصریح کند مولا، باز انصراف دارد از این وفاء به شرطی که در آن اخذ شده است که باید محلل حرام نباشد. این منشأ می شود که ما بگوئیم.

مرحوم آقای صدر وجه عقلی ذکر کرده اند، ما وجه عقلی ایشان را قبول نداریم. اما دیگر وقت نیست و بقیه اقسام هم ماند، وانشاءالله بعد از دهه محرم دوشنبه 2 مهر بقیه اقسام را بیان و این فرمایش آقای صدر را هم آنجا مطرح می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1614

دوشنبه 02/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

عرض کردیم تعارض گاهی بدوی است که از آن تعبیر می شود به تعارض غیر مستقِر، و گاهی تعارض مستقِر هست.

تعارض بدوی مواردی است که ابتداء بین دو خطاب تنافی احساس می شود و لکن بعد از تأمل عرف بین این دو خطاب جمع عرفی می کند، که این سه مورد دارد:

مورد اول این است که یکی از دو دلیل حاکم باشد بر دلیل دیگر. مثل لاشک لکثیر الشک نسبت به دلیلی که می گوید من شکّ فی الرکعتین الاولیین اعاد الصلاة.

مورد دوم این است که یک دلیل مقید اطلاق دلیل دیگر باشد. مثل اینکه یک خطاب می گوید لاتکرم العالم الفاسق، خطاب دیگر می گوید اکرم العالم.

مورد سوم این است که یک خطاب مخصص عموم دلیل دیگر باشد. مثل اینکه خطاب اول می گوید لاتکرم العالم الفاسق، خطاب دیگر می گوید اکرم کل عالم.

که راجع به اینها واینکه آیا بین اینها جمع عرفی هست یا نیست باید بحث کنیم.

اما قبل از اینکه وارد بحث از این موارد تعارض بدوی بشویم، بزرگان برای اینکه فرق بین حکومت و ورود مشخص بشود ابتداء بحث ورود را هم مطرح کرده اند، با اینکه ورود اصلا ربطی به بحث تعارض ندارد. یک دلیل بر دلیل دیگر وارد هست یعنی موضوع آن را وجدانا از بین می برد. اینکه شبهه تعارض در آن مطرح نیست. مثل اینکه یک خطاب می گوید که القادر علی الماء یجب علیه الوضوء، خطاب دوم می گوید من لایجب علیه الوضوء یجب علیه التیمم. خطاب اول که القادر علی الماء یجب علیه الوضوء ورود دارد بر خطاب دوم و موضوع آن را وجدانا از بین می برد. در اینکه شبهه تعارض نیست حتی تعارض بدوی.

ولکن برای اینکه فرق بین حکومت با ورود مشخص بشود و تعریف حکومت روشن بشود و لذا بحث از ورود را هم همینجا مطرح کرده اند و چون اقسام ورود را هم که ذکر می کنند بیانش خالی از فائده نیست ما هم متعرض می شویم. ولذا به عنوان پیش مقدمه بحث از ورود را مطرح می کنیم با اینکه جزء اقسام تعارض نیست.

ورود این بود که یک دلیل موضوع دلیل دیگر را وجدانا از بین ببرد. و این اقسامی داشت، که شش قسم دارد و سه از اقسام را قبلا مطرح کردیم.

قسم اول: این بود که دلیل شرعی به جعلش موضوع دلیل شرعی دیگر را از بین ببرد. مثل اینکه خطاب نهی از شرب تتن موضوع این حدیث را که می فرماید کل ششیء مطلق حتی یرد فیه نهی را از بین می برد. حتی یرد فیه نهیٌ به معنای این است که یصدر فی حقه نهیٌ. صدور نهی یعنی جعل حرمت. پس جعل حرمت شرب تتن رافع موضوع این خطاب کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهیٌ هست.

قسم دوم: این بود که دلیل شرعی ما با جعلش موضوع دلیل دیگر را از بین نبرد، بعض اجزاء موضوعش که محقق بشوند آنوقت دلیل شرعی دوم موضوعش از بین می رود. تعبیر می کردیم می گفتیم دلیل وارد به مقتضی مجعوله وارد است بر دلیل دوم نه به صرف جعل. مثال می زدیم: شخصی اول محرم 25 شتر داشت که زکاتش 5 گوسفند است، شش ماه بعد یعنی اول رجب یک شتر دیگر پیدا کرد که می شود 26 شتر که نصاب ششم است برای زکات ابل، که زکاتش یک شتری است که بنت مخاض هست. اگر ما بودیم و اطلاقات می گفتیم اول محرم سال بعد 5 گوسفند بده بابت زکات نصاب پنجم، اول رجب یک بنت مخاض بده بابت زکات نصاب ششم که یک سال بر آن گذشته است. اما چون روایت معتبره داریم که در یک سال به یک مال دو بار زکات تعلق نمی گیرد، لایزکی المال الواحد من وجهین فی عام واحد، پس ما نمی توانیم در فاصله شش ماه دو بار زکات برای این مال قرار بدهیم. ولذا دلیل نصاب پنجم زکات و لو هنوز زکات آن قطعی نیست و حکم فعلی نیست اما چون ما شش ماه زودتر ما مالک 25 شتر شدیم جزء الموضوع زکات نصاب پنجم محقق شده است که ملکیت 25 شتر است، ولو جزء دیگر موضوع که مضیّ حول است هنوز محقق نشده است. بعض موضوع زکات نصاب پنجم چون محقق شده است و با توجه به اینکه ما نمی توانیم در یک سال بر مال واحد دو زکات قرار بدهیم، لذا زکات نصاب ششم از اول ماه رجب شروع نمی شود، بلکه شش ماه تأخیر می افتد. بعد از محرم سال بعد تازه نصاب ششم سالش آغاز می شود. با اینکه ماه رجب ما 26 شتر پیدا کردیم اما باید شش ماه شروع این نصاب ششم را باید تأخیر بیاندازیم. ماه محرم بشود زکات نصاب پنجم که 5 گوسفند است حساب بکنیم بعد از شروع ماه محرم تازه حول نصاب ششم شروع می شود. این مثال را هم قبلا توضیح دادیم.

سؤال وجواب: بله فرض این است که جزء دیگر موضوع که حولان حول است بعدا محقق می شود، ولی چون شما شش ماه زودتر مالک نصاب پنجم شدید همین مانع می شود از اینکه نصاب ششم از اول ماه رجب آغاز بشود.

قسم سوم: این بود که دلیل شرعی ما بعد از اینکه فعلی بشود موضوع دلیل شرعی دیگر را از بین ببرد.

زنی اجیر شد بر کنس مسجد، روزی که بنا بود مسجد را کنس کند حیض شد. دلیل حرمت مکث در مسجد بر حائض بعد از فعلی شدن یعنی بعد از اینکه این زن حائض شد و حرمت مکث در مسجد در حق او فعلی شد، ورود دارد بر دلیل وفاء به اجاره. چون دلیل وفاء به اجاره مشروط است به اینکه محلل حرام نباشد. و این عملی که این زن بر او اجاره شده است بعد از اینکه حائض شد می شود مصداق محلل حرام.

راجع به این سه قسم بحث کردیم.

قسم چهارم: این است که دلیل شرعی با تنجزش موضوع دلیل شرعی دیگر را بردارد.

تنجز گاهی به وصول هست و گاهی به غیر وصول مثل شبهه حکمیه قبل الفحص، تنجز هست ولی وصول نیست. قسم چهارم این است که دلیل شرعی ما با تنجزش موضوع دلیل شرعی دیگر را از بین ببرد.

مثال فرضی اش این است که شارع اگر بگوید إذا لم یتنجز وجوب اداء الدین فحُجّ، اگر وجوب اداء دین بر تو منجز نبود حج برو. اگر دلیل وجوب اداء دین منجز بشود بر مکلف، موضوع وجوب حج از بین می رود.

این مثال فرضی است.

یک مثال واقعی بزنم: دلیل شرعی می گوید: کسی که قادر بر وضوء است وضوء بر او واجب است. از ادله اینجور استفاده کرده اند که المتمکن من الوضوء یجب علیه الوضوء. مثل مرحوم نائینی وآقای خوئی ره از خود آیه شریفه این را استفاده کرده اند، گفته اند فلم تجدوا ماءا به قرینه اینکه قید در مورد مریض هست، مریض که واجد تکوینی آب هست، چون آب برای او ضرر دارد قادر بر وضوء نیست، والا واجد الماء که هست. ولذا گفته اند این قرینه می شود که بگوئیم مفاد آیه این است که القادر و المتمکن من الوضوء یجب علیه الوضوء.

سؤال وجواب: بالاخره شرط وجوب است، حالا شرط اتصاف به ملاک است یا شرط استیفاء ملاک این در اینجا مهم نیست، مهم این است که کسی که قادر بر وضوء عرفا نیست وضوء بر او واجب نیست تیمم بر او واجب است.

حالا شما علم اجمال پیدا کردید به اینکه یکی از این دو آب غصبی است. بالاتر بگویم: علم اجمالی پیدا کردید که یکی از این دو اناء که آب در او هست اناء ذهب و فضه است. این علم اجمالی منجز است، منجز حرمت تصرف است در هر کدام از این دو آب. ولذا حرمت تصرف در این آب که غصبی است یا انائش اناء ذهب و فضه است بتنجزه موضوع وجوب وضوء را برداشت. با اینکه یکی از این دو آب مباح است، ولی فقهاء نگفته اند که اینجا دوران الامر بین المحذورین می شود. چرا نگفته اند؟ اگر کسی که آب مباح دارد وضوء بر او واجب است، خب من علم اجمالی دارم که وضوء با یکی از این دو آب واجب است چون یکی از این دو آب مباح است، وعلم اجمالی هم دارم که وضوء با یکی دیگر از این دو آب حرام است. می شود اجتماع واجب و حرام. مثل اینکه شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو فعل واجب است و دیگری حرام. اما کدام واجب است و کدام حرام مشتبه شده است. دوران امر بین المحذورین شده است، ولی آقایان اینجور نگفته اند، آقایان گفته اند هر دو آب را کنار بگذار برو تیمم بکن. چرا؟ چون عرفا شما قادر بر وضوء نیستید. تنجز حرمت تصرف در این آب که نسبت به هر دو آب این تنجز هست، وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی هست، این منشأ شد که عرفا موضوع وجوب وضوء که «قادر بر وضوء» هست از بین برود.

قسم پنجم: این است که دلیل شرعی ما به وصولش وارد باشد بر دلیل دیگر و موضوع آن را از بین ببرد.

مثل اینکه دلیل تکلیف واقعی وقتی واصل می شود به مکلف، موضوع برائت شرعیه را که جهل به تکلیف است رفع ما لایعلمون است از بین می برد. در اینجا دلیل تکلیف واقعی بوصوله موضوع برائت شرعیه را که عدم العلم بالتکلیف است از بین می برد.

قسم ششم: این است که دلیل شرعی ما به امتثاله موضوع دلیل شرعی دیگر را از بین ببرد. اگر امتثال بکنیم این دلیل شرعی اول را، موضوع دلیل شرعی دوم از بین می رود.

مثالش باب تزاحم است. در تزاحم اهم و مهم مثلا، تکلیف اهم وقتی امتثال می شود در ظرف امتثال موضوع تکلیف مهم را از بین می برد. ولی اگر امتثال نشود بلکه عصیان بشود تکلیف اهم، موضوع تکلیف به مهم فعلی است. چون شارع گفته إذا لم تنقذ ابنی فأنقذ عبدی. آن خطاب یجب علیک انقاذ ابنی کی موضوع تکلیف به انقاذ عبد را از بین می برد؟ در ظرف امتثال. چون اگر امتثال نکنید می شوید مصداق إذا لم تنقذ إبنی، وشارع گفته إذا لم تنقذ إبنی فأنقذ عبدی.

سؤال وجواب: قبلا هم عرض کردیم ورود که تعبیر می کنیم بالمعنی الاعم است، یعنی هر جا که موضوع یک تکلیف شرعی از بین برود به برکت یک تعبد شرعی. حالا این تعبد شرعی مستقیم از بین ببرد موضوع آن دلیل مورود را، یا غیر مستقیم، مثل اینکه تنجزش رافع موضوع دلیل مورود هست یا وصولش یا امتثالش رافع موضوع دلیل مورود هست. اختصاص ندارد ورود به اینکه خود حکم شرعی در دلیل وارد رافع موضوع دلیل مورود باشد.

این اقسام ورود.

اما از یک جهت دیگر می شود ورود را تقسیم کرد به دو قسم:

قسم اول: ورود من احد الجانبین است. که تمام این مثال هایی که زدیم از این قبیل بود، ورود از طرف یک دلیل بود بر دلیل دیگر. خطاب یجب علیک الوضوء بر خطاب إذا لم یجب الوضوء وجوب التیمم ورود یک طرفه دارد، دیگر خطاب دوم صلاحیت ورود بر خطاب اول را ندارد. إذا لم یجب الوضوء وجوب التیمم که صلاحیت ورود ندارد بر خطاب یجب علیک الوضوء.

قسم دوم: این است که ورود من کلا الجانبین است. هر کدام از این دو خطاب شرعی صلاحیت ورود بر دیگری را و رفع موضوع دیگری را داشته باشند.

و این ورود من کلا الجانبین سه قسم دارد:

قسم اول: این است که در خطاب هر کدام از این دو دلیل شرط شده است عدم دیگری.

مثال بزنم: وجوب وفاء به شرط با وجوب اطاعت والدین. هر کدام مشروط است به اینکه مستلزم مخالفت حکم شرعی نباشد. لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق. یا به تعبیر دیگر اطاعت والدین در جائی واجب است که مستلزم ترک واجب یا ارتکاب حرام نباشد. پس اینجور شد که تجب اطاعة الوالدین إذا لم یستلزم ترک الواجب مثلا. از آن طرف وفاء به شرط هم وجوبش مشروط هست به اینکه محلل حرام نباشد. المؤمنون عند شروطهم الا شرطا خالف الکتاب والسنة یا به تعبیر دیگر الا ما احلّ حراما أو حرّم حلالا. شرطی که مستلزم ارتکاب حرام یا ترک واجب است نافذ نیست.

اگر پدر شما بگوید نرو سفر، در ضمن عقد ازدواج با همسرتان شرط بکنند بر شما که ماه عسل یک سفر زیارتی یا سیاحتی باید برویم.

از یک طرف می بینیم وجوب اطاعت پدر مشروط به این است که مستلزم ترک واجب نباشد، واگر وفاء به شرط واجب باشد پدر دارد می گوید که وفاء نکن به شرط. هر چه می گوئی ای پدر ما در ضمن عقد ازدواج شرط کردیم و آن دختر اصرار کرد که در آن ماه عسل ما باید یک سفر سیاحتی وزیارتی برویم و ما هم قبول کردیم، حالا شما می گوئی نرو. اگر وفاء به شرط واجب باشد امر پدر می شود مستلزم ترک واجب. اگر اطاعت پدر واجب باشد آن شرط با خانم در عقد ازدواج می شود مستلزم ترک واجب، یعنی مستلزم ترک اطاعت پدر. چون می گوید برویم سفر، پدر هم می گوید باید بمانی وطن.

به این می گویند توارد الدلیلین، یعنی کل من الدلیلین مشروط بعدم الآخر.

ثبوتا محال است که هر دو دلیل مشروط باشند به عدم دیگری. این محال است. و چون ثبوتا محال است، بین این دو دلیل تعارض رخ می دهد، چون قابل جمع نیست. حالا چرا محال است؟ چون مستلزم دور است.

من یک مثال عرفی بزنم برای اینکه روشن بشود که چرا مستلزم دور است که در مقام ثبوت وجوب هر کدام مشروط باشد به عدم دیگری:

اگر شما زنگ بزنید به زید، بگوئید آقای زید ما امشب مهمانی داریم دوست داریم شما تشریف بیاورید. زید می گوید آیا عمرو هم می آیند در این مهمانی؟ می گوئیم ممکن است بیاید. می گوید اگر عمرو نیاید من می آیم، ما ضدان لا یجتمعان هستیم، می آییم آنجا با هم بحث می کنیم مجلستان به هم می خورد. إذا لم یجئ عمرو فأنا أجیء، زید می گوید اگر عمرو نیاید من می آیم، یعنی من هیچ مانعی بر سر آمدنم منزل شما نیست مگر وجود عمرو که آن هم انشاءالله برطرف می گردد. زنگ می زنید به عمرو، می گوئید آقای عمرو! ما امشب منزلمان مهمانی داریم شما تشریف بیاورید. عمرو هم سؤال می کند زید می آید یا نمی آید؟ اگر زید نیاید من می آیم، اگر زید بیاید من نمی آیم. این عملا مستلزم دور می شود، چرا؟ برای اینکه آمدن زید متوقف است بر نیامدن عمرو. چون آمدن عمرو مانع است از آمدن زید. و وجود معلول علاوه بر تمامیت مقتضی متوقف است بر انتفاء مانع.

سؤال وجواب: شرط آمدن زید این است که تا آخر مجلس عمرو نیاید، پس عمرو نباید تا آخر مجلس بیاید تا مانع از آمدن زید برطرف بشود. پس توقف پیدا کرد آمدن زید بر نیامدن عمرو. نیامدن عمرو هم متوقف است بر آمدن زید. چرا؟ برای اینکه عمرو برای چی نیاید؟ تمام مقتضیات آمدن عمرو فراهم است. عمرو می گوید من هیچ مشکلی ندارم برای آمدن، فقط باید آمدن زید مانع بشود از آمدن من. پس نیامدن عمرو با توجه به اینکه مقتضی برای آمدنش محقق است مستند باید بشود به وجود مانع. این می شود دور. توقف دارد مجیء زید بر عدم مجیء عمرو من باب توقف الشیء علی عدم مانعه. و توقف دارد نیامدن عمرو بر آمدن زید از باب توقف عدم الشیء علی وجود مانعه. در فرضی که مقتضی برای وجود شیء محقق است و شرط حاصل است، انتفاء شیء لامحالة باید مستند باشد به ابتلاء به مانع. این می شود دور. واینکه یکی بیاید دیگری نیاید ترجیح بلامرجح است، (مگر اینکه دست بردارند از حرفشان). اینکه هر دو بیایند هم یلزم من مجیئهما عدم مجیئهما، چون شرط آمدن هر دو مختل می شود.

سؤال وجواب: فرض در مسأله این است که زید و عمرو آدم هایی هستند که استاندارد خودشان را دارند، زید می گوید در صورتی که عمرو بیاید من نمی آیم و در صورتی که عمرو نیاید من حتما می آیم. عمرو هم همین را می گوید، عمرو هم می گوید در صورتی که زید نیاید من حتما می آیم و در صورتی که زید بیاید من نخواهم آمد.

ولذا ثبوتا اینکه شارع بیاید بگوید وجوب اطاعت والدین مشروط است به عدم وجوب وفاء آن شرط، و وجوب وفاء به آن شرط هم مشروط به عدم وجوب اطاعت والدین است این ثبوتا محال است و لذا اثباتا بین اینها تعارض می شود. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1615

سه شنبه 03/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به ورود بود. عرض کردیم ورود بین دو دلیل گاهی یک طرفه هست و گاهی دو طرفه.

ورود یک طرفه مثل اینکه یک خطاب می گوید «واجد الماء یجب علیه الوضوء»، این خطاب بر خطابی که می گوید «من لم یجب علیه الوضوء وجب علیه التیمم» ورود دارد، موضوع «من لم یجب علیه الوضوء وجب علیه التیمم» را خطاب «واجد الماء یجب علیه الوضوء» از بین می برد.

اما در جائی که ورود من کلا الجانبین هست برای آن متصور است:

قسم اول این بود که هر کدام از این دو دلیل شرعی موضوعشان عدم دیگری باشد.

مثلا شارع در خبرین متعارضین بفرماید که: این خبر حجت است در جائی که خبر دوم حجت نباشد. راجع به خبر دوم هم بگوید این خبر دوم حجت است در جائی که خبر اول حجت نباشد. جعل بشود حجت هر کدام از این دو خبر مشروطا به عدم حجیت خبر دیگر.

این ثبوتا محال است. چرا؟ برای اینکه مستلزم دور است. حجیت این خبر اول چون مشروط هست به عدم حجیت خبر دوم، پس باید خبر دوم حجت نباشد تا خبر اول حجت بشود. توقف دارد حجیت خبر اول بر انتفاء حجیت خبر دوم، چون هر معلولی متوقف است بر انتفاء مانعش. پس توقف پیدا کرد حجیت خبر اول بر عدم حجیت خبر دوم. عدم حجیت خبر دوم هم متوقف است بر حجیت خبر اول. چرا؟ برای اینکه فرض این است که مقتضی برای حجیت خبر دوم موجود است، چون خبر عادل است. اگر خبر فاسق بود مقتضی حجیت نداشت. اما فرض این است که خبر دوم هم مثل خبر اول خبر عادل است و مقتضی حجیت در آن محقق است، بنتفاء حجیت او لامحاله باید مستند باشد به وجود مانع. وقتی مقتضی برای یک شیء محقق هست انتفاء آن شیء مستند خواهد بود به ابتلاء مانع.

پس چون خبر دوم هم مقتضی حجیت دارد، عموم حجیت خبر عادل مقتضی دارد شامل خبر دومی هم بشود، پس عدم حجیت خبر دوم مستند باید باشد به وجود مانع که عبارت است از حجیت خبر اول.

واین دور است. حجیت خبر اول متوقف بود بر عدم حجیت خبر دوم از باب توقف الشیء علی عدم مانعه، وعدم حجیت خبر دوم هم متوقف است بر حجیت خبر اول از باب استناد عدم الشیء الی وجود مانعه در فرضی که مقتضی برای وجود او محقق باشد که همینطور هم هست. این می شود دور.

ولذا این قسم اول از ورود من کلا الجانبین اشکال ثبوتی دارد. ولذا اگر دلیل اثباتی اقتضاء کند این قسم اول را، به تعارض منتهی می شود، چون امکان جعل هر دو حکم مشروطا به عدم الآخر نیست.

مثال فقهی که می زدیم این بود که: هم وجوب اطاعت والدین مشروط است به اینکه مستلزم ترک واجبی نباشد، «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق»، و هم وجوب وفاء به شرط مشروط است به اینکه مستلزم ترک واجبی نباشد، شرط نباید محلل حرامی باشد. حرام اعم است از حرام شرعی یا ترک واجب. اگر یک شرطی مستلزم ترک واجب شد به این می گویند شرط محلل حرام یا مخالفت کتاب و سنت.

حالا اگر یک شخصی در ضمن عقد شرط بکند سفر را در روز جمعه. پدرش او را نهی بکند از سفر در روز جمعه. مقتضای ادله این است که هر کدام مشروط است به عدم دیگری. وجوب اطاعت والدین مشروط است به عدم وجوب وفاء به شرط، و وجوب وفاء به شرط هم مشروط است به عدم وجوب اطاعت والدین در این فرض، واین محال است. ولذا بین این دو دلیل تعارض رخ می دهد. دلیل وجوب وفاء به شرط با دلیل وجوب اطاعت والدین با هم تعارض می کنند و تساقط می کنند، چون امکان جعل هر دو با هم نیست و مستلزم دور است، ترجیح احدهما دون الآخر ترجیح بلامرجح است، با هم تعارض و تساقط می کنند.

اما همانطور که مرحوم آقای حکیم فرموده است و مرحوم آقای خوئی هم پذیرفته است، عرف در اینگونه موارد اسبق زمانا را مقدم می کند.

یعنی اگر اول شرط بکنید سفر یوم الجمعه را بعد پدرتان شما را نهی کند از سفر یوم الجمعه، شرط واجب الوفاء می شود. در زمانی که شما شرط کردید پدر شما را نهی نکرده بود از سفر در روز جمعه. ولذا آن شرط عرفا محلل حرام نبود، مستلزم ترک واجب نبود. بعد که پدر شما را نهی کرد از سفر، اطاعت پدر شد مستلزم ترک واجب که وفاء به شرط است.

و اگر اول پدر نهی کرده بود از سفر و بعد شما شرط می کردید در ضمن عقد سفر را، وجوب اطاعت والدین اسبق زمانا بود و او مقدم بود. چرا؟

چون عرف این اسباب شرعیه را قیاس می کند به اسباب تکوینیه. در اسباب تکوینیه آن سبب سابق مؤثر است. در این اسباب شرعیه هم عرف همین ارتکاز را اعمال می کند وآن اسبق زمانا را مقدم می کند. و لذا عملا شرط هر کدام از این وجوب وفاء به شرط یا وجوب اطاعت والدین می شود عدم سبق دیگری یا عدم تقارن دیگری. اما وقتی شما شرط کردید سفر یوم الجمعه را، نه قبل از آن و نه همزمان با آن پدر نهی نکرده بود از سفر. شرط وجوب وفاء به این شرط محقق است، این شرط دیگر عرفا محلل حرام نیست، ولذا او وجوب وفاء پیدا می کند. ولی بعد که پدر نهی می کند از سفر، اطاعت پدر می شود مستلزم ترک واجبی که اسبق است ولذا عرف دلیل او را مقید می کند و می گوید اطاعت پدر در اینجا مستلزم ترک واجب است و «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق».

سؤال وجواب: علم وجهل مکلف ظاهرا تأثیر ندارد که مکلف می داند بعدا پدر نهی می کند از سفر یوم الجمعة یا نمی داند، بالاخره شرط اسبق است و عرف این شرط را دیگر محلل حرام نمی داند.

برخلاف اینکه آن واجب دوم واجب شرعی ابتدائی باشد. مثل اینکه اول شما شرط کردید در موسم حج یک سفر سیاحتی بروید با همسرتان، و بعد مستطیع شدید. نه، آنجا چون در زمان وفاء به شرط شما مستطیع هستید، «لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا»، اینجا ما نمی گوئیم چون شرط اسبق زمانا است بر استطاعت، شرط وجوب وفاء دارد. نخیر. در جائی ما اسبقیت زمانیه را مرجح می دانیم که دو خطاب هستند هر دو مشروطند به اینکه مستلزم ترک واجب دیگر نباشد. مثل اینکه شرط اول باشد بعد امر ونهی پدر.

اما استطاعت یعنی وجدان زاد و راحله، ولو شما نذر کرده باشید که یک عمل منافی حج بجا بیاورید باز هم شما مستطیع برای حج هستید، چون استطاعت حج در روایات تفسیر شده است به وجدان زاد و راحله، پس آن نذر سابق یا شرط سابق مانع از تحقق استطاعت نیست، ولذا در زمان وفاء به آن شرط یا آن نذر واجب بود که شما حج بجا بیاورید، آن نذر یا آن شرط منعقد نمی شود. ما در جائی ادعا می کنیم سبق زمانی مرجح است که هر دو خطاب بر یکدیگر صلاحیت ورود داشته باشند.

ما از اینجا منتقل بشویم به فتوای بعضی از فقهاء:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند اگر کسی نذر بکند یک فعلی را، مثلا نذر بکند برود کربلا. بعد پدر یا مادر او را نهی بکنند از این سفر. ایشان در منهاج الصالحین 2/318 فرموده اند نذر منحل می شود و وفاء به این نذر واجب نیست، ولو نذر اسبق است زمانا بر آن نهی پدر یا مادر از وفاء به نذر.

**اقول:** این به نظر ما اشکال دارد. **اولا:** با مبنای خود آقای خوئی ره سازگار نیست در بحث وجوب اطاعت والدین. آقای خوئی ره می فرماید اطاعت والدین واجب نیست. حتی کاری بکنیم که پدر یا مادر متأذی بشود حرام نیست. این را در بحث اعتکاف تصریح کرده اند، در بحث صلاة جماعت هم مطرح کرده اند. آن چیزی که واجب است حسن معاشرت با پدر یا مادر است و حرام است سوء معاشرت با پدر یا مادر. اما پدری به فرزندش می گوید طلبه نشو، ولو شفقة بر این فرزند می گوید به نظر خودش، و اگر هم فرزند قبول نکند این پدر متأذی می شود، به قول مرحوم آقای خوئی ما دلیل نداریم که باید این فرزند گوش به حرف پدر بدهد. به چه دلیل؟ آنچه ما دلیل داریم این است که «وصاحبهما فی الدنیا معروفا»، عقوق الوالدین که سوء معاشرت با والدین است حرام است، بیش از این ما دلیل نداریم. آن «لا تقل لهما افّ» در روایت فرمود افّ ادنی العقوق است و یک مرتبه ای است از سوء معاشرت. چه ربطی دارد به اینکه فرزند هیچ بی احترامی نمی کند به پدر و مادرش. مثلا می گویند زنت را طلاق بده، شفقة بر این فرزند هم این را می گویند، می گویند این زن خیلی تو را خیلی اذیت می کند تو را خیلی به خرج انداخته طلاقش بده برود، آیا واجب است این پسر طلاق بدهد زنش را؟! به چه دلیل؟ ولو متأذی هم می شود مادر یا پدر از اینکه چرا فرزندش همسر خودش را طلاق نداده است.

وقتی که اطاعت والدین وجوب ندارد خب ذات این فعل هم که راجح است سفر به کربلا است، ولذا ولو قبلش هم نهی بکند پدر یا مادر از این سفر به چه دلیل وجوب اطاعت دارند.

**ثانیا:** چه فرق می کند این مسأله با آن چیزی که شما در منهاج الصالحین فرموده اید؟ فرموده اید اگر زنی قبل از ازدواج عقدی ببندد مثل عقد اجاره، یا شرط در ضمن عقد باشد که مثلا تا یک سال از منزل بیرون برود و کار کند، بعد ازدواج بکند. شما فرموده اید که اطاعت شوهر در مسأله خروج از منزل در اینجا واجب نیست. چون عقد اجاره یا شرط ضمن عقد قبل از ازدواج بوده است. این را در منهاج الصالحین 2/84 فرموده اند. بله اگر بعد از ازدواج زن اجیر بشود بر یک عملی که مستلزم خروج از منزل هست او نافذ نیست.

نکته اش سبق زمانی است دیگر. اجاره اگر قبل از ازدواج باشد، اجاره مقدم است بر حق زوج. اگر ازدواج مقدم باشد بر اجاره، حق زوج مقدم است. این نکته اش این است که اسبق زمانا در اینگونه موارد مقدم است که ما هم عرض کردیم.

خب چه فرق می کند این مسأله اجاره با مسأله نذر؟! همانطوری که نذر باید متعلقش مباح باشد و راجح باشد، متعلق اجاره و شرط هم باید مباح باشد. (نمی گوئیم باید راجح باشد ولی باید مباح باشد).

اگر بناست حق زوج مقدم باشد بر آن نذر قبل از ازدواج یا حق پدر مقدم باشد بر نذر فرزند که قبلا انجام داده، معنایش این است که این عملش مباح نیست. خب اگر این عمل مباح نیست پس چرا شما می گوئید اجاره قبل از ازدواج صحیح است؟ عمل مباح نیست در ظرف خودش. ما نکته فرق بین این دو مسأله را نمی فهمیم. از یک طرف شما می گوئید نذر فرزند که قبل از نهی پدر هست منحل می شود با نهی پدر، وسبق زمانی نذر مرجح وجوب وفاء به نذر نیست. شبیه همین را در نذر زوجه قبل از ازدواج گفته اید. گفته اید که اگر زوجه نذر بکند قبل از ازدواج که من تا یک سال روزهای جمعه می روم حرم حضرت معصومه زیارت. بعد که ازدواج می کند شوهرش اذن نمی دهد که از منزل خارج بشود. آنجا می فرمائید که نذر منحل می شود. سبق زمانی نذر را شما مرجح ندانستید، ولی سبق زمانی اجاره را یا شرط ضمن عقد را مرجح دانستید، گفتید اگر این زن قبل از ازدواج اجیر بشود یا شرط ضمن عقد ببندد و بعد ازدواج کند، آن وجوب وفاء به اجاره یا شرط ضمن العقد چون اسبق زمانا است او مقدم است. اینها با هم چه فرق می کند؟

بله فرقش این است که در نذر متعلق نذر باید راجح باشد، ولی ما اینجا معتقدیم که متعلق نذر راجح است، چرا راجح نیست؟

بگذارید یک نقضی بکنم: لازمه این فرمایش آقای خوئی این است که اگر کسی نذری بکند که مثلا بروم سفر کربلا. بعد از نذر شرط ضمن عقد بکند، مثلا با دوستش یک خودکاری را معامله بکنند، شرط در ضمن این خرید و فروش می کنند که در همان موسمی که نذر کرده زیارت بکند مثلا اربعین، با هم سفر شمال بروند. آیا فقیهی ملتزم می شود که آن نذر منحل است چون متعلق نذر باید راجح باشد و این وجوب وفاء به شرط موجب انحلال نذر می شود؟ خب چه فرق می کند وجوب وفاء به شرط یا وجوب اطاعت زوج یا وجوب اطاعت والدین؟ همه در یک رتبه است. همه اینها مشروط به این است که مستلزم ترک واجب یا ارتکاب حرام نباشد.

اگر شما نمی توانید ملتزم بشوید که وجوب وفاء به شرط لاحق آن نذر سابق را منحل بکند، اگر نمی توانید به این ملتزم بشوید که واقعا هم نمی شود ملتزم شد، که آدم اول نذر می کند در اربعین بروم کربلا، بعد برود شرط ضمن العقد با دیگری ببندد که ما در تعطیلات اربعین برویم شمال. احدی نمی گوید که این وجوب وفاء به شرط موجب می شود که آن نذر منحل بشود و متعلقش بشود مرجوح. چه فرق است بین وجوب وفاء به شرط یا وجوب اطاعت زوج؟ هم وجوب وفاء به شرط مشروط است به أن لایکون محللا للحرام و هم وجوب اطاعت زوج است به اینکه لایکون محللا للحرام، فرقی نمی کند.

ولذا به نظر ما آن نذری که اسبق زمانا است مثل عقد اسبق زمانا وشرط اسبق زمانا او مقدم است و وجوب وفاء دارد، وبا نهی لاحق پدر یا نهی لاحق زوج منحل نمی شود و وفاء به آن نذر سابق واجب خواهد بود. و این تنافی بین کلمات بزرگان را ما نتوانستیم حل کنیم.

سؤال وجواب: گاهی مقارنات عمل، عمل را مرجوح می کند به عنوان ثانوی، یعنی در ارتکاز متشرعی این سفر کربلا که همراه با ناله و نفرین پدر و مادر است اصلا به عنوان ثانوی مرجوح است، کاری هم به وجوب اطاعت آنها نداریم. خب این اختصاص به پدر و مادر ندارد، اگر یک کسی سفر کربلا برود زنش ناله و نفرین می کند آن هم همین است.

بله اگر با قطع نظر از وجوب اطاعت والدین اصلا خود عرف متشرعی می گوید این سفر کربلائی که پدر و مادرت آزار می بینند اصلا دلیل رجحان سفر کربلا از او انصراف دارد، عرض کردم این اختصاص به پدر و مادر دیگر ندارد. پدربزرگ، مادربزرگ، همسر و فرزند هم همینطور است، یک فرزندی است اگر او برود سفر کربلا تب می کند از دوری این پدر بی وفا، آن هم همین است. ولی آن بحث دیگری است. ما می گوئیم وجوب اطاعت والدین مانع نیست از وجوب وفاء به نذر سابق، اما اگر مقارنات دیگری باشد که بحث نداریم.

یک مطلبی اشاره کردند جواب او را هم بدهم. ما مثال به نذر زدیم، ما می گوئیم نذر سابق واجب الوفاء است و نهی لاحق پدر یا مادر سبب انحلال آن نیست. اما یمین حسابش جداست. قسم که والله لأفعلن کذا که اصلا لازم نیست متعلقش راجح هم باشد بلکه مباح هم باشد کافی است به نظر صحیح، یمین احکام مخصوصی دارد. یکی از احکامش این است که پدر نه مادر، پدر می تواند منحل کند یمین را بدون اینکه نهی کند از متعلق یمین. می گوید می خواهی سفر بروی برو من کاری ندارم اما من این قسمت را که گفتی والله لاسافرنّ من این قسمت را منحل می کنم. منحل می شود. لا یمین للولد مع والده. مشهور اینجور می گویند که والد می تواند منحل کند یمین ولد را. ولا یمین للزوجة مع زوجها.

بعضی ها که مثل آقای خوئی و استاد قدهما بالاتر می گویند، می گویند که اصلا منعقد نمی شود یمین ولد بدون اذن والد و یمین زوجه بدون اذن زوج. لایمین للولد مع والده را می گویند یعنی لایمین للولد مع وجود والده، لایمین للزوجة مع وجود زوجها. ولی مشهور می گویند لا یمین للولد مع مزاحمة والده یعنی مع تصدی والده لانحلال الیمین. یمین حسابش جداست لذا به او مثال نزدیم. و یمین شامل نذر نمی شود. و یمین را فقط پدر می تواند منحل کند مادر هم نمی تواند. اما در نذر ایشان گفته است که إذا نذر شیئا ثم نهاه احد والدیه عنه انحلّ النذر، بخاطر اینکه می خواهد بگوید متعلق نذر مرجوح می شود که ما به این مطلب ایراد داریم.

این قسم اول بود برای ورود من کلا الجانبین.

قسم دوم: این است که دو دلیل شرعی هست هر کدام مشروطند به عدم مقتضی حکم دیگر. در همان مثال آمدن زید و عمرو تطبیق کنیم. آن چیزی که محال بود این بود که مجیء زید مشروط باشد به عدم مجیء عمرو و مجیء عمرو هم مشروط باشد به عدم مجیء زید. اما این قسم دوم این است که مجیء زید مشروط است به عدم مقتضی برای مجیء عمرو. مجیء عمرو هم مشروط است به عدم مقتضی برای مجیء زید. این مشکلی ندارد. یعنی چه؟ یعنی زید می گوید آقا! اگر عمرو یک مانع آخری دارد از آمدن، مثلا جلسه ای دارد، که از آن تعبیر می کنیم به اینکه مقتضی تام نیست برای آن. اگر آمدن عمرو مشکل دیگری دارد وبخاطر آن مشکل دیگر عمرو نمی آید من خواهم آمد. مجیء من متوقف است بر عدم مقتضی برای مجیء عمرو. یعنی مجیء زید مشروط شده است به اینکه مجیء عمرو یک مشکل آخری دارد غیر از مشکل تزاحم با مجیء زید.

خب مجیء عمرو هم همینطور. یعنی به عمرو هم که می گویند او می گوید اگر آمدن زید یک مشکل دیگری دارد غیر از مشکل تزاحم با من آنوقت من می آیم.

این میزبان می گوید الحمد لله از دو تا مهمان خلاص شدم. چطور؟ می گوید خب آمدن زید که مشکل آخری ندارد، مقتضی تام است و هیچ مانع آخری هم نیست. ولذا شرط مجیء عمرو محقق نیست. شرط مجیء عمرو چیست؟ این است که زید مقتضی برای آمدنش نباشد وآمدنش منتفی باشد به انتفاء مقتضی یا بخاطر وجود یک مانع آخر. وفرض این است که اینطور نیست، مقتضی برای آمدن زید تام است و هیچ مانع آخری هم نیست. پس شرط آمدن عمرو فراهم نیست. شرط آمدن زید هم فراهم نیست. شرط آمدن زید انتفاء مقتضی برای آمدن عمرو است، وفرض این است که آمدن عمرو مقتضی دارد. هر دو مقتضی دارند برای آمدن، چون مقتضی آمدن هر دو دعوت این صاحبخانه است که صاحبخانه از هر دو دعوت کرده است. و هیچ مانع آخری هم بر سر آمدن این دو نیست الا همین تزاحم با هم. ولذا عملا هیچکدام نمی آیند. دور پیش نمی آید.

مثال عرفی بزنیم: شما دو تا سنگ یک کیلویی بگذارید در دو طرف ترازو. آن چیزی که مانع هست از اینکه این سنگ اول بیاید پائین چیست؟ او مقتضی برای آن سنگ دوم هست که بالا بماند. وهمانطور آن سنگ دوم مانع از اینکه پائین بیاید این است که این سنگ اول مقتضی برای پائین آمدن دارد. سنگ گذاشتیم دیگر، این سنگ باعث می شود این بیاید پائین. هر دو مقتضی دارند برای پائین آمدن. و این مقتضی پائین آمدن سنگ الف است که مانع است از اینکه سنگ ب پائین بیاید. مقتضی برای هر کدام مانع از دیگری است. این اشکال ندارد. و لذا هیچکدام پائین نمی آیند و هر دو بالا می مانند.

ولذا این قسم دوم اشکال ندارد. در احکام شرعیه هم می شود فرض کرد. بگوئیم نه اینکه آن حکم شرعی مخالف مانع است، بلکه مقتضی آن حکم شرعی مخالف مانع است از این حکم شرعی اول. و مقتضی او که موجود است. چون مقتضی او موجود است لذا مقتضی او مانع است از شکل گیری این حکم، پس این حکم شکل نمی گیرد. و مقتضی این حکم مانع است از شکل گیری آن حکم دوم، پس آن حکم دوم هم شکل نمی گیرد. عملا ینتفی الحکمان بخاطر اینکه شرط وجود هر کدام عدم مقتضی است برای حکم دیگری، و فرض این است که مقتضی برای حکم دیگری موجود است. ولذا شرط محقق است و هر دو حکم منتفی می شوند بدون اینکه هیچ دوری پیش بیاید. و این را می شود بر بعض امثله فقهیه تطبیق کرد.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 1616

چهارشنبه 04/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به ورود بود. عرض کردیم ورود گاهی یک طرفه است مثل اینکه شارع فرموده است إذا لم یجب الوضوء وجب التیمم، که خطاب وجوب وضوء بر او وارد هست. و گاهی ورود دو طرفه است، و این سه قسم دارد:

قسم اول این بود که هر کدام از دو خطاب مشروط باشد به عدم دیگری. مثل اینکه حجیت این خبر مشروط باشد به عدم حجیت خبر دوم، و حجیت خبر دوم هم مشروط باشد به عدم حجیت خبر اول. که عرض کردیم این محال است.

قسم دوم این بود که هر کدام مشروط باشند به عدم مقتضی برای حکم دیگر. حجیت خبر اول مشروط باشد به عدم مقتضی برای حجیت خبر دوم، و هکذا حجبت خبر دوم مشروط باشد به عدم مقتضی برای حجیت خبر اول.

در این قسم دوم با توجه به اینکه هر دو خبر که با هم تعارض دارند یکی می گوید نماز جمعه واجب است و دیگری می گوید نماز جمعه حرام است، مقتضی برای حجیت هر دو وجود دارد، چون هر دو خبر عادل هستند. اینطور نیست که یکی خبر عادل باشد و دیگری خبر فاسق. دلیل حجیت خبر عادل که عموم صدق العادل هست مقتضی دارد شامل هر دو خبر بشود. پس شرط حجیت خبر اول محقق نیست چون مقتضی برای حجیت خبر دوم موجود است و هو کون هذا الخبر خبر عادل. شرط حجیت خبر دوم هم محقق نیست چون مقتضی برای حجیت خبر اول محقق است. شرط حجیت هر کدام از این دو خبر این بود که مقتضی برای حجیت خبر دوم محقق نباشد، وفرض این است که مقتضی برای حجیت این دو خبر محقق هست، شرط حجیت دیگری منتفی می شود و لذا هیچکدام حجت نخواهند بود.  
تعبیری که از این قسم دوم می کنند این است که: می گویند حجیت خبر اول مثلا مشروط به عدم فعلی حجیت خبر ثانی نیست، بلکه مشروط به عدم لولائی حجیت خبر ثانی است. یعنی چه؟

یعنی شرط حجیت خبر اول این است که با قطع نظر از تعارض این دو خبر آن خبر دوم فی حد ذاته حجت نباشد. عدم حجیت خبر دوم با قطع نظر از معارضه اش با خبر اول. عدم لولائی، یعنی عدم این حکم دوم که حجیت خبر دوم است فی حد نفسه مع قطع النظر عن معارضته مع الخبر الاول. به این می گویند که حجیت خبر اول مشروط است به عدم لولائی حجیت خبر دوم. و همینطور حجیت خبر دوم هم مشروط هست به عدم لولائی حجیت خبر اول.

و با توجه به اینکه این شرط منتفی است، هیچکدام عدم لولائی ندارند، یعنی با قطع نظر از معارضه خبر اول با خبر دوم، هر کدام از این دو خبر لولا المعارضه حجت هستند. با توجه به معارضه بین این دو خبر، این دو خبر نمی توانند حجت باشند. عدم فعلی حجیت هست ولی عدم لولائی حجیت نیست. با قطع نظر از معارضه و لولا المعارضه این دو خبر حجت بودند. ولذا شرط حجیت هر کدام از این دو خبر که عدم لولائی حجیت خبر دیگر است این شرط منتفی است. چون منتفی است لذا هیچکدام از این دو خبر حجت نخواهند بود.

در آن مثال دعوت زید و عمرو برای مهمانی، اگر شرط مجیء زید عدم لولائی مجیء عمرو باشد، یعنی زید بگوید که اگر من هم نیایم آیا عمرو می آید یا نمی آید؟ در جواب به او می گویند اگر تو نیایی عمرو می آید. زید می گوید که پس فائده ای ندارد، شرط آمدن من عدم لولائی مجیء عمرو است. یعنی شرط آمدن من این است که اگر من هم نیایم عمرو بخاطر مانع دیگر نخواهد آمد. به این می گویند عدم لولائی، یعنی نیامدن عمرو با قطع نظر از مزاحمتش با آمدن زید، یعنی نیامدن عمرو بخاطر یک سبب آخر، بخاطر انتفاء مقتضی یا ابتلاء به مانع آخر این شرط آمدن زید است، که عمرو بخاطر یک جهت دیگر اگر نیاید آنوقت من می آیم. به زید می گویند نه آقا، عمرو هیچ مانع آخری بر سر راه آمدنش نیست، فقط اگر مانعی باشد مزاحمت با شماست. والا دعوت شده، هیچ مشکل دیگری هم ندارد، خب زید می گوید که پس مجیء عمرو عدم لولائی ندارد، یعنی با قطع نظر از مزاحمت با من مجیء عمرو منتفی نیست. می گویند بله، اگر قطع نظر بکنیم از مزاحمت شما با عمرو، یعنی اگر شما مزاحم نباشید و شما نیایید عمرو می آید. زید می گوید پس شرط آمدن من محقق نیست. شرط آمدن من این است که عمرو بخاطر یک مشکل دیگری نیاید. به این می گویند عدم لولائی. و فرض این است که عمرو مشکل دیگری ندارد، اگر نباشد آمدن زید عمرو خواهد آمد. ولذا شرط آمدن زید محقق نیست. شرط آمدن عمرو هم عدم لولائی مجیء زید است، او هم همینطور است و شرطش محقق نیست. ولذا هیچکدام حضور پیدا نخواهند کرد.

و این هیچ مشکلی ندارد، مستلزم دور نیست بر خلاف قسم اول. چون در همان مثال حجیت تطبیق بکنم:

حجیت خبر اول متوقف است بر انتفاء مقتضی حجیت خبر دوم، که از آن تعبیر می کنند به عدم لولائی. انتفاء مقتضی حجیت خبر دوم یا وجود مقتضی حجیت خبر دوم توقف بر چیزی ندارد. اگر مصداق خبر عادل است مقتضی حجیتش موجود است، اگر مصداق خبر فاسق است مقتضی حجیتش موجود نیست. توقف بر چیزی ندارد که دور بشود.

**قسم سوم از ورود من کلا الجانبین:** این است که هر کدام از دو خطاب مشروط است به عدم امتثال خطاب دیگر. مثل تزاحم متساویین. در تزاحم متساویین مثل انقاذ ابن مولا و انقاذ أب مولا که از نظر مولا مساوی هستند، وجوب انقاذ ابن مولا مشروط است به عدم امتثال وجوب انقاذ أب مولا، و وجوب انقاذ أب مولا هم مشروط است به عدم امتثال وجوب إنقاذ ابن مولا. اگر مکلف یکی از این دو تکلیف را امتثال بکند تکلیف دیگر فعلی نخواهد بود، چون شرطش محقق نخواهد بود. اگر برود پدر مولا را انقاذ کند، شرط وجوب انقاذ ابن مولا عدم اشتغال به انقاذ أب مولا است، واین آقا وقتی مشغول انقاذ أب مولا شد تکلیف به انقاذ ابن مولا فعلی نخواهد بود.

طبعا در تکلیف در تزاحم بین متساویین تکلیف مولا محرک به جامع بین این دو هست، برای اینکه من انگیزه پیدا کنم یک طرف را انجام بدهم محرک نفسانی خواهد داشت. دیگر من نمی توانم بگویم انقاذ می کنم ابن مولا را بخاطر مولا. چون از نظر مولا هر دو مساوی هستند چه انقاذ این مولا و چه انقاذ أب مولا. دیگر اینجا محرک نفسانی تحریک می کند این عبد را که ترجیح بدهد این مساوی را بر آن مساوی. و این مهم نیست، اصل تحریک امر مولا به احدهمای لابعینه کافی است.

این را توجه داشته باشید: اگر من مکلف هیچکدام از این دو تکلیف را امتثال نکنم، نه ابن مولا را انقاذ کنم و نه أب مولا را، هر دو تکلیف فعلی می شود.

ولی این اشکال ندارد. دو تکلیفی که در ظرف عصیان هر دو فعلی بشوند، این محذوری ندارد. چون مهم این است که عبدی که در مقام امتثال هست این دو تکلیف در حقش فعلی نیستند. عبدی که در مقام امتثال نیست این دو تکلیف در حقش فعلی بشوند.

و طبعا طلب غیر مقدور خواهد بود، چون انقاذ أب مولا و انقاذ ابن مولا با هم برای این عبد مقدور نیست. ولذا مرحوم آخوند فرمود نمی شود هر دو تکلیف ثابت باشند و لو به نحو ترتب. چون در فرض عصیان هر دو در متساویین من دو تکلیف فعلی پیدا می کنم در حالی که قادر بر جمع بین دو تکلیف نیستم.

ما می گوئیم اشکالی ندارد، در ظرف امتثال باید من قادر بر امتثال باشم، ظرف عصیان مهم نیست.

این سه قسم ورود من کلا الجانبین.

اما برخی از مثالها هست که اینها اشتباه می شود با ورود من کلا الجانبین، باید توجه داشته باشید. من یک نمونه اش را عرض می کنم بقیه را ارجاع می دهم به جزوه بحث.

گاهی یک خطاب تکلیف مشروط به عدم فعلی تکلیف دیگر هست. ولی آن تکلیف دوم مشروط به عدم لولائی تکلیف اول است. یعنی تلفیق بین قسم اول و قسم دوم از ورود من کلا الجانبین. در قسم اول ورود من کلا الجانبین دو خطاب تکلیف را فرض می کردیم که ظاهر این خطاب این بود که هر کدام مشروط است به عدم دیگری، که می گفتیم این محال است. قسم دوم این بود که هر کدام از این دو خطاب مشروط است به عدم لولائی دیگری، که می گفتیم این ممکن است و نتیجه این می شود که هیچکدام از این دو تکلیف فعلی نیستند. گاهی یک خطاب تکلیف مشروط به عدم فعلی خطاب تکلیف دیگر هست، ولی خطاب تکلیف دوم مشروط به عدم لولائی آن خطاب اول است. اینجا چه می شود؟

اینجا آن خطاب اول فعلی می شود ولی خطاب دوم فعلی نمی شود. آن خطاب اولی که مشروط به عدم فعلی خطاب دوم است او شرطش محقق است، چون خطاب دوم ولو بخاطر مزاحمت با خطاب اول فعلی نشد. ولی شرط خطاب دوم محقق نیست، چون شرط خطاب دوم عدم لولائی خطاب اول است، یعنی انتفاء مقتضی برای خطاب اول. در حالی که می بینیم مقتضی برای خطاب اول هست. پس شرط خطاب دوم محقق نیست، خطاب دوم منتفی می شود به انتفاء شرطش. وقتی خطاب دوم منتفی شد به انتفاء شرطش، خطاب اول فعلی می شود.

دو مثال بزنم: یکی مثال فقهی است و دیگری مثال اصولی است:

مثال فقهی: در باب استطاعت یک بحثی هست که آیا می شود قبل از اینکه ما مستطیع بشویم نذر کنیم فعلی را که منافی حج است. مثال معروفش نذر علماء نجف بود که هر سال در روز عرفه بروند کربلا. می خواستند حج نروند. نقل کرده اند صاحب جواهر هم چنین نذری کرده بود، می خواست حج نرود درس بخواند و سختی حج در آن زمان باعث می شد که می گفتند ما نذر می کنیم که لله علیّ أن ازور الحسین علیه السلام یوم عرفة فی کل سنة. بعد که نفقه حج را به دست می آوردند عده ای از فقهاء مثل صاحب جواهر می گفتند ما دیگر مستطیع نیستیم، چون مستطیع نیستیم حج بر ما واجب نیست. چرا مستطیع نیستید؟ می گفتند چون استطاعت صرف داشتن پول حج نیست. کسی که تکلیف مزاحم دارد، کسی که بر او واجب است عملی که مزاحم حج است او عرفا مستطیع برای حج نیست. استطاعت را معنا می کردند به عدم اشتغال الذمة بتکلیف مزاحم. و این وجوب وفاء به نذر زیارت امام حسین در روز عرفه تکلیف مزاحم هست. بعضی ها اینجور می گفتند.

در جواب از این اشکال وجوهی ذکر شده است:

یک وجه این است که گفته شده است: استطاعت یک معنای عرفی است و آن قدرت بر انجام حج است. اشتغال ذمه به تکلیف به مزاحم عرفا رافع قدرت نیست. در روایات هم که استطاعت تفسیر شده است به اینکه من کان له زاد و راحلة. پس وجوب حج مشروط به عدم تکلیف به خلاف نیست.

جواب دوم این بود که می گفتند: برفرض وجوب حج مشروط باشد به عدم تکلیف به خلاف، اما یک وقت تکلیف به خلاف تکلیف الهی ابتدائی است، مثل وجوب اداء دین، وجوب دفع کفاره. اشکال ندارد این مانع از استطاعت است.

اما یک وقت تکلیف به خلاف را می خواهید از وجوب وفاء به نذر استفاده کنید. ظاهر دلیل وجوب وفاء به نذر این است که آن هم مشروط است به عدم تکلیف به خلاف. پس وجوب وفاء به نذر مشروط است به عدم تکلیف به خلاف، وجوب حج هم مشروط است به عدم تکلیف به خلاف. اما اینها با هم فرق می کنند. ظاهر وجوب وفاء به نذر این است که مشروط است به عدم لولائی تکلیف به خلاف. یعنی وجوب وفاء به نذر می گوید من را نادیده بگیر، ببین اگر من نباشم شما تکلیف به خلاف داری یا نداری؟ اگر من وجوب وفاء به نذر نبودم شما تکلیف به حج نداشتی بعد از وجدان نفقه حج؟ قطعا تکلیف به حج داشتی. شرط وجوب وفاء به نذر عدم لولائی تکلیف به خلاف است. یعنی شرطش این است که فی حد نفسه با قطع نظر از خطاب وجوب وفاء به نذر ببینید آیا تکلیف به خلاف دارید یا ندارید. قطع نظر که بکنید از وجوب وفاء به نذر می بینید دلیل وجوب حج شامل شما می شود. شرط وجوب وفاء به نذر شد عدم لولائی وجوب حج، یعنی انتفاء وجوب الحج فی حد نفسه لإنتفاء مقتضیه. خب این شرط محقق نیست، چون شما با قطع نظر از وجوب وفاء به نذر مستطیع هستید و حج بر شما واجب است. پس عدم لولائی وجوب حج منتفی است.

این شرط وجوب وفاء به نذر که عدم لولائی وجوب حج است منتفی شد وجوب وفاء به نذر منتفی می شود. وجوب وفاء به نذر که منتفی شد وجوب حج فعلی می شود. چون وجوب حج شرطش عدم وجوب وفاء به نذر است بأیّ سبب کان. شرط وجوب حج عدم فعلی وجوب الوفاء بالنذر است، نه اینکه با قطع نظر از وجوب حج وجوب وفاء به نذر منتفی باشد. نخیر، ولو بخاطر وجوب حج وجوب وفاء به نذر منتفی باشد همین هم کافی است.

پس شرط وجوب حج عدم فعلی وجوب وفاء به نذر است، ولی شرط وجوب وفاء به نذر عدم لولائی وجوب حج است، یعنی انتفاء وجوب حج به سبب آخر کإنتفاء مقتضیه. در حالی که اینجا اگر شما صرف نظر بکنید از وجوب وفاء به نذر وجوب حج منتفی نیست وجوب حج ثابت است. پس شرط وجوب وفاء به نذر که عدم لولائی وجوب حج است محقق نشد. وقتی این شرط محقق نشد مشروط که وفاء به نذر است محقق نمی شود. وقت وجوب وفاء به نذر محقق نشد وجوب حج فعلی می شود چون شرطش حاصل است.

وجه این استظهار چیست؟ چرا ظاهر این است که وجوب حج مشروط به عدم فعلی وجوب وفاء به نذر است اما شرط وجوب وفاء به نذر عدم لولائی وجوب حج هست یعنی عدم وجوب الحج فی رتبة سابقة؟

چون یک ارتکاز عرفی هست که وجوب وفاء به تعهدات و قراردادها در طول امتثال تکالیف مولا هست. و «شرط الله قبل شرطکم» هم مؤید روائی این ارتکاز است. یعنی وجوب وفاء به نذر که وجوب وفاء به تعهد است در عرض حکم الله اولی که وجوب حج بر مستطیع است نخواهد بود بلکه در طول او است. شرط الله قبل شرطکم. ولو هر چیزی که شرطکم باشد وجوب وفاء دارد اما شرطکم هست. المؤمنون عند شروطهم. اما وجوب وفاء به شرطکم در طول وجوب وفاء به شرط الله است. هم ارتکاز عرفی و متشرعی این را اقتضاء می کند و هم إن شرط الله قبل شرطکم این را اقتضاء می کند.

اصلا یک چیزی بگویم: ارتکاز می گوید اگر تعهداتی که دارید نه برخلاف قطعی حکم الله بلکه اگر برخلاف وجوب احتیاط عقلی باشد باز وجوب وفاء ندارد. اگر شما اجیر بشوید بر حمل یک متاعی در حالی که علم اجمالی دارید که یا این متاع غصبی است یا آن متاع دیگر، حق ندارید این متاع را حمل کنید. چون عقل می گوید علم اجمالی داری که یکی از این دو متاع غصبی است باید احتیاط کنی. وقتی عقل می گوید باید احتیاط کنی اصلا دلیل اوفوا بالعقود انصراف دارد که اوفوا بالعقود در طول احترام احکام خدا. احترام حکم خدا و امتثال حکم خدا در اینجا عقلا به این است که از هر دو اجتناب کنید. اوفوا بالعقود انصراف دارد از اینجا. اوفوا بالشروط و اوفوا بالنذور همه اینها از این مورد انصراف دارد. ولذا اگر شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو فعل حرام است و دیگری مستحب است، نذر کردی آن فعل مستحب را که مشتبه بین این دو هست انجام بدهی، این نذرت منحل است، هیچکدام را نباید انجام بدهی، چون علم اجمالی داری یکی از این دو حرام است عقل می گوید هیچکدام را انجام نده. حق نداری هیچکدام را انجام بدهی، اصلا نذر منحل است.

سؤال وجواب: ارتکاز این است که وجوب وفاء به نذر یعنی وجوب وفاء به تعهدی که بستی. وفاء به تعهدات وجوبش در طول وجوب امتثال احکام خداست. این طولیت وقتی درست شد ظهور خطاب یجب الوفاء بالنذر إذا لم یکن هناک تکلیف بالخلاف این یعنی با قطع نظر از من حساب کن که اگر من نبودم وجوب حج بود یا نبود. می گوئیم اگر توی وجوب وفاء به نذر نبودی وجوب حج بود. می گوید دیگر من نمی آیم، چون من بیایم مزاحم وجوب حج بشوم یعنی در عرض وجوب حج واقع بشوم؟ آیا این است معنای شرط الله قبل شرطکم؟!

استظهار عرفی این است و درست هم هست و بزرگان هم همینجور استظهار کرده اند.

پس این قسم که احد الخطابین مشروط است به عدم فعلی خطاب دوم ولی خطاب دوم مشروط است به عدم لولائی خطاب اول، این یک قسم معقولی است و این هم ورود من کلا الجانبین نیست، بلکه این خطاب اول که مشروط به عدم فعلی خطاب دوم است فعلی می شود چون شرطش محقق می شود. ولی خطاب دوم که مشروط به عدم لولائی خطاب اول است شرطش محقق نیست چون خطاب اول مقتضی اش موجود است عدم لولائی ندارد.

مثال اصولی: اگر عامی بود و خاصی وارد شد. حجیت عام مشروط است به عدم لولائی حجیت خاص. یعنی عموم می گوید اگر من نبودم این خاص حجت بود یا نه؟ می گوئیم بله، اگر شما نبودی این خاص خبر عادل است چرا حجت نباشد. می گوید خب حالا که اگر من نبودم این خبر خاص خبر عادل است وحجت بود پس شرط حجیت من محقق نیست. عموم عام شرط حجیتش این است که خبر خاص حجیت لولائیه نداشته باشد. یعنی مشروط است حجیت عموم عام به عدم لولائی حجیت خاص. ولذا اگر یک خاص معتبری که خبر عادل است واصل شد که فی حد نفسه حجت است دیگر این خاص عدم لولائی ندارد. ولذا مانع می شود از حجیت عموم عام.

ولی حجیت خاص مشروط است به عدم فعلی حجیت عام. چون محال است همزمان هر دو حجت باشند. تناقض است که هم عموم عام حجت باشد و هم خاص حجت باشد. ولذا شرط حجیت خاص عدم فعلی حجیت عموم عام خواهد بود. طبعا نتیجه این می شود که این خاص حجت می شود چون شرطش محقق است.

دلیل تقدیم خاص بر عام و استظهار اینکه حجیت عموم عام مشروط است به عدم لولائی حجیت خاص سیره عقلائیه است.

طبعا نسبت به دلیل حجیت عام آن دلیل حجیت خاص ورود دارد. موضوع حجیت دلیل عام عدم وصول خاص معتبر فی حد ذاته است. إذا وصل الخاص المعتبر فی حد ذاته لم یکن العام حجة. سیره عقلائیه این را می گوید.

یک مطلبی عرض کنم: در کلام مرحوم آقای صدر یک اشتباهی شده (حالا یا خودش اشتباه کرده یا مقرر بزرگوارش) تعبیری دارند، فرموده اند: اگر دلیل وارد شبهه مفهومیه پیدا کرد، اینجا نه به دلیل وارد می شود تمسک کرد و نه به دلیل مورود.

إذا وجدت ماءا وجب الوضوء، إذا لم یجب الوضوء وجب التیمم. نه به دلیل مورود می شود تمسک کرد چون شبهه مصداقیه دلیل وارد است. شک در موضوع دلیل مورود داریم چون احتمال ورود می دهیم. احتمال ورود مساوق است با شک در تحقق مصداق دلیل مورود.

به دلیل وارد هم نمی شود تمسک کرد، چون نمی دانیم این مایع آب است یا آب نیست، شبهه مفهومیه است.

استصحاب هم جاری نیست چون استصحاب در شبهات مفهومیه جاری نیست.

پس نتیجه این می شود که در شبهه مفهومیه دلیل وارد که نمی دانیم این مایع عرفا آب است یا نه، نه به خطاب إذا لم یجب الوضوء وجب التیمم می شود تمسک کرد، چون شک در موضوعش داریم، چون احتمال ورود یعنی احتمال عدم تحقق موضوع دلیل مورود. و نه به دلیل وارد می توانیم تمسک کنیم چون شبهه مفهومیه ماء است، استصحاب هم که در شبهات مفهومیه جاری نیست. ولذا مشکل پیدا می کنیم.

این مطلب آقای صدر نادرست است. چرا؟ برای اینکه ما استصحاب حکمی می خواهیم جاری کنیم در دلیل وارد. آنی که در شبهات مفهومیه جاری نیست استصحاب موضوعی است نه استصحاب حکمی. ما استصحاب می کنیم عدم وجوب وضوء را با این مایع. اینکه دیگر اشکال ندارد. و موضوع دلیل مورود هم این بود که إذا لم یجب الوضوء وجب التیمم، استصحاب می گوید قبلا که وضوء واجب نبود الان هم واجب نیست.

پس استصحاب در شبهات مفهومیه که جاری نیست استصحاب موضوعی است که بگوئیم این قبلا آب بود الان هم آب است. خب می گویند این شبهه مفهومیه است یعنی شما که می دانی چقدر نمک در این آب ریختی نمی دانی عرف به این آب می گوید یا نه، استصحاب موضوعی جاری نیست در شبهات مفهومیه اما استصحاب حکمی که اشکال ندارد. مثلا استصحاب می گوید قبل از دخول وقت بر من وضوء واجب نبود استصحاب می گوید الان هم بر من وضوء واجب نیست. موضوع إذا لم یجب الوضوء وجب التیمم ثابت می شود.

ولذا این مطلب ایشان ناتمام است.

جلسه 1617

شنبه 07/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به تعارض بدوی بود.

عرض کردیم تعارض بدوی سه قسم هست، حکومت، تقیید، تخصیص.

### حکومت

اما حکومت:

مرحوم شیخ در رسائل فرموده است: ضابط حکومت این است که: «أن یکون احد الدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضا لحال الدلیل الآخر و رافعا للحکم الثابت بالدلیل الآخر عن بعض افراد موضوعه، فیکون مبیّنا للمراد من مدلوله، نظیر لا شک لکثیر الشک، فإنه لو فرض عدم ورود حکم للشک لم یکن مورد له. والحکومة بیان بلفظه للمراد و مفسر للمراد من العام فهو تخصیص فی المعنی بلسان التفسیر». رسائل اول بحث تعارض 2/750 .

مرحوم شیخ فرموده است که ضابط حکومت این است که دلیل حاکم لسانش لسان تعرض به حال دلیل محکوم هست، و حکمی را که دلیل محکوم بیان می کند از بعض افراد موضوع آن رفع می کند به لسان تفسیر. مثل لاشک لکثیر الشک که ناظر هست و متعرض هست به حال إذا شککت فابن علی الاکثر، به جوری که اگر ما نداشتیم آن دلیل عام حکم شک را، این خطاب لا شک لکثیر الشک لغو بود و مورد نداشت.

فرق حکومت با تخصیص این است که در تخصیص مستقیم نفی می شود حکم عام، اما در حکومت نفی حکم عام به لسان نفی موضوعش هست.

اقول: این فرمایش مرحوم شیخ اشکالاتی دارد:

اشکال اول: این است که حکومت توسعیه را ایشان بیان نکرده است. حکومت گاهی حکومت تضییقیه است و گاهی حکومت توسعیه. کلام مرحوم شیخ فقط ناظر به حکومت تضییقیه است مثل لا شک لکثیر الشک که تضییق می کند موضوع إذا شککت فابن علی الاکثر را. اما حکومت گاهی حکومت توسعیه است، مثل الطواف بالبیت صلاة که نسبت به احکام صلاة که لا صلاة الا بطهور حکومت توسعیه دارد. تعریف مرحوم شیخ شامل حکومت توسعیه نمی شود، چون ایشان فرمود دلیل حاکم رافع حکم دلیل محکوم هست از بعض افرادش به لسان تفسیر دلیل حاکم.

درست است که حکومت توسعیه شبهه تعارض بین دلیل حاکم و دلیل محکوم در موردش نیست وتعارض بدوی هم نیست، برخلاف حکومت تضییقیه، که در حکومت تضییقیه که دلیل حاکم و دلیل محکوم تعارض بدوی دارند، بالاخره عموم إذا شککت فابن علی الاکثر شامل شک کثیر الشک هم می شود وظهور استعمالی اش این است که کثیر الشک هم باید به شکش اعتناء بکند، ولذا تعارض بدوی با لاشک لکثیر الشک دارد، هر چند خطاب حاکم قرینه شخصیه است بر تفسیر از دلیل محکوم، اما تعارض بدوی و ابتدائی با هم دارند. اما در حکومت توسعیه تعارض نیست اصلا لا بدوا و لا مستقرا، ولکن فرض این است که شما می خواهید حکومت را تعریف کنید نه خصوص حکومت تضییقیه را.

مطلبی را داخل پرانتز عرض کنم: امام قده به این مطلب توجه داشته اند که حکومت را که تعریف می کنند جوری تعریف کنند که هم شامل حکومت تضییقیه بشود و هم شامل حکومت توسعیه. تهذیب 1/ 167. فرموده اند: الحکومة عبارة عن کون احد الدلیلین صالحا لتوسیع مورد الدلیل الآخر أو تضییقیه.

اما اشکال در فرمایش امام قده این است که مثالی که انتخاب کرده اند مثال جالبی نیست. برای حکومت توسعیه مثال زده اند گفته اند کقوله التراب احد الطهورین بالنسبة الی لاصلاة الا بطهور، التراب احد الطهورین حاکم است بر لاصلاة الا بطهور حکومة توسعیة، چون طهور را توسعه می دهد به طهارت ترابیه.

در حالی که این مثال اشتباه است. التراب احد الطهورین ورود دارد بر لاصلاة الا بطهور. چون خود التراب احد الطهورین می گوید طهور دو قسم است طهور مائی و طهور ترابی. یعنی هر چیزی که طهور است کافی است برای نماز. فرمود لا صلاة الا بطبیعی الطهور دیگر، نفرمود لاصلاة الا بالطهور من الماء. شارع مقدس با التراب احد الطهورین جعل مصداق کرد وجدانا برای طهور، فاقد الماء تراب برای او واقعا طهور است نه ادعاءا. بله شارع باید جعل بکند طهور بودن برای تراب را تا بگوئیم تراب مصداق وجدانی طهور است، اما این یعنی ورود.

اگر بخواهید این مثال را برای حکومت توسعیه بزنید باید بگوئید استظهار ما از لاصلاة الا بطهور این است که خصوص طهور من الماء هست، در حالی که این خلاف ظهور عرفی است. طهور اعم است از طهور مائی یا طهور ترابی. ولذا در آن روایت دیگر فرمود التراب احد الطهورین، نفرمود التراب طهور تا بگوئیم تراب تنزیل شد منزله طهور مائی.

سؤال وجواب: لاصلاة الا بطهور طبیعی طهور را می گوید شرط نماز است، اما مصداق طبیعی طهور را بیان نکرد. ما باید از ادله دیگر مصداق طهور را به دست بیاوریم. در مورد واجد الماء طهور او طهور مائی است، در مورد فاقد الماء یا عاجز از وضوء طهور او طهور ترابی است. این را با ادله دیگر استفاده کردیم. این حکومت نیست.

پس مثال واضح حکومت توسعیه همین الطواف بالبیت صلاة هست، یا الفقاع خمر هست. بله راجع به روایاتی که مفادش این است که الفقاع خمر غیر از حکومت که مشهور فهمیده اند، احتمال دیگری هست که این بحث فقهی می شود. وآن احتمال این است که الفقاع خمر در روایاتش آمده خمر مجهول، الفقاع خمیرة استصغرها الناس، واین حاکم نیست بلکه بیان فرد خفی است. فرد مجهول این یعنی یک فردی است از افراد وجدانی خمر منتهی فرد مخفی بر مردم است. خمرٌ مجهول، خمیرة استصغرها الناس. و این ثمره فقهیه هم دارد، دیگر نمی توانیم آن احکام شرعیه را که رفته روی آن خمر جلیّ مثل نجاست برای فقاع بار کنیم. چون تنزیل که نکرد فقاع را منزله خمر جلیّ. بلکه گفت الفقاع خمر مجهول، فقاع فرد خفی خمر است، اما اینکه احکام فرد جلی خمر غیر از حرمت شرب مثل نجاست هم برای او ثابت است از این استفاده نمی شود. و این مطلبی است که مرحوم آقای صدر متعرض شده است. ما مثال مشهور خواستیم بزنیم. از الفقاع خمر مشهور تنزیل فهمیده اند که نزّل الفقاع منزلة الخمر شرعا فی جمیع احکامه که می شود مثال برای حکومت توسعیه.

اشکال دوم به فرمایش مرحوم شیخ این است که: ایشان فقط حکومت بر عقد الوضع را لحاظ کرد نه حکومت بر عقد الحمل را. در حالی که ما دو قسم حکومت داریم. توضیح ذلک:

گاهی لسان دلیل حاکم لسان حکومت بر موضوع است. مثل همین مثال لاشک لکثیر الشک که موضوع إذا شککت فابن علی الاکثر را تضییق می کند، یا الطواف بالبیت صلاة موضوع لاصلاة الا بطهور را توسعه می دهد.

ولی گاهی دلیل حاکم، حاکم بر عقد الحمل است. مثل اینکه مرحوم شیخ انصاری در قاعده لاضرر فرموده است که لاضرر ناظر است به حکم منشأ ضرر. الوضوء واجب. خب این می گوید لاوجوب ضرریّ، چطور مرحوم شیخ تعریفش شامل این قسم بشود که فرمود رافعا للحکم الثابت عن بعض افراد موضوعه فیکون مبینا لمقدار مدلوله فهو تخصیص فی المعنی بلسان التفسیر، این ظاهرش این است که حکومت بر عقد الوضع دارد. مگر با توجیه بخواهیم بگوئیم ایشان تعبیر عن بعض افراد موضوعه را که می گوید فقط ناظر به حکومت بر موضوع نیست، بلکه به لسان حکومت بر عقد الحمل باشد. ولکن عبارت ایشان یک مقدار نارسا است. حکومت گاهی به نحو حکومت بر عقد الحمل است، ناظر است لاضرر به اینکه ما یک احکامی در شرع داریم، آن احکام، ضرری جعل نشده است. لا حکم ضرری.

اشکال سوم به تعریف مرحوم شیخ: اشکالی است که صاحب کفایه در حاشیه رسائل صفحه 428 مطرح کرده است. فرموده: جناب شیخ! شما فرموده اید که دلیل حاکم باید مسوق باشد وشارح باشد نسبت به دلیل محکوم. و لذا اگر دلیل محکومی نبود دلیل حاکم بی مورد می شود، چون شارح بدون مورد شرح معنا ندارد. در حالی که این درست نیست.

ایشان فرموده است در حکومت معتبر نیست مگر صلاحیت دلیل حاکم نسبت به تحدید کمیت موضوع دلیل محکوم تعمیما أو تخصیصا. باید دلیل حاکم صلاحیت تحدید کمیت موضوع دلیل محکوم را داشته باشد، چه به لحاظ تعمیم آن و چه به لحاظ تخصیص آن اگر دلیل محکومی باشد. اما اینکه بگوئیم بدون دلیل محکوم دلیل حاکم لغو است چون ناظر بدون منظور الیه و شارح بدون مورد شرح نمی شود نخیر این درست نیست.

ایشان مثال زده است، فرموده: امارات حاکمند بر اصول شرعیه عملیه. رفع ما لایعلمون اصل برائت شرعیه است. خبر ثقه به نظر شمای مرحوم شیخ طریق است تعبدا به واقع. یعنی علم تعبدی است، کأنه شارع گفته است خبر الثقة علم. جناب شیخ اعظم! شارع که گفته است خبر الثقة علم، اگر رفع ما لایعلمون نبود لغو می شد؟ نه. بلکه خبر الثقة علم به لحاظ منجزیت و معذریت، ولو ما برائت شرعیه نداشتیم. اصلا شما فرض کند علم هیچ حکم شرعی ندارد، فقط حکم عقلی دارد، منجزٌ و معذرٌ عقلا، آیا اشکال دارد که شارع بگوید خبر الثقة علم، واین طبق نظر خود شمای شیخ حاکم است بر ادله اصول شرعیه. با اینکه اگر اصول شرعیه هم نبود خبر الثقة علم لغو نبود چون به لحاظ اثر عقلی فائده داشت. نمی خواهیم بگوئیم خبر الثقة علم بر منجزیت و معذریت علم حاکم است. نخیر، صاحب کفایه این را نمی خواهد بگوید. معنا ندارد حکومت خطاب شرعی بر حکم عقل. حاکم و محکوم باید از یک مقنن صادر بشود. صاحب کفایه نمی خواهد بگوید خبر الثقة علم حاکم است بر حکم عقل به منجزیت و معذریت علم. نه، ایشان می فرماید اگر نبود ادله اصول شرعیه آیا خبر الثقة علم لغو بود؟ نه، اثر داشت، اثرش تنجیز و تعذیر بود. ولی حالا که ادله اصول شرعیه هست خبر الثقة علم صلاحیت دارد که بیان کند و تحدید کند موضوع رفع ما لایعلمون را، تعمیم بدهد علم را به خبر ثقه تعبدا. یا ما لیس لک به علم را تضییق کند بگوید در مورد خبر ثقه شما مصداق ما لیس لک به علم نیستید.

و لذا نباید بگوئید که دلیل حاکم مسوق است برای بیان مراد از دلیل محکوم به نحوی که لولا الدلیل المحکوم لما کان موردٌ للدلیل الحاکم. نخیر.

البته این اشکال مرحوم آخوند در حاشیه رسائل چیزی است که خود مرحوم آخوند در کفایه بر خلافش حرف زده است. در ص 489 کفایه می گوید: امارات بر استصحاب حاکم نیستند، چون شارح آن نیستند ناظر به آن نیستند. کأنه در حاشیه رسائل جدلی بحث می کرده، والا خودش با این بیان معتقد است که همانطور که مرحوم نائینی هم فهمیده که خود صاحب کفایه اصلا مبنایش این است که باید دلیل حاکم مفسر دلیل محکوم باشد. در ص 438 کفایه هم می گوید: «ضابط الحکومة أن یکون الحاکم قد سیق ناظرا الی بیان کمیة ما ارید من الآخر مقدما کان أو مؤخرا». پس ایشان همان اشکالی که به مرحوم شیخ کرد خودش ملتزم شد و نفی کرد حکومت ادله امارات را بر استصحاب.

این اشکال مرحوم آخوند در حاشیه رسائل به مرحوم شیخ را ما به این نحو می پذیریم ولو خود ایشان درکفایه برخلاف مطالب خودشان صحبت کرده اند. می گوئیم دلیل حاکم ممکن است اطلاقش ناظر باشد. ولذا اگر دلیل محکوم نبود دلیل حاکم ممکن است لغو نشود. چطور؟ مثل همین خبر الثقة علم، اطلاق خبر الثقة علم هم شامل آثار عقلیه علم می شود که منجزیت و معذریت است، و هم شامل آثار شرعیه علم می شود مثل جواز إخبار به علم، حرمت إخبار به غیر علم، جریان برائت شرعیه عند عدم العلم و ... هست. رفع ما لایعلمون اثر شرعی است، اما منجزیت و معذریت اثر عقلی است. خبر الثقة علمٌ اگر نبود ادله شرعیه ای که احکام شرعیه را بار می کند برای علم، لغو نمی شد. چون می گفتیم اثرش همان منجزیت و معذریت است. طبعا دیگر حاکم هم نبود، چون بر حکم عقل که حکومت معنا ندارد، حاکم و محکوم باید از یک مقنن صادر بشود. اما حالا که ادله شرعیه ای داریم که احکام شرعیه را برای علم مترتب می کند اطلاق دارد خبر الثقة علم، واطلاقش اقتضاء می کند که نظارت داشته باشد به همه احکام علم ولو احکام شرعیه آن، واین منشأ حکومت می شود.

پس دلیل حاکم ناظر هست و شارح هست اما جناب شیخ! تعبیر نکنید که بحیث لو لم یکن الدلیل المحکوم لما کان مورد للدلیل الحاکم، این تعبیر اشتباه است. اصل نظارت و شرح دلیل حاکم مفروغ عنه است ما قبول می کنیم، چون حالا یا اطلاق خبر الثقة علمٌ و یا مثلا در مورد لاشک لکثیر الشک یا الطواف بالبیت صلاة اصل خطاب ناظرند به احکام شرعیه. چون اطلاق خبر الثقة علمٌ اقتضاء می کند که خبر ثقه تنزیل بشود منزله علم مطلقا فی جمیع احکامه، اگر حکم شرعی نداشت، بله موردی نبود الا منجزیت ومعذریت عقلیه علم. ولی حالا که علم احکام شرعیه دارد، خب اطلاق تنزیل خبر الثقة علم اقتضاء می کند ناظر باشد به همین احکام شرعیه علم، و مراد جدی را از رفع ما لایعلمون تحدید کند که مراد از رفع ما لایعلمون جائی است که نه علم وجدانی به او داری و نه علم تعبدی ای که در خبر ثقه اعتبار شده است.

خبر الثقة علم نسبت به منجزیت و معذریت عقلیه علم حکومت نمی تواند داشته باشد، بلکه این در واقع موضوع منجزیت و معذریت عقلیه اعم است از علم وجدانی یا بیان شارع و ابراز شارع نسبت به اهتمام خودش به واقع، ولو بگوید یجب علیک الاحتیاط. اگر ابراز کند اهتمامش را به واقع این اثر عقلی منجزیت است، ابراز کند عدم اهتمامش را به واقع و بگوید انت مرخص فی ارتکاب الشبهات، این موضوع معذریت عقلیه است. موضوع منجزیت عقلیه اعم است از علم به تکلیف واقعی یا ابراز مولا نسبت به اهتمام به تکلیف واقعی علی تقدیر وجوده ولو به لسان امر به احتیاط. تا چه برسد به اینکه بگوید صدّق العادل. موضوع درست می کند خبر الثقة علم برای منجزیت عقلیه، چون خودش می شود مصداق ابراز اهتمام به واقع.

سؤال وجواب: بالوجدان العقلی وقتی که مولا می گوید اگر تکلیف واقعی در این مورد باشد من اهتمام به آن دارم و راضی به ترک آن نیستم، هیچ عقلی و هیچ عقلائی در اینجا برائت جاری نمی کنند. اگر مولا بگوید من در اینجا جهل تو را عذر نمی دانم، خب ابراز می کند اهتمامش را، راضی نیستم که ترک کنی عمل به خبر ثقه را، یعنی اگر واقعا تکلیف واقعی بود طبق این خبر ثقه و تو تخلف کنی من راضی به آن نیستم و اهتمام دارم به آن تکلیف واقعی. همین موضوع منجزیت را درست می کند.

پس خبر الثقة علم ابراز اهتمام مولاست نسبت به تکلیف واقعی در جائی که خبر ثقه بر تکلیف باشد، یا ابراز عدم اهتمام به تکلیف واقعی است در جائی که مفاد خبر ثقه عدم تکلیف باشد. و این موضوع منجزیت و معذریت عقلیه را درست می کند.

اما حالا که علم آثار شرعیه دارد چه آثار شرعیه واقعیه مثل جواز الاخبار، و چه آثار شرعیه ظاهریه مثل برائت، رفع ما لایعلمون، خب اطلاق خبر الثقة علمٌ اقتضاء می کند که ناظر به این احکام هم باشد. پس نظارت و شرح درست است إما فی اصل الخطاب الحاکم أو فی اطلاقه. ولی این تعبیر مرحوم شیخ که بحیث لو لم یکن الدلیل المحکوم لم یکن مورد للدلیل الحاکم که ظاهرش این است که یعنی اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم لغو است، نه این تعبیر درستی نیست و اشکال مرحوم صاحب کفایه به این بخش وارد است.

سؤال وجواب: پس نظارت خبر الثقة علم بر منجزیت و معذریت عقلیه می شود ورود. چون موضوع منجزیت ومعذریت عقلیه موضوعش خصوص علم وجدانی نیست، بلکه مطلق بیان است، چون بیان بر واقع و چه بیان بر اهتمام به واقع. آنوقت صدق العادل یا خبر الثقة علمٌ بیان بر اهتمام به واقع هست، ولو بیان و علم به واقع نباشد. موضوع درست می کند برای این حکم عقل. و الا حکم عقل اگر موضوعش بالوجدان باشد حکم عقل هم هست، اگر موضوعش بالوجدان نباشد حکم عقل نیست، نمی تواند شارع با ادعا موضوع درست کند برای حکم عقل. موضوع حکم عقل باید وجدانا درست بشود تا حکمش بیاید یا موضوع حکم عقل وجدانا باید نفی بشود تا حکمش برداشته بشود. با خبر الثقة علم یا صدق العادل یا هر لسانی از لسان های حجیت خبر ثقه مولا ابراز می کند و بیان می کند اهتمامش را به واقع در فرض قیام خبر ثقه بر تکلیف، ویا عدم اهتمام به واقع تکلیف در جائی که خبر ثقه قائم بشود بر نفی تکلیف، و این کافی است برای حکم عقل به منجزیت و معذریت.

اما به لحاظ آثار شرعیه علم آنجا نیاز به حکومت داریم. مثلا در جواز إخبار به علم اگر موضوع جواز إخبار به علم ظاهر در اعم است از علم وجدانی و علم اعتباری، خبر الثقة علمٌ می شود وارد بر دلیل یجوز الاخبار بالعام. چون ظهور یجوز الإخبار بالعلم اعم است طبق فرض از علم وجدانی و علم تعبدی. و این حکومت نیست. اما اگر ظهور یجوز الإخبار بالعلم در علم وجدانی باشد کما هو المفروض، خبر الثقة علمٌ تا ناظر نباشد به این حکم نمی تواند جواز إخبار را در خبر ثقه بیاورد. بدون نظارت خبر الثقة علمٌ بر خطاب شرعی یجوز الإخبار بالعلم اگر موضوع علم در آن وجدانی باشد بدون نظارت خبر الثقة علمٌ بر آن مگر می شود حکم جواز إخبار را که موضوعش علم وجدانی است برای خبر ثقه که علم تعبدی است بار کرد؟ تنها راهش این است که خبر الثقة علمٌ ناظر باشد ولو به اطلاقش به این خطاب شرعی یجوز الإخبار بعلم و در مقام تحدید مراد از آن باشد، جز این راهی نیست.

و من هنا تبین اینکه مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد در دفاع از مرحوم شیخ گفته اند جناب صاحب کفایه! ما دو نوع حکومت داریم، آن کلام مرحوم شیخ ناظر به نوع اول حکومت است، الحکومة التفسیریه، که یک حکومت اثباتیه است، یعنی واقع و مقام ثبوت حکومت اثباتیه چیزی جز تخصیص نیست در لا شک لکثیر الشک و چیزی جز تعمیم نیست در الطواف بالبیت صلاة. بله این حکومت، حکومت تفسیریه است، حالا چه در لسان خطاب اداة تفسیر بکار برود که بعضی از روایات دارد که شما فرمودید که لایعید فقیه صلاته قطّ، امام فرموده إنما عنیت بذلک الشک بین الثلاث و الاربع، شک بین سه وچهار اگر بکند فقیه نمازش را اعاده نمی کند. این لسان تفسیر است که اداة تفسیر مستقیم بکار رفته است. یا نه، ظهورش در تفسیر باشد، مثل لاشک لکثیر الشک که ظهورش در تفسیر مراد از شک در سائر خطابات است.

این نوع اول از حکومت است و مرحوم شیخ این نوع اول از حکومت را دارد تعریف می کند. اما جناب صاحب کفایه! حکومت امارات بر اصول که نقض کردی به شیخ، او حکومت تفسیریه نیست. او نوع دوم از حکومت است، که شارع در مقام ثبوت شارع جعل مصداق می کند، شارع در مقام ثبوت اعتبار می کند که خبر ثقه علم است. نه اینکه اثباتا بگوید خبر ثقه علم است. مثلا الطواف بالبیت صلاة کار ثبوتی نیست، ثبوتا که طواف نماز نمی شود. ثبوتا یعنی طواف هم مشروط به طهارت است. اثباتا بجای اینکه بگوید یعتبر فی الطواف الطهارة گفت الطواف بالبیت صلاة. اما در خبر الثقة علمٌ در مقام ثبوت شارع اعتبار می کند که خبر ثقه علم است، این نیاز به نظارت ندارد. بعد از اینکه شارع اعتبار کرد که خبر ثقه علم است موضوع تعبدی درست می شود برای علم. در خطابات شرعیه این نیاز به نظارت و تفسیر ندارد. توضیح بیشتر و بیان اشکال آن انشاءالله فردا.

جلسه 1618

یکشنبه 08/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به تعریف حکومت بود.

عرض کردیم مرحوم شیخ در اول بحث تعارض فرموده است: تعریف حکومت این است که: دلیل حاکم شارح مراد از دلیل محکوم هست و نفی می کند حکم ثابت در دلیل محکوم را از بعض افراد آن. و ثمره حکومت این است که چون نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم نظارت شخصیه و قرینیت شخصیه هست، لسان دلیل حاکم لسان نظارت و قرینیت هست بر دلیل محکوم، ولذا دلیل حاکم مقدم هست بر دلیل محکوم ولو نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه باشد نه عموم و خصوص مطلق. ولو دلیل حاکم اضعف دلالة باشد از دلیل محکوم، مثل اینکه دلیل محکوم به لسان عموم است ولی دلیل حاکم به لسان اطلاق است، الفاسق لیس بعالمٍ حاکم هست بر اکرم کل عالم.

این فرمایش مرحوم شیخ مواجه شد با اشکال هایی.

اشکال اول این بود که این تعریف شامل حکومت توسعیه نمی شود، چون تعبیر کرد فرمود دلیل حاکم نفی می کند حکم در دلیل محکوم را از بعض افراد آن. این فقط حکومت تضییقیه را تعریف می کند.

ولکن مرحوم شیخ در بحث لاضرر تعریف کرده است حکومت را به یک تعریف دیگری. در رسائل جلد 2/535 فرموده است: «المراد من الحکومة أن یکون احد الدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضا لحال الدلیل الآخر من حیث اثبات حکم لشیء أو نفیه عنه. فالاول مثل ما دلّ علی الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلین فإنه حاکم علی ما دلّ علی أنه لاصلاة الا بطهور، فإنه یفید بمدلوله اللفظی علی أنّ ما ثبت من الاحکام للطهارة فی مثل لاصلاة بطهور و غیرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب».

در این تعریف حکومتی را که اثبات تعبدی مصداق دلیل محکوم را می کند مطرح کرده است. مثال زده است به استصحاب طهارت. فرموده استصحاب طهارت نسبت به دلیل طهارت مثل لاصلاة الا بطهور نماز مشروط به طهارت از حدث هست، استصحاب طهارت از حدث حاکم بر این دلیل هست.

در این تعریف که در قاعده لاضرر مطرح فرموده است حکومت توسعیه را هم مطرح کرده است. منتهی مثالی که می زند مثال می زند به حکومت ظاهریه. این را توضیح بدهم:

گاهی حکومت، حکومت واقعیه است، مثل الطواف بالبیت صلاة، الفقاع خمر. حکومت، حکومت واقعیه است یعنی واقعا احکام نماز را برای طواف جعل می کند. واقعا احکام خمر را برای فقاع جعل می کند.

ولی در حکومت ظاهریه صرفا تعبد ظاهری می کند به وجود موضوع. مستصحب الطهارة طاهرٌ نمی خواهد بگوید واقعا احکام واقعیه طهارت را ما برای فرض استصحاب طهارت جعل کردیم. نخیر، استصحاب طهارت تعبد ظاهری است به طهارت فقط اثرش منجزیت و معذریت است. ولذا نام این را می گذارند حکومت ظاهریه، یعنی دلیل حاکم تعبد ظاهری می کند به وجود موضوع یک حکم واقعی فقط به هدف اثبات احکام آن ظاهرا. می خواهد احکام آن را منجّز کند. والا احکام واقع را نمی خواهد برای فرض استصحاب واقعا جعل کند.

این مثالی که مرحوم شیخ برای قاعده لاضرر زده است برای حکومت توسعیه، حکومت ظاهریه است.

ولکن می شد مثال بزند به حکومت واقعیه در الطواف بالبیت صلاة یا الفقاع خمر.

پس اشکال اول به تعریف دیروز مرحوم شیخ گرفتیم به تعریف ایشان در بحث قاعده لاضرر نسبت به حکومت وارد نیست.

و این هم که دیروز نقل کردیم از تهذیب الاصول که مثال زدند برای حکومت توسعیه به التراب احد الطهورین که فرمودند نسبت به لاصلاة الا بطهور توسعه می دهد، این تهذیب الاصول مرحوم آسید عبدالاعلی سبزواری بود. ولکن اختصاص به ایشان هم ندارد. کلام مرحوم ایروانی در نهایة النهایة جلد 1/125 و کلام منقول از مرحوم آقای داماد هم ظاهر در این است که التراب احد الطهورین حاکم هست بر دلیل شرطیت طهارت در صلاة.

که ما ایراد گرفتیم گفتیم شرطیت طهارت در صلاة جامع طهارت را شرط می کند، اختصاص ندارد به طهارت مائیه. لاصلاة الا بطهور اعم است از طهارتی که ناشی باشد از ماء یا ناشی باشد از تراب. ولذا التراب احد الطهورین مصداق وجدانی برای آن درست می کند. و لذا این مثال، مثال مناسبی برای حکومت توسعیه نیست.

اشکال دومی که به تعریف مرحوم شیخ بود این بود که: گاهی دلیل حاکم، حاکم بر خود حکم شرعی است در دلیل محکوم نه بر موضوع آن. یک وقت دلیل حاکم، حاکم است بر موضوع. اکرم کل عالم، دلیل حاکم می گوید الفاسق لیس بعالم. یک وقت حاکم است بر خود حکم در دلیل محکوم مستقیما و مباشرة. مثل آنچه که خود مرحوم شیخ در قاعده لاضرر مثال زده است، فرموده است لاضرر حاکم است بر ادله احکام اولیه، می گوید ما جعلنا فی تلک الاحکام حکما ضرریا. اصلا لاضرر مثلا وقتی در خطابات شرعیه بیاید الوضوء واجب، حاکم بر موضوع که وضوء هست نیست، نمی گوید الوضوء الضرری لیس بوضوء. بلکه به نظر مرحوم شیخ خطاب لاضرر می گوید که ما در احکام شرعیه حکم ضرری نداریم. مستقیم می آید وجوبی را که منشأ ضرر است در مورد وجوب وضوء نفی می کند. از این تعبیر می کنند به حکومت بر عقد الحمل، یعنی حکومت بر محمول در قضایای شرعیه که خود محمول در قضایای شرعیه حکم شرعی است.

البته این نظر مرحوم شیخ است. در قاعده لاضرر با مثالی که می زند معلوم می شود حکومت بر عقد الحمل را هم قبول دارد و در تعریف گنجانده است.

البته مبنای صاحب کفایه در قاعده لاضرر حکومت بر عقد الوضع است، چون ایشان می گوید لاضرر أی لا وضوء ضرری، نفی موضوع می کند. الوضوء واجب موضوعش وضوء است، این می گوید لا وضوء ضرری، غرض از نفی وضوء ضرری نفی وجوب آن هست.

این اختلاف بین صاحب کفایه و مرحوم شیخ هست.

اشکال سوم، اشکال صاحب کفایه بود که فرمود: این تعریف مرحوم شیخ که می خواهد بگوید دلیل محکوم بدون دلیل حاکم لغو است، چون دلیل حاکم شارح است نسبت به دلیل محکوم و ناظر است بر آن، بدون دلیل محکوم دلیل حاکم مورد و معنا ندارد، صاحب کفایه فرمود این ناتمام است. برای اینکه امارات حاکمند بر اصول عملیه شرعیه، چون خبر ثقه علم است تعبدا به نظر مرحوم شیخ علی ما یظهر من بعض کلماته. اگر نبود دلیل اصول شرعیه باز خبر الثقة علمٌ لغو نبود، چون اثر اینکه گفت خبر الثقة علمٌ این است که آثار عقلیه علم را من المنجزیة و المعذریة بار می کند. ولی باز خبر الثقه علمٌ حاکم است. شرط دلیل حاکم این نیست که با نبودن دلیل محکوم دلیل حاکم لغو بشود. نخیر، باید دلیل حاکم صلاحیت داشته باشد برای تحدید کمیت مراد از دلیل محکوم. اما اینکه شارحِ بالفعل باشد نه لازم نیست. اگر ما خبر الثقة علمٌ داشتیم و اصول عملیه شرعیه نبود لغو نبود و اثر داشت که منجزیت و معذریت است. ولی حالا که دلیل اصول شرعیه آمده رفع ما لایعلمون آمده، خبر الثقة علم صلاحیت دارد که تحدید کند مراد جدی از رفع ما لایعلمون را، بگوید در مورد قیام خبر ثقه ما برائت جعل نکردیم.

عرض کردیم این اشکال سوم صاحب کفایه را مرحوم نائینی ومرحوم آقای خوئی خواسته اند جواب بدهند. فرموده اند ما دو قسم حکومت داریم: حکومت به لحاظ های مختلف تقسیم های گوناگونی دارد که بعدا خواهیم گفت. اما آنچه مقصود مرحوم نائینی وآقای خوئی است این است که فرموده اند: تارة حکومت، حکومت تفسیریه است، تارة حکومت، حکومت ثبوتیه است.

حکومت تفسیریه حکومت اثباتیه است، شارح مراد جدی است از دلیل محکوم. لاشک لکثیر الشک می گوید مراد از إذا شککت فابن علی الاکثر شک غیر کثیر الشک است، الطواف بالبیت صلاة می گوید لاصلاة الا بطهور اعم از صلاة است یا طواف. ثبوتا هیچ فرقی این حکومت با تخصیص و یا تعمیم ندارد. اینطور نیست که در عالم ثبوت فرق کند لاشک لکثیر الشک با اینکه لایعتنی کثیر الشک بشکه. نخیر ثبوتا یکی هستند اما اثباتا با هم فرق می کنند.

اما قسم دوم حکومت، حکومت ثبوتیه است، یعنی در مقام ثبوت شارع جعل مصداق می کند. و این در مورد علم است. شارع وقتی می گوید خبر الثقة علمٌ در مقام ثبوت جعل می کند علم بودن خبر ثقه را. اصلا لازم نیست که این قسم دوم ناظر باشد به خطاب محکوم. همینکه جعل مصداق کرد برای علم خودبخود موضوع رفع ما لایعلمون برداشته می شود.

چرا در قسم دوم حکومت ثبوتیه است؟ چون اگر شارع اعتبار نکند ثبوتا که خبر ثقه علم است، قبح عقاب بلابیان از بین نمی رود. قبح عقاب بلابیان که حکم عقل است با بیان از بین می رود، شارع باید جعل بیان بکند جعل علم بکند. والا نمی شود بگوید با وجود خبر ثقه حکم واقعی منجز است. این تصرف در حکم عقل است محال است. باید موضوع آن را شارع جعل بکند، بیان را جعل کند تا حکم عقل به تبع آن بیاید.

اقول: به نظر ما اینکه یک نوع دفاع است از تعریف مرحوم شیخ نسبت به حکومت که در واقع تعریف شیخ از حکومت ناظر است به آن قسم اول از حکومت، به نظر می رسد که این بیان مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی درست نباشد. چون ما در این قسم دوم هم به نظرمان نسبت به آن آثار عقلیه که منجزیت و معذریت است اصلا خبر الثقة علمٌ ورود دارد. موضوع حکم عقل بیان بر واقع یا بیان اهتمام به واقع است. خبر الثقة علم یا خبر الثقة حجة یا هر لسانی از لسان های حجیت اماره ابراز اهتمام مولا را می کند به تکلیف واقعی.

واما نسبت به احکام شرعیه علم، ما سؤال می کنیم می گوئیم جناب نائینی! جناب آقای خوئی! آن احکام شرعیه ای که برای علم در خطابات دیگر ثابت شده است موضوعش ظاهر است در علم اعم از علم وجدانی و علم تعبدی، یا موضوعش ظاهر است در خصوص علم وجدانی؟ اگر ظاهر رفع ما لایعلمون خصوص علم وجدانی است که لعل مشهور این را بگویند، خبر الثقة علمٌ تعبدیٌّ تا ناظر نباشد که تنزیل کند این خبر ثقه را منزله علم وجدانی در آن حکم شرعی آن، نمی تواند آن اثر شرعی علم را بار کند برای خبر ثقه. مثلا جواز إخبار به علم اگر ظهور دارد در علم وجدانی که إخبار در موارد علم وجدانی جائز است، دلیل دیگر می گوید خبر ثقه علم تعبدی است، آیا إخبار در خبر ثقه هم طبق واقع جائز است؟ از کجا؟ موضوع جواز إخبار اگر ظهور داشت در علم وجدانی، تا ناظر نباشد خبر الثقة علمٌ که بخواهد تنزیل کند خبر ثقه را منزله علم وجدانی در احکام آن، چطور ما حکم جواز إخبار را که موضوعش علم وجدانی است برای خبر ثقه که علم تعبدی است بار کنیم؟ مگر می شود ما تصرف کنیم در ظهور جواز إخبار به علم که در علم وجدانی ظهور دارد و بگوئیم موضوعش اعم است از علم وجدانی و علم تعبدی؟!

واگر ظهور دلیل جواز إخبار به علم یا برائت شرعیه در فرض عدم علم در اعم است از علم وجدانی وعلم تعبدی، خبر الثقة علمٌ بر او هم ورود دارد و موضوع او را وجدانا درست می کند. چون موضوع جواز إخبار اگر بشود علم اعم از علم وجدانی و علم تعبدی، موضوع آن با خبر الثقة علمٌ وجدانا درست می شود نه ادعاءا. چون موضوع جواز إخبار به علم اعم از علم وجدانی و علم تعبدی شامل علم تعبدی می شود بالوجدان. خبر الثقة علمٌ تعبدیٌ مصداق او را وجدانا درست می کند. این می شود ورود.

پس ما قسم دومی از حکومت نداریم. وفرقی بین این قسم دوم و قسم اول نمی بینیم مگر در اینکه قسم دوم اگر ناظر به احکام شرعیه دلیل محکوم هم نبود لغو نبود. چون اثر عقلی منجزیت و معذریت علم کافی بود برای اینکه بگویند خبر الثقة علمٌ. ولی در قسم اول ما اثر عقلی نداریم برای دلیل محکوم. نماز اثر عقلی ندارد همه اش آثار شرعیه اند. این فرق هست، ولکن این فرق فارق نیست.

بله تعبیر به اینکه دلیل محکوم اگر نبود دلیل حاکم لغو بشود این تعبیر درستی نیست که در ظاهر کلام شیخ آمده است. چون در قسم دوم اطلاق دلیل خبر الثقة علم حاکم است بر آثار شرعیه علم. اگر نبود آن آثار شرعیه موردش لغو نمی شد چون منحصر می شد به منجزیت و معذریت علم.

این راجع به تعریف مرحوم شیخ.

اما تعریف صاحب کفایه از حکومت:

ایشان می گوید «دلیل الحاکم سیق لتحدید کمیة ما ارید من مدلول الدلیل الآخر». دلیل حاکم سوق داده شده است برای بیان و تحدید مقدار از مراد دلیل محکوم. إذا شککت فابن علی الاکثر، ما اگر بودیم می گفتیم اطلاقش شامل شک کثیر الشک هم می شود. اما لاشک لکثیر الشک دلیل حاکم بر آن است، چون سیق لتحدید کمیة ما ارید من مدلول الدلیل الذی یقول إذا شککت فابن علی الاکثر، می گوید مراد جدی از إذا شککت فابن علی الاکثر کمیت و مقدارش به این نحو است که شامل کثیر الشک نمی شود به لحاظ مراد جدی. مراد جدی از إذا شککت فابن علی الاکثر شامل کثیر الشک نمی شود. کما اینکه در الطواف بالبیت صلاة مراد از لاصلاة الا بطهور را تحدید می کند می گوید کمیتش شامل طواف هم می شود.

اقول: این تعریف صاحب کفایه باز به نظر ما مناقشاتی دارد:

مناقشه اول: این است که چه بسا دلیل حاکم تحدید کمیت نمی کند برای دلیل محکوم. اصلا می گوید آن دلیل محکوم تقیة صادر شده است. از بعض روایات استفاده می شود که فلان حدیث که پدرم فرمود تقیة فرمود. خب این دلیل حاکم هست یا نیست؟ ناظر است به آن حدیث اول، می گوید آن حدیث صدر تقیة. این حکومت است چون حکومت اثرش این است که دلیل حاکم قرینیت شخصیه دارد بر دلیل محکوم، ودلیل حاکم را مقدم می کنیم بر دلیل محکوم بدون ملاحظه نسبت بین این دو ما و بدون لحاظ اینکه دلیل حاکم مرتبه دلالتش اضعف است یا اقوی است. چون دلیل حاکم ناظر شخصی است به دلیل محکوم. خب چه فرق می کند بگوید صدر ذلک الخطاب الاول تقیة.

البته لفظ حکومت که در روایات نیامده، بلکه یک اصطلاحی است که مرحوم شیخ جعل کرد در مقابل تخصیص و یا تعمیم، دنبال آثار فقهی و اصولی اش بودند از جمله اینکه دلیل حاکم بدون ملاحظه نسبت با دلیل محکوم و بدون ملاحظه ضعف یا قوت ظهور آن بر دلیل محکوم مقدم است. این است دیگر. کلام در این است که این تعبیری که می گوید صدر هذا الکلام من الامام تقیة یا خود امام می فرماید صدر هذا الکلام منّی تقیة یا می فرماید لم یکن مرادی من الکلام ما فهمته، خب این حاکم است دیگر، با اینکه کمیت مقدار مراد جدی را از دلیل محکوم بیان نمی کند. اصلا می گوید من که فلان مطلب را گفتم اصلا کلا مقصود من با ظاهر آن خطاب فرق می کرد. یک مقصودی داشتم که مباین است با ظاهر آن خطاب. اینکه تحدید کمیت ما ارید من مدلول الدلیل المحکوم نیست. مثلا یک آقایی بگوید رأیت اسدا، بعد در یک دلیل دیگری بگوید إنما عنیت بذلک الاسد الرجل الشجاع، اینکه کمیت را تحدید نمی کند، اصلا می گوید ظاهر آن رأیت اسدا حیوان مفترس است و من معنای مباین با آن ظاهر را اراده کردم.

مناقشه دوم: در حکومت توسعیه مثل الطواف بالبیت صلاة چه ظهوری دارد که کمیت مراد از دلیل محکوم را بیان کند. اصلا چه کسی می گوید که وقتی شارع می فرمود لاصلاة الا بطهور مراد جدی اش جعل شرطیت طهارت بود برای جامع بین طواف و نماز؟! نخیر، آنوقت که فرمود لاصلاة الا بطهور جعل کرد شرطیت طهارت را برای خصوص صلاة نه برای جامع بین صلاة و طواف. مراد جدی هم همین بود که طهارت شرط نماز است. بعد با جعل ثانی می خواست بگوید و یعتبر فی الطواف الطهارة ایضا، آمد به لسان ابلغ که لسان حکومت لسان ابلغ است آمد فرمود الطواف بالبیت صلاة. مقام ثبوتش جعل احکام نماز است برای طواف. نه اینکه تحدید کند مراد جدی من از آن لاصلاة بطهور جعل شرعیت طهارت بوده است برای اعم از صلاة و طواف، که در واقع من آن موقع یک جعل کردم شرطیت الطهارة للجامع بین الصلاة و الطواف. نخیر همچنین ظهوری ندارد. می شود دو تا جعل، یک جعل شرطیت طهارت برای صلاة و جعل دوم هم شرطیت طهارت برای طواف به لسان الطواف بالبیت صلاة.

البته این مناقشه ثمره عملیه ندارد ولی اشکال به تعریف هست.

مناقشه سوم: حکومت ظاهریه که مثال می زدیم مستصحب الخمریة خمر و مستصحب الطهارة طاهرٌ، این حکومت ظاهریه است، یعنی واقعا احکام خمر برای مستصحب الخمریه که بار نمی شود.

اگر می گوئید این حکومت نیست و ما نمی خواهیم حکومت شامل حکومت ظاهریه بشود، خب حرفی نیست. و لکن ما عرضمان این است که بالاخره حکومت ظاهریه هم یک نوع نظارت دارد دلیل حاکم بر دلیل محکوم. این هم یک نوع حکومت است. چرا تعریفی نمی کنید که شامل این قسم از حکومت هم که حکومت ظاهریه است بشود. و در حکومت ظاهریه تحدید مراد جدی از دلیل محکوم نمی کند. الخمر حرام حکم واقعی است، مراد جدی اش هم این است که خمر واقعی حرام واقعی است. مستصحب الخمریة خمر مراد جدی از الخمر حرامٌ را نه توسعه می دهد و نه تضییق می کند. یا یک خبری بگوید مستصحب عدم الخمریة لیس بخمر. این اصلا کم و زیاد نمی کند مراد جدی از دلیل محکوم را که می گوید الخمر حرام. فقط نظارت دارد که احکام او را در ظاهر منجز یا معذر بکند.

سؤال وجواب: توسعه می دهد ولی به این معنا که یعنی می گوید موضوع خمر در موارد استصحاب خمر هست. الخمر حرام مگر می گفت موضوع من کجا هست و کجا نیست؟ الخمر حرام می گفت هر کجا چیزی خمر بود حرام است اما در مورد استصحاب خمریت خمر هست یا نیست کاری به او نداشت.

ولذا اصلا نمی شود تعبیر کرد که سیق لبیان تحدید کمیة ما ارید من مدلول الدلیل المحکوم.

ولذا بعضی ها مثل صاحب کتاب اضواء وآراء مجبور شده اند بگویند حکومت ظاهریه حکومت نما است والا این از اقسام حکومت نیست، چون در حکومت باید دلیل حاکم در آن قرینه باشد بر بیان مراد جدی از دلیل محکوم. و این تعریف که هم کفایه دارد و بحوث هم همینجور تعریف می کند می گوید دلیل حاکم قرینه است و ناظر است بر تبیین مراد جدی از دلیل محکوم، خب این تعریف شامل حکومت ظاهریه نمی شود.

ما می گوئیم یک تعریفی بکنید که شامل حکومت ظاهریه هم بشود. کما اینکه مرحوم نائینی فرموده الحکومة إما ظاهریة أو واقعیة. خب تعریفی بکنید برای حکومت که شامل هر دو قسم می شود چون نظارت در هر دو قسم هست.

ولذا به نظر ما بهترین تعریف تعریفی است که امام قدس سره کرده اند در کتاب الرسائل 1/239، فرموده اند: «ضابط الحکومة أن یتعرض احد الدلیلین بنحو من التعرض لحیثةٍ من الدلیل المحکوم، کان التعرض فی موضوعه أو فی محموله أو فی متعلقه أو المراحل السابقة علی الحکم أو اللاحقة للحکم». خلاصه دلیل حاکم آنی است که یک نحو نظارت شخصیه وقرینیت شخصیه دارد نسبت به دلیل محکوم، اعم از اینکه مراد جدی آن را تبیین کند یا بخواهد حکم آن را توسعه بدهد یا بخواهد موضوع آن را ظاهرا در یک جا اثبات کند یا بخواهد دلیل حاکم بگوید دلیل محکوم تقیة صادر شده است که ناظر به او است، حکومت شامل همه اینها می شود. این را توجه بفرمائید.

فالحکومة ما کان الدلیل الحاکم ناظرا نظارة شخصیة و کان قرینة شخصیة بالنسبة الی الدلیل المحکوم، وبیان حال دلیل محکوم می کند، حالا یا حال واقعی او را بیان می کند یا حال ظاهری او را بیان می کند به همان نحوی که عرض کردیم. بقیه مطالب انشاءالله فردا.

جلسه 1619

دوشنبه 09/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به حکومت بود. عرض کردیم بهترین و دقیق ترین تعریف برای حکومت این هست که دلیل حاکم لسانش لسان نظارت هست بر دلیل محکوم و مبیّن حال دلیل محکوم هست، همانطور که مرحوم شیخ در قاعده لاضرر بیان کرد و امام قده هم در کتاب الرسائل بیان کردند.

این تعریف دقیق تر هست از تعریف صاحب کفایه که فرمود: دلیل حاکم برای بیان کمیت مراد از دلیل محکوم هست. و یا از تعریف مرحوم آقای خوئی که فرمود دلیل حاکم شارح مراد از دلیل محکوم هست در حکومت تفسیریه که حکومت اثباتیه هست، ویا جعل فرد می کند در مثال جعل علم تعبدی، که خبر الثقة علمٌ حکومت ثبوتیه هست جعل مصداق می کند برای علم، و این قسم دوم نیاز به نظارت و شرح دلیل محکوم ندارد. و یا از تعریف مرحوم آقای صدر که تعریف کرده اند حکومت را که دلیل حاکم قرینه شخصیه است از طرف متکلم برای تبیین مراد جدی از دلیل محکوم.

این تعریف ها که در کفایه یا در مصباح الاصول و یا در بحوث بود به نظر ما دقیق نیست، چون شامل حکومت ظاهریه نمی شود. حکومت ظاهریه مثل این است که در موثقه عمار فرمود کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر، که به نظر ما این حدیث که مفادش این هست که مشکوک الطهارة طاهرٌ حکومت ظاهریه دارد بر ادله طهارت و می خواهد بگوید که احکام طاهر واقعی را برای مشکوک الطهارة ظاهرا بار کنید، با آب مشکوک الطهارة می توانید وضوء بگیرید. جواز وضوء به ماء طاهر که مفاد دلیل شرعی هست کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر می گوید شما این اثر شرعی جواز وضوء از آب طاهر را بر این آب مشکوک الطهارة ظاهرا بار کنید، یعنی منجز و معذر است، ولی اگر بعدا فهمیدید که آب وضوء نجس بوده وضوئتان باطل است و باید بعدا آن را اعاده کنید.

مرحوم نائینی در اجود التقریرات حکومت ظاهریه را از اقسام حکومت شمرده، ولکن دو مثال می زند برای حکومت ظاهریه که یک مثالش درست است و یک مثالش اشتباه است.

مثال درستش حکومت امارات هست بر ادله احکام واقعیه. امارات مثل اینکه اماره قائم می شود که این مایع خمر است بر دلیل حکم واقعی الخمر حرامٌ و نجسٌ حکومت ظاهریه دارد. این مثال درستی است. یعنی حرمت و نجاست خمر را برای آن مایعی که اماره قائم شده است بر خمریت آن ظاهرا بار می کند.

اما مثال دومی زده است که آن مثال به نظر ما درست نیست. مثال دومی که زده حکومت امارات هست بر اصول عملیه. این مطلب را مرحوم نائینی در اجود التقریرات 2/507 بیان فرموده است. فرموده حکومت امارات بر اصول عملیه حکومت ظاهریه است.

خب این درست نیست. چرا؟ برای اینکه خبر الثقة علم که دلیل حجیت اماره است حکومتش بر رفع ما لایعلمون حکومت واقعیه است، چون واقعا برائت شرعیه در مورد قیام خبر ثقه بر تکلیف جعل نشده است. دلیل حجیت خبر ثقه که می گوید خبر الثقة علم مراد جدی از رفع ما لایعلمون را تحدید می کند، می گوید مراد ما از رفع ما لایعلمون که جعل برائت شرعیه می کنیم در فرض عدم علم، مرادمان جائی است که خبر ثقه بر تکلیف نداشته باشیم. والا اگر خبر ثقه بر تکلیف بود ما واقعا جعل برائت شرعیه نکرده ایم، نه اینکه ظاهرا جعل برائت شرعیه نکرده ایم.

ولذا دلیل حجیت خبر ثقه که می گوید خبر الثقة علمٌ این حکومت واقعیه دارد بر رفع ما لایعلمون. چون در حکومت واقعیه مراد جدی از دلیل محکوم تبیین می شود وقرینه شخصیه است دلیل حاکم بر تبیین مراد جدی از دلیل محکوم.

اما حکومت ظاهریه این است که اصلا دلیل حاکم تحدید نمی کند دلیل محکوم را و تصرفی در آن نمی کند. یجوز الوضوء من الماء الطاهر که مفادش حکم واقعی است شامل آب نجسی که قاعده طهارت دارد نمی شود. به عنوان حکم واقعی جواز وضوء مختص است به طاهر واقعی حتی بعد از اینکه قاعده طهارت در آب جاری بشود. قاعده طهارت در آب مراد جدی از جواز وضوء از آب طاهر را تحدید و تبیین نمی کند. بلکه می گوید بگو انشاءالله این آب مشکوک الطهارة طاهر است وانشاءالله وضوء از آن جائز و صحیح است. اما اگر واقعا این آب نجس باشد وضوء از آن جائز نیست و باطل است.

ایشان می گوید حکومت ظاهریه این است که موضوع دلیل حاکم رتبة متأخر باشد از موضوع دلیل محکوم. برخلاف حکومت واقعیه. لاشک لکثیر الشک موضوع این دلیل حاکم رتبة متأخر نیست از من شک فی الرکعتین الاولیین اعاد الصلاة، بلکه در رتبه واحده هستند. اما در حکومت ظاهریه ایشان می گوید موضوع دلیل حاکم رتبة از موضوع دلیل محکوم تأخر رتبی دارد. خب این نسبت به حکومت امارات بر ادله احکام واقعیه درست است، چون الخمر حرام که دلیل حکم واقعی است اماره آمد گفت که هذا المایع خمر، دلیل حجیت این اماره در مورد شک در تکلیف واقعی است، ولذا رتبه حجیت این اماره در رتبه شک در موضوع آن حکم واقعی است. درست است. رتبه حکم واقعی از رتبه حکم ظاهری متقدم است. اول باید خمری باشد و حرام باشد وبعد در خمر شک کنیم تا موضوع بشود برای حکم ظاهری. اما مثال دوم که ایشان می زند که حکومة الامارات علی الاصول ظاهریة ایضا، ما در این بیان ایشان ایراد داریم. موضوع اصل عملی مثل اصل برائت عدم العلم بالتکلیف است. خبر الثقة علمٌ می آید می گوید در مورد قیام خبر ثقه ولو شما شک وجدانی دارید اما من ادعا می کنم علم دارید یعنی واقعا برائت شرعیه در حق شما جعل نشده است. از این بگذریم.

پس تعریف حکومت این شد که دلیل حاکم نظارت شخصیه دارد بر دلیل محکوم، یعنی خود مفاد دلیل می فهماند که یک حکمی هست و ما می خواهیم راجع به احوالات آن حکم تبیینی داشته باشیم.

حکومت را تقسیم کرده اند به اقسامی که اینها را بررسی کنیم و بعد حکم حکومت را بیان کنیم:

مرحوم آقای صدر فرموده اند: حکومت تقسیم شده است به چهار قسم ولی ما قسم چهارمش را قبول نداریم فقط سه قسم را قبول داریم:

آن سه قسمی که ایشان فرموده ما قبول داریم عبارتند از: 1- حکومت تفسیریه. 2- حکومت تنزیلیه. 3- حکومت مضمونیه.

قسم اول حکومت تفسیریه است. حکومت تفسیریه یعنی دلیل حاکم مشتمل بر ادات تفسیر هست. مثل آن حدیث که به امام صادق علیه السلام عرض کرد أین ما روی أن الفقیه لا یعید الصلاة قطّ؟ حضرت فرمود إنما عنیت بذلک الشک بین الثلاث و الاربع. خب این از ادات تفسیر استفاده شده است. به این می گویند حکومت تفسیریه که دلیل حاکم مشتمل بر ادات تفسیر هست.

قسم دوم حکومت تنزیلیه است. حکومت تنزیلیه این است که موضوع دلیل محکوم را یا نفی بکند ادعاءا در یک موردی یا اثبات بکند ادعاءا در یک موردی. به این می گویند حکومت تنزیلیه. لاشک لکثیر الشک نسبت به من شک فی الرکعتین الاولیین اعاد الصلاة و من شک فی الاخیرتین عمل بالوهم. لاشک لکثیر الشک شک کثیر الشک را تنزیل می کند منزله عدم. و یا الطواف بالبیت صلاةٌ تنزیل می کند طواف را منزله صلاة، و این حاکم است بر خطاب لاصلاة الا بطهور. این هم قسم دوم از حکومت که حکومت تنزیلیه است.

قسم سوم از حکومت حکومت مضمونیه است. مواردی هست که دلیل حاکم مشتمل بر ادات تفسیر نیست، مشتمل بر تنزیل هم نیست. ولکن ظاهر مضمونش این است که حکم در دلیل محکوم را مفروغ عنه گرفته است و راجع به آن می خواهد تبیین داشته باشد و مراد جدی از آن را تحدید کند. مثل قاعده لاضرر و لاحرج. لا حکم ضرریّ یا لاحکم حرجیّ. خب این نه لسانش مشتمل بر ادات تفسیر است و نه تنزیل کرده است چیزی را منزله چیز دیگر. ولکن مضمون خطاب لاضرر و لاحرج این است که وقتی می گوید در اسلام ضرر نیست حرج نیست یعنی ما یک احکامی در اسلام داریم بدانید این احکام متضمن حکم ضرری و یا حرجی نیست. به این می گویند حکومت مضمونیه که نه مشتمل بر ادات تفسیر است و نه مشتمل بر تنزیل شیئی است منزلة شیء آخر، بلکه دلیل حاکم مضمونش می فهماند که یک حکمی مفروغ عنه است و این دلیل حاکم مراد جدی از آن حکم را تبیین می کند. مثلا مجموع احکام شریعت را مفروغ عنه می گیرد بعد می گوید ما در شریعت حکم ضرری و حرجی نداریم.

ما راجع به این سه قسم بحث بکنیم بعد بپردازیم به قسم رابع که آقای صدر فرموده اند ما آن را از اقسام حکومت نمی دانیم.

به نظر ما جامع بین این سه قسم، نظارت دلیل حاکم هست بر دلیل محکوم. عرف از خطاب حاکم اگر نظارت بر دلیل محکوم بفهمد یا بالصراحة مشتمل بر ادات تفسیر باشد و یا عرفا در مقام تفسیر خطاب دیگر باشد یعنی متفاهم عرفی از این خطاب حاکم این باشد که به صدد تفسیر دلیل دیگر هست. مثل لاشک لکثیر الشک، عرف از این خطاب می فهمد که به صدد تفسیر عنوان شکی است که موضوع احکام شرعیه قرار گرفته است. و یا در حکومت مضمونیه هم لاضرر به صدد تفسیر خطابات شرعیه دیگر است، می گوید در این خطابات شرعیه اطلاق آن خطاب نسبت به حکم ضرری مراد ما نیست. الوضوء واجب اطلاق دارد نسبت به وضوء ضرری، ولکن منِ لاضرر تفسیر می کنم این خطابات شرعیه را ومی گویم این خطابات شرعیه اطلاقشان نسبت به حکم ضرری مراد مولا نیست.

پس می شود جامع بین این سه قسم را این بدانیم که دلیل حاکم مفاد عرفی اش تفسیر دلیل محکوم است، حال یا مشتمل بر ادات تفسیر است که بالصراحة تفسیر می کند، یا مشتمل بر ادات تفسیر نیست ولی عرف می گوید متکلم این خطاب را آورد و مفاد عرفی این خطاب این است که متکلم ناظر است به خطاب محکوم ومی خواهد آن را تبیین کند، چه به لسان تنزیل، مثل لاشک لکثیر الشک، و چه به لسان نفی حکم، می گوید لاضرر، لاحرج، ولی ناظر است به خطابات اولیه. لاضرر یعنی در بین این احکامی که ما جعل کردیم حکم ضرری ما نداریم. ناظر است به احکام شریعت. لاضرار و لاضرار مخصوصا اگر قید فی الاسلام هم داشته باشد. یا ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

این فرق می کند با دلیل خاص. دلیل خاص مثل لایجب اکرام العالم الفاسق اصلا مفاد عرفی اش این نیست که ناظر است به دلیل اکرم کل عالم. ولذا اگر دلیل اکرم کل عالم هم نبود خطاب لایجب اکرام العالم الفاسق عرفی بود. دلیل حاکم به نظارت شخصیه ناظر است به دلیل محکوم، یعنی مفاد عرفی خود خطاب این است که متکلم این دلیل حاکم را قرینه قرار داده است بر تفسیر از دلیل محکوم. ولی دلیل خاص مفاد عرفی اش این نیست که من ناظر هستم به دلیل عام ومی خواهم تفسیر کنم دلیل عام را. بلکه عرف بین عام و خاص تنافی می بیند، فقط بناء عقلاء بر تقدیم خاص بر عام هست در مقام جمع عرفی. به این می گویند قرینیت نوعیه. یعنی عقلاء بناءشان بر این است که خاص را بر عام مقدم می دارند چون اقوی ظهورا هست، وظهور حال عقلائی این است که گاهی اعتماد می کنند بر مخصص منفصل. اما خطاب خاص مبیّن نظارت به خطاب عام نیست.

سؤال وجواب: در جائی که دلیل حاکم تنافی بدوی دارد با دلیل محکوم وقرینه است بر تصرف در مراد از دلیل محکوم، آنجا قرینیت شخصیه دارد. برخلاف خاص که قرینیت نوعیه دارد، والا از خطاب خاص عرف هیچ نمی فهمد که متکلم می خواهد بفهماند که من ناظرم به مدلول دلیل عام. اما در موارد حکومتی که اصلا مستلزم تصرف در دلیل محکوم نیست که ما اصلا بحثی نداریم، مثل حکومت ظاهریه یا مثل حکومت توسعیه مثل الطواف بالبیت صلاة، آنجا فقط نظارت هست.

سؤال: وجه تسمیه شخصی و نوعی چیست؟ جواب: دلیل حاکم اصلا خود خطاب یا به دلالت مطابقیه یا به دلالت التزامیه عرفیه می فهماند که من یک خطاب دیگری دارم ناظرم به آن خطاب. مثل این می ماند که مولا بگوید وجوب الاکرام لایشمل العالم الفاسق، این یعنی من یک وجوب اکرامی دارم منتهی آن وجوب اکرام شامل عالم فاسق نمی شود، به این می گویند ناظر به نظارت شخصیه. خود خطاب می فهماند که من یک وجوب اکرامی دارم، وجوب الاکرام لایشمل العالم الفاسق. اما خطاب لایجب اکرام العالم الفاسق نمی فهماند که من یک وجوب اکرامی دارم. یک کسی می آید از امام سؤال می کند هل یجب اکرام العالم الفاسق؟ امام می فرماید لایجب اکرام العالم الفاسق. ولکن عرف وقتی این خطاب خاص را در کنار خطاب عام اکرم کل عالم گذاشت تعارض را مستقر نمی بیند بین این دو، ومی گوید این خلاف روش عقلاء نیست که متکلمی احیانا عموم بگوید ولکن مراد جدی اش عموم نباشد بلکه مخصص منفصل برای آن ذکر بکند. این خلاف روش و منهج عقلائی نیست ولذا عقلاء جمع عرفی می کنند. بناء عقلاء بر تقدیم خاص بر عام هست، والا خود خطاب خاص که نمی فهماند که ما یک خطاب عامی داریم ومن ناظر به آن هستم. برخلاف اینکه اگر مولا می گفت وجوب الاکرام لم یجعل و لایشمل العالم الفاسق، نه آن خودش دارد می گوید ما یک وجوب اکرامی داریم ولی آن وجوب اکرام شامل عالم فاسق نمی شود. این می شود حاکم بر دلیل اکرم کل عالم.

سؤال وجواب: اصلا ما جعل علیکم فی الدین من حرج، می گوید فی الدین، می گوید ما احکامی در دین داریم، اما در این احکام دین حکم ضرری نداریم. این می شود حاکم و ناظر به احکام دین. خب عرف می گوید که توقع این هست که یک اطلاقاتی باشد در احکام اولیه که شامل فرض ضرر و حرج بشود، لاضرر می خواهد بفهماند که آن اطلاقاتی که اقتضاء حکم ضرری و یا حرجی می کند مطابق با مراد جدی نیست.

پس این سه قسم که در بحوث مطرح کرده اند ما مخالف نیستیم، ولکن جامعش نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم است. حالا این نظارت گاهی مشتمل بر ادات تفسیر است مباشرة، إنما عنیت بذلک کذا. و گاهی اصلا تفسیر را به نحو ادات تفسیر اسمی بیان می کند، می گوید صدر ذلک الخطاب منی تقیة. این هم حاکم است، این هم می گوید مراد من از آن خطاب اول تقیه ای بود. درست است لفظ أی و أعنی نیست، اما مدلول مطابقی خطاب تفسیر دلیل محکوم است، می گوید صدر منی ذلک الخطاب تقیة. خب این هم داخل در همین حکومت تفسیریه است، تفسیر می کند آن خطاب اول را می گوید تقیة صادر شده است، حاکم است بر جهت صدور آن. این هم جزء اقسام حکومت است. لابد در بحوث که گفته اند حکومت تفسیریه شامل این فرض هم می شود. چون خود ایشان قبول دارد که اگر یک دلیلی بگوید صدر ذلک الخطاب الاول تقیة این حاکم است بر آن. لابد همین قسم اول حکومت هست که حکومت تفسیریه است، به این معنا که تفسیر می کند جهت صدور آن خطاب قبلی را و می گوید جهت صدور او تقیه ای بوده است.

قسم دوم را هم ما قبول داریم، حکومت تنزیلیه در جائی که موضوع دلیل محکوم را یا نفی بکند از یک موردی ادعاءا یا اثبات کند در یک موردی ادعاءا.

قسم سوم هم که حکومت مضمونیه است، مثل حکومت بر خود احکام، حکومت بر عقد الحمل در احکام. یعنی مستقیم می گوید ما در احکام دین حکم ضرری و حرجی جعل نکردیم.

اما قسم چهارم که برخی قائلند ولی مرحوم آقای صدر فرموده ما قبول نداریم حکومت تکذیبیه است. حکومت تکذیبیه این است که یک حدیثی از امام نقل بشود که امام علیه السلام فرمود آن کلامی که زراره از من نقل کرد درست نیست. نه اینکه آن کلام درست است و از من صادر شده است ولی تقیة صادر شده است. نه، اصلا امام نفی می کند صدق آن خبر را. در بحوث گفته اند که این نمی شود بگوئیم حاکم است و مقدم است. محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل بکند که ما اخبره زرارة عنّی فهو اشتباه. خب این تعارض می کند با آن خبر زراره که می گوید من خودم از امام شنیدم. محمد بن مسلم می گوید امام فرمود آن خبر زراره اشتباه است، خب وقتی زراره آن خبر را نقل کرد معنایش این است که نخیر اشتباه نیست.

در بحوث گفته اند اینکه دیگر حکومت نیست. حکومت این است که دلیل حاکم قرینه شخصیه باشد بر تبیین مراد از دلیل محکوم و مفسّر دلیل محکوم باشد نه مکذّب آن. مکذّب بودن که قرینیت نیست.

این حکومت تکذیبیه در روایات خمر مطرح شده است. صحیحه علی بن مهزیار می گوید: «قرأت فی کتاب عبدالله بن محمد الی ابی الحسن علیه السلام جعلت فداک روی زرارة عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیه السلام فی الخمر یصیب ثوب الرجل، أنهما قالا لابأس بأن یصلی فیه، إنما حرم شربها. وروی عن زراة عن ابی عبدالله علیه السلام أنه قال إذا اصاب ثوبک خمر أو نبیذ یعنی المسکر فاغسله، وإن صلّیت فیه فأعد صلاتک، فأعلمنی ما آخذ به؟ فوقّع علیه السلام بخطه و قرأته (علی بن مهزیار می گوید خط امام را خودم خواندم که امام نوشت) خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام».

روایات خمر متعارض است، برخی از روایات خمر می گوید خمر نجس است و اگر به لباست اصابت کرد در این لباس نماز نخوان مگر اینکه این لباست را بشوری. بعضی از روایات می گوید نه خمر پاک است، إن الله حرمّ شربها و لم یحرّم الصلاة فیها.

علی بن مهزیار می گوید عبدالله بن محمد نامه نوشت به امام علیه السلام، گفت دو دسته روایات داریم، روایتی است که زراره نقل می کند از امام باقر و امام صادق علیهما السلام که خمر پاک است. دسته دوم هم روایتی است از زراره نقل می شود از امام صادق علیه السلام که خمر نجس است. به کدامیک از این دو حدیث اخذ بکنیم؟ حضرت فرمود خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام. آن قولی که قول مختص امام صادق علیه السلام است آن قول دوم است، والا قول اول هم از امام صادق علیه السلام نقل شده و هم از امام باقر علیه السلام. پس خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام یعنی خذ به این حدیث دوم که می گوید خمر نجس است.

بحث شده در بحث نجاست خمر که آیا این صحیحه علی بن مهزیار حل می کند مشکل تعارض روایات خمر را، یا خودش طرف معارضه است؟

بزرگانی مثل آقای خوئی ره فرموده اند: این حدیث علی بن مهزیار حاکم است، ناظر است به این دو حدیث متعارض، ومی گوید آن دو حدیثی را اخذ کنید که می گوید خمر نجس است. این حدیث علی بن مهزیار دیگر طرف معارضه نیست، چون حاکم طرف معارضه با دلیل محکوم نیست.

آقای صدر ره در فقه ایراد گرفته اند در اصول هم اشاره کرده اند، گفته اند: نه آقا! این چه حکومتی است؟ حاکم باید مفسر مراد از دلیل محکوم باشد بعد از اعتراف به وجود آن. اعتراف می کند به وجود دلیل محکوم ولی می گوید مراد این است. اما دلیلی که بیاید تکذیب کند یک دلیل دیگر را که مفسّر او نمی تواند باشد، تبیین مراد او را نمی تواند بکند. خب این هم طرف معارضه است. مثلا ثقه اول از مرجع تقلید نقل کرد که خمر پاک است. ثقه دوم نقل کرد از آن مرجع تقلید که ایشان گفته خمر نجس است. ثقه سومی می گوید رفتم به آن مرجع گفتم یک ثقه از شما نقل کرده است که خمر پاک است یک ثقه نقل کرده است که خمر نجس است. این ثقه سوم می گوید مرجع تقلید فرمود اخذ کن به قول آن کسی که گفته خمر نجس است. خب این هم طرف معارضه است. این نظر مرحوم آقای صدر است.

مرحوم استاد می فرمودند اگر خودمان می شنیدیم از امام علیه السلام که می فرمود خذ بقول ابی عبدالله چکار می کردیم؟ خب طرف معارضه نبود دیگر. سیره عقلائیه بر این است که خبر ثقه قائم مقام علم می شود، مثل اینکه خودمان شنیدیم. ولذا مرحوم استاد می فرمودند به این تقریب که اسم این را حکومت بگذاریم یا نگذاریم مهم نیست، مهم این است که عقلاء این خبر را مقدم می کنند بر آن دو خبر متعارض. تأمل بفرمائید تا فردا انشاءالله.

جلسه 1620

سه شنبه 10/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به تعریف حکومت و اقسام آن بود. عرض کردیم بهترین تعریف برای حکومت این هست که دلیل حاکم مفاد عرفی اش این است که ناظر هست به دلیل محکوم و مبیّن حال آن هست. و این شامل همه اقسام حکومت می شود.

و اینکه امام قده در کتاب انوار الهدایة ج1/370 فرموده اند: دلیل حاکم مفادش نظر به خود حکم دلیل محکوم نیست، یا نظر به مراحل متقدمه بر حکم هست و یا مراحل متأخره از حکم. مثال می زنند می فرمایند: اگر شارع بگوید اکرم کل عالم، بعد بگوید ما اردت اکرام الفساق، این می شود حاکم. چون اراده از مراحل متقدمه حکم است.

یا بگوید ما جعلت وجوب الاکرام للفساق، این هم حاکم است. چون جعل از مراحل متقدمه حکم است.

یا بگوید لم یکن اکرام الفساق منظوری، یا بگوید لامصلحة فی اکرام الفساق باز هم حاکم است بر اکرم کل عالم.

یا بگوید صدر هذا الحکم تقیة. داعی جد هم از مراحل متقدمه حکم است، ولذا وقتی خطاب حاکم بگوید صدر هذا الحکم تقیة، این خطاب می شود حاکم.

اما اگر خطاب ما با خود ظهور دلیل آخر که مفادش بیان حکم است تصادم داشته باشد و نفی حکم بکند، این حکومت نمی شود، این می شود تخصیص. لاتکرم الفساق من العلماء یا لاتکرم الفساق، یا لایجب اکرام الفساق، این حاکم نمی شود. حاکم این است که دلیل حاکم با ظهور دلیل محکوم که بیان حکم است تنافی نداشته باشد، بلکه ناظر باشد به حال دلیل محکوم به لحاظ مراد از دلیل آن و بگوید مرادم از آن دلیل این بود، یا مراحل متقدمه بر حکم، بگوید مصلحت در وجوب اکرام فساق نبود، یا مراحل متأخره از حکم. که البته ایشان برای مراحل متأخره از حکم مثالی نزده اند و ما هم مثالی به ذهنمان نیامد. بله اگر حکومت را شامل حکومت ظاهریه بدانیم که ما می دانیم، می شود مرحله متأخره از حکم یعنی مرحله وجود موضوع در خارج، بگوئیم ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر، وجود موضوع را نامش را بگذاریم از مراحل متأخره حکم. اشکالی ندارد.

اقول: اصل این فرمایش قابل مناقشه است، اینکه خطابی بگوید لامصلحة فی اکرام الفساق این چه حکومتی دارد بر خطاب اکرم کل عالم؟ چه نظارتی دارد این خطاب لامصلحة فی اکرام الفساق بر خطاب اکرم کل عالم؟ چه تبیینی می کند مفاد این خطاب لامصلحة فی اکرام الفساق نسبت به خطاب اکرم کل عالم؟.

باید خطاب حاکم مفاد عرفی اش نظارت باشد به دلیل محکوم و تبیین حال او بکند. ما جعلت وجوب اکرام الفساق. این چه فرق می کند با لایجب اکرام الفساق؟.

بله اگر بگوید لم اجعل ذلک الوجوب الثابت لاکرام العلماء فی حق الفساق، این می شود حاکم. اما صرف اینکه ما جعلت وجوب اکرام الفساق این چه نظارتی دارد به خطاب اکرم کل عالم؟.

اگر نظارت داشت حتی اگر نفی حکم بکند باز حاکم است. بگوید وجوب اکرام العالم لم یجعل یا لم یتعلق بالفاسق، ذلک الوجوب الثابت لاکرام العالم لم یتعلق باکرام الفساق. مهم نظارت است، چه این دلیل حاکم با این نظارتش بخواهد نفی حکم در دلیل محکوم بکند یا نفی لوازم حکم بکند. اما نظارت باید داشته باشد.

سؤال وجواب: باید ناظر باشد به حکم یا مراحل متقدمه حکم که بالالتزام ناظر به خود آن خطاب محکوم خواهد بود. مثلا عنیت بذلک اصلا دارد تبیین می کند مفاد آن خطاب محکوم را، خب این نظارت دارد. اما اینکه لامصلحة فی اکرام الفساق چه نظارتی از آن استفاده می شود؟. اگر نظارت استفاده بشود اگر نفی حکم ثابت در دلیل محکوم هم بکند باز حاکم است، مثل: «لاحکم ضرری» یا «لاحکم حرجی». نفی حکم می کند ولی ظاهر سیاقش این است که در شریعت احکام شریعت هست مطلقاتی هست که اقتضاء می کند ثبوت حکم ضرری یا حرجی را، لاضرر و لاحرج می خواهد ناظر به آنها باشد بگوید نه ما حکم ضرری و حرجی در میان آن احکام نداریم.

اما راجع به اقسام حکومت، رسیدیم به قسم چهارم که مورد بحث بود که نامش حکومت تکذیبیه بود. آن سه قسمی که ما پذیرفتیم و در بحوث مطرح کرد حکومت تفسیریه و تنزیلیه و مضمونیه بود. که برای هر کدام مثال زدیم. حکومت تفسیریه این است که مشتمل بر ادات تفسیر باشد. مثل اینکه سؤال کرد خطابی از شما آمده که لایعید الفقیه صلاته قط. از امام که پرسیدند مقصود چیست، امام فرمود إنما ذلک الشک بین الثلاث و الاربع. إنما ذلک یعنی إنما المراد من ذلک الشک بین الثلاث و الاربع. این مدلول مطابقی اش تفسیر آن خطاب محکوم هست.

حکومت تنزیلیه هم که عرض کردیم یا نفی موضوع دلیل محکوم می کند از یک فرد می گوید لاشک لکثیر الشک، ویا اثبات موضوع دلیل محکوم می کند در یک فرد، می گوید الصلاة بالبیت صلاة.

اینکه در السنه معروف شده است که فرق بین حکومت و ورود این است که در ورود خروج فرد از موضوع دلیل مورود بالوجدان است به برکت تعبد، خروج وجدانی یک فرد است از موضوع دلیل مورود به برکت تعبد. إذا لم یجب اداء الدین وجب الحج، وقتی شارع می گوید یجب اداء المهر الی الزوجة این خطاب وارد است، چون به برکت تعبد به وجوب اداء مهر به زوجه وجدانا این زوج از موضوع من لایجب علیه اداء الدین وجب علیه الحج خارج می شود. و یا گاهی در ورود یک فرد وجدانا ملحق می شود به موضوع به برکت تعبد. مثل اینکه بگویند من کان مدینا یجب علیه اداء دینه، بعد خطاب دیگری می گوید من اتلف مال الغیر فهو له ضامن أی مدین، دلیل اینکه اتلاف مال غیر سبب بدهکاری به آن غیر هست الحاق می کند وجدانا این شخص را به خطاب یجب علی المدیون أن یؤدّی دینه.

اما می گویند در حکومت اینطور نیست. در حکومت ولو به برکت تعبد خروج فرد ادعائی و تعبدی است نه وجدانی. لاشک لکثیر الشک هم بیاید کثیر الشک بالوجدان شک دارد، ادعاءا شک ندارد به غرض نفی حکم شک در رکعات که موجب بطلان نماز است در بعض فروض و موجب نماز احتیاط است در فروض دیگر. یا الطواف بالبیت صلاة بعد از اینکه این تعبد آمد باز طواف مصداق وجدانی صلاة نیست.

این فرق بین حکومت و ورود مربوط به حکومت تنزیلیه است. اما در حکومت تفسیریه یا در حکومت مضمونیه که دلیل حاکم، حاکم است بر خود حکم و عقد لحمل در خطابات شرعیه، مثل اینکه ما جعل علیکم فی الدین من حرج، نفی موضوع نمی کند بلکه نفی خود حکم حرجی می کند، اینجا که دیگر خروج این فرد از تحت دلیل محکوم تعبدی و ادعائی نیست، حکم حرجی واقعا خارج می شود از احکام مجعوله شرعیه و واقعا ما حکم حرجی در احکام مجعوله شرع نداریم.

راجع به حکومت تفسیریه و تنزیلیه و مضمونیه صحبت کردیم و عرض کردیم جامع اینها نظارت دلیل حاکم است بر دلیل محکوم و تبیین حال آن.

اما قسم چهارم که مورد اختلاف بود حکومت تکذیبیه بود که برخی مثل آقای خوئی قائل شدند، فرمودند در روایات خمر ولو تعارض هست بین روایات طهارت خمر و روایات نجاست خمر، اما صحیحه علی بن مهزیار می گوید عبدالله بن محمد اهوازی به امام رضا علیه السلام نامه نوشت که زراره از امام باقر وامام صادق علیهما السلام نقل کرده است که خمر حرام است شربش ولی اگر به لباس اصابت کرد لازم نیست لباس را آب بکشیم. و لکن از زراره روایت شده است که از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرموده است که اگر خمر به لباس اصابت کرد باید آن را بشورید و اگر نشورید و در آن نماز بخوانید نماز را باید اعاده کنید. امام علیه السلام در جواب نوشت، خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام، یعنی اخذ کن به این حدیث دوم که خمر نجس است ولباس را نجس می کند.

فرموده اند که این دلیل حاکم است ناظر است به آن دو حدیث متعارض ومی فرماید به آن حدیث دال بر نجاست خمر اخذ کنید. و مشکل تعارض روایات خمر حل می شود.

مرحوم آقای صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی اشکال کرده اند. مرحوم حاج آقا مرتضی حائری هم این اشکال را مطرح می کردند، که این حکومت که شما می گوئید حکومت تکذیبیه است. این از اقسام حکومت که جمع عرفی دارد با دلیل محکوم نیست. اگر مفاد این صحیحه علی بن مهزیار این بود که آن حدیث دال بر طهارت خمر تقیة صادر شده است، بله این حکومت داشت بر جهت صدور آن حدیث. ولکن اولا عامه قائل به نجاست خمر هستند، وعرفیت ندارد خبر دال بر طهارت خمر تقیة صادر بشود. و ثانیا قرینه ای نداریم در این تعبیر امام که خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام که حضرت می خواهند اصل صدور این حدیث را از امام صادق علیه السلام بپذیرند و بگویند جهت صدورش مشکل دارد. خذ بقول ابی عبدالله معنایش پذیرش این نیست که آن حدیث دیگر هم قول ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام هست، ولی ما با اینکه قول دو امام است می گوئیم اخذ نکن به آن چون جهت صدورش مشکل دارد و تقیة صادر شده است. نخیر، معنای این روایت تأیید صدور این دو حدیث نیست. بلکه می خواهد بگوید این حدیث منسوب به امام باقر و امام صادق علیهما السلام است که می گوید خمر پاک است، و آن حدیث دیگر هم که می گوید خمر نجس است منسوب به امام صادق علیه السلام است، خذ به این حدیث منسوب به امام صادق و لا تأخذ به آن حدیث منسوب به امام باقر و امام صادق علیهما السلام که دال بر طهارت خمر است. ظهوری ندارد این روایت که امام بفرماید من قبول دارم که این کلام از امام باقر و امام صادق صادر شده است که إن الله إنما حرم شربها و لم یحرم الصلاة فیها. همچنین ظهوری ندارد.

سؤال وجواب: اصلا خذ بقول ابی عبدالله ظهوری ندارد که آن حدیث مخالف قول امام باقر و امام صادق حتما هست و از این امامین همامین صادر شده است ولکن تقیة صادر شده است. همچنین ظهوری ندارد. و نیازی نیست حضرت بفرمایند آن حدیث اول دروغ است، بلکه همینکه می فرمایند خذ بقول ابی عبدالله کافی است برای بیان وظیفه مردم.

پس اینکه کسی بگوید خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام معنایش این است که خبر مخالف را قبول دارد صادر شده وفقط می گوید تقیة صادر شده و از این جهت حکومت دارد، این درست نیست.

واگر کسی هم بگوید که امام علیه السلام در خبرین متعارضین در این باب خمر این خبر نجاست خمر را حجت قرار داد. مثل اینکه در خبرین متعارضین می گویند خذ بما وافق الکتاب، خذ بما خالف العامة، در اینجا حضرت جعل حجیت کرده باشد برای این خبر دال بر نجاست خمر. اگر کسی این را بگوید و بگوید این صحیحه علی بن مهزیار جعل حجیت می کند برای این حدیث دال بر نجاست خمر، تخصیص می زند اخبار علاجیه را. اخبار علاجیه می گوید إذا جائکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله، اگر یکی موافق کتاب بود به او اخذ کن، اگر ترجیح به موافقت کتاب مطرح نبود آنی که مخالف عامه است به او اخذ کنید. اینجا کسی بگوید که حضرت فرمود در اینجا خبرین که متعارضین شدند من می گویم این خبر دال بر نجاست خمر حجت است ولو ممکن است مطابق با واقع نباشد. این حکومت نمی شود ولکن جعل حجیت می شود برای خبر دال بر نجاست خمر.

ولی این هم خلاف ظاهر است. چون خلاف ظاهر است که از امام معصوم علیه السلام حکم خاصی را بپرسند مثلا راجع به حکم طهارت و نجاست خمر سؤال کنند بگویند اخبار متعارض است، امام بدون بیان حکم واقعی بفرمایند خبر دال بر نجاست خمر حجت است ولو مطابق با واقع ممکن است نباشد. این خلاف ظاهر است. ظاهر این است که از امام رضا علیه السلام که می پرسد، می پرسد که حکم واقعی را شما بیان کنید چیست. ولذا ظاهر خذ بقول ابی عبدالله این است که حضرت دارند تصدیق می کنند طبق این صحیحه علی بن مهزیار حدیث دال بر نجاست خمر را و تکذیب می کنند حدیث دال بر طهارت خمر را. اگر یک حدیثی بیاید بگوید فلان حدیث دروغ است، اینکه حاکم بر او نمی شود بلکه معارض با اوست. نظارتی جمع عرفی هست که تعبیر می کنند حکومت که این حاکم بر اوست یعنی مسیطر بر او است مقدم بر اوست. آن چیزی که نظارت تفسیریه داشته باشد، اصل صدور آن خبر را بپذیرد و تبیین حال او بکند. نه اینکه بگوید آن خبر دروغ و کذب محض است. اینکه حکومت نشد. حکومت این است که تبیین حال دلیل محکوم کند بعد از اعتراف به وجود آن، نه اینکه بعد از تکذیب آن بگوید به آن خبر عمل نکنید.

ولذا مرحوم آقای صدر فرموده اند و درست هم فرموده اند کما وافق معه مرحوم حاج آقا مرتضی حائری که این صحیحه علی بن مهزیار طرف معارضه است. اگر ما قطع پیدا می کردیم به اینکه این صحیحه عیل بن مهزیار از امام علیه السلام صادر شده است وبه داعی جد صادر شده است، یعنی قطع پیدا می کردیم آن خبر دال بر طهارت خمر دروغ است. قطع که پیدا نمی کنیم. اینکه مرحوم استاد می فرمودند اگر خودمان از امام می شنیدیم که می فرمود خذ بقول ابی عبدالله چه می کردیم، اخذ می کردیم به همین کلام امام علیه السلام، خب علی بن مهزیار به عنوان یک ثقه این را نقل می کند باید بگوئیم کأنه خودمان شنیده ایم. جواب فرمایش مرحوم استاد این است که اگر ما خودمان هم از امام می شنیدیم ولی احتمال تقیه می دادیم چون عامه قائل به نجاست خمر هستند، احتمال می دهیم که امام هم که می فرماید خذ بقول ابی عبدالله تقیه می کند، و شاید همان حدیث امام باقر و امام صادق علیهما السلام درست باشد که خمر فقط شربش حرام است و نجس نیست، کی عقلاء در اینجا می آیند دست از آن حدیث معتبر دال بر طهارت خمر بر می دارند.

سه تا خبر ثقه است، یک خبر ثقه که زراره از دو امام نقل می کند می گوید خمر پاک است. یک خبر ثقه که زراره از امام صادق علیه السلام نقل می کند می گوید خمر نجس است. خبر ثالث هم می گوید که آن خبر زراره که می گوید خمر نجس است درست است. اینها همه با هم تعارض می کنند. خب آن خبر زراره که می گوید که امام باقر و امام صادق فرمودند خمر پاک است او می فرماید چرا من دروغ باشم؟ چرا صحیحه علی بن مهزیار دروغ نباشد؟. اگر صحیحه علی بن مهزیار تفسیر می کرد مراد از آن إن الله حرم شربها، یا می فرمود تقیة صادر شده، حرفی نبود. اما اینکه خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام یعنی و لاتأخذ بما رواه زراره عن الباقر و الصادق علیهما السلام خب این ظاهرش این است که یعنی آن کذب است. خب آن حدیث هم می گوید من کذب نیستم آن خبر مخالف من کذب است.

سؤال وجواب: نظارت تکذیبیه از موارد جمع عرفی نیست. عرف متعارض می بیند این ناظر تکذیبی را با آن منظور الیه، چون منظور الیه هم می گوید لست بکاذب بل مخالفی کاذبٌ.

به هر حال برای ما ثابت نیست که عرف این نظارت تکذیبیه را از اقسام حکومتی که جمع عرفی دارد دلیل حاکم با دلیل محکوم بداند. چون ما که تعبیر می کنیم به حکومت یعنی این دلیل حاکم مسلط است بر دلیل محکوم، ناظر به اوست، در برخی موارد مفسر اوست، و کلا مبین حال اوست. اما اگر مکذب اوست، به چه درد می خورد.

سؤال وجواب: اگر این دلیل سوم بگوید آقا درست است که از امام شنیدید که إن الله حرم شربها ولی امام تقیه کرده بود. این خوب است. ولی احتمال دارد خود این صحیحه علی بن مهزیار تقیة صادر شده باشد مخصوصا که مکاتبه است و در مکاتبات احتمال تقیه بیشتر است. کی عرف مقدم می کند این صحیحه علی بن مهزیار را بر حدیث مخالف آن؟ و لااقل من الشک.

احکام حکومت:

راجع به احکام حکومت چندین حکم برای حکومت ذکر شده است:

حکم اول: این است که گفته اند دلیل حاکم در مواردی که اختلافی ندارد با دلیل محکوم که هیچ، الطواف بالبیت صلاة که اختلافی ندارد با لاصلاة الا بطهور، معمم آن است. یا در حکومت ظاهریه کل شیء نظیف و کل شیء طاهر با لاصلاة الا بطهور اصلا با هم اختلافی ندارند. در آن مواردی که دلیل حاکم اختلاف بدوی دارد با دلیل محکوم مثل حکومت تنزیلیه تضییقیه، من شک فی الاولیین اعاد الصلاة، دلیل حاکم می گوید لاشک لکثیر الشک، یا در حکومت مضمونیه دلیل می گوید یجب الوضوء، دلیل حاکم می گوید لاضرر و لا حرج. اینجا که بین دلیل حاکم و دلیل محکوم اختلاف بدوی هست حکم اول حکومت این است که گفته اند چون این دلیل حاکم نظارت شخصیه دارد یعنی متکلم خودش متصدی این است که نظارت کند بر دلیل محکوم و این قرینیت دلیل حاکم به اعداد شخصی متکلم است، ولذا دیگر نسبت سنجی نمی کنند، دیگر قوت وضعف دلیل حاکم را حساب نمی کنند. اضعف الادله اگر حاکم و ناظر باشد به دلیل دیگر، مقدم بر آن دلیل محکوم است، نسبت هم عموم من وجه باشد مهم نیست. لاضرر نسبتش با یجب الوضوء عموم من وجه است، ولی چون لاضرر ناظر به احکام اولیه است ومی خواهد بگوید در این احکام اولیه ما حکم ضرری جعل نمی کنیم، لذا مقدم است بر خطاب یجب الوضوء.

برای تقریب تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم مطلقا وجوهی ذکر شده است که عمده آن را عرض می کنم:

وجه اول: ما ذکره السید الخوئی. فرموده: در دلیل حاکم بر عقد الوضع مثل همین «من شک فی الاولیین اعاد الصلاة»، که دلیل حاکمش می گوید «لاشک لکثیر الشک» که این دلیل حاکم، حاکم است بر موضوع و موضوع را نفی می کند از مورد شک کثیر الشک، یا «حرّم الربا» دلیل حاکم می گوید «لاربا بین الوالد و الولد»، ایشان فرموده در اینجا که اصلا تنافی نیست بین دلیل حاکم و دلیل محکوم. چرا؟ برای اینکه خطابات شرعیه به نحو قضیه شرطیه هستند و مآلشان به قضیه شرطیه است. من شک فی الاولیین اعاد الصلاة یعنی هرگاه شک در رکعت اول ودوم نماز محقق بشود نماز باطل است. هیچ قضیه شرطیه ای متکفل وجود شرطش در خارج نیست. کل ما طلعت الشمس فالنهار موجود متکفل این نیست که الان شمس طلوع کرده است یا نکرده است. پس قضیه شرطیه ای که می گوید إن تحقق الشک فی الاولیین بطلت الصلاة، یا کلما صدق علیه الربا فهو حرام، نمی گوید اینجا ربا صادق است یا صادق نیست. قضیه شرطیه متکفل بیان وجود شرط در خارج و یا عدم آن نیست. ولذا تنافی ندارد با دلیل حاکم که می آید می گوید در مورد والد و ولد ربا محقق نمی شود. در مورد کثیر الشک، شک محقق نمی شود. دلیل نافی وجود شرط با دلیل محکوم که مفادش قضیه شرطیه است اصلا تنافی ندارند. مثل اینکه یک دلیل بگوید لم تطلع الشمس، یک دلیل بگوید إذا طلعت الشمس فالنهار موجودة. این راجع به عقد الوضع.

اما حکومت بر عقد الحمل. ایشان فرموده مثلا دلیل حاکم بیاید بگوید این حکمی که در دلیل محکوم بیان کردیم تقیة بیان کردیم، یا این حکمی که در یجب الوضوء گفتیم شامل وضوء ضرری یا حرجی نمی شود. ایشان گفته در این مورد هم حجیت دلیل محکوم مشروط به شک در مراد است. موقعی حجت است که ما شک داشته باشیم در اینکه عن جدّ صادر شده یا عن تقیة. و الا اگر بدانیم که تقیة صادر شده است که حجیتی ندارد، یا بدانیم عمومش مراد نیست که حجیتی ندارد. آنوقت دلیل حاکم می آید شک ما را از بین می برد و می گوید که آن خطاب اول تقیة صادر شده است. ما دیگر شک نداریم در اینکه آن خطاب تقیة صادر شده است یا نه تا مشمول اصالة الجد بشود. وقتی لاضرر ولاحرج می آید دیگر ما شک نداریم که عموم یجب الوضوء نسبت به وجوب حرجی و ضرری وضوء مراد نیست. وقتی شک نداریم دیگر اصالة العموم و الاطلاق جاری نمی شود.

اقول: واقعا این فرمایش ایشان عجیب است.

اما نسبت به حکومت بر عقد الوضع، آقا ظاهر حرم الربا ربای عرفی و وجدانی است. خب ربای بین والد و ولد ربای عرفی است، قرض به شرط می دهد پدر به فرزندش. خب این ربای عرفی است. درست است که حرّم الربا مآلش به قضیه شرطیه است اما شرطش وجود عرفی ربا است. خب وجود عرفی هم که دارد ربا بین والد و ولد. ولذا اگر دلیل حاکم که لاربا بین الوالد و الولد است به ما نمی رسید ما به عموم حرّم الربا تمسک می کردیم نمی گفتیم شک داریم در تحقق ربا بین والد و ولد. می گفتیم یقینا ربا محقق شده است در اینجا بین والد و ولد. ولذا این مطلب درست نیست که دلیل حاکم نفی وجود شرط می کند، دلیل محکوم هم که قضیه شرطیه را می گوید و اثبات وجود شرط نمی کند. دلیل محکوم قضیه شرطیه ای را می گوید که شرطش عرفی است و این بالوجدان محقق است.

اما نسبت به آن حکومت بر عقد الحمل. آقا ما بعد از اینکه خطاب حاکم گفت که آن خطاب محکوم عمومش مراد نیست یا تقیة صادر شده است، آیا ما بالوجدن شکمان برطرف می شود؟ نه، باز وجدانا شک داریم که شاید این دلیل حاکم اشتباه است وآن دلیل محکوم عمومش مراد است و به داعی جدّ صادر شده است. چطور می گوئید این دلیل حاکم که می گوید ذلک الخطاب صدر تقیة شک ما را از بین می برد؟ کی شک ما را از بین می برد؟ این مطلب هم تمام نیست.

بقیه وجوه را تأمل بفرمائید، آقای حکیم در کتاب المحکم اشکال می کند در این بیان مشهور که حکومت مطلقا منشأ تقدم دلیل حاکم است. این مطلب ایشان را هم انشاءالله فردا توضیح می دهیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1621

چهارشنبه 11/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به احکام حکومت بود.

اولین حکم آن این بود که فرمودند چون دلیل حاکم قرینیت شخصیه دارد نسبت به دلیل محکوم و مفاد خود خطاب این هست که ناظر است به دلیل محکوم، ولذا مقدم بر آن هست حتی اگر دلالتش ضعیفتر باشد و یا نسبتش با دلیل محکوم عموم من وجه باشد.

مثلا دلیل محکوم می گوید اکرم کل عالم، دلیل حاکم می گوید الفاسق لیس بعالم. این دلیل حاکم نسبتش با دلیل محکوم عموم من وجه است ودلالت دلیل محکوم هم به عموم وضعی است واقوی هست از دلالت دلیل حاکم که به اطلاق هست، ولی در عین حال دلیل حاکم مقدم بر آن هست.

و یا ما در روایات داریم که میته نجس هست. ظاهر میته ما مات حتف انفه است، ولذا شامل حیوانی که ذبح شده ولی به وجه شرعی ذبح نشده بلکه یا کافر آن را ذبح کرده یا مسلم ذبح کرده بسم الله نگفته، شامل آن نمی شود. ولکن دلیل حاکمی داریم که راجع به ذبیحه محرم می فرماید ما ذبحه المحرم فهو میتة. این دلیل حاکم است، تمام احکام میته را از حرمت تا نجاست به اطلاقش ثابت می کند برای مذبوح به غیر طریقه شرعیه. و این اطلاق دلیل حاکم نسبتش با عمومات طهارت غیر میته (یعنی ادله ای که ظاهر است در اینکه هر چیزی پاک است مگر میته و کلب و خنزیر و مانند آن) عموم من وجه است، چون ما ذبحه المحرم فهو میتة به اطلاقش می گوید این ذبیحه نجس هست، و الا محتمل است که فقط تنزیل به لحاظ حرمت باشد. نسبت این اطلاق با آن ادله ای که ظاهر در این است که ما لیس بمیتة و لاکلب و لاخنزیر فهو طاهر عموم من وجه است. ما لیس بمیتة و لاکلب و لاخنزیر فهو طاهر که از بعض ادله می خواهد استفاده بشود اقتضاء می کند که مذبوح به غیر طریقه شرعیه چون میته نیست عرفا، مرده نیست عرفا، پاک باشد. اطلاق ما ذبحه المحرم فهو میتة اقتضاء می کند که نجس باشد، نسبت عموم من وجه است. ولی گفته اند چون دلیل ما ذبحه المحرم فهو میتة حاکم است ولو نسبتش با دلیل محکوم عموم من وجه است بر او مقدم است.

وهکذا دلیل لاضرر، در جائی که به اصله ضرری است مثل وجوب جهاد، آن فوقش تخصیص دلیل لاضرر است، دلیل حاکم مخصص می تواند داشته باشد، لاضرر می تواند تخصیص بخورد به جهاد که اصل وجوب جهاد ضرری است. اما اگر با یک خطابی نسبتش عموم من وجه باشد، مثل خطاب وجوب غسل که شامل مریضی می شود که عمدا خودش را جنب بکند که برخی گفته اند باید غسل بکند چون عمدا خودش را جنب کرد، ولکن اطلاق لاضرر با این خطاب وجوب غسل که شامل همچنین مریضی می شود با اینکه نسبتشان عموم من وجه است دلیل لاضرر حاکم بر آن هست و مقدم بر آن هست. این نظر مشهور.

در مقابل این نظر، نظری است که گفته می شود ما به طور مطلق نمی توانیم بگوئیم که دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم است.

در کتاب المحکم فی اصول الفقه 6/59 گفته اند: تارة دلیل حاکم مفسّر مراد از دلیل محکوم هست بدون نظر به حکم دلیل محکوم. این دلیل حاکم دارد مراد از دلیل محکوم را توضیح می دهد. مراد استعمالی آن را توضیح می دهد، می گوید که مراد استعمالی لایعید الفقیه صلاته قطّ شک بین سه و چهار است، إنما ذلک فی الشک بین الثلاث والاربع. ناظر است به مفاد این دلیل محکوم. که نام آن را حکومت بیانیه گذاشته است، تبیین می کند مفاد خطاب دلیل محکوم را.

طبیعی است که این دلیل حاکم تبیین می کند مفاد دلیل محکوم را وآن را توضیح می دهد، اصلا با هم تنافی ندارند. می گوید ولو ظاهر خطاب لایعید الفقیه صلاته قطّ عموم است، اما مراد ما این عموم نبود، مراد ما خصوص شک بین سه وچهار بود. دلیل حاکم در اینجا معنای دلیل محکوم را تبیین می کند می گوید مراد متکلم از این دلیل محکوم این بود. یا می گوید این دلیل محکوم تقیة صادر شد. خب این اصلا مشکلی ندارد با دلیل محکوم. دلیل حاکم مفسِّر دلیل محکوم است، چون ناظر است به دلیل محکوم من حیث دلالته، راجع به دلالت آن دارد اظهار نظر می کند این دلیل حاکم. این مشکلی ندارد.

اما قسم دیگر از حکومت هست که دلیل حاکم ناظر به مدلول دلیل محکوم هست، ناظر به حکمی است که دلیل محکوم آن را بیان می کند. مثل الطواف بالبیت صلاة، این الطواف بالبیت صلاة که نمی گوید معنای لاصلاة الا بطهور چست. بلکه می گوید آن حکمی که مدلول لاصلاة الا بطهور هست آن حکم شامل طواف هم می شود. یا لاشک لکثیر الشک، این لاشک لکثیر الشک نمی گوید معنای مقصود ما در من شک فی الاولیین اعاد الصلاة چیست، بلکه می گوید آن حکم وجوب اعاده صلاة در شک در رکعت یک و دو آن حکم شامل کثیر الشک نمی شود.

در حکومت در آن قسم اول ایشان فرموده اند حکومت، حکومت بیانیه است یعنی ناظر است به حیث دلالت دلیل محکوم، می گوید مقصود ما از آن خطاب محکوم این بود یا آن خطاب محکوم را ما به داعی تقیه گفتیم. کاری ندارد ابتداءا به حکمی که مفاد دلیل محکوم است. اصلا ناظر است به خطاب بما هو خطابٌ، می گوید مراد از آن خطاب این است، مثلا لایعید الفقیه صلاته مراد از آن شک بین سه و چهار است. یا در یک روایتی که نقل کرده اند که پیامبر مرور کرد به یک گوسفند مرده، فرمود چه چیزی منع می کرد که صاحبان این گوسفند حال که از گوشت آن استفاده نکرده اند از پوست آن استفاده کنند. اهل سنت می گفتند این روایت دلیل بر این است که از جلد میته می شود استفاده کرد ولو بعد از باغی کردن. از امام علیه السلام سؤال کردند امام فرمود: آن قضیه اش این است که یک گوسفند لاغری بود مال یک خانواده ای، اینها دیدند گوشت ندارد لاغر است و گوشتش قابل استفاده نیست لذا سرش را نبریدند نبریدند تا مرد، پیامبر فرمود خب گوشتش قابل استفاده نبود اما سرش را می بریدید از پوستش استفاده می کردید. چه چیزی منع کرد اینها را که حالا که از گوشتش نمی توانستند استفاده کنند از پوستش استفاده کنند بعد أن تذکّی. خب این حکومت بیانیه است دیگر، دارد آن خطاب را بما هو خطابٌ تفسیر می کند. و لذا مفسِّر با مفسَّر که اصلا با هم تنافی ندارند بلکه بر آن مقدم می شود. اما در قسم دوم حکومت، حکومت عرفیه است، یعنی دلیل حاکم لسانش لسان تفسیر دلیل محکوم و خطاب محکوم نیست، بلکه متعرض حکمی که مدلول دلیل محکوم است می شود. لاشک لکثیر الشک که نمی گوید من به خطاب من شکّ فی الاولیین اعاد الصلاة نظر دارم، بلکه می گوید حکم شک برای کثیر الشک ثابت نیست. ناظر به حکم است که مدلول من شک فی الاولیین اعاد الصلاة هست و از شئون خطاب نیست.

در اینجا ایشان فرموده اند که ما دلیل نداریم که اگر نسبت دلیل حاکم و دلیل محکوم عموم من وجه بود باز دلیل حاکم مطلقا مقدم بشود بر دلیل محکوم، بلکه باید موارد را بررسی کنیم. فرموده: گاهی نکته حکومت نکته ارتکازیه است. لاشک لکثیر الشک نکته ارتکازیه اش این است که می خواهند بر کثیر الشک سخت نگیرند. خب این نکته دیگر فرق نمی کند چه در شک های صحیح و چه در شک های باطل. لاشک لکثیر الشک در شک های صحیح مثلا شک بین سه وچهار بناء را بر چهار بگذارد نیاز به نماز احتیاط هم نیست، در شک بین یک و دو هم که شک باطل است بناء را بر دو بگذارد و نماز باطل نیست. اینکه بگوئیم نسبت لاشک لکثیر الشک با من شکّ فی الاولیین اعاد الصلاة عموم من وجه است، مورد اجتماعشان شک کثیر الشک است در شک بین یک و دو که شک باطل است، من شک فی الاولیین اعاد الصلاة اعم است از شک کثیر الشک یا شک غیر او، و لاشک لکثیر الشک اعم است از شک باطل و شک صحیح. در مورد شک کثیر الشک در شک های باطل اجتماع می کنند، نسبتشان عموم من وجه است. ولکن چون لاشک لکثیر الشک نکته ارتکازیه عرفیه دارد این اقتضاء می کند تعمیم را، چون عرف خصوصیت نمی بیند برای شک کثیر الشک در شک های صحیح. می گوید نکته اش این است که می خواهند کثیر الشک را از اسارت شیطان نجات بدهند، این شیطان است که القاء می کند شک را به او.

یا مثلا لاسهو فی النافلة، این بیان اطلاق دارد که نه در نافله به شک در رکعات اعتناء بکنید و نه سجده سهو بجا بیاورید. لا سهو، نه در سهو در رکعات نافله حکم دارد بلکه مخیرید بناء را بر اکثر یا اقل بگذارید و نماز را تمام کنید، و نه سهو به معنای موجبات سجود سهوش حکم دارد، سهو در نافله وجوب سجود سهو نمی آورد. این را از اطلاق لاسهو فی النافلة استفاده می کنیم. خب این نسبتش با آن ادله ای که موجبات سجود سهو را می گوید و موضوعش هم خصوص نماز فریضه نیست نسبتش عموم من وجه است. آن ادله ای که می گوید اگر سهوا تکلم بکنی در نماز سجوه سهو بجا بیاور، اعم است از نماز واجب یا نماز نافله. لاسهو فی النافله هم اطلاقش می گوید سجده سهو در نافله واجب نیست. نسبتش عموم من وجه است. ولی لاسهو فی النافلة یک نکته ارتکازیه عرفیه دارد وآن این است که امر نافله سهل است، نافله آنقدر اهمیت ندارد که به سهو در آن اعتناء کنیم. این منشأ می شود که لاسهو فی النافله قوت ظهور پیدا کند در عموم.

پس ایشان در کتاب المحکم فرموده اند در حکومت عرفیه یعنی در آنجایی که دلیل حاکم به حکم دلیل محکوم نظر دارد نه اینکه می خواهد خطاب آن را تفسیر کند، اگر نسبت عموم من وجه است به صرف اینکه این دلیل حاکم است نمی شود او را مقدم کرد بر دلیل محکوم. بلکه یا باید نکته حکومت یک نکته ارتکازیه عرفیه باشد که او قوت ظهور بدهد به دلیل حاکم در عموم، مثل این مثال هایی که زدیم. یا اینکه دلیل محکوم ما یکی نیست، بلکه مجموع ادله ای است که اگر بخواهیم آن مجموع ادله را مقدم کنیم بر این دلیل حاکم، دلیل حاکم لغو و بی مورد می شود، و اگر بخواهیم بعض آن دلیل های محکوم را محکوم کنیم و بعض دیگر را مقدم کنیم بر دلیل حاکم، ترجیح بلامرجح می شود. مثل لاضرر، لاضرر بر مجموعه خطابهایی که در شرع هست حاکم است، یجب الوضوء، یجب الغسل، یجب الصوم و هکذا، اگر بخواهد لاضرر نسبت به این مجموعه خطابات که حساب می شود مجموع این خطابات را مقدم کنیم بر لاضرر، دیگر مورد برای لاضرر نمی ماند. به وجوب وضوء ضرری ملتزم بشویم، به وجوب غسل ضرری ملتزم بشویم، به وجوب صوم ضرری ملتزم بشویم و هکذا، پس این لاضرر دیگر رأسا الغاء می شود و موردی برایش نمی ماند. و اگر بخواهیم بگوئیم لاضرر بر بعض این خطابات مقدم می شود دون بعض الآخر، خب این ترجیح بلامرجح است. ولذا ایشان می گوید این منشأ قوت ظهور لاضرر شده در اینکه بر مجموع آن خطابات مقدم بشود. این هم یک نکته دوم برای تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم، با اینکه نسبت دلیل لاضرر بر تک تک آن خطابها عموم من وجه است. لاضرر با یجب الوضوء نسبتش عموم من وجه است، چون لاضرر اعم از وضوء ضرری و غیر وضوء ضرری است، یجب الوضوء هم اعم از وضوء ضرری و وضوء غیر ضرری است، ولی در عین حال لاضرر مقدم بر همه اینها می شود.

اما اگر در حکومت عرفیه نه نکته اول بود که نکتة الحکومة ارتکازیة عرفیة تقتضی التعمیم، و نه نکته دوم بود که دلیل حاکم ما بر مجموع خطابات حاکم است و از مجموع این خطابات اخص مطلق است ولو با تک تک اینها نسبتش عموم من وجه است، اگر هیچکدام از این دو نکته نبود وجهی ندارد ما دلیل حاکم را مقدم کنیم بر دلیل محکوم.

ایشان مثال می زنند، می گویند: لاصلاة الا بطهور حاکم است بر دلیل صل صلاة اللیل. چرا؟ برای اینکه این می گوید لاصلاة دیگر. لاصلاة نفی ادعائی می کند و حاکم است. آن می گوید نماز شب بخوان یا نماز جعفر طیار بخوان. لاصلاة الا بطهور می گوید نمازی که بدون طهارت از حدث و خبث باشد نماز نیست. مثل لاشک لکثیر الشک مگر شما نگفتید حاکم است بر دلیل من شک فی الاولیین اعاد الصلاة، ایشان می گوید لاصلاة الا بطهور هم حاکم است بر آن ادله ای که امر به صلاة نافله می کند. آن ادله می گوید نماز نافله بخوان، این می گوید نماز نیست مگر آنچه با طهارت از خبث و حدث باشد. نسبت این دو خطاب عموم من وجه است. آن دلیلی که می گوید نماز شب بخوان اطلاق دارد ولو با بدن یا لباس نجس. لاصلاة بطهور اطلاق این دلیل حاکم می گوید نخیر، هیچ نمازی نماز نیست مگر اینکه همراه با طهارت از حدث و خبث باشد. نسبت عموم من وجه است دیگر. در نماز نافله اطلاق متعلق َآن دلیلی که می گوید نماز شب بخوان نماز جعفر طیار بخوان نفی می کند شرطیت طهارت از خبث را. حالا اگر خطاب صل صلاة اللیل در مقام بیان نبود که هیچ، واگر در مقام بیان بود نسبت عموم من وجه شد ایشان می گوید نگوئید لاصلاة الا بطهور چون حاکم است مقدم است بر اطلاق صل صلاة اللیل. نه نسبت عموم من وجه است، لاصلاة الا بطهور اطلاقش اقتضاء می کند که نماز شب هم مشروط است به طهارت از خبث، اطلاق متعلق صل صلاة اللیل اقتضاء می کند که نماز شب مطلقا مستحب است چه همراه با نجاست بدن ولباس باشد و چه همراه با طهارت آن باشد. نسبت عموم من وجه است، وجهی ندارد ما بگوئیم دلیل لاصلاة الا بطهور مقدم است بر اطلاق صل صلاة اللیل. نکته عرفیه اش چیست که می گوئید مقدم است؟!

این محصل مطلبی است که در کتاب المحکم ذکر کرده اند.

اگر کسی در رابطه با این لاصلاة الا بطهور بگوید که خب رابطه اش با مجموع خطاب صل النافلة وصل الفریضة همان رابطه لاضرر است با مجموع خطابات اولیه. لاصلاة الا بطهور هم بالاخره از مجموع خطاب صل النافلة وصل الفریضة اخص است دیگر. همان بیان ایشان اینجا تکرار بشود که اگر مجموع خطاب صل النافلة و صل الفریضة بخواهد مقدم بشود بر لاصلاة الا بطهور، دیگر مورد نمی ماند برای لاصلاة الا بطهور. چون نماز یا نافله است یا فریضه. پس باید لاصلاة الا بطهور مقدم بشود بر اینها. تقدم لاصلاة الا بطهور بر بعضی دون بعض ترجیح بلامرجح است. پس بر کل اینها مقدم بشود.

خب ممکن است ما از این اشکال جواب بدهیم، بگوئیم که قدر متیقن دارد، قطعا صلاة فریضه مشروط است به طهارت از حدث و خبث، دلیل خاص داریم. او نیاز به لاصلاة الا بطهور ندارد. پس خطاب لاصلاة الا بطهور یقینا بر خطاب صل الفریضة مقدم هست، هم از باب قدر متیقن، چون نمی شود نماز نافله مشروط باشد به طهارت ولی نماز فریضه مشروط نباشد، و هم از این باب که دلیل خاص داریم در نماز فریضه که باید طهارت از حدث وخبث در آن رعایت بشود. و لذا اینجا بحث ترجیح بلامرجح مطرح نمی شود.

لا صلاة الا بطهور نسبتش با صل النافلة سنجیده می شود عموم من وجه است، و وجهی ندارد که ما بگوئیم چون لاصلاة الا بطهور حاکم است پس مقدم می شود بر اطلاق صل النافلة. یک نکته تعبدیه دارد لاصلاة الا بطهور. نکته ارتکازیه عرفیه ندارد که مقتضی تعمیم باشد. ولذا ایشان در المحکم گفته اند که ما نمی پذیریم که اینجا دلیل حاکم مقدم باشد بر دلیل محکوم.

اقول: به نظر ما ولو این فرمایش دقیقی است وتنبه دادن به یک مطلبی است که نوعا مورد غفلت قرار گرفته است، ولی انصاف این است که ایشان مثالی غیر از این مثال لاصلاة الا بطهور نداشت. لا صلاة الا بطهور، لا صلاة الا الی القبلة، لا صلاة لمن لم یُقم صلبه فی الصلاة. در موارد دیگر که واضح است حکومت، یعنی واضح است که دلیل حاکم مفروغ عنه گرفته یک حکم شرعی را، ومی خواهد راجع به آن حکم شرعی تبیین کند آن را تضییق کند یا آن را توسعه بدهد. انصافا دلیلی که مفروغ عنه می گیرد یعنی مفاد خطاب این است که یک حکمی را فرض می کند حکمی را مفروغ عنه می گیرد و راجع به او، تحدید او، تضییق او، تعمیم او اظهار نظر می کند این اقوی ظهورا است دیگر.

والا خطاب لاسهو فی النافلة یا لاشک لکثیر الشک، اگر بنا باشد این نکته عرفیه اقوائیت حکومت نباشد چه نکته ارتکازیه ای دارد که بگوئیم لاشک لکثیر الشک همه شکوک را می گیرد؟ چه می دانیم؟ شاید فقط شک در رکعات را می گویند لاشک لکثیر الشک، اما شک در افعال که کثیر الشک است که آیا یک سجده بجا آوردم یا دو سجده، شاید راجع به کثیر الشک در افعال نمی گویند که لاشک له، بلکه اعتناء به شکش بکند، مشکلی نیست، بناء بگذارد بر اینکه من یک سجده بجا آورده ام سجده دوم بجا بیاورد، مشکلی به وجود نمی آورد. کدام نکته ارتکازیه می گوید نه، لاشک لکثیر الشک چه شک در رکعات و چه شک در افعال؟! یا لاسهو فی النافلة، کدام نکته ارتکازیه می گوید که لاسهو فی النافلة اعم از آنی که موجب سجود سهو است یا موجب شک در رکعات است؟! کدام نکته ارتکازیه؟! نافله مهم نیست، اما برای چه حکمی مهم نیست؟ برای هر حکمی؟ کدام عرف می گوید چون نافله مهم نیست پس هیچ حکمی از احکام سهو را ندارد؟

یا مثلا لا ربا بین الوالد و الولد، خب این نسبتش با حرمت ربای قرضی عموم من وجه است دیگر. چون ما یک ربای قرضی داریم یک ربای معاوضی. کدام نکته عرفیه می گوید لاربا بین الوالد و الولد حتما باید هم در ربای معاوضی باشد و هم در ربای قرضی؟! کدام نکته عرفیه این را می گوید؟! اینکه پدر و پسر جیبشان یکی است آیا دلیل می شود که هم ربای معاوضی حلال بشود و هم ربای قرضی؟! در حد استحسان که به درد نمی خورد باید نکته عرفیه ظهور بدهد به خطاب.

انصاف این است که همینکه ظاهر خطاب این است که مفروغ عنه گرفته، خود خطاب دارد می فهماند که ما یک حکمی داریم دارم راجع به آن حکم اظهار نظر می کنم، او را تضییق می کنم، او را توسعه می دهم، خود این قوت ظهور می آورد. اصلا خود حکومت و نظارت قوت ظهور می آورد و عرف مقدم می کند او را بر دلیل محکوم، می گوید دارد او را تفسیر می کند ولو ناظر به حکمی است که در دلیل محکوم آورده شده است.

اگر این مطلب نباشد آن چیزی هم که ایشان در لاضرر گفت درست نمی شود. در لاضرر هم بگوئیم خطابات شرعیه هم دو قسمند، خطابات مهمه و خطابات غیر مهمه، خطابات درجه یک و خطابات درجه دو، لاضرر قدر متیقن این است که بر خطابات درجه دو و غیر مهمه مقدم است، اما از کجا بر خطابات مهمه مقدم است؟ تکالیف درجه یک از کجا معلوم آنها مشمول قاعده لاضرر باشند؟

اصلا سنگ روی سنگ بند نمی شود با این بیان ایشان.

عرض کردم فقط ایشان مثال هایی که می زند لاصلاة الا بطهور، لاصلاة لمن یقم صلبه فی الصلاة، لاصلا الا الی القبلة و امثال ذلک که نسبتش با صلاة نافله عموم من وجه است، اولا آن دلیل صلاة نافله بعید نیست اطلاق نداشته باشد، به لحاظ بیان شرائط متعلق اصلا در مقام بیان نیست. می گوید نماز شب بخوان، اما شرائط نماز شب را که نمی خواهد بگوید. شرائطش را همین خطاب لاصلاة الا بطهور و امثال آن گفته است.

ثانیا: اصلا لاصلاة الا بطهور حکومت به معنای اصطلاحی نیست، چون فرض نکرده یک حکم شرعی هست در نماز. نه، لاصلاة الا بطهور می گوید نماز بدون طهارت باطل است، اما حتما فرض می کنند که یک حکم شرعی دارد نماز؟! یا مثلا لابیع مع الغرر، بیع همراه غرر نیست یعنی باطل است، اما آیا این معنایش این است که ما یک احکام شرعیه ای را در خطابات دیگر برای بیع بیان کردیم الان می خواهیم آن احکام را تضییق کنیم؟! نه، لسانش مفادش این نیست، اینکه ما از خارج می دانیم اینکه مهم نیست، مهم این است که لسان لابیع مع الغرر یا لاصلاة الا مع الطهور لسان شرطیت است و لسان این است که با فرض انتفاء طهور صلاة باطل است، با فرض غرر بیع باطل وفاقد اثر است. اما اینکه ما فرض کردیم یک امر شرعی داریم یک حکم شرعی داریم، این لسان ناظر به حکم شرعی در خطابات دیگر است، از خطاب این استفاده نمی شود. ولذا ممکن است فرق بگذاریم بین این مثال و بقیه مثال های حکومت.

انصافا دلیل حاکم ظهور عرفی اش در حکومت منشأ تقدم آن بر دلیل محکوم هست.

کلام واقع می شود در بقیه احکام حکومت انشاءالله روز شنبه.

جلسه 1622

شنبه 14/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به احکام حکومت بود. اولین حکم آن این بود که دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم هست ولو نسبت بین این دو عموم من وجه باشد. که ما این را پذیرفتیم.

حکم دوم در حکومت

این است که دلیل حاکم و دلیل محکوم باید از شارع واحد و مقنن واحد صادر بشود. نمی شود دلیل محکوم از یک شخصی باشد و دلیل حاکم از شخص دیگر. مثلا من نذر می کنم که اگر علم پیدا کنم به حیات فرزندم صدقه بدهم. شارع مقدس می گوید خبر الثقة علم، این نمی تواند حاکم باشد بر نذر من. چون هر نذر کننده ای نسبت به نذر خودش شأن حاکم را دارد، ملتزم می شود به یک مطلبی کأنه حکم می کند راجع به خودش. هر چه مقصودش هست از مفاد نذر همان مهم است. لذا گفته اند النذور تابعة للقصود. اینکه من بگویم هر گاه بدانم فرزندم زنده است برای خداست بر من که صدقه بدهم، باید ببینم مرادم از علم خصوص علم وجدانی است، اگر ایجور باشد خبر ثقه علم وجدانی نیست، یا مرادم مطلق طریق معتبر است که خبر ثقه طریق معتبر است، اما اینکه شارع بخواهد حاکم باشد بر نذر من، این نمی شود.

اینکه مرحوم نائینی در بحث رادعیت آیات ناهیه از عمل به ظن فرموده است که سیره عقلائیه بر این هست که خبر ثقه علم است، واین سیره عقلائیه با عدم ردع شارع امضاء می شود و حکومت پیدا می کند بر خطاب لاتقف ما لیس لک به علم.

از این مطالب ما معلوم شد که این فرمایش درست نیست. باید دلیل حاکم بر لاتقف ما لیس لک به علم یک خطاب شرعی باشد که از خود متکلم به این کلام لاتقف ما لیس لک به علم صادر شده است. حالا یا خداوند بفرماید خبر ثقه علم است، یا کسانی که از طرف خدا سخن می گویند، پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و ائمه اطهار علیهم السلام. اما اینکه در سیره عقلائیه خبر ثقه علم اعتبار می شود چه فائده ای دارد؟

بله اگر ظهور لاتقف ما لیس لک به علم، اعم از علم وجدانی و علم تعبدی باشد، لاتقف ما لیس لک به علم وجدانیٌّ أو اعتباری. خب سیره عقلائیه بر اینکه خبر ثقه علم است بعد از امضاء شارع می شود مصداق علم اعتباری. وقتی شد مصداق علم اعتباری مشکل حل می شود، چون ورود پیدا می کند بر این خطاب لاتقف ما لیس لک به علم.

اما اگر ظهور لاتقف ما لیس لک به علم در خصوص علم وجدانی باشد، عقلاء می گویند خبر ثقه علم است. عقلاء که می گویند خبر ثقه علم است این اعتبار علم بودن خبر ثقه که نظارت ندارد به این آیه لاتقف ما لیس لک به علم. شارع وقتی با سکوتش امضاء می کند بناء عقلاء را، یعنی ای عقلاء! هر چه شما می گوئید درست است. باید ببینیم عقلاء چه می گویند. عقلاء نمی توانند بگویند که ما تفسیر می کنیم خطاب شرعی لاتقف ما لیس لک به علم را. این را که نمی توانند بگویند. عقلاء چه کاره اند که تفسیر کنند کلام خدا را؟ عقلاء فقط می توانند بگویند ما اعتبار کردیم خبر ثقه علم است. اما آیا مراد شارع از لاتقف ما لیس لک به علم اعم از علم وجدانی و علم اعتباری است، این را که نمی توانند عقلاء بگویند. شارع هم هر چه عقلاء می گویند می گوید درست است و با سکوت خودش تأیید می کند. عقلاء می گویند ما اعتبار کردیم که خبر ثقه علم است. اما تنزیل شده خبر ثقه منزله علم وجدانی در این حکم لاتقف ما لیس لک به علم؟ از کجا این را استفاده کنیم؟

ولذا سیره عقلائیه غیر مردوعه بر اینکه خبر ثقه علم است اعتبار شارع را کشف می کند، کشف می شود که خبر ثقه علم اعتباری است. اما آیا احکام شرعیه علم وجدانی را دارد؟ هذا اول الکلام. ولذا ما گفتیم فرق است بین اعتبار و تنزیل. اعتبار که حکومت درست نمی کند. این را در بحوث هم دارند و مطلب درستی هم هست.

مثال بزنم: اخوت تکوینیه اثر شرعی اش وجوب صله رحم، ارث و امثال ذلک است. شارع فرموده: اگر دو مؤمن در عید غدیر با هم عقد اخوّت بخوانند اینها اخوّت اعتباریه دارند. اما این را که نگفته است که احکام اخوّت تکوینیه را هم بر این اخوّت اعتباریه بار کنید. تا نگوید من تنزیل کردم این اخوّت اعتباریه را منزله آن اخوّت تکوینیه در آثار شرعیه، خب آن خطاب ارث و صله رحم موضوعش اخوّت تکوینیه است، نه اعم از اخوّت تکوینیه و اخوّت اعتباریه. صد بار هم شارع بگوید این دو مؤمن که عقد اخوّت بسته اند اخوّت اعتباریه دارند، چه فائده ای دارد؟ فقط اثر اخوّت اعتباریه بار می شود. اما آثار شرعیه اخوّت تکوینیه چطور بار بشود؟ باید تنزیل بشود این اخوّت اعتباریه منزله اخوّت تکوینیه تا اطلاق تنزیل اقتضاء کند احکام منزّلٌ علیه را بر این منزّل بار کند.

سؤال وجواب: اینکه بگوید هذه اُخوّةٌ این اگر ظهورش در تنزیل است خوب است. اما اگر ظهورش در تنزیل نیست، شارع برای آن وجود تکوینی آثار شرعی قائل شده است، بعد بیاید بگوید من یک فرد اعتباری در اینجا اعتبار می کنم آیا این معنایش این است که احکام آن وجود تکوینی هم برای این فرد اعتباری بار می شود؟ نه. البته برای اینکه لغو نباید باشد کافی است بعض آثار ثابت بشود. مثلا وقتی گفتند خبر ثقه علم اعتباری است، اثر منجزیت و معذریت علم در اینجا هم هست. اما جوار إخبار به علم، حرمت إخبار به غیر علم، اگر ظهور دارد در اعم از علم وجدانی و علم اعتباری، که این خطاب ورود پیدا می کند بر آن. ولی اگر ظهورش در خصوص علم وجدانی است خب حکم شرعی جواز إخبار را برده روی علم وجدانی. شارع صد بار هم بگوید خبر ثقه علم اعتباری است آن اثر جواز إخبار در این علم اعتباری بار نمی شود. باید بگوید خبر الثقة علمٌ یعنی علم تکوینی تعبدیٌّ ادعاءا و تنزیل. آنوقت اطلاق تنزیل نتیجه اش این است که جمیع آثار منزل علیه را ما بر منزّل بار کنیم. ولذا برای ترتیب آثار محکوم برای دلیل حاکم ما نیاز به حکومت تنزیلیه داریم. والا صرف اعتبار فرد کافی نیست برای اینکه آثار شرعیه آن وجود تکوینی را برای این وجود اعتباری بار کنیم.

سؤال وجواب: بعض آثار علم در خبر ثقه هست جهتش این است که هم خروجا عن محذور اللغویة، و هم برای اینکه عقل برایش فرقی نمی کند. منجزیت و معذریت عقلیه برای عقل فرق نمی کند هم برای علم وجدانی ثابت است و هم برای علم اعتباری. اما آثار شرعیه علم او اگر ظهور خطابش در علم وجدانی است، مثلا جواز إخبار به علم ظهور دارد در علم وجدانی کما هو المشهور، خب شارع ولو صد بار تکرار کند که من خبر ثقه را علم اعتباری قرار دادم به چه درد می خورد؟ باید تنزیل کند.

بله اگر عقلاء در همین جواز إخبار که مورد بحث است سیره و ارتکازشان بر جواز إخبار در موارد خبر ثقه باشد، او بحث دیگری است. ما به نفس سیره عقلائیه بر این حکم تمسک می کنیم با عدم ردع کشف می کنیم امضاء آن را. و این دیگر نیازی ندارد که خبر ثقه علم اعتبار بشود، سیره بر این است که خبر ثقه هم کافی است برای جواز إخبار. این خلف بحث است. بحث در آثار شرعیه علم است که اگر خطابش ظهور دارد در علم وجدانی، مثل استصحاب، اگر ظاهر دلیل استصحاب این است که یقین وجدانی به حدوث موضوع استصحاب است، شارع اعتبار کرده است خبر ثقه علم است، اما تنزیل که نکرده خبر ثقه بر حدوث را منزله یقین وجدانی به حدوث در جمیع آثارش. بلکه اعتبار کرده است که خبر ثقه علم است. تا تنزیل نکند بلکه اعتبار فرد بکند این کافی برای ترتیب آثار وجود تکوینی بر این وجود اعتباری نیست.

شما ببینید زوجیت و ملکیت اینها یک وجود تکوینی دارد و یک ماهیت اعتباریه. شارع وقتی می خواهد بگوید این زن و مرد بعد از عقد ازدواج زوجیت بینشان هست آیا این تنزیل است؟ یعنی تنزیل می کند این زن و مرد را منزله زوجین تکوینیّین؟ خب زوجین تکوینیّین مثل مرغ و خروس. بعد از اینکه آن خانم گفت نعم قبلت التزویج آیا شارع مقدس تنزیل می کند و می گوید من شما دو نفر را تنزیل می کنم منزله زوج و زوجه تکوینی؟! زوج و زوجه تکوینی که اثر شرعی ندارد. ماهیت زوجیت شرعیه یک ماهیت اعتباریه است، شارع جعل می کند این ماهیت اعتباریه را در اینجا، می گوید من اعتبار کردم زوجیت را در اینجا تا آثار شرعیه خود این زوجیت اعتباریه را بار کند که جواز استماع و وجوب نفقه است. نه اینکه تنزیل می کند این زن و مرد را بعد از اجراء عقد نکاح منزله زوج و زوجه تکوینی در آثار زوجیت تکوینیه، همچنین چیزی نیست.

پس اعتبار یک ماهیت اعتباریه در یک جا به معنای این نیست که آثار تکوینی را می خواهد بر آن بار کند. نخیر، خود این ماهیت اعتباریه اثر شرعی دارد. این تنزیل نیست. یا در ملکیت، اعتبار ملکیت برای مشتری معنایش تنزیل نیست که من اعتبار کرده ام این آقا را مالکا تکوینیا. خب مالک تکوینی چه اثر شرعی ای دارد که بخواهیم آن را برای مالک اعتباری آن را بار کنیم؟ این تنزیل نیست بلکه اعتبار است، جعل ملکیت اعتباریه است برای ترتیب آثار همین ملکیت اعتباریه.

سؤال وجواب: هیچ نظارتی در کار نیست. نظارت ندارد دلیل من جاز ملک بر ملکیت تکوینیه. بخواهد ملکیت تکوینیه را توسعه بدهد؟ مگر ملکیت تکوینیه اثر شرعی دارد که بخواهد اینجا با توسعه اعتباریه اش اثر او را بار کند؟. این دیگر نظارت نیست حکومت نیست، بلکه جعل مصداق ملکیت و زوجیت اعتباریه است در اینجا، آثار ملکیت و زوجیت اعتباریه بالوجدان بار می شود.

بله یک نکته ای عرض کنیم: ما گفته ایم دلیل حاکم باید از کسی صادر بشود که دلیل محکوم از او صادر شده است. اما مهم دلیل حاکم است. این را توضیح بدهم:

دلیل محکوم ممکن است لبی باشد (حالا لبی اجماع باشد یا بناء عقلاء) بر اینکه إخبار به علم جائز است. فرض کنید دلیل لبی است. اما شارع این را پذیرفت. خبر الثقة علمٌ که دلیل حاکم است او مهم است، ما او را می گوئیم. دلیل حاکم نمی تواند از غیر شارع صادر بشود و حکومت داشته باشد بر خطابات شرعیه. اما دلیل محکوم دلیلش لفظی باشد یا لبی باشد فرق نمی کند. اینکه در بحوث گفته اند حکومت اختصاص دارد به ادله لفظیه، این لابد مقصودشان دلیل حاکم لفظی است، والا دلیل محکوم لبی باشد، اجماع داریم بر اینکه إخبار به علم جائز است، خب بالاخره پس شرعا إخبار به علم جائز است. اجماع داریم بر اینکه در صلاة طهارت از خبث شرط است. مهم این است که الطواف بالبیت صلاة که دلیل حاکم است او دلیل او دلیل لفظی صادر از شارع است. او می گوید هر حکمی که صلاة داشت آن حکم را چه دلیل لفظی بگوید یا دلیل لبی بگوید، دلیل لبی اجماع باشد یا سیره غیر مردوعه باشد این مهم نیست. مهم این است که وقتی ثابت شد که این حکم، حکم شرعی نماز است، الطواف بالبیت صلاة او باید خطاب لفظی باشد تا حکومت پیدا کند بر آن. دلیل محکوم لازم نیست خطاب لفظی شرعی باشد. نه، اجماع داریم، اصلا بناء عقلاء داریم بر یک حکمی که مثلا إخبار به علم جائز است، اجماع داریم بر اینکه در نماز طهارت از خبث شرط است. اطلاق دلیل خبر الثقة علمٌ می گوید هر حکم شرعی که علم داشت ولو حکم شرعی علم به اجماع یا بناء عقلاء ثابت بشود، این حکم شرعی علم برای خبر ثقه هست. دلیل حاکم باید دلیل لفظی صادر از شارع باشد. حکم صلاة ولو با اجماع که دلیل ثابت شده است که دلیل لبی است، اما مهم این است که الطواف بالبیت صلاة که دلیل حاکم است از شارع صادر شده باشد که بگوید همه احکام صلاة در طواف هست.

اما اگر برعکس شد، الطواف بالبیت صلاة را غیر آن کسی گفت که حکم در دلیل محکوم را انشاء کرده است. مثلا من نذر کرده ام در هنگام نماز لباس سفید بپوشم یا عطر بزنم، نمی شود الطواف بالبیت صلاة حاکم باشد بر این نذر کن. چون خطاب حاکم از شارع صادر شده بر حکم شرعی خودش حاکم است نه بر حکمی که دیگران صادر می کنند.

ولذا ما که می گوئیم دلیل حاکم باید دلیل لفظی شرعی باشد و یا به تعبیر بحوث حکومت از شئون خطابات لفظیه است چون تفسیر شأن خطابات لفظیه است، مقصود دلیل حاکم است. دلیل حاکم باید خطاب لفظی صادر از شارع باشد.

البته در حکومت تضییقیه مثل اینکه شارع بگوید لاشک لکثیر الشک این چون در واقع و لب بر می گردد به تخصیص. تخصیص در دلیل عام لفظی معنا دارد. چون دلیل لبی یا قطعی الوجود است، دلیل لبی که می گوید شک در رکعت یک و دو باطل است اگر دلیل لبی باشد یا قطع داریم شامل کثیر الشک می شود، که اگر اینجور باشد که لاشک لکثیر الشک نمی تواند با قطع ما تعارض کند، یا قطع نداریم، که در این صورت شک در دلیل لبی مساوق با عدم است، چون اطلاق که ندارد در دلیل لبی. بله در حکومت تضییقیه چون لبش برمی گردد به تخصیص، فقط تخصیص در خطاب عام و مطلق معنا دارد. دلیل لبی که عام و مطلق نیست. بلکه یا قطعی الثبوت است در این مورد، که معنا ندارد تخصیص بخورد. یا مشکوک است شک در دلیل لبی مساوق با عدم اطلاق و عموم آن هست.

بله اگر اجماع کاشف از یک عموم نصی بود که می خواستیم معامله عام ظنی الدلالة با آن بکنیم، یعنی اجماع داشتیم که این خبر عام از شارع صادر شده است، ولی در حد یک خبر عام ظنی الدلالة. او قابل تخصیص بود. اما اجماع های ما که اینطور نیست. اجماع بر عموم یعنی تک تک موارد این عموم مورد اجماع است. والا اگر تک تک این موارد مورد اجماع نباشد شک در اجماع مساوق با عدم تمامیت اجماع خواهد بود.

سؤال وجواب: در دلیل حاکم و محکوم ترتیب زمانی معتبر نیست. دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم است و تأخر آن از دلیل محکوم تأخب رتبی است نه تأخر زمانی. ممکن است شارع اول بگوید الصلاة بالبیت صلاة، بعد اجماع قائم بشود یا اصلا بعد جعل بشود شرطیت طهارت از خبث در نماز. مهم این است که دلیل حاکم چون ناظر به دلیل محکوم است تأخر رتبی از او دارد، تأخر زمانی مطرح نیست. اینکه اجماع داریم در دلیل محکوم، که خب اجماع کاشف از این است که از اول شرع این حکم بوده است، حتی اگر جعل حکم در دلیل محکوم هم متأخر باشد زمانی مهم نیست. مهم این است که دلیل حاکم الطواف بالبیت صلاة می گوید هر حکمی که صلاة دارد ولو بعدا جعل بشود آن حکم برای طواف هست. مهم این است که باید دلیل حاکم دلیل لفظی صادر از شارع باشد. ولی دلیل محکوم ولو دلیل لبی باشد من اجماع او سیرة کاشفة عن الحکم الشرعی.

حکم سوم حکومت

حکم سوم حکومت این است که در بحث عام و خاص و مطلق و مقید مشهور می گویند شبهه مفهومیه مخصص ویا مقید منفصل اجمالش به عام سرایت نمی کند.

مولا یک روز گفت اکرم کل عالم، روز دیگر گفت لاتکرم العالم الفاسق. نمی دانیم آیا عالمی که مرتکب صغیره است این عالم فاسق است مفهوما یا عالم فاسق نیست، مفهوم فاسق یعنی عالم گنهکار یا عالم مرتکب کبائر. شک داریم. مشهور می گویند اگر این مخصص منفصل مجمل را دیدیم مجمل هست و مردد بین اقل و اکثر بود نه مردد بین المتباینین، مردد بین اقل و اکثر بود مثل همین لاتکرم العالم الفاسق مردد است که مطلق عاصی مراد باشد یا خصوص مرتکب کبیره، در مازاد بر مقدار متیقن رجوع می کنیم به عموم عام.

ولو این نظر مخالف هم دارد. آقای زنجانی مخالفند، می فرمایند عقلاء وقتی خطاب مخصص را می بینند مجمل هست، دیگر آن خطاب عام را کاشف از مراد مولا نمی دانند. چه این مخصص در کنار عام صادر شده چه منفصل از عام. مولا که امروز می گوید اکرم کل عالم، چه همانجا بگوید و لاتکرم الفساق منهم، یا بعد از اینکه مجلس تمام شد پیغام بدهد به شما بگوید من که گفتم اکرم کل عالم توجه داشته باش که لاتکرم الفساق من العلماء. ایشان فرموده اند که عقلاء فرق نمی گذارند، می گویند ما دیگر نسبت به کاشفیت خطاب عام مشکل داریم، نسبت به وجوب اکرام عالمی که مرتکب صغیره است نمی دانیم مراد مولا چیست، وجوب اکرامش هست یا عدم وجوب اکرامش.

این بحثی است که ما در عام و خاص مطرح کردیم وبعدا هم متعرض می شویم انشاءالله.

ما به نظرمان اگر واقعا شبهه، شبهه مفهومیه باشد مثل همین مثال. یا فرض کنید الفاظی که در لغت عربی معنایش روشن نیست. واقعا در لغت عربی غناء معنایش روشن نیست، یعنی ما نمی فهمیم که آیا غناء آن آواز لهوی است که محتوا ومضمون سخن هم باطل ولهوی باشد، یا غناء مطلق آواز لهوی است ولو محتوا ومضمون سخن لهوی و باطل نباشد بلکه وعظ و ذکر خدا باشد. خب این اجمال در وضع لغت غنا هست. خب ما یک عمومی داریم که مداحی خوب است. یک مخصص هم داریم که مداحی نباید همراه با غناء باشد (یا تعبیرهای مشابه این). معنای غنا برای ما روشن نیست. یک جا می گوید مداحی خوب است یک جا می گوید غنا حرام است. نمی دانیم غنا شامل مداحی های با آن هیجانات خاص می شود یا نه. این می شود شبهه مفهومیه. واقعا در قانون اگر عقلاء یک قانون عامی داشتند و یک تبصره مجمل که منفصل از عام بود، به نظر ما رجوع می کنند به عام. حالا فعلا ما طبق این نظر صحبت می کنیم که نظر مشهور هم هست، که در اجمال مخصص منفصل به نحو شبهه مفهومیه عقلاء به عام رجوع می کنند.

حالا بحث در این واقع شده است که آیا در اجمال دلیل حاکم هم عقلاء می روند سراغ دلیل محکوم؟ مثلا مولا در خطابی گفت اکرم کل عالم، در خطاب حاکم گفت إنما عنیت بالعالم من کان فقیها. فقیه اجمال مفهومی دارد، نمی دانیم مراد از فقیه خصوص مجتهد در فقه است یا مراد مطلق کارشناس دینی هست ولو کارشناس در عقائد، که در روایات ما به همین معنا آمده است یعنی مطلق کارشناس دینی ولو کارشناس در عقائد.

بحث است که آیا حالا که فقیه اجمال دارد آیا ما می توانیم به آن دلیل محکوم که می گوید اکرم کل عالم تمسک کنیم؟ می گوئیم نمی دانیم کارشناس عقائد فقیه هست در عرف متشرعه یا فقیه نیست، ولی عالم که قطعا هست، رجوع کنیم به عموم اکرم کل عالم. یا در مثال حکومت تنزیلیه، اکرم کل عالم که داشتیم، خطاب حاکم منفصل گفت الفاسق لیس بعالم. خب آن مرتکب گناه صغیره نمی دانیم فاسق هست یا نه. آیا می توانیم رجوع کنیم به اکرم کل عالم و بگوئیم اکرامش واجب است، بنا بر اینکه اگر می گفت لاتکرم العالم الفاسق می توانستیم رجوع کنیم کما هو المشهور.

برخی از بزرگان مثل امام و بحوث قدهما فرموده اند چه فرق می کند؟ دلیل حاکم قرینه است بر تصرف در ظهور دلیل محکوم. وقتی اطلاق داشت دیگر صلاحیت قرینیت ندارد، رجوع می کنیم به دلیل محکوم. مشکلی نداریم. هیچ فرقی بین دلیل حاکم مجمل و دلیل مخصص مجمل نیست، در مقدار اجمال رجوع می کنیم به دلیل محکوم، کما اینکه در اجمال مخصص منفصل رجوع می کردیم به دلیل عام.

ما یک مطلبی به ذهنمان می آید که دیدیم محقق عراقی هم همین مطلب را متعرض شده است. به نظر ما فرق است بین حکومت تفسیریه و حکومت تنزیلیه. اگر مولا بگوید اکرم کل عالم، بعد بگوید إنما عنیت بذلک من کان فقیها. این حکومت تفسیریه است. عقلاء و عرف بار توضیح مراد متکلم را از دوش آن خطاب محکوم بر می دارند و متوجه خطاب حاکم مفسِّر می کنند. واقعا ما یا مطمئنیم یا شک هم بکنیم کافی است در این مطلب که می گوئیم اگر دلیل مفسِّر مجمل بود عقلاء به خطاب مفسَّر پناه نمی برند. می گویند مقصود مولا از عالم را ما فهمیدیم، مقصودش فقیه است. حالا نمی دانیم فقیه شامل کارشناس دینی در اعتقادیات می شود یا نمی شود. واقعا عرف متحیر می ماند، اینطور نیست که بگوید من رجوع می کنم به ظهور اکرم کل عالم. عالم شامل این آقای می شود و یقین هم ندارم که این آقا فقیه نیست. نه، یا ما مطمئنیم که عقلاء تمام نظرشان به این دلیل مفسِّر است، یا شک هم بکنیم یعنی شک در حجیت آن دلیل محکوم داریم. شک داریم که دلیل محکوم که می گوید اکرم کل عالم حجت است نسبت به این مورد شبهه مفهومیه دلیل حاکم یا نه. شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است.

اما در حکومت تنزیلیه بعید نیست که وقتی می گوید الفاسق لیس بعالم عرف این در قوه این است که بگوید لاتکرم العالم الفاسق، فرقی با او نمی کند. در واقع این الفاسق لیس بعالم تفسیر مراد نمی کند، بلکه دارد تخصیص می زند آن خطاب اول را به لسان حکومت. ولی عرف از این خطاب تخصیص می فهمد. الفاسق لیس بعالم عرفا در قوه این است که بگوید لاتکرم العالم الفاسق، منتهی یک مخصصی است که ناظر است به خطاب عام، بیش از این عرف نمی فهمد.

ولذا بعید نیست که در حکومت تفسیریه اجمال دلیل مفسِّر مانع از عمل به ظهور اولی دلیل مفسَّر بشود. ولی در حکومت تنزیلیه اجمال دلیل حاکم مانع از رجوع به دلیل محکوم نشود کما علیه المحقق العراقی. ما به نظرمان این بعید نمی آید وفرمایش محقق عراقی هم موجب این شد که مطمئن تر بشویم به این مطلب. والله سبحانه هو العالم. کلام واقع می شود در حکم چهارم حکومت انشاءالله فردا.

جلسه 1623

یکشنبه 15/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به احکام حکومت بود که چهار حکم برای آن ذکر شد.

حکم اول این بود که چون دلیل حاکم مفادش نظارت بر دلیل محکوم دارد، عرف این را قرینه می بیند و اگر مستلزم حمل دلیل محکوم بر خلاف ظاهر آن باشد بر دلیل محکوم مقدم می کند. و فرقش با مقدم شدن دلیل خاص بر دلیل عام این است که: دلیل حاکم قرینیت شخصیه دارد، یعنی مفاد دلیل حاکم این هست که متکلم این را شخصا قرینه قرار داده است بر توضیح و تبیین دلیل محکوم در مواردی که بین دلیل حاکم و دلیل محکوم اختلاف هست، مثل حکومت تضییقیه، لاربا بین الوالد و الولد نسبت به حرم الربا.

حکم دوم این بود که گفتند دلیل حاکم باید خطاب لفظی باشد. چون شأن دلیل حاکم نظارت و تفسیر هست، واین از شئون خطاب است. دلیل لبی نمی تواند مفسِّر باشد.

و باید این دلیل حاکم از همان مولائی صادر بشود که دلیل محکوم از او صادر شده است. با این توضیح که عرض کردیم نمی شود شخصی تفسیر کند مراد شخص دیگر را، مگر بخواهد خبر بدهد بگوید مراد این مولا وقتی گفت حرم الربا غیر از ربای بین والد و ولد بود، که این جنبه إخبار دارد. اما اینکه یک مولائی بگوید الربا حرام، یک شخص دیگری انشاء بکند که لاربا بین الوالد و الولد این معنا ندارد که بخواهد بگوید من می خواهم تضییق کنم آن خطاب مولای شما را که می گفت الربا حرام. تو چکاره ای که بخواهی خطاب مولای ما را تضییق کنی؟ او خودش باید بگوید که مراد من از الربا حرام شامل ربای بین والد و ولد می شود یا نمی شود.

حکم سوم این بود که گفته شد برخلاف دلیل مخصص منفصل که اجمالش سرایت نمی کند به عام و مانع از عمل به عام نمی شود به نظر مشهور، اما اجمال دلیل حاکم سرایت می کند به دلیل محکوم و مانع از تمسک به دلیل محکوم می شود.

که این را توضیح دادیم، و عرض کردیم این مورد اختلاف هست. اینکه اجمال دلیل مخصص مانع از عمل به دلیل عام نیست، این نظر مشهور است و ما هم قبول داریم خلافا للسید الزنجانی. اما اینکه دلیل حاکم اجمالش مانع می شود از عمل به دلیل محکوم، این مورد اختلاف هست. بسیاری از بزرگان ظاهر خطابشان این است که چون خطاب مجمل لاحجت است، معنا ندارد که لاحجت مانع از عمل به حجت بشود. قرینیت دلیل حاکم به مقدار ظهورش هست، وقتی مجمل بود دیگر قرینیت نداریم تا بخواهیم از ظهور دلیل محکوم رفع ید کنیم. که ظاهر مرحوم آقای خوئی و بحوث هم همین است.

ولکن ما یک مطلبی عرض کردیم که محقق عراقی هم داشت، یک جائی هم از امام قده پیدا کردیم که ایشان هم همین نظر را دارند، امام ره در تنقیح الاصول 2/171 و تهذیب الاصول 2/14 فرموده اند: «لو کان الخاص المجمل واردا بلسان الحکومة علی نحو التفسیر و الشرح کما فی بعض انواع الحکومات فسرایة اجماله غیر بعیدة، کما لو قال المراد من العلماء هو غیر الفساق، أو أن الوجوب لم یجعل علی الفاسق منهم، و مع ذلک فالمسئلة بعد محل اشکال».

ما عرض می کردیم که یک وقت حکومت، حکومت تفسیریه است. مولا که اکرم کل عالم می گوید بعد در خطاب دیگر می گوید إنما عنیت بالعالم من کان فقیها. بعد شک می کنیم که آیا عرفا به مجتهد متجزی فقیه می گویند یا نمی گویند، به کارشناس در اعتقادات دینی فقیه می گویند یا نمی گویند.

ما در این مثال معتقد بودیم که یا عرف به آن خطاب مفسَّر که اکرم کل عالم هست عمل نمی کند و تمام بار مسئولیت تبیین مراد مولا را به دوش این خطاب مفسِّر می اندازد، یا لااقل نمی دانیم که عقلاء در مورد اجمال این دلیل مفسِّر به دلیل مفسَّر عمل کنند. ما شک در حجیت دلیل مفسَّر داریم. برهان بردار که نیست که بگوئید قرینیت دلیل حاکم ناشی از ظهور آن است، و وقتی مجمل بود محال است قرینیت داشته باشد. آقا! ما می گوئیم وقتی خطاب حاکم لسان تفسیر دارد، معلوم نیست عقلاء آن دلیل محکوم را در مورد اجمال این دلیل حاکم حجت بدانند. حجیت ظهور ناشی از بناء عقلاء است، ممکن است عقلاء بگویند مولا خطاب خودش را تفسیر کرد و مفسِّر هم مجمل است ما دیگر کشف نمی کنیم از مراد مولا.

اما در حکومت غیر تفسیریه، مثل حکومت تنزیلیه مثل الفاسق لیس بعالم، یا این مثالی که امام ره زده اند که وجوب اکرام العلماء لم یجعل علی الفاسق منهم، که حکومت مضمونیه است، حکومت تفسیریه نیست. الفاسق لیس بعالم حکومت تنزیلیه است، وجوب اکرام العلماء لم یجعل علی الفساق منهم حکومت مضمونیه است. هیچکدام حکومت تفسیریه نیست. حکومت تفسیریه این است که بگوئیم إنما عنیت بالعالم من کان فقیها مثلا، یا مرادی من العلماء، العلماء بالله المتقون مثلا.

پس صرف نظارت کافی نیست که اجمال دلیل ناظر مانع از تمسک به دلیل منظور الیه بشود. والا ممکن است یک مخصصی باشد ناظر باشد به دلیل عام. اکرم کل عالم را مولا دیروز بگوید، امروز بگوید تخصیص می زنم آن عموم را با این خطابم و می گویم لاتکرم الفساق من العلماء، ولی در مورد شبهه مفهومیه فاسق چرا نتوانیم به آن عموم عام تمسک کنیم؟ چه فرق می کند با اینکه مولا امروز بگوید لاتکرم العلماء الفساق؟

به نظر ما این مثالی که امام زده اند که لم اجعل وجوب الاکرام علی الفساق منهم این مانع از رجوع به آن عام در مورد اجمال مفهوم فاسق نیست. اگر مانع باشد در شبهه مفهومیه هر مخصصی این اشکال مطرح می شود. چه فرق می کند مولا امروز بگوید لاتکرم الفساق من العلماء، یا بگوید لم اجعل وجوب اکرام العلماء علی الفساق منهم. چه فرق می کند. اما در إنما عنیت عرف احساس می کند که مولا دارد مراد استعمالی خودش را از آن خطاب تبیین می کند. می گوید پس معلوم می شود مولا آن وقت می خواست بگوید اکرم من کان فقیها بجای اینکه گفت اکرم من کان عالما. عرف اینجور می فهمد که دارد مراد استعمالی را تفسیر می کند ولو بالدقة بگوئید که این إنما عنیت ممکن است بخواهد بالادعاء والحکومة بگوید إنما عنیت مقصودش این است که مراد جدی من این است. ولی عرفا در انما عنیت بذلک من کان فقیها بار مسئولیت تبیین مراد مولا را این خطاب مفسِّر به دوش می گیرد. نقل شده که مرحوم حاج آقا مرتضی حائری هم این تفصیلی که ما عرض کردیم مطرح فرموده اند.

حکم چهارم حکومت

حکم چهارم این است که چون حاکم به نکته نظارت مقدم هست بر دلیل محکوم، یعنی چون مفادش یا بالمطابقة یا بالالتزام این است که من نظارت دارم بر دلیل محکوم، واین منشأ قرینیتش شده، ولو از سائر جهات دلیل محکوم اقوی ظهورا باشد، مثلا آن دلیل محکوم عام است دلیل حاکم مطلق است، یا دلیل محکوم منطوق است دلیل حاکم مفهوم است، ولی همینکه ظهور دارد در نظارت، از این حیث اقوی ظهورا می شود وقرینیت پیدا می کند. مفاد عرفی اش این است که متکلم او را اعداد کرده تا تبیین کند مراد خودش را از دلیل محکوم.

ولذا به مقدار نظارت حاکم است و نه بیشتر. گاهی اصل نظارت که بخواهد تنزیل کند موضوع خودش را منزله موضوع دلیل محکوم، خود همین واضح نیست. اصل تنزیل که مثلا کل شیء حلال بخواهد مشکوک الحلیة را که می گوید حلال است تنزیل کند منزله حلال واقعی، اصل نظارتش (که در اینجا نظارت تنزیلیه باید باشد، نظارت تفسیریه که نیست، نگفته إنما عنیت. کل شیء لک حلال اگر نظارت داشته باشد بر دلیل حلیت واقعیه نظارت تنزیلیه است، بخواهد بگوید آثار حلال واقعی را بر مشکوک الحلیة بار کنید). خب چه بسا کل شیء حلال ظهور در این نظارت تنزیلیه نداشته باشد. یعنی چه؟ یعنی شارع گفته نماز خواندن در اجزاء حیوان حلال گوشت صحیح است. که ظاهر این خطاب که نماز خواندن در اجزاء حیوان حلال گوشت صحیح است این است که حیوانی که حلال گوشت واقعی است. چون اگر مثل آنچه که بعضی ها به صاحب کفایه نسبت داده اند که گفته اند ایشان می گوید خطاب تجوز الصلاة فیما یحل اکله این اعم است از حلال گوشت واقعی و حلال گوشت ظاهری، خب کل شیء لک حلال ورود پیدا می کند بر آن. دلیل وارد اصلا لازم نیست ناظر باشد به دلیل مورود، بلکه تکوینا موضوع او را درست می کند ولو بدون نظارت. اگر تجوز الصلاة فی اجزاء حیوان محلل اللحم ظهور داشته باشد در اعم از حلال گوشت واقعی و حلال گوشت ظاهری که برخی به صاحب کفایه نسبت داده اند واز عبارت ایشان در اول اجزاء اینجور فهمیده اند، خب این دلیل که می گوید کل شیء لک حلال جعل حلیت ظاهریه می کند برای این خرگوش مثلا که مشکوک الحرمة است. این می شود وارد بر آن. ورود که نیاز به نظارت ندارد.

اما اگر طبق نظر مشهور گفتیم ظاهر این تعبیر که در أجزاء حیوان حلال گوشت نماز خواندن جائز است ظهور دارد در حلال گوشت واقعی. آن عناوین ظهور دارد در موضوعات واقعیه آن. که مرحوم آقای خوئی به این مطلب تصریح کرده است و درست هم هست. آنوقت کل شیء لک حلال موضوع این خطاب را وجدانا درست نمی کند.

حالا اگر نظارت نداشت این کل شیء حلال به این خطاب تجوز الصلاة فی اجزاء حیوان محلل الاکل، کل شیء حلال می گوید مشکوک الحرمة حلال است، اما نمی گوید آثار شرعی حلال واقعی را هم بر آن بار کنید. فقط می گوید حلال است وارتکابش مجاز است، اما آثار شرعیه حلال واقعی را هم بر آن بار کنید؟! اگر این را نفهمیم از خطاب کل شیء حلال، خب هر کدام مطلب مستقلی می گوید. خطاب تجوز الصلاة فی اجزاء حیوان محلل الاکل می گوید نماز در اجزاء حیوان حلال گوشت واقعی صحیح است و جائز است، کل شیء لک حلال می گوید مشکوک الحرمة حلال ظاهری است. نمی گوید که آثار شرعیه حلال واقعی را بر آن بار کنید. پس باید خطاب کل شیء حلال ظهور در نظارت تنزیلیه داشته باشد. یعنی ظهور داشته باشد در اینکه بخواهد بگوید کل شیء حلال واقعا بالادعاء، هر شیئ مشکوک الحرمه ای ما ادعا می کنیم حلال واقعی است. چرا ادعاء می کنید حلال واقعی است؟ چون می خواهیم آثار شرعیه حلال واقعی را بر آن بار کنید. آنوقت ما می آییم در این مشکوک الحرمة مثل خرگوش یا حیوانی که مردد است بین شاة و ذئب و سر او را بریده اند نماز می خوانیم. چون می گوئیم مشکوک الحرمة حلالٌ نه فقط حلال ظاهری است، نخیر، تنزیل شده است منزلة الحلال الواقعی. ادعاء کرده مشکوک الحلیة و الحرمة حلال واقعا، منتهی ادعاء کرده است این مطلب را به غرض ترتیب آثار.

حالا ظاهر کل شیء حلال تنزیل است یا صرف اعتبار حلیت ظاهریه است؟ اگر ما استظهار بکنیم تنزیل را کما لایبعد، خب ما ملتزم می شویم به اینکه آثار حلال واقعی را بر این حلال ظاهری باید بار کرد. چرا عرض کردیم این بعید نیست؟

چون ظاهر صحیحه عبدالله بن سنان این است که «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال». هر شیئی که مردد است بین حلال واقعی و حرام واقعی برای تو حلال است. این ظاهرش این است که یعنی برای تو حلال واقعی است ادعاءا، یعنی آثار حلال بودن واقعی را بر آن بار کن. یا کل شیء ظاهر حتی تعلم أنه قذر این ظاهرش حکومت تنزیلیه است، نه صرف اینکه مشکوک الطهارة طهارت ظاهریه دا در. نه، آثار طهارت واقعیه را (نه فقط جواز شرب) یعنی هر اثری طهارت واقعیه داشت بر این مشکوک الطهارة بار کن. صرف اعتبار طهارت برای مشکوک الطهارة نیست، صرف اعتبار حلیت برای مشکوک الحرمة نیست. بلکه ظاهر در تنزیل است، ظاهر در این است که می خواهد بگوید بنا بگذار که مشکوک الطهارة طاهر واقعا. کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر. یا کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال، این یعنی اینکه تردیدی که داری که حلال واقعی است یا حرام واقعی است بنا بگذار حلال واقعی است حتی تعرف الحرام منه بعینه. این ظاهرش این است.

سؤال وجواب: چونکه صد آمد نود هم پیش ماست، تنزیل اعتبار است وبیشتر. اعتبار محض ناقص است، اگر به او ضمیمه بشود تنزیل، این کامل می شود. اعتبار محض مثل همین مثالی که عرض کردیم که می گوید مشکوک الحلیة بر شما حلال و مباح است، این می شود اعتبار حلیت. اما اینکه آثار حلیت واقعیه را من جواز الصلاة فی أجزاء الحیوان الحلال الواقعی بر ایت حلال ظاهری می توانی بار کنی این نیاز به تنزیل دارد. بدون تنزیل و ظهور خطاب در تنزیل نمی شود.

سؤال وجواب: بله، تنزیل در جائی است که آن منزل علیه یعنی آن یک آثار شرعیه ای دارد بعد آن آثار شرعیه را برای این فرد که منزل هست می خواهیم بار کنیم. ولذا گاهی اصلا تنزیل موضوع ندارد. آن اصل و منزل علیه مثل زوجیت تکوینیه اصلا اثر شرعی ندارد تا شارع بخواهد تنزیل کند آن زن و مردی که عقد ازوداج بسته اند منزله بچه اثر شرعی دارد؟ مرغ و خروس زوج و زوجه تکوینی هستند چه اثر شرعی دارد؟ آنجا تنزیل مورد ندارد و آن اصل آثاری ندارد تا بخواهیم برای فرع بار کنیم. خود فرع یک ماهیت اعتباریه است که خودش آثار شرعیه دارد. همین زوجیت اعتباریه یک ماهیت حقوقی است خودش آثار شرعیه دارد. اینجا فقط اعتبار می کنند دیگر تنزیل مورد ندارد. اما جاهایی هست که تنزیل مورد دارد، مثل همین کل شیء حلال و کل شیء طاهر، اگر فقط خطاب طهور دارد در اعتبار، فقط می خواهد بگوید مشکوک الحرمة را می توانی مرتکب بشوی، انشاء حلیت کردم برای مشکوک الحرمة، این ظهور در تنزیل ندارد. نمی خواهد بگوید آثار شرعیه حلیت واقعیه را بر آن بار کنید.

پس باید کل شیء لک حلال بیش از اعتبار، ظهور در تنزیل هم داشته باشد و این بعید نیست.

البته این تنزیل گاهی تنزیل ظاهر است، حکومت تنزیلیه ظاهریه است. مشکوک الطهارة طاهر به نظر ما حکومت تنزیلیه است، ولی حکومت تنزیلیه ظاهریه. یعنی می گوید مادامی که شما شک در طهارت این آب دارید احکام آب طاهر واقعی را بر آن بار کنید ظاهرا. ولی اگر بعدا کشف خلاف شد معلوم می شود این حکم ظاهری مخالف واقع بوده است.

اما ما از کلام صاحب کفایه در اول إجزاء استفاده کردیم که ایشان می گوید حکومت کل شیء طاهر و کل شیء لک حلال حکومت تنزیلیه واقعیه است. می گوید آثار طهارت واقعیه را بر این طاهر ظاهری واقعا بار کن، ولو بعدا کشف خلاف بشود. ولذا فرمود بدن شما واقعا نجس است ولی چون در نماز طهارت ظاهریه داری کل شیء طاهر می گوید کافی است ولو بعدا کشف خلاف بشود. توسعه می دهد در دلیل شرطیت طهارت جسد و ثوب در نماز. توسعه می دهد یعنی حکومت. حاکم و سبب لتوسعة الشرط واقعا. حکومت تنزیلیه واقعیه.

حالا اینکه به ایشان نقض می کنند که پس اگر با آبی که قاعده طهارت دارد وضوء بگیریم بعد بفهمیم این آب نجس بوده این وضو ء صححی واقعی است به نظر شما؟. این نقضها را به صحب کفایه کرده اند. امام قده هم چون مدافع صاحب کفایه است در جواب فرموده اند هر کجا ضرورت فقه بر خلاف بود مثل این مثال، دست بر می داریم از مقتضای قاعده، والا مقتضای قاعده این است که کل شیء طاهر حکومت تنزیلیه واقعیه است، یعنی می گوید احکام طاهر واقعی را بر این مشکوک الطهارة واقعا بار کنید.

البته ما در آن بحث به فرمایش امام ره اشکال کردیم.

حالا اگر مجمل شد نمی دانیم این حکومت تنزیلیه واقعیه است یا ظاهریه. ما که استظهارمان این است که ظاهریه است، کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر، فإا علمت فقد قذر، یا کل شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه ظهورش در حکومت تنزیلیه ظاهریه است. اما اگر شک هم بکنیم طبق اطلاقات اولیه می گوئیم ظاهر ادله اولیه این است که شرط در نماز این است که طاهر واقعی باشد. چون ظهور اولی خطاب لاصلاة الا بطهور این است. شرط در لباس مصلی این است که از اجزاء حیوان حلال گوشت واقعی باشد. مقتضای اطلاق این شرط این است که تا دلیل واضحی نیاید که مراد از این حکم واقعی را تفسیر کند به نحو حکومت تنزیلیه و ناظر باشد بر این خطاب به نحو حکومت تنزیلیه واقعیه، ما باید از ظهور خطاب رفع ید نکنیم. ظاهر خطاب لاصلاة الا بطهور حکومت واقعیه است. و خطاب کل شیء طاهر اگر ظهور نداشته باشد در حکومت تنزیلیه واقعیه، به همان قدر متیقنش اکتفا می کنیم که حکومت تنزیلیه ظاهریه بشود. مقتضای اکتفاء به قدر متیقن این است که فقط می توانیم در مقام ظاهر آثار طهارت واقعیه را بار کنیم، بعد از کشف خلاف دیگر مجزی نخواهد بود.

پس نتیجه عرض ما در این حکم رابع این است که چون حکومت به ملاک نظارت است، در حکومت تفسیریه نظارت واضح است. اما در حکومت تنزیلیه باید ما چوت بالالتزام می خواهیم نظارت را بفهمیم، اصل نظارت باید واضح باشد، اگر نظارت نداشت می شود اعتبار، دیگر تنزیل نمی شود. کل شیء لک حلال اگر بگوئیم فقط ظهور دارد در اینکه انشاء حلیت می کند برای مشکوک الحرمة، این ظهور در تنزیل ندارد. ولی به نظر ما ظهور در تنزیل دارد. اگر شک بکنیم اصل عدم تنزیل است، نتیجه می شود که فقط بگوئیم مشکوک الحرمة و الحلیة فقط اعتبار حلیت شده است، اما اینکه آثار حلیت واقعیه را هم بر آن بار کنیم ولو در مقام ظاهر، نه، دیگر ما دلیل بر آن پیدا نمی کنیم.

حالا اگر ظهور در تنزیل مفروغ عنه بود، باید اطلاق تنزیل را هم در نظر بگیریم. والا اگر اطلاق نداشت نمی توانیم جمیع احکام محکوم را بار کنیم بر این موضوع حاکم. الطواف بالبیت صلاة یا لاشک لکثیر الشک باید اطلاق تنزیل داشته باشد. اینکه لاشک لکثیر الشک تنزیل شد منزله عدم شک مطلقا است یا فی بعض الاحکام، خب باید ببینیم اطلاق دارد یا نه. الطواف بالبیت مطلقا أو فی بعض الاحکام. این مطلب مهمی است که باید در فقه به آن توجه کنیم. مثلا در صحیحه علی بن یقطین آمده: عن ابی الحسن الماضی علیه السلام: إن الله عزوجل لم یحرم الخمر لإسمها ولکن حرمها لعاقبتها، فما کان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر. آیا اطلاق دارد تنزیل در آن؟

برخی از فقهاء می گویند اطلاق دارد. ما کان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر مطلقا، حکومت تنزیلیه اطلاقش اقتضاء می کند که نجاست خمر هم برای هر مسکری بار بشود.

ما گفته ایم نه، فاء تفریع کار را خراب کرده است. اول فرموده خدا حرام نکرده خمر را بخاطر اسم خمر، بلکه بخاطر عاقبن خمر، خمر را حرام کرده است که مسکر است و موجب اسکار است. بعد تفریع می کند که فما کان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر. این دیگر ظهور ندارد در اطلاق تنزیل، فقط تنزیل به لحاظ حرمت می شود نه به لحاظ نجاست و حد زدن. چون ما یصلح للقرینیة در این روایت هست، خدا حرام نکرده خمر را بخاطر اسمش بلکه بخاطر اینکه موجب اسکار است، پس آنچه که نتیجه او نتیجه خمر است او هم خمر است، این مطلقا است یا به لحاظ حرمت شرب؟ اطلاق ندارد ما یصلح للقرینیة دارد. فاء تفریع بر حرمت خمر بخاطر اسکارش بر او تفریع شده است. چون خدا خمر را بخاطر مسکر بودن حرام کرده نتیجه می گیریم که پس هر چیزی که عقابتش عاقبت خمر است او هم خمر است. خب این اطلاق ندارد نسبت به غیر از اثر شرعی حرمت. بالاخره نمی شود بگوئید تنزیل در این روایت اطلاق دارد.

یک روایتی هست راجع به عصیر عنبی مغلی که امام علیه السلام فرموده است خمر لا تشربه، آقای خوئی فرموده است اگر این روایت بود خمر فلاتشربه، اطلاق تنزیل داشت. خمرٌ مطلقا، بعد نتیجه می گیریم فلاتشربه. این لاتشربه تفریع شده بر تنزیل. با آن صحیحه علی بن یقطین فرق می کند، در صحیحه علی بن یقطین تنزیل تفریع شده بوده بر حرمت. اینجا برعکس است، خمر فلاتشربه، اطلاق دارد، خمرٌ، یکی از احکامش این است که فلاتشربه، یکی دیگر از احکامش این است که نجسٌ، او را نگفته است. آقای خوئی می گوید اما روایت دارد خمر لا تشربه. تنزیل شده است عصیر عنبی منزله خمر از حیث حرمت شرب نه مطلقا. عصیر عنبی خمرٌ لا تشربه، یعنی خمرٌ من حیث حرمة الشرب.

حالا این فرمایش آقای خوئی درست است که عرف بین خمر فلاتشربه با خمر لاتشربه عرف فرق می گذارد؟ نه، به نظر ما خمر لاتشربه هم یعنی همان خمر فلاتشربه. اما مقصودم این است که باید به این نکات توجه بشود.

ممکن است شما بفرمائید اصل اولی چیست؟ اصل اولی اگر قرینه ای برخلاف نباشد اطلاق تنزیل است. چون ظاهر تنزیل این است که مطلق است. اگر تنزیل به لحاظ بعض احکام باشد این یعنی تقیید. الفقاع خمرٌ اگر تنزیل باشد، نه آن احتمالی که آقای صدر مطرح می کنند که الفقاع خمر أی مسکر، خمر بالمعنی الاوسع که موضوع نجاست نیست، ایشان قرائنی ذکر می کند که الفقاع خمر أی مسکر، هر مسکری هم که دلیل بر نجاست ندارد. نه بنابر این استظهار که خمر خصوص همان مسکر خاص است که از انگور یا خرما تولید می شود. الفقاع خمر می شود حکومت تنزیلیه، ادعا می کنیم که فقاع خمر است، مطلقا، تقییدش به لحاظ حرمت شرب فقط بلاوجه است. حتی اگر می گفت الفقاع مثل الخمر یا شبیه الخمر، اطلاق مثلیت و شباهت اقتضاء می کند مثلیت و شباهت فی جمیع الاحکام را.

هذا تمام الکلام فی الحکومة.

یقع الکلام فی المخصص المنفصل. ببینیم آیا عرف مخصص منفصل را مقدم می کند بر عام یا نه، که بحث مهمی است انشاالله فردا.

جلسه 1624

دوشنبه 16/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در موارد تعارض بدوی و غیر مستقر بود. مورد اول حکومت بود که عرض کردیم حکمت گاهی حکومت تفسیریه است که دلیل حاکم ناظر است به دلیل محکوم بما هو دلیل وآن را تفسیر می کند. مثل این روایت که از امام علیه السلام پرسید أین ما روی أن الفقیه لا یعید الصلاة؟ حضرت فرمود: إنما ذلک فی الشک بین الثلاث و الاربع. إنما ذلک یعنی این حدیث مربوط است به شک بین سه وجهار. این دلیل حاکم ناظر است به این دلیل و این حدیث و آن را توضیح می دهد. حال چه مشتمل بر ادات تفسیر باشد چه نباشد، مهم این است که ناظر است به حیث دلیل این خطاب محکوم.

حکومت تنزیلیه که قسم دوم از حکومت است مفادش تنزیل یک شیئی است منزله موضوع در دلیل محکوم یا نفی آن. مثل الطواف بالبیت صلاة یا لاربا بین الوالد و الولد.

حکومت مضمونیه هم که ناظر است به حکم در دلیل محکوم وآن را تحدید وتضییق می کند یا توسعه می دهد. مثل خطاب لاضرر یا اینکه شارع بگوید لم اجعل وجوب الاکرام علی العالم الفاسق.

راجع به حکومت تنزیلیه یک بحثی مانده است عرض کنم:

در بحث حکومت تنزیلیه ما عرض کردیم ظاهر تنزیل اطلاق تنزیل هست. الفقاع خمر ظاهرش این است که خمرٌ فی جمیع احکامها لا فی بعض الاحکام.

در اینجا یک اشکالی مطرح است، وآن این است که گفته می شود که ما در اصول شنیده ایم موضوع انحلال دارد نسبت به جمیع افراد. اما محمول انحلال ندارد، اطلاق ندارد. مثلا اگر بگویند العالم نافع للبشریة، موضوع عالم است، عالم اطلاق دارد نسبت به جمیع افراد، چه فقیه باشد چه مفسّر باشد چه ادیب باشد. اما آن نافع للبشریة که محمول است اطلاق ندارد نسبت به جمیع افراد آن. یعنی نافع للبشریة معنایش این نیست که هر فردی از نفع را عالم دارد، هم نفع مادی دارد و هم نفع معنوی دارد. نخیر، صرف الوجود نافع بودن برای بشر در عالم هست، ولو به این لحاظ که عالم معنوی است. یا مثلا شما می گوئید افراد این مجلس عالم هستند. خب افراد این مجلس اطلاق دارد شامل هر فردی که در این مجلس هست می شود و انحلال دارد نسبت به همه اینها. اما اینکه می گوئید افراد این مجلس عالم هستند، عالم بودن اطلاق ندارد نسبت به جمیع افراد علم که این افرادی که در ین مجلس هستند هم فقیه هستند هم فیلسوف هستند. نخیر، صرف الوجود عالم بر اینها منطبق است نه جمیع حصص عالم که هم مفسّر باشد هم فقیه باشد و هم فیلسوف.

تعبیر می کنند که محمول اطلاق ندارد، یعنی صرف الوجود محمول ثابت می شود برای موضوع نه جمیع افراد آن. اگر بگویند التراب مطهّرٌ، معنایش این نیست که تراب هم مطهّر از خبث هست و هم مطهّر از حدث، بلکه صرف الوجود مطهّر است. اما «التراب» اطلاق دارد، هر ترابی. موضوع اطلاق دارد نسبت به جمیع افراد آن، اما محمول اطلاق ندارد بلکه صرف الوجود آن را اثبات می کنیم برای موضوع.

سؤال وجواب: التراب طهور هم خودش اطلاق ندارد که مطهّر من الحدث و من الخبث، و هم نسبت به متعلق هم اطلاق ندارد که التراب مطهّر لکل شیء یا الماء مطهّر لکل شیء. نخیر او هم اطلاق ندارد. صرف الوجود مطهّر بودن برای آب و تراب ثابت است.

این مطلب که واضح شد، گفته می شود الفقاع خمر این خمر محمول است، یعنی الفقاع خمر تنزیلیٌّ. اما اطلاق ندارد که خمر تنزیلی است در جمیع احکام. کافی است در خمر تنزیلی بودن فقاع که حرام باشد ولو نجس نباشد.

و اوضح من ذلک اینکه گفته بشود که الفقاع مثل الخمر، الفقاع کالخمر، الفقاع شبیه الخمر، کافی است در شباهت یک چیزی با چیز دیگر اینکه در بعض وجوده شبیه آن باشد. زید شبیه عمرو است همینکه شکل او شبیه عمرو باشد کافی است ولو اخلاق او، دین او با عمرو فرق می کند. پس گفته می شود که محمول اطلاق ندارد.

اقول: ما این اشکال را (که تنزیل چون مربوط به محمول می شود ولذا اشکال می شود که اطلاق ندارد) اینجور جواب داده ایم، گفته ایم: درست است که محمول اطلاق ندارد ولی گاهی محمولِ به قول مطلق صادق نیست.

مثال بزنم: کسی که یک مسأله بلد است، به قول مطلق صادق نیست که این شخص عالم است، بلکه باید بگوئید عالم بهذه المسألة. چطور آب مضاف صادق نیست که به قول مطلق آب هست، باید بگوئید آب انار، آب انگور، آب مضاف. گاهی محمولِ به قول مطلق صادق نیست بر یک موضوع. اینجا اگر محمول را به قول مطلق تطبیق کنند بر یک موضوعی، ما می فهمیم که این محمول به نحوی بر این موضوع حمل شده است که عرفا بر آن صادق است به قول مطلق.

در حدیث داریم علیٌّ وصیّی. اطلاق وصی که به قول مطلق بگویند هذا وصیّی بر کسی که فقط وصی میت است در تجهیز او، این عرفی نیست. باید بگویند هو وصیّی فی تجهیزی. اما اگر به قول مطلق بگویند هو وصیّی، وصی به قول مطلق باید در عامه شئون میت وصی باشد. پدر ولی طفل است، والد الطفل ولیه. این هم محمول است. ولکن ولی به قول مطلق صادق نیست بر کسی که ولی فی بعض الشئون است. باید به نحوی باشد که به قول مطلق صادق باشد که هذا وصیه، هذا ولیه.

اینجا هم همین است. درست است که در الفقاع خمرٌ اینجا خمر محمول است، ولکن به قول مطلق اگر بگوئید فقاع خمر است این با تنزیل فقاع منزلة الخمر فی بعض الاحکام سازگار نیست. یا حتی اگر بگوئید الفقاع مثل الخمر، در برخی از موارد روایات این تعبیر آمده است که غسل المیت کغسل الجنابة یا الحائض مثل ذلک سواء که اشاره به نفساء هست یعنی الحائض مثل النفساء، اطلاق مثلیت و شبیه بودن اقتضاء می کند این شیء شبیه آن شیء دیگر باشد فی جمیع شئونه. والا نمی شود به قول مطلق گفت الفقاع مثل الخمر. مثلیت به قول مطلق بر او صادق نیست اگر فقط فقاع حرام باشد و نجس نباشد. در زید کالاسد هیچ فرقی نمی کند با اینکه بگویند زید اسد، آن اصلا اثر ظاهر اسد را نظر می کنند که شجاعت است، نه ابخر الفم بودن، نه چهار دست و پا راه رفتن. هذا اولا.

ثانیا: در الفقاع خمرٌ ما می گوئیم که تنزیل مفاد محمول نیست بلکه مفاد حمل است. حمل اطلاق دارد. فقاع خمر است، خب خمر که بحث اطلاقش نیست، خمر مشخص است، خمرِ متخذ از عنب. بحث در این نیست که بگوئیم همه افراد خمر است یا همه افراد خمر نیست. در زید عالمٌ بحث این بود که آیا زید همه افراد عالم است یعنی هم فقیه است و هم فیلسوف است، جواب می شنیدم که نخیر صرف الوجود عالم است. اما در الفقاع خمر که این بحث مطرح نیست، همین صرف الوجود وطبیعی خمر را حمل می کنید بر فقاع. حملتان مطلق است. می گوئید فقاع خمر است. خب فقاع خمر است ما نمی گوئیم که هم خمر متخذ از عنب و هم خمر متخذ از تمر تا اگر یک حکمی خمر متخذ از تمر داشت او را هم بار کنیم. نخیر، طبیعی از خمر اگر حکمی داشت بار می کنیم نه حصه از خمر که خمر متخذ از عنب است یا خمر متخذ از تمر است. اما اطلاق حمل و اینکه می آیید به طور مطلق حمل می کنید می گوئید فقاع خمر است، حمل به قول مطلق این اقتضاء می کند که این حمل به لحاظ بعض جهات و بعض احکام نباشد، بلکه به لحاظ جمیع احکام باشد.

ولذا اگر ما جواب اول را هم نادیده بگیرم، اما طبق جواب دوم الفقاع خمر اطلاق حمل دارد.

ولی این جواب دوم در مثل الفقاع مثل الخمر و الفقاع شبیه الخمر نمی آید. چون آنجا محمول خود مثل الخمر و خود شبیه الخمر است. در الفقاع مثل الخمر فقط جواب اول را می دهیم که: اطلاق مثلیت و اطلاق شبیه بودن (نه شبیه بودن فی بعض الجهات) اقتضاء می کند که فقاع شبیه خمر باشد در عامه احکام آن.

ولکن جواب دوم در مثال الفقاع خمر پیاده می شود که آقا محمول خمر است. اگر ما خواستیم حکم حصه ای از خمر را که خرم متخذ از عنب است را بار کنیم برای فقاع، مثل این می شد که بگوئید زید عالم و می خواهیم اثبات کنیم زید فیلسوف است، می گویند محمول اطلاق ندارد. اما طبیعی خمر احکامی دارد، ما می خواهیم بگوئیم فقاع طبیعی خمر است. اطلاق حمل اقتضاء می کند که این حمل من جمیع الجهات باشد نه حمل من بعض الاجهات. عرض کردیم زید اسد یک اثر بارز عرفی بیشتر ندارد و او شجاع بودن است. والا کسی که نمی گوید زید اسد یعنی یمشی علی اربع یا یعنی هو ابخر الفم. نمی شود مثال زید اسد را معیار قرار بدهید بگوئید فقط در بعض الآثار ما گفتیم زید اسدٌ. اصلا آثار دیگر اسد اثر اسد عرفا نیست و مغفول عنه است عرفا.

اما الطواف بالبیت صلاة، یک وقت می گفتیم الطواف بالبیت صلاة می خواهیم احکام صلاة فریضه را بار کنیم برای طواف، خب جواب می دادید که الطواف بالبیت صلاةٌ محمول صلاةٌ است نه صلاة فریضة. طواف حکم نماز را دارد نه حکم نماز فریضه را. بله.

اما اگر یک احکام عامه ای باست برای طبیعی نماز، ما آمدیم گفتیم طواف نماز است طبیعی نماز را حمل کردیم بر طواف، اطلاق حمل اقتضاء می کند که در جمیع احکام ما حمل کنیم نماز بودن را بر طواف. والا اگر فقط طواف یک اثر داشت که از نماز به او سرایت بدهیم وآن شرطیت طهارت از حدث است، خب این دیگر الطواف بالبیت صلاةٌ بقولٍ مطلق صحیح نبود، نباید حمل به قول مطلق بکنیم که الطواف بالبیت صلاة، بلکه می گفتیم الطواف بالبیت صلاة فی شرطیة الطهارة من الحدث لا فی سائر الاحکام. خلاف اطلاق الطواف بالبیت صلاة هست.

سؤال وجواب: الفقاع خمرٌ من حیث الحرمة، این من حیث الحرمة یک وقت قید خمر است، این خلاف ظاهر است، این من حیث الحرمة قید آن نسبت حملیه است، مثل اینکه شما می گوئید زید نائم فی اللیل، این فی اللیل قید نائم نیست. این فی اللیل قید نسبت حملیه است یعنی زید فی اللیل نائم. فی اللیل قید نسبت حملیه و حمل است. اطلاق زید نائم اقتضاء می کند که زید نومش اختصاص به شب ندارد. حالا بگوئیم زید عادل، خب اگر می گفتید زید عادل فی شهر رمضان، خب این می شد تقیید حمل، اما وقتی می گوئید زید عادل اطلاق حمل اقتضاء می کند که همیشه عادل است نه در خصوص ماه رمضان.

سؤال وجواب: چرا اطلاق حمل مراد نیست؟ فرض این است که قرینه داریم که حمل حقیقی نیست. الطواف بالبیت صلاة که وجدانا طواف نماز نیست حمل حقیقی نیست. پس حمل ادعائی است. حمل ادعائی وقتی مطلق بود ظاهرش اطلاق تنزیل است.

سؤال وجواب: الفقاع خمر بنابر نظر مشهور این مفادش حکومت تنزیلیه است. و الا اگر بگوئیم خمر دو معنا دارد، یک معنای مسکر، ویک معنای همان خمر متخذ از عنب یا تمر که موضوع نجاست است. اگر شارع می گفت الفقاع خمر یعنی الفقاع ذلک الخمر المتخذ من العنب، خب یقینا فقاع خمر متخذ از عنب نیست. پس می شد تنزیل، که مشهور اینجور فهمیده اند و می گویند خمر اسم است برای همان مایع مسکر متخذ از عنب یا تمر. ولی اگر احتمال دادیم کما ذکر فی البحوث فی شرح العروة الوثقی که خمر در الفقاع خمر به معنای اوسع خمر باشد که گاهی خمر در ان استعمال می شود که عبارت است از کل مسکرٍ. و قرینه هم ذکر می کند، می گوید الفقاع خمر مجهول که تنزیل نیست. خمر مجهول یعنی واقعا خمر است مردم نمی دانند. خب واقعا که خمر به معنای اخص نیست، بلکه خمر به معنای مسکر است. این دیگر تنزیل نیست، خمر متخذ از عنب و تمر که قدر متیقن از خمر نجس است، الفقاع خمر هم أی مسکر، مسکرٌ مجهول. فقط حرام شد. بنابر این نظر که الفقاع خمر ادعاء است فقاع مایع مسکر متخذ از عنب است، چون این واقعا که نیست، لذا می شود ادعاء و تنزیل. اطلاق تنزیل اقتضاء می کند تنزیل را به لحاظ جمیع آثار.

### فی التخصیص

مشهور بین متأخرین این است که عرف عام را با مخصص منفصل جمع می کند و حمل می کند عام را بر ماعدای مورد تخصیص. و این کأنه از مسلمات بین متأخرین قرار گرفته است.

اما وقتی به کلمات قدماء مراجعه می کنیم می بینیم بحث، بحث مشکلی است، و برای قدماء این جمع عرفی واضح نبوده است.

من عبارت سید مرتضی، شیخ طوسی و علامه حلی را بخوانم ببینید این چیزی که الان حداقل در مدرسه مشهوره و مکتب رائج فقهاء جمع عرفی تلقی می شود و بدون تأمل می گویند آن عام است و این خاص است و تخصیص می زنیم آن عام را به این خاص و بعد هم یک چیز مسلمی را کنارش می گذارند می گویند ما من عام الا و قد خص، نه، اینقدر مسأله واضح نیست.

قبل از اینکه کلمات این بزرگان را نقل کنم یک نکته ای در این بحث بگویم در نظرتان باشد: برخی از بزرگان مثل مرحوم نائینی احساس کرده اند این مقدار مخصص های منفصل که در روایات ما هست این عرفی نیست. ولذا گفته اند بعید نیست که این مخصص های منفصل کشف بکند از اینکه آن عمومات متصل بوده به قرائنی که آن قرائن مانع از عمومش بوده است. منتهی آن قرائن متصله بر ما مخفی مانده است وبا آن روایات منفصله ما کشف می کنیم آن قرائن متصله را بر عدم اراده عموم در آن عمومات. این مطلب را مرحوم نائینی در فوائد الاصول 4/737 بیان کرده است وفرموده است که احتمال این مطلب قریب است. این در عمومات.

در اطلاقات هم اضافه می شود که گاهی این مقیدهای منفصل کشف می کند که اصلا مولا در آن مطلقات در مقام بیان نبوده است، ما خیال می کردیم در مقام بیان بوده است. ولذا تنافی بین دو کلام امام نیست.

در عمومات از آن مخصص منفصل چه بسا کشف می کنیم که یک مخصص متصلی بوده، منتهی یا راوی فراموش کرده بگوید یا متوجه نشده یا سقط شده است. در اطلاقات احتمال اضافه این است که شاید اصلا آن اطلاقات در مقام بیان نبوده است. این مقید منفصل ها کشف می کند که آن اطلاقات در مقام بیان نبوده است.

سؤال وجواب: اگر کسی در عام هم گفت مدخول ادات عموم مقدمات حکمت می خواهد، آنجا ممکن است بگوید از این جهت کشف می کنیم در مقام بیان نبوده است. اکرم کل عالم بعد از اینکه لاتکرم العالم الفاسق آمد کشف می کنیم از حیث عادل و فاسق بودن در مقام بیان نبوده است. اکرم کل عالم می خواسته بگوید فرق نمی کند چه عالم عرب، چه عالم عجم، چه عالم فقیه، چه عالم مفسِّر، نه اینکه چه عالم عادل و چه عالم فاسق. این را هم ممکن است کسی بگوید.

سؤال وجواب: نسبت به اطلاقات کتاب که صاحب کفایه گفته اکثر اطلاقات کتاب در مقام بیان نیست.

اقول: این مطلب که مرحوم نائینی فرمود وآقای زنجانی هم یک زمانی همین مطلب را تقویت می کرد، اگر درست هم باشد این تحلیل منشأ اختلاف روایات است. جمع عرفی درست نمی کند. بالاخره ظاهر آن عام این است که مخصص متصل نداشت والا راوی سکوت نمی کرد. با این مخصص منفصل تعارض می کند.

شما می گوئید در مقام ثبوت اگر مخصص منفصل از امام صادر شده است کشف می کنیم که حتما در کنار آن عام یک قرینه متصله ای هم بوده است، اما اصالة العموم نفی می کند وجود قرینه متصله را و با این مخصص منفصل درگیر است. یک آقایی به شما بگوید من هر روز ساعت 8 صبح در مدرسه هستم. یک شخص دیگری از او نقل کند که گفته من روزهای چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه تا ساعت 12 در مسجد مشغول عبادت هستم. خب عرف می گوید اینها با هم تنافی دارد. حالا اگر شما واقعا یقین کنید که این مطلب از آن آقا صادر شده است که من روزهای چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه تا ساعت 12 در مسجد مشغول عبادت هستم، می گوئید لابد آنوقتی هم که می گفت هر روز تا ساعت 8 در مدرسه هستم، یک قرینه ای بود که می فهماند یعنی هر روز تا روز سه شنبه. اما حالا که یقین نکردید که این مخصص منفصل صادر شده است بلکه خبر ثقه است. خب این مخصص منفصل با آن عام که راوی نقل می کند و مخصص متصلی هم در کنارش نیست بحث این است که جمع عرفی دارد یا ندارد. ولذا این فرمایش مرحوم نائینی مشکل جمع عرفی را حل نمی کند، بلکه یک تحلیلی است که چرا اینقدر در روایات ما عام و مخصص منفصل مخالف عام داریم. این را در نظر داشته باشید.

بله اینکه ما کشف بکنیم اطلاق در مقام بیان نیست مشکل حل می شود، منتهی باید آنوقت باید ببینیم این مقید منفصل که آمد وشما می گوئید اطلاق در مقام بیان نیست به لحاظ سائر جهات چکار می کنید. در مقام بیان نیست ولی باز به اطلاقش تمسک می کنید به لحاظ سائر جهات، این را چکار می کنید؟ حالا ما می خواهیم کلمات بزرگان را نقل کنیم مدخلی است برای این بحث مهم و مشکل. آنقدر این بحث مشکل است که بزرگانی از معاصرین جمع عرفی بین عام و خاص منفصل را منکر شده اند. و بزرگانی مثل امام قده فرموده اند ما روایاتی که امام علیه السلام در مقام بیان تعلیم و تدریس هست به اصحابش آنها را جمع عرفی می کنیم. و الا کلمات ائمه علیهم السلام را که خطاب به مردم عادی است، مثلا راوی عامی آمده سؤال می کند امام علیه السلام به طور مطلق یک حکمی را بگوید و بعد مخص ومقیدش را جای دیگر بگوید، امام قده فرموده اند ما اینجا جمع عرفی را قبول نداریم. اینها مطالبی است که باید آرام آرام به آن بپردازیم.

سید مرتضی در کتاب الذریعة ص 315 صریحا می گوید: اگر ما یک عامی داشتیم و یک خاصی. شافعی و اصحابش، اهل ظاهر و بعض اصحاب ابی حنیفه، گفته اند یحمل العام علی الخاص، باید تخصیص بزنیم عام را به آن خاص.

بعد می گوید: والذی یقوی فی نفوسنا التوقف، ما به نظرمان باید توقف کرد نمی توانیم تخصیص بزنیم عام را به خاص. والذی یدل علی صحة ما اخترناه أنّ حمل العام علی الخاص له شرط و هو أن یکونا واردین معا. ایشان می گوید در صورتی ما حمل عام بر خاص می کنیم و تخصیص می زنیم عام را، که عام و خاص مقارن یکدیگر صادر شده باشند. والا اگر عام و خاص در دو زمان صادر شدند، آن خطاب متأخر ناسخ خطاب متقدم است. اگر خاص متقدم است و عام متأخر، عام ناسخ خاص است، نه اینکه تخصیص بزنیم این عام متأخر را به آن خاص متقدم. و ما در این خطابهای عام و خاص در روایات چه می دانیم آیا اینها مقارن با هم صادر شده اند تا بتوانیم تخصیص بزنیم عام را به این خاص، یا در دو زمان صادر شده اند که باید به آن خطاب متأخر اخذ کنیم و او را ناسخ خطاب متقدم بدانیم. وقتی نمی دانیم باید توقف کنیم.

باز شیخ طوسی هم اینجور فرموده: إعلم أنه إذا ورد عام و خاص نظر فی تاریخهما، فإن کان احدهما سابقا للآخر کان المتأخر ناسخا. اگر این عام و خاص در دو زمان صادر شده است، خطاب متأخر ناسخ خطاب متقدم است. خطاب متأخر اگر عام هم هست ناسخ خطاب متقدم است ولو خاص باشد.

بعد فرموده اگر ندانیم کدام متأخر است و کدام متقدم، من شیخ طوسی نظرم این است که در اینجا از باب وجوب عمل به احادیث مجبوریم کاری کنیم که به هر دو حدیث عمل کنیم. راهش این است که عام را اخذ کنیم و آن را تخصیص بزنیم به وسیله آن خاص که نمی دانیم متأخر است یا متقدم. چون اگر این کار را نکنیم خلاف وجوب عمل به احادیث است. نمی گوید جمع عرفی است، می گوید خلاف وجوب عمل به احادیث است. وقتی نمی دانیم مقارنند یا متقدم و متأخر یا نمی دانیم کدام متقدم است وکدام متأخر، راهش این است که تخصیص بزنیم عام را به خاص از باب وجوب عمل به احادیث. بحث جمع عرفی را هم مطرح نمی کند. تأمل بفرمائید انشاءالله بقیه کلمات را فردا عرض می کنیم.

جلسه 1625

سه شنبه 17/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که آیا حمل عام بر خاص در موارد مخصص منفصل جمع عرفی هست، که ما بیائیم مخصص منفصل را مقدم بر عام بکنیم، و یا جمع عرفی نیست؟

مشهور بین متأخرین این هست که این جمع عرفی است، ولکن وقتی مراجعه می کنیم به کلمات قدماء، احساس می کنیم که قدماء این جمع را عرفی نمی دانستند. مطالبی را از بزرگانی نقل کردیم از جمله سید مرتضی که می گفت: اگر ما ندانیم که عام اول صادر شده و یا خاص، زمان صدور عام و خاص نمی ددانیم چیست کدامیک مقدم بوده و کدامیک مؤخر، ما توقف می کنیم. و اگر بدانیم عام متأخر بوده، عام را ناسخ خاص قرار می دهیم.

مرحوم شیخ طوسی در کتاب عدّه اینجور فرموده است: «اعلم أنه إذا ورد عام و خاص نظر فی تاریخهما، فإن کان احدهما سابقا کان المتأخر ناسخا، فلو کان المتأخر عاما یکون ناسخا الا أن یدل دلیل علی أنه ارید به ماعدا الخاص، وهذا مما لاخلاف فیه بین اهل العلم».

ایشان فرموده اگر عام متأخر از خاص بود، اگر دلیل وقرینه خاصه ای داریم بر اینکه از این عام اراده نشده عموم، حرفی نیست، و الا این عام ناسخ آن خاص قبلی است. واین مورد اختلاف نیست بین اهل علم. و اگر این خاص متأخر باشد از عام، این خاص ناسخ عام است، یعنی تا حالا حکم طبق عام بوده، از این به بعد حکم طبق این خاص هست.

بعد فرموده اگر تاریخ صدور عام و خاص معلوم نباشد در این صورت تخصیص می زنیم عام را به سبب آن خاص، چون باید کلام حکیم را تا می توانیم به آن عمل کنیم و الغاء نکنیم کلام او را، اگر ما خطاب عام را تخصیص بزنیم به این دلیل خاص، به هر دو خطاب عمل کرده ایم، هم به خطاب خاص عمل کرده ایم و هم به خطاب عام فیماعدا التخصیص. الذی یدل علی صحة ذلک أنّ من حق مَن ثبت أنه حکیم أن لایلغی کلامه إذا امکن حمله علی وجه یفید، فمتی أوجبنا استعمال العام لأدّی الی الغاء الخاص. اگر ما به عموم عام عمل کنیم از این الغاء خطاب خاص لازم می آید و این درست نیست. ومتی استعملنا الخاص لم یوجب طرح العام بل یوجب حمله علی غیر الخاص. ولایجوز الحکم فیهما بالتعارض. حق نداریم بگوئیم عام و خاص با هم تعارض می کنند، چون این منجر می شود به ابطال احد الخبرین، با اینکه می شود حمل کرد آن را به وجه ممکن.

می بینید در جائی هم که زمان صدور عام و خاص معلوم نیست، از باب جمع عرفی را تخصیص نزد به آن خاص، بلکه از باب اینکه تا می شود باید به کلام حکیم عمل کرد وآن را الغاء نکرد.

سؤال: شاید نکته جمع عرفی همین است؟ جواب: این چه نکته جمع عرفی ای است که اگر بدانیم خطاب عام متأخر است او را ناسخ خطاب خاص قرار بدهیم و اگر بدانیم خاص متأخر است او را ناسخ خطاب عام قرار بدهیم. اگر زمان صدور هیچکدام را نمی دانیم و متقدم و متأخر از اینها معلوم نیست، از باب اینکه کلام حکیم را نباید طرح کرد و تا می شود به آن عمل کرد ما به هر دو خطاب عمل می کنیم اینکه جمع عرفی نیست. جمع تبرعی هم اگر شد شیخ طوسی ابائی ندارد، جمع تبرعی کنیم بین دو خطاب تا هیچکدام از این دو خطاب الغاء نشود، مثل ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به، از باب اینکه الجمع مهما امکن اولی من الطرح ولو جمع، جمع تبرعی باشد حمل کنیم ثمن العذرة سحت را بر عذره غیر مأکول اللحم، و ثمن العذرة لا بأس به را بر عذره مأکول اللحم، همان کاری که شیخ طوسی در کتاب تهذیب و استبصار انجام می دهد. این ربطی به جمع عرفی ندارد.

سؤال: اصلا موردی داریم که خود شیخ طوسی مثلا عام را ناسخ خاص گرفته باشد؟ جواب: شیخ طوسی در اول استبصار و اول بحث حجیت خبر واحد در عدة الاصول یک کلامی دارد که مرحوم شیخ انصاری استظهار کرده است که ایشان در عام و خاص اعمال مرجح می کند. می گوید که اگر راوی خطاب عام اعدل بود ما خطاب عام را مقدم می کنیم و خطاب خاص را طرح می کنیم. حالا ما خیلی اصرار نداریم که این برداشت شیخ انصاری از کلام شیخ طوسی درست است که راوی خطاب عام اگر اعدل بود در اینجا اخذ به خبر اعدل می کنیم و خبر خاص را که راوی اش عادل هست طرح می کنیم. خب همان مطالبی که در عدة الاصول گفت برای ما کافی است که گفت عام اگر متأخر باشد ناسخ خاص است، ولی اگر زمان صدور هیچکدام معلوم نیست عام را تخصص می زنیم به سبب آن خاص از باب اینکه الجمع مهما امکن اولی من الطرح، نه از باب جمع عرفی. در فقه هم بر همین اساس مشی کرده است.

علامه حلی در کتاب مبادئ الاصول ص 234 فرموده: إذا کان احد الدلیلین اعم من الآخر کان الخاص المتأخر ناسخا للعام المتقدم، والعام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفیة. اگر عام متأخر بود حنفیه می گویند این عام متأخر ناسخ خاص متقدم است. ولی شافعیه می گویند باید این عام متأخر را تخصیص بزنیم به سبب آن خاص متقدم. وإن وردا معا خُص العام بالخاص اجماعا. اما اگر مقارن با هم صادر شدند اجماع داریم که عام را تخصیص بزنیم به آن خاص. وإن کان احدهما معلوما والآخر مظنونا قدم المعلوم، اگر یکی از این دو خطاب معلوم الصدور است خطاب دیگر مضمون الصدور است، ما باید به خطاب معلوم الصدور عمل کنیم. یعنی اگر خطاب عام معلوم الصدور بود و خطاب خاص مظنون الصدور، ما باید به خطاب عام اخذ کنیم و خطاب خاص را طرح کنیم. مگر اینکه همزمان از شارع صادر شده باشد، والا اگر در دو زمان باشند، خطاب عام قطعی الصدور باشد وخطاب خاص ظنی الصدور، ما باید به خطاب عام عمل کنیم و خطاب خاص را طرح کنیم.

می بینید اینجا هم علامه حلی با اینکه یک مقدار نزدیک شده به بحث جمع عرفی تخصیص عام به دلیل خاص، ولی باز اختلاف زیادی دارد با این نظر متأخرین. و در عام متأخر هم نظر خاصی ارائه نداده است، فرموده حنفیه قائل به نسخ هستند که این عام متأخر ناسخ خاص متقدم هستند، شافعیه قائل به تخصیص عام متأخر هستند با آن خاص متقدم. اما اینکه نظر خود علامه حلی چیست، ظاهرا متوقف است و الا اظهار نظر می کرد.

این راجع به کلمات قدماء.

اما کلمات متأخرین:

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده است: ممکن است ما منع کنیم از این ادعاء که برخی مطرح می کنند که سیره قطعیه داریم بر حمل عام بر خاص. کدام سیره قطعیه بر حمل عام بر خاص داریم؟ آیا سیره بر این بود که عام را تخصیص می زدند به خاص منفصل؟ از کجا؟ اگر سیره بود که این مطلب بر شیخ الطائفة شیخ طوسی مخفی نمی ماند.

این هم فرمایش شیخ عبدالکریم حائری در انکار سیره قطعیه بر تخصیص عام به مخصص منفصل.

از خود روایات گاهی استشمام می شود که بین عام و خاص تعارض می دیدند نه جمع عرفی. در روایت ابن مهزیار آمده: قرأت فی کتاب لعبد الله بن محمد الی ابی الحسن علیه السلام: اختلف اصحابنا فی روایاتهم عن ابی عبدالله علیه السلام فی رکعتی الفجر فی السفر. در کتاب علی بن محمد به امام رضا علیه السلام خواندم که نوشته بود اصحاب دو جور روایت کرده اند از امام صادق علیه السلام راجع به نافله نماز صبح، فروی بعضهم صلّهما فی المحمل و روی بعضهم لاتصلّهما الا علی وجه الارض.

قبل از اینکه جواب امام علیه السلام را بخوانیم من از شما سؤال می کنم: الان روش فقهاء چیست؟ اگر یک حدیث بیاید راجع به نافله نماز صبح بگوید در سفر روی همان محمل نماز بخوان، ویک حدیث بیاید بگوید روی زمین نماز بخوان (بحث سفر هم هست چون فرض این است که این آقا روی محمل است) یعنی از محمل پیاده شو روی زمین نماز نافله فجر بخوان. فقهاء ما می گویند لاتصلّهما علی الارض ظاهر در منع است ظاهر در بطلان نماز نافله فجر است در محمل، و الا قابل حمل بر کراهت که به معنای قلت ثواب است در عبادات هست، مثل لاتصل فی الحمام.به قرینه صلّهما فی المحمل که صریح است در جواز نافله فجر در محمل می آمدید می گفتید از ظهور لاتصلّهما الا علی الارض در حرمت نماز نافله فجر بر محمل رفع ید می کنیم حمل می کنیم آن را بر کراهت. این روایت هم ولو صریح در نهی است ولی صریح در حرمت که نیست، نهی با نهی تنزیهی هم سازگار است.

این جمع که از اظهر موارد جمع عرفی است که خطاب امر یا خطاب نهی را ما بیائیم حمل کنیم بر حکم غیر الزامی. اما امام علیه السلام در جواب فرمود موسع علیک بأیة عملت، که استظهار این شده است که یعنی اینها با هم متعارض هستند اما حکم خبرین متعارضین تخییر است.

این روایت اول جمع عرفی حمل خطاب نهی بود بر کراهت که روشن تر است از جمع عرفی در عام بر خاص.

اما راجع به عام و خاص این روایت دوم را عرض می کنم. در مکاتبه حمیری سؤال می کند از امام راجع به استحباب تکبیر بعد از تشهد اول. سؤال می کند از امام علیه السلام که إن فیه حدیثین، حدیث اول عام هست، می فرماید: إذا انتقل من حالة الی حالة اخری فعلیه التکبیر. این عام است. حدیث دوم این است که إذا رفع رأسه من السجدة الثانیة و کبّر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر وکذلک التشهد الاول یجری هذا المجری. بحث در این است که بعد از تشهد اول تکبیر بگوئیم و برخیزیم برای رکعت سوم یا تکبیر نگوئیم؟ در این توقیع حدیث اول عام است، إذا انتقل من حالة الی حالة اخری فعلیه التکبیر. به عمومش شامل قیام الی الرکعة الثالثة هم می شود. حدیث دوم خاص است، در خصوص تشهد اول که تمام می کند می خواهد برخیزد می گوید لیس علیک تکبیر. إذا رفع رأسه من السجدة الثانیة و کبّر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر وکذلک التشهد الاول یجری هذا المجری. خب امام علیه السلام نفرمود ما حمل عام بر خاص می کنیم و تخصیص می زنیم عموم حدیث اول را که گفت إذا انتقل من حالة الی حالة اخری فعلیه التکبیر را، می گوئیم الا بعد تشهد الاول وقبل القیام الی الرکعة الثالثة. بلکه امام اینجور فرمود: بأیهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا. به هر کدام از این دو حدیث اخذ کنی از باب تسلیم در برابر احادیث اهل بیت کار درستی است.

پس این شبهه تقویت می شود که امام علیه السلام نفرمود نخصص العام بهذا الخاص، بلکه فرمود بأیهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا.

سؤال وجواب: یعنی از باب تخییر بین حدیثین متعارضین به هر کدام از این دو حدیث عمل کنی از باب تسلیم در برابر احادیث اهل بیت مانعی ندارد. که نظر مشهور در خبرین متعارضین این هست که بعد از فقد مرجحات مکلف مخیر هست در اخذ به هر کدام.

سؤال وجواب: بأیهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا، این ظاهرش این است که به هر کدام از این دو حدیث اخذ بکنی اشکالی ندارد. نه اینکه واجب که نیست مستحب است، مستحب را می شود ترک کرد. اینکه توجیه این حدیث است اما معنای حدیث که این نیست.

در جواب از این اشکال برخی از بزرگان راه حلی ارائه داده اند. گفته اند ما بیائیم تفصیل بدهیم بین روایات مقام تعلیم و روایات مقام افتاء.

اولین کسی که ما دیدیم این تفصیل را مطرح می کند مرحوم آمیرزا مهدی اصفهانی است در کتاب المعاریض و التوریة. ایشان که از شاگردان دوره اول مرحوم نائینی بود و البته مبانی اش با مبانی مرحوم نائینی مقداری اختلاف دارد در کتاب المعاریض و التوریة اینجور می گوید: اول ما یعرف الفقیه عند التأمل فی الاحادیث أنها مشتملة علی التعلیم و الافتاء. اولین چیزی که فقیه بعد از تأمل در احادیث می فهمد این است که احادیث ما دو قسمند احادیث تعلیمیه و احادیث افتائیه. احادیث تعلیمیه آن احادیثی است که امام علیه السلام کبریات و کلیات را به فقهاء اصحابش القاء می کرد برای تعلیم آنها. احادیث افتائیه احادیثی بود که امام علیه السلام در مقام بیان وظیفه فعلیه مراجعین که بسیاری از آنها عوام بودند حکم فعلی آنها را بیان می کرد. ایشان فرموده است این اختصاص به ائمه علیهم السلام هم ندارد. این مقام افتاء وتعلیم در غیر شارع هم مطرح است. فرموده طبیب گاهی در کلاس درس سخن می گوید و گاهی در مطب. وقتی در کلاس درس سخن می گوید قواعد کلیه اش را به شاگردانش که آنها هم می خواهند طبیب بشوند القاء می کند. ولی وقتی می آید به مطب به عوام الناس آنچه را که وظیفه فعلیه آنهاست در مقام علاج بیان می کند. سیره در مقام تعلیم بر این است که اعتماد می کنند بر مخصص منفصل.

اینطور نیست که این استاد که پزشک است صبح تا ظهر می رود دانشگاه و به شاگردانش درس طب می گوید در یک جلسه تمام استثنائات و مخصصات یک قاعده پزشکی را بیان کند. و الا هم خودش گیج می شود و هم شاگردانش. بلکه امروز می آید قاعده را می گوید، جلسات بعد که چه بسا فاصله هم می افتد بین آن و بین جلسه امروز، می آید تبصره ها و استثناءها را می گوید. این روش متعارف است.

بله در مطب مستهجن است که بخواهد یک عام یا مطلقی را به یک بیمار بگوید، و مخصص یا مقید آن را به همین بیمار در مجلس دیگری بگوید تا چه برسد به اینکه اعتماد کند بر ذکر مخصصها توسط یک پزشک دیگر. این مستهجن است.

امام علیه السلام هم دو مقام دارد. امام علیه السلام در حال تدریس فقه که زراره و محمد بن مسلم پای درس اینها می نشستند، خب امام یک روز القاء کلیات می کند به اینها. روزهای دیگر مخصص ها را ذکر می کند. خب این مخصص ها منفصل هستند، ولکن این یک روش متعارف است. و تا زمینه ذکر مخصص منفصل تمام نشده اصلا نمی توانند اصحاب به آن عام عمل کنند. باید منتظر بمانند ببینند امام در جلسات بعد مخصص منفصل می فرمایند یا نمی فرمایند.

شما الان خودتان عروه را که مطالعه می کنید نباید همان مسأله اول را ببینید عروه را ببندید. باید تا آخر باب نگاه کنید، شاید تا آخر باب بگوید و یستثنی من ذلک امور.

امام علیه السلام در مقام تعلیم نوعا قواعد کلیه می گویند، لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال الاکل و الشرب والنساء، بعد مخصصهایش را هم ذکر می کنند که قیّ یفطر الصوم، الکذب علی الله و رسوله یفطر الصوم و هکذا.

یا مثلا در روایت موسی بن بکر هست که به امام صادق علیه السلام عرض کردم الرجل یغمی علیه، امام علیه السلام فرمود الا اخبرک بما ینتظم هذا و اشباهه؟ کلما غلب الله علیه من امر فإنه اعذر لعبده. این مقام تعلیم است. قاعده کلیه می گوید.

یا در مرسله یونس می گوید: إن رسول الله صلی الله علیه وآله سنّ فی النساء ثلاث سنن، راجع به حیض زنان سه قاعده بیان کرد که هیچ زنی از یکی از این سه قاعده مستثنی نیست. این می شود مقام تعلیم.

اما روایات مقام افتاء. اصلا عقلائی نیست و مستهجن هست که امام علیه السلام اعتماد کند که عام را به این شخصی که از عوام است و از وظیفه اش سؤال می کند بگوید بعد از مدتها او را در خیابان ببیند بگوید فلانی! یک مخصصی برای آن عام هست ذکر کنم. خب او هم می گوید یابن رسول الله حالا وقتشه؟! آنوقتی که ما سؤال کردیم وظیفه مان را بدانیم برویم عمل کنیم عام را به ما بیان کردی ما را به خلاف واقع انداختی. اصلا اگر بنا بود ائمه علیهم السلام در روایات مقام افتاء اعتماد بکنند بر مخصص منفصل این در تاریخ ثبت می شد، و اصحاب و شیعیان دیگر اعتماد نمی کردند به عمومات صادره از اهل بیت، بلکه می رفتند فحص می کردند از مخصص منفصل. در کدام تاریخ است که مردم می رفتند فحص می کردند از مخصص منفصل؟

آنوقت میرزا مهدی اصفهانی می گوید نتیجه این تفصیل این است که اگر در روایات مقام افتاء ادات عموم نبود مطلق بود، منصرف است به متعارف. فرض های غیر متعارف را نباید از روایات مقام افتاء به دست بیاوریم.

مثالی بنده بزنم: می آید سؤال می کند فأرة وقعت فی اناء فیه ماء، امام علیه السلام می فرماید اهرق ذلک الاناء. اینکه این اناء به اندازه کر باشد یعنی آنقدر بزرگ باشد که یک آب کر در آن جا بشود متعارف نیست. اما کسانی مثل آقای خوئی می گویند نه، اناء شامل او هم می شود، و اصلا بوده، در خانه امراء وسلاطین از این اناءهای بزرگ بوده که در آن یک شتر هم درستی می انداختند و می پختند. خب برفرض بوده اما اینکه متعارف نیست. ولذا مرحوم میرزا مهدی اصفهانی فرموده روایات مقام افتاء ناظر به متعارف است شامل فرض های غیر متعارف نمی شود.

آقای سیستانی هم که این تفصیل را پسندیده اند فرموده اند: راجع به عمومات کتاب که ما آنها را قابل تخصیص می دانیم، چون ائمه علیهم السلام مفسر کتاب کریم هستند، ائمه علیهم السلام مبین کتاب کریم هستند. لذا ما راجع به روایات بحث می کنیم. راجع به روایات واقعا این تفصیل درست است. روایات مقام تعلیم که امام علیه السلام کبریات وقواعد کلیه را به اصحاب تعلیم می دادند، مخصص منفصل و اینها در آنجا مطرح است. همانی که در روایات آمده است که علینا الغاء الاصول و علیکم التفریع. اما روایات مقام افتاء نه، اصلا امام نگاه می کرده به حال طرف وشرائط سائل را نگاه می کرده است، ولذا گاهی بر اساس شرائط او جواب می داده است. اینجا اصلا معنا ندارد و مستهجن است بگوئیم امام علیه السلام جواب عام می دادند و مخصص منفصلش را بعد از مضی وقت حاجت یا به همین سائل می گویند یا به یک سائل دیگر، یا امام دیگر مخصص منفصلش را بگوید. اینها اصلا مستهجن است.

بعد ایشان می گویند برخی از روایات مقام افتاء را ذکر می کنیم:

روایت اول: روایت سلمة بن محرز است. قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن رجل وقع علی اهله قبل أن یطوف طواف النساء، می گوید از امام پرسیدم شخصی قبل از طواف نساء جمع کرده است. امام علیه السلام فرمود لیس علیه شیء، کفاره ندارد. می گوید آمدم بیرون اصحاب را دیدم گفتم امام اینجور فرمود. اصحاب گفتند اتقاک، حضرت از تو تقیه کرده است، هذا میسّر قد سأله عن مثل ما سألت فقاله له علیه بدنة. سلمة بن محرز می گوید سریع برگشتم خدمت امام علیه السلام عرض کردم یا بن رسول الله من االان رفتم به اصحاب حدیث شما را نقل کردم آنها گفتند شما از من تقیه کردی، به میسر جواب دیگری دادی، به او گفتی علیک بدنة؟ حضرت فرمود إن ذلک کان بلغه فهل بلغک؟ میسر می دانست جماع قبل از طواف نساء حرام است به او گفتم علیک بدنة، تو هم می دنستی؟ قلت لا، گفتن نه من جاهل بودم، قال لیس علیک شیء. جواب همین است که به تو دادم، لیس علیک شیء.

یعنی حساب کرد سلمة بن محرز آدمی نیست که عالما عامدا بخواهد خلاف شرع مرتکب بشود، ولذا فرمود لیس علیک شیء.

این روایت مقام افتاء است که امام علیه السلام حالات راوی را در نظر گرفته است.

سؤال وجواب: اصلا ما باید دقت کنیم روایات مقام افتاء در آنها اطلاق وعموم که مخصص منفصل ومقید منفصل بعدا ذکر بشود نیست. اشتباه کردیم که ما فکر کردیم لیس علیک شیء اعم است از اینکه سائل عالم باشد یا جاهل. امام علیه السلام دید سائل عالم نبود جاهل به حکم بود اینجور فرمود.

روایت دوم: خالد بیاع القلانس می گوید سألت اباعبدالله علیه السلام عن رجل أتی اهله و علیه طواف النساء. کسی قبل از طواف نساء جماع کرد. امام علیه السلام فرمود علیه بدنة، می گوید جاءه آخر فقال علیک بقرة، ثم جاءه آخر فقال علیک شاة. فقلت بعد ما قاموا اصلحک الله کیف قلت علیه بدنة، چرا به من فرمودی علیه بدنة به دومی فرموده علیک بقرة به سومی فرمودی علیک شاة؟ فقال انت موسر، تو راجع به خودت سؤال می کردی و تو هم پول داری، برای همین گفتم علیه بدنة. آن دومی متوسط الحال بود گفتم علیک بقرة، سومی فقیر بود گفتم علیک شاة.

روایت سوم: صحیحه معاویة به عمار: می گوید به امام عرض کردم نمازهای روز را در سفر در شب قضاء بکنم؟ فقال نعم. اسماعیل بن جابر همین سؤال را مطرح کرد امام علیه السلام فرمود لا. اسماعیل بن جابر گفت یابن رسول الله به من می گوئید لا و به معاویة بن عمار گفتید نعم؟ امام علیه السلام فرمود إن ذلک یطیق، معاویة به عمار جوان وسر حال است او طاقت دارد قضاء کند و انت لاتطیق. معاویة بن عمار ولو از خواص است ولی گاهی خواص هم از وظیفه فعلیه شان سؤال می کنند او هم می شود مقام افتاء. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1626

چهارشنبه 18/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مورد دوم از تعارض غیر مستقر بود که ورود مخصص منفصل بود. که مشهور بین متأخرین تخصیص عام به آن هست. ولکن عرض کردیم در میان قدماء این مسأله روشن نبوده است، بلکه شیخ طوسی فرموده است لاخلاف بین اهل العلم که اگر عام صدورش متأخر باشد، این عام متأخر ناسخ آن حکم خاص متقدم هست، واگر خاص متأخر باشد، این خاص ناسخ عموم عام هست، یعنی تا زمان صدور خاص حکم واقعی طبق عموم عام بوده، بعد از آن حکم نسخ شده در این مورد خاص و بر اساس این حکم خاص حکم جدیدی جعل شده است. و در فرض اشتباه زمان صدور عام و زمان صدور خاص، فرمود از باب اینکه ما باید کلام حکیم را طرح نکنیم و مهما امکن اخذ بکنیم، با تخصیص عام به سبب خاص ما به هر دو خطاب اخذ کرده ایم. ولی اگر به عموم عام عمل کنیم خاص را الغاء کرده ایم رأسا، واین جائز نیست. که این معنایش این است که ایشان احساس جمع عرفی نمی کرده بین عام و خاص، بلکه از باب الجمع مهما امکن اولی من الطرح این را فرموده است.

در کلمات متأخرین هم این اشکال مطرح بود که حمل عام بر خاص منفصل جمع عرفی نیست بلکه عرف بین عام و مخصص منفصل تنافی می بیند.

مرحوم آمیرزا مهدی اصفهانی فرموده است: روایات مقام افتاء همین است. آن روایاتی که ائمه علیهم السلام در برابر یک عوام یا یک فقیه که کالعوام سؤال می کند از وظیفه فعلیه محل ابتلائش، و امام برای او بیان وظیفه فعلیه می کند، معنا ندارد که عام یا مطلق بگوید بعد مخصص ومقید منفصل را بعدا بیان کند به او یا به غیر او. بله روایات مقام تعلیم که امام علیه السلام مثل استاد برای شاگردان فقیهش احکام دین را تعلیم می کرد شأن استاد این هست که قوانین کلیه را یک جلسه بیان کند در جلسات دیگر تبصره ها و مخصص های آن را بیان کند، این اشکال ندارد. پس ما باید روایات را دو دسته کنیم.

این تفصیل در کلام آقای سیستانی هم مطرح شده است. ولذا یک روایتی هست راجع به نماز در پوست حیوان مشکوک التذکیه که صحیحه جعفر بن محمد بن یونس هست، می گوید: کتبت الی ابی الحسن علیه السلام أسأله عن الفرو والخف اشتریه من السوق و اصلی فیه و لا اعلم انه ذکی؟ فکتب علیه السلام لا بأس. جعفر بن محمد بن یونس نامه نوشت به امام رضا علیه السلام که من از بازار پوستین یعنی پالتو ساخته شده از پوست حیوان می خرم نمی دانم تذکیه شده یا نه، آیا در آن نماز بخوانم؟ امام در جواب نوشتند لا بأس، مانعی ندارد.

آقای سیستانی فرموده اند: این جواب امام علیه السلام اطلاق دارد، تفصیل نداده اند بین سوق مسلمین و سوق غیر مسلمین مثل سوق مشترک بین مسلمین و کفار.

وقتی به ایشان اشکال شد که معتبره اسحق بن عمار از امام همین سؤال را کرده است، و امام در جواب فرموده ان کان الغالب فیها المسلمین فلابأس. این فروی که شما از بازار می خرید و می خواهید در آن نماز بخوانید، اگر بازاری است که در شهری است که غلبه با مسلمین هست اشکال ندارد. که مفهومش این است که اگر غلبه با مسلمین نباشد در آن شهر، نمی توانید در این فرو که از بازار خریدید و مشکوک التذکیه است نماز بخوانید. این معتبره اسحق به عمار تقیید می زند صحیحه جعفر بن محمد بن یونس را. حمل بکنیم آن سوق را در صحیحه جعفر بن محمد بن یونس بر سوق مسلمین.

ایشان در جواب گفته اند صحیحه جعفر بن محمد بن یونس در مقام افتاء است، یعنی این سائل وظیفه فعلیه اش را دارد می پرسد. امام در جواب نامه او می نویسد مانعی ندارد در فروی که از بازار می خری نماز بخوانی. این مستهجن است که امام علیه السلام به او جواب مطلق بدهد و او را به خلاف واقع بیاندازد بعد بفرماید که من مخصص و مقید آن را در جواب اسحق بن عمار گفته ام. ولذا عرف بخاطر اطلاق جواب در صحیحه جعفر بن محمد بن یونس می آید معتبره اسحق بن عمار را حمل بر حکم تنزیهی می کند.

بله ایشان فرموده اند: اگر با اطلاق و عموم کلام امام علیه السلام مردم به خلاف واقع نمی افتند بلکه سوق الی الکمال پیدا می کنند. مثلا با خطاب مخصص منفصل بفرماید آن عموم اکرم کل عالم مثلا نسبت به عالم فاسق مراد نیست، اکرام عالم فاسق واجب نیست مستحب است. این قبیح نیست. خطابی که ظاهر در وجوب هست او را القاء کنند به مکلفین در حالی که مراد جدی وجوب نیست. این سوق الی الکمال است، این اشکالی ندارد. اما عموم یا اطلاقی که سبب القاء در حرام یا ترک واجب بشود، این در روایات مقام افتاء مستهجن هست و به هیچ وجه عرفی نیست.

اقول: ما به ایشان اعتراض داشتیم که تطبیق آن مبنا بر این مورد اشکال دارد. چون شما خودتان می گوئید روایات مقام افتاء قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از اطلاقش هست. خب شاید امام دید که این آقای جعفر بن محمد بن یونس در بلدی زندگی می کند که سوق مسلمین در آن متعارف است، لذا به او جواب مطلق داد. چون فرض این است که ایشان می گویند روایات مقام افتاء منصرف به متعارف است، منصرف به قدر متیقن در مقام تخاطب است، شرائط راوی را امام در آن نظر می گیرد. که مطلب درستی هم هست. ولذا خود ایشان فرموده اند که: گاهی شخصی می آید به امام می گوید افطرت فی نهار شهر رمضان، امام نگاه می کند اگر یک پیرمرد ناتوانی است دگر امام به او نمی گوید صم ستین یوما، به او می گویند اطعم ستین مسکینا. اگر یک جوانی است که قادر بر صوم است به او ممکن است بگویند صم ستین یوما. شرائط راوی را در نظر می گیرند. در حالی که ممکن است حکم شرعی تخییر باشد، اما یک عدل تخییر تناسب با این سائل دارد او را بیان می کند. نمی شوید بگوئیم این ظهور در تعیین دارد که امام علیه السلام که به این پیرمرد فرمود اطعم ستین مسکینا پس این ظهور دارد در کفاره معینه. نه، شرائط راوی را در نظر گرفته اند، ممکن است اگر جوانی سؤال می کرد به او می فرمودند صم ستین یوما. برخلاف روایات مقام تعلیم یا آیات مقام تعلیم که آنجا به نحو قضیه حقیقیه می گویند عتق رقبة أو صوم ستین یوما أو اطعام ستین مسیکنا.

وقتی شما قبول دارید که روایات مقام افتاء شرائط راوی را در نظر می گیرند و قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از اطلاق در روایات افتاء است، ما به ایشان اشکال کردیم که این صحیحه جعفر بن محمد بن یونس هم شاید امام علیه السلام دید که قدر متیقن در مقام تخاطب دارد و این راوی در شهری زندگی می کرد که وقتی می گوید اشتری من السوق انصراف داشت به اینکه اشتری از این سوق شهر خودمان یا مشابه شهر خودمان که سوق المسلمین بوده است. و شما نباید اینجا آن مبنا را تطبیق کنید. ولی به هر حال به عنوان یک مثال مثالی است که ایشان مطرح کرده اند وبر اساس آن فتوی داده اند. شاید تنها کسی که نماز در جلد مشکوک التذکیه را که از بلاد کفار آمده و اماره تذکیه ندارد جائز می داند ایشان باشد استنادا به همین صحیحه.

امام قده یک بیانی دارند در کتاب البیع، آن هم اشاره می کند به همین تفصیل. حالا اگر به ما اشکال نشود که امام یک جا این را فرموده اند اما جای دیگر که تکرار نکرده اند لذا این را نمی شود به عنوان مبنای اصولی امام قده مطرح کرد، ولی به هر حال ایشان در کتاب البیع 3/ 156 یک روایتی را مطرح می کنند که صحیحه ابی علی راشد است. قال سألت اباالحسن علیه السلام جعلت فداک إشتریت ارضا الی جنب شیعتی بالفی درهم، فلما وفّرت المال خبّرت بأنّ الارض وقف. من یک زمینی را کنار باغم خریدم، وقتی پولش را تهیه کردم پرداخت کنم به من گفتند این زمین وقف است. امام علیه السلام فرمود: لایجوز شراء الوقوف و لا تدخل الغلة فی ملکک، إدفعها الی من اوقفت علیه. قلت لا اعرف لها ربا، مالک آن را نمی شناسم؟ فرمود تصدق بغلّتها.

این حدیث به طور مطلق می گوید شراء وقف جائز نیست و اگر موقوف علیه را نمی شناسی محصول آن زمین را صدقه بده. تصدق بغلّتها.

بحث این است که این حدیث با بعضی احادیث دیگر به نحو عام و خاص تنافی دارد. امام قده فرموده اند که این روایت مشتمل بر یک قضیه ای است که محل ابتلاء ابن راشد بوده است، وابن راشد سؤال کرده است تا طبق جواب عمل کند. سؤال او مثل اسئله اصحاب اصول و کتب نبود که یک قضیه را فرض کنند برای اینکه قواعد کلیه را یاد بگیرند بدون اینکه سؤال محل ابتلاء آنها باشد. در جائی که اصحاب اصول و کتب سؤال می کنند که فرض می کنند سؤالی را تا قواعد کلیه را از امام علیه السلام بشنوند، القاء عموم و اعتماد بر مخصص منفصل متعارف هست. و اما القاء المطلقات فی الموارد التی کان السؤال للعمل فلایصح و لایجوز، الا إذا لم یکن الاطلاق موجبا لوقوع السائل فی خلاف الواقع. بله اگر یک جائی از اطلاق سائل به خلاف واقع نمی افتد اشکال ندارد. و اما مع کون المطلق مقیدا بحسب الشرع و کون الجواب بنحو الاطلاق موجبا لوقوع السائل فی خلاف الواقع فلا یعقل صدوره الموجب للاغراء بالجهل والوقوع فی خلاف الشرع.

بعد فرموده است: ابوعلی راشد جزء اصحاب کتب واصول که نبود، سؤال کرد که عمل کند، ولذا این کلام عام یا مطلق امام با آن مخصص هایی که در روایات دیگر ذکر شده تعارض می کند. مگر اینکه اطلاق و عموم موجب سوق الی الکمال باشد نه موجب وقوع در خلاف واقع، کما ذکر السید السیستانی.

امام قده در بحث تعارض هم یک مطلبی دارند، تعبیر ایشان این است که می فرمایند: کلام گاهی از مصنفین کتب صادر می شود یا از متعارف مردم در محاورات عادیه صادر می شود، در اگر اینجور باشد اصلا متعارف نیست در تألیف کتب و یا در محاورات عرفیه که بیایند القاء بکنند یک عام را، بعد در جای دیگر به شکل منفصل مخصص آن را ذکر کنند.

ولی گاهی کلام و خطاب صادر می شود از مقنن ومشرع. در مقننین متعارف هست قانون کلی را امروز انشاء می کنند تبصره هایش را می گذارند در یک مجلس دیگری ذکر می کنند. وقد یکون صادرا من مقنن القوانین و مشرّع الشرایع مما یتعارف فیه ذلک، فإنک تری فی القوانین العرفیه القاء الکلیات فی فصل و بیان حدودها و مخصصاتها فی فصول اخری. فمحیط التقنین و التشریع غیر محیط الکتب العلمیة و المحاورات العرفیة. در وعاء تقنین و در محیط تشریع تناقض شمرده نمی شود که قانون عام را یک بار انشاء کنند و مخصصات آن را در مجالس دیگر انشاء کنند.

سؤال وجواب: در کتب علمیه در کنار آن قانون عام مخصصاتش را هم ذکر می کنند. اما در قوانین عام امروز قانون عام را انشاء و تصویب می کنند، بعد از مدتی مخصصها و تبصره های او را ذکر می کنند. مثل کتاب عروه که یک فصل آن عرفا در حکم مجلس واحد است، مثلا فصل احکام النجاسة تا آخرش که می گوید و یعفی عن ذلک عدة امور اینها عرفا مجلس واحد است. اینها اشکال ندارد. اما در مجالس متعدده عرفا اصحاب کتب اینطور نیست که مثلا در کتاب الطهارة صاحب عروه یک عامی بگوید و بعد مخصصش را بگذارد در کتاب الصلاة بگوید. امام قده فرموده اند ولی مقنن یک روز قانون عام تشریع می کند، بعد در مجالس دیگر مخصص آن را و تبصره های آن را تشریع می کنند.

بعد امام قده فرموده اند شاهد بر اینکه این روش عرفی است و عرف احساس تناقض نمی کند، برخلاف محاورات عرفیه، محیط قانو گذاری و تشریع اینگونه است که گاهی عام از مخصص منفصل جدا ذکر می شود و هیچ عرفی احساس تنافی نمی کند، شاهد عرفی بر این است که قرآن وقتی می فرماید: أفلایتدبرون القرآن ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا، هیچ کس اشکال نکرد که آقا! قرآن عام دارد خاص دارد،یک جا می گوید و المطلقات یتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء، مطلقات باید عده نگه بدارند سه طهر. در جای دیگر می گوید زنهایی که قبل از دخول طلاق داده بشوند فما لکم علیهن من عدّة تعتدّونها، زنی که قبل از دخول طلاق داده می شود عده ندارد. هیچ عرفی نگفته آن عام با این مخصص تناقض ندارد وبیاید نقض کند این به آیه ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا.

اقول: به نظر ما این فرمایشات عرفی نیست. آنچه که استفاده شد که عرف فرق می گذارد بین روایات مقام تعلیم و روایات مقام افتاء، ودر روایات مقام تعلیم مستهجن و غیر عرفی نیست که قانون کلی را در یک مجلس بگویند و مخصص منفصل آن را در یک مجلس دیگر بگویند.

می گوئیم آقا القاء روایات به امثال زراره، محمد بن مسلم وفقهاء اصحاب ائمه علیهم السلام که مصداق روایات مقام تعلیم است این شبیه تدریس استاد در مجلس درس نبود. اینطور نبود که امام یک برنامه منظمی داشته باشند، جلسه تدریس باشد، امروز قواعد کلیه را بفرمایند پنجشنبه و جمعه هم که تعطیلی می خورد، بعد اول هفته آینده بیایند مخصصات او را ذکر کنند. بلکه روشن است که مجلس ائمه علیهم السلام یک مجلسی بود پر فائده، بلاتشبیه اگر بخواهیم قیاس کنیم مثل مجلس گعده علماء است، طلبه های فاضل می آیند سؤال می کنند، ممکن است امروز بیاید یک سؤالی بکند و بگذارد برود تا یک ماه دیگر پیدایش نشود. کجا متعارف هست که عام را در این گعده بگویند آن طلبه بلند بشود برود چه بسا در این مدت با توجه به اهمیتی که به کلمات ائمه علیهم السلام می دانند برود این عام را برای چند نفر نقل کند و فتوی بدهد بر اساس آن. چون این سائل مثل زراره فقیه بوده فتوی می داده بر اساس این روایات. بعد بیائیم بگوئیم بله این روش متعارف است که امام ره در یک جلسه دیگری که اتفاقا تشکیل می شود بفرماید که آنجا مخصص منفصلش را ذکر می کنیم؟! آن هم روایات ما گاهی مخصص منفصل از یک امام دیگری صادر شده است، یا اگر از همان امام صادر شده به یک راوی دیگری فرموده نه به آن راوی قبلی. کجا این متعارف است؟!

اصلا این را به شما عرض کنم: در این تشبیهی که میرزامهدی اصفهانی وآقای سیستانی کرده اند روایات مقام تعلیم را به کلمات استاد در مجلس تدریس، که استاد طب در مجلس تدریس به شاگردانش امروز قانون عام را می گوید در مجلس دیگر تبصره های آن را می گوید، یا استاد حقوق در دانشکده حقوق. ولی همان استاد طب در مطب حق ندارد عام بگوید و مخصصش را منفصل ذکر کند، یا استاد حقوق در آنجایی که محل مراجعات مردم هست چون وکیل دادگستری هم هست در جلسه دادگاه و مانند آن عام را بگوید و مخصص را در جای دیگر ذکر کنید.

اگر تشبیه می کنید روایات مقام تعلیم را در روایات ائمه علیهم السلام به کرسی تدریس، شک در وجود مخصص منفصل مانع از عمل به عام خواهد بود. مثل این می ماند که این شاگرد یک روز غیبت کرد، احتمال می دهد آن روزی که غیبت کرد چون هنوز زمینه تدریس آن قانون و تبصره های آن هست و تمام نشده است، احتمال می دهد در آن جلسه ای که غیبت داشته استاد تبصره های آن قانون عام را که در جلسات قبل گفته بیان کرده باشد. با این احتمال عقلاء می گویند چطور اعتماد می کنی به آن عام؟ چطور شما احتمال نمی دهید که مخصص های منفصلی بوده و به ما نرسیده؟ این همه کتب ضایع شده مثل کتب ابن ابی عمیر، شما احتمال نمی دهید که امام علیه السلام مخصص های منفصلی ذکر کرده اند در مجلس تدریس وآنها به ما نرسید؟ چطور احتمال نمی دهید؟

سؤال وجواب: اصحاب ائمه علیهم السلام روایات را نقل کرده اند، می گوید سألته عن رجل، فقال الامام علیه السلام کذا. بنا نبود با اینکه مقید را در آن مجلس نشنیده ولی بیاید ذکر کند. در کدام کتاب حدیثی دیدید که بلافاصله بعد از عام بگوید وسألته فی مجلس آخر فأجاب که بگوئیم آن جواب دوم مخصص آن جواب عام قبلی است. کجا همچنین عادتی داشته اند اصحاب ائمه علیهم السلام؟ این تبویب و تنظیم مال کتب اربعه است، اصلا کتب اصول پراکنده بوده است روایات. اصلا باب بندی نشده بوده، با مصنفات فرق می کرده. اینها هر چه می شنیدند حالا یا به ترتیب زمانی یا غیر آن می نوشتند. با وجود احتمال مخصص منفصل اصلا ظهور تصدیقی منعقد نمی شود. مثل اینکه قبل از اینکه جلسه درس در این ترم تمام بشود که راجع به این موضوع استاد بحث می کند، اصلا ظهور تصدیقی در عموم منعقد نمی شود. خود استاد می گوید صبر کن بگذار بحث تمام بشود روز آخر استثناءها را ذکر خواهم کرد. حالا اتفاقا یک روزی این شاگرد غائب بود شاید در آن روز یک استثناءی ذکر شده، آیا این شاگرد می گوید من فحص کردم از مخصص منفصل و پیدا نکردم پس آن عام حجت است؟ اصلا احراز ظهور تصدیقی نمی شود. در حالی که روایات ائمه علیهم السلام اینطور نبوده است.

سؤال وجواب: من از شما یک سؤال می کنم جواب بدهید. اینکه اصرار هست که روایات ائمه علیهم السلام که به فقهاء اصحاب بیان می کردند اینها روایات مقام تعلیم است ومی گویند متعارف بوده اینکه عام را ذکر کنند و مخصص منفصل را بعدها گفته اند، آیا این متعارف است که بیایند بگویند لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربعة خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس فی الماء. بعد جای دیگر پنجمی را هم بگویند مفطر صوم است ششمی هم مفطر صوم است. روش تدریس اینجوری است؟! یا بیایند بگویند لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والرکوع و السجود، بعد بیایند جای دیگر رکن ششم را هم بگویند رکن هفتم را هم بگویند، تا جمع بشود در رساله های عملیه و ارکان نماز بشود حدود ده تا؟!

ما جمع عرفی را به این روشی که این بزرگان فرموده اند منکریم، باید توجیه دیگری کرد. این توجیه که روایات مقام تعلیم بوده و این روش بین اهل عرف متعارف است، این توجیه درستی نیست.

ما فرق بین روایات مقام افتاء ومقام تعلیم را فی الجملة قبول داریم به ملاحظه شرائط راوی. در روایات مقام افتاء شرائط راوی را در نظر می گرفته اند. انت لاتطیق و هو یطیق. اما اینجور بود که یک پیرمرد ناتوانی سؤال می کرد جوابش فرق می کرد برای او با آن جوان توانا. شما هم همینطور هستید. شما هم اگر یک شخص ظاهر الصلاحی که احتمال نمی دهید فرد متهتکی باشد بیاید بگوید ما قبل از طواف النساء رفتیم هتل و با همسرمان بودیم، شما اصلا باور نمی کنی این آقایی که مدتها او را می شناسی اهل تعبد و تهجد است عمدا این کار را کرده باشد، شما می گوئی اشکال ندارد برو طواف نسائت را بجا بیاور. چون می دانید که این عمدا این کار را نمی کند. اما اینکه روایات مقام تعلیم جمع عرفی بین عام و خاص دارد به این نحو که آقایان می گویند، این درست نیست.

واینی هم که امام قده فرموده اند که هیچ کس نگفت که قرآن اختلاف کثیر دارد، حالا افلایتدبرون القرآن ببینیم کی تدبر کرده؟ اول باید تدبر بکنند بعد اشکال کنند. حالا برفرض تدبر کردند، خب شاید ناسخ می گرفتند، خاص متأخر را ناسخ عام می گرفتند، ناسخ که اشکالی ندارد. یا قبل از وقت حاجت عمل به عام خاص ذکر بشود، این مستهجن نیست. شاید آن آیه ای که زنان غیر مدخول بها عده ندارند درست است در یک جای دیگر ذکر شده اما قبل از وقت حاجت عمل به عام که والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء نازل شده است.

این مطالبی که این آقایان فرموده اند برای ما روشن نیست.

یک نکته ای هم بگویم: این ضابطه روایات مقام تعلیم ومقام افتاء را اگر قبول هم بکنیم، اما در مقام تطبیق تطبیقش بسیار سخت است. از کجا بفهمیم روایت مقام تعلیم است یا روایت مقام افتاء است؟ فی الجمله بعضی جاها می شود فهمید، اما فقه دچار هرج و مرج می شود. اگر بخواهیم دقیق ضابطه را اعمال کنیم اعمالش بسیار مشکل است و تشخیصش بسیار سخت است. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 1627

شنبه 21/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که آیا تخصیص عام به مخصص منفصل جمع عرفی است، یا اینکه عرف بین عام و مخصص منفصل تعارض می بیند؟

عرض کردیم ظاهر قدماء این هست که بین عام و مخصص منفصل تعارض هست، وعام متأخر ناسخ خاص متقدم زمانا هست. و اگر مشتبه بشود زمان صدور عام و خاص و ندانیم کدامیک متقدم است و کدامیک متأخر، برخی از بزرگان مثل سید مرتضی توقف کرده اند، و برخی مثل شیخ طوسی از باب الجمع مهما امکن اولی من الطرح قائل شده اند به تخصیص عام، واین به معنای جمع عرفی نیست.

برخی دیگر از بزرگان تفصیل داده اند بین روایاتی که وارد شده در مقام افتاء، بیان وظیفه فعلیه سائلین که نوعا از عوام بودند و از مسأله محل ابتلاء خودشان سؤال می کردند تا جواب بشنوند و عمل کنند. اینها جمع عرفی ندارد، مستهجن است که عام را یک جا بگویند و خاص را جای دیگر یا به کس دیگر. اما روایات مقام تعلیم یعنی روایاتی که ائمه علیهم السلام برای شاگردانشان که می خواستند فقیه بشوند و یا فقیه بودند که نوعا سؤالاتشان سؤالات فرضی بود وبه دنبال تعلّم قوانین شرعیه و احکام کلیه بودند، در این روایات مستهجن نیست ذکر عام در یک مجلس و ذکر مخصصات آن در مجلس دیگر. و این در میان کسانی که اهل تعلیم هستند متعارف هست.

که این را عرض کردیم آقای سیستانی پسندیده اند، و امام قده هم در جلد 3 کتاب البیع به آن اشاره کرده اند وظاهرشان این است که آن را پذیرفته اند.

ولکن به نظر ما این تفصیل درست نبود. روایات مقام تعلیم هم برخلاف روش متعارف هست. آنچه که متعارف هست این است که استاد یک بحثی شروع می کند در ضمن چند جلسه طول می کشد، وتا این بحث تمام نشده اصلا ظهور تصدیقی منعقد نمی شود در آن عموماتی که در جلسه اول و دوم مثلا بیان شده است. باید شاگرد صبر کند تا آخرین جلسه. اگر یک جلسه هم غائب باشد و احتمال بدهد که در آن جلسه مخصصات ذکر شده، حق ندارد که به آن عمومات در جلسات دیگر تمسک کند. و اصلا این مخصص منفصل نیست، چون مجلس بحث عرفا هنوز تمام نشده است. چه ربطی دارد به کلمات ائمه طاهرین که در یک جلسه ای یک روایتی را که متضمن یک مطلب عام بود مثل لاتعاد الصلاة الا من خمس یا لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربعة خصال و امثال ذلک، بعد مجلس بحث تمام می شود، آنوقت این امام بزرگوار بعدا ولو به همین راوی هم مخصص منفصل را بفرماید عرفی نیست چون مجلس بحث تمام شد، چه بسا این راوی فقیه برود به دیگران فتوی بدهد بر اساس این حدیث عام. تا چه برسد که مخصص منفصل را امام دیگر بیان کند، یا همان امام به راوی دیگر بیان کند. کی این عرفی هست؟

آقای سیستانی در یک بحثی به عنوان اینکه ما جمع عرفی را قبول نداریم بلکه جمع استنباطی را قبول داریم، آنجا پذیرفته اند که حتی در روایات مقام تعلیم چون مخصص های منفصل تأخیر بیان از وقت مقرر تعلیم بوده است، وقت مقرر تعلیم این نیست که عام را در یک مجلسی بگویند و مخصص منفصل آن را بعد از تمام شدن آن بحث بگویند حتی به آن راوی، تا چه برسد به اینکه مخصص منفصل را به یک راوی دیگر بگویند. ولذا ایشان فرموده اند ما به عنوان جمع عرفی بین عام و خاص حتی در روایات مقام تعلیم هم اگر بنا باشد مخصص منفصل از مدتی که مقرر هست برای تعلیم به شاگردان بگذرد و بعد مخصص منفصل گفته بشود ما در اینجا جمع عرفی را قبول نداریم حتی در روایات مقام تعلیم. از مدت مقرر تعلیم گذشت، بحث راجع به خلل صلاة تمام شد، حدیث لاتعاد الصلاة الا من خمس را بیان کردید، بعد در یک مجلس دیگری که بعد از انقضاء مدت مقرره برای تعلیم این قانون هست بفرمائید که من نسی تکبیرة الاحرام اعاد الصلاة؟! خب این با لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الرکوع و السجود جمع نمی شود، چون این شد یک شیء سادس.

ایشان فرموده: ما قائل به جمع استنباطی هستیم. توضیح بیان ایشان:

آقای سیستانی بیان کرده اند که ما چهار نوع جمع داریم:

نوع اول: جمع عرفی. که مشهور بین متأخرین این است که بین عام و خاص جمع عرفی هست، یعنی عرف هم در موالی عرفیه اگر عامی بشنود و خاص منفصلی، چمع می کند بین این دو. می گوید لابد مصلحت نبود مولا در آن مجلس عام مخصصش را ذکر کند، مصلحت در تأخیر بیان بود. امروز فرمود تمام طلبه های مدرسه را اکرام کن، بعد در یک مجلس دیگر بگوید فلانی و فلانی را اکرام نکن. عرف جمع می کند بین این دو. این جمع عرفی است.

نوع دوم: جمع بر اساس سیره متشرعه است. که بگوئیم عام و خاص در روایات جمع عرفی نداشته، ولی سیره متشرعه بر تخصیص عام به مخصص منفصل بوده است. اصحاب ائمه علیهم السلام اینگونه عمل می کرده اند، فقهاء هم اینگونه عمل می کرده اند. این حمل عام بر خاص هم به مرآی و منظر ائمه علیهم السلام بود و ائمه علیهم السلام اعتراض نکردند.

ایشان فرموده: در این جمع بر اساس سیره متشرعیه، اولا: باید احراز بشود اصل این سیره متشرعیه. که بعید نیست در حمل عام بر خاص و حمل مطلق بر مقید این احراز بشود.

ثانیا: باید حدود این سیره تعیین بشود. واقعا این جمع هایی که امروز بین علماء به عنوان جمع عرفی مطرح است محرز است که سیره متشرعیه بر طبقش بوده است؟! مثلا انقلاب نسبت، آیا احراز می کنیم سیره متشرعیه بر طبقش بوده است؟ واقعا احراز نمی کنیم.

پس این جمع به مقدار سیره متشرعی هم کافی نیست.

نوع سوم: جمع تبرعی است. که شیخ طوسی قائل بود که الجمع مهما امکن اولی من الطرح. حتی دو تا خطاب متباین مثل ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لابأس به، حمل می کرد ثمن العذرة سحت را بر عذره ما لایؤکل لحمه، و ثمن العذرة لابأس به را بر عذره ما یؤکل لحمه. جمع تبرعی می کرد.

نوع چهارم: جمع استنباطی است. آقای سیستانی فرموده اند ما این را قبول داریم. نمی گوئیم جمع استنباطی جمع عرفی نیست، نه، جمع عرفی هست اما جمع عرفی عام نیست، یعنی هر کوچه و بازاری ای نمی تواند جمع بکند بین روایات اهل بیت. عرف خاص می خواهد.

عرف خاص چیست؟

ایشان فرموده اند: با توجه به اینکه عرف عام منهج شارع را نمی داند، کیفیت تکلم شارع ما را نمی داند. اما عرف اصحاب ائمه علیهم السلام که با لحن کلمات ائمه علیهم السلام آشنا هستند می دانند ائمه اطهار علیهم السلام گاهی تقیه می کنند، گاهی مدارا می کنند با سائلین و همه مطالب را یکجا به آنها نمی گویند. نحوه تکلم ائمه را اصحاب ائمه علیهم السلام متوجه می شدند، آنها می توانستند تبیین کنند که مراد ائمه علیهم السلام از این سخنان چیست.

ایشان می فرمایند: یک زعیمی را شما در نظر بگیرید، او کلمات مختلفه ای بیان می کند به مناسبت مجالس مختلف، دیدار با این گروه، دیدار با آن گروه، مطالبی است که به حسب ظاهر با هم جور نمی آید. خواص زعیم که با مبانی ایشان و کیفیت تکلم ایشان آشنا هستند، آنها توضیح می دهند که مقصود از آن کلام چیست مقصود از این کلام دیگر چیست. ائمه اطهار هم خواص اصحاب ائمه متوجه می شدند که نحوه تکلمشان چیست. خود ائمه علیهم السلام هم گاهی گوشزد می کردند. مثلا منصور بن حازم می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: ما بالی اسألک عن المسألة فتجیبنی فیه بالجواب ثم یجیئک غیری فتجیبه فیها بجواب آخر؟ فقال علیه السلام إنّا نجیب الناس علی الزیادة و النقصان، ما به افراد جواب مختلف می دهیم به یکی توضیح کامل می دهیم به یکی توضیح کامل نمی دهیم ناقص بیان می کنیم، طبق مصالح. کسی می تواند متوجه بشود که این کلام مشتمل بر نقصان است و با آن کلام دیگر نقصان آن را کشف کند، که عارف باشد به اسلوب کلام ائمه علیهم السلام. عرف عام چکاره است. لذا در روایت داریم لایکون الرجل منکم فقیها حتی یعرف معاریض کلامنا. فقیه کسی است که معاریض واشاره های کلام ما را متوجه بشود. یا إنا لانعدّ الرجل من شیعتنا فقیها حتی یُلحن له فیعرف اللحن، یعنی با اشاره با او صحبت کنیم او متوجه بشود. این می شود فقیه. در خود روایات اهل بیت مطرح شده است که در روایات ما تأمل کنید، حدیث تدریه خیر من الف ترویه، یک حدیث را بفهمید بهتر از این است که هزار حدیث را فقط نقل کنید و نفهمید.

عرف خاص با توجه به مبانی و مذاق زعیم جمع می کند. متشابهات کلام زعیم را به محکمات او بر می گرداند.

در خود روایات اتفاقا تعبیر عام و خاص مطرح شده است، إن فی ایدی الناس ناسخا و منسوخا و عاما و خاصا و محکما و متشابها.

و گاهی در روایات اهل بیت تعبیر شده است که احادیث ما را مخالف احادیث پیامبر تلقی نکنید، إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن، ینسخ در اصطلاح قدیم به معنای نسخ اصطلاحی امروز نبود، بلکه شامل تخصیص عام هم می شد کما ذکره السید الخوئی در البیان ص 277 و هم قربطی در الموافقات جلد 3 ص 108 مطرح کرده که ناسخ در زمان قدیم شامل مخصص منفصل هم می شده است. محمد بن مسلم آمد خدمت امام علیه السلام عرض کرد ما بال اقوام یروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلی الله علیه وآله لایتهمون بالکذب ثم یجیء منکم خلافه؟ امام علیه السلام فرمود: إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن، حدیث پیامبر هم قابل نسخ است یعنی قابل تخصیص است کما اینکه قرآن هم قابل تخصیص است.

ولذا ایشان می فرماید: مثلا عرف عام تقیه را از مصادیق جمع عرفی نمی داند. جمع عرفی حمل خطاب امر است بر استحباب به قرینه ترخیص در ترک، یا فوقش تخصیص عام است به مخصص یا تقیید مطلق است به خطاب مقید. اما حمل بر تقیه که یک روایت می گوید فلان چیز پاک است ویک روایت می گوید نجس است. اینکه دیگر جمع عرفی ندارد به نظر عرف عام. اما چون آن حدیثی که می گوید این شیء پاک است موافق عامه است، عرف استنباطی یعنی عرف خاص می آید جمع عرفی می کند می گوید ائمه علیهم السلام تقیه می کردند، با مردم مدارا می کردند.

این محصل کلام ایشان، که جمع عرفی عام را ایشان منکر شد و قائل شد به جمع استنباطی.

اقول: به نظر ما این فرمایش هم ناتمام است. ما از ایشان سؤال می کنیم که مرادتان از جمع استننباطی چیست؟ آیا مرادتان این است که عرف عام باید اول قرائن مناسبه با شارع را بشناسد وبداند شارع اعتماد می کند بر قرائن منفصله، قرائن حالیه مکتنفه به ائمه اطهار را بشناسد؟ اگر مراد این است کسی منکر این نیست. مسلّم هر عرف عامی برای تشخیص قرینه و تشخیص اینکه بناء این متکلم بر اعتماد به مخصص منفصل است باید روش این متکلم را بداند.

حرف این است که ما می گوئیم آیا جمع استباطی خارج از فهم عرف عام است؟ عرف بعد از شناخت این شارع و بعد از اینکه می داند این شارع بنائش بر اعتماد بر مخصص منفصل است و قرائن حالیه مناسبه با این شارع هم را هم بشناسد، ولی همین عرف عام نظر بدهد نه عرف تخصصی. عرف تخصصی چه دلیلی دارد حجیتش؟.

إنا لا نعد الرجل منکم فقیها حتی یعرف معاریض کلامنا یا حتی یلحن له فیعرف اللحن این خارج از ظهورات عرفیه نیست، معاریض یعنی مدالیل التزامیه کلام. یلحن یعنی مدالیل التزامیه کلام، یعنی متوجه مدلول های التزامیه کلام بشود. خب این در مقابل جمع عرفی نیست. جع عرفی یعنی عرف عام، منتهی عرف عام آگاه، نه عرف تخصصی. عرف تخصصی چه اعتباری دارد. مثلا الان می گویند در عرف اطباء مرگ مغزی و بالینی موت است، واقعا هم آنها می گویند این فقط حیات نباتی دارد، مغزش که کار نمی کند، قلبش هم چه بسا مثل یک پمپ کار می کند آن هم چه بسا نیاز دارد فعالیتش را با دستگاه ادامه بدهد، تا آن دستگاه را جدا کنند بعد از مدتی قلبش هم متوقف می شود. واقعا طبق تشخیص پزشکی شواهدی که می آورند شواهد صادقی است برای نظر پزشکی شان. اما بالاخره عرف عام نمی گوید این آقا مرده، برایش مجلس ختم نمی گیرد، تعبیر به مرده نمی کند. عرف تخصصی به درد نمی خورد مهم عرف عام است. بله عرف عام نه عرف عام غافل، بلکه عرف عامی که آشناست با قرائن حالیه و مقالیه ائمه علیهم السلام، وآشناست به اینکه ائمه علیهم السلام مبتلا بودند به یک شرائطی که مصلحت اقتضاء می کرد که مطالب را یکجا بیان نکنند. ولکن این را می دانید که با توجه به همه اینها هم باز این مخصص های منفصل آنقدر زیاد است و آنقدر لسان های عام گاهی لسان های قوی است، همان عرف ملتفت به شرائط ائمه علیهم السلام هم باز متحیر می شود، می گوید من چه جور بین این دو خطاب جمع کنم.

ولذا ما اینجا دو تا مطلب داریم:

مطلب اول این است که: تمام این جمع ها بین عام و خاص ومطلق ومقید جمع عرفی نیست. قطعا باید فراتر از جمع عرفی یک جمع شرعی وتعبدی قائل بشویم. اگر غیر امام معصوم یک فقیه می خواست تصنعا روش ائمه علیهم السلام را اعمال کند، مدتی که گذشت می دیدند ایشان یک جا عام می گوید یک جای دیگر به یک شخص دیگر خاص مخالف آن می گوید، به همین روش شدید که در روایات هست که آنقدر زیاد هست که گفته اند ما من عام الا و قد خص، ومرحوم نائینی فرمود اقوی العمومات «لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال» است که آن هم تخصیص خورده است. اگر یک فقیهی این کار را می کرد در بناء عمل واقعا متحیر می شدند در عمل به کلام او. مخصوصا اگر احاطه نداشتند به کلمات او، می گفتند این روشی که او دارد این همه مخصص منفصل می گوید حالا ما بر فرض روشش را بدانیم که اعتماد می کند بر مخصص منفصل، اما ما که احاطه به کلمات او نداریم، شاید این عام هم مخصص منفصل داشته به ما نرسیده است. واقعا عرف متحیر می شود. این یک ادعا، که این جمع به این عرض عریض بین عام وخاص و مطلق ومقید به این عرض عریض جمع عرفی نیست، جمع استنباطی هم نیست، استنباطی به معنای عرف عام ملتفت. اما جمع تخصصی که اهل تخصص این کار را بکنند چه اعتباری دارد؟! قول متخصص تا به استظهار عرفی برنگردد چه ارزشی دارد. این مدعای اول ماست که باید این را دنبال کنیم.

مدعای دوم ما این است که: اینطور نیست که کلا تخصیص عام به مخصص منفصل و امثال آن خارج از طریقه عرفیه باشد. فی الجمله عرفی هم هست نه بالجمله. توضیح ذلک:

گاهی خطاب عام اصلا مقرون به یک ارتکاز متشرعی است که تا مراجعه نکنید به تفسیر مفسرین این خطاب، حق ندارید مستقل بشوید به فهم آن. اول بروید ببینید کسانی که شأنشان تفسیر این خطاب است توضیحی ندارند، اگر توضیحی نبود آنوقت به این خطاب عمل کنید. این ارتکاز متشرعه که تا رجوع نکردید به تفسیر مفسرین این خطاب، استبداد نداشته باشید که بگوئید حسبنا کتاب الله. ارتکاز متشرعه در قرآن کریم اینطور بوده است که تا مراجعه نکنند به کلمات پیامبر و ائمه علیهم السلام همینجوری بیایند بگویند عموم این آیه قرآن محکّم است بدون اینکه خطاب پیامبر و خطاب امام معصوم را مفسِّر آن قرار بدهند این خلاف مرتکز متشرعه بوده است. "ولو ردوه الی الرسول و الی اولوا الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم". پس اشکالی ندارد. خلاف مرتکز عرف هم نیست، چون قرینه ارتکازیه متصله دارد. وقتی قرآن می گوید کتب علیکم الصیام، وقتی می گوید حرم الربا، وقتی می گوید تجارة عن تراض، اگر در توضیح آن از پیامبر و ائمه علیهم السلام آمد که نهی النبی عن بیع الغرر یا لا ربا بین الوالد والولد یا در صوم شرائطی ذکر بشود، اصلا عرف تنافی نمی بیند، چون می گوید شأن پیامبر وائمه تفسیر آیات قرآن است. پس یک توجیه این است که ارتکاز متشرعه به مثابه قرینه متصله است که اول توضیح پیامبر و ائمه علیهم السلام را ببینید اگر توضیح نداشت آنوقت به این خطاب قرآن عمل کنید. ولذا اصلا تنافی بین روایات اهل بیت و نبی اکرم با عمومات کتاب حتی آنهایی که به لسان عموم است نیست. "واحل لکم ماوراء ذلکم أن تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین" خب عمومی است دال بر جواز ازدواج با غیر محارم نسبیه و سببیه و رضاعیه. خب در قرآن مگر چقدر ذکر شده؟ مادر رضاعی ذکر شده و خواهر رضاعی. اما تا نیاید ببینند پیغمبر فرمود که ما یحرم بالنسب یحرم بالرضاع یعنی محرمات رضاعیه اختصاص به مادر رضاعی و خواهر رضاعی ندارد. وقتی که این را شنیدند این را مفسر کتاب می دانند، و می گویند و اخواتکم من الرضاعة و امهاتکم اللاتی ارضعنکم از باب مثال بوده است. داخل در آن است نه داخل در عموم "واحلّ لکم ما وراء ذلکم".   
یا می گویند محرمات بالعقوبة و امثال آن، اینکه پدر طفل رضاعی یعنی أب المرتضع نمی تواند با دختران آن پدری که صاحب لبن است یا مادری که مرضعه است ازدواجک کند. اینکه در قرآن نیست، لاینکح أب المرتضع فی اولاد المرضعة و لا فی اولاد صاحب اللبن، پدر مرتضع حرام ابدی است که بخواهد با فرزندان آن صاحب لبن یا با فرزندان آن مادر رضاعی این فرزندش ازدواج کند. ولی وقتی این را بشوند می گویند این مفسر کتاب است، حالا کتاب در مقام بیان از این حیث نبود، اصلا عرف تنافی نمی بیند.

سؤال وجواب: ظهور در کتاب که منعقد شده است، منتهی قرینه ارتکازیه متصله است که قبل از فحص از مفسِّرهای این عموم کتابی این عموم کتابی حجت نیست، وبعد از فحص هم اگر پیدا کردید او مفسِّر این عموم کتابی است وبا عموم کتاب تعارض نمی کند. اصلا عرف در اینجا تنافی عرفی نمی بیند.

سؤال وجواب: قرینه اتصالیه مرتکزه بر این است که ما تنافی نمی بینیم بین مفسر و مفسَّر. اصلا ارتکاز متشرعه این است که روایات اهل بیت و پیامبر در مقال تفسیر اجمال قرآن است. اجمال به لحاظ مراد جدی، ولو به لحاظ مراد استعمالی عموم دارد. اما می گویند این روایات دارد تفسیر می کند آیات قرآن را. این ارتکاز متشرعه است، اصلاآ احساس تنافی نمی کنند بین مفسِّر و مفسَّر. لازم نیست به لسان حکومت باشد، شأن روایات پیامبر و اهل بیت علیهم السلام را شأن مفسِّر کتاب می دانند.

مثال دوم: گاهی خطاب خاص صادر شده و متوجه شده به همان راوی ای که خطاب عام را شنیده، حالا یا قبل از خطاب عام آن خطاب خاص را شنیده یا بعد از خطاب عام ولی هنوز وقت حاجت به عمل به عموم عام نرسیده بوده است. این هم که خلاف عرف نیست. کاملا متعارف است که اول خاص را بگویند بعد عام که احتمال نسخ عرفا نیست، خب مولا می گوید من قبلش خاص را به تو گفته ام دیگر، دیگر نیاز به تکرار نبود. یا بعد از عام و قبل از وقت حاجت عمل به عموم عام. و گاهی هم وقت حاجت عمل به عام می رسد ولی مکلفین به خلاف واقع نمی افتند، بلکه سوق الی الکمال پیدا می کنند. عام متضمن حکم الزامی است اکرم کل عالم، حالا مخصص می گوید اکرام عالم فاسق واجب نیست ولو 50 سال بعد بگویند چه می شود؟! عرف این را خلاف نمی داند. شما وقتی به فرزندتان می گوئید برو نماز شب بخوان یا وقتی وعده می دهی به مادرت که بروی نان بگیری برو نان بگیر، نمی گوئی پسرم این کارها واجب نیست مستحب است، خب اگر اینجور بگوئی، پسرت همان روز اول می گوید کل مستحب ترکه جائز و کل مکروه جائز. در این 50 سال کمال را درک کرده، به خیال اینکه این واجب است انجام می داده بعد فهمیده مستحب است، یا به خیال اینکه حرام است ترک می کرده بعد فهمیده مکروه است. این چه اشکالی دارد؟ این خلاف جمع عرفی نیست.

وگاهی هم مخصص فرض های غیر متعارف را تخصیص می زند ولی فرض های متعارف در عموم عام باقی است. این هم متعارف است. "المطلقات بتربصن بانفسهن ثلاثة قروء"، مطلقات باید عده نگه بدارند، متعارف در مطلقات در آن زمان این بوده که او را بعد از دخول طلاق می دادند. طلاق بعد از دخول فرض غیر متعارف بوده است. مثل حالا نیست که عقد بسته می مانند و با هم رفت وآمد می کنند همان روزهای اول می بینند تفاهم اخلاقی ندارند می روند دادگاه شکایت. آن زمان عقد وعروسی با هم بوده. فرض غیر متعارف را در آیه دیگر ذکر کرده است که "فما لکم علیهنّ من عدة تعتدونها".

این هم مثال سوم که مخصص فرض متعارف را خارج نمی کند از عام، عرف می گوید پس عام ناظر بوده به مفرض متعارف. این هم خلاف جمع عرفی نیست.

تأمل بفرمائید انشاءالله مثال چهارم را فردا در لاتعاد الصلاة و لا یضر الصائم ما صنع عرض می کنیم.

جلسه 1628یکشنبه 22/07/97أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.بحث راجع به این بود که آیا تخصیص عام به مخصص منفصل جمع عرفی است کما هو المشهور بین المتأخرین، یا جمع عرفی نیست؟

امام قده فرمودند: در محیط تشریع و تقنین اینکه مقنن عام را در خطابی بگوید و مخصص منفصل را در خطاب دیگر و در مجلس دیگر بیان کند این متعارف هست. و اگر بنا بود این مطلب متعارف نباشد معنایش این بود که در قرآن اختلاف باشد، چون عام را در یکجا گفته خاص را در جای دیگر گفته است. در حالی که هیچ کس این را به عنوان اختلاف و تناقض گوئی قرآن مطرح نکرده است.

که ما عرض کردیم این مطلب درست نیست. ما در خود قرآن اینکه عام را بکجا بگویند و مخصص منفصل را جای دیگر بیان کنند زیاد نداریم. یک مورد روشن است "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء"، این در مورد زنان حامله تخصیص خورده "اولات الاحمال اجلهن أن یضعن حملهن"، ویکی هم راجع به مطلقه غیر مدخول بها که "فما لکم علیهن من عدة تعتدونها". ما مورد دیگری به طور واضح نداریم که قرآن که با خود خطاب مخصص در قرآن تخصیص بخورد.

این مقدار از اعتماد بر مخصص منفصل عرفا موجب اختلاف در یک کتاب نمی شود، فوقش می گویند آن عام ناظر به فرض متعارف بود که مطلقه مدخول بها است و نظر به زن حامله هم نداشته است. یا اینکه فوقش می گویند اگر این خاص متقدم است، چون قرآن به مرآی و منظر مسلمین بوده لذا به مثابه قرینه واضحه است بر تخصیص آن عام متأخر. و اگر این خاص متأخر بوده، شاید مردم احتمال بدهند که این خاص متأخر ناسخ عام متقدم است.

و مهم هم همان نکته اول است که عرض کردم عرف می گوید متعارف در مطلقه این است که مدخول بها است، زن حامله هم که ثلاثة اقراء ندارد عادة، نوعا او حیض نمی شود تا طهر بین الحیضین داشته باشد در اثناء حمل. این مقدار عرفا موجب تعارض و اختلاف نیست.

مهم تعارض در روایات است. یک روایت می فرماید که عاریه گیرنده ضامن نیست، یک روایت می گوید عاریه گیرنده طلا ونقره ضامن است. خب این را به دست عرف بدهیم این را به معنای اختلاف وتعارض نمی بیند؟ خب عاریه در مورد ذهب وفضه هم متعارف است و زنها طلا و نقره را از هم عاریه می گیرند.

سؤال وجواب: عرض کردم ما در قرآن یک آیه داشتیم، می گویند این مورد نظر به متعارف داشته که مطلقه مدخول بها است، مطلقه غیر مدخول بها فرض نادر است، می گویند این عام به او توجه نداشت. اولات الاحمال هم که اصلا حیض نمی بینند عادة در اثناء تا ثلاثة قروء داشته باشند در اثناء حمل.

این هم که "وبعولتهن احق بردهن فی ذلک" اصل در طلاق این است که عده اش رجعیه است در قرآن مخصصی برای آن ذکر نشده است. "الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسن فإن طلقها فلاتحل له حتی تنکح زوجا غیره"، ذیل همین آیه است منفصل نیست. ذیل همین آی "وبعولتهن احق بردهن فی ذلک"، در آیات بعد فرموده است که اگر کسی زنش را بار سوم طلاق بدهد دیگر حق رجوع ندارد.

پس ما در قرآن اختلاف بین عام و خاص به آن شکل نداریم. مهم اختلاف بین عام و خاص در در روایات است که بسیار زیاد است. و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار نقل می کند که یکی از علویین بخاطر همینکه اختلاف در روایات بود از تشیع برگشت. البته اگر اختلاف هم حل نمی شود نباید برمی گشت، آنچه که با برهان ثابت شده است و اساس مذهب تشیع است بخاطر عدم فهم وجه اختلاف روایات که انسان نباید دست از اصل مذهب بردارد. خود مرحوم شیخ هم این را فرموده است. ولکن اینکه ما بگوئیم این اختلاف متعارف است و عرفا تعارض به حساب نمی آید که امام قده فرموده اند این مطلب صحیحی به نظر نمی رسد.

ومحیط ائمه علیهم السلام محیط تشریع نبوده، بلکه محیط تبیین قوانین الهیه بوده است. خود مشرع اگر خاص متأخر ذکر کند، حالا عرف قبل از وقت حاجت عمل به عام باشد عرفی می داند، بعد از وقت حاجت عمل به عام باشد می گوید شاید ناسخ باشد نسبت به آن عام. نسخ هم در قوانین عرفی است. ویا اگر عام متأخر باشد آن هم همینطور است، آن هم اگر بعد از عمل به خاص باشد احتمال اینکه این عام ناسخ آن خاص متقدم باشد عرفی است. اما روایات ما که از مقنّنین صادر نشده است که. "ما علی الرسول الا البلاغ"، نوع خطابات از پیامبر وائمه طاهرین تبیین جعل الهی بوده، تبیین احکام الهیه بوده، و زمان تقنین گذشته بوده بعد از پیامبر، اکمال دین شده بوده. زمان ائمه علیهم السلام دیگر زمان تقنین نبوده بلکه زمان بیان احکامی بوده که در زمان نبی اکرم یا از طرف خدا یا از طرف پیامبر تشریع شده بوده است.

ولذا این بیان امام قده را ما قبول نکردیم.

ما ادعایمان این است که آنچه که بین متأخرین مشهور شده است که جمع بین عام و خاص عرفی است این به عرض عریضش درست نیست. نه از باب جمع عرفی و نه از باب جمع استنباطی که آقای سیستانی فرموده اند.

ولکن فی الجمله ما جمع بین عام و خاص را عرفی می دانیم، انکار مطلق نمی کنیم، اما قبول مطلق هم نمی کنیم. انکار مطلق نمی کنیم، مثال هایی زدیم که عرف جمع می کند بین عام و خاص.

مثال اول مثال قرآن کریم بود با مخصص هایی که در کلمات نبی اکرم و ائمه طاهرین علیه السلام بر آن وارد شده است، که ارتکاز متشرعه این است که کلمات معصومین مفسِّر آیات الهی است، تفسیر لما اجمله الکتاب. و مفسِّر که با مفسَّر تنافی و تعارض ندارد.

مثال دوم این بود که عرض کردیم گاهی خطاب مخصص قبل از عام صادر شده و در معرض وصول به مردم است، بعد که عام صادر می شود می گویند چرا نرفتی بررسی کنی ما خاص را قبلا در مرآی و منظر شما گذاشتیم. یا اگر خاص بعد از خطاب عام صادر شده، اما هنوز وقت حاجت به عمل به عموم عام نرسیده بوده. این متعارف است. مولا یک عامی را می گوید، قبل از اینکه وقت عمل به عموم برسد پیغام می دهد به همان مردمی که خطاب عام را به آنها متوجه کرده مخصص ها را ذکر می کند. این هم متعارف است.

مثال سوم این بود که عرض کردیم گاهی از ذکر برخی مخصصات می فهمیم که آن عام نظر به فرض متعارف داشته است. مثل همان "والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"، بعد از اینکه آمد که آنهایی که به آنها دخول نکرده اید عده ندارند می گویند آن آیه "والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" نظر داشته به فرض متعارف. این هم عرفی است.

مثال چهارم: این است که گاهی عرف بخاطر مخصص های منفصل حمل می کند عام را بر اینکه مقسم در عام یک مقسم معینی هست. یعنی چه؟ یعنی مثلا «لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال الطعام و الشراب و النساء» (که در این روایت ارتماس فی الماء نیامده است)، خب در روایات آمده است که قیء مبطل صوم است، کذب علی الله و رسوله مبطل صوم است، ارتماس فی الماء علی رأی المشهور مبطل صوم است. خب عرف قبول نمی کند که شما بدون هیچ نکته یک جا بگوئید روزه باطل نمی شود اگر از سه چیز اجتناب کنید، بعد در خطاب منفصل بگوئید چهارمی هم دارد، پنجمی هم دارد، ششمی هم دارد. می گویند خب چرا گفتی إذا اجتنب ثلاث خصال؟ باید نکته داشته باشد، بی نکته اینگونه صحبت کردن تناقض گوئی است. اما اگر نکته اش را به عرف بگویند، حالا یا نکته اش این است که: لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال یعنی اجتناب از این سه چیز فریضه است در صوم و باید در جمیع احوال ترک بشود، مگر اینکه شخصی که شرب نسیانا یا اکل نسیانا و یا جامع نسیانا، که در روایت داریم که «إذا اکل ناسیا فهو رزق رزقه الله». اما اگر اضطرار داری یا جاهل به حکمی ولو جاهل قاصر اگر مرتکب یکی از این سه مفطر بشوی روزه ات باطل است. ولو جاهل قاصر به حکم. اما غیر از اینها سنن صوم است، یعنی ما شرّعه النبی فی الصوم است که الصائم لایرتمس فی الماء، القیء یبطل الصوم. در قرآن بیان نشده، در غیر قرآن بیان شده است، سنت النبی است. لذا به این نکته صیح است بگویند لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال، این سه تا را اگر اجتناب بکنید بقیه را اگر از روی جهل قصوری مرتکب بشوید روزه تان باطل نمی شود. یا اینجور می کنیم.

یا اینکه توجیه کنیم بگوئیم مقسم مفطرات متعارف حلال بوده است. کذب علی الله و رسوله که مؤمن مرتکب نمی شود. آن هیچ. او خارج از مقسم ما است. قیء و اماله و اینها هم که متعارف نیست، گاهی برای مریض پیش می آید. ارتماس فی الماء هم که اصلا آبی در آن محیط ها نبود، اگر هم بود خود این محل بحث است که اصلا برخی می گویند ارتماس فی الماء مبطل صوم نیست. حالا یا حرام است یا مکروه است. ما یک مقسمی را در نظر بگیریم وآن عبارت از چیزهایی که حلال و متعارف است، او مقسم است، طعام وشراب و نساء. فی الجمله طعام حلال هم دارد دیگر. اما کذب علی الله ورسوله که دیگر حلال ندارد. همین مقدار که قابل این است که طعام و شراب ونساء مفطر حلال متعارف باشد ولو بعضی از افرادش حرام باشند آن مهم نیست این را مقسم قرار داده است. والا اگر این ملاحظات و نکات نباشد اصلا عرفی نیست که یک جا بگویند لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال الطعام و الشراب و النساء، جای دیگر بگویند القیء یبطل الصوم، الامالة تبطل الصوم، الاحتقان یبطل الصوم، الارتماس یبطل الصوم. اصلا عرف یک نوع تعارض می بیند بین این دو خطاب.

سؤال وجواب: من نظر به این روایت لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال. بله روایت دیگری هم داریم که لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربعة خصال و ارتماس فی الماء را هم اضافه کرده است.

باید در این موارد لحاظ کنیم یک مقسم عرفی را، والا اصلا این تناقض به حساب می آید. حالا مرحوم نائینی فرموده اقوی العمومات این لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاثة خصال الطعام والشراب و النساء هست و این هم تخصیص خورده است، خب با ادعا که مطلب درست نمی شود. ما منکر امکان تخصیص نیستیم، ما می گوئیم این جمع عرفی نیست. امکان تخصیص هست. ولی عرف این را به عنوان جمع عرفی قبول ندارد و بین این دو خطاب تعارض می بیند. مگر اینکه آن لایضر الصائم ما صنع نظر به این داشته باشد که اجتناب از این سه تا فریضه است در حال صوم، یا اینکه مقسم مفطر حلال متعارف هست.

یا در حدیث لا تعاد، «لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة والطهور والرکوع و السجود»، این عرفی نیست که بعد بیایند به این پنج تا رکن که مبطل نماز است چیزهای دیگر را هم اضافه کنند، که تکبیرة الاحرام هم رکن است، قیام قبل از رکوع هم رکن است. نه، عرف وقتی اینها را ببیند اگر بتواند توجیه کند بگوید خب نسیان تکبیرة الاحرام اختلاف است، برخی می گویند مبطل نماز است که مشهور هستند، برخی هم می گویند نه، نسیان تکبیرة الاحرام مبطل نماز نیست کما قال به السید الزنجانی. خب بر نظر مشهور که نسیان تکبیرة الاحرام مبطل نماز است باید حدیث لاتعاد را توجیه کنیم، بگوئیم این نظر دارد به حالات بعد از شروع نماز. چون اعادة الصلاة می گوید فرض کرده نماز شروع شده است. خب شروع نماز با تکبیرة الاحرام است دیگر. یعنی فرض کرده شروع کرده ای نماز را و تکبیرة الاحرام را گفته ای بعد این خلل پنجگانه مطرح می شود.

والا اگر نسیان تکبیرة الاحرام نگفتنش هیچ نکته عرفیه ای نداشته باشد عرف این را متعارض می بیند با خطاب لاتعاد الصلاة الا من خمس.

قیام قبل الرکوع هم در همه نمازها که نیست در نمازهای ایستاده است. بعدش هم نکته این است که اصلا بعضی ها می گویند اگر شما از حالت نشسته بیائی به رکوع، عرف نمی گوید رکع، خم شد نمی گویند. خم شد به کسی می گویند که از قیام به رکوع برود. ولذا در خود رکوع قیام قبل از رکوع هم هست.

خلاصه باید عرف برایش یک نکته عرفیه درست کند. والا در اینگونه موارد که نکته عرفیه دارد که ما چهار مثال عرض کردیم اینها به کنار، اگر غیر از اینها باشد واقعا ادعای جمع عرفی به نظر ما ادعای قابل قبولی نیست.

یا این ادعای آقای سیستانی که ادعا کرده اند جمع استنباطی هست. ایشان فرموده اند ما جمع عرفی را قبول نداریم ولی جمع استنباطی را قبول داریم. جمع استنباطی چیست؟ می گویند بعد از اینکه خود ائمه علیهم السلام فرموده اند که ما مختلف صحبت می کنیم، إنا نجیب الناس علی الزیادة و القصان. یا خودشان فرموده اند که ما عام و خاص داریم، إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن. یا خودشان فرموده اند که ما معاریض کلام داریم بروید تأمل کنید در معاریض کلام ما. اینجا جمع استنباطی یا عرف استنباطی می آید با توجه به اهداف عالیه شارع مقدس بین خطابات او جمع می کند. این جمع عرفی نیست. کدام عرف بین خطابات افراد مختلف جمع عرفی می کند؟ اما ما بین خطابات صادره از معصومین جمع عرفی می کنیم. این امام اینجور فرمود آن امام اینجور فرمود، بین اینها جمع می کنیم.

ایشان فرموده اند این جمع اسمش جمع استباطی است. ثمره هم ذکر کرده اند، فرموده اند اگر ما یک عام ترخیصی داشتیم و یک خاصی داشتیم که ظهور در الزام داشت، مثلا لابأس بترک اکرام العالم، یک خاص هم می گوید اکرم العالم العادل. آنهایی که قائل به جمع عرفی هستند بین عام و خاص، می گویند خب لابأس بترک اکرام العالم، این عام است تخصیص می خورد که الا العالم العادل. ایشان گفته ولی ما این را قبول نداریم، این درست نیست. اینجا باید جمع استنباطی کرد. جمع استنباطی چیست؟ ما که قبول نداریم آن تخصیص عام به خاص به عنوان جمع عرفی مطرح است، باید ببینیم آن خطاب لابأس بترک اکرام العالم در مورد عالم عادل موافق تقیه است، بگوئیم امام تقیة تخصیص نزد، والا اگر تقیه نبود امام می فرمود لابأس بترک اکرام العالم الا إذا کان عادلا.

والا اگر نه، بحث تقیه مطرح نیست، ما می گوئیم عموم لابأس بترک اکرام العالم می آید ظهور اکرم العالم العادل را در وجوب از بین می برد، یعنی قرینه می شود بر اینکه ما حمل کنیم آن را بر استحباب. چرا؟ برای اینکه تأخیر بیان از وقت حاجت می شود. لابأس بترک اکرام العالم را به مردم می گوئید خب مردم اکرام عالم عادل را هم ترک می کنند. الغاء می کنید مردم را در مفسده مخالفت با واقع. ولذا اگر تقیه بوده فهو، اما اگر تقیه نبوده برای چی این کار را کردید؟

به این می گویند جمع استنباطی، که ما با توجه به شرائط ائمه علیهم السلام که تقیه می کردند یا جوابشان به زیاده ونقصان بود، اینها را کنار هم می گذاریم و جمع استنباطی می کنیم.

اقول: به نظر ما این فرمایش هم درست نیست. این روایاتی که ایشان مطرح کرد برای جمع استنباطی:

یکی این صحیحه منصور بن حازم بود که: إنا نجیب الناس بالزیادة والنقصان. کی می گوید اصلا مراد عام و خاص است؟ بلکه قضیه موجبه جزئیه است، یعنی ما گاهی جوابمان به مردم طبق مصالح به یکی ناقص جواب می دهیم و به یکی کامل جواب می دهیم، آیا این یعنی عام و خاص.

یا در روایت که می گوید إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن این یعنی عام و خاص؟ حالا شما نقل کردید که نسخ در قدماء گاهی به معنای تخصیص هم بوده، اما این روایت که می گوید إن الحدیث ینسخ یعنی عام و خاص؟! این صحیحه محمد بن مسلم که می گوید إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن ممکن است این را بخواهد بگوید که می خواهد بفرماید محمد بن مسلم! شما که می گوئی مردم از پیامبر حدیثی نقل می کنند ولی ما ائمه خلاف او را می گوئیم توجه داشته باش که مردم چه بسا حدیث منسوخ از پیامبر را نقل می کنند و خود پیامبر آن را نسخ کرده است. ناسخش دست مردم نیست ولی ناسخش دست ما هست. مردم چه بسا دروغ نمی گویند می گویند پیامبر مسح علی الخفین کرد، یک زمانی کرد. اما او نسخ شد. ناسخش را مردم فراموش کرده اند، منسوخ را گرفته اند، ما می آییم ناسخش را می گوئیم می شود مخالف آن منسوخ. نه اینکه آن منسوخ دروغ است ولی حدیث قابل نسخ است. کی معنایش این است و إن الحدیث ینسخ ظهور در این دارد که ما عام و خاص می گوئیم؟!

یا إن فی ایدی الناس عاما و خاصا و محکما ومتشابها، این کجا دلیل بر این است که ائمه علیهم السلام عام و خاص منفصل می گفتند و به مردم گوشزد می کردند که مردم حواستان باشد ما به مخصص منفصل اعتماد می کنیم، تا بعد بگوئید که ائمه علیهم السلام این را به مردم گفتند و این موضوع جمع استنباطی را درست کرده. محکم و متشابه که اصلا چه ربطی به عام وخاص دارد؟ متشابه مجمل است و محکم مبین است. اما لفظ عام و خاص، عام و خاص معلوم نیست به این معنایی باشد که ما می گوئیم که یعنی عام و خاص مخالف عام که منفصل از عام باشد. بلکه عام وخاص یعنی مردم گاهی احکام عامه کلیه را با احکام خاصه جزئیه که برای بعضی از افراد بیان شده است بخاطر شرائط ویژه آنها اشتباه می گیرند. بعضی احکام خاص بوده یعنی مختص بوده به شرائط استثنائی بعضی از افراد، مثل همان که به یک پیرمرد می گفتند اطعم ستین مسکینا، به او نمی گفتند صم ستین یوما، این حکم خاص به اوست. یا آنی که گفت جامعت اهلی قبل طواف النساء امام فرمود لیس علیک شیء، آن خاص به او بود، چون او جاهل بود، وآن حدیث عامی که می گوید من جامع امرأته قبل طواف النساء عالما عامدا فعلیه بدنة این خطاب عام است، این در مورد عالم عامد است به نحو قضیه حقیقیه. اما این خطاب مختص به جاهل است چون این سائل جاهل است به او گفته اند لیس علیک شیء. معلوم نیست عام و خاص به معنای اصطلاحی باشد یعنی مخصص منفصل مخالف عام. نه، عام و خاص یعنی یک خطابی مبین حکم کلی بوده او معتبر بوده، یک خطاب خاصی بوده در شرائط خاص سائل، دیگران نمی توانند از او استفاده کنند. بر مردم مشتبه شده که عام و خاص با هم قاطی شده است. إن فی ایدی الناس ناسخا و منسوخا و عاما و خاصا و محکما و متشابها، این معلوم نیست به این معنای عام و مخصص منفصل مخالف عام باشد.

ولذا عرض کردیم جمع استنباطی اگر طبق همان جمع عرفی است ما قبول داریم. جمع عرفی یعنی عرف ملتفت به اینکه روش امام علیه السلام اعتماد بر مخصص منفصل است و قرائن حالیه در مورد ائمه علیهم السلام و قرائن مقالیه در مورد ائمه علیهم السلام را هم متوجه می شود. این همان عرف عام ملتفت است دیگر. چرا اسم این را می گذارید عرف استنباطی و جمع استنباطی؟! عرف عام است ولی ملتفت است به روش شارع که دیدنش بر مخصص منفصل است وقرائن حالیه امام را هم ملتفت است. این همان جمع عرفی عام می شود که شما فرمودید ما در مطلق عام و خاص این جمع را عرفی نمی دانیم، و واقعا هم درست فرمودید، نمی شود به طور مطلق این جمع ها بین عام و خاص ما عرفی بدانیم.

وآنی هم که تعبیر کردند معاریض کلام، دیروز عرض کردیم معاریض یعنی ظهورات التزامیه کلام، از ظهور که خارج نمی شود. بحث در جمع عرفی این است که آیا این ظهور هست یا نیست. ما ادعایمان این است که این جمع عرفی بین عام و خاص منفصل بقولٍ مطلق ظهور عرفی نیست. حالا چه بکنیم؟

ما عرضمان این است که در عین حالی که فی الجمله قبول کردیم با ذکر همان چهار مثال که بین عام و خاص منفصل فی الجمله جمع عرفی هست، ولی بالجمله و بقول مطلق جمع عرفی را قبول نداریم.

اما برخی از بزرگان که اعتراف کرده اند که ما جمع عرفی بین عام وخاص منفصل را قبول نداریم، فرموده اند چون از روش شارع فهمیدیم اعتماد می کرد بر مخصص منفصل، ما می فهمیم که وظیفه ظاهریه مان همین جمع بین عام و خاص است. چون اگر عام و خاص را معارض بگیریم این موجب طرح بسیاری از روایات می شود. و این نه از باب جمع عرفی، بلکه از باب اینکه خلاف سیره متشرعه در زمان ائمه علیهم السلام است و خلاف منهج ائمه علیهم السلام است که به مردم می فرمودند این احادیث ما را یادداشت کنید به آن محتاج خواهید شد و مراجعه کنید به این احادیث ما. خب مراجعه به احادیث اهل بیت علیهم السلام لازمه اش همین است که ما خیلی از موارد عام داریم و مخصص منفصل بین اینها جمع کنیم. این می شود یک جمع تعبدی ناشی از علم به منهج ائمه علیهم السلام، و ما از سیره متشرعه در زمان ائمه علیهم السلام و اینکه ائمه علیهم السلام ترغیب کرده اند اصحاب را به تعلم روایات و عمل به روایات، که سراغ دیگران نروید بیائید سراغ ما، خب سراغ اهل بیت هم می رویم همین عام و خاص ها است دیگر.

و این مطلبی است که می شود اسم آن را گذاشت جمع تعبدی. تأمل بفرمائید انشاءالله ادامه بحث را فردا عرض می کنیم.

جلسه 1629

دوشنبه 23/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که آیا تخصیص عمومات به مخصص منفصل جمع عرفی است یا جمع عرفی نیست.

مشهور بین متأخرین این بود که این جمع، جمع عرفی هست مطلقا.

ولی ما عرض کردیم نمی شود این مطلب را به طور مطلق پذیرفت. و لکن در بسیاری از موارد ما در روایات که بررسی می کنیم می بینیم که تخصیص عمومات و اطلاقات به مخصص و مقید منفصل عرفی هست.

اینکه عرض می کنم به طور مطلق نمی شود جمع بین عام و خاص را عرفی دانست مثال بزنم از کلام مرحوم آقای خوئی و آقای صدر ببینید آیا این حمل ها عرفی هست یا نیست.

مثال اول: مرحوم آقای خوئی در شک در رکعات نماز یک روایت صحیحه ای را مطرح می کنند، صحیحه صفوان، «إن کنت لاتدری کم صلّیت و لم یقع وهمک علی شیء فأعد الصلاة»، اگر نمی دانی چند رکعت نماز خواندی و وهم و گمانت هم به یک طرف نرفت که بناء بر آن بگذاری نماز باطل است.

مرحوم آقای خوئی فرموده این یک عامی است دال بر بطلان نماز در فرض شک در رکعات. تمام موارد شک های صحیح مخصص این عموم هست. هر کجا دلیل بر تخصیص این عموم نداشتیم اصل اولی طبق این عموم این است که شک در رکعات مبطل نماز هست.

اقول: ما این را عرفی نمی دانیم که مولا با اینکه شک های صحیح کم نیست، ولی بطور عام بفرماید که هر گاه شک کردی در رکعات نماز، نمازت باطل است. این را ما عرفی نمی دانیم. ولذا می گوئیم این ادله شکوک صحیحه منشأ می شود که ما در مفاد این صحیحه صفوان بیشتر دقت کنیم. شاید مراد از إن کنت لاتدری کم صلّیت شک در رکعات باشد بطور شک محض که نمی داند یک رکعت خوانده است یا دو رکعت خوانده است یا سه رکعت خوانده است، که در رساله های عملیه هم ذکر کرده اند. إذا کنت لم تدری کم صلّیت، اصلا نمی دانی چند رکعت نماز خواندی، نه اینکه شک کردی بین سه وچهار یا بین چهار و پنج یا بین دو و سه. نه، اصلا نمی دانی چند رکعت خواندی.

سؤال وجواب: البته ما جمع تبرعی نمی کنیم، بلکه می گوئیم با توجه به این مخصصها عرف احتمال می دهد که معنای إذا لم تدر کم صلّیت مطلق شک در رکعات نباشد بلکه شک مطلق در رکعات باشد.

مثال دوم: صحیحه ابن ابی عمیر در باب خمس دارد: «عن ابی عبدالله علیه السلام الخمس علی خمسة اشیاء، علی الکنوز و المعادن والغوص و الغنیمة ونسی ابن ابی عمیر الخامس». ابن ابی عمیر پنجمی را فراموش کرد، ولی در مرسله حماد پنجمی را که نام می برد ملّاحه هست، که این هم البته یک قسم از معادن هست، حالا بعضی ها احتمال داده اند آن خامس خمس حلال مختلط به حرام باشد.

گفته اند خمس ارباح مکاسب چه می شود؟ گفته شده است که تخصیص می زنیم این عموم را به خمس ارباح مکاسب.

اقول: با اینکه محل ابتلاء مردم خمس ارباح مکاسب است، بگوئیم خمس در پنج چیز است بعد با مخصص منفصل بگوئیم و ششمی آن هم خمس ارباح مکاسب هست. این را ما عرفی نمی دانیم. می گوئیم یک فرقی باید بکند خمس ارباح مکاسب با این پنج چیز. حالا برخی ممکن است بگویند خمس ارباح مکاسب در غنیمت می گنجد. ولی این غنیمت ظاهرش غنیمت جنگی است به قرینه اینکه در مقابل معدن و کنز و غوص و اینها قرار گرفته است که آنها هم غنیمت بالمعنی الاعم هستند. پس این غنیمت در مقابل آنها غنیمت بالمعنی الاخص است که همان غنیمت جنگی است. پس چرا خمس ارباح مکاسب را نگفته اند؟ لابد یک نکته ای بوده است که نگفته اند.

سؤال وجواب: عرض می کنم چون غنیمت بالمعنی الاخص و معادن و کنوز و غوص مطرح شده و نسی ابن ابی عمیر الخامس بعید است که آن خامس ارباح مکاسب باشد. آن خامس ظاهرا یا همان ملّاحه است یا خمس حلال مختلط به حرام که در روایات دیگر مطرح شده است. حالا آن مرسله حماد که دیگر در آن ارباح مکاسب نبود، او داشت الخمس من خمسة اشیاء، فراموش هم نکرده بود.

سؤال وجواب: مرسله حماد است ولی مورد فتوای مشهور است. حالا فعلا بحث سندی نمی کنیم، می بگوئیم اینکه بعضی می خواهند بگویند مرسله حماد یا صحیحه ابن عمیر تخصیص می خورد به خمس ارباح مکاسب، ما می گوئیم این عرفی نیست، باید یک نکته ای داشته باشد که خمس ارباح مکاسب را نگفت.

حالا نکته اش چیست؟ شاید خمس ارباح مکاسب مجعول توسط خود ائمه طاهرین علیهم السلام بود، ولی بقیه مجعول الهی بوده اند. که بعضی این احتمال را می دهند. به هر حال باید یک نکته ای داشته باشد. ما در حدیث لاتعاد هم عرض کردیم که ارکان نماز که منحصر به این پنج چیز نیست، تکبیرة الاحرام هم رکن نماز است، چرا او را نگفته اند؟ لذا باید یک نکته ای باشد ولو یک نکته عرفیه که آقای خوئی فرموده است چونکه تا تکبیرة الاحرام نگوئی وارد نماز نشده ای روی این حساب نگفته اند. یا آن روایتی که دیروز خواندیم که لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال، که در متون اصلیه دارد الطعام و الشراب والنساء والارتماس فی الماء. ولذا آن توجیه دیروز ما که اینها به عنوان فریضه بود و بقیه مفطرات به عنوان سنت بوده، در این نقلی که در مصادر روائیه هست نمی آید، ولی توجیه دیگر ما این بود که مفطر متعارف حلال را گفته اند. اما کذب علی الله و رسوله حرام است، مؤمن که نباید مرتکب حرام بشود. یا قیء و احتقان اینها در افراد مریض است، اما انسان سالم که متعارف هست که این کار را نمی کند. اما ارتماس فی الماء در بعض بلدان متعارف بوده، در عراق متعارف بوده، حالا در مکه و مدینه غیر متعارف بوده است.

همین مقدار که یک نکته عرفیه داشته باشد همین کافی هست.

مثال سوم: آقای خوئی در بحث حج راجع به کسی که مبیت به منی از او فوت شده است، می فرماید: در صحیحه عیص آمده «لیس علیه شیء». در برخی از روایات آمده «علیه شاة». ما جمع عرفی می کنیم می گوئیم لیس علیه شیء الا الشاة.

اقول: ما می گوئیم این عرفی نیست، که یک جا بگوئید چیزی بر او نیست و در جای دیگر بگوید باید گوسفند بدهد.

بعد آقای خوئی می فرماید نظیر این در بعضی روایات آمده که «لایضر الصانع ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال»، با اینکه مفطرات ده تا است. و این به تعبیر استاد آقای خوئی اقوی العمومات بود که تخصیص خورد.

نه آقا اینها عرفی نیست.

ما لیس علیه شیء را معارض می گیریم با علیه شاة، باید جمع حکمی کنیم، که یا حمل کنیم بر استحباب، والا اگر قابل حمل بر استحباب نبود تعارض می کنند. ما اینجور تخصیصها را قبول نداریم.

یک مثال هم از آقای صدر آمده است: ایشان در مناسک حجشان فرموده اند یک خطاب عامی داریم که شما می توانید تعبیر کنید به خطاب مطلق که: "فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی"، کسی که حج تتع بجا می آورد گوسفند قربانی کند، هر کجا که بشد، در هر مکانی. مخصص منفصل یا به تعبیر بهتر مقید منفصل آمد گفت که لا ذبح الا بمنی.

منی شبهه مفهومیه دارد. برخی از مناطق مثل همان دامنه کوه دو طرف منی مشکوک است که این عرفا جزء منی هست یا نیست. ایشان فرموده این شبهه مفهومیه است، چون «منی» وضع خاص موضوع له خاص است. منی اسم یمک منطقه ای است نمی دانیم عرف آن زمان منی را وضع کرده بود برای آن وادی و دره، یا برای اعم از دره و اطراف دره که دامنه که دو طرف هست، شک داریم. می شود شبهه مفهومیه منی. در شبهه مفهومیه مخصص منفصل ومتصل ما رجوع می کنیم به عام، می گوئیم برو در همان مکان مشکوک ذبح کن مشکلی نیست.

آقا واقعا این عرفی است؟! مثلا مولا بگوید در حج تمتع قربانی بکشید هر کجا که شد مانعی ندارد، بعد بگوید باید در منی ذبح کنید، این عرفی است؟! از این لا ذبح الا بمنی کشف می کنیم که آن فما استیسر من الهدی در مقام بیان نبوده است. حالا بگذریم از اینکه ما اشکال صغروی داریم و این موارد را شبهه مفهومیه نمی دانیم شبهه مصداقیه می دانیم که بعدا توضیح خواهیم داد. ولی از نظر کبروی این اشکال به ایشان وارد است که برفرض صفح الجبل شبهه مفهومیه باشد برای منی، می خواهید رجوع کنید به فما استیسر من الهدی؟ اصلا این عرفی است؟ این کشف می کند که در مقام بیان نبوده است. کثرت مقیدات عرفا کاشف از این است که خطاب عام و مطلق در مقام بیان نبوده است، نه اینکه در مقام بیان است ولی قید می زنیم. در حالی که روش آقایان اینطور نیست ما به این روش ایراد داریم.

برگردیم باز از آقای خوئی مثال بزنیم. ایشان در بحث سفر فرموده اند ما یک اطلاق و عموم داریم که المسافر یقصر. این مخصص هایی دارد که سفر هشت فرسخی باشد، از اول قصد سفر هشت فرسخی داشته باشید، سفر در معصیت نباشد، شما قصدتان از سفر صید لهوی نباشد. اینها مخصصات و مقیدات آن خطاب مطلق وعام هستند که المسافر یقصر.

اقول: واقعا این عرفی است که در یک خطابی بگویند نماز در سفر شکسته است بعد این همه قید بزنند؟ یا اینکه این کشف می کند که در مقام بیان نبوده است. من منکر تمسک به اطلاق مقامی نیستم. به قول آقای زنجانی باید اینجا به اطلاق مقامی تمسک کرد که ما اگر شک کردیم در شرط زائدی برای قصر در سفر و هیچ کس هم آن شرط زائد را نگفته و در هیچ روایتی هم نیست اینجا به اطلاق مقامی تمسک می کنیم. اما کثرت مقیدات اینها کاشف از این است که آن خطاب در مقام بیان نبوده یا حداقل اصل عقلائی اصالة کون المتکلم فی مقام البیان در این موارد جریانش مشکوک است.

ما ادعایمان این است. ولی منکر جمع عرفی بین عام و خاص منفصل فی الجمله نیستیم. عرض کردم در خود قرآن عام و خاص ما یک آیه پیدا کردیم آن هم که مشکلی نبود. آیه والمطلقات یتربصن بانفسهم ثلاثة قروء، مخصصش هم این بود که آنهایی که به آنها دخول نکرده اید فما لکم علیهنّ من عدة تعتدونها، که این برفرض خاص متأخر باشد اما فرض غیر متعارف را گفته است، واگر هم فرض متعارف را می گفت چون زمان تشریع تمام نشده بود عرف می گفت خب شاید ناسخ آن عام است. فرق می کند با مخصص های منفصل در لسان ائمه علیهم السلام که احتمال عرفی ناسخ بودن اینها نیست چون زمان تشریع تمام شده است.

برخی از دوستان گفتند یک آیه دیگر هم هست که "الزانی والزانیة فاجلدوا کل واحد منهما مأة جلدة"، در یک آیه دیگر دارد درباره إماء "فإذا احصنّ فإن أتین بفاحشة فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب" که حد امه زانیه پنجاه ضربه شلاق است.

من عرض کردم این مخصص نیست این حاکم است. حاکم مشکلی ندارد، عرف هیچ تنافی ای بین حاکم و محکوم احساس نمی کند، ناظر به آن حد مجعول است می گوید آن حد مجعول در مورد إماء نصف می شود. ما بحث مان در عام و خاص است.

بله در غیر احکام داریم، یک جا می گوید که "یوم لابیع فیه و لا خلة و لا شفاعة"، در جای دیگر می گوید "و لایشفعون الا لمن ارتضی". ولی آن مهم نیست، خطاب عام و خاص منفصل در احکام که مردم می خواهند عمل کنند و تأخیر بیان از وقت حاجت باعث می شود که مردم به خلاف واقع بیفتند، او عرفی نیست. والا معارف را تدریجا به مردم بیان می کنند. خب ولو یکجا بگویند "یوم لابیع فیه و لا خلة و لا شفاعة" که مردم به اشتباه نمی افتند. مردم معارفشان را به تدریج یاد می گیرند، بعد یاد می گیرند که "و لایشفعون الا لمن ارتضی".

پس ما نسبت به آیات قرآن مشکلمان حل است. نسبت به مخصصات در روایات نسبت به آیات قرآن هم یا کشف می کنیم که آن خطاب قرآنی در مقام بیان نبوده، مثل کتب علیکم الصیام که مفطرات زیادی در روایات ذکر شده است. یا این است که اصلا عرف انتظار دارد از معصومین علیه السلام که تبیین کنند قرآن را. "نزّلنا علیک الذکر لتبین للناس ما نزّل الیهم".

بله برخی از آیات مثل "قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا أن یکون میتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزیر فإنه رجس" بله این آیه عامی است که نمی شود گفت در مقام بیان نیست، و نیاز به تبیین هم عرفا ندارد، اجمال معمولا در مطلقات می شود می گویند درمقام بیان نبود، عام است، پس اجمال عرفا برایش تصور نمی شود. واقعا آن ادله ای که می گوید ماهی بی فلس را نخورید درندگان را نخورید، حشرات را نخورید، خرگوش نخورید، (البته سگ را نگفته اند چون متعارف نبوده اکلش در آن مناطق، خنزیر و دم مسفوح متعارف بوده، ولذا سگ را نگفته اند)، لذا اینهایی را که گفته اند واقعا باید توجیه بشود.

یک توجیه این است که اینها حرام نبوی است. در روایات هم داریم حرم الله الخیزیر بعینه وحرم رسول الله السباع. قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه یعنی در حرام وحیانی نیست غیر از این چند چیز. اعتراض بود به افرادی که افتراءا علی الله می آمدند چیزهایی را حلال می کردند، "هذا حلال و هذا حرام لتفتروا علی الله"، آن در مقام بیان این است که چرا این کار را می کنید. اما حرام نبوی جداست.

یا باید بگوئیم در آن زمان تا آن لحظه محرماتی که وحی شده بود اینها بودند. و اعتراض به مشرکین است که چرا از پیش خودتان چیزهایی را حرام می کنید و به خدا نسبت می دهید و می گوئید خدا اینها را حرام کرده است افتراءا علی الله؟

سؤال وجواب: مسلمین بعد از شنیدن روایات اهل بیت باید به عمومات و اطلاقات کتاب عمل کنند، حرام نبوی را هم ببینند چیست، اکتفاء به قرآن که نباید بکنند. "ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا"، کلام پیامبر را هم باید اخذ کنند.

اما این توجیه های دیگر درست نیست، مثلا بگویند تخصیص خورده، ما من عام الا و قد خصّ، قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه چند تا را قرآن گفته بقیه را روایات گفته. تخصیص بدون نکته عرفیه. ما این را قبول نمی کنیم.

عرض کردم پس ما نسبت به عمومات کتاب مشکلی نداریم، چه تخصیصش از کتاب باشد که یک آیه پیدا کردیم، و چه تخصیصش در روایات باشد که زیاد هست ولی شأن ائمه علیهم السلام و پیامبر صلی الله علیه وآله تفسیر قرآن است. مگر آن عموم قل لا اجد که چون نمی شود بگوئیم این آیه نیاز به تفسیر دارد بلکه در مقام بیان عموم است او باید یک نکته عرفیه داشته باشد.

اما راجع به روایات.

راجع به روایات: گاهی عام ترخیصی است خاص الزامی است، و تأخیر بیان از وقت حاجت هم می شود.

اینجا واقعا عرفی نیست ما بگوئیم به وجوب خاص اخذ می کنیم وآن عموم را تخصیص می زنیم. نه، این یک احتمال است. ولی احتمال دیگرش هم این است که این خاص حکم استحبابی باشد. یک وقت نص در وجوب است، مثل لابأس بترک اکرام العالم، خطاب خاص می گوید اکرام العالم العادل واجب و فریضة، بله آن دیگر عرفا نص در وجوب است. اما اکرم العالم العادل چرا این اکرم حمل بر استحباب نشود؟

اینکه در السنه رائج شده است که جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی، این را از کجا می گویند؟! وقتی تأخیر بیان از وقت حاجت می شود، عرف می گوید اگر شارع واجب کرده است اکرام عالم فاسق را پس با آن خطاب عامش مردم به خلاف واقع افتاده اند، مدتها ترک کرده اند اکرام عالم عادل را و مصلحت ملزمه از آنها فوت شده، می گوئیم نکند توجیه دیگر درست باشد وآن این است که بگوئیم اکرم العالم العادل حکم استحبابی می گوید. ما اینها را می گوئیم.

پس اگر عام متضمن حکم ترخیصی بود، و خاص متأخر که بعد از وقت حاجت عمل به عموم عام صادر شده متضمن حکم ظاهر در الزام بود، نه ما جمع عرفی را به این نمی دانیم که تخصیص بزنیم، بلکه ممکن است مراد از این خاص حکم استحبابی باشد.

بله اگر بدانیم قبل از وقت حاجت به عمل به عام مولا گفت، مولا آمد امروز گفت لابأس بترک اکرام العالم، قبل از اینکه برویم بیرون گفت اکرم العالم العادل. آن بعید نیست، چون تأخیر بیان از وقت حاجت پیش نمی آید. آنجا به قول مرحوم آقای صدر اگر ما بگوئیم این اکرم العالم العادل استحباب است، خلاف منهج عرف عمل کرده ایم که خاص را بر عام مقدم می کنند نه عام را بر خاص. ولکن در جایی که اصلا کار مولا برخلاف منهج عرف بوده، تأخیر بیان از وقت حاجت داشته، بیائیم بگوئیم مولا الغاء کرد مردم را به مفسده مخالفت با واقع، بعد توجیه کنیم بگوئیم شاید تزاحم داشته با یک مصلحت اقوی. یا نه عرف متحیر می ماند، می گوید این اکرم العالم العادل نص در وجوب که نیست، شاید مراد از آن استحباب باشد. شک که می کنیم برائت جاری می کنیم از وجوب اکرام عالم عادل. اینکه اشکال ندارد.

و اگر برعکس شد، عام متضمن حکم الزامی بود خاص متضمن حکم ترخیصی.

اینکه اصلا استهجان ندارد. اکرم کل عالم، لابأس بترک اکرام العالم الفاسق. حالا مردم یک مدت عالم فاسق را احترام کنند، حرام که نیست، یا مستحب است یا مباح. در زمان ائمه علیهم السلام که احتمال نسخ نیست. چه اشکال دارد که امام علیه السلام خطاب عامی که ظاهر در حکم الزامی است بیان کند و خاصی را که حکم ترخیصی است بگذارد بعد از 50 سال بیان کند. چه اشکالی دارد؟ مردم بگویند ما را به خلاف واقع انداختی؟ خلاف واقع افتادید مگر چه کردید، خب یک کار مباحی را ترک کردید. اگر می گوئید به زحمت افتادیم اصلا بناء دین بر این است که مردم به زحمت بیفتند. حرج یک بحث دیگر است، اما مگر دین آمده مردم تن پروی بکنند، خب به زحمت بیفتند. مصلحت در این بوده است. قبیح و خلاف عرف نیست. خود شما هم همین کارها را می کنید، شما که کاری را تعلیم می دهید به دیگران که قصدتان تعلیم آنهاست مثل به فرزندانتان تعلیم می دهید مستحبات را می گوئید پسرم بدان این واجب نیست؟! آیا مثلا می گوئید پسرم نماز که می خوانی دستانت را بالا بیاور بگو الله اکبر، ولی بدان دست بالا آوردن واجب نیست؟! همینجور این واجب نیست این واجب نیست. سه بار سلام و سه بار تسبیحات اربعه واجب نیست وبعضی ها گفته اند سوره واجب نیست. آیا اینطور می کنید؟

می ماند قسم سوم: که عام الزامی و خاص هم الزامی مخالف است. یجب اکرام کل عالم، یحرم اکرام العالم الفاسق.

اینجاست که ما اشکال می کنیم، می گوئیم اگر فرد متعارف بماند در عام و آن فرد خارج شده نادر کالمعدوم باشد، عیب ندارد جمع عرفی است، عرف می گوید نظر به متعارف داشت. اما اگر نه، عالم 50 درصدش عادل است 50 درصدش فاسق است، هر دو متعارفند، خب واقعا این جمع عرفی است با تأخیر بیان از وقت حاجت؟! مولا بگوید یجب اکرام کل عالم، بعد با خطاب مخصصی که تأخیر بیان از وقت حاجت بشود بگوید یحرم اکرام العالم الفاسق؟ ما این را عرفی نمی دانیم.

ما دیشب به نظرمان رسید که یک تتبعی بکنیم در روایات، خیلی وقت صرف کردیم، واقعا این دسته اخیر که عام متضمن حکم الزامی و خاص هم متضمن حکم الزامی مخالف باشد و فرض متعارف را بخواهد تخصیص بزند نه فرض نادر، این زیاد نیست در روایات، که آدم وحشت کند که ما جمع عرفی بین عام وخاص را به اطلاقه نپذیرفتیم در فقه چه کنیم. نه، اینقدر زیاد نیست. ما زیاد فحص کردیم، عمده مباحث را نگاه کردیم و خیلی زیاد نیست که ما دچار وحشت بشویم.

بله ما در این قسم اخیر یک ادعایی را مطرح کردیم، گفتیم اینجا هم بعید نیست روش ائمه علیهم السلام با روش عرف عام فرق می کرده است. جاهی دیگر که منافات با روش عرف عام ندارد، اینجا با روش عرف عام فرق می کرده است. مصالح اقتضاء می کرده است که ائمه علیهم السلام تدرج در بیان داشته باشند، وسیره بر این بوده که بین این عمومات و بین این مخصصات جمع عرفی می کردند. کما اینکه برخی از بزرگان معاصر هم همین را ادعا کرده اند که در عام و خاص جمع عرفی نیست ولی از مجموع روایات و سیره متشرعه فهمیدیم ما وظیفه ظاهریه مان حمل عام بر خاص است. و این بعید نیست. ولی لسان ندارد، دلیل لبی است سیره است، ظهور حال ائمه علیهم السلام است. از این دیگر نمی شود انقلاب نسبت در بیاید. از این دیگر تخصیص چند عموم به یک مخصص یعنی چندین خطاب عام بیاید هیچکدام تخصیص نخورده و مخصص متصل ندارد ولی یک خطاب مخصص منفصل بیاید و فرض متعارف را خارج کند دیگر این موارد را ما نمی توانیم بگوئیم از سیره یا از روایات استفاده می کنیم که جمع عرفی است. بزرگانی مثل محقق همدانی منکر شده اند گفته اند این جمع عرفی نیست که بیائیم چندین عام بدون مخصص متصل را با یک مخصص منفصل تخصیص بزنیم. واقعا اشکال قویی است.

این محصل عرض ما است. از این بحث بگذریم.

فقط آن دو روایتی که عرض کردیم که در موارد جمع عرفی ائمه علیهم السلام اخبار علاجیه را تطبیق کرده اند که یا تخییر که آن دو روایتی که مطرح است تخییر است و یا ترجیح. چون برخی مثل مرحوم ایروانی می گویند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی می شود. چون عرفا ولو جمع عرفی داشته باشد ولی این دو خبر خبران مختلفان هستند، عام وخاص هم هستند باشد ولی خبران مختلفان هستند. اطلاق «إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فهما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه، فإن لم تجدوا حکمهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة»، مرحوم ایروانی گفته شامل دو خبری که جمع عرفی دارند مثل عام و خاص می شود.

دو تا حدیث هم داریم که یکی آن روایت بود که نافله فجر را در محمل بخوان، حدیث دیگر می گفت «لاتصلهما الا علی وجه الارض»، نماز نافله فجر را در محمل نخوان بیا پائین روی زمین بخوان. که از امام علیه السلام پرسید به کدامیک عمل کنیم؟ امام فرمود «موسع علیک بأیة عملت»، نفرمود جمع عرفی دارد، فرمود مخیری. با اینکه به هر کس بدهی می گوید این جمع عرفی دارد. صلهما فی المحمل ترخیص می دهد در نماز نافله فجر در محمل، واجب که نمی کند. این قرینه می شود که لاتصلهما الا علی وجه الارض حمل بشود بر کراهت.

یا آن توقیع حمیری که بعد از تشهد اول می خواهیم قیام کنیم تکبیر بگوئیم یا نگوئیم، روایت بود که «إنّ فیه حدیثین فبأیهما اخذت من باب التسلیم وسعک». دو حدیثی که حضرت مطرح می کند یکی از آنها عام است، «إذا انتقلت من حالة الی حالة اخری فعلیک التکبیر»، یکی از آنها خاص است که «لاتکبیر علیک بعد التشهد الاول». چرا امام تخصیص نزد آن عام را به این خاص؟ بلکه فرمود «بأیهما عملت من باب التسلیم وسعک». این بحثی است که انشاءالله فردا دنبال می کنیم. والحمدلله رب العالمین.

جلسه 1630

سه شنبه 24/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که تخصیص عام به مخصص منفصل جمع عرفی است یا جمع عرفی نیست. که عرض کردیم در بسیاری از موارد جمع عرفی است، و در جایی که عام متضمن حکم الزامی باشد و خاص متضمن حکم الزامی دیگر باشد، مثل یجب اکرام کل عالم و یحرم اکرام العالم الفاسق وتأخیر بیان از وقت حاجت لازم بیاید از تخصیص عام، اینجا جمع عرفی نیست، ولکن از سیره متشرعه و دِیدن ائمه علیهم السلام فهمیدیم که اینجا هم باید حمل عام بر خاص بکنیم و نام این را ما جمع تعبدی شرعی گذاشتیم.

در بحوث مرحوم آقای صدر تقریبی دارند و راه هایی را ذکر کرده اند برای جمع عرفی بین عام و خاص، تقریب ایشان را هم عرض کنم بعد راجع به آن دو حدیث که دیروز مطرح کردیم صحبت کنیم:

راه اول: در بحوث فرموده اند یک وقت متکلم قرینه اقامه می کند که من خطابات منفصله ام به منزله خطاب واحد هست، و مراد من را باید از مجموع این خطابها کشف کنید. اگر مولا و متکلم اینطور باشد، اصلا ظهور تصدیقی منعقد نمی شود در کلامش در اراده جدیه طبق عموم، مگر اینکه ما تمام خطاب های این مولا را دسترسی پیدا کنیم و مجموع خطاب های مولا را بررسی کنیم. اگر احتمال بدهیم بعضی از این خطاب ها گم شده یا هنوز زمان خود ائمه علیهم السلام بوده و ممکن است امام های بعدی مخصص های منفصل دیگری ذکر بکنند، اصلا ظهور تصدیقی عام منعقد نمی شود.

که این فرض خارج از بحث ما است و روش ائمه علیهم السلام هم ظهور در این مطلب ندارد که اعلام کنند مجموع خطابات ما به منزله خطاب واحد متصل است.

راه دوم: این است که متکلم بگوید من در حجیت مخصص منفصل را به منزله مخصص متصل قرار می دهم نه در ظهور. یعنی مخصص منفصل لطمه ای به ظهور خطاب عام نمی زند، وظاهر حال من متکلم این است که تمام مرادم را با خطاب عام بیان می کنم نه با مجموع خطابات. ولکن من حکم می کنم که اگر مخصص منفصلی به شما واصل شد مقدم کنید آن را بر عام. حجیت او مقدم است بر حجیت عموم عام.

طبعا هر متکلمی نمی تواند این حرف را بزند. متکلمی می تواند اینگونه سخن بگوید که جنبه شارعیت داشته باشد، قولش واجب الاطاعة باشد، مثل ائمه علیهم السلام، اگر ثابت بشود که ائمه اطهار علیهم السلام فرموده اند که مخصص های منفصل که از ما به شما می رسد حجیت عموم عام را از بین می برد. از این جهت مثل مخصص متصل است، ولو از جهت اینکه ظهور عام را از بین ببرد مثل مخصص متصل نیست. این دیگر ربطی به بناء عقلاء ندارد.

که این شبیه همان جمع تعبدی شرعی می شود که ما عرض می کردیم.

راه سوم: این است که مولا و متکلم یا مشرّع نباشد یا اگر هم مشرّع هست تشریع نکند این مطلب را که مخصص منفصل را من به منزله مخصص متصل قرار دادم در هدم حجیت عموم عام. یا متکلم ومولا مشرّع نباشد و یا اگر هم مشرّع هست همچنین ظهوری نداشته باشد که تشریع بکند برای ما حجیت مخصص منفصل را در سلب حجیت از عموم عام، یعنی مخصص منفصل حجت باشد بر اینکه مراد جدی از عام مطابق با عموم آن نیست.

این راه سوم می گوید که اگر ما علم اجمالی داشتیم به اینکه بعض این مخصصات از مولا صادر شده و مطابق با اراده جدیه مولاست. مثلا صد عموم داریم، واین صد عموم فرض کنید هر کدامش یک مخصص منفصلی دارد که می شود صد مخصص منفصل. ما علم اجمالی پیدا کنیم که این صد مخصص منفصل همه اش مخالف واقع نیست بلکه بعضی از آنها مطابق با واقع هست. خب این علم اجمالی یعنی علم اجمالی به عدم اراده جدیه طبق بعض آن عمومات. صد عموم است، علم اجمالی که داریم بعض مخصصات منفصله مطابق با واقع است، یعنی علم اجمالی به اینکه بخشی از این عمومات مطابق با واقع نیست. اصالة العموم در این صد عام تعارض وتساقط می کند. چون ما علم اجمالی داریم به کذب عموم در بعضی از این صد عام. و این علم اجمالی منشأ سقوط اصالة العموم در این صد عام می شود. ولی علم اجمالی به اینکه بعض این مخصص های منفصل کاذب است نداریم، شاید تمام این مخصص های منفصل صادق باشد. علم اجمالی داریم به اینکه بعض این مخصص های منفصل صادق است و شاید تمام آنها صادق باشد. نتیجه این می شود که پس ما علم اجمالی داریم که این صد عام بعض آنها مطابق واقع نیست و کاذب است. اصالة العموم در اینها تساقط می کند و ما طبق دلیل حجیت این مخصص های منفصل که خبر ثقه است به این مخصص های منفصل اخذ می کنیم.

این هم راه سوم که در بحوث مطرح کرده اند.

راه چهارم: فرموده اند: ما راه چهارم مان عقلائی است، اگر نتوانستیم با آن سه راه اول مشکل را حل بکنیم متوسل می شویم به این راه چهارم.

راه چهارم این است که می گوئیم عقلاء اگر ببینند روش یک مولایی با روش خودشان فرق می کند. روش مولا اعتماد بر مخصص منفصل است. عقلاء می گویند ما دو منهج عقلائی داریم: یک: اینکه با خطاب متصل تمام مراد خودمان را بیان کنیم. در این منهج عقلائی مولای شما با ما اختلاف پیدا کرده است. اما یک منهج عقلائی دومی هم داریم، وآن این است که ما خاص را قرینه نوعیه می دانیم بر تصرف در عموم عام، در جائی که عام صادر می شود و خاص متصل به عام هست و یا اگر هم منفصل است تأخیر بیان از وقت حاجت نشده است که خلاف منهج عقلائی باشد. خب ما خاص را قرینه نوعیه می گیریم در منهج عقلائی خودمان بر تصرف در عام دون العکس. ما وقتی می گوئیم لایجب اکرام العالم بعد می گوئیم اکرم العالم العادل، اکرم العالم العادل را که خاص هست قرینه نوعیه می دانیم طبق منهج عقلائی خودمان بر اینکه مراد از لایجب اکرام العالم عالم عادل نیست. نه اینکه لایجب اکرام العالم را قرینه نوعیه بدانیم بر اینکه مراد از اکرم العالم العادل استحباب اکرام عالم عادل است.

بعد در بحوث گفته اند خب عقلاء می گویند ما دو منهج داشتیم، یکی اینکه در تفهیم مرادمان اعتماد نکنیم به مخصص منفصل بعد از وقت حاجت عمل به عام. دوم اینکه اگر خاصی می گویئم خاص قرینه نوعیه باشد بر تبیین مراد از عام نه اینکه عام قرینه نوعیه باشد بر تعیین مراد از خاص.

ظهور حال مولای شما نسبت به آن منهج اول عقلائی مختل شد. شما دیدید مولایتان با این منهج عقلائی ما همراهی نکرد بلکه اعتماد کرد بر مخصص منفصل.

اما منهج عقلائی دوم چه ظهور حالی دارد مولا که از آن رفع ید کند؟ هنوز هم باید طبق ظهور حال عقلائی بگوئید که مولا خاص را مفسّر نوعی عام ادعا می کند.

ولذا در بحوث گفته اند اصلا راجع به این مولایی که روشش اعتماد بر مخصص منفصل است عقلاء ارتکازشان بر این است که می گویند بسیار خوب، یک مقدار مولای شما با ما فرق دارد نه صددرصد. یعنی دلیل نداریم مولای شما از هر دو منهج عقلائی خارج شده باشد. واعتماد بر مخصص منفصل هم در حدی نیست که ظهور پیدا کند در اینکه مولای شما می خواهد بگوید من تمام مراد خودم را با مجموع خطابها بیان می کنم که آن راه اول بود. که اصلا طبق راه اول ظهور تصدیقی در عام شکل نمی گرفت در تبیین تمام مراد مولا. نخیر، در آن حد که ما نرسیدیم به اینکه مولا آنقدر روشش با روش عرف مختلف بود که دیگر راه اول را برگزید و ظهور پیدا کرد کلام مولا در اینکه او مرادش را با مجموع خطابات بیان می کند. اینطور که نشد. در اینکه اعتماد می کند بر مخصص منفصل، این کارش بیشتر از منهج عقلائی بود، اما در حدی نبود که دیگر بالکل ظهور کلام مولا در این بشود که من مخصص منفصل را مثل مخصص متصل می دانم و در تبیین مرادم فقط اعتماد بر مخصص متصل نمی کنم، بلکه مراد مرا از مجموع خطاباتم بفهمید که راه اول بود. نه، در این حد که ما احراز نکردیم که روش شارع مقدس با روش عرف اختلاف پیدا کرده است.

ولذا ارتکاز عقلاء می گوید ظهور خطاب عام مولا در عموم منعقد شده، اینکه بخواهد عموم را موجب تصرف در ظهور خاص قرار بدهد این معنایش این است که شارع شما با منهج دوم عقلاء هم مخالفت کرده باشد. واین خلاف ظاهر است.

این محصل فرمایش بحوث هست.

اقول: راجع به راه اول، که خود ایشان هم گفت اگر شارع راه اول را انتخاب کند که معنایش این است که به مردم بفهماند ایها الناس من با تمام خطاباتم می خواهم مراد خودم را بیان کنم، می شود مثل یک استاد که مشخص است که به شاگردانش اعلام می کند که من با مجموع جلسات درس می خواهم مرادم را بیان کنم، یک وقت به کلام امروز من که به شکل عام می گویم اعتماد نکنید. خب اینکه اصلا بازگشتش به این می شود که ما به عمومات نتوانیم عمل کنیم، ظهور تصدیقی در عموم در آن منعقد نشود مگر بعد از احاطه به جمیع مخصص های متصل که ما احاطه به آنها نداریم. این همه کتاب تلف شده، ما که احاطه به همه خطابات شارع، ودلیلی هم نداریم که شارع این مقدار خارج شده باشد از طور منهج عقلائی.

سؤال وجواب: وجوب عمل به عموم قبل از ورود مخصص منفصل ولو کاشفیت عرفیه پیدا نکند خطاب مولا در عموم، این شبیه همان راه دوم است که می شود جمع تعبدی. منتهی اثبات می خواهد. البته ما دور از ذهن نمی دانیم که راه دوم درست باشد که شارع فرموده به آن عمومات عمل کنید ولو می بینید منهج ما با منهج عرف فرق می کند، ولی بعد از مخصص منفصل طبق همان منهج عقلائی عمل کنید و تخصیص بزنید عام را. ما این را از سیره متشرعه کشف می کنیم و از محوه تعامل ائمه علیهم السلام با اصحاب که می فرمودند این روایات را منتشر کنید و به دیگران رجوع نکنید بیائید سراغ ما، بیائید به اینها عمل کنید. ولی این راه دوم دلیل خاص می خواهد هر چند ما بعید نمی دانیم.

راه سوم به نظر ما درست نیست. راه سوم این بود که گفت اگر علم اجمالی پیدا کنیم به صدق بعض مخصص های منفصل، این یعنی علم اجمالی به کذب عموم در بعض این عام های در شرع.

خب می گوئیم جناب آقای صدر! علم اجمالی به کذب مثلا 50 عام از این 100 عام پیدا بکنیم. اما اصالة العموم در 50 عام دیگر لابعینه (نه معین) جاری است. چرا ساقط بشود این عموم ها از حجیت بالمرة؟ مثل این می ماند که مولا گفت اکرم کل عالم، تصدّق علی کل فقیر. ما می دانیم یکی از این دو خطاب تخصیص خورده به فاسق، شاید هر دو تخصیص خورده، هم عالم فاسق خارج شده از اکرم کل عالم، فقیر فاسق هم از تصدق علی کل فقیر استثناء خورده است، ولی علم اجمالی به تخصیص یکی از این دو عام داریم و احتمال تخصیص هر دو را هم می دهیم. آقا خود شما نظرتان این است و درست هم هست که ما اصالة العموم در آن مازاد بر معلوم بالاجمال جاری می کنیم. می گوئیم یک عام یقینا تخصیص خورده است ولی انشاء الله عام دیگر تخصیص نخورده است. نتیجه اش چیست؟ نتیجه اش حجت اجمالیه است بر اینکه یا عالم فاسق واجب الاکرام است یا فقیر فاسق واجب الصدقة است. علم اجمالی دارم یکی از این دو عموم تخصیص خورده، بسیار خوب، اما اصالة العموم در آن فرد آخر غیر معلوم بالاجمال می گوید مبادا بگوئی هر دو تخصیص خورده، نه، انشاءالله عام دوم تخصیص نخورده است. سیره عقلائیه بر این است.

سؤال وجواب: شما علم اجمالی دارید مثلا از این دو عموم یکی تخصیص خورده، احتمال دادید هر دو تخصیص خورده. احتمال است دیگر. بله موارد فرق می کند. حجیت اجمالیه بر تکلیف منجز است. گاهی حجت اجمالیه بر تکلیف شکل نمی گیرد، به قول شما یکی از این عام ها حکم ترخیصی است. پس موارد فرق می کند. اصالة العموم در مانحن فیه هم نسبت به مازاد بر مقدار معلوم التخصیص جاری می شود. 50 تا از این 100 تا عام می دانید تخصیص خورده، اصالة العموم می گوید 50 تای دیگر تخصیص نخورده است، اثرش در یک سری موارد احتیاط است، مثل همان تصدق علی کل فقیر با اکرم کل عالم، واین 50 تا عام که حجت لابعینه شدند اینها طرف معارضه می شوند با حجیت این صد تا مخصص منفصل. شما می خواهید این صد تا مخصص منفصل در مقابل را حجت کنید، خب این تنافی دارد با اصالة العموم در آن پنجاه تا عام که مازاد بر مقدار معلوم بالاجمال از تخصیص است.

سؤال وجواب: فرض این است که راه سوم بحوث از طریق علم اجمالی پیش آمده. خب این اشکال فنی را دارد که ما عرض می کنیم.

اما اشکال راه چهارم این است که مولائی که در منهج عقلائی با عقلاء اختلاف پیدا کند اعتماد کند بر مخصص های منفصل، (که البته عقلاء استثناءا بخاطر فراموشی و مانند اینها این کار را می کنند، این غیر از این است که منهج شارع با منهج عقلاء مختلف شده است و اعتماد بر مخصص منفصل در شارع کم نیست)، خب ما از بحوث سؤال می کنیم آیا همچنین مخصص های منفصلی را هم قرینه نوعیه می دانند بر تصرف در عموم عام؟ اگر بگوید لابأس بترک اکرام العالم کنارش بگوید و اکرم العالم العادل، بله او قرینه است، اما اگر امروز بگوید لابأس بترک اکرام العالم مردم عالم عادل هم ببینند اکرام نمی کنند، تأخیر بیان از وقت حاجت بعد از چند مدت که بعد از چند مدت بگوید اکرم العالم العادل، آیا در همچنین موردی هم باز قرینیت نوعیه است نسبت به این خاص که بگوید لابأس بترک اکرام العالم مراد عالم فاسق است؟ هذا اول الکلام. تکرار مدعا که دلیل نیست. ما تشکیک می کنیم می گوئیم اینکه شما می گوئید قرینیت نوعیه خاص بر تصرف در عموم عام را دلیل نداریم شارع کنار زده باشد، ما نقل کلام می کنیم به همین قرینیت نوعیه، آیا همچنین خاص متأخری که از وقت حاجت عمل به عام تأخیر دارد، بعد از اینکه مردم به خلاف واقع افتادند ترک کردند واجب را (اگر واجب باشد اکرام عالم عادل) حالا می آید می گوید اکرم العالم العادل، آیا در همچنین موردی هم ارتکازشان بر قرینیت نوعیه خاص است؟ خب این را اثبات کنید.

ولذا در این فرمایش آقای صدر آنی که ما می توانیم قبول کنیم در جائی که عرض کردم در همین مثال لابأس بترک اکرام العالم اگر مخصص متأخر بگوید اکرم العالم العادل واقعا ما جمع عرفی را احراز نمی کنیم که بگویند تخیصی می زنیم عام را، جمع تعبدی هم برای ما روشن نیست. از کجا اکرم العالم العادل حمل بر استحباب نشود؟

بله اگر خطاب خاص این باشد که یجب اکرام العالم العادل، راه توجیه را ببندد، دیگر یجب را که نمی شود حمل کرد بر استحباب در عرف امروز، اینجا دیگر نمی توانیم او را حمل بر استحباب کنیم، بله اینجا ما عرض کردبم آن جمع شرعی ثابت به سیره متشرعه را قبول داریم. چون علماء اینجور عمل کرده اند واصحاب ائمه علیهم السلام هم ظاهرش این است که اینجور عمل می کرده اند. حالا من مقصودم این است که در اینگونه موارد ما جمع شرعی ناشی از سیره متشرعه واینکه ظاهر تعامل ائمه علیهم السلام با اصحاب که می فرمودند مبادا بروید سراغ دیگران، بیائید سراغ ما، خب سراغ اهل بیت هم که می رفتند روایات اینجور بود. البته نه اینکه خود ائمه علیهم السلام می گفتند بیائید سراغ ما، بلکه برهان داریم که ائمه علیهم السلام مفترض الطاعة هستند، حدیث متواتر داریم که باید به عترت تمسک کنیم، ما إن تمسکتم بهما فلن تضلوا ابدا، خب تمسک به اهل بیت عادة به این است که به همین روایات عمل کنیم. و اگر بنا باشد که حمل عام بر خاص نکنیم عملا معنایش توقف و تحیر هست در مقابل روایات، و این خلاف سیره وخلاف روش ائمه علیهم السلام است.

اما آن دو روایتی که مطرح کردیم که شبهه این بود که ائمه علیهم السلام در موارد جمع عرفی هم احکام تعارض را بار کرده اند.

در مورد عام و خاص این روایت بود: توقیع حمیری فی مکاتبته الی صاحب الزمان علیه السلام. که سند را جدیدا بحث کردیم، عرض کردم شیخ طوسی می گوید اخبرنی جماعة که یکی از این جماعت شیخ مفید است، عن الشیخ ابوالحسن احمد بن محمد بن داود قمی است، که نجاشی می گوید: شیخ القمیین و شیخ الطائفة و عالمهم، خیلی فرد جلیل القدری است. او می گوید که من این نوشته ها را به املاء حسین بن روح و خط احمد بن ابراهیم نوبختی می گوید، در ادامه هم می گوید اجاب الحسین بن روح بجواب، بعد جواب را نقل می کند. این شخص جلیل القدر دارد شهادت می دهد که این نوشته ها املاء حسین بن روح است. ما چه جور تشکیک کنیم، بگوئیم حدس زده؟ خب خبر ثقه است، ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون، ثقه بوده قولش حجت است. یسألنی بعض الفقهاء (یا همانطور که در کتاب الغیبة است خطاب به حسین بن روح می گوید إحتجت أن تسأل لی بعض الفقهاء، که بعض الفقهاء ظاهرش این است که امام عصر سلام الله علیه است، چون می گوید جوابات الفقیه علیه السلام؟): «المصلی إذا قام من التشهد الاول الی الرکعة الثالثة هل یجب علیه أن یکبّر، فإن بعض اصحابنا قال لایجب علیه التکبیر و یجزیه أن یقول بحول الله وقوته اقوم واقعد. فکتب علیه السلام فی الجواب: إن فیه حدیثین، اما احدهما فإنه إذا انتقل من حالة الی حالة اخری فعلیه التکبیر، واما الآخر فإنه روی إذا رفع رأسه من السجدة الثانیة وکبّر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر و کذلک التشهد الاول، وبأیهما أخذت من جهة التسلیم کان صوابا».

سؤال از وجوب تکبیر در نماز بعد از تشهد اول وقبل از قیام به رکعت ثالثه است. امام عصر علیه السلام در جواب فرمود: دو حدیث در اینجا هست، یک حدیث می گوید: إذا انتقل من حالة الی حالة اخری فعلیه التکبیر، یک حدیث هم می گوید لیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر وکذلک بعد التشهد الاول. خب اولی عام است و این دومی خاص. إذا انتقل من حالة الی حالة اخری فعلیه التکبیر عام است، لیس علیه تکبیر فی القیام بعد القعود و کذلک التشهد الاول خاص است. مقتضای صناعت اصولیه این بود که حضرت بفرمایند که آن عام را به این خاص تخصیص می زنیم. اما امام علیه السلام در جواب احکام تعارض را بار کرد، فرمود بأیهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: این بیان حکم واقعی است نه بیان حکم ظاهری. سؤال می کند از امام علیه السلام از یک حکم معین، خلاف ظاهر است که امام علیه السلام جواب اصولی بدهند. و اگر جواب اصولی می دادند که این عام و خاص بود. امام علیه السلام فرموده اند تکبیر بعد از تشهد اول به عنوان ذکر مطلق مستحب است، دوست داری بگو دوست داری نگو. حکم واقعی را بیان کرده اند. مرحوم آقای صدر هم ایشان را تأیید کرده اند.

اقول: ولی انصافا این با تعبیر به من جهة التسلیم سازگار نیست. بأیهما اخذت من جهة التسلیم. خلاف ظاهر هم نیست که امام علیه السلام حکم اصولی بیان کنند برای اینکه در عصر غیبت فقهاء آشنا بشوند با احکام تعارض.

پس این فرمایش تمام نیست.

ما می گوئیم از کجا معلوم آن عموم قابل تخصیص بوده است؟ ورد فیه حدیثین، شاید در آن حدیث عام تشهد اول در سؤال سائل اخذ شده بوده. الان بیایند بگویند سألت الامام عن التکبیر بعد التشهد الاول، امام در جواب بفرماید إذا انتقلت من حالة الی حالة اخری فعلیک التکبیر، خب این عامی است که قابل تخصیص نیست، چون تشهد اول مورد سؤال است. امام که توضیح نداد، فرمود فیه، در این تشهد اول دو حدیث داریم، حدیث اول دارد إذا انتقل من حالة الی حالة اخری فعلیه التکبیر. خب شاید آن حدیث اول قابل تخصیص نبوده است، چون مورد سؤال همان تکبیر بعد از تشهد اول بوده است.

ولذا جواب صحیح همین است که عرض کردیم که از کجا معلوم که این عام قابل تخصیص بوده است؟ هر عامی که قابل تخصیص نیست.

این راجع به این روایت، انشاءالله روایت دوم را روز شنبه عرض می کنیم.

جلسه 1631

شنبه 28/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که مخصص منفصل با عام در اغلب موارد جمع عرفی دارد، و در موارد دیگر که عام متضمن حکم الزامی هست و خاص منفصل متضمن حکم الزامی مخالف آن هست مثل اینکه عام می گوید یجب اکرام کل عالم، خاص می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق واین خاص بعد از وقت حاجت به عمل به عام صادر شده است و احتمال نسخ هم در آن نیست چون زمان نسخ گذشته است و روایت از ائمه اطهار هست که حمل آن بر نسخ عرفی نیست. در اینگونه موارد ما ولو جمع را عرفی ندانیم اما از نظر شرعی معتقد به جمع هستیم بخاطر سیره قطعیه متشرعه، که ظاهر روایات هم ترغیب به عمل به روایات هست به همین نحو.

تنها مطلبی که اینجا بود این بود که گفته می شد که برخی از روایات در اخبار علاجیه در موارد جمع عرفی آمده و احکام تعارض را بار کرده است.

در توقیع حمیری گفته شد که سؤال از تکبیر بعد از تشهد اول و قبل از قیام به رکعت سوم بود، امام علیه السلام فرمود إنّ فیه حدیثین، احدهما أنه إذا انتقلت من حالة الی حالة اخری فعلیک التکبیر، والآخر ما روی من أنه إذا قمت من السجود و کبّرت ثم قعدت فلیس علیک تکبیر وکذلک التشهد الاول یجری هذا المجری. بعد حضرت فرمود فبأیهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا.

گفته می شود که امام علیه السلام فرمود دو حدیث داریم که یکی عام بود دیگری خاص، ومقتضای صناعت تخصیص عام به این خاص بود إذا انتقلت من حالة الی حالة اخری فعلیک التکبیر، تخصیص می زدیم که الا تشهد اول که روایت دوم می گوید لیس علیک تکبیر. ولکن در روایت احکام تعارض را بار کرد.

که ما جواب دادیم، عرض کردیم ما قبول نداریم که هر عامی قابل تخصیص هست به خاص منفصل. گاهی عام اباء از تخصیص دارد، مثلا اگر در سؤال سائل موردی مطرح بشود بعد امام جواب عام بدهند نمی شود آن مورد سؤال را از این عموم خارج کرد. سألته عن اکرام العالم الفاسق قال اکرم کل عالم، خب این را که نمی شود تخصیص زد و عالم فاسق را از او خارج کرد. در این توقیع حمیری هم حضرت فرمود إنّ فیه، یعنی راجع به تشهد اول که بعد از آن تکبیر بگوئیم و سپس برخیزیم به رکعت سوم، راجع به این دو حدیث داریم، حدیث اول این است که إذا انتقلت من حالة الی حالة اخری فعلیک التکبیر، حدیث دوم این است که لیس فی التشهد الاول تکبیر، حضرت فرمود اینها متعارض هستند بایهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا. اما تعارضشان به جهت این است که اولی عام است و دومی خاص، یا چون این خطاب اول یک عامی است که قابل تخصیص نیست وبا عمومات دیگر فرق می کند، شاید امام بر این اساس فرموده اند که این عام و این خاص با هم متعارض هستند. که این عام مثلا مورد سؤالش تکبیر بعد از تشهد اول بوده است، واین محل نزاع بوده در آن زمان. احتمال این معنا کافی است برای اینکه ما نتوانیم بگوئیم امام علیه السلام در مورد هر عامی با هر خاص منفصل حکم تعارض را اجراء کرده اند. هیچ ظهوری ندارد این توقیع حمیری که این عام به چه نحو بوده است، بلکه فرمود إنّ فیه حدیثین راجع به تکبیر بعد از تشهد اول ما دو حدیث داریم. شاید حدیث عام مورد سؤالش تکبیر بعد از تشهد اول بود. همین منشأ می شود که دیگر ما نتوانیم بگوئیم که امام بین هر عام و هر خاصی تعارض مستقر دید و احکام تعارض را بار کرد.

سؤال وجواب: در مستحبات که جمع عرفی است چون القاء در مفسده لازم نمی آید. بلکه اینجا اگر مستحب هم نبود واجب هم بود عام ما متضمن امر است نه متضمن ترخیص. إذا انتقلت من حالة الی حالة اخری فعلیک التکبیر، اینکه در موردش تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نمی آید که امام بعد از مدتی دیگر بفرمایند ولکن تکبیر بعد از تشهد اول واجب نیست، اینکه القاء در مفسده لازم نمی آید، سوق الی الکمال است. مردم ولو از باب ذکر مطلق تکبیر بگویند بعد از تشهد اول، چه مانعی دارد؟ این مورد جمع عرفی است که تخصیص بزنیم عام را به این مخصص منفصل، والقاء در مفسده خلاف واقع لازم نمی آید در اینجا، چون آن عام ما متضمن این بود که می گفت بعد از هر انتقال از یک حالتی به حالت دیگر تکبیر بگوئید. ما فوقش تکبیر که می گوئیم بعد از تشهد اول فی علم الله واجب نیست، اما از باب ذکر مطلق مستحب که هست. اینکه مشکلی ایجاد نمی کند. این مورد جمع عرفی است.

وما اتفاقا همین را می گوئیم، وقتی ارتکاز عرفی در اینجا بر جمع عرفی هست و ما احتمال می دهیم که این توقیع برخلاف این ارتکاز عرفی نباشد وجهی ندارد دست از ارتکاز عرفی خودمان برداریم.

اما راجع به صحیحه علی بن مهزیار، در این صحیحه می گوید: قرأت فی کتاب لعبدالله بن محمد الی ابی الحسن علیه السلام اختلف اصحابنا فی روایاتهم عن ابی عبدالله علیه السلام فی رکعتی الفجر فی السفر، فروی بعضهم أن صلّهما فی المحمل و روی بعضهم لاتصلهما الا علی الارض، فأعلمنی کیف تصنع انت لأقتدی بک فی ذلک؟ بحث در رابطه با نافله نماز صبح است که می شود در حال سیر روی محمل نماز بخوانیم یا باید پیاده شویم و روی زمین نماز بخوانیم؟ عبدالله بن محمد به امام علیه السلام نامه نوشت که اصحاب در نقل این حکم از امام صادق علیه السلام اختلاف کرده اند، برخی نقل کرده اند که امام علیه السلام فرمود صلهما فی المحمل وبرخی نقل کرده اند که امام علیه السلام فرمود لاتصلهما الا علی الارض. یا بن رسول الله شما به من بفرمائید که شما چه می کنید تا من به شما اقتداء کنم و از شما پیروی کنم در این مطلب. فوقّع علیه السلام موسّع علیک بأیة عملت.

گفته می شود که ظاهر موسّع علیک بأیة عملت تخییر ظاهری بین خبرین متعارضین است. و این را امام در این موردی فرمود که جمع عرفی دارد، ولو عام وخاص نیست اما بالاخره مصداق جمع عرفی هست، و امرش اسهل هست از عام و خاص. چون خطاب لاتصلهما الا علی الارض ظهور در حرمت دارد، نص در حرمت که نیست. اما صلهما فی المحل نص است در جواز اتیان به نافله صبح در محمل. ما از ظهور لاتصلهما الا علی الارض در حرمت صلاة نافله فجر در محمل رفع ید می کنیم به قرینه این روایتی که نص است در جواز اتیان آن در محمل و حمل می کنیم آن لاتصلهما الا علی الارض را بر کراهت به معنای قلت ثواب. مکروه است نافله فجر را در محمل بخوانیم. بله! اگر می فرمود الاتیان بهما فی المحمل باطل آن هم می شد نص در حرمت، ولی اینجور نفرموده است.

در جواب از این اشکال گفته شده است که خلاف ظاهر است که امام علیه السلام در این مورد خاص که سائل هم سؤال می کند از حکم واقعی، فاعلمنی کیف تصنع انت لاقتدی بک فی ذلک، این خلاف ظاهر است که امام علیه السلام در این مورد خاص که راوی هم سؤال از حکم واقعی می کند بفرمایند که شما در مورد خبرین متعارضین تخییر ظاهری دارید به هر کدام خواستید عمل کنیم ولو مطابق با واقع نباشد.

ولذا فرموده اند این قرینه می شود که موسّع علیک بأیة عملت را ما حمل کنیم بر تخییر واقعی. یعنی چون نافله فجر بر محمل خواندن اقل ثوابا هست ولی صحیح است فقط افضل این است که روی زمین بخوانیم لذا امام فرمود موسّع علیک بأیة عملت.

حداقل این است که این نکته ای که ما گفتیم مانع می شود از استظهار اینکه حضرت تخییر ظاهری بیان کنند بین المتعارضین. این فرق می کند با توقیع حمیری. در توقیع حمیری داشت من جهة التسلیم، من جهة التسلیم یعنی تعبد به این خبر می خواهی داشته باش ومی خواهی تعبد به آن خبر داشتی، به هر کدام متعبد بشوی وتسلیم آن بشوی ثواب هست. اما در این روایت که ندارد من جهة التسلیم، بلکه دارد موسّع علیک بأیة عملت. والا امام هادی علیه السلام (که ظاهرا ابی الحسن امام هادی علیه السلام است، و یا امام رضا علیه السلام) در این مورد با اینکه سؤال از حکم واقعی است جواب سائل را ندهند، سؤال این بود که فاعلمنی یا مولای کیف تصنع انت حتی اقتدی بک، حضرت بیایند بفرمایند که دو تا خبر متعارض که بود شما تخییر ظاهری داری میان آن دو. سؤال سائل را جواب ندادن در این مورد خاص سؤال از حکم واقعی می کند جواب آن را ندهیم برویم جواب کسی را بدهیم که جاهل به احکام هست، بگوئیم خبرین متعارضین هستند ما هم که علم به واقع نداریم اذن فتخیر. حداقل ما یصلح للقرینیة است که ما استظهار نکنیم که حضرت تخییر ظاهری را در این مورد بیان فرموده است.

سؤال وجواب: لاتصلهما الا علی الارض فرض این است که در خطابات کراهتیه هم این بیان می آمد. از اظهر مصادیق جمع عرفی همین است که یک جا مثلا بگویند اقرأ سورة التوحید فی صلاتک، یک جای دیگر بگویند که لابأس أن تقرأ سورة اخری فی صلاتک. این جمع عرفی واضح است. صلهما فی المحمل درست است که خطاب امر است اما در مقام توهم حظر بوده است، کسی که احتمال نمی دهد که صلهما فی المحمل امر به لزوم صلاة فی المحمل بکند. پس صلهما فی المحمل یعنی تجوز صلاة نافلة الفجر فی المحمل، روایت دیگر می گوید لاتصل الا علی الارض خب عرف حمل می کند بر کراهت به معنای قلت ثواب.

نگوئید اگر اینقدر جمعه عرفی واضح است پس چرا این راوی سؤال کرد؟ می گوئیم خب خواست با سؤال خاص از امام معصوم علیه السلام علم به حکم واقعی پیدا کند بدون اینکه نیاز به جمع عرفی داشته باشد. اینکه اشکالی ندارد. ولذا ممکن است اگر فقیه بود وملتفت بود به جمع های عرفی، جمع عرفی را می فهمید، ولکن خواست حکم واقعی را از زبان معصوم حی بشوند، اینکه اشکالی ندارد. دلیل نمی شود که این سائل جمع عرفی به نظرش نرسید و الا سؤال نمی کرد.

برفرض این سائل جمع عرفی به نظرش نرسد هم باز مشکل نیست. جمع عرفی معنایش این نیست که همه بدون تأمل آن را بفهمند. ممکن است یک جمع عرفی باشد نیاز به مقداری تأمل داشته باشد. برفرض عبدالله بن محمد نفهمد جمع عرفی بین این دو حدیث را، باز مشکلی ایجاد نمی کند. علاوه بر اینکه عرض می کنم روشن نیست که او جمع عرفی را نمی فهمید.

سؤالش این بود که شما یا بن رسول الله امام حاضر و حی بفرمائید چه می کنید؟ شاید این جمع عرفی ما مطابق با واقع نباشد، حکم واقعی را به ما یاد بدهید، اینکه اشکالی ندارد. اگر بین دو کلام یک انسانی جمع عرفی بود اشکالی دارد بروید از خود آن شخص سؤال کنید بگوئید آیا مراد واقعی شما طبق این جمع عرفی هست یا نیست.

سؤال وجواب: برفرض هم در ذهن ابتدائی اش جمع عرفی نمی دید، اما مگر ذهن ابتدائی عبدالله بن محمد حجت است برای دیگران؟ خب رب حامل فقه الی من هو افقه منه و رب حامل فقه لیس بفقیه، دیگران جمع عرفی را می فهمند. معنای جمع عرفی این نیست که هر رطب و یابسی هر انسان بسیط یا دقیقی آن را بفهمد.

پس این دو روایت مانع از رجوع به جمع عرفی نیست حتی در مورد عام وخاص منفصل.

اما اینکه مرحوم ایروانی فرمود که خطاب عام و خاص خبران مختلفان هستند. واین روایاتی که می گوید إذا ورد علیکم خبران مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله، بروید سراغ مرجحات، ببینید کدامیک موافق کتاب است ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه، اگر ترجیح به موافقت کتاب ممکن نبود و هیچکدام از این دو خبر موافق کتاب نبودند یا هیچکدام مخالف کتاب نبودند و این مرجح مطرح نبود نوبت می رسد به مرجح دوم که ترجیح به مخالفت عامه است.

اقول: این فرمایش هم ناتمام است. اولا: ما معتقدیم که خبران مختلفان یعنی دو حدیث ناسازگار، نه اینکه مدلول استعمالی این دو حدیث با هم اختلاف دارد. مدلول استعمالی عام و خاص با هم اختلاف دارد اما عرفا خاص وقتی قرینه نوعیه بود و کشف کردیم مراد جدی از عام را، عرف این عام و خاص را خبران مختلفان و دو حدیث ناسازگار نمی بیند. در جائی که جمع عرفی باشد عام و خاص را ناسازگار با هم نمی بینند. بله جائی که عرفا جمع عرفی نباشد ما نیاز به جمع تعبدی داشته باشیم، که آن دلیل ما بر جمع تعبدی دلیل قطعی لبی است که سیره قطعیه متشرعه است، او بحث دیگری است. اما در موارد جمع عرفی اصلا عرف عام و خاص را خبران مختلفان نمی بیند، ولااقل من الشک.

ثانیا: بر فرض عرف عام وخاص را خبران مختلفان ببیند که نظر بحوث است، ولکن ظاهر این حدیث این است که إذا ورد علیکم خبران مختلفان که متحیر شدید، انصراف دارد به فرض تحیر و اعمال تعبد می کند در فرض تحیر عرف. انصراف دارد را فرضی که ارتکاز عرف بر جمع بین دو حدیث است.

ثالثا: اساسا جناب محقق ایروانی! با یک اطلاق بخواهیم ارتکاز عرف را سرکوب والغاء و ردع کنیم این درست نیست، برای اینکه آن ارتکاز عرف به مثابه قرینه لبیه متصله است جلو اطلاق را می گیرد، نمی گذارد این اطلاق إذا ورد حدیثان مختلفان ردع کند از آن ارتکاز عرف. قضیه برعکس است. ارتکاز عرف می گوید بعید است که مراد امام علیه السلام از این کلام مطلقش این باشد که بخواهد ارتکاز ما را ردع کند. باید تناسب داشته باشد رادع و مردوع. با یک اطلاق که نمی شود یک ارتکاز مستقر در نفوس را ردع کرد. با یک اطلاق ارتکاز مخالف عرف را که بر خلاف اطلاق است نمی شود ردع کرد چون آن ارتکاز مخالف اطلاق به مثابه قرینه لبیه متصله است مانع از اطلاق می شود. مثل اینکه روایت دارد که اگر دو شاهد عادل شهادت بدهند به ثوبت هلال، امام حکم می کند به ثبوت هلال. خب این شامل دو شاهد عادل کثیر الخطاء هم می شود. دو تا شاهد عادل هستند، کار شبهه ناک هم نمی کنند، اما کثیر الخطاء هستند، بارها پیش آمده بخاطر ضعف چشم یا بخاطر کم تجربگی شهادت داده اند به ثبوت هلال و اشتباه کرده اند. کثرت خطاء مانع از وثاقت این دو شاهد عادل می شود.

ارتکاز عقلاء می گوید اینکه می گوید إذا شهد عدلان شرط مهمش وثاقت این دو عادل است که کثیر الخطاء نباشند، ضابط باشند. خب این ارتکاز بر شرطیت ضابط بودن به مثابه قرینه لبیه متصله است تقیید می زند این اطلاق را می گوید باید این دو تا عادل ضابط هم باشند.

اینجا هم هیمنطور است، اطلاق إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان برفرض بگیرد عام و خاص را، ولی ارتکاز عرف بر جمع عرفی بین این عام و خاص به مثابه قرینه لبیه متصله است، این ارتکاز مخالف با این رجوع به مرجحات هست، می گوید عام را تخصیص بزنید به این خاص، نه اینکه چون این خاص موافق عام است طرحش کنید.

با این بیان ما داریم یک جوابی هم از فرمایش بحوث می دهیم. در بحوث در خبری که جمع عرفی دارد با قرآن، مثل اینکه مخصص قرآن است یا حاکم بر قرآن است، قرآن می گوید حرم الربا، یک خبر آمده می گوید لاربا بین الوالد والولد که حاکم است، یا مخصص است می گوید یجوز الربا بین الوالد والولد. در بحوث گفته اند عرف می گوید این خبر مخالف کتاب است. خبر ظنی الصدور که مخالف کتاب است باید طرح بشود، ما خالف کتاب الله فدعوه.

بعد گفته اند چاره چیست، پس طبق این بیان که ما می گوئیم خبر اخص مطلق از قرآن کریم که می خواهد قرآن کریم را تخصیص بزند این مخالف کتاب است و خبر مخالف کتاب اعتبار ندارد، پس اگر عام کتابی بود تخصیص نمی خورد به مخصص منفصل روائی؟

ایشان می فرماید این اشکال هست، اما ما یک جوابی از این اشکال می دهیم. جوابی که در بحوث 7/401 می دهند این است که می گوید: این روایت قطب راوندی را ببینید، می گوید إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. این حدیث موافقت کتاب را مرجح قرار داده است در خبرین متعارضین. این ظاهرش این است که دو حدیث هستند که لولا المعارضه هر کدام شرائط حجیت را دارند. ظاهرش این است دیگر. حجت و لاحجت که تعارض نمی کنند. این دو حدیث هر کدام فی حد نفسه مقتضی حجیت دارند، ولی چون با هم تعارض کردند مشکل پیدا کردیم. معلوم می شود این خبری که مخالف کتاب است اگر آن خبر معارضش که موافق عموم کتاب است نبود، این خبر مخالف کتاب حجت بود فی نفسه. مثلا روایتی که می گوید یجوز الربا بین الوالد والولد، روایت دیگر فرض کنید می گوید لایجوز الربا بین الوالد والولد. خب جائکم حدیثان مختلفان، ایشان می گوید ظاهر این روایت قطب راوندی این است که این خطابی که می گوید یجوز الربا بین الوالد والولد اگر معارض نداشت حجت بود. بخاطر اینکه معارض پیدا کرده شما دچار مشکل شدید. تعارض الحجتین شده است. خب ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه، آن خبری که موافق کتاب است را ترجیح بدهید بر آن خبری که مخالف کتاب است. از این خبر فهمیده می شود که خبر مخالف کتاب می تواند حجت باشد لولا المعارض.

بله! در مقام بیان نیست که کدام خبر مخالف کتاب می تواند حجت باشد، ولی فی الجمله این را می فهماند. فی الجمله می فهماند یک خبرهایی هستند مخالف کتاب ولی اقتضاء حجیت دارند، اگر خبر معارضی نداشتند این خبر مخالف کتاب حجت است و کتاب را تخصیص می زند. چون فرمود إذا جائکم حدیثان مختلفان ظاهرش این است که دو حدیث هستند که بخاطر اختلاف و تعارضشان ما مشکل پیدا کردیم، لولا المعارضه ما مشکل نداشتیم.

سؤال: آیا در شاذ و نادر هم همین را می گویند؟ جواب: اگر قرینه بر این باشد که مثلا المجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به و یترک الشاذ النادر فإن المجمع علیه لاریب فیه آنجا قرینه اقامه کردند که اینجا تمییز حجت از لاحجت است، خبر شاذ نادر اصلا لاحجت است. اما در جائی که قرینه نداریم، خب ظاهرش این است که ترجیح بین الحجتین است که تعارض کرده اند با هم. منتهی چون در مقام بیان نیست، فی الجمله می فهمیم که یک خبرهای مخالف کتابی داریم که این خبرهای مخالف کتاب لولا المعارض حجت هستند. قدر متیقن از آن خبرهایی که لولا المعارض حجت هستند ولو مخالف کتاب باشند این خبرها، آن خبرهایی است که اخص از قرآن کریم هستند ولی عرف بسهولة بین آنها و بین قرآن جمع عرفی می کند. قدر میتقن این است.

اقول: ما اشکالمان به ایشان همین است، که اصلا خبر اخص مطلق از کتاب عرفا مخالف کتاب نیست. چون مخالف یعنی ناسازگار، ناسازگار آن چیزی است که بین او و بین قرآن جمع عرفی نباشد وقرینیت عرفیه نداشته باشد نسبت به قرآن کریم. عیجب است که ما بگوئیم لاربا بین الوالد و الولد مخالف قرآن است. این ناسازگار با قرآن است؟! اینکه حاکم است. یا حتی مخصص، به قول آقای خوئی خطابی که قرینه عرفیه است بر تصرف در مراد عام اصلا مخالف آن عام نیست. عام کتابی مخصص بر آن وارد بشود عرفا این مخصص که مخالف کتاب نیست تا ما بگوئیم ما خالف کتاب الله فدعوه.

و این را بدانید من نمی دانم مرحوم آقای صدر جاهایی که جمع عرفی هست بصعوبة آنجاها چکار می کند؟ چون گاهی جمع عرفی بسهولة هست ولی گاهی بصعوبة است. مثالی که جمع عرفی هست ولی بصعوبة ایشان چکار می کند؟ تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1632

یکشنبه 29/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

#### علت تقدیم خاص بر عام

بعد از فراغ از اینکه عمومات توسط مخصص منفصل تخصیص می خورند و این جمع، عرفی هست مطلقا یا در اغلب موارد. بحث واقع شده است که نکته تخصیص عام به مخصص منفصل قرینیت نوعیه مخصص منفصل هست، یعنی مخصص منفصل را عرف مفسِّر عام می داند، و یا نکته تقدیم اقوائیت ظهور مخصص منفصل هست؟

ثمره این نزاع در جایی ظاهر می شود که خاص اقوی ظهورا از عام نباشد. مثل اینکه مولا گفت لابأس بترک اکرام ایّ عالم، و بعد خاصی آمد که اکرم النحوی. ظهور لابأس بترک اکرام أی عالم در عموم، وضعی است، ولی ظهور اکرم النحوی در وجوب ناشی است از مقدمات حکمت. ظهور اکرم النحوی در وجوب اضعف هست از ظهور عام لابأس بترک اکرام أی عالم در عموم.

اگر بگوئیم نکته تخصیص عام این است که خاص قرینه نوعیه عرفیه است بر تفسیر از مراد عام، دیگر نگاه نمی کنیم که آیا این خاص اقوی ظهورا هست یا نیست، مقدم می کنیم آن را بر عموم عام.

ولی اگر گفتیم نکته تخصیص عام به مخصص منفصل اقوائیت ظهور آن هست، که مدعای جمعی از بزرگان است، در این مثال دچار مشکل می شویم. چون در این مثال خاص ما اقوی ظهورا نیست. بلکه عموم عام اقوی ظهورا است، چون عمومش ناشی است از دلالت وضعیه. چرا او قرینه نشود بر اینکه اکرم النحوی به معنای استحباب اکرام نحوی است؟

جمعی از بزرگان از جمله حاج شیخ عبدالکریم حائری قائل شده اند که نکته تخصیص عام به مخصص منفصل اقوائیت ظهور مخصص منفصل است. ولذا ما تا جائی تخصیص می زنیم عام را که خاص ما اقوی ظهورا باشد.

اما مرحوم نائینی فرموده اند نخیر، نکته تخصیص عام به مخصص منفصل قرینیت نوعیه مخصص منفصل هست. یعنی عرف نسبت به مولائی که روش و دِیدنش اعتماد بر مخصص منفصل است، حساب می کند در مقام جمع عرفی کأنه آن خطاب عام و این خطاب خاص در مجلس واحد صادر شده است. اگر این دو خطاب در مجلس واحد صادر شده بود عرف چه می کرد؟ اصلا می گفت ظهور در عموم عام شکل نمی گیرد. اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، اصلا ظهور شکل نمی گیرد در اکرم کل عالم در عموم نسبت به عالم فاسق. ظاهر این خطاب اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق را عرف در این می بیند که وجوب اکرام را برده است روی عالم غیر فاسق. جمع عرفی کارش این است که فرض می کند خطاب عام و خطاب خاص منفصل کأنه در مجلس واحد صادر شده اند.

اگر صدور این عام و خاص در مجلس واحد منشأ شد بین این دو خطاب هیچ اصطکاکی نبود بلکه یک معنای واضح داشت، آنوقت مخصص منفصل جمع عرفی اش با عام این است که در همان معنای ظاهر ما حمل کنیم، بگوئیم چه جور اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق ظهور در اکرام عالم غیر فاسق دارد، جمع عرفی بین اکرم کل عالم که مولا امروز گفت و لاتکرم العالم الفاسق که در یک مجلس دیگر گفت هم در این است که ما آن را بر همین معنا حمل کنیم.

ابتدا عرض کنیم این فرمایش محقق نائینی ره ضابطه ای که داد در جمع عرفی برای تشخیص قرینیت عرفیه بین دو خطاب، این است که: ما فرض کنیم این دو خطاب در مجلس واحد صادر شده است، بعد ببینیم بین این دو خطاب تنافی هست یا نیست و در چه معنایی ظهور پیدا می کند، جمع عرفی هم نتیجه اش حجیت این دو خطاب هست در همان معنا. ولذا ایشان تطبیق کرده این مطلب را بر عام وخاص منفصل، فرموده وقتی فرض کنیم عام وخاص در مجلس واحد صادر شده بودند ظهور در چه چیز پیدا می کرد؟ ظهور در همان وجوب اکرام عالم غیر فاسق پیدا می کرد در آن مثال اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق. حالا که خاص منفصل است جمع عرفی اقتضاء می کند که حمل کنیم این عام را بر همین معنا. ودیگر تنافی بین این دو خطاب نیست.

اقول: این ضابطه ای که مرحوم نائینی مطرح کرده است و مرحوم آقای خوئی هم پذیرفته و بسیاری از بزرگان مثل مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر هم تبعا للسید لخوئی این ضابطه مرحوم نائینی را پذیرفته اند. ولی به نظر ما این ضابطه تمام نیست. گاهی نفس اتصال دو خطاب به هم قرینیت عرفیه دارد، که اگر این دو خطاب از هم منفصل بشوند آن قرینیت عرفیه از بین می رود. اگر مولا بگوید اکرم العالم و لاتکرم أی فاسق، بعید نیست که عرف از لاتکرم أیّ فاسق که بعد از اکرم العالم آمده بفهمد که مولا در این عموم لاتکرم أیّ فاسق ناظر هست به تقیید اکرم العالم. دانشمند را اکرام کن و هیچ فاسقی را اکرام نکن. نفس الحاق این خطاب دوم به خطاب اول، این صلاحیت دارد که قرینه بشود بر تقیید خطاب اول که می گفت اکرم العالم. اما اگر از هم منفصل بشوند ظهور ندارد خطاب لاتکرم أیّ فاسق در یک مجلسی که من ناظر هستم به تقیید آن خطاب اکرم العالم که در مجلس های گذشته صادر شده است.

اصلا بالاتر بگویم: نحوه چینش دو جمله گاهی فرق می کند. اگر مولا بگوید اکرم النحوی و لابأس بترک اکرام أی عالم، مرحوم آقای صدر تبعا للمحقق النائینی ادعایش این بود که می گفت عرف اینجا اصلا ظهور لابأس بترک اکرام أی عالم را در عموم مختل می بیند، وقرینه می بیند اکرم النحوی را بر اینکه مراد جدی از لابأس بترک اکرام أیّ عالم عالم غیر نحوی است. آنوقت نتیجه می گرفتند که حالا هم که در دو خطاب منفصل ذکر شده، یک جا گفته اند لابأس بترک اکرام أیّ عالم و در یک مجلس دیگر گفته اند اکرم النحوی، جمع عرفی اقتضاء می کند که ما تخصیص بزنیم عام را به خطاب اکرم النحوی، ولو خطاب اکرم النحوی اضعف ظهورا هست.

اقول: واقعا ما این را نمی فهمیم. همین فرضی که ما کردیم که مولا بگوید اکرم النحوی ولابأس بترک اکرام أی عالم، عرف می گوید لااقل محتمل هست که این جمله ثانیه توضیح جمله اولی بوده است که من که گفتم اکرم النحوی بدان که نحوی هر چند عالم است ومن امر می کنم به اکرام او، اما بدانید اکرام هیچ عالمی واجب نیست. گاهی نفس ذکر جمله ثانیه عقیب جمله اولی ظهور پیدا می کند در تقیید جمله اولی، اما اگر منفصل از هم ذکر بشوند همچنین ظهوری ندارد.

پس اینطور نیست که ما بگوئیم ضابطه جمع عرفی قرینیت عرفیه است به این معنا که ما خطابین منفصلین را فرض کنیم که صادر شده اند از مولا در مجلس واحد، بعد ببینیم چه ظهوری در این خطاب شکل می گیرد. نه، این درست نیست.

گاهی هم اگر دو خطاب منفصل از هم ذکر بشود جمع عرفی دارد، ولی اگر متصل ذکر می شد تهافت عرفی داشت. مثلا راجع به ظرفی که متنجس شده به خمر دو طائفه از روایات داریم: طائفه اولی می گوید: اغسله ثلاث مرات، طائفه ثانیه می گوید اغسله سبع مرات. وقتی منفصل از هم ذکر بشوند عرف می گوید سه بار واجب و بیش از سه بار مستحب از باب اینکه بیش از سه بار اگر بشوریم آن قذارت تنزیهیه اش هم با شستن بیشتر از بین برود. اما اگر فرض می کردیم در مجلس واحد این دو خطاب از مولا صادر می شد، می رفتیم به مولا می گفتیم إناء وقع فیه الخمر، مولا می گفت: اغسله ثلاث مرات، اغسله سبع مرات، می گفتیم مولا ما که نفهمیدیم چی شد.

سؤال وجواب: آقایان می گویند اغسله ثلاث مرات قرینه می شود بر اینکه اغسله سبع مرات حکم استحبابی است. آقای خوئی در فقه به این مطلب تصریح کرده است. در حالی که اگر در مجلس واحد باشد یا تنافی و تهافت شمرده می شود و یا به قول شما عرف می گوید جمله دوم مهم است ومولا ترقی کرده از اغسله ثلاث مرات به اغسله سبع مرات. که این احتمال در مولای شرعی نمی آید. چون این احتمال با اینکه مولای ما ملتفت هست و بیان احکام ثابت در شریعت را می کند سازگار نیست.

مثال دیگری بزنم: گاهی عرف بین دو خطاب جمع می کند می گوید مولا اختلاف موقف دارد. مثلا: یک مولائی است هم فقیه است و هم استاد اخلاق حوزه. می آید درس فقه که می گوید، می گوید نماز شب بر هیچ کس غیر از نبی اکرم صلی الله علیه وآله واجب نیست حتی بر ائمه علیهم السلام. بعد می رود درس اخلاق، می گوید طلبه ها نماز شب بخوانید، به قول یکی از بزرگان می گفت من نماز شب را بر طلبه واجب می دانم. وقتی این بیانها در دو مجلس ذکر شود، عرف می گوید آن جمله ای که در درس فقه گفت موقف یک فقیه بود، وآن جمله ای که در درس اخلاق گفت موقف یک معلم اخلاق بود. اما حالا اگر مجلس واحد باشد، این دو خطاب را کنار هم بگذارید، نماز شب بر هیچ کس غیر از نبی اکرم صلی الله علیه وآله واجب نیست حتی بر ائمه علیهم السلام، طلبه ها من نماز شب را بر شما واجب می دانم نماز شب بخوانید. طلبه ها می گویند اینکه طرز صحبت کردن نیست.

پس اینطور نیست که ما ضابطه بدهیم برای قرینیت عرفیه که خطاب منفصل را فرض کنیم متصل به آن خطاب اول، اگر قرینیت عرفیه داشت و باعث می شد تهافت احساس نشود بین این دو خطاب در فرض اتصال، در فرض انفصال هم جمع عرفی دارد. این ضابطه درست نیست.

بله یکی از اهداف این بزرگان این بود که می خواستند بگویند باید متکلم به این خطاب عام وخاص مثلا شخص واحد باشد. ولی اگر متکلم به خطاب عام یک شخص باشد و متکلم به خطاب خاص شخص دیگر باشد، اینکه قرینیت ندارد. ملاک قرینیت این است که اگر متصل به هم ذکر بشود تهافت احساس نشود. خب اگر متکلم به عام و خاص دو نفر باشند اینها با هم تهافت دارند چه متصل باشد چه منفصل.

بله این حرف درستی است، ولی حتی آنهایی که قائلند نکته تقدیم خاص اقوائیت ظهور خاص است این را منکر نیستند، چون اقوائیت ظهور منشأ می شود که خطاب خاص مفسِّر مراد متکلم باشد در خطاب عام. متکلم باید واحد باشد که بگوید من با این خطاب دومم تفسیر می کنم خطاب اولم را.

پس اگر هدف این است که بخواهند بگویند تا خطاب عام وخاص از متکلم واحد صادر نشود قرینیت عرفیه پیدا نمی کند خطاب خاص نسبت به تفسیر از خطاب عام، بله این حرف درستی است، ولی این تنافی با مدعای آن بزرگانی مثل حاج شیخ در درر که می گویند باید خاص اقوی ظهورا باشد تا بر عام مقدم بشود ندارد. آنها هم می گویند خاصی که همان از متکلم به کلام عام صادر شده او باید اقوی ظهورا باشد تا بتواند تفسیر کند مراد متکلم را از خطاب عام. والا ظاهرا همه قبول دارند که دو خطاب که از دو نفر صادر می شود دیگر بین آنها نسبت سنجی نمی شود. مثلا رجال کامل الزیارات توثیق عام کرده مشایخش را. اگر نجاشی آمد یکی از این رجال را تضعیف کرد، اینها عام و خاصی که تخصیص بزنیم عام را به وسیله این خاص نیستند، بلکه اینها متعارضین هستند. چون نجاشی که می گوید فلان ضعیفٌ او که مراد ابن قولویه را در کامل الزیارات که توضیح نمی دهد.

بله اگر نجاشی خبر بدهد بگوید ابن قولویه مقصودش از توثیق عام در کامل الزیارات توثیق مشایخ بلاواسطه بود نه توثیق مشایخ مع الواسطه، آن به عنوان یک خبر ثقه پذیرفته می شود. اما اینکه نجاشی بیاید بگوید فلان شخص ضعیف است بگوئیم این اخص است از توثیق عام در کامل الزیارات که کل رجالش را توثیق کرده است (ما ورد علینا من طریق الثقات من اصحابنا)، نه، این معنا ندارد. ولی ظاهرا بلکه ما قطع داریم که اختلاف آقایان سر این نیست. بلکه سر همان کلام صادر از متکلم واحد است. عام و خاص از متکلم واحد صادر شده است، می خواهند ببینند نکته تقدیم خاص بر عام چیست. مرحوم نائینی فرموده قرینیت عرفیه، ویک ضابطه ای هم بیان کرده که ما عرض کردیم این ضابطه درست نیست. ولی اصل مدعا قابل بحث است.

یک نکته ای را عرض کنم: اینکه ما عرض کردیم ظاهرا این مورد اختلاف نیست که چه قرینیت عرفیه بگوئیم و چه اقوائیت ظهور بگوئیم باید عام وخاص از متکلم واحد صادر شده باشد تا خاص قرینیت عرفیه داشته باشد یا اقوائیت ظهور داشته باشد. این شبهه اش این است که راجع به روایات ائمه علیهم السلام چه کنیم. امام صادق علیه السلام عامی را بیان کرده اند و امام کاظم علیه السلام خاصی را بیان کرده اند. اینها دو نفر هستند، خطاب عام و خاص از یک نفر صادر نشده است.

در جواب گفته اند ائمه علیهم السلام کلهم نور واحد.

اقول: اینکه کلامی شعری است، حالا راجع به علماء هم بگوئیم العلماء امة واحدة. اینکه حرف نشد.

به نظر ما جواب این است که: عقلاء راجع به چند سخنگو از یک منبع معامله سخنگوی واحد می کنند. اگر امروز سخنگوی الف عمومی را بگوید، فردا سخنگوی ب خاصی را بگوید، چون منبع یکی است و هر دو سخنگوی یک منبع هستند، عقلاء با آن معامله عام و خاص از سخنگوی واحد می کنند . وائمه ما ناطقین رسمی از یک منبع هستند که دین خدا و شریعت اسلام است.

سؤال: اگر شأن ائمه علیهم السلام تشریع باشد دیگر فقط سخنگو نیستند. جواب: ظاهر شأن ائمه علیهم السلام این است که مبیّن احکام خدا هستند، ناطق رسمی هستند از دین.

پس این ضابطی که مرحوم نائینی فرمود به نظر ما تمام نیست. بله اگر مقصود این است که باید متکلم به خطاب خاص و خطاب عام شخص واحد باشد مطلب درستی است وبه نظر ما هیچ کس منکر این مطلب نیست.

نکته تقدیم خاص بر عام

اما اصل نزاع، نزاع بسیار مهمی است، که آیا نکته تقدیم خاص بر عام این است که خاص قرینه عرفیه است بر تفسیر مراد جدی از عام، یا چون اقوی ظهورا هست بر عام مقدم می شود.

ما اول ثمرات این بحث را بگوئیم و با چشم باز برویم جلو تا ببینیم صحیح کدامیک از این دو مبنا هست.

ثمرات بجث

ثمره اول: همان بود که عرض کردیم مولا در یک خطاب عام می گوید لابأس بترک اکرام أیّ عالم، در یک خطاب خاص می گوید اکرم النحوی.

اگر گفتیم نکته تقدیم خاص بر عام اقوائیت ظهور است، خب اکرم النحوی که ظهورش در وجوب اقوی نیست از ظهور لابأس بترک اکرام أیّ عالم که به عموم وضعی دلالت بر عموم می کند، وعموم وضعی دلالتش اقوی است از اطلاق. اکرم النحوی به اطلاق دلالت می کند بر وجوب کما بیّن فی بحث الامر و النهی. اطلاق اضعف است از عموم وضعی. کسی که قائل به این است که نکته تقدیم خاص بر عام اقوائیت ظهور است اینجا مشکل پیدا می کند.

اما کسی که قائل است نکته تقدیم خاص بر عام قرینیت عرفیه است مثل مرحوم نائینی وآقای صدر، ادعا کرده است که عرف اکرم النحوی را قرینه عرفیه می بیند بر تخصص لابأس بترک اکرام أیّ عالم.

سؤال وجواب: فرض این است که مدعای مرحوم نائینی وآقای صدر این است که خاص مطلقا قرینه عرفیه است ولو در این مثال.

یک نکته ای بگویم راجع به این مثال: مرحوم آقای خوئی در فقه مطلبی گفته است که اصلا سرنوشت این مثال عوض می شود. چه فرموده؟ فرموده من اصلا دلالت امر را بر وجوب نه به وضع می دانم و نه به اطلاق می دانم، بلکه به حکم عقل است. مولا که گفت اکرم النحوی عقل می گوید چون ترخیص در ترک واصل نشده است لذا عقل می گوید پس واجب است به مقتضای قانون مولویت و عبودیت امتثال کنید این امر مولا را. والا اکرم النحوی که ظهور در وجوب ندارد. در کتاب النکاح مطلبی فرموده است که نتیجه این است که عموم عام، بالاتر بگویم حتی اگر آن عام به لسان عموم وضعی نبود بلکه می گفت لابأس بترک اکرم العالم، مطلق بود، این دلیل بر ترخیص بود و ورود داشت بر حکم عقل، دیگر عقل با وجود آن خطاب لابأس بترک اکرام العالم حکم نمی کند به وجوب اکرام نحوی.

آقای خوئی کجا این را فرموده است؟ در بحث نکاح یک مسأله ای هست وآن این است که آیه شریفه می گوید: "لیستئذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات"، باید کسانی که صبی مراهق هستند در شبانه روز سه بار اذن ورود بگیرند وارد اتاق پدر ومادرشان بشوند. دیگران که بالغ هستند دائم باید اذن ورود بگیرند، اما صبی ممیز آنها سه بار در شبانه روز سه بار اذن ورود می گیرند، "من قبل صلاة الفجر و حین تضعون ثیابکم من الظهیرة و من بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لکم".

بعضی ها گفته اند این امر ظهور در وجوب دارد. صبی مکلف نیست و رفع القلم عنه الا در اینجا. آقای خوئی در آنجا فرموده: ما اصلا قائل به ظهور امر در وجوب نیستیم. رفع القلم عن الصبی دلیل عام است یا دلیل مطلق است بر عدم ثبوت تکلیف الزامی در حق صبی قبل از بلوغ، با وجود این دلیل عام ومطلق عقل حکم به وجوب نمی کند.

و خدا رحم کرده که این مبنا در اصول ایشان تجلی نکرده و الا سرنوشت اصول ایشان را عوض می کرده است.

اقول: ما این مبنا را قبول نداریم. ما معتقدیم امر ظهور دارد در وجوب، صرف حکم عقل به وجوب نیست، یا لااقل به تعبیر امام قده حجت عقلائیه است بر وجوب، یعنی عقلاء معامله می کنند با خطاب امر معامله یک دلیل بر وجوب ولو ظهور در وجوب ندارد. نه صرف حکم عقل به وجوب که خطاب عام ترخیصی بر آن ورود پیدا کند.

این مثال اول بود برای ثمره نزاع بین اقوائیت ظهور و قرینیت عرفیه خاص.

ثمره دوم: آنچه مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة ذکر کرده اند. فرموده المسافر یقصر، عموم کل ملکف یتم را تخصیص زده است. کل مکلف یتم صلاته، این عام فوقانی است، مخصص می گوید المسافر یقصر. اطلاق المسافر یقصر شامل یک فرضی می شود، آن فرض کدام است؟ شما دهه محرم یا دهه صفر رفتید تبلیغ، قصد ده روز کردید ونماز تمام خواندید. روز آخر تبلیغ خداحافظی کردید آمدید بیرون شهر یا روستا ولی هنوز از حد ترخص خارج نشده اید، هنوز داخل در حد ترخص آن شهر یا روستا هستید. المسافر یقصر اطلاقش می گوید نماز شما شکسته است، فقط آن ده روزی که داخل شهر بودی و قصد اقامه عشرة ایام داشتی نمازت تمام است، بعد از اینکه خارج شدی از شهر یا روستا ولو هنوز از حد ترخص آن خارج نشده ای المسافر یقصر.

ولی این اطلاق این مخصص که می گوید المسافر یقصر ضعیف است، عموم کل مکلف یتم صلاته اقوی است. ما اینجا عموم عام را که اقوی است مقدم می کنیم، نمی آییم به اطلاق مخصص تمسک کنیم و بگوئیم اطلاق مخصص که می گوید المسافر یقصر شامل شما می شود، اگر از شهر محل اقامه عشرة ایامت زدی بیرون ولو از حد ترخص عبور نکردی نمازت را شکسته بخوان. بله اطلاق المسافر یقصر این را می گوید ولی این اطلاق ضعیف است. نکته تقدیم خاص بر عام اقوائیت ظهور خاص است، اطلاق این خاص که دیگر اقوائیت ندارد نسبت به عموم عام. در حالی که در حالی که قائلین به قرینیت عرفیه می گویند اطلاق خاص مثل خود خاص می ماند قرینیت عرفیه دارد و عموم عام را با این خاص واطلاق خاص تخصیص می زنیم.

این هم ثمره دوم.

فرق مثال اول و مثال دوم این است که: در مثال دوم المسافر یقصر قطعا خاص است نسبت به کل مکلف یتم، اطلاق خاص مشکل دارد با عموم عام. ولی در اکرم النحوی اصل مخصص بودنش فرع بر اطلاقش است. یعنی اگر اکرم حمل بر استحباب بشود که اصلا مخصص نیست.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا ببینیم کدامیک از این دو مبنا درست است.

جلسه 1633

دوشنبه 30/07/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجعه به این بود که اختلاف شد که آیا وجه تقدیم خاص منفصل بر عام قرینیت نوعیه آن هست ومقدم می کنیم خاص منفصل را بر عام مطلقا، که نظر مرحوم محقق نائینی وشاگران ایشان بود. و یا در صورتی خاص را مقدم می کنیم بر عام که اقوی ظهورا باشد از عام. که نظر بزرگانی مثل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، مرحوم آقای داماد، مرحوم امام و برخی از بزرگان در مباحث الاصول هست.

عرض کردیم ثمره این نزاع در مواردی ظاهر می شود:

مورد اول این بود که ما عام ترخیصی داریم لابأس بترک اکرام أی عالم، خاص می گوید اکرم النحوی. منشأ اختلاف بین این دو خطاب اطلاق امر در اکرم النحوی است که اقتضاء وجوب می کند. والا اگر این اطلاق نبود که اقتضاء وجوب می کند استحباب اکرام نحوی که تنافی ندارد با عموم لابأس بترک اکرام أی عالم. پس منشأ اختلاف اطلاق اکرم النحوی است که با عموم وضعی لابأس بترک اکرام أیّ عالم. پس منشأ اختلاف اطلاق اکرم النحوی است که با عموم وضعی لابأس بترک اکرام أی عالم تنافی پیدا کرده است. اگر منشأ تقدیم خاص اقوائیت ظهور باشد اینجا قضیه بر عکس است، چونکه عام دلالت وضعیه دارد بر عموم، اقوی ظهورا است از اطلاق که دلالتش ناشی است از مقدمات حکمت.

مورد دوم: موردی بود که حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة فرمود. مثال ایشان را دقت کنید تا امروز توضیح بدهم:

ایشان فرموده است ما یک عمومی داریم که المسافر یقصر. یک دلیل خاص داریم می گوید من سمع الاذان أتم الصلاة، کسی که هنوز از حد ترخص نگذشته نمازش را تمام می کند. وقتی از حد ترخص گذشت نمازش شکسته است. این خطاب إذا سمع المسافر الاذان اتم الصلاة اخص مطلق هست از خطاب المسافر یقصر. المسافر یقصر یک عمومی است، شامل این مسافری می شود که از حد ترخص تجاوز نکرده است. إذا سمع المسافر الاذان اتم الصلاة مسافری که از حد ترخص عبور نکرده را می گوید نمازش تمام است. قدر متیقن از این خطاب خاص که إذا سمع المسافر الاذان اتم الصلاة آن کسی است که از وطنش خارج می شود ولی به حد ترخص نرسیده است. او اتم الصلاة. اما کسی که قصد اقامه عشرة ایام کرده، دهه محرم رفت تبلیغ قصد اقامه عشرة ایام کرد، بعد خداحافظی کرد آمد بیرون شهر یا روستا و هنوز از حد ترخص تجاوز نکرده است. اطلاق این خاص می گوید اتم الصلاة، چون هنوز صدای اذان در این شهر یا روستا را می شنود. ولکن اطلاق این خاص نسبت به این شخص که مقیم عشرة ایام بود و بعد به حد ترخص می خواهد برود ولی هنوز از حد ترخص عبور نکرده است، یا می توانید مثال را برای ورود این شخص به این شهر یا روستا در نظر بگیرید در همان روز اولی که می خواست وارد شهر یا روستا بشود رسید به جائی که صدای اذان را می شنود، اطلاق این خطاب خاص می گوید شما داخل در حد ترخص هستید اتم الصلاة. ولی این اطلاق خاص اطلاق ضعیف است، ظهور ضعیف است. ایشان فرموده عموم المسافر یقصر اقوی هست نسبت به ظهور این اطلاق خاص. ولذا ما در مورد این شخص که اقامه عشرة ایام کرده، نسبت به او می گوئیم حد ترخص معتبر نیست.

این ادعای ایشان است که عرفا شمول المسافر یقصر نسبت به این فرد اقوی است از شمول آن خطاب خاص نسبت به این فرد. ولو این خاص اطلاق دارد اما ما به چه دلیل اطلاق خاص را بر عموم عام مقدم بکنیم؟ نکته تقدیم اقوائیت ظهور است که در اینجا اقوائیتی برای این اطلاق خاص نسبت به این مقیم عشرة ایام نمی بینیم.

شاگردان مرحوم شیخ عبدالکریم حائری مثل مرحوم آقای داماد هم در کتاب هایی که از آنها تقریر شده مثل کتاب الحج، دقیقا همین مبنا را پیاده کرده اند.

سؤال وجواب: حالا عموم باشد که کل مسافر یقصر، یا المسافر یقصر، اما حالا تعبیر ایشان این است که عموم المسافر یقصر اقوی هست. حالا شما می فرمائید کل مسافر یقصر، عمومش اقوی هست نسبت به این فرض تا ظهور خاص نسبت به آن.

مورد سوم: که محقق همدانی فرموده است. فرموده اگر ما چند عموم داریم، خب این چند عموم متعاضد هم هستند. یک خطاب خاص آمد، این خطاب خاص بخواهد این عمومات متعاضده را تخصیص بزند. خب این عمومات متعاضده بخاطر اینکه چندین عموم هستند قوت دلالت بر عموم پیدا کرده اند. ولذا نمی شود بگوئیم این دلیل خاص اقوائیت ظهور دارد از این چندین عام. مولا بارها که سخن گفت هی گفت اکرم کل عالم، یک بار نگفت الا الفساق منهم. حالا یک خبری آمده می گوید لاتکرم العالم الفاسق. ما بخواهیم بخاطر این یک خبر رفع ید کنیم از این عموم های متعاضد که یک مورد مخصص متصل برای آن ذکر نشد بلکه هر بار عام را گفتند بدون مخصص گفته اند.

این راجع به ثمره نزاع در اینکه مخصص منفصل بخاطر قرینیت عرفیه مقدم می شود بر عام، که در همه این مثالها گفته می شود که خاص باید مقدم بشود بر عام. یا بخاطر اقوائیت ظهور است، که گفته شده است که در این مثالها ظهور خاص اقوی نیست از عموم عام، ولذا وجهی برای تقدم بر عام در اینها نیست.

مرحوم آقای صدر تبعا للمحقق النائینی گفته ما به ارتکاز عقلاء که رجوع می کنیم می بینیم عقلاء خاص را مفسر عام می دانند واعتماد می کنند به خاص در تبیین مراد جدی از عام. منتهی عقلاء دأبشان بر اعتماد بر مخصص منفصل نیست. شارع ما یک مقدار فاصله گرفته است از این دأب عقلاء و اعتماد کرده بر مخصص منفصل، اما در اصل اینکه عقلاء مخصص را خاص را معَدّ می بینند برای تفسیر مراد جدی از عام، طبق ارتکاز ما این مطلب ثابت است، ولذا نکته تقدیم خاص بر عام قرینیت نوعیه آن است. یعنی عقلاء به خاص اعتماد می کنند در تفسیر از مراد جدی عام، دون العکس، اعتماد نمی کنند به عموم عام در تفسیر از مراد از خطاب خاص، که مثلا بگویند لابأس بترک اکرام أیّ عالم تفسیر کند اکرم النحوی را وبگوید اکرام النحوی لیس بواجب بل مستحب، نه، این خلاف مرتکز عقلاء هست.

در تعلیقه مباحث الاصول به استادشان اشکال کرده اند، گفته اند این مطلب معقول نیست که ما بگوئیم نکته تقدیم خاص بر عام اقوائیت ظهور خاص نیست بلکه قرینیت نوعیه آن است. آقا! قرینیت نوعیه یعنی عقلاء در مواجهه با خاص و عام خاص را مفسّر عام قرار می دهند. چرا عقلاء این کار را می کنند؟ نکته اینکه عقلاء خاص را مفسّر عام قرار می دهند (که معنای قرینیت نوعیه این هست) ولی عام را مفسر خاص قرار نمی دهند این نکته اش چیست؟ این غیر از اقوائیت ظهور خاص است؟ شما در مواجهه با این سؤال که چرا عقلاء عام وخاص را که می بینند اعتماد می کنند به خاص در تفسیر نسبت به مراد جدی شان از عام، چرا عقلاء این کار را می کنند؟ چه جوابی برای این دارید؟. در حکومت، خب وجه تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم قرینیت ونظارت شخصیه دلیل حاکم بود. خوب بود. می گفتیم خود متکلم در خطابش فهماند که من ناظرم به دلیل محکوم. اما در خطاب خاص که متکلم این را نفهماند. شما می خواهید بگوئید قرینیت نوعیه یعنی عقلاء سیره شان بر این شده است که به خاص اعتماد می کنند در تبیین مراد جدی از عام. سؤال از شما این است که چرا عقلاء این کار را می کنند؟ وجهی غیر از این می توانید ذکر کنید که چون عام اقوی ظهور است؟ وجه دیگری نمی شود ذکر کرد.

پس وجه قرینیت نوعیه خاص بر عام اقوائیت ظهور خاص است، واگر یک جائی خاص اقوائیت ظهورش را از دست بدهد دیگر وجهی ندارد بر عام مقدم بشود.

اقول: این مطلب در تعلیقه مباحث الاصول به نظر ما ایراد دارد. ایرادش این است که ما دو تا اقوائیت ظهور داریم: یکی اقوائیت ظهور از حیث اخص بودن موضوع، ویکی اقوائیت ظهور من جمیع الجهات. اختلاف این است که آیا نکته قرینیت خاص اقوائیت ظهورش هست از حیث اخص بودن موضوع، ولو از حیث محمول اضعف دلالة باشد؟ که نظر مرحوم نائینی است. یا نکته قرینیت خاص اقوائیت ظهور آن هست من جمیع الجهات. والا ما هم منکر نیستیم و کسی هم منکر نیست که منشأ قرینیت خاص اقوائیت ظهور آن هست، اختلاف سر این است که اقوائیت ظهور از حیث اخص بودن موضوع منشأ قرینیت خاص هست، آنوقت نتیجه این می شود که خاص مطلقا بر عام مقدم است، اطلاق خاص هم بر عموم عام مقدم است. یا اینکه اقوائیت ظهور خاص من جمیع الجهات مهم است.

پس راجع به این است. وانصاف این است که طبق مرتکز عقلائی اقوائیت ظهور خاص من حیث اخصیة موضوعه ملاک تقدیم است. البته آنجایی که جمع عرفی است. اگر تأخیر بیان از وقت حاجت بشود، مثلا مولا امروز بگوید لابأس بترک اکرام أیّ عالم، بعد از ماه ها که ما عالم را اکرام نکردیم یا مثال خود بحوث و مباحث را بگوئیم که ما بعد از ماه ها که نحوی را اکرام نکردیم مولا بیاید بگوید اکرم النحوی یا اکرم العالم الفاسق. خب اینجا ما اشکال کردیم اینجا برای عرف روشن نیست تخصیص عام، ممکن است حمل کند این اکرم النحوی یا اکرم العالم الفاسق را بر استحباب.

اما جائی که تأخیر بیان از وقت حاجت نباشد، مولا می گوید لابأس بترک اکرام أیّ عالم، بعد می نشینند با آن عبدش شب نشینی می کنند بعد آخر جلسه می گوید اکرم النحوی، تأخیر بیان از وقت حاجت هم نشده است. کلام در این است که در ارتکاز عقلاء چون موضوع خاص محدودتر است، خاص نسبت به موضوعش نص است، ولی عام نسبت به این موضوع خاص نص نیست. ولذا عرف می گوید خطاب خاص ناظر نوعی است به همین موضوع کوچک خودش. ولذا مقدم می کند خاص را بر عام. اطلاق خاص را هم بر عموم عام مقدم می کند. در همان مثالی که مرحوم حائری زد واقعا چرا اطلاق خاص بر عموم عام مقدم نشود در ارتکاز عقلاء؟ عقلاء می گویند آن خاص موضوع گسترده ای دارد ولی این خاص موضوع محدودتری دارد، راجع به کسی که از حد ترخص نگذشته است می گوید نمازش تمام است. عقلاء به این اخذ می کنند.

بله اگر عام موضوعش خیلی گسترده نباشد، مثل اکرم هؤلاء الثلاثة، بعد می گوید لاتکرم زیدا و زید هم جزء آن سه نفر است، بله اینها متعارض هستند. چون اکرم هؤلاء الثلاثة موضوعش آنقدر گسترده نیست که إباء نداشته باشد از تخصیص. ولی آن عام هایی که إباء از تخصیص ندارند چون موضوعشان خیلی گسترده است، خطاب خاص بیاید بر بعض افراد موضوع آنها یک حکم دیگری بار کند. عقلاء می آیند در این موضوع کوچکتر به این خطاب خاص عمل می کنند. ما برهانی بر عرض خودمان نداریم ولی انصاف این است که وجدان عقلائی این را می گوید.

یک نکته ای اینجا عرض کنم: وقتی در بحوث انتخاب کردند که مخصص منفصل مثل مخصص متصل می ماند، یعنی همانطور که مخصص متصل قرینه است مخصص منفصل هم قرینه نوعیه است، منتی مخصص منفصل حجیت ظهور عام را از بین می برد، مخصص متصل ظهور عام را از بین می برد. فرقشان این است.

در اینجا یک بحث لطیفی مطرح کرده اند. وآن این است که گفته اند مخصص های ما فرق می کند و در مخصص متصل هم می شود آن را سه قسم کرد. پس ما سه جور مخصص داریم:

قسم اول: که اصلا از قبیل توصیف وذکر وصف است. اکرم العالم الذی لیس بفاسق. که از اول ظهور تصوری عام محدود می شود.

قسم دوم: مخصص متصلی که به لسان استثناء است. اکرم کل عالم الا الفساق منهم. ایشان می فرماید در اینجا ظهور تصوری در عموم شکل می گیرد. اکرم کل عالم. الا الفساق منهم این جمله اخرایی است. نسبت تامه در جمله مستثنی منه تمام شده و ظهور تصوری شکل گرفته است. الا الفساق منهم می آید یک ظهور سیاقی ایجاد می کند که مولا به صدد استثناء از آن اکرم کل عالم هست. حالا بهتر بود که ایشان می گفت اصلا بالاتر از ظهور سیاقی، ظهور وضعی دارد الا الفساق منهم در استثناء. اصلا الا وضع شده است بر نسبت استثنائیه.

قسم سوم: این است که اکرم کل عالم ولا تکرم العالم الفاسق. ایشان در اینجا می گوید دو تا ظهور مخالف هم شکل می گیرد. اکرم کل عالم ظهور دارد در موجبه کلیه، لاتکرم العالم الفاسق ظهور دارد در سالبه جزئیه. دو تا ظهور مخالف هم. لاتکرم العالم الفاسق اصلا ظهور جمله اکرم کل عالم را مختل نمی کند. ظهور جمله اولی در عموم منعقد می شود.

سؤال می شود که پس چه جور ما اسم این را گذاشتیم مخصص متصل؟ می گوید اگر متکلم ملتفت این دو جمله از او صادر بشود عرف جمله ثانیه را چون اخص است قرینه می بیند برای تفسیر از جمله اولی. و الا ظهور هر دو جمله با هم اختلاف دارد فی حد ذاته.

نتیجه این است که ایشان می گوید: اگر یک انسانی که خواب بود گفت اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق. ایشان می گوید خواب که دیگر کلام دومش قرینیت ندارد بر کلام اول. قرینیت به لحاظ تفسیر مراد جدی است. خواب که مراد جدی ندارد. نائم، هازل که هزل می کنند و جدی حرف نمی زنند اینها که مراد جدی ندارند. لذا اگر شما از شخص خواب یا هازل شنیدید که اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق دو تا جمله متنافیه از آنها صادر شده است. برخلاف آن قسم اول و دوم. در آن قسم اول اگر یک شخص نائم هم بگوید اکرم العالم الذی بفاسق مدلول تصوری اش مضیق است. اگر شخص نائم بیاید بگوید اکرم کل عالم الا الفساق منهم، آن ظهور سیاقی استثناء خطور می کند به ذهن مستمع، مستمع آن نسبت استثنائیه را تصور می کند وبه ذهنش خطور می کند. اما در قسم ثالث اگر شخص خواب بگوید اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، اینجا دو تا جمله متنافیه از او صادر شده است. ولی اگر این دو جمله از شخص ملتفت صادر بشود عرف جمله دوم را قرینه می گیرد بر تفسیر مراد جدی این متکلم از آن جمله اول. این مخصص متصل که جمله متنافیه است، ولاتکرم العالم الفاسق، این به ظهور تصوری جمله اصلا لطمه نمی زند، ظهور تصوری اکرم کل عالم در عموم است. و اگر اراده استعمالیه هم داشته باشد مثل متکلم ملتفت او هم در عموم است. فقط قرینیت دارد بر تفسیر مراد جدی از جمله اولی. ظهور جمله اولی در مراد جدی بودن عموم مختل می شود بخاطر قرینه اقوی یعنی بخاطر این جمله ثانیه که قرینیت نوعیه دارد. چون این جمله ثانیه قرینیت نوعیه دارد و متصل هم هست به جمله اولی، با اینکه ظهور تصوری اش در عموم منعقد شده، ظهور استعمالی اش هم در عموم منعقد شده است، اما ظهور در اراده جدیه بر طبق عموم پیدا نمی کند بخاطر این قرینه نوعیه که در جمله ثانیه است.

حالا اگر مخصص منفصل بود، مثل اینکه اکرم کل عالم را امروز گفت لاتکرم العالم الفاسق را فردا گفت. این لاتکرم العالم الفاسق می آید می گوید من نمی توانم جلو ظهور اکرم کل عالم را بگیرم حتی در بیان اراده جدیه. آن اکرم کل عالم دیروز ظهورش منعقد شد هم در عموم تصورا، ظهور تصوری، و هم ظهور استعمالی اش در عموم منعقد شد، و هم ظهورش در اراده جدیه منعقد شد. الان هم که من لاتکرم العالم الفاسق امروز آمده ام نمی توانم جلو ظهور اکرم کل عالم دیروز را بگیرم، هنوز هم ظهور تصوری دارد در عموم، ظهور تصدیقی اول که ظهور استعمالی است هم در عموم دارد، ظهور تصدیقی ثانی یعنی ظهور در اینکه این عموم مراد جدی متکلم است دارد. فقط این ظهور در اراده جدیه طبق عموم دیگر از این به بعد حجت نیست با وجود این خطاب مخصص.

این فرمایش تحلیلی بحوث است از مخصص.

ما فقط یک نکته کوچکی می گوئیم و این بحث را تمام می کنیم. آن نکته این است که با توجه به اینکه عرف عادت کرده و وقتی می شنود اکرم کل عالم ولاتکرم العالم الفاسق، انس پیدا کرده است که این جمله ثانیه مخصص جمله اولی باشد. اگر از موج هوا هم این را بشنود که اکرم کل عالم ولاتکرم العالم الفاسق به نظر می آید که در مقام ظهور تصوری هم ظهور تصوری این خطاب در عامی است که ورد علیه التخصیص. آخه آقای صدر فرمود در این مرحله اصلا قرینیت معنا ندارد، قرینیت بر تفسیر مراد جدی برای کسی است که مراد جدی دارد، نه اینکه خواب یا موج هوا این الفاظ را ایجاد کند. می گوئیم نه، همینجا هم انس ذهنی پیدا شده است، وقتی از موج هوا هم بشنویم اکرم کل عالم ولاتکرم العالم الفاسق تصور می کنیم یک عامی را که ورد علیه التخصیص، نه یک عامی که بعد از او جمله منافی با آن آمده است.

حالا این بحث، بحث تحلیلی بود ثمره عملیه ندارد. ولذا به قول آن مرحوم بعد از شش ماه بحث از مقدمه واجب گفت این بجث چون ثمره عملیه ندارد این را رها می کنیم می رویم سراغ بحث بعد.

یک نکته هم راجع به آن کلام عام و خاص از متکلمین بگویم. ما دیروز عرض کردیم اگر عام از یک متکلم و خاص از متکلم دیگر صادر بشود اینها جمع عرفی ندارند. پس راجع به ائمه علیهم السلام چکار کنیم؟

توجیه دیروزمان این بود که ائمه علیهم السلام سخنگویان یک مکتب هستند، وعقلاء سخنگویان یک مکتب را به منزله ناطق واحد حساب می کنند.

ممکن است بعضی از این بیان ما قانع نشوند، بیان دیگری می خواهم بگویم که اوقع فی النفوس باشد:

عقلاء وقتی می بینند ائمه اطهار علیهم السلام می گویند سخن من سخن امام دیگر هم هست، حدیثی حدیث أبی وحدیث أبی حدیث جدی، ما سمعته منی فاروه عن أبی. از من حدیث می شنوی می توانی بگوئی که پدرم هم گفت. یعنی خود این چند متکلم فرموده اند که ما سخنانمان یکی است. این هم که می گویند کلهم نور واحد شاید اشاره به همین مطلب باشد که خود ائمه علیهم السلام این را فرموده اند که ما سخنانمان یکی است. عقلاء یا این است که سیره شان این است که مثل متکلم واحد عام وخاص را حساب می کنند در بین کلمات این متکلمین متعدد. و یا اگر اینطور هم نگوئیم ظاهر خود این روایات این است که ای مردم! شما موظفید ولو شرعا که با کلمات ائمه علیهم السلام معامله امام واحد بکنید. حدیثی حدیثی أبی، ما سمعت منی فاروه عن أبی. ولذا ما از این جهت مشکلی نداریم، مخصوصا که ائمه ما معصوم و مبرای از خطاء هستند، تعارضی بین کلماتشان نیست، با هم اختلاف ندارند، ولذا مشکلی نیست.

یقع الکلام در این مطلب که گاهی نسبت بین دو خطاب را اگر من جمیع الجهات حساب کنیم عموم من وجه است، اگر موضوع رئیسی را حساب کنیم عموم و خصوص مطلق است، چه بکنیم؟ یک خطاب می گوید القاتل لایرث من الدیة، یک خطاب می گوید القاتل خطأ یرث. القاتل خطأ یرث موضوع رئیسی اش القاتل خطأ است، موضوع رئیسی اش اخص است. ولی اگر مجموع این دو خطاب را حساب کنیم، این خطاب القاتل خطأ یرث اطلاقش می گوید یرث من الدیة، وآن خطابی که می گفت القاتل لایرث من الدیة مختص است به نفی ارث از دیه و موضوعش اعم از قاتل خطأ است. این بحث را بررسی کنیم، چون بحث بسیار در فقه سیال است که معیار در عموم و خصوص مطلق ملاحظه موضوع رئیسی است یا مجموع قیود در خطاب. انشاءالله فردا دنبال می کنیم.

جلسه 1634

سه شنبه 01/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بعد از فراغ از این بحث که خاص منفصل از باب قرینیت نوعیه بر عام مقدم می شود، بحث در این واقع شد که آیا ما باید در ملاحظه نسبت بین عام و خاص که عموم و خصوص این دو مطلق هست موضوع رئیسی دو خطاب را لحاظ کنیم ببینیم نسبت بین این دو موضوع رئیسی چیست، یا کل خطاب را با جمیع قیودش باید در نظر بگیریم؟

برخی از بزرگان ظاهر کلامشان این است که باید ما موضوع رئیسی را ملاحظه کنیم.

مرحوم آقای صدر هم در ملاحق فقهیه کتاب اقتصادنا فی الجمله این را پذیرفته اند.

مرحوم آقای خوئی هم در کتاب الخمس این نظریه را تطبیق کرده اند بر بحث خمس در اراضی مفتوح عنوة. فرموده اند ما آیه شریفه "واعلموا انما غنمتم من شیء فأن لله خمسه" را که نگاه می کنیم موضوعش غنیمت هست، الغنیمة لله خمسها. ارض مفتوح عنوة که یک قسم از اقسام غنیمت است موضوع است برای این خطاب خاص که می گوید الارض المفتوحة عنوة ملک المسلمین. نسبت بین الغنیمة با الارض المفتوحة عنوة عموم و خصوص مطلق است. ولو این خطاب خاص که می گوید الارض المفتوحة عنوة ملک للمسلمین اطلاق محمولش می گوید کل این ارض ملک مسلمین است حتی یک پنجم آن، وملک اصحاب خمس نیست، ولکن چون موضوع اخص است مقدم می شود بر آیه غنیمت.

در کتاب اقتصادنا هم همین مطلب را بیان کرده اند که موضوع رئیسی در این دو خطاب ملاحظه می شود، موضوع رئیسی در آیه غنیمت است و در روایت ارض مفتوحة عنوة هست، و ارض مفتوحة عنوة اخص است. نتیجه گرفته اند که اراضی فتح شده در جنگ توسط مسلمین تمامش ملک مسلمین است حتی خمس آن. در حالی که اگر کل این دو خطاب را لحاظ می کردند خب مفاد آیه غنیمت مآلش این بود که خمس الغنیمة لله و للرسول ولذی القربی والیتامی و المساکین و ابن السبیل. خمس الغنیمة نسبتش با ارض مفتوحة عنوة عموم و خصوص من وجه است، چون ارض مفتوحة عنوة اعم است از آن چهار پنجم این زمین که مصداق خمس الغنیمة نیست، وخمس این زمین که مصداق خمس الغنیمة است. خمس غنیمت هم اعم است از خمس زمین جنگی که غیر منقول است یا خمس غنیمت های منقول. نسبت عموم من وجه است، چرا تعارض نکنند در خمس ارض مفتوحة عنوة؟

مرحوم آقای تبریزی هم مشی شان این بود و تصریح می کردند که ملاک این است که موضوع دو خطاب را حساب کنیم به قیود محمول کاری نداشته باشیم. ولکن عملا در فقه همه جا به این مطلب پایبند نبودند.

به نظر ما معتقدیم در ارتکاز عرف در جمع بین عام و خاص تنها موضوع رئیسی را نباید حساب کرد، بلکه کل قیود خطاب را باید در نظر گرفت. لااقل احراز نمی کنیم که ارتکاز عقلاء بر جمع عرفی بین این دو خطابی است که به لحاظ جمیع قیود نسبتشان عموم من وجه است. ما احراز نمی کنیم ارتکاز عقلاء بر تقدیم یکی از این دو خطاب بر دیگری باشد به این نکته که موضوع رئیسی این خطاب اخص است. ما این را احراز نمی کنیم. و باید احراز کرد که این جمع عرفی است.

این مطلب که ما می گوئیم خود این بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد در بعضی فروع فقهیه به همین نکته عرفیه که ما می گوئیم ولو بخاطر غفلت از مبنای اصولی شان رجوع کرده اند و طبق همان فکر عرفی ای که ما قائل هستیم نسبت را در بعضی از خطابات عموم من وجه گرفته اند، با اینکه اگر دقت و توجه کنیم موضوع رئیسی عموم و خصوص مطلق است. مثل کجا؟

مثل این مثال که در روایت داریم کسی که خطأ مادرش را بکشد از او ارث می برد. القائل خطأ یرث. در خطاب دیگر داریم که القاتل لایرث من الدیة، قاتل از دیه که به مقتول می رسد ارث نمی برد. خود این قاتل جزء ورثه مقتول است، اما از دیه که به این مقتول داده می شود ارث نمی برد. شما نگاه کنید هم مرحوم آقای خوئی در مبانی تکمله منهاج و هم آقای تبریزی در کتاب القصاص والدیات فرموده اند که نسبت بین این دو خطاب عموم من وجه است. القاتل خطئاً یرث به اطلاقش می گوید از دیه هم ارث می برد، القاتل خطئاً یرث مطلقا من سائر اموال المقتول ومن دیته. القاتل لایرث من الدیه هم راجع به اینکه قاتل از دیه ارث نمی برد مطلق است چه قاتل عمدی و چه قاتل خطأی. راجع به قاتل خطأی که از دیه ارث می برد یا نه ماده اجتماعشان هست و با هم تعارض می کنند.

اینجور فرموده اند و به نظر ما درست هم فرموده اند. ولی اگر شما آن بحث ملاحظه موضوع رئیسی بین دو خطاب را مطرح کنید، خب موضوع رئیسی در خطاب القاتل خطئاً یرث اخص مطلق است از موضوع رئیسی القاتل لایرث من الدیة. قاتل خطائی اخص است از مطلق قاتل. ولی در اینجا به نظر ما رجوع کرده اند به همان ارتکاز صحیح که عرف بین این دو خطاب ملاحظه نسبت که می کند جمیع قیود را در خطاب لحاظ می کند و بعد ملاحظه نسبت می کند بین این دو خطاب که می شود عموم من وجه. ولذا هم مرحوم آقای خوئی و هم مرحوم آقای تبریزی قائل به تعارض شده اند بین این دو خطاب. به نظر ما هم نسبت عموم من وجه است.

ممکن است شما به ما اشکال کنید بفرمائید که شما حرف این بزرگان را بشنوید بعد اظهار نظر کنید. حرف این بزرگان این است که می گویند شما در آن مثال لابأس بترک اکرام العالم با آن اکرم النحوی مثلا قبول ندارید که مشهور بین اصولیین این است که اکرم النحوی باید با لابأس بترک اکرام العالم جمع موضوعی بشود وآن لابأس بترک اکرام العالم را تخصیص بزنیم بگوئیم لابأس بترک اکرام العالم غیر النحوی؟. گفته اند جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی. نباید لابأس بترک اکرام العالم را بیائیم قرینه بگیریم بر تصرف در حکم در اکرم النحوی وآن را هم حمل بر استحباب کنیم. تصرف در موضوع که نامش جمع موضوعی است عند العرف مقدم است بر تصرف در محمول و حکم. این منشأ شده است که می گویند باید شما اول موضوع ها را ببینید، اگر یک موضوع اخص مطلق بود از موضوع خطاب دیگر بر آن مقدم است. چه کار به محمول آن دارید؟ ولو منشأ تعارض اطلاق محمول باشد. مگر در مثال اکرم النحوی منشأ تعارض اطلاق محمول نبود؟ اطلاق اکرم اقتضاء می کرد وجوب را و او منشأ تعارض بود. چرا آنجا نگفتید اطلاق اکرم النحوی اقتضاء وجوب می کند، با اطلاق یا عموم لابأس بترک اکرام العالم که شمل نحوی هم می شود تعارض می کنند؟ چون دیدید عرف ولو به ادعاء مشهور اصولیین که ما هم در جائی که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید پذیرفتیم این ادعای عرفی را، جمع موضوعی را عرف مقدم می کند بر جمع حکمی. خب در این مثال آیه غنیمت و مواردی که موضوع رئیسی بین دو خطاب را حساب می کنیم می بینیم عموم وخصوص مطلق است، خب جمع موضوعی را عرف نگاه می کند وآن را مقدم می کند.

اقول: به نظر ما این اشکال درست نیست. برای اینکه ما در اکرم النحوی که گفتیم عرف تخصیص می زند لابأس بترک اکرام العالم را یا لابأس بترک اکرام أیّ عالم را، می گوید الا النحوی فإنه یجب اکرامه، جهتش این است که این اطلاق تضییقی است نه اطلاق توسعه ای. ما دو جور اطلاق داریم: یک اطلاقی است که نتیجه اش تضییق است، و یک اطلاقی است که نتیجه اش توسعه است. اکرم النحوی مقنتضای مقدمات حکمت که می گویند بیان ترخیص در ترک نیامده، این مقدمات حکمت که یکی از آنها عدم البیان علی الترخیص هست این منشأ شده است که انصراف پیدا کند خطاب اکرم النحوی به وجوب. اطلاقی که موجب تضییق است بله ما اینجا ارتکاز عرفی مان این هست که در اینجا تخصیص بزنیم عام را، بگوئیم لابأس بترک اکرام أی عالم الا النحوی فإنه یجب اکرامه.

اما بحث ما در اطلاق های توسعه ای است. یک خطاب می گوید اطعم العالم، خطاب دیگر می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق. خطاب اول موضوعش عالم است ولی متعلقش اطعام است. خطاب دوم این است که لاتکرم العالم الفاسق، موضوعش اخص است عالم فاسق است، ولی متعلقش مطلق اکرام است اعم از اطعام وغیر اطعام. آیا واقعا عرف اینجا می آید می گوید چون یحرم اکرام العالم الفاسق موضوعش اخص است مقدم است؟! یا نه، عرف می گوید باید نسبت را بین تمام قیود خطاب ببینیم. خب اطعام عالم نسبتش با اکرام عالم فاسق عموم من وجه است. چون اکرام عالم فاسق شامل اکرام غیر اطعامی او می شود، مثلا هدیه نقدی به او بدهیم اطعام نمی کنیم.

پس به نظر ما فقط در اطلاق تضییقی مثل اکرم النحوی که اطلاق امر منشأ می شود که ما بگوئیم منصرف است این امر به امر وجوبی، ما آنجا این ارتکاز را داریم، بیش از این ما ارتکازی نداریم.

این هم راجع به این موضوع.

خلاصه عرض ما در عام و خاص منفصل این شد که باید جمیع قیود خطاب را در نظر بگیریم نسبت سنجی کنیم، اگر خطاب با جمیع قیودش اخص مطلق بود از عام، بر عام مقدم است به نکته قرینیت عرفیه. اطلاق این خاص هم بر عموم عام مقدم است به ارتکاز عرفی. چون نکته قرینیت عرفیه خاص است نه اقوائیت ظهور، تا کسی بگوید اطلاق خاص ممکن است ظهور ضعیف باشد. نه، ظهور ضعیف باشد ولی بالاخره اطلاق دلیل خاص است، واین قرینیت عرفیه دارد در تصرف در مراد جدی از عام.

یک مؤیدی را عرض کنم که ما تقدیم خاص را بر عام به ملاک قرینیت عرفیه می دانیم نه به ملاک اقوائیت ظهور، این است که: قطعا اقوائیت ظهور به تنهایی کافی برای تقدیم احد الخطابین بر دیگری نیست. هر خطابی که اقوی ظهورا است که مقدم نمی شود بر خطاب دیگر. بلکه خاص بودن و اینکه این خاص جمع دلالی دارد با عام این دخالت دارد.

والا اگر دو خطاب متباین بود، ثمن العذرة سحت، ثمن العذرة لابأس به. چون ثمن العذرة سحت اقوی ظهورا است در عذره ما لایؤکل لحمه چون قدر متیقن در او است، ولی ثمن العذرة لابأس به نسبت به عذره ما لایؤکل لحمه ظهورش اضعف است چون خارج از قدر متیقن است، صرف اقوائیت ظهور را عرف منشأ تقدیم احد الخطابین بر دیگری نمی داند.

یا مثلا ثمن العذرة لابأس به این موافق با مذهب اکثر عامه است و اوفق به تقیه است، ولی آن ثمن العذرة سحت مخالف با مذهب اکثر عامه است، این اقوائیت ظهور به لحاظ اراده جدیه می آورد. ظهور حال ثمن العذرة سحت در اراده جدیه اقوی است چون مخالف با درصد بیشتری از عامه است، ولی ثمن العذرة لابأس به چون موافق با درصد زیادی از عامه است ظهورش در اراده جدیه اضعف است. ولی کی عرف می آید جمع بکند بگوید من ثمن العذرة سحت را قرینه عرفیه می گیرم بر اینکه حمل کنم ثمن العذرة لابأس به را بر تقیه چون اقوی ظهورا است؟ مگر هر اقوائیت ظهوری منشأ قرینیت می شود؟ پس باید خطاب اخص مطلق باشد تا قرینیت پیدا کند.

اما اگر کسی بگوید من هر دو را با هم لازم می دانم، هم اخص مطلق باشد و هم اقوی ظهورا. خب ما برای این جواب برهانی نداریم، الا اینکه بگوئیم این مطلب شما خلاف وجدان عقلائی ما است، یا به تعبیر آقای خوئی بگوئیم لااشکال فی تقدم اطلاق الخاص علی عموم العام، اصلا جای اشکال نیست، تا دیگر کسی جرأت نکند اشکال بکند.

سؤال وجواب: اگر قطع پیدا کند به اینکه ثمن العذرة لابأس به صادر شده است عن تقیة، این حرفی نیست. اما صرف اینکه اقرب الی التقیه است، شصت درصد عامه می گویند ثمن العذرة لابأس به، چهل درصد می گویند ثمن العذرة سحت، پس این ثمن العذرة لابأس به اقرب الی التقیة است، و ظهور ثمن العذرة سحت در اراده جدیه اقوی است، اینکه منشأ جمع عرفی می نمی شود!!.

یک مطلب هم عرض کنم: برخی در جائی که خاص منفصل خبر ظنی است، عام خبر قطعی است، شبهه کرده اند، گفته اند معلوم نیست که عرف مقدم کند این خبر ظنی را بر عام قطعی. خب امتیاز این خبر ظنی این است که نص است در موضوع خودش، مثل لا تکرم العالم الفاسق، یا فرض کنید لاربا بین الوالد والولد، خب این نص است در جواز ربا بین پدر و فرزند. ولی خبر ظنی است. حرّم الربا، دلالتش ظنیه است بر عموم، ولی کلام قطعی الصدور است آیه قرآن است. معلوم نیست اینجا عرف بخاطر یک خبر ظنی الصدور که امتیازش این است که قطعی الدلالة است دست بردارند از یک کلام قطعی الصدور. بلکه هر کدام یک امتیاز دارند، اینجا ممکن است عرف توقف کند و بین حجیت ظهور عام با دلیل حجیت سند خاص تعارض رخ بدهد. طبعا نتیجه اش این می شود که عموم کتاب یا خبر قطعی الصدور با خاص ظنی الصدور تخصیص نخورد کما التزم به بعض.

واین اشکال تقویت می شود در جائی که دلیل حجیت آن خاص تعبدی باشد نه عقلائی. اگر دلیل حجیت خاص عقلائی باشد، مثلا حجیت خبر ثقه را ما با بناء عقلاء درست کنیم، خب ممکن است کسی بگوید عقلاء که دچار تناقض نمی شوند، باید ببینیم عقلاء خبر اگر ثقه بر تخصیص وارد شد به این خبر ثقه عمل می کنند یا به ظهور عام. بعد ادعا می شود که عقلاء به خبر ثقه عمل می کنند. که حالا این ادعا هم باید بحث بشود. اما در جایی که اصلا دلیل حجیت خطاب خاص تعبد است، یعنی بنا بر این مسلک که برخی قائلند خبر ثقه ای که مفید وثوق نباشد عند العقلاء معتبر نیست کما علیه جمع من الاعلام کالسید السیستانی و صاحب منتقی الاصول، حالا اگر کسی بگوید ولو عقلاء خبر ثقه را حجت ندانند اما از روایات مثل «العمری ثقتی فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون» استفاده کردیم که خبر ثقه حجت است، ولو عقلاء خبر ثقه ای که مفید اطمینان نباشد حجت نمی دانند ولی شارع حجت کرد. خب اشکال اینجا توسعه پیدا می کند. چون عقلاء به ظهور عام عمل می کنند، عمل نمی کنند به این خبر ثقه ای که بر تخصیص وارد شده است و مفید وثوق واطمینان نیست. عقلاء به ظهور عام عمل می کنند. واطلاق حجیت خبر ثقه در اینجا می شود خلاف بناء عقلاء. چون عقلاء به عموم عام عمل می کنند نه به این خبر ثقه ای که مفید اطمینان نیست.

این شبهه در این بحث.

سؤال وجواب: آنهایی که اشکال می کنند حالا یا می گویند خبر ثقه ای که مفید اطمینان نوعی است عند العقلاء حجت است، یعنی این خبر ثقه با این شرائطی که دارد برای نوع عقلاء وثوق آور باشد. بعضی ها اینجور می گویند. برخی می گویند بالاتر، خبر ثقه ای که مفید اطمینان شخصی است حجت است، خبر ثقه ای که مفید اطمینان شخصی نباشد حجت نیست عند العقلاء. حالا از اطلاق روایات استفاده کردیم که خبر ثقه مطلقا حجت است که خود ما طرفدار این نظریه هستیم بر اساس صحیحه حمیری که به نظر ما قطعی الصدور است وامام فرمود العمری ثقتی فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون. خب این شبهه این است که اطلاق این روایت می گوید به این خبر ثقه ای که بر تخصیص عام کتابی مثلا قائم شده عمل کن، ولی عقلاء به ظهور عام کتابی عمل می کنند. اطلاق بر خلاف ارتکاز عقلاء می شود، و این نمی تواند ردع بکند از بناء عقلاء.

ما در جواب از این شبهه، اول جواب این بیان اخیر را بدهیم. ما معتقدیم عقلاء یک قضیه حقیقیه دارند، وآن این است که کل عام حجة ما لم یقم حجة علی الخاص. ارتکاز عقلاء این است. این به نحو قضیه حقیقیه است. اما اینکه چه چیزی حجت بر خاص است، ممکن است عقلاء با شارع اختلاف پیدا کنند. پس عقلاء یک ارتکاز کبروی دارند که هر عامی باشد ولو عام قطعی الصدور عمومش تا مادامی حجت است که حجت بر خاص که مخالف عام هست قائم نشود. حالا در مقام مصداق ممکن است عقلاء قیاس را حجت بدانند ام شارع حجت نداند. شارع خبر ثقه ای که مفید وثوق نیست یا شهرت را حجت بداند اما عقلاء حجت ندانند. اما ارتکاز کبروی عقلاء این است که عموم عام حجت است ما لم یکن حجة علی الخاص.

به نظر ما این ارتکاز عقلاء هست. اگر شارع بیاید بگوید خبر الثقة ولو لم یفد الوثوق حجة علی الخاص، این مصداق درست کرده برای آن کبرای عقلائی.

نه اینکه عقلاء ارتکاز کبروی ندارند وبه نحو قضیه حقیقیه ارتکاز ندارند. نه، یک ارتکاز کبروی دارند که العام حجة ما لم یکن حجة علی الخاص. اما در اینکه هل هذا الدلیل علی الخاص حجة ام لا ممکن است عقلاء با شارع اختلاف کنند، وشارع بیاید بگوید من شهرت بر خاص و خبر ثقه بر خاص را حجت می دانم ولو شمای عقلاء حجت ندانید. عقلاء می گویند پس شما یک مصداقی برای آن کبرای ارتکازی ما که ما لم یکن حجة علی الخاص درست کردید، شما می گوئید این شهرت بر خاص حجت است، این خبر ثقه بر خاص حجت است.

اما اصل اشکال که بگوئیم معلوم نیست عقلاء در عام قطعی الصدور به خاص ظنی الصدور اعتماد بکنند وآن را تخصص بزنند، این حرف خلاف وجدان عقلائی است. اگر خاصی معتبر باشد عند العقلاء، عقلاء دست از عموم عام بر می دارند نگاه نمی کنند که عام قطعی الصدور است. بالاخره این خاص معتبر است یا عقلاءا و یا شرعا، وچون موضوعش اخص است مقدم می کنند بر عام.

و إن شئت قلت: خاص واقعی که از امام صادر شده است که لاربا بین الوالد والولد (که دلیل خاص است یا به قول دیگر حاکم است) او قرینیت عرفیه دارد بر تصرف در عام. این خبر ثقه دلیل القرینه است، حجت بر قرینه است، موصل قرینه است، والا قرینیت وصف همان خطاب خاصی است که از امام صادق علیه السلام صادر شده است. او قرینیت دارد، این خبر ثقه دارد کشف می کند از وجود قرینه بر تصرف در عموم عام.

کلام واقع می شود در مواردی از عامین من وجه که ملحق هستند به عام و خاص مطلق وجمع عرفی در آنها راه دارد. انشاء الله فردا عرض می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1635

چهارشنبه 02/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به جمع عرفی بین عام و خاص بود. عرض کردیم گاهی نسبت بین دو خطاب عموم من وجه است، ولکن معامله می شود با این دو خطاب معامله عام وخاص مطلق، ویکی از این دو خطاب را توسط دیگری تخصیص می زنیم.

یکی از این موارد این هست که یکی از این عامین من وجه در مورد اجتماع قدر متیقن باشد که نشود قدر متیقن را از او خارج کرد. مثلا اکرم کل عالم با لاتکرم أیّ فاسق نسبتش عموم من وجه است، ماده اجتماع عالم فاسق است ودر مورد عالم فاسق تعارض می کنند. حالا اگر عالم فاسق قدر متیقن بود از خطاب اکرم کل عالم مثلا، سألته عن اکرام العالم الفاسق؟ قال اکرم کل عالم. قدر متیقن در مقام تخاطب عالم فاسق هست چون مورد سؤال هست، امام که بفرماید اکرم کل عالم دیگر نمی شود قدر متیقن را از این خطاب خارج کرد، می شود کالنص در این مورد، لذا مقدم می شود بر آن خطاب لاتکرم أیّ فاسق.

مورد دوم: این هست که از تقدیم احد الخطابین الغاء عنوان خطاب دیگر لازم بیاید به نحوی که عرفا لغو بشود. مثال معروف این است که در حدیث داریم: کل شیء یطیر فلابأس ببوله و خرئه، هر پرنده ای بول و روثش پاک است. نسبت این خطاب با آن خطابی که می گوید اغسل ثوبک من ابوال ما لا یؤکل لحمه عموم من وجه است. در مورد پرنده حرام گوشت کل شیء یطیر فلابدس ببوله وخرئه عمومش اقتضاء می کند که این پرنده حرام گوشت بولش پاک باشد، اغسل ثوبک من اغسال ما لایؤکل لحمه اقتضاء می کند که نجس باشد.

ولی همانطور که آقایان فرموده اند اگر ما اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه را مقدم کنیم بر خطاب کل شیء یطیر، عنوان طیر الغاء می شود، چرا؟ برای اینکه باید مختص کنیم کل شیء یطیر را به حیوان حلال گوشت. حیوان حلال گوشت که لازم نیست طیر باشد. ما اکل لحمه فلابأس ببوله و روثه، ولو پرنده نباشد.

پس حمل کل شیء یطیر بر خصوص پرنده حلال گوشت منشأ می شود که عنوان طیر و پرنده لغو بشود، چون دلیل داریم که هر حیوان حلال گوشتی چه پرنده چه غیر پرنده بولش پاک است.

اگر آن دلیلی که می گوید حیوان حلال گوشت بولش پاک است یقینی باشد، که این مطلب واضح است. برای اینکه عنوان طیر الغاء نشود و لغو نشود می گوئیم این إباء دارد از تخصیص به خصوص طیر حلال گوشت، می شود کالنص در طیر حرام گوشت، و مقدم می شود بر عموم اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه. و اگر آن خطاب ما اکل لحمه فلا بأس ببوله و قطعی نباشد بلکه ظنی معتبر باشد، مجموع این خطاب ما اکل لحمه فلابأس ببوله و خطاب کل شیء یطیر، این مجموع می شود نص. وتقدیم خطاب اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه منشأ می شود که مجموع خطاب کل شیء یطیر که مجبور می شویم مختصش کنیم به طیر حلال گوشت، وخطاب ما اکل لحمه فلابأس ببوله لغو بشود. چون اگر ما کل شیء یطیر را مقید کنیم به طیر حلال گوشت، آن ما اکل لحمه فلابأس ببوله لغو می شود. ما اکل لحمه را که نمی شود تخصیص بزنیم به طیر. ولو فرض این است که دلیل ظنی الصدور است ولی قدر متیقن از ما اکل لحمه غیر طیر است. حمل ما اکل لحمه بر خصوص طیر هم مستهجن است چون قدر متیقنش غیر طیر است.   
پس اگر ما کل شیء یطیر فلابأس ببوله را بخواهیم حمل کنیم بر خصوص طیر حرام گوشت، عنوان طیر لغو می شود. و یا عنوان حلال گوشت بولش پاک است باید حمل بشود بر خصوص طیر، واین هم قابل حمل نیست چون خلاف قدر متیقن از ادله ای است که می گوید ما اکل لحمه فلا بأس ببوله.

البته گاهی الغاء عنوان موجب لغویت نمی شود، موجب حمل بر قضیه خارجیه می شود. این اشکال ندارد. مثلا روایت داریم لابأس بالسجدة علی القرطاس. قرطاس یعنی کاغذ اعم است از کاغذی که از اجزاء چوب و مانند آن گرفته شده است که یصح السجود علیه و یا از پنبه و کتان گرفته شده است که لایصح السجود علیه. نسبت لابأس بالسجدة علی القرطاس با آن دلیلی که می گوید لایسجد الا علی الارض أو ما نبت من الارض الا ما یؤکل و یلبس، نسبت عموم و خصوص من وجه است. یک خطاب می گوید سجده بر کاغذ اشکال ندارد، شامل کاغذی که از پنبه مثلا گرفته شده است هم می شود. خطاب دیگر می گوید صحیح نیست سجده مگر بر زمین وآنچه از زمین می روید به شرط اینکه ملبوس یا مأکول نباشد. اطلاقش می گوید این کاغذی که از پنیه یا کتان گرفته شده سجده بر آن صحیح نیست چون مصداق ما یؤکل و ما یلبس هست. نسبت عموم من وجه است.

بعضی ها به همین خاطر که گفته اند ظاهر لابأس بالسجدة علی القرطاس این است که این عنوان قرطاس دخالت دارد در حکم، واگر ما بگوئیم منحصر است جواز سجده بر قرطاس به خصوص آن قرطاس وکاغذی که از چیزهایی که سجده بر آن صحیح است گرفته شده است، خب چیزهایی که سجده بر آن صحیح است که لازم نیست قرطاس باشد، نه، ولو قرطاس نباشد. برای اینکه عنوان قرطاس الغاء نشود ما بگوئیم سجده بر قرطاس استثناء است. کاغذ صدق کند سجده بر او جائز است ولو از پنبه یا از کتان گرفته شده باشد. ولذا اگر با همین اجزاء کاغذ چیز دیگری درست بشود، مثل آقای سیستانی که می گویند دستمال کاغذی عرفا قرطاس نیست، سجده بر دستمال کاغذی اشکال پیدا می کند، یا کارتن قرطاس نیست سجده بر او اشکال دارد، ولی اگر از همان کاغذ درست کنند سجده بر او جائز است. البته اگر ثابت بشود که کاغذ و مقوا و دستمال کاغذی را از چوب می گیرند، که او بحث ندارد، بحث در جایی است که احتمال می دهیم از پنبه و مانند آن گرفته شده است.

ما اینجا عرضمان این است که می گوئیم از تقدیم خطاب لایسجد الا علی الارض أو ما نبت من الارض الا ما یؤکل و یلبس لازم می آید خطاب بأس بالسجدة علی القرطاس را حمل کنیم بر قضیه خارجیه. عنوان قرطاس از موضوعیت می افتد اما خطاب لغو نمی شود، بلکه حمل می شود بر قضیه خارجیه. چون چه بسا کاغذهایی که زمان ائمه علیهم السلام ساخته می شده از اجزاء چوب بوده است کما هو المنقول. عنوان لابأس بالسجدة علی القرطاس فقط از قضیه حقیقیه بودن می افتد اگر ما بگوئیم کاغذ باید از اجزاء مایصح السجود علیه گرفته شده باشد، که دیگر لابأس بالسجدة علی القرطاس قضیه حقیقیه نمی شود حمل می شود بر قضیه خارجیه، از باب اینکه امام علیه السلام احراز کردند که این کاغذهای موجود در آن زمان از خاک اره چوب ومانند آن گرفته شده است. این موجب لغویت نمی شود.

ولذا در اینجا ما قبول نداریم که باید لابأس بالسجدة علی القرطاس را مقدم کنیم. الغاء عنوان قرطاس لازم می آید اما این خطاب لغو نمی شود. عرف می گوید لابد امام علیه السلام تشخیص دادند که کاغذهای در آن زمان از اجزاء ما یصح السجود علیه بوده ودر دسترس خیلی ها بوده، توجه نداشته اند، مردم را متوجه کرده اند که همین کاغذهایی که هست سجده بر اینها بلامانع است.

پس مورد دوم تقدیم احد العامین من وجه بر عام دیگر این است که اگر عکس بکنیم آن عام من وجه دوم را بخواهیم مقدم کنیم، الغاء عنوان عام من وجه اول لازم بیاید به حیثی که عرفا خطاب اول لغو بشود. این منشأ می شود که خطاب اول حذرا من محذور لغویته مقدم بشود بر خطاب دوم. مثل تقدیم کل شیء یطیر فلابأس ببوله و خرئه بر خطاب اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه.

سؤال وجواب: اگر وضعیت زمان ائمه علیهم السلام را هم ندانیم که احراز نمی کنیم جمع عرفی را، همین کافی است که دیگر نتوانیم به ضرس قاطع بگوئیم لابأس بالسجدة علی القرطاس مقدم است بر آن خطاب لایسجد الا علی الارض. تعارض مستقر می شود بین این دو، عام فوقانی می گوید لایسجد الا علی الارض. احراز اینکه لابأس بالسجدة علی القرطاس مقدم است در این مورد اجتماع که کاغذی است که از پنبه گرفته شده است بر آن خطاب لایسجد الا علی الارض أو ما نبت من الارض غیر ما یؤکل أو یلبس که این دو عامین من وجه هستند، همینکه احراز نمی کنیم تقدیم لابأس بالسجدة علی القرطاس را بر این خطاب دوم، در حجیت این لابأس بالسجدة علی القرطاس شک می کنیم، احراز نمی کنیم که عرف آن را مقدم می کند بر آن خطاب دوم. باید رجوع کنیم به عام فوقانی، عام فوقانی می گوید لایسجد الا علی الارض، سجده فقط باید بر زمین باشد، ما خارج شدیم از این عموم در چیزهایی که از زمین می رویند و ملبوس ومأکول نیستند. اگر کاغذ هم از اجزاء ما یصح السجود علیه گرفته شده بود بر او سجده می کنیم و الا سجده بر او جائز نیست چون رجوع می کنیم به عام فوقانی که می گوید لایسجد الا علی الارض.

مورد سوم: این است که مورد افتراق احد العامین من وجه نادر باشد، به نحوی که اگر بخواهیم مورد اجتماع را از او بگیریم بدهیم به آن عام من وجه دوم، و حمل کنیم این عام من وجه اول را بر مورد افتراق، این حمل بر فرد نادر بشود. حمل بر فرد نادر مستهجن است. ولذا این عام من وجه که مورد افتراقش نادر است کانص می شود در مورد اجتماع. ولی آن عام من وجه دوم مورد افتراقش زیاد است، حمل او بر مورد افتراق مستهجن نیست. این هم منشأ می شود که ما عام من وجه اول را نص بدانیم در مورد اجتماع. چون مورد افتراقش نادر است، به عموم این خطاب نسبت به مورد اجتماع اخذ می کنیم و تخصیص می زنیم آن عام من وجه دوم را.

اما اینکه کسی بگوید: ما چرا این عام من وجه را که مثلا هشتاد درصد مواردش مورد اجتماع با عام من وجه دوم است و بیست درصد مورد افتراق است، چرا در کل صددرصد موارد مقدم کنیم بر آن عام من وجه دوم؟ نه، بیائیم تبعیض قرار بدهیم، بیست درصد مورد افتراق این عام من وجه اول است. مقداری از مورد اجتماع را هم نگه بداریم تحت این عام من وجه اول که از استهجان خارج بشود. ولی در بقیه مورد اجتماع با هم تعارض بکنند. این هشتاد درصد مورد اجتماع مثلا چهل درصدش را هم تحت این عام من وجه اول باقی بگذاریم، با آن بیست درصد مورد افتراق می شود سصت درصد، در چهل درصد بقیه تعارض کنند با عام من وجه دوم و تساقط کنند. چرا می گوئید چون این عام من وجه اول چون مورد افتراقش نادر است پس در کل مورد اجتماع مقدم می شود بر آن عام من وجه دوم؟

جواب این است که: این مقتضای جمع عرفی است. وقتی که خطاب ما حملش بر غیر مورد تعارض که آن بیست درصد مورد افتراق هست عرفی نیست کالنص می شود در مورد اجتماع و کأنه در خصوص مورد اجتماع آمده، و حالت قرینیت عرفیه پیدا می کند. اینکه ما بخشی از مورد تعارض را بگیریم بدهیم به یکی از این متعارضین، بگوئیم شما برای اینکه مستهجن نشوی مقداری از مورد تعارض را می دهیم به تو، این عرفی نیست.

ولذا ما یک اشکالی در بحث حدیث لاتعاد به مرحوم آقای خوئی کردیم. ایشان در حدیث لاتعاد گفتند: حدیث لاتعاد شامل جاهل مقصر غافل یا معتقد می شود. بله جاهل مقصر متردد که در اثناء نماز مردد است که وظیفه اش چیست وبرخلاف وظیفه واقعیه عمل کند، لاتعاد از او منصرف است. اما جاهل مقصری که در هنگام نماز غافل است، یا معتقد به صحت نمازش هست ولی جاهل مقصر است ترک تعلم کرده نسبت به احکام نماز، ایشان فرموده حدیث لاتعاد شامل جاهل مقصر غیر متردد می شود.

گفته اند: پس چرا فتوی نمی دهید که نماز جاهل مقصر غیر متردد مشمول حدیث لاتعاد است وصحیح است اگر خلل برساند به غیر ارکان؟

ایشان فرموده اند: جهتش این است که ما یک سری روایات داریم که مثلا می گوید:

من زاد فی صلاته فعلیه اعادة.

من صلی فی ثوب اصابه دم عالما بذلک اعاد الصلاة.

من تکلم اعاد الصلاة.

پس یک سری روایات که لسانش امر به اعاده نماز است او هم شامل جاهل مقصر می شود.

نسبت عموم من وجه است. من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده مثلا، عالم عامد را می گیرد، جاهل مقصر متردد را می گیرد، جاهل مقصر غافل یا معتقد را هم می گیرد. حدیث لاتعاد هم غیر خلل به زیاده فی الصلاة را می گیرد، این مورد افتراقش هست. جاهل مقصر غیر متردد را که زیاده کرده در واجبات نماز، او را هم می گیرد.

پس نسبت به جاهل مقصر غیر متردد که زیاد کرده در واجبات نماز، تعارض می کنند. مثلا فکر می کرد در تشهد مانعی ندارد که بگوید واشهد أن علیا ولی الله یا با اضافات دیگر. خب این از نظر فقهی جائز نیست، چون نه ذکر الله است، نه ذکر رسول است، نه دعا است. اگر جاهل قاصر بود که حدیث لاتعاد نمازش را تصحیح می کند. اما اگر جاهل مقصر غیر متردد بود حدیث لاتعاد می گوید نمازش صحیح است. اما من تکلم اعاد الصلاة، من زاد فی صلاته اعاد الصلاة، می گوید نمازش باطل است. نسبت عموم من وجه است.

بعد آقای خوئی فرموده: من اگر حدیث لاتعاد را مقدم کنم، مورد من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، من تکلم فعلیه الاعادة وامثال آن می شود مورد نادر. چون باید حملش کنم بر عالم متعمد یا جاهل ملتفت، وانسانی که عالم هست یا ملتفت هست عادتا خلاف نمی کند. شخص عالم عامد با اینکه می داند وظیفه اش در نماز چیست نادرا می آید بر خلاف وظیفه اش عمل می کند. این نادر کالمعدوم است. من نمی توانم این خطابات من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، من تکلم فی صلاته فعلیه الاعادة و امثال آن را حمل کنم بر فرد نادر.

ولذا مجبورم جاهل مقصر غیر متردد را هم ملحق کنم به عالم عامد و جاهل مقصر ملتفت. بگویم برای اینکه این خطاب فعلیه الاعادة حمل بر فرد نادر نشود، جاهل مقصر غیر متردد هم برود زیر مجموعه این روایات تا اینها حمل بر فرد نادر نشوند. اما جاهل قاصر او باقی می ماند تحت حدیث لاتعاد. چرا؟ برای اینکه اگر جاهل قاصر زیر مجموعه این روایات من زاد فعلیه الاعادة، من تکلم فعلیه الاعادة نرود که این روایات موردشان نادر نمی شود. جاهل مقصر را اگر بخواهی از این عمومات خارج کنی حمل بر فرد نادر می شود چون خیلی ها جاهل مقصر هستند، اما اگر جاهل قاصر را خارج کنی که این حمل بر فرد نادر نمی شود.

ولذا آقای خوئی فرموده اند ما جاهل قاصر را مشمول جدیث لاتعاد می گیریم، جاهل مقصر را حتی اگر متردد نباشد مشمول این روایات من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، من تکلم فعلیه الاعادة، من علم أن بثوبه دما فصلی فیه فعلیه الاعادة، من صلی فی ما لایؤکل لحمه فعلیه الاعادة، جاهل مقصر را داخل در اینها قرار می دهیم تا اینها موردشان نادر نشود.

اقول: اشکالی که ما به آقای خوئی کردیم گفتیم این جمع عرفی است؟! با این بیان شما مورد افتراق این روایات که می گوید من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، من تکلم فعلیه الاعادة وامثال آن، مورد افتراقش فرد نادر است، کالنص می شود در مورد اجتماع. مورد اجتماعش فقط جاهل مقصر نیست بلکه جاهل قاصر هم هست. شما می گوئید نه، جاهل قاصر را بگذارید تحت حدیث لاتعاد بماند، جاهل مقصر را بدهید به این روایات آمره به اعاده تا اینها موردشان نادر نشود. این جمع عرفی است؟! کجای آن جمع عرفی است؟! خب این روایات آمره به اعاده مورد افتراقشان نادر است و مورد اجتماعشان با حدیث لاتعاد مورد غالب است. اینها می شوند کالنص در مورد اجتماع.

اگر آقای خوئی بفرماید: من در حاکم و محکوم این را می گویم، حدیث لاتعاد حاکم است.

می گوئیم: حاکم هم همین است. اگر یک خطابی بگوید اکرم کل عالم، یک خطابی بگوید العالم الذی لم یبلغ عمره تسعین سنة فلیس بعالم، واکثر عالم ها کمتر از نود سال هستند. شما اکثر افراد عالم را از اکرم کل عالم خارج کردید ولو به لسان حکومت. خب این عرفا متعارض است. اسمش را گذاشته اید حکومت که دیگر نباید آن دلیل محکوم را بیچاره کنید و او را حمل کنید بر فرد نادر. این منشأ تعارض می شود بین این دو خبر. بعد بیائیم بگوئیم العالم الذی لم یبلغ تسعین سنة فلیس بعالم این را ما بیائیم برای اینکه اکرم کل عالم حمل بر فرد نادر نشود عالم های از شصت سال به بالا را هم بگوئیم داخل در اکرم کل عالم هستند. این عرفی است؟ این غیر از جمع تبرعی اسمش چیز دیگری است؟ در عام وخاص مطلق هم اگر بنا باشد آن خاص مطلق اکثر افراد عام را خارج کند که این خاص مطلق نیست بلکه این معارض است، ولو به لسان حاکم باشد.

ولذا شرط اول این است که شما دلیل مخصص تان مخصص اکثر افراد نباشد، دلیل حاکم تان مخرج اکثر افراد نباشد، والا با هم متعارض هستند.

خب شما در حدیث لاتعاد و این روایات آمره به اعاده فرمودید اگر حدیث لاتعاد را مقدم کنیم بگوئیم جاهل مقصر غیر ملتفت مشمول حدیث لاتعاد است، باید بگوئیم من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة مربوط به کسی می شود که عالما عامدا یا جاهلا مقصرا ملتفتا خلل رسانده است به شرائط نماز. خود شما فرمودید این فرد نادر است. حالا یک وقت می گوئید من قبول ندارم که حمل این بر فرد نادر است، او بحث دیگری است، اما آقای خوئی می گوید این حمل بر فرد نادر لازم می آید، ولذا ما یک بخشی از مورد حدیث لاتعاد را می گیریم می دهیم به روایات آمره به اعاده تا اینها احساس ندرت و غریبی نکنند به مقداری که دیگر مستهجن نشود. اما جاهل قاصر می ماند تحت حدیث لاتعاد. خب چه جمعی است؟ اگر واقعا این روایات آمره به اعاده مورد افتراقشان که عالم عامد و جاهل ملتفت است نادر است می شود کالنص در مورد اجتماع که اخلال به این شرائط هست عن جهل بالحکم ولو کان الجهل قصوریا. خب این مورد اجتماع است و روایات آمره به اعاده کالنص در او می شود، وجهی ندارد ما این مورد اجتماع را طبقه بندی بکنیم، اینکه جمع عرفی نیست.

کلام در عام وخاص تمام شد.

جمع عرفی که تا کنون گفتیم اول حکومت بود وبعد تخصیص. اما سه مورد دیگر هست:

مورد سوم تقیید است: اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة. که باید بحث کنیم که تقیید به مقید منفصل چه ضربه ای به خطاب مطلق می زند، آیا اطلاق او را از بین می برد کما علیه الشیخ الاعظم، یا حجیت اطلاق را از بین می برد کما علیه صاحب الکفایة. این بحث مهمی است.

مورد چهارم: حمل ظاهر بر اظهر یا حمل ظاهر بر نص، مثل اینکه خطاب ظاهر در وجوب را به قرینه دلیل بر عدم وجوب حمل بر استحباب بکنیم.

مورد پنجم: صاحب کفایه فرموده است مورد بعدی جمع عرفی التوفیق العرفی است. فرموده: جمع عرفی یا بالحکومة است یا بالتخصیص است یا بالتقیید است. بعد دیده همه اقسام جمع عرفی که داخل این جمع های عرفی با نام نیستند. آخری اش را یک اسم موسع گذاشته است. فرق توفیق عرفی با جمع عرفی این است که: یعنی یک چیزهایی است که نه داخل در حکومت است نه داخل در تخصیص است و نه داخل در مطلق ومقید است و نه داخل در ظاهر واظهر است، ولی جمع عرفی هست. اگر می خواهید برای آن اسم بگذاریم اسمش را می گذاریم التوفیق العرفی. مثل اینکه احلت لکم بهیمة الانعام با خطاب لاتغصب توفیق عرفی دارد، حمل می شود احلت لکم بهمیة الانعام بر حلیت شأنیه. ولی لحم مغصوب حرام است، لاتغصب مقدم می شود بر احلت لکم بهیمة الانعام از باب توفیق عرفی.

تیتر این مطالب را عرض کردیم، انشاءالله روز یکشنبه سوم ربیع الاول بحث را دنبال می کنیم. والحمد لله رب العالمین وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین.

جلسه 1636

یکشنبه 20/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

### تقیید

بحث راجع به موارد جمع عرفی بود بین دو خطاب.

مورد اول حکومت بود. مورد دوم تخصیص بود. که راجع به این دو مورد صحبت کردیم.

مورد سوم تقیید هست که رابطه بین دو خطاب رابطه مطلق ومقید باشد.

در رابطه با خطاب مطلق و مقید گفته اند: تارة لسان این دو خطاب مطلق ومقید مختلف هست تارة لسان این دو موافق هست. اگر لسان مطلق و مقید مختلف باشد، مثلا خطاب مطلق مثبت باشد خطاب مقید نافی باشد. مثل اکرم العالم لاتکرم العالم الفاسق، که خطاب مطلق مثبت وجوب اکرام عالم است خطاب مقید نافی وجوب اکرام عالم فاسق هست. و یا بر عکس، خطاب مطلق نافی باشد خطاب مقید مثبت باشد. مثل اینکه خطاب مطلق بگوید لاتکرم الفاسق، خطاب مقید بگوید اکرم العالم الفاسق.

در اینجا فرموده اند: عرف جمع می کند بین این دو خطاب، وخطاب مطلق را تقیید می زند. اکرم العالم تقیید می خورد بخاطر خطاب لاتکرم العالم الفاسق وحمل می شود بر عالم غیر فاسق. این محل بحث نیست. شبیه تخصیص عام می شود به مخصص منفصل. وبحث هایی که در آنجا بود اینجا هم می آید.

به اضافه این مطلب که ما در خطاب مطلق چه بسا از ورود مقید کشف می کنیم که آن خطاب مطلق در مقام بیان نبوده است. قلد المجتهد، خطاب مقید می گوید لاتقلد المجتهد الفاسق. اگر مقید زیاد بود یا موجب حمل خطاب مطلق بر فرد نادر بود، چه بسا عرف می گوید کشف می کنیم که آن خطاب مطلق در مقام بیان نبوده است. حالا لاتقلد الجتهد الفاسق خب این فرد غالب نیست و موجب حمل خطاب قلد المجتهد بر فرد نادر نمی شود، ولی شرائط دیگر را که گفته اند که قلد المجتهد الاعلم او دیگر حتما کشف می کند که خطاب قلد المجتهد در مقام بیان شرائط مجتهدی که باید از او تقلید کنیم نیست. و این بحث ندارد.

اما در جائی که خطاب مطلق ومقید متوافقین باشند، یعنی لسان هر دو مانند هم هست، یا هر دو مثبت هستند یا هر دو نافی هستند. مثل اکرم العالم، اکرم الفقیه. هر دو مثبتین هستند. در اینجا تفصیل هست بین مطلق شمولی و مطلق بدلی.

مطلق شمولی مثل همین اکرم العالم، اکرم الفقیه. حکم، حکم شمولی و انحلالی است. در اینجا فرموده اند وجهی ندارد که ما حمل کنیم خطاب مطلق را بر مقید، بلکه ملتزم می شویم به مضمون هر دو خطاب. می گوئیم اکرام هر عالمی واجب است و اکرام هر فقیهی هم که حصه ای از عالم هست واجب است. مشکلی ندارد.

گاهی ما احراز می کنیم وحدت جعل را. یعنی چه؟ یعنی احراز می کنیم که فی علم الله یک قانون بیشتر جعل نشده است. اینطور نیست که دو قانون جعل شده باشد که نتیجه اش این می شود که فقیه دو وجوب اکرام دارد هم طبق قانون اکرم الفقیه و هم طبق قانون دیگر که می گوید اکرم العالم. اگر احراز کنیم که یک قانون بیشتر در مقام ثبوت اینجا نیست، برخی مثل محقق عراقی و آقای صدر ره گفته اند ما مجبوریم خطاب مطلق را حمل کنیم بر خطاب مقید. چرا؟ برای اینکه اگر ما احراز کردیم که در مقام ثبوت یک قانون بیشتر جعل نشده، احتمال ندهیم که دو قانون مستقل جعل شده باشد که نتیجه اش این می شود که فقیه دو وجوب اکرام دارد یکی به مناط فقیه بودن و دیگری به مناط عالم بودن، اگر ما احراز کنیم که در مقام ثبوت یک قانون بیشتر جعل نشده، فرموده اند اصالة التطابق بین مقام اثبات که مقام خطاب است و مقام ثبوت که مقام جعل قانون است این اصالة التطابق می گوید که خطاب اکرم الفقیه که در لسان خطاب عنوان فقیه اخذ شده است با مقام ثبوت مطابق است و در مقام ثبوت هم عنوان فقیه موضوع جعل است. اگر در مقام ثبوت عنوان فقیه موضوع جعل وجوب اکرام باشد و فرض هم این است که ما یک جعل هم بیشتر نداریم در مقام ثبوت، لامحاله باید اکرم العالم را هم حمل کنیم بر اینکه مراد عالم فقیه است. چرا؟ برای اینکه فرض این است که ما علم داریم که یک جعل در مقام ثبوت بیشتر نیست. اصالة التطابق بین مقام اثبات ومقام ثبوت می گوید که اکرم الفقیه چون عنوان فقیه در اثبات اخذ شده است، در مقام ثبوت هم این عنوان فقیه در موضوع جعل اخذ شده است. در حالی که ما اگر به اطلاق اکرم العالم عمل کنیم یعنی فقیه هیچ نقشی در ثبوت جعل ندارد و تمام موضوع جعل عالم است. این خلاف اصالة التطابق بین مقام اثبات و مقام ثبوت در خطاب اکرم الفقیه است. اکرم العالم اطلاقش می گوید عالم تمام الموضوع جعل است.

و این دو بزرگوار فرموده اند امر دائر است بین اینکه ما رفع ید کنیم از ظهور اکرم الفقیه در اینکه عنوان فقیه در موضوع جعل اخذ شده است، از این رفع ید کنیم بگوئیم اکرم الفقیه در مقام خطاب ولو عنوان فقیه آمد اما در ثبوت جعل هیچ نقشی ندارد. یا بیائیم بگوئیم عالم در خطاب اکرم العالم تمام الموضوع جعل نیست و عقلاء در دوران امر بین تعیین اطلاق ویا رفع ید از خطاب مقید، اطلاق را تقیید می زنند نه اینکه دست از خطاب مقید بردارند.

شاهدی که محقق عراقی ذکر می کند این است که می گوید در جائی که مطلق بدلی است، إن ظاهرت فاعتق رقبة و إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة همه قبول دارند که باید خطاب مطلق را حمل کنیم بر خطاب مقید، و بگوئیم إن ظاهرت فأعتق رقبة تقیید می خورد به رقبه مؤمنه. چرا؟ چون ظهور اعتق رقبة مؤمنة این است که قید مؤمن بودن در مقام ثبوت جعل دخیل است. اصالة التطابق بین مقام اثبات و مقام ثبوت در خطاب اعتق رقبة مؤمنة می گوید حال که در مقام اثبات و خطاب قید مؤمنه اخذ شد، ظاهر خطاب که از آن تعبیر می کنند به اصالة التطابق این است که در مقام ثبوت جعل هم قید مؤمن بودن اخذ شده است. و این منشأ می شود که ما تقیید بزنیم خطاب اعتق رقبة را، دست از اطلاق خطاب اعتق رقبة در اینکه رقبه تمام موضوع است برای وجوب عتق برداریم.

اقول: این فرمایش ناتمام است. هر چند برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی در بحث ظهور خطاب امر در اینکه وجوب تعیینی است و نه تخییری، همین مدعای محقق عراقی را تکرار کرده اند. مرحوم آقای خوئی در محاضرات می فرماید: وقتی شارع بگوید صم ستین یوما، ما لازم نیست به اطلاق وجوب تمسک کنیم بگوئیم اطلاق الوجوب یقتضی کونه تعیینیا، چون اطلاق وجوب می گوید تا صوم ستین یوما را انجام ندهید این وجوب باقی است و ساقط نمی شود مطلقا یعنی ولو اطعام بکند ستین مسکینا را. ایشان فرموده اند نیازی به این نیست. ما به اصالة التطابق بین مقام ثبوت و اثبات تمسک می کنیم، می گوئیم وقتی در خطاب عنوان صوم ستین یوما موضوع خطاب بود اصالة التطابق می گوید در مقام ثبوت جعل هم همین موضوع جعل است نه جامع بین این و بین اطعام که عنوان احدهما است. ولکن ما هر چه فکر می کنیم هیچ منشأی برای این استظهار اصالة التطابق بین مقام اثبات و ثبوت نمی بینیم. آقا! چه اشکالی دارد که شارع در خطابش حصه ای از جعل را بیان کند، مثلا بگوید بول الشاة طاهر، با اینکه در مقام ثبوت بول الشاة موضوع جعل نیست بلکه موضوع جعل بول ما لایؤکل لحمه هست. اشکال دارد؟! چه اشکالی دارد که شارع یک حصه ای از جعل را در خطاب مستقل بیان کند یا بخاطر کثرت ابتلاء به آن یا بخاطر اهتمام به آن. این مشکلی ندارد. چه ظهوری دارد خطاب در اینکه این عنوانی که در خطاب اخذ شد حصه ای از جعل نیست بلکه خود جعل است؟ چه ظهوری دارد خطاب اکرم الفقیه یا اکرم النحوی در اینکه حصه ای از جعل را بیان نمی کند بلکه موضوع جعل را بیانی می کند. مگر اشکال دارد که شارع در مقام ثبوت عنوان عالم را واجب کند اما در مقام اثبات بیاید حصه ای از این قانون را بیان کند بگوید اکرم الفقیه، اکرم النحوی وامثال ذلک. اشکالی ندارد. اصالة التطابق اصل عملی نیست، بلکه اصل لفظی است یعنی ظهور در اینکه هرچه که در خطاب اخذ شد در مقام ثبوت جعل هم اخذ شده است. ما این ظهور را منکریم. ما می گوئیم ولو بدانیم یک قانون بیشتر جعل نشده است، اما اطلاق اکرم العالم می گوید قانون مطلق است. ظهوری ندارد اکرم الفقیه در اینکه من به عنوان فقیه در موضوع جعل دخیل هستم. نخیر، شاید شارع حصه ای از جعل را، بعض مصادیق جعل را بیان کرده است.

اما این شاهدی که محقق عراقی ذکر کرد در اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة که فرمود: ببینید علماء حمل مطلق بر مقید کرده اند، این معنایش این است که اصالة التطابق در اعتق رقبة مؤمنة را پذیرفته اند که قید مؤمنه که در مقام خطاب اخذ شد پس در مقام ثبوت جعل هم دخیل است. نه آقا! او ربطی به اصالة التطابق ندارد. او تمسک به ظهور خطاب امر است در وجوب عتق رقبه مؤمنه. إن ظاهرت فاعتق رقبة و إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة واجب بدلی است نه واجب شمولی. واجب بدلی یعنی یک فرد از طبیعت را بیاورید تکلیف ساقط است. خب خطاب إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة اطلاق وجوبش، اطلاق هیئتش، اطلاق صیغه امرش می گوید تا عتق رقبه مؤمنه نکنی تکلیف ساقط نیست. و این نمی سازد مگر با اینکه آن وجوب واحد که وجوب بدلی است موضوعش عتق رقبه مؤمنه باشد، والا اگر موضوعش عتق مطلق رقبه باشد چرا تکلیف ساقط نشود با عتق رقبه کافره. ما در واجب بدلی به اطلاق هیئت إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة تمسک می کنیم، می گوئیم ظاهر این هیئت و صیغه امر این است که تا عتق رقبه مؤمنه نکنی وجوب ساقط نمی شود. و فرض این است که دو وجوب نداریم یک وجوب است در مقام ثبوت. اطلاق هیئت إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنه این را می گوید. اطلاق صیغه امر می گوید اگر ظهار کردی باید عتق رقبه مؤمنه بکنی، خب اطلاقش می گوید عتق رقبه کافره هم بکنی تکلیف ساقط نمی شود. پس این تکلیف إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة باقی است، و فرض کردیم که واجب بدلی است و ما در مقام ثبوت دو وجوب نداریم. و این وجوب متعلقش عتق رقبه مؤمنه است. ولذا حمل می کنیم إن ظاهرت فأعتق رقبة را بر رقبه مؤمنه بخاطر ظهور واطلاق صیغه امر و هیأت خطاب اعتق رقبة مؤمنه در وجوب تعیینی عتق رقبه مؤمنه. وفرض این است که در مقام ثبوت دو تکلیف نداریم، واجب بدلی است. کسی که ظهار کند دو تکلیف ندارد یک تکلیف بیشتر ندارد، خب آن تکلیف هم تا عتق رقبه مؤمنه نکند ساقط نمی شود. این معنایش این است که عتق رقبه کافی نیست. چه ربطی دارد به مطلق شمولی. اکرم العالم اکرم الفقیه. هر فردی از فقیه وجوب اکرام دارد و تا او را اکرام نکنیم این وجوب ساقط نمی شود. اینکه محل بحث نیست. واجب شمولی معنایش این است که تا این فرد را نیاوری وجوب این فرد باقی است. بحث در این است که آیا در مقام ثبوت ولو ما بدانیم یک جعل و یک قانون بیشتر نداریم، اما آیا اقتضاء می کند که بگوئیم آن قانون ما وجوب اکرام فقیه است. مگر اکرم الفقیه ظهور دارد که من تمام قانون را بیان می کنم؟ مگر اکرم الفقیه ظهور دارد که عنوان فقیه در موضوع ثبوت قانون هم اخذ شده است؟ همچنین ظهوری ندارد. ما اصالة التطابق بین مقام ثبوت ومقام اثبات که بگوید هر عنوانی که در خطاب اخذ شد بعینه در موضوع جعل ثبوتا اخذ شده است و نه اینکه مصداقی باشد از مصادیق آن جعل ثبوتی، ما این را منکریم، می گوئیم شاید مصداق آن جعل ثبوتی است. این چه اشکالی دارد؟ اگر مولا بگوید اکرام النحوی واجب، ما بگوئیم شاید در مقام ثبوت اکرام عالم واجب است و این حصه ای از قانون را بیان کرده است، اینکه مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: اینکه ما بیائیم حمل کنیم إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنه را بر استحباب، این بحث دیگری است، بله این خلاف ظاهر است، این جمع حکمی است و ادعا می شود که عرف جمع موضوعی را مقدم می کند بر جمع حکمی. یعنی می آید اعتق رقبة را جمع موضوعی می کند و حمل می کند بر عتق رقبه مؤمنه. نه اینکه بیاید به اطلاق اعتق رقبة تمسک کند و حمل کند إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة را بر استحباب. آن بحث دیگری است. ما که در خطاب اکرم العالم و اکرم الفقیه هیچ خطابی را حمل بر استحباب نمی کنیم. ما می گوئیم هر دو وجوب است، منتهی اکرم الفقیه مصداقی از مصادیق قانونی را که وجوب اکرام عالم را بیان می کند ذکر کرده است.

والا من نمی دانم محقق عراقی و هکذا البحوث با این بیانشان پس چطور مفهوم لقب را نپذیرفته اند. خب بگوئید ما مفهوم لقب را قبول داریم با همین بیان. تا حالا ما می شنیدیم که لقب مفهوم ندارد، خب اکرم الفقیه مصداق مفهوم لقب است دیگر که بیائیم بگوئیم حالا که شارع گفت اکرم الفقیه پس معلوم می شود که مطلق عالم وجوب اکرام ندارد. این احتمال که بگوئیم دو تا وجوب است یک وجوب رفته روی اکرام عالم و یک وجوب رفته روی اکرام فقیه، یعنی اکرام فقیه دو وجوب دارد، این احتمال عرفی نیست، که اگر فقیه را اکرام نکردی دو عصیان کردی.

سؤال وجواب: اینکه فقیه یک جعل مستقل داشته باشد، نحوی یک جعل مستقل داشته باشد، صرف یک جعل مستقل داشته باشد، یعنی جمیع حصص عالم هر کدمشان یک وجوب اکرام مستقل داشته باشند، این عرفی نیست. چون وقتی طبیعی عالم می تواند موضوع وجوب اکرام باشد، عالم صد نوع دارد، فقیه، نحوی، صرفی، مفسر، بیائید صد وجوب اکرام به عنوان قانون جعل کنید برای این صد نوع عالم. با اینکه می توانستید با یک قانون اکرام العالم واجب خودتان و مردم را راحت کنید. خب این عرفی نیست. پس اگر شما می گوئید اصالة التطابق است بین مقام ثبوت و اثبات باید بگوئید اکرم الفقیه پس معلوم می شود عنوان فقیه در مقام ثبوت جعل اخذ شده، و اگر عنوان فقیه در موضوع جعل اخذ شده باشد نمی شود مطلق عالم وجوب اکرام داشته باشد، چون می شود دو تا قانون. دو تا قانون هم خلاف ظاهر است.

سؤال وجواب: اینکه بگوئیم اکرام عالم یک مصلحت دارد و اکرام فقیه یک مصلحت دارد به جوری که اگر اکرام فقیه نکنید دو گناه کردید، این از نظر عرفی لغو است. خب اکرام فقیه وجب مؤکد دارد دیگر چرا دو تا وجوب داشته باشد. در مطلق و مقید اینجور احتمالها که اکرام فقیه دو تا وجوب داشته باشد یکی به عنوان عالم ویکی به عنوان فقیه که اگر اکرام هر فقیهی را ترک کنی دو عصیان کرده باشی، این خلاف متفاهم عرفی است. حالا حداقل در جائی که ما از خارج می دانیم که اینطور نیست، شما ملتزم می شوید به مفهوم لقب؟

یک مطلب هم عرض کنم: سیر بحث ما امروز این بود که تارة خطابین متخالفین هستند، حمل می کنیم مطلق را بر مقید. و تارة متوافقین هستند، در جائی که متوافقین هستند تارة خطاب شمولی است و اخری بدلی. در جائی که خطاب شمولی است عرض کردیم مشهور هم می گویند ما به هر دو خطاب اخذ می کنیم. اکرم العالم اکرم الفقیه، خطابین متوافقین هستند و هر دو شمولی هستند یعنی انحلالی هستند، با هم تنافی ندارند. ولکن مرحوم آقای خوئی فرموده است: گاهی این خطاب مقید مفهوم مخالف دارد. کجا؟ جائی که وصف معتمد بر موصوف باشد. بجای اینکه بگوید اکرم الفقیه گفت اکرم العالم الفقیه. اکرم العالم خطاب مطلق است. خطاب مقید ما هم اکرم الفقیه نیست بلکه اکرم العالم الفقیه است که وصف معتمد بر موصوف است. مرحوم آقای خوئی فرموده: اینجا عملا این خطاب مقید ذو لسانین است، چون مفهوم مخالف دارد. منطوقش این است که اکرام عالم فقیه واجب است. مفهوم مخالفش این است که چون وصف که معتمد بر موصوف است ظهور دارد در اینکه قید احترازی است والا ذکر این وصف عرفا لغو بود. اگر اکرام عالم واجب بود مطلقا، عرف می گوید پس چرا شمای مولا گفتی اکرم العالم الفقیه. این الفقیه دیگر برای چیست؟ پس این مفهوم مخالف پیدا می کند که اکرام مطلق عالم واجب نیست. والا اگر اکرام مطلق عالم واجب بود قید الفقیه در خطاب اکرم العالم الفقیه لغو می شد. اکرم الفقیه ذکر فقیه لغو نیست چون معتمد بر موصوف نیست. مصداقی از مصادیق قانون کلی شمولی را بیان می کند. اما در خطاب اکرم العالم الفقیه به مولا می گویند تو که گفتی اکرم العالم چرا دیگر بعدش گفتی الفقیه اگر دخیل نیست در موضوع حکم؟. شبیه اینکه بگویند ربائکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن، این دختران بر شما حرام ابدی هستند. عرف می گوید اگر بنا بود مطلق دختر همسر چه به این همسر دخول بشود چه نشود حرام ابدی بود چرا شارع گفت اللاتی دخلتم بهن؟ (حالا لااقل جائی که قید غالب نیست، البته آقای خوئی قید غالب هم به نظر ما مفهوم فی الجمله دارد و بحثه فی محله). ولذا آقای خوئی فرموده اکرم العالم الفقیه قید می زند به خطاب اکرم العالم، اما آن مفهوم مخالفش به او قید می زند نه منطوقش. در واقع آن مفهومش می شود لسان نفی، لسان نفی وجوب اکرام مطلق عالم.

اقول: جناب آقای خوئی! شما خودتان فرموده اید که مفهوم وصف فی الجمله است نه بالجملة. یعنی چی؟ در مفهوم شرط مشهور می گویند مفهوم شرط بالجمله است، إذا کان العالم عادلا فأکرمه مفهومش این است که إذا لم یکن العالم عادلا فلایجب اکرامه مطلقا ولو کان هاشمیا. اما مفهوم وصف مفهوم بالجمله نیست، یعنی اکرم العالم الفقیه فقط می گوید که نمی تواند اکرام عالم مطلقا واجب باشد، ولی لازم هم نیست که وجوب انحصار به عالم فقیه داشته باشد. می تواند اکرام عالم مفسر هم واجب باشد. چون لغویت در جائی لازم می آید از ذکر وصف که این وصف هیچ نقشی نداشته باشد در حکم. مثلا شارع اگر بگوید اکرم العالم اکرم العالم العادل، آقای خوئی می گوید خب ممکن است اکرام عالم هاشمی هم واجب باشد. دیگر ذکر عادل لغو نمی شود. اکرام عالم عادل واجب واکرام عالم هاشمی هم واجب. ذکر عادل موقعی لغو می شود که هیچ نقشی نداشته باشد در ثبوت حکم و وجوب ثابت باشد برای اکرام مطلق عالم.

می گوئیم آقای خوئی فرمایش متینی فرمودید، اما با این فرمایشتان چطور می آیید اینجا با خطاب اکرم العالم الفقیه خطاب اکرم العالم را حمل می کنید بر عالم فقیه؟ اکرم العالم الفقیه می گوید اکرام مطلق عالم واجب نیست، اما آیا منحصرا اکرام عالم فقیه واجب است؟ نه، اکرام عالم فقیه واجب است، اکرام عالم مفسّر هم واجب است.

سؤال وجواب: شاید وجوب رفته روی اکرم العالم الفقیه والمفسر. چه می دانیم؟

سؤال وجواب: مفهوم فی الجمله این است که مثلا مولا می گوید اکرم العالم بعد یک خطاب دیگری می گوید لایجب اکرام مطلق العالم، می فهمیم اطلاق اکرم العالم مشکل دارد، اما نه اینکه حمل کنیم اکرم العالم را بر عالم فقیه، خب شامل عالم مفسّر هم می شود.

قدر متیقن این است که عالمی که نه فقیه است و نه امتیاز دیگری دارد امتیازهایی که شرعا محتمل است، نه فقیه است نه هاشمی است نه مفسّر است، فقط عالم محض است بدون هیچ امتیاز اضافی، بله او وجوب اکرام ندارد. اما غیر از او، عالم فقیه، عالم مفسّر، عالم هاشمی، اطلاق اکرم العالم نسبت به اینها چرا تقیید بخورد؟

تأمل بفرمائید انشاءالله بقیه مطالب فردا.

جلسه 1637

دوشنبه 21/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به خطاب مطلق و مقید بود. عرض کردیم تارة خطاب مطلق ومقید متخالفین هستند در نفی و اثبات، مثل اینکه خطاب مطلق می گوید اکرم العالم، خطاب مقید می گوید لاتکرم العالم الفاسق، در اینجا حمل می شود خطاب مطلق بر غیر آن مورد مقید. تقیید می خورد آن خطاب مطلق. حالا چه این مثال که مطلق شمولی است، یا مثال دیگر که مطلق بدلی است، مثل اینکه مولا می گوید اکرم عالما، در خطاب دیگر می گوید لاتکرم العالم الفاسق. که ما به نظرمان در این مثال خطاب لاتکرم العالم الفاسق مقید خطاب اکرم عالما هست و اکرم عالما حمل می شود بر عالم غیر فاسق.

این در صورتی است که خطاب مطلق ومقید متخالفین باشند در نفی و اثبات.

اما اگر خطاب مطلق ومقید متوافقین باشند، مثل اینکه مولا در خطاب مطلق بگوید اکرم العالم، در خطاب مقید بگوید اکرم الفقیه، هر دو مثبتین هستند.

در اینجا عرض کردیم تارة خطاب مطلق شمولی است مثل همین خطاب اکرم العالم، اینجا وجهی ندارد خطاب مطلق را تقیید بزنیم. مثبتین هستند. خطاب اکرم العالم دلالت می کند بر وجوب اکرام مطلق عالم، خطاب اکرم الفقیه دلالت می کند بر وجوب حصه ای از آن یعنی وجوب اکرام فقیه و با هم تنافی ندارند، ما به هر دو اخذ می کنیم.

بله اگر خطاب مقید ما مفهوم وصف داشت، مثل اینکه مولا در خطاب مطلق می گوید اکرم العالم در خطاب مقید می گوید اکرم العالم العادل. که ما در بحث مفهوم وصف عرض کردیم که همانطور که برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی فرموده اند وصف معتمد بر موصوف ظهور در احترازیت دارد، مگر اینکه یک نکته واضحه عرفیه ای برای ذکر آن واصف باشد که از ظهور در احترازیت بیفتد. والا ظهور اولی وصف معتمد بر موصوف این است که ذکر آن برای احتراز هست. مولا اگر بگوید انار ترش نخور، ظاهرش این است که نهی از خوردن مطلق انار نمی کند. ولذا اگر این عبد انار شیرین خورد، مولا به او بگوید چرا انار شیرین خوردی من که قبلا گفته بودم انار نخور. می گوید مولا! خودت یک ساعت پیش گفتی انار ترش نخور. معنای این حرف چیست؟ اگر بناست مطلق انار خوردنش حرام باشد پس چرا گفتی انار ترش نخور؟ قدر متیقن از اینکه انار ترش نخور این است که اینطور نیست که مطلق انار خوردنش حرام باشد. انار شیرین خوردنش می شود حلال. فرض این است که این انار شیرین احتمال ندارد که یک ملاک آخری برای حرمت داشته باشد. بالاخره وقتی از خوردن انار ترش نهی شد، این انار ترش نیست، یک وصف آخری هم که ندارد که بخاطر آن وصف آخر احتمال بدهیم که حرام شده است. عرف می گوید معلوم می شود از نهی از خوردن انار ترش که مطلق انار خوردنش حرام نیست. ظاهر این خطاب مقید نیست. اگر مولا بگوید جای خارجی نخور، اینکه چای خارجی نخور عرف می فهمد که یعنی خوردن مطلق چای ممنوع نیست.

ولکن عرض ما این بود که عرض می کردیم که کسانی که مفهوم وصف قائل نیستند، که نسبت داده شده است به مشهور که مرحوم استاد ما هم همین قول را انتخاب کرده بود می فرمود شاید مولا بخاطر اهتمام به این فرد حکم او را مستقل بیان کرده است، دلیل نمی شود که حال که وصفی را در این خطاب اخذ کرد مطلق حرام نباشد. چون اهتمام دارد به اینکه مخاطب انار ترش نخورد این فرض را بیان کرد، والا اگر خطاب دیگر بگوید انار نخور به اطلاق آن اخذ می کنیم. طبق مسلک مشهور که این دو خطاب مثبتین هستند، خطابی که می گوید انار نخور وخطابی که می گوید انار ترش نخور.

اما بنابر نظری که ما وفاقا للسید الخوئی اختیار کردیم که وصف مفهوم فی الجمله دارد، پس تقیید باید بزنیم خطاب مطلق را. مرحوم آقای خوئی فرموده است: اکرم العالم و اکرم العالم العادل مفهوم وصف دارد خطاب اکرم العالم را حمل می کنیم بر عالم عادل.

ما اشکال کردیم، عرض کردیم جناب آقای خوئی! مفهوم وصف به نظر شما وبه نظر صحیح فی الجمله است نه به بالجملة، یعنی ممکن هست عالم غیر عادل هم فی الجمله وجوب اکرام داشته باشد. اکرم العالم العادل نمی گوید اکرام عالم هاشمی واجب نیست. بله می گوید اکرام مطلق عالم واجب نیست. پس خطاب اکرم العالم العادل دلیل نمی شود که بگوئیم مراد از اکرم العالم خصوص عالم عادل است. فقط دلیل می شود که مطلق عالم وجوب اکرام ندارد.

حالا یک وقت عالم غیر عادل یک قدر متیقنی دارد از عدم وجوب اکرام. قدر متیقن از عدم وجوب اکرام عالمی است که نه عادل است و نه هاشمی. می گوئیم عالمی که نه عادل است و نه هاشمی، او وجوب اکرام ندارد، اما عالم هاشمی وجوب اکرام دارد تمسکا باطلاق اکرم العالم. فقط قدر میتقن از تقیید را ما رفع ید کردیم از اطلاق اکرم العالم، وقدر متیقن از تقیید آن عالمی است که نه عادل است و نه هاشمی. در قدر متیقن از تقیید ما از اطراق رفع د می کنیم و در ماعدای قدر متیقن به اطلاق اخذ می کنیم.

و اگر قدر متیقنی در بین نبود، عالم غیر عادل یا هاشمی است یا غیر هاشمی و هیچکدام قدر متیقن از تقیید نیستند، ممکن است شارع اکرام عالم غیر عادل را که هاشمی است بگوید واجب نیست، ممکن است اکرام عالمی که عادل نیست و هاشمی هم نیست بگوید واجب نیست. عالم عادل ولو دو حصه دارد هاشمی و غیر هاشمی ولی فرض کنید هیچکدام قدر متیقن نیستند.

خب در اینجا باز ما می گوئیم که با توجه به خطاب اکرم العالم العادل علم اجمالی داریم که عالم غیر عادل فی الجمله وجوب اکرام ندارد. اما اینکه بالجمله وجوب اکرام نداشته باشد نه عالم هاشمی و نه عالم غیر هاشمی، این را که نمی دانید. اصالة الاطلاق می گوید شما علم اجمالی دارید که از این خطاب اکرم العالم یا عالم غیر عادل هاشمی خارج شده است و یا عالم غیر عادل غیر هاشمی خارج شده است. ولکن حق ندارید بخاطر علم اجمالی به خروج احد الفردین دست از اطلاق خطاب نسبت به هر دو فرد بردارید. اصالة الاطلاق می گوید علم دارید اجمالا که یکی از این دو فرد خارج شده است، اما باید بگوئید فرد دوم هنوز تحت اطلاق باقی است. قبلا مثال می زدیم می گفتیم اگر مولا بگوید اکرم العالم، ما علم اجمالی داریم که یا زید عالم تخصیص خورده است از این خطاب و یا عمرو عالم، وشاید هر دو تخصیص خورده اند، اما حق نداریم بنا بگذاریم بر اینکه هر دو تخصیص خورده اند. علم اجمالی به تخصیص احد الفردین داریم شک داریم در تخصیص فرد دوم، باید بناء بگذاریم بر حجیت این اطلاق نسبت به آن فرد دوم. سیره عقلائیه بر این است. عملا طبق اصالة الاطلاق می گوئیم ما علم اجمالی داریم یا اکرام زید عالم تخصیص خورده است از این اطلاق اکرم العالم و یا اکرام عمرو عالم، ولکن اصالة الاطلاق می گوید بگوئید هر دو خارج نشده اند از این اطلاق و اکرام یکی از این دو هنوز واجب است. و از باب عالم اجمالی به وجوب اکرام احدهما باید احتیاط کنیم.

البته این در صورتی است که مفاد خطاب عام و مطلق حکم الزامی باشد تا علم اجمالی شکل بگیرد.

در خطاب اکرم العالم و خطاب اکرم العالم العادل هم همین را می گوئیم. می گوئیم اگر عالم غیر عادل یک قدر متیقنی داشت از عدم وجوب اکرام، آن قدر متیقن را می گوئیم اکرامش واجب نیست مازاد بر آن اکرامش واجب است. ولی اگر قدر میتقنی در بین نبود، دو حصه داریم، عالم فاسق هاشمی و عالم فاسق غیر هاشمی، هیچکدام هم بر دیگری امتیاز ندارد، خب علم اجمالی داریم که یکی از این دو فرد از خطاب اکرم العالم خارج شده است. اصالة الاطلاق در اکرم العالم می گوید بناء بگذارید که یکی دیگر هنوز تحت این اطلاق باقی است، بناء نگذارید که هر دو خارج شده اند از این اطلاق، این خلاف اصالة الاطلاق است. حجت اجمالیه پیدا می کنیم که یا اکرام عالم فاسق هاشمی واجب است و یا اکرام عالم فاسق غیر هاشمی.

حالا اگر شما بدانید که اکرام یکی از این دو حرام است، خب می شود دوران امر بین المحذورین. اکرام یکی از این دو حرام است، اصالة الاطلاق می گوید ولی اکرام دیگری واجب است، حال اینکه کدامیک واجب است وکدامیک حرام است با هم مشتبه شده است، می شود دوران امر بین محذورین.

ولی اگر علم اجمالی به حرمت اکرام احدهما ندارید، فقط علم اجمالی دارید به عدم وجوب اکرام احدهما، اصالة الاطلاق می گوید ولکن شما طبق اصالة الاطلاق باید بگویید اکرام یکی از این دو واجب نیست ولی اکرام دیگری واجب است، وطبق این حجت اجمالیه باید احتیاط کنید.

هر کجا قدر متیقنی بود در این مثال که خطاب مطلقی داریم و خطاب مقیدی که با مفهوم وصف که مفهوم فی الجمله است می خواهیم تقیید بزنیم آن اطلاق را، باید این را در نظر بگیریم که اگر یک قدر متیقنی داریم از تقیید آن اطلاق، خب آن قدر متیقن را تقیید می زنیم خارج می کنیم از آن اطلاق، مازاد بر آن قدر متیقن داخل در آن اطلاق هست. ما ملتزم می شویم به این نتیجه هر کجا در فقه پیش بیاید.

این در صورتی بود که خطاب مطلق ومقید متوافقین بودند در نفی و اثبات وخطاب مطلق ما شمولی بود.

سؤال وجواب: اگر شما یک خطاب مطلقی داشته باشد که اکرم العالم، بعد یک خطاب منفصلی بیاید بگوید لایجب اکرام مطلق العالم، آیا دست از آن خطاب مطلق بالمرة بر می دارید؟ نه. باید به قدر متیقن از تقیید اکتفاء کنیم در رفع ید از آن اطلاق. مقید منفصل است. پس شما در مقید مجمل منفصل به مطلق عمل نمی کنید؟ چه وجهی دارد؟ مقدمات حکمت به صرف عدم مقید متصل منعقد می شود و ظهور اطلاقی شکل می گیرد.

سؤال وجواب: پس اگر شما یک خطاب مطلقی داشتید بعد یک خطاب منفصل مجملی بود که اصلا معلوم نیست مقید هست یا نیست. اکرم العالم، یک خطاب مقید منفصلی بود یک تعبیری بکار برد که نفهمیدیم این مقید آن خطاب اکرم العالم است یا ربطی به آن ندارد، شما بگوئید چون شبهه تقیید آن خطاب مطلق هست دیگر ما به آن خطاب مطلق نمی توانیم عمل کنیم. خب این خطاب منفصل مجمل است اصلا ممکن است مقید آن خطاب مطلق نباشد و بیگانه از او باشد هر چند احتمال هم دارد که چون مجمل است مقید آن خطاب مطلق باشد. به صرف این احتمال عقلاء حجت می دانند ما رفع ید کنیم از آن اطلاق؟ قطعا حجت نمی دانند.

اما اگر خطاب مطلق ومقید متوافقین بودند و خطاب مطلق ما بدلی بود. مثلا خطاب مطلق گفت اکرم عالما، خطاب مقید بود اکرم عالما عادلا. این را هم بررسی کنیم:

در اینجا سه فرض مطرح می شود:

فرض اول: این است که ما احراز کنیم وحدت حکم را. یعنی احراز کنیم که آن حکمی که مفاد این خطاب اکرم عالما هست که وجوب است و مفاد خطاب اکرم عالما عادلا هم که وجوب است احراز کنیم که آن حکمی که مفاد این دو خطاب است فی علم الله واحد است نه متعدد، یک وجوب بیشتر ما نداریم.

در اینجا فرموده اند: این وجوب که فی علم الله می دانیم واحد است، طبق خطاب اکرم عالما عادلا در موضوعش عادل اخذ شده است. و خطاب اکرم عالما عادلا می فهماند که تا اکرام عالم عادل نکنیم این وجوب ساقط نمی شود. این ظهور تنافی دارد با ظهور اطلاقی اکرم عالما که می گوید اکرام هر عالمی ولو عالم فاسق باشد مسقط وجوب است. بناء عقلاء بر این است که با وجود خطاب مقید از اطلاق خطاب مطلق رفع ید می کنند، نه اینکه بیایند خطاب مطلق را اخذ کنند و خطاب مقید را حمل بر استحباب بکنند. این بناء عقلاء نیست. که بگویند اکرم عالما مطلق هست و وجوب رفته روی اکرام مطلق عالم وآن اکرم عالما عادلا از باب افضل الافراد است. مستحب است انتخاب عالم عادل برای اکرام. خب جمع موضوعی از نظر عرف مقدم است بر جمع حکمی. این جمع حکمی است که ما به اطلاق اکرم عالما که واجب بدلی است اخذ کنیم وخطاب اکرم عالما عادلا را حمل بر استحباب بکنیم. این جمع حکمی است، وبا وجود جمع موضوعی عرف منتقل به جمع حکمی نمی شود.

بله ما یک عرضی داشتیم وفاقا للسید السیستانی، وآن این بود که اگر احراز کنیم که این خطاب اکرم عالما عادلا بعد از وقت حاجت عمل به اطلاق مطلق صادر شده است، به جوری که عرف می گوید اگر ما بگوئیم مراد جدی از اکرم عالما اکرام عالم عادل بود مردم به اشتباه افتاده اند، مردم رفتند اکرام عالم فاسق کردند و گفتند ما این واجب را امتثال کردیم. تأخیر بیان از وقت حاجت منجر شد به القاء مردم در مفسده خلاف واقع.

اینجا که احراز می کنیم که مطلق در مقام بیان بود و خطاب مقید هم تأخیر بیان از وقت حاجت بود، اینجا برای ما روشن نیست که عرف اصرار بکند بگوید باید ظهور خطاب اکرم عالما عادلا را در وجوب اکرام عالم عادل حفظ کنیم، با توجه به این محذور که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید و منجر می شود به القاء مردم در مفسده خلاف واقع. شاید عرف در اینجا بگوید که چرا ما به اطلاق اکرم عالما اخذ نکنیم و خطاب اکرم عالما عادلا را حمل بر افضل الافراد نکنیم.

ولکن در جائی که محرز نیست که تأخیر بیان از وقت حاجت رخ بدهد، انصافا عرف همین کار را می کند، اطلاق اکرم عالما را حمل می کند بر همان مقید. چون واجب، واجب بدلی است. یا مثال معروف: إن ظاهرت فأعتق رقبة خطاب دیگر می گوید إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة.

سؤال وجواب: در جایی که احراز بشود که تأخیر بیان از وقت حاجت بوده و موجب القاء در مفسده خلاف واقع بوده اینجا انصافا عرف متوقف می شود در حمل مطلق بر مقید.

این در صورتی بود که احراز کنیم وحدت حکم را.

فرض دوم: این است که احراز کنیم تعدد حکم را. از خارج ما بدانیم دو وجوب داریم، یک وجوب اکرام مطلق عالم به نحو وجوب بدلی (اکرم عالما) ویک وجوب هم تعلق بگیرد به اکرام عالم عادل. یا در همان مثال إن ظاهرت فأعتق رقبة و إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة از خارج ما بدانیم که دو جوب داریم بعد از ظهار. اگر اینجور شد بحثی نیست، یک وجوب تعلق می گیرد به مطلق و یک وجوب تعلق می گیرد به مقید. اگر مکلف آن مقید را انجام بدهد مثلا در همین مثال ظهار عتق رقبه مؤمنه بکند، هر دو تکلیف را امتثال کرده است، هم عتق رقبه کرده و هم عتق رقبه مؤمنه کرده است. واگر عتق رقبه کافره بکند، امر به مقید را امتثال نکرده ولی امر به مطلق را امتثال کرده است. مولا گاهی به عبدش می گوید نان بخر، نان سنگک بخر. اصل نان خریدن واجب و نان سنگک خریدن واجب. اگر نان سنگک خرید هر دو وجوب را امتثال کرده است، و اگر نان غیر سنگک خرید وجوب مطلق را امتثال کرده وجوب مقید را امتثال نکرده است.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: در این مثال حتما باید امر به مطلق ترتبی باشد. مولا بگوید واجب است نان سنگک بخری، و اگر نان سنگک نمی خری واجب است نان بخری. چرا؟ چون ایشان فرموده است: معنا ندارد اطلاق وجوب مطلق، اطلاق وجوب خرید نان شامل آن کسی بشود که خطاب مقید محرک او است. لغو است. من که خطاب مقید محرکم هست مطیع محض مولا هستم، مولا می گوید نان سنگک بخر می روم نان سنگک می خرم و می آورم، اطلاق خطاب اینکه نان بخر شامل من بشود لغو است، چه اثری دارد. پس اطلاق خطاب نان بخر باید مشروط وترتبی بشود، اگر نان سنگک نمی خری، اگر امتثال نمی کنی امر به مقید را آنوقت امر داری به مطلق.

حاا این فرمایش آقای خوئی در این فرض ثمره ندارد. بالاخره ما احراز کردیم تعدد وجوب را، حالا اگر راه تصحیحش این چیزی است که آقای خوئی می گوید باید ملتزم بشویم، عملا ثمره ای پیدا نمی کند. فرض دوم این است که می دانیم دو وجوب است، یک وجوب رفته روی خرید مطلق نان و یک وجوب رفته روی خرید نان سنگک، منتهی بحث در این است که آن وجوبی که رفته روی خرید مطلق نان، آیا وجوب مشروط و ترتبی باید باشد که آقای خوئی می گوید، یا نه وجوب غیر مشروط است، بالفعل ما دو وجوب داریم، وجوب خرید نان و وجوب خرید نان سنگک که برخی دیگر می گویند. اینجا ثمره عملیه ندارد ولذا بحثش را در فرض سوم مطرح می کنیم.

فرض سوم: این است که نمی دانیم. خطاب آمده است که إن ظاهرت فاعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، نمی دانیم آیا فی علم الله یک وجوب است که گفته شد که اگر یک وجوب بود باید خطاب مطلق را حمل کنیم بر مقید. إن ظاهرت فاعتق رقبة باید حمل بشود بر عتق رقثبه مؤمنه، چون یک وجوب است وآن وجوب در متعلقش طبق خطاب مقید مؤمنه بودن شرط شده است. و اگر دو وجوب باشد هیچکدام با هم تنافی ندارند، یک وجوب رفته روی مطلق عتق رقبه و یک وجوب رفته روی عتق رقبه مؤمنه و حمل مطلق بر مقید نمی کنیم. شک داریم که آیا در مقام ثبوت وحدت حکم است یعنی حکم مستفاد از این دو خطاب که وجوب است در مقام ثبوت یکی است یا متعدد است، چه بکنیم؟

مرحوم آقای صدر گفته است: احتمال تعدد وجوب بدهیم اخذ می کنیم به ظاهر هر دو خطاب. برای چی حمل کنیم مطلق را بر مقید؟ یک خطاب می گوید إن ظاهرت فاعتق رقبة ویک خطاب می گوید إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة؛ و ما احتمال می دهیم در مقام ثبوت دو وجوب باشد یک وجوب رفته روی جامع عتق رقبه و یک وجوب رفته روی عتق رقبه مؤمنه، اگر من عتق رقبه مؤمنه بکنم هر دو وجوب را امتثال کرده ام، اگر عتق رقبه کافره بکنم وجوب مطلق را امتثال کرده ام وجوب مقید را امتثال نکرده ام و اگر زمینه دارد بعدا باید امتثال کنم.

مرحوم آقای خوئی طبق همان بیانی که مطرح کرد فرمود: اگر وجوب متعدد باشد لامحاله آن وجوب مطلق باید ترتبی باشد و الا لغو است، از آن مبنا اینجا استفاده می کند، می فرماید: إن ظاهرت فأعتق رقبة و إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، اگر دو وجوب باشد در مقام ثبوت، پس باید وجوب عتق رقبه مشروط وترتبی باشد. إن لم تعتق رقبة مؤمنة فیجب علیک أن تعتق رقبة. و این تقیید وجوب تصرف در حکم است، این جمع حکمی است. و جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی. پس بیان آقای خوئی این است که اگر دو وجوب باشد باید وجوب مطلق مشروط بشود، چرا؟ برای اینکه دو وجوب است اطلاق وجوب عتق رقبه برای من که خطاب وجوب عتق رقبه مؤمنه محرکم هست اطلاق وجوب عتق رقبه برای من لغو است. پس باید موضوع وجوب عتق رقبه که وجوب مطلق است کسی باشد که لایمتثل الامر بالمقید. إذا لم تمتثل الامر بالمقید فیجب علیک عتق رقبة. خب این یعنی تقیید حکم وجمع حکمی. این یعنی بخاطر خطاب إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنه، شما آمدید متعلق خطاب إن ظاهرت فأعتق رقبة را حفظ کردید به اطلاقش وجوبش را مشروط کردید. وجوب عتق رقبه را مشروط کردید به آن حالی که آن خطاب مقید محرک نیست. این جمع حکمی است. اما اگر بیائید خطاب إن ظاهرت فأعتق رقبة را حمل کنید بر مقید بگوئید مراد از عتق رقبه، عتق رقبه مؤمنه است، اینجا جمع موضوعی کردید. جمع موضوعی مقدم است بر جمع حکمی.

اشکالی که به فرمایش آقای خوئی این است که این مبنای شما قابل مناقشه است. امر به مطلق چه لزومی دارد مشروط بشود؟ چه لزومی دارد مولا که دو تا وجوب جعل می کند مثل همان مثال وجوب خرید نان و وجوب خرید نان سنگک، چرا وجوب خرید نان را مشروط کند که اگر نان سنگک نمی خری نان بخر؟ نخیر، دو تا دستور است، نان بخر، نان سنگگ بخر. دو تا دستور است، مطلق هم هست. اینکه غرض از دستور مطلق تحریک کسی است که لایحرکه المقید، این غرض از جعل است، اما چرا خطاب وجوب مشروط بشود؟ خطاب وجوب مطلق است. بله غرض از این خطاب وجوب مطلق تحریک کسانی است که خطاب مقید محرک آنها نیست. این غرض از تکلیف است، اما خود تکلیف چرا مشروط باشد.

وعرفا لغو هم نمی شود. مولا دو تا وجوب فعلی و غیر مشروط جعل می کند، نان بخر، نان سنگک بخر، یا إن ظاهرت فأعتق رقبة و إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، دو تا وجوب است، یک وجوب روی عتق رقبه به طور مطلق و یک وجوب روی عتق رقبه مؤمنه بطور مقید. دو تا وجوب فعلی و غیر مشروط عرفا اینها لغو نیست.

این اشکالی است که به آقای خوئی می شود. تأمل بفرمائید ببینیم این اشکال درست است یا نه.

جلسه 1638

سه شنبه 22/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به خطاب مطلق ومقید بود که مثبتین هستند. مثل إن ظاهرت فأعتق رقبة و إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، که هر دو مثبتین هستند وفرض کردیم که خطاب مطلق ما مطلق بدلی است نه مطلق شمولی، یعنی یک بار هم شخص عتق رقبه بکند مجزی است.

در اینجا فرمودند که اگر احراز کنیم از خارج وحدت حکم را، یعنی بفهمیم این حکم ظاهر از خطاب که وجوب هست در عالم ثبوت یکی است، در این صورت حمل می کنیم خطاب مطلق را بر مقید و این خطاب مطلق را تقیید می زنیم.

ولکن اگر احتمال بدهیم که ما در مقام ثبوت دو وجوب داریم یکی وجوب عتق رقبه و دیگری وجوب عتق رقبه مؤمنه به نحد تعدد مطلوب. مثل اینکه مولایی به عبدش می گوید «نان بخر» «نان سنگک بخر». اصل نان خریدن یک مطلوب، اینکه نان سنگک خریده بشود مطلوب دوم هست. نه اینکه مولا بگوید «نان بخر» «نان سنگک بخر»، وحدت مطلوب باشد که اگر نهان خرید فهو و اگر نان غیر سنگک خرید به درد مولا نمی خورد. که ثمره تعدد مطلوب این است که اگر مکلف عاجز شد از آن مقید، یعنی از خرید نان سنگک عاجز شد، بنابر وحدت مطلوب تا دلیل نیاید که مولا تکلیف ثانوی کرده است به خرید نان غیر سنگک، مکلف هیچ وظیفه ای ندارد برود نان غیر سنگک بخرد. اما بنابر تعدد مطلوب که دو وجوب باشد یکی رفته باشد روی خرید نان و دیگری روی خرید نان سنگک، مکلف که عاجز شد از خرید نان سنگک تکلیف به این مقید ساقط است، اما تکلیف به مطلق خرید نان باقی است و باید امتثال بشود.

حالا شک می کنیم که در این خطاب «إن ظاهرت فأعتق رقبة» «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» خطاب مطلق ومقید به نحو وحدت مطلوب است که حمل کنیم خطاب مطلق را بر مقید، واگر عاجز بشود این مکلف از عتق رقبه مؤمنه تکلیف ندارد به عتق رقبه کافره، و یا به نحو تعدد تکلیف است؟

عرض کردیم مرحوم آقای صدر فرموده: وقتی احتمال بدهیم تعدد مطلوب را، وجهی ندارد که حمل مطلق بر مقید بکنیم. خطاب اعتق رقبة ظاهر است در وجوب عتق رقبة، خطاب اعتق رقبة مؤمنة هم ظاهر است در وجوب عتق رقبه مؤمنه، مقتضای اخذ به هر دو ظهور این است که بگوئیم ما دو واجب داریم، که اگر عتق رقبه مؤمنه بکنیم هر و واجب را امتثال کرده ایم، اگر عتق رقبه کافره بکنیم خطاب مطلق را امتثال کرده ایم ولی خطاب مقید را امتثال نکرده ایم.

که این هم دو صورت دارد:

گاهی زمینه برای امتثال خطاب مقید هست، اول عتق رقبه کافره کردیم، بعد می رویم عتق رقبه مؤمنه می کنیم امر مقید را هم امتثال می کنیم.

گاهی نه، بعد از اینکه امر مطلق را امتثال کردیم ولی امر به مقید را امتثال نکردیم، دیگر زمینه امتثال امر مقید از بین می رود. که برخی حدیث لاتعاد را همینجور تصویر کرده اند، گفته اند جاهل به وجوب قرائت سوره مثلا نمازش صحیح است اگر ترک کند سوره را از روی جهل، ولی اگر جاهل مقصر باشد عقاب هم می شود بر ترک قرائت سوره. توجیهش این است که بگوئیم این مکلف یک تکلیف داشت به حصه صلاة مع القراءة، امر به حصه، ویک تکلیف داشت به جامع بین صلاة مع القراءة وصلاة بدون قرائت در حال جهل. یجب علیک الجامع بین الصلاة مع قراءة السورة أو الصلاة بدون قراءة السورة فی حال الجهل. این مکلف اگر نماز با قرائت سوره بخواند هر دو تکلیف را امتثال کرده است، هم تکلیف به جامع را و هم تکلیف به حصه را. اگر صلاة بدون قرائت بخواند در حال جهل، تکلیف به حصه یعنی صلاة تامه را امتثال نکرده است و عقاب می شود بر ترک امتثال آن، ولی تکلیف به جامع را امتثال کرده است. چون صلاة بدون قرائت فی حال الجهل را اتیان کرده ولذا نمازش صحیح است. ودیگر زمینه هم برای اعاده این نماز نیست، چون در شبانه روز بیش از پنج نماز واجب نیست.

در بحث اجاره هم این بحث مطرح است:

گاهی اجاره به نحو وحدت مطلوب است. می گوید این خانه ما را رنگ بزن رنگ درجه یک. حالا اگر این اجیر بیاید رنگ درجه دو بزند، اگر وحدت مطلوب باشد که در واقع اینکه می گوید رنگ درجه یک تقیید آن کلام اولش باشد که خانه ما رنگ بکن، تقییدش بزند که رنگ درجه یک باشد. اگر تقیید باشد می شود وحدت مطلوب. و این نقاش بیچاره که زحمت کشید رنگ خرید اما درجه دو بود، خانه این آقا را رنگ و نقاشی کرد منتهی نقاشی درجه دو، آخرش که می خواهد تسویه حساب بکند صاحب منزل می گوید یک ریال هم به تو نمی دهم، چرا؟ برای اینکه من تو را اجیر کردم بر نقاشی خانه ام از رنگ درجه یک، آنچه من خواستم انجام ندادی وآنچه انجام دادی من نخواسته بودم.

اما اگر به نحو تعدد مطلوب باشد، یک مطلوب این صاحب منزل این است که خانه او نقاشی بشود. مطلوب دیگر این است که نقاشی با رنگ درجه یک باشد. حالا اگر نقاشی با رنگ درجه یک نبود بعض متعلق اجاره را انجام داده است وبه اندازه آن مستحق اجرت است. دیگر عملا اجاره به نحو تعدد مطلوب بازگشتش به دو اجاره است. مثل اینکه شما یک کار می گیرید می گوئید هم این اتاق را نقاشی کن و هم آن اتاق را. اشکالی ندارد، جمع بین دو اجاره، یا شما در بیع چکار می کنید، می گوئید من این کتاب رسائل و این کتاب مکاسب را می خرم به پنجاه هزار تومان، اما انحلال پیدا می کند به لحاظ دو کتاب. ولذا اگر یکی از این دو کتاب غصبی بود بیع نسبت به آن کتاب دیگر صحیح است. در اجاره هم می تواند اجاره به نحو تعدد مطلوب اینگونه باشد.

یا فرض کنید شما گاهی می گوئید من از شما می خواهم برای شب جمعه آخر هفته ده کیلو شیرینی برایم بپزید. یک وقت وحدت مطلوب است چون شما شب جمعه مراسم عروسی دارید، اگر تا آنوقت شیرینی تهیه نشود بلکه ساعت یازده شب زنگ می زمد می گوید شیرینی تان آماده شده، می گوئید من دیگر شیرینی را می خواهم چکار کنم مهمانها رفتند. این می شود وحدت مطلوب. ولذا می گوئید من یک ریال هم به تو نمی دهم.

اما تعدد مطلوب اگر باشد، یعنی شما گفتید سعی بکن برای شبه جمعه این شیرینی ها تهیه بشود، ولی تگر تهیه نشد می توانید مراسمتان را روز جمعه برگزار کنید، اگر از نظر عرفی ظهور داشت در تعدد مطولب، خب او مستحق اجرت است ولو با تأخیر شیرینی را تهیه کند.

پس بحث وحدت مطلوب و تعدد مطلوب هم در تکالیف مطرح است و هم در معاملات مطرح است. ثمره اش هم در این موارد روشن شد، عمده ثمره اش این بود که عرض کردیم که در تکالیف اگر مکلف عاجز از اتیان مقید بشود، بنابر وحدت مطلوب که حمل مطلق بر مقید کردیم تکلیف به اتیان آن فرد فاقد قید ندارد. ولی بنابر تعدد مطلوب اگر عاجز از مقید شد تکلیف دارد به اتیان آن فرد فاقد قید، چون امر به مطلق که قابل امتثال است.

مرحوم آقای صدر فرموده: اگر ما از خارج احراز نکنیم که این خطاب مطلق بدلی إن ظاهرت فأعتق رقبة وآن خطاب مقید إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنه به نحو وحدت مطلوب است، چه اصراری داریم که ما حل مطلق بر مقید کنیم؟ بلکه ملتزم می شویم به تعدد مطلوب.

مرحوم آقای خوئی فرموده: التزام به تعدد مطلوب دو تا اشکال دارد:

اشکال اول: این است که گفته شد إن ظاهرت فأعتق رقبة را شما بگوئید یک وجوب مستقل است رفته روی عتق رقبه، و إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة هم وجوب مستقل دیگری است رفته روی عتق رقبه مؤمنه، اطلاق آن خطاب اول نسبت به کسی که عصیان نمی کند خطاب مقید را، شمائی که منقاد هستید مطیع هستید عصیان نمی کنید امر إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة را، اطلاق آن خطاب إن ظاهرت فأعتق رقبة نسبت به شما لغو است، چه اثری دارد؟. شما که عتق رقبه مؤمنه می کنید یعنی عتق رقبه هم می کنید در ضمن آن. پس باید إن ظاهرت فأعتق رقبة اگر وجوب مستقلی باشد تقیید حکمی بخورد، بگوید إن کنت عاصیا للأمر بعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة.

طبعا وقتی اینجوری بشود جمع موضوعی عند العرف مقدم است بر این جمع حکمی که موجب تقیید حکم است. شما اعتق رقبة را تقیید موضوعی بزنید به عتق رقبه مؤمنه این مقدم است عند العرف بر اینکه او را تقیید موضوعی نزنید بیائید تقیید حکمی بزنید، بگوئید إن کنت عاصیا للأمر بعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة.

اقول: ما عرض کردیم این بیان تمام نیست. چرا؟ برای اینکه درست است که غرض از تکلیف ممکن است همین باشد تحریک من لایحرکه الامر بالمقید، امر به مطلق غرضش این است که تحریک کند مکلفی را که از آن امر به مقید تحریک نشده است. ولی این غرض تکلیف است این مصحح تکلیف است نه موجب تقیید تکلیف. عرف این تکلیف را ولو مطلق جعل بشود مستهجن نمی بیند.

مثال بزنم: در امر توصلی مولا می گوید یجب ستر العورة. غرض از این تکلیف چیست؟ غرض عرفی از این تکلیف این است که کسانی که داعی نفسانی ندارند به ستر عورت، آنها داعی الهی پیدا کنند و این امر محرکشان بشود. در امر توصلی غرض نوعی این است دیگر. اما آیا این به معنای تقیید خود خطاب تکلیف است؟ یعنی مولا می گوید من لایکون له داع نفسانی الی ستر عورته یجب علیه أن یستر عورته؟ وجوب ستر عورت مشروط است به اینکه داعی نفسانی بر ستر عورت نداشته باشی؟ نه، مصحح جعل وجوب ستر عورت این است که کسانی که محرک نفسانی ندارند به ستر عورت، این امر مولا محرکشان بشود. همین قضیه شرطیه کافی است برای اینکه شارع بطور مطلق بگوید یجب علی کل مکلف ستر العورة، وهیچ استهجانی ندارد این اطلاق تکلیف. ولو غرض از تکلیف محرکیت شأنیه است یعنی محرکیة من لا یکون له محرک آخر الی ستر عورته.

بله در مولای شرعی یک غرض آخری هم هست، وآن اینکه حتی کسانی که داعی نفسانی دارند به ستر عورت، بعد از این امر شارع یک داعی الهی هم پیدا کنند بگویند بعد از این بخاطر خدا ستر عورت می کنیم. تا حالا بخاطر شرف خودمان ستر عورت می کردیم، حالا بعد از این هم بخاطر شرف خودمان و هم بخاطر فرمانبرداری از مولای خودمان که از آن تعبیر می کنند به اثر انقیادی. بله اشکال ندارد. اما در موالی عرفیه که امر توصلی می کنند اثر عرفی واضحش تحریک شأنی است. مولا به عبدش می گوید برو آب بیاور. غرضش چیست؟ غرضش این است که اگر این عبد داعی آخری و داعی نفسانی ندارد به آب آوردن امر مولا داعی او بشود. غرض عرفی این است. ولی این به معنای تقیید امر نیست. امر مطلق است، جئنی بماء. غرض از این امر تحریک شأنی است یعنی تحرک من لا یکون له محرک آخر نحو الفعل.

ولذا لغویت عرفیه ای در کار نیست که مولا در همان مثال خرید نان بطور مطلق بگوید «نان بخر» «نان سنگک بخر». یا شما صبح که از منزل بیرون می آیید چون ظهر مهمان دارید به حاج خانم می گوئید «نهار تهیه کن» «چلوکباب تهیه کن». این تعدد مطلوب است دیگر. می گوئی من می خواهم جلو مهمان رو سفید باشم، جول مهمان چلوکباب بگذاریم که دیگر سنگ تمام بکذاریم، ولی کمتر از این، این است که حداقل این حاج خانم یک نهاری تهیه کند، نه اینکه مهمان بیاید در خانه ببیند سفره خالی است، این می شود تعدد مطلوب. کاملا این صحیح است و از نظر عقلی هیچ لغو نیست.

اشکال دوم مرحوم آقای خوئی: که اشکال فنی است، فرموده: از دو حال خارج نیست، اینکه مولا می گوید «إن ظاهرت فأعتق رقبة» «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» اگر تعدد مطلوب باشد یعنی دو وجوب باشد یکی رفته روی مطلق عتق رقبه و یکی رفته روی عتق رقبه مؤمنه، آیا من در مقام امتثال اگر عتق رقبه مؤمنه بکنم مجزی از هر دو تکلیف هست یا نیست؟ اگر مجزی از هر دو تکلیف هست یعنی عتق رقبه مؤمنه بکنم کافی است، این بازگشتش به این می شود که یا عتق رقبه مؤمنه بکن فقط، یا عتق رقبه کافره بکن و عتق رقبه مؤمنه بکن. چون من مکلف اگر عتق رقبه مؤمنه بکنم امتثال هر دو تکلیف است، هم اعتقتُ رقبة و هم اعتقتُ رقبة مؤمنة. اگر عتق رقبه کافره بکنم بعدش باید بروم عتق رقبه مؤمنه بکنم. پس من یا باید عتق رقبه مؤمنه بکنم، یا عتق رقبه کافره و بعد عتق رقبه مؤمنه. این می شود تخییر بین اقل واکثر.

تخییر بین اقل واکثر غیر معقول است. چرا؟ برای اینکه ما در اصول گفته ایم که مولا اگر بیاید بگوید شما در نماز یا یک بار تسبیحات اربعه بگو یا سه بار. این معنا ندارد که تکلیف به جامع باشد بین یک بار یا سه بار. چرا؟ برای اینکه یک وقت اینها را متباینین می کنید یعنی اگر دو بار تسبیحات اربعه بگوئید باطل است. این عیب ندارد، این اقل و اکثر نیست، چون می شود اقل بشرط لا، یک بار تسبیحات اربعه نه بیشتر یا سه بار، اینها می شوند متباینین، او بحثی ندارد. اما اگر اقل واکثر بشود این محال است چرا؟ برای اینکه اگر اقل واکثر بشود، اقل را که علی أیّ تقدیر باید بیاورم، نسبت به مازاد بر اقل هم که ترخیص دارم ترک کنم، پس آن مازاد بر اقل می شود مستحب. اقل می شود واجب تعیینی چون لابد منه است، مازاد بر آن می شود مستحب چون ترخیص در ترک دارد. وجوب تخییری بین اقل و اکثر غیر معقول است.

مثال عرفی اش هم این است که مولا به عبدش بگوید یا زید را اکرام کن و یا زید و عمرو را. آقا زید که اکرامش لابد منه است، پس زید واجب تعیینی است اکرامش. اکرام عمرو هم که لازم نیست، پس این چه وجوب تخییری شد؟ این وجوب تخییری نشد، این شد وجوب تعیینی اکرام زید و استحباب اکرام عمرو.

اینجا هم همین است، معنا ندارد مولا بگوید بر تو واجب است جامع بین عتق رقبه مؤمنه ویا عتق رقبه کافره و بعد از آن عتق رقبه مؤمنه. خب عتق رقبه مؤمنه که لابد منه است، اینکه دیگر وجوب تخییری نیست، وجوب تعیینی عتق رقبه مؤمنه است و عدم وجوب عتق رقبه کافره. این در صورتی است که عتق رقبه مؤمنه اگر بکنیم کافی باشد برای امتثال هر دو.

اما اگر بگوئید نه، شارع که گفته إن ظاهرت فأعتق رقبة إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، بنابر تعدد وجوب ما باید دو بار عتق رقبه بکنیم، هم خطاب إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنه را باید امتثال کنیم عتق رقبه مؤمنه کنیم، و هم بار دیگر عتق رقبه بکنیم، حالا آن عتق رقبه بار دیگر چون مطلق هست (إن ظاهرت فاعتق رقبة) مخیریم، می توانیم یک رقبه مؤمنه دیگری عتق کنیم و می توانیم برویم رقبه کافره عتق کنیم.

اگر این باشد که این لازمه اش تقیید آن إن ظاهرت فأعتق رقبة است، می شود إن ظاهرت فأعتق رقبة مرة اخری. این تقیید اطلاق است. وجهی ندارد این اطلاق را ما تقیید بزنیم بگوئیم إن ظاهرت فأعتق رقبة مرة اخری.

ولذا قول به تعدد وجوب مستلزم یک محذوری است که یا تخییر بین اقل و اکثر است و یا تقیید اطلاق آن خطاب مطلق است که بگوئیم فأعتق رقبة مرة اخری که این بلاوجه است.

اقول: این بیان آقای خوئی ره هم به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه جناب آقای خوئی! لنا أن نلتزم به اینکه عتق رقبه مؤمنه مجزی باشد، و هیچ محذوری ندارد. چرا؟ برای اینکه آن محذور تخییر بین اقل و اکثر این بود یک وجوب واحد برود روی جامع بین اقل و اکثر. یک وجوب بگوید یجب علیک إما أن تکرم زیدا أو تکرم زیدا و عمروا. خب می گفتند این وجوب واحد دیگر معنا ندارد تخییری باشد. چون اکرام زید که ما لابد منه است تعیینا، اکرام عمرو هم که ترخیص در ترک دارد. ولذا می گفتند وجوب تخییری جامع بین اقل واکثر غیر معقول است، مگر اینکه اقل را بشرط لا بکنیم، مثل قصر و تمام، که قصر دو رکعت بشرط لای از زیاده است، که تخییر بین قصر وتمام اشکال ندارد، چون قصر بخاطر بشرط لا بودن متباین می شود با تمام.

اما در مانحن فیه فرض این است که دو تا وجوب است، یک وجوب رفته روی مطلق، ولایسقط این وجوب الا بعد اتیان المطلق. إن ظاهرت فأعتق رقبة این وجوب رفته روی عتق رقبه، عتق رقبه کنم این وجوب ساقط می شود. این وجوب تعلق گرفته است به عتق رقبه مطلق، این عتق رقبه مطلق را هر وقت آوردید وجوب ساقط می شود. آن وجوب دیگر هم رفته روی عتق رقبه مؤمنه، تا عتق رقبه مؤمنه نکردید آن وجوب ساقط نشده است. این چه محذوری دارد؟. عرض کردم مولا به عبدش می گوید «نان بخر» «نان سنگک بخر» آیا این محذور عقلی دارد؟ تخییری بین اقل و اکثر می شود؟ آقا دو تا وجوب است یک وجوب تعیینا رفته روی خرید نان و یک وجوب هم تعیینا رفته روی خرید نان سنگک، نان سنگک بخری هر دو وجوب را امتثال کرده ای، اگر نان سنگک نخریدی نان غیر سنگک خریدی خب وجوب خرید نان را امتثال کردی متعلقش را آوردی تکلیف ساقط است. ولی متعلق خرید نان سنگک را نیاوردی تکلیف به او ساقط نیست، این چه محذور عقلی دارد؟ در تخییر بین اقل واکثر محذور عقلی از اینجا پیش می آمد که یک تکلیف بخواهد به نحو واجب تخییری تعلق بگیرد به جامع بین اقل واکثر، این را می گفتید غیر معقول است، درست هم بود. چون واجب تخییری آن چیزی است که یجوز ترکه الی بدله، اکرام زید که جائز نیست ترکش، لابد منه است، پس او واجب تعیینی است. اکرام عمرو هم که یجوز ترکه لا الی بدله، اکرام عمرو را ترک می کنیم، هیچ کاری هم جای اکرام عمرو نمی کنیم. اکرام زید که تعیینا لازم است اکرام عمرو هم که اصلا لازم نیست. این چه واجب تخییری است؟ برای همین گفته اند تخییر بین اقل واکثر غیر معقول است که بخواهد یک وجوب تخییری برود روی جامع بین اقل و اکثر، این چه ربطی دارد به دو تا وجوب به نحو تعدد مطلوب؟

پس اشکال تخییر بین اقل واکثر که می گوئید اینجا نمی آید.

ولنا أن نلتزم به اینکه باید دو بار عتق رقبه مؤمنه بکنیم. شما فرمودید تقیید اطلاق فأعتق رقبة لازم می آید که فأعتق رقبة مرة اخری؟ شما می گوئید تقیید این اطلاق بلاوجه است. خب آقا ما تقیید نزنیم این اطلاق را شما جور دیگری تقیید می زنید این اطلاق را. یک وقت امر دائر است بین تقیید اطلاق وحفظ اطلاق، خب می گوئید ما باید اطلاق را حفظ کنیم. اما اگر ما اطلاق را اینجور تقیید نزنیم که إن ظاهرت فأعتق رقبة مرة اخری، شما می آیید تقییدش می زنید که إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، حمل مطلق بر مقید می کنید. شمای آقای خوئی می گوئید چون ما این تقیید را نمی خواهیم بزنیم پس حمل می کنیم مطلق إن ظاهرت فأعتق رقبة را بر إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة یعنی جور دیگری تقیید می زنیم. خب چه مرجحی دارد تقیید شما بر تقیید ما؟ شما می گوئید فأعتق رقبة مرة اخری این تقییدٌ لاطلاقه، خب آن چیزی که شما می گوئید که حمل مطلق است بر مقید آن لیس تقییدا لاطلاقه.

سؤال وجواب: ما داریم فرمایش آقای خوئی را حساب می کنیم که ایشان فرمود فأعتق رقبة مرة اخری یکون تقییدا لاطلاقه. می گوئیم خب شما هم که دارید تقیید می زنید اطلاق فأعتق رقبة را حمل بر مقید می کنید می گوید فأعتق رقبة مؤمنة.

پس به نظر ما این فرمایشات ایراد دارد.

ما در اینجا یک عرضی داریم، عرض ما این است که ما اگر بحث عقلی بکنیم دچار مشکل می شویم. اما اگر بحث عرفی بکنیم، در ذهن عرف و منهج عرف این تعدد وجوب بعید است از ذهن عرف. خلاف منهج عرف است. نمی خواهم بگویم عرفا قبیح است، نه، اگر تصریح بکند مولا به تعدد وجوب قبیح نیست. اما حمل و جمع عرفی باید با نکات مأنوسه در ذهن عرف باشد. آن چیزی که در ذهن عرف مأنوس است تعدد وجوب نیست. به قول آقای سیستانی اگر بخواهد به نحو تعدد مطلوب حرف بزند می گوید نان سنگک بخر، اگر نان سنگک نمی خری لااقل نان بخر. به خانمش می گوید چلوکباب تهیه کن برای این مهمان عزیز، اگر چلوکباب تهیه نمی کنی لااقل نهار بپز. این منهج عرف است. نمی گوئیم لغو است تعدد وجوب، نمی گوئیم قبیح است، نه، خلاف منهج عرف است. ولذا در جمع عرفی وقتی خطاب إن ظاهرت فأعتق رقبة را با خطاب إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة را عرف می شنود در ذهنش تعدد وجوب نمی آید، در ذهنش مرة اخری نمی آید. در ذهنش می آید که مولا مرادش را با دو خطاب تفهیم کرد، ومقصودش از أعتق رقبة، عتق رقبه مؤمنه بود شرطش را در خطاب دیگر گفت.

ما یک ادعای عرفی می کنیم والتماس هم می کنیم بپذیرید، و الا استدلال عقلی آقای خوئی را قبول نداریم. والحمدلله رب العالمین.

جلسه 1639

چهارشنبه 23/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در حمل خطاب مطلق بر مقید بود. عرض کردیم اگر خطای مطلق واجب بدلی باشد مثل أعتق رقبة، حمل می کنیم آن را بر خطاب مقید که می گوید أعتق رقبة مؤمنة، و معنای این التزام به وحدت مطلوب است. اطلاق أعتق رقبة تقیید می خورد به اینکه رقبه مؤمنه باشد. و اگر مکلف عاجز بشود از عتق رقبه مؤمنه، دیگر لازم نیست عتق رقبه کافره بکند.

ولکن این حمل مطلق بر مقید در مستحبات نیست. مشهور هم در مستحبات حمل مطلق بر مقید نکرده اند. مثلا در یک خطاب داریم زر الحسین علیه السلام، در خطاب دیگر داریم زر الحسین علیه السلام متطهرا، اینجا قائل شده اند به تعدد مطلوب و اختلاف مراتب استحباب.

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: فرق بین مستحبات و واجبات این است که: در مستحبات بخاطر غلبه اختلاف مراتب فضیلت دیگر ظهور ندارد خطاب مقید در اینکه تقیید بزند خطاب مطلق را. غلبه اختلاف مراتب فضیلت مانع می شود که ما در مستحبات حمل کنیم مطلق را بر مقید، بلکه ملتزم می شویم که اصل زیارت امام حسین علیه السلام مستحب و زیارت امام حسین علیه السلام با طهارت و با غسل مستحب تر.

البته اینکه ما در مستحبات حمل نکنیم مطلق را بر مقید، بلکه ملتزم بشویم به تعدد مطلوب واختلاف مراتب استحباب، این در صورتی است که خطاب مقید ظهور در بیان شرطیت نداشته باشد.

اگر خطاب مقید ظهور داشته باشد در بیان شرطیت، مثل اینکه بعد از اینکه فرمود صل صلاة اللیل، بگوید «ولتکن صلاة اللیل عن طهارة». خب این خطاب ولتکن صلاة اللیل عن طهارة لسانش ارشاد به شرطیت است. اینجا که معنا ندارد که ما حمل مطلق بر مقید نکنیم.

در جائی ما در مستحبات ملتزم به تعدد مطلوب می شویم که لسان خطاب مقید، لسان امر استحبابی باشد به مقید و نه لسان ارشاد به شرطیت قید. مثل همین مثال که زر الحسین علیه السلام با خطاب زر الحسین علیه السلام مغتسلا، که لسان برای مطلق بدلی هست. و یا اگر بخواهیم برای مطلق شمولی مثال بزنیم مثالش این است که: یک خطاب می گوید زر الحسین علیه السلام، خطاب دوم می گوید زر الحسین علیه السلام لیلة الجمعة. خطاب زر الحسین علیه السلام مطلق شمولی است شامل هر زمانی می شود، خطاب زر الحسین علیه السلام لیلة الجمعة مقید هست. فرقی نمی کند چه خطاب مطلق بدلی باشد و چه مطلق شمولی، در مستحبات حمل بر مقید نمی شود.

بله، ممکن است کسی شبهه بکند بگوید اگر خطاب مقید ظهور دارد در تقیید خطاب مطلق، چه فرق می کند که خطاب مطلق واجب باشد یا مستحب، باید تقیید بزنیم آن را. واگر ظهور در تقیید خطاب مطلق ندارد باز هم چه فرق می کند خطاب مطلق مستحب باشد یا واجب، نباید تقیید بزنیم خطاب مطلق را. چه فرق است بین خطاب مستحب و واجب؟ این شبهه را باید جواب بدهیم.

جواب از این شبهه این است که در واجب یک نکته ای هست که در مستحب نیست. آن نکته این است که خطاب واجب ترخیص در ترک ندارد. إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة ظهور دارد در وجوب عتق رقبه مؤمنه. یا باید ملتزم بشویم به اینکه از این ظهور رفع ید کنیم و حمل کنیم امر به عتق رقبه مؤمنه را بر استحباب. خب این عرفی نیست که با وجود جمع موضوعی ما جمع حکمی کنیم. وقتی ممکن هست جمع موضوعی کنیم إن ظاهرت فأعتق رقبة را موضوعش را مقید کنیم به رقبه مؤمنه، این کار را نکنیم برویم حمل کنیم خطاب أعتق رقبة مؤمنة را بر استحباب، این خلاف مرتکز عرفی است. اما در خطاب مستحب، خطاب مستحب ترخیص در ترک دارد، زر الحسین علیه السلام متطهرا و مغتسلا ترخیص در ترک دارد، تنافی ندارد با خطاب زر الحسین علیه السلام.

وإن شئت قلت: ما در مستحبات وقتی که خطاب مقیدمان مفادش استحباب این فرد افضل هست، تعدد مطلوب را خلاف مرتکز عرفی نمی دانیم. خب این فرد چون افضل است به خطاب خاصی به آن ترغیب کرده اند. زیارة الحسین علیه السلام مع الطهارة والغسل مورد ترغیب قرار گرفته است، ترخیص در ترک هم که دارد، واجب که نیست. اصل زیارت امام حسین علیه السلام هم مورد ترغیب قرار گرفته است. تعدد مطلوب در مستحبات خلاف مرتکز نیست، ولذا اینکه خطاب زر الحسین علیه السلام ترغیب کند به اصل زیارت امام حسین علیه السلام، خطاب زر الحسین علیه السلام مغتسلا و متطهرا ترغیب کند به زیارت امام حسین علیه السلام مع الغسل، ترخیص در ترک هم که دارد، هیچ خلاف مرتکز نیست وتنافی بین این دو خطاب نیست.

برخلاف خطاب واجبات. در خطاب واجبات خطاب امر به مقید ظهور دارد در وجوب این مقید، باید حتما این مقید را انجام بدهید و آن را ترک نکنید. آنوقت خطاب مطلق هم بخواهد یک وجوب دیگری باشد که تعلق گرفته است به مطلق، این خلاف مرتکز است. فرقش این است.

این در صورتی که خطاب مطلق بدلی باشد.

اما اگر خطاب مطلق شمولی باشد که خیلی امر واضح است. برای اینکه خطاب مطلق شمولی انحلالی است. زر الحسین علیه السلام خطاب مطلق شمولی است، هرفردی از زیارت امام حسین علیه السلام مستحب است. خطاب دیگر می گوید زر الحسین علیه السلام لیلة الجمعة، زیارت امام حسین علیه السلام شب جمعه متسحب است. اشکالی ندارد که این فرد افضل را مورد خطاب خاص قرار بدهند و ترغیب به خصوص به آن بکنند. اینکه محذوری ندارد.

این بیان آقای خوئی در مطلق بدلی که می فرمود أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة اگر بخواهد دو وجوب را بگوید باید وجوب مطلق ترتبی باشد که دیروز نقل کردیم، چون کسی که امر به مقید کافی است برای تحریک او، اینکه اطلاق امر به مطلق شامل او بشود لغو است. من از خطاب اعتق رقبة مؤمنة تحریک می شوم و امتثال می کنم آن را، دیگر نیازی نیست که خطاب أعتق رقبة شامل من بشود، لغو است شمولش نسبت به من. ولذا باید این باشد که إن کنت لاتمتثل الامر بعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة. که بعد فرمود این تقیید حکمی خلاف ظاهر است و ما نباید آن را بپذیریم، عرف این را نمی پذیرد، باید جمع موضوعی بکنیم و جمع موضوعی مقدم است که اعتق رقبة را حمل کنیم بر عتق رقبه مؤمنه.

این بیان مرحوم آقای خوئی اگر تمام بشود در مستحب بدلی هم همین بیان می آید. زر الحسین علیه السلام، زر الحسین علیه السلام متطهرا و مغتسلا، گفته می شود که من که امر به زیارت الحسین علیه السلام مغتسلا و متطهرا کافی است برای تحریک من، نیاز ندارم که امر بشوم به مطلق زیارت امام حسین علیه السلام. پس باید امر به زیارت امام حسین علیه السلام ترتبی بشود.

ولی ما این بیان آقای خوئی ره را نپذیرفتیم، عرض کردیم نیازی به ترتب نیست. امر به مطلق شامل من هم بشود که امر به مقید کافی است برای تحریک من، هیچ محذور عرفی ندارد. ما در مستحبات و واجبات فرقی که احساس می کنیم این است که در واجبات چون الزام هست، اعتق رقبة مؤمنة می گوید باید عتق رقبه مؤمنه بکنی، اگر بخواهیم اطلاق آن اعتق رقبة را حفظ کنیم این معنایش تعدد وجوب هست، وتعدد وجوب امری است که از ذهن عرف بعید است، ودر مقام جمع عرفی عرف در ذهنش وحدت مطلوب مطرح می شود وحمل مطلق بر مقید می کند.

نقل کردند که مرحوم آقای صدر در جائی که سبب واحد باشد مثل «إن ظاهرت فأعتق رقبة» «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» این مطلب را پذیرفته است که ظاهر وحدت شرط وحدت مطلوب است در جزاء.

ما معتقدیم شرط هم نداشت در مرتکز عرفی همین است. همینجوری هم بگویند «اعتق رقبة» «اعتق رقبة مؤمنة»، آنجا هم عرف خلاف مرتکزش هست و دور از ذهن عرفی اش هست حمل بر تعدد مطلوب که بخواهد این را به تعدد وجوب بزند. چون عرض کردم منهج عقلائی این است که در موارد تعدد مطلوب ترتبی امر می کنند. مثلا آن مولائی که از عبدش می خواهد که نان سنگک بخرد و اگر نان سنگک نخرید یا نان سنگک نبود اصل نان حتما تهیه بشود منهج عقلائی این است که می گوید نان سنگک بخر، اگر نان سنگک نخریدی لااقل نان بخر. منهج عقلائی این است. نمی خواهیم بگوئیم تعدد مطلوب را به این شکل بیان کند که «نان بخر» «نان سنگک بخر» که بشود دو تا وجوب، نمی خواهیم بگوئیم این لغو است، این خلاف منهج معهود عند العرف است. و لذا در مقام جمع عرفی عرف این به ذهنش نمی آید، بلکه همان وحدت مطلوب به ذهنش می آید وحمل می کند خطاب أعتق رقبة را بر أعتق رقبة مؤمنة.

ولی در مستحبات تعدد مطلوب خلاف مرتکز نیست. مراتب استحباب خلاف مرتکز نیست. ولذا وقتی از مولا بشنود که «بهتر است نان بخری» «بهتر است نان سنگک بخری»، تعدد مطلوب می فهمد. نمی آید آن خطاب بهتر است نان بخری را حمل کند بر خرید نان سنگک. نه، می گوید مولا گفته سزاوار است امروز صبحانه نان بخری، بعد که این عبد از منزل بیرون می رود می گوید سزاوار است امروز نان سنگک بخری، عرف حمل می کند بر تعدد مراتب استحباب. اگر نان سنگک نبود یا سخت بود تهیه اش می رود نان غیر سنگک می خرد، می گوید مولا شما گفتی مناسب است نان بخری. اینکه مولا بگوید آخه بعدش گفتم بهتر است و مناسب هست نان سنگک بخری خب چرا آن خطاب مطلق را که گفتم مناسب است نان بخری حمل نکردی بر نان سنگک؟ عبد این را نمی پذیرد، می گوید کلام تو ظور نداشت در تقیید، دو چیز خوب بود، یکی خوب بود و یکی خوبتر. گفتی سزاوار است نان بخری بعد هم گفتی سزاوار است نان سنگک بخری، هر دو سزاوار است، اختلاف مراتب فضل می شود، واین خلاف مرتکز عرف نیست.

ولذا جائی که خطاب امر استحبابی به مقید ظهور در ارشاد به شرطیت قید نداشته باشد، نه مثل لاصلاة الا بطهور، بلکه امر تکلیفی استحبابی به مقید باشد مثل زر الحسین علیه السلام مغتسلا بماء الفرات، بله هیچ ظهوری ندارد در تقیید اطلاق امر به زیارة الحسین علیه السلام و حمل می شود بر اختلاف مراتب فضیلت.

از این بحث بگذریم.

در مواردی که عرف بین خطاب مطلق ومقید جمع می کند و حمل می کند خطاب مطلق را بر مقید. اختلاف هست بین بزرگان که آیا این مقید منفصل هادم اطلاق خطاب مطلق هست و بعد از ورود خطاب مقید منفصل اصل اطلاق در خطاب مطلق از بین می رود، یا نه حجیت اطلاق از بین می رود ولی خود اطلاق از بین نمی رود؟

مرحوم شیخ انصاری فرموده: با ورود مقید منفصل اطلاق از بین می رود. چرا؟ برای اینکه اطلاق متوقف است بر مقدمات حکمت. یکی از مقدمات حکمت عدم ورود مقید است. اگر مقید متصل وارد بود در کنار خطاب مطلق، از اول مقدمات حکمت شکل نمی گرفت. اگر مقید منفصل نبود بعد از مدتی مقید منفصل آمد باز بقاءا مقدمات حکمت از بین می رود. بقاءا که مقدمات حکمت از بین رفت اطلاق از بین می رود.

مرحوم صاحب کفایه اشکال کرده است. فرموده: آن چیزی که در مقدمات حکمت هست عدم مقید متصل است. مقید متصل اگر نبود مقدمات حکمت شکل می گیرد و ظهور اطلاقی منعقد می شود. مقید منفصل رافع ظهور اطلاقی نیست، بلکه رافع حجیت این ظهور اطلاقی است. و هیچ فرقی این مطلق با عام ندارد.

مطلقی که مقید متصل ندارد ظهور اطلاقی اش منجز می شود مثل عام. ولذا اگر یک مطلق با یک عام تعارض کرد، اکرم العالم مطلق است شامل عالم فاسق هم می شود، عامی داشتیم منفصل می گفت لاتُکرم أیّ فاسق. صاحب کفایه فرموده: در مورد اجتماع که عالم فاسق است تعارض بین این دو خطاب مستقر است و این عام هیچ ترجیحی بر آن مطلق ندارد. اگر متصل به هم بودند می گفت اکرم العالم و لاتکرم أیّ فاسق، این لاتکرم أیّ فاسق صالح بود برای بیان تقیید و مانع از مقدمات حکمت می شد در خطاب اکرم العالم. ظهور اطلاقی در اکرم العالم شکل نمی گرفت با وجود اینکه در کنارش گفت ولاتکرم أیّ فاسق. ولاتکرم أیّ فاسق مقدم می شد بر آن اکرم العالم در مورد عالم فاسق. ولی وقتی خطاب عام منفصل هست از خطاب مطلق، ظهور اطلاقی در خطاب مطلق محقق شده است، مقید منفصل هادم ظهور اطلاقی او نیست تا چه برسد به این عام. ولذا تعارض بین این دو مستقر می شود و تساقط می کنند در مورد اجتماع.

طبق مبنای شیخ انصاری این عام مقدم می شود بر آن مطلق، ایشان تصریح می کند به این مطلب. چون می گوید این عام ولو منفصل هست اما می آید و اطلاق خطاب مطلق را از بین می برد، چون بقاءا مقدمات حکمت را در او از بین می برد.

اقول: در اینجا چند مطلب هست که باید عرض کنیم:

مطلب اول: مراد از اطلاق در کلام شیخ چیست؟ آیا اطلاق ظهور است یا حکم عقل است به حجیت؟ این باید بحث بشود. آیا ما قبول داریم که مقدمات حکمت سبب انعقاد ظهور اطلاقی می شود، یا معتقدیم که نه، مقدمات حکمت سبب حکم عقل می شود به منجزیت و معذریت در این خطاب مطلق؟

خود بزرگان کلماتشان مختلف است. مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول که دوره سابقه بر محاضرات بوده معتقد بوده است که مقدمات حکمت ظهور به خطاب نمی دهد، سبب حکم عقل است به منجزیت و معذریت.

در محاضرات نظرش عوض شده، می گوید: مقدمات حکمت ظهور می دهد به خطاب.

اگر ما مبنای اول را بگوئیم که مقدمات حکمت سبب انعقاد ظهور نیست فقط صرفا سبب منجزیت و معذریت است. یعنی أعتق رقبة وقتی که مقدمات حکمت تمام شد حجت است بر اینکه عتق رقبه تمام الموضوع است برای وجوب، واگر این مکلف اکتفاء کند به عتق رقبه کافره معذور است عند المولا.

اگر این را بگوئیم اصلا بین اطلاق وحجیت اطلاق فرقی نیست. اطلاق یعنی حجیت، اصلا دیگر این بحث جا ندارد. مقید منفصل تا واصل نشود آن خطاب أعتق رقبة حجت است بر اینکه مولا تمام الموضوعش عتق رقبه است و اگر من مکلف عتق رقبه کافره هم بکنم معذورم. وقتی خطاب أعتق رقبة مؤمنة وارد شد و واصل شد به مکلف، دیگر آن خطاب أعتق رقبة حجت نیست. این خیلی بحث روشنی است، حتما باید طبق این توضیح مسلک شیخ را بپذیریم.

اما اگر گفتیم که اطلاق یعنی ظهور خطاب در اینکه این طبیعت تمام الموضوع است نه صرف حکم عقل به منجزیت و معذریت، که مختار مرحوم آقای خوئی در محاضرات وکتب اخیره فقهی ایشان هست (که درست هم همین است، مقدمات حکم سبب ظهور خطاب می شود. خطاب اعتق رقبة ظهور دارد در اینکه عتق رقبه لابشرط تمام الموضوع است برای وجوب، نه صرف حکم عقل به منجزیت و معذریت)، اگر ما این را بگوئیم انصاف این است که نمی تواند مقید منفصل تأثیری در ظهور اطلاقی داشته باشد. چرا؟

برای اینکه ما سؤال می کنیم، می گوئیم: این ظهورها که خطاب متکلم ظهور در اطلاق دارد، أعتق رقبة ظهور دارد در اینکه مراد جدی متکلم عتق رقبه لابشرط است، این ظهور باید یک منشأی داشته باشد بلامنشأ که نمی شود. منشأ این ظهور چیست؟ اگر ظاهر حال متکلم به عنوان اینکه یکی از افراد عقلاء هست این است که با خطاب واحد تمام مرادش را بیان می کند، ظهور اطلاقی در این خطاب مطلق شکل می گیرد، وخطاب مقید منفصل این ظهور اطلاقی را از بین نمی رود. چون این ظهور اطلاقی منشأش این است که ظهر حال متکلم این است که تمام مرادش را با خطاب واحد بیان می کند نه با خطاب های متعدد. حال اگر اتفاقا یکجا مولا برخلاف این ظهور حال مقید منفصل ذکر کرد، آن ظهور که مختل نمی شود، فقط کشف می کنیم که آن ظهور مطابق با مراد جدی نبوده است. و اگر ظاهر حال متکلم این است که با مجموع خطابات که از او در طول زمان صادر می شود تمام مرادش را بیان می کند، اصلا در خطاب مطلق ظهور اطلاقی شکل نمی گیرد، باید صبر کنیم تمام خطابهای مولا صادر بشود و به ما واصل بشود، اگر در این خطابهای مولا مقید منفصلی نبود آنوقت مجموع این خطابهای مولا ظهور پیدا می کند در بیان تمام المراد. می دانید آنوقت نتیجه این مطلب چیست؟

نتیجه این مطلب این است که اصلا تا مقید منفصل نیاید ظهور شکل نمی گیرد. وشک در مقید منفصل هم مساوی است با شک در ظهور. پس چه جور علماء با شک در مقید منفصل عمل می کنند به خطاب مطلق؟ اینکه علماء با شک در مقید منفصل بعد الفحص عمل می کنند به خطاب مطلق، این معنایش این است که پذیرفته اند که ظهور حال مولا این است که بما أنه من اهل العرف با خطاب مطلق تمام مرادش را بیان می کند. اصل عدم مقید منفصل که اصل تعبدی نیست بلکه ناشی است از ظهور حال متکلم. و الا عقلاء که تعبد ندارند، عقلاء در امارات دنبال ظهور خطاب هستند که ناشی است از ظهور حال متکلم. اگر یک متکلمی تصریح کند که ای مردم از من انتظار نداشته باشید که با یک خطاب واحد مرادم را بیان کنم، من با شما فرق می کنم، انتظار نداشته باشید که من با إن ظاهرت فأعتق رقبة تمام مرادم را بیان کنم، باید تمام خطابهای مرا ببینید آنوقت مراد مرا بفهمید، اگر اینجور شد اصلا دیگر با خطاب مطلق کشف نمی شود تمام مراد مولا وخطاب مطلق ظهور پیدا نمی کند در تبیین تمام مراد مولا.

در حالی که دأب علماء این هست و درست هم همین است که می گویند خطاب مطلق ظاهر است در تبیین تمام مراد مولا. چرا؟ برای اینکه این مولا یکی از افراد عرف است وعرف تمام مراد خودشان را با خطاب واحد بیان می کنند، ما سکت عنه لم یرده، وقتی می گوید إن ظاهرت فأعتق رقبة نمی گوید مؤمنة، ظاهر این است که مؤمن بودن شرط نیست، اگر مؤمن بودن دخیل بود در این مرادش، ظاهر حالش این بود که در همین خطاب آن را بیان می کرد، و این ظهور منعقد می شود.

بله مقید منفصل کشف می کند که این ظهور خطاب مطلق مطابق با مراد جدی مولا نبوده است.

وعجیب است که آقای خوئی فرموده: مقید منفصل وقتی به ما واصل می شود اطلاق را از بین می برد نه وقتی از مولا صادر می شود. برخلاف مقید متصل. مقید متصل نفس وجودش در کنار خطاب مطلق هادم ظهور اطلاقی است، ولکن مقید منفصل با وصولش به مکلف هادم ظهور اطلاقی خطاب مطلق است.

و این مطلب عجیب است. اینکه کلام مولا ظهور دارد در اینکه تمام مرادش را بیان می کند این مربوط به شئون مولاست، یعنی ببینیم مولا در چه مقامی است؟ مولا در این مقام است که با خطاب واحد تمام مرادش را بیان کند یا با مجموع خطابات تمام مرادش را بیان کند در مورد عتق رقبه. اگر ظاهر حال مولا این است که با این خطاب إن ظاهرت فأعتق رقبة تمام مرادش را در مورد عتق رقبه بیان می کند ظهور شکل می گیرد. معنا ندارد که علم و جهل مخاطب در کشف کلام مولا از مراد مولا تأثیر بگذارد. مثل این می ماند که بگوئیم چون من این کلام مولا را نشنیدم پس کلام مولا ظهور ندارد. ظهور کلام مولا از شئون کلام مولا است که آیا این کلام کاشف هست از تمام مراد مولا یا کاشف نیست. بگوئیم مقید منفصل به زید رسید پس آن أعتق رقبة دیگر کاشف از تمام مراد نیست، و به عمرو نرسید، این اعتق رقبة نسبت به عمرو کاشف از تمام مراد است. این مطلب اصلا غیر مفهوم است. کشف یک خطاب از مراد مولا تابع این است که مولا به صدد چیست. اگر به صدد این است که تمام مرادش را با همین خطاب واحد بگوید ظهور این خطاب در اطلاق شکل می گیرد.

ومعنا ندارد که بگوئیم تا فلان زمان این ظهور هست بعد از آن نیست. این اصلا جزاف است. تا آن زمان صدور یا وصول مقید منفصل ظهور در کلام مطلق هست در اطلاق بعد از آن نیست. ظهور که گتره ای به وجود نمی آید، باید ببینیم مولا به صدد بیان تمام مرادش هست با خطاب واحد، ظهور شکل می گیرد. به صدد بیان تمام مرادش نیست با خطاب واحد، ظهور اطلاقی در خطاب واحد مطلق شکل نمی گیرد. این دیگر شق ثالثی ندارد.

وچون ظاهر حال مولا این است که بما أنه من اهل العرف سخن می گوید و اهل عرف با خطاب واحد تمام مرادشان را بیان می کنند، اینجور نیست که یک جا بگویند إن ظاهرت فأعتق رقبة، یک جای دیگر بگویند إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، هر چه می خواهند یکجا می گویند. ظاهر حالا مولا هم این می شود که خطاب مطلق که گفت تمام مرادش را بیان کرده است، وخطاب مقید منفصل حجیت این ظهور اطلاقی را از بین می برد ونه این ظهور اطلاقی را.

بقیة الکلام انشاءالله روز شنبه.

جلسه 1640

شنبه 26/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم وغاصبی حقوقهم من الان الی قیام یوم الدین.

بحث راحع به این بود که آیا مقید منفصل رافع اطلاق است یا رافع حجیت اطلاق؟

اختلاف بود بین شیخ اعظم و صاحب کفایه. صاحب کفایه نظرش این بود که مقید منفصل با ظهور خطاب مطلق هیچ درگیر نیست. ظهور خطاب مطلق در اینکه مطلق یعنی مثلا رقبه لابشرط عتقش واجب است در خطاب اعتق رقبة، ظهور این خطاب مطلق در لابشرط محفوظ است، هم به لحاظ ظهور استعمالی و هم به لحاظ ظهور در اراده جدیه. فقط مقید منفصل حجیت این ظهور اطلاقی أعتق رقبة را از بین می برد. هنوز هم خطاب أعتق رقبة کاشف نوعی است از اینکه رقبۀ لابشرط عتقش واجب است و مراد جدی مولا از خطاب أعتق رقبة وجوب عتق رقبه لابشرط است. ولکن چونکه ما یک کاشف نوعی اقوی پیدا کردیم که مراد جدی مولا وجوب عتق رقبه مؤمنه است، آن کاشف نوعی اطلاقی دیگر حجت نیست، منجز و معذر نیست. ولکن ظهور خطاب مطلق هم به لحاظ اراده استعمالیه و هم به لحاظ اراده جدیه مختل نمی شود، یعنی هنوز هم این خطاب مطلق ظهورش و کشف نوعی اش در این است که عتق رقبه لابشرط مراد جدی مولاست. ولذا در فرض شک در وجود مقید منفصل ما به آن خطاب مطلق عمل می کنیم.

در حالی که نظر مرحوم شیخ انصاری این نیست. ایشان فرموده اند مقید منفصل که آمد خود اطلاق خطاب مطلق از بین می رود. ظاهر کلام ایشان این است که تا زمان ورود خطاب مقید منفصل ظهور اطلاقی شکل گرفته اطلاق شکل گرفته، بقاءا بعد از مقید منفصل اطلاق از بین می رود. و این حتمال که بگوئیم ایشان نظرش به شرط متأخر است یعنی انعقاد ظهور اطلاقی در خطاب مطلق مشروط به شرط متأخر است که لایتعقّبه مقیدٌ منفصل وما از وجود مقید منفصل کشف می کنیم که از اول اطلاق منعقد شده است، این خلاف ظاهر کلام شیخ انصاری وخلاف صریح کلام موافقان ایشان مثل مرحوم آقای خوئی است.

ثمره ای که برای این نزاع ذکر کرده بودند این بود که گفتند اگر یک خطاب عام با خطاب مطلق تعارض کند به عموم من وجه. خطاب مطلق می گوید اکرم العالم، خطاب عام می گوید لاتکرم أیّ فاسق. طبق نظر مرحوم شیخ ظهور عام تنجیزی است ولی ظهور مطلق تعلیقی است، معلق است بقاءا بر عدم بیان بر تقیید، واین عام منفصل یصلح أن یکون بیانا علی التقیید. ولذا عام اطلاق مطلق را از بین می برد ولی مطلق ظهور عام را در عموم از بین نمی برد، چون ظهورش وضعی است. ولذا مقدم می شود این عام بر خطاب مطلق در مورد اجتماع.

صاحب کفایه فرموده: با این بیان ما روشن شد که ظهور خطاب مطلق تنجیزی است به لحاظ مقید منفصل. بله ظهور اطلاقی معلق است بر عدم مقید متصل، چون از مقدمات حکمت عدم مقید متصل است. مقید متصل که نبود اطلاق منعقد می شود و هیچ فرقی با عام نمی کند. عام منفصل از مقید منفصل که بالاتر نیست. مقید منفصل هم نمی تواند اطلاق را از بین ببرد. ولذا عملا آن خطاب مطلق با این عام که منفصل است از آن تعارض وتساقط می کنند.

مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول 3/377 بیانی داشتند، فرمودند: به نظر ما حق با مرحوم شیخ انصاری است و ظهور اطلاقی با وصول مقید منفصل از بین می رود. یکی از مقدمات حکمت عدم مقید است چه متصل و چه منفصل، ولکن مقید متصل واقعا به وجود واقعی اش مانع از انعقاد ظهور اطلاقی است، ولکن مقید منفصل به وصولش کشف می کند از اینکه اطلاق مراد جدی مولا نبوده است. تعبیر ایشان را دقت کنید، می گویند: البیان المتصل مانع عن انعقاد الظهور فی المطلق، والبیان المنفصل کاشف عن عدم تعلق الارادة الجدیة بالاطلاق. با این بیان ایشان می خواهند کلام شیخ انصاری را تقویت کنند.

اقول: واقعا این کلام عجیب است. اگر مقصود ایشان این است که بیان منفصل کاشف نوعی است از ضیق مراد جدی در مطلق، کسی این را منکر نیست. مخصص منفصل هم کاشف است از ضیق مراد جدی در عام. بحث در این است که آیا این مقید منفصل ظهور خطاب مطلق را در اینکه اطلاق مراد جدی است از بین می برد، یا این ظهور همچنان محفوظ است ولی بخاطر اینکه مقید منفصل کاشف نوعی اقوی است از ضیق مراد جدی ما دست از ظهور خطاب مطلق بر می داریم. والا کسی منکر نیست که این خطاب مقید منفصل کاشف نوعی است از ضیق مراد جدی در خطاب مطلق. اما ادعای صاحب کفایه که ادعای صحیحی هست این است که همچنان ظهور خطاب مطلق در این است که مراد جدی مولا اطلاق است.

پس ایشان اگر بخواهد کلام شیخ انصاری را تقویت کند باید بفرماید: مقید منفصل ظهور خطاب را در اینکه اطلاق مراد جدی مولا است از بین می برد. و این وجهی وشاهدی ندارد. چون عرض کردیم اینکه ما بگوئیم خطاب مطلق ظهور دارد در اینکه مطلق مراد جدی مولا است، اینکه ظهور ناشی از بیان نیست. مثل خطاب عام نیست که مولا بیان می کند می گوید اکرم کل عالم. این ظهور ناشی است از سکوت از بیان قید. منشأ این ظهور را باید پیدا کنیم. منشأ این ظهور این است که نوع عقلاء تمام مرادشان از یک حکم را با یک خطاب بیان می کنند، واینکه با خطاب مقید منفصل بخواهند تمام مرادشان را بیان کنند این خلاف منهج عقلاء هست. این منشأ ظهور می شود در اینکه مولای هم وقتی می گوید أعتق رقبة ظاهر حالش این است که شذوذ از منهج عقلاء ندارد و با همین خطاب واحد تمام مرادش را می خواهد بیان می کند.

حالا اگر ما از روش شارع پی ببریم که نخیر، شارع بر خلاف این منهج عقلائی عمل می کند، دأب شارع بر این است که اعتماد کند بر مقید منفصل و تمام مرادش را با خطاب واحد بیان نکند، با مجموع خطابات خودش بیان کند، اصلا دیگر ظهور پیدا نمی کند خطاب مطلق در اطلاق واینکه تمام الموضوع طبیعت لابشرط هست. و لازمه اش این است که در خطابات شرعیه اول باید ما احراز کنیم عدم مقید منفصل را تا بعد بگوئیم ما مجموع خطابات شارع را دیدیم خطاب مطلق بود ولی خطاب مقید منفصل نبود، و از مجموع خطابات شارع تمام مراد او را فهمیدیم. با شک در مقید منفصل مثل اینکه در یک خبر ضعیف مقید منفصل بیاید، یا در این کتابهایی که تلف شده مثل کتب ابن ابی عمیر شاید مقید منفصلی بوده، یا کتاب مدینة العلم صدوق شاید مقید منفصلی بوده به دست ما نرسیده، مجموع خطابات شارع به دست ما نرسیده آنوقت چطور می توانیم کشف کنیم که مطلق تمام مراد مولا است؟!

و واقعا عجیب است که ما بیائیم برای کشف مشکل خودمان بگوئیم خطاب مقید منفصل تا واصل نشود جلو ظهور اطلاق خطاب مطلق را نمی گیرد. هر کس علم پیدا کرد به این مقید منفصل، آنوقت نسبت به او خطاب از ظهور اطلاقی ساقط می شود، آن کسی که علم پیدا نکرد ظهور خطاب مطلق در اطلاق نسبت به او محفوظ است. آخه اینها جزاف است در باب انعقاد ظهور. انعقاد ظهور منشأ می خواهد، معنا ندارد که یک خطاب که کاشف از مراد مولاست با علم وجهل مخاطبین ظهورش عوض بشود. چون خطاب ظهورش اینطور شکل می گیرد که آیا این خطاب وافی است به بیان تمام مراد مولا یا وافی نیست. علم وجهل مخاطب چه تأثیری دارد در وفاء به یک خطاب در تبیین مراد مولا؟ یک مخاطبی مقید منفصل را نشنیده است بگوئیم این خطاب مولا صلاحیت دارد تبیین کند که مطلق تمام مراد او است نسبت به این مخاطبی که اتفاقا مقید منفصل را نشنید، اما دوستش مقید منفصل را شنید و در کتاب وسائل پیدا کرد با سند معتبر، این خطاب مطلق نسبت به او صلاحیت بیان اطلاق ندارد، صلاحیت ندارد تبیین کند که مطلق تمام مراد جدی مولا است. این اصلا بلا وجه می شود.

پس ما اگر دنبال ظهور اطلاقی هستیم معنا ندارد که ما بیائیم بگوئیم مقید منفصل تا نیامده است خطاب مطلق ظهور دارد در اطلاق، وقتی آمد و واصل شد به مکلف، آنوقت ظهور خطاب مطلق در اطلاق از بین می رود. این اصلا منشأ صحیحی ندارد.

اگر ظاهر حال مولا این است که مثل بقیه عقلاء با خطاب واحد تمام مرادش را بیان می کند، ظهور اطلاقی شکل می گیرد ومقید منفصل هم هادم این ظهور اطلاقی نیست، چون این ظهور ناشی است از غلبه و ظهور حال.

و اگر ظاهر حال مولای ما این است که نه، چه بسا اعلام هم کرده که إنّا نجیب علی الزیادة والنقصان یعنی ما گاهی با خطاب های متعدد مقصود خودمان را بیان می کنیم، واقعا اگر با این مطلب خواسته است بیان کند که ما منهجمان از منهج عقلاء جداست، آنوقت دیگر اصلا خطاب مطلق ظهور در اطلاق پیدا نمی کند. ظهور پیدا نمی کند که بخواهد بگوید تمام مراد خودم را با این خطاب واحد می گویم.

اگر واقعا ما احراز کنیم که ائمه ما اینطور بودند منهجشان این بود که اعتماد زیاد می کردند به مقید منفصل، واقعا اگر ظاهر حال امام علیه السلام این باشد که با منهج عقلاء کاملا اختلاف دارد، دیگر نمی توانیم ظهور اطلاقی قائل بشویم برای خطاب مطلق. حجیت عقلائیه هم نمی توانیم قائل بشویم.

بله! اگر این مطلب از روش ائمه علیهم السلام احراز بشود، باید بگوئیم که ائمه علیهم السلام و سیره متشرعه در اصحاب ائمه علیهم السلام جعل حجیت تعبدیه کرده اند برای خطاب های مطلق در روایات، نه جعل حجیت عقلائیه ناشی از ظهور اطلاقی.

ولذا ا گر یک فقیهی امروز بیاید بگوید مردم من با بقیه فرق می کن، انتظار نداشته باشید که از یک خطاب من تمام مراد مرا بفهمید. باید تمام مراد مرا از مطلقها و مقیدها ببینید تا تمام مراد من را متوجه بشوید، آنوقت کی عقلاء می آیند به مجرد شک در مقید منفصل بعد الفحص اعتماد کنند به خطاب مطلق؟ بله اگر فحص کنند مطمئن بشوند که مقید منفصلی نبود ومجموع خطابات این فقیه را بفهمند حرفی نیست. والا اگر احتمال بدهند که در آن کتابها یا نامه های ایشان که تلف شد یا سخنان ایشان که پخش نشد مقیدهای منفصلی بوده که به گوش این مقلدین نرسیده، کی عقلاء می گویند ظهور اطلاقی شکل گرفته؟ کی می گویند این اطلاق حجت عقلائیه است؟

پس ما دو ادعا داریم: یک: احراز نکردیم روش ائمه علیهم السلام بر خلاف منهج عقلاء بوده، مگر مقدار کم که اختلال به وضع و منهج عقلائی وارد نمی کند. ولذا ظهور حالا امام علیه السلام در اینکه با خطاب مطلق تمام مرادش را بیان می کند شکل گرفته است. مقید منفصل هادم این ظهور اطلاقی نیست.

دوم: اینکه اگر کسی کما اینکه گاهی در تعابیر مرحوم شیخ عبدالکریم حائری مطرح است به این نتیجه رسید که منهج شارع بر خلاف منهج عقلاء اینگونه بوده است که اعتماد می کردند کثیرا بر مقیدهای منفصل، که دیگر ظهور حال در کلام امام علیه السلام شکل نگیرد، که تمام مرادش را با خطاب واحد بیان می کند، آنجا اگر ما شک کنیم در مقید منفصل ولو فحص کنیم و پیدا نکنیم خب شاید ضایعه شده است مقید منفصل، ما نمی توانیم بگوئیم آن اطلاق ظهورش شکل گرفته و حجیت عقلائیه دارد.

بله بعید نیست که بگوئیم ائمه علیهم السلام مفترض الطاعة هستند و ظاهر روششان در برخورد با اصحاب این بوده است که با خطابات ما بگونه ای عمل کنید که با خطابات عرف عمل می کنید. لا یسعکم الا التسلیم. سیره اصحاب ائمه علیهم السلام هم اینطور بوده است. این می شود حجیت تعبدیه. و زمان ائمه علیهم السلام هم شک می کردند در مقید منفصل، چون امام علیه السلام گاهی مطلق را به زراره مثلا می فرمود و مقید را به محمد بن مسلم می فرمود. همه کتابها که در دسترس همه روات نبود.

این مطلب اولی که عرض می کنم.

مطلب دوم: این است که این فرمایش آقای خوئی در مصباح الاصول که کلام شیخ را تأیید کرد فرمود مقید منفصل بر خلاف مقید متصل است، مقید متصل هادم ظهور اطلاقی است، ولی مقید منفصل کاشف از ضیق مراد جدی است. این خلاف مبانی ایشان در مصباح الاصول است. ایشان در مصباح الاصول اصلا می گویند اطلاق ظهور نیست حکم عقل است. حکم عقل است به اینکه خطاب وقتی مقدمات حکمت در آن تمام شد حجت است بر اطلاق. ولو بعدا ایشان در محاضرات و مباحث فقه مثل بحث حج نظرشان برگشت گفتند که نه، مقدمات حکمت سبب انعقاد ظهور است. اما اینکه در مصباح الاصول می خواهند کلام شیخ را تأیید کنند با این بیان که: البیان المتصل هادم للظهور الاطلاقی والبیان المنفصل کاشف عن ضیق المراد الجدی فی المطلق، آقا اینکه تأیید شیخ نیست. شیخ انصاری می گوید اطلاق که ناشی از مقدمات حکمت است ظاهر کلام شیخ این است که این حکم عقل می پرد، وقتی مقید منفصل آمد حکم عقل می پرد. که انصافا اگر ظهور نباشد صرف حکم عقل باشد همین است. حکم عقل به منجزیت و معذریت با وصول مقید منفصل می پرد و از بین می رود.

ولی انصاف این است که مبنا درست نیست. آقا حکم عقل چیست؟! مولا گفته اعتق رقبة، شاید در مقام بیان نیست. مثل إشرب دواءا، قلّد المجتهد، چه جور در مقام بیان تفاصیل نیست، شاید أعتق رقبة هم در مقام بیان تفاصیل نیست. اینکه شما بگوئید اصل این است که مولا در مقام بیان است یعنی شک دارید که مولا در مقام بیان است. خب این چه اصلی است؟ غیر از ظهور حال؟ عقل فطری چه موقفی می تواند داشته باشد که بیاید بین إشرب دواءا با أعتق رقبة فرق بگذارد؟ ربطی به عقل ندارد. پس اصلا حرف از حکم عقل نزنید. عقل حکم در حسن و قبح اشیاء دارد، چکار دارد که اطلاق حجت است بر اینکه تمام مراد مولا مطلق است یا حجت نیست. آن چیزی که حجت عقلیه است به عقل فطری قطع است، اطمینان هم حجت عقلیه نیست تا چه برسد به اطلاق.

بله برخی مثل امام قده بجای حکم عقل تعبیر کرده اند به حجت عقلائیه. ظاهر کلامشان این است که می گویند اطلاق ظهور نیست بلکه حجیت عقلائیه است. این قابل فهم است. که عقلاء همیشه دائر مدار ظهور نیستند. امام قده در خطاب امر هم همین را فرموده اند، فرموده اند خطاب امر ظهور در وجوب ندارد، خب همین خطاب امر در مستحبات هم بکار می رود، ولکن تا ترخیص در ترک نیاید و به مکلف واصل نشود خطاب امر حجت عقلائیه است بر وجوب.

سؤال وجواب: بحث در مراد خود متکلم نیست، مراد متکلم یا مطلق است یا مقید. بحث در مخاطب است که این اطلاق برای او حجت است یا حجت نیست. اگر بچه کوچک احتمال بدهد که پدرش در مقام بیان نبوده، این چیزها را بفهمد، بله شک می کند در اراده اطلاق.

حجت عقلائی یعنی عقلاء احتجاج می کنند به خطاب مطلق بدون اینکه ظهور داشته باشد و کشف عقلائی داشته باشد از اطلاق. این ادعاء قابل فهم است که عقلاء برای حفظ نظام اجتماع یک حججی قائلند مازاد بر قطع و مازاد بر ظهورات. اینکه قابل فهم است. ما اشکالمان به امام ره این است که وجدان عقلائی ما مساعدت نمی کند که این حجت عقلائیه در خطاب مطلق ناشی از ظهور نباشد. حالا اگر ما قرینه حالیه ای داشته باشیم که شبهه عرفیه باشد که مولا در مقام بیان نیست. ظهور منعقد نشود در خطاب که مولا در مقام بیان است، آیا باز هم عقلاء احتجاج می کنند؟ این احتجاج عقلاء در خطابات حسب مرتکز وجدانی ما ناشی از ظهور حال متکلم است. و الا اگر یک متکلمی است که منهجش با عقلاء کاملا اختلاف دارد، اعتماد می کند بر مقید منفصل در بسیاری از موارد، آیا باز هم عقلاء احتجاج می کنند به این اطلاق؟!.

ما به نظرمان این اطلاق ناشی است از ظهور حال متکلم که ما سکت عنه لم یرده. این ظهور حال که مولا با همین خطاب واحد تمام مرادش را بیان می کند این ظهور حال منشأ ظهور خطاب شده است.

بله این ظهور سکوتی است، این ظهور ناشی از سکوت است. أعتق رقبة ظهورش در لابشرط بودن رقبه ناشی از سکوت از بیان قید است. بله این اضعف است از ظهور عام که ظهور ناشی از بیان است، اکرم کل عالم ظهورش ناشی از بیان عموم است.

سؤال وجواب: عقلاء می آیند می گویند تا ثابت نشود که این متکلم خارج شده است از منهج عقلاء، ظاهر هر متکلمی که بین العقلاء هست نه متکلم از جن، متکلمی که بین العقلاء هست این است که منهجه منهج العقلاء. بیان عقلاء بر این است. و این ظهور حال ناشی از غلبه است، چون غلبه افراد عقلاء این هستند که عقلائی سخن می گویند. و این غلبه در موارد شک هم منشأ ظهور حال می شود.

پس ما اطلاق را ظهور می گیریم ولی ظهور سکوتی، وبا بیان منفصل این ظهور سکوتی از بین نمی رود. ظهور سکوتی هست منتهی بیان مقید منفصل حجیت ظهور سکوتی خطاب مطلق را از بین می برد.

اما راجع به آن ثمره نزاع: برخی مثل مرحوم آقای صدر با اینکه می گویند اطلاق ظهور است ظهور سکوتی است، ولی معتقدند که عام بر مطلق مقدم است. با اینکه ظهور سکوتی مطلق تنجیزی است، یعنی وقتی مقید منفصل نبود ظهور سکوتی اکرم العالم در اطلاق شکل می گیرد. ولی چون ظهورِ ضعیف است ناشی از عدم البیان علی التقیید است، خطاب عام ظهور قویّ است ناشی از بیان عموم است، عقلاء این ظهور بیانی را در خطاب عام مقدم می کنند بر ظهور سکوتی در خطاب مطلق.

پس منحصر نیست تقدیم خطاب عام بر مطلق بر پذیرش نظر مرحوم شیخ.

وحق در مسأله این است که اصلا عقلاء عام را بر مطلق مقدم نمی کنند. چرا؟ برای اینکه عام که مقید منفصل نیست تا بحث کنیم که رافع مقدمات حکمت است یا رافع ظهور است. بلکه عقلاء متحیر می مانند. حالا ظهور مطلق ضعیف است ظهور عام قوی است باشد. مثل تعارض مفهوم و منطوق، تعارض وتساقط می کنند، حالا ظهور مفهوم ضعیفتر است، باشد. بالاتر بگویم: حتی اگر متصل بود، جناب صاحب کفایه! شما گفتید اگر متصل بود اکرم العالم و لاتکرم أیّ فاسق، لاتکرم أیّ فاسق مقدم است بر اکرم العالم، نه، آنجا هم تابع قرینه عرفیه است. حالا اگر مولا اول می گفت لاتکرم أیّ فاسق بعد می گفت واکرم العالم، آیا عرف باز هم احساس می کرد که این لاتکرم أیّ فاسق آمده اکرم العالم را تقیید بزند؟ اگر اول بگوید اکرم العالم، ممکن است عرف بگوید ولاتکرم أیّ فاسق می خواهد تبصره بزند اکرم العالم را، اما اگر اول بگوید لاتکرم أیّ فاسق بعد بگوید و اکرم العالم، واقعا عرف احتمال قوی می دهد که اکرم العالم تبصره باشد که آقا هیچ فاسقی را اکرام نکن ولی عالم را اکرام کن هر چه که باشد. حالا ما اصرار نداریم حرفمان این است که به صاحب کفایه هم عرض می کنیم واقعا حتی در متصلش هم اینجور نیست قانون این باشد که عام بر مطلق مقدم باشد. بلکه عرف در مورد تعارض متحیر می شود و تابع استظهار از قرائن خاصه است. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1641

یکشنبه 27/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در موارد تعارض غیر مستقر بود که عرف بین دو خطاب جمع عرفی می کرد. سه مورد را بیان کردیم، حکومت وتخصیص وتقیید.

مورد چهارم: حمل ظاهر بر اظهر و یا حمل ظاهر بر نص هست. مثل اینکه یک خطاب نص است در عدم وجوب وخطاب دیگر ظاهر است در وجوب. اکرم کل عالم ظاهر در وجوب است، لابأس بترک اکرام العالم نص در عدم وجوب است، این قرینه عرفیه است که ما از ظهور اکرم در وجوب رفع ید کنیم. و این مطلب واضح است.

گاهی جمع عرفی بین ظاهر و اظهر اقتضاء می کند در هر دو خطاب تصرف کنیم. مثل دو خطاب که ظهور در وجوب تعیینی دارند، مثل «إن ظاهرت فصم ستین یوما» «إن ظاهرت فأطعم ستین مسکینا». که هر کدام ظاهر است در وجوب تعیینی متعلق خودش، ولکن این را به عرف که الغاء می کنیم چون احتمال وجوب تعیینی هر دو را نمی دهد لذا رفع ید می کند از ظهور هر کدام در وجوب تعیینی بخاطر خطاب دیگر که اقتضاء می کند که او هم واجب باشد، چون اگر هر دو واجب باشند نباید واجب تعینی باشند.

مرحوم آقای خوئی در اول بحث صلاة مسافر یک تعبیری دارد که این تعبیر اشکال دارد. ایشان فرموده اند: مثلا در این مثال که یک خطاب می گوید که کسی که امروز چهار فرسخ برود و فردا برگردد، نمازش را شکسته می خواند. خطاب دوم می گوید کسی که امروز چهار فرسخ برود و فردا برگردد نمازش را تمام می خواند، با توجه اینکه احتمال وجوب تعیینی هر دو نیست و یک نماز بیشتر واجب نیست، ایشان فرموده است که خب حمل می کنیم بر وجوب نخییری. اما تقریبش این است که فرموده: اطلاق قصّر اقتضاء می کند که تقصیر واجب تعیینی است. اطلاق أتم هم اقتضاء می کند که تمام واجب تعیینی است. تعارض بین این دو اطلاق است. اما اینکه هر کدام می گویند أنا واجب با هم تعارضی ندارند. القصر واجب ولو بنحو الوجوب التخییری، التمام واجب ولو بنحو الوجوب التخییری. اینها که با هم تعارض ندارند. تعارض ناشی است از آن اطلاق وجوب قصّر که می گوید وجوبی تعیینیٌّ، این تعارض می کند با اطلاق أتم که او هم می گوید وجوبی تعیینیٌّ، این اطلاقها با هم تعارض وتساقط می کند. اما آن دلالت قصّر بر اینکه أنا واجب که معارض ندارد، آن خطاب اتم که می گوید أنا واجب او هم معارض ندارد، لذا اخذ به آن می کنیم.

ما عرضمان این است که اگر می فرمائید این جمع عرفی است، این مطلب درستی است، انصافا عرف در این موارد دست از ظهور هر دو خطاب در تعیینی بودن بر می دارد و حمل می کند آن را بر وجوب تخییری. اما اینکه بخواهید بفرمائید که تعارض بین دلالت اطلاقیه هر کدام از این دو خطاب است بر وجوب تعیینی، این درست نیست. چرا؟ برای اینکه معارض دلالت خطاب قصّر بر تعیینی بودن وجوب قصر اصل دلالت أتم هست بر وجوب. چرا؟ برای اینکه محتمل نیست که قصر واجب تعیینی باشد در کنارش تمام هم واجب باشد ولو به نحو تخییری. نمی شود. معنای اینکه تمام واجب تخییری هست این است که پس قصر واجب تعیینی نیست. این خطابی که می گوید یجب التمام، اصل وجوب تمام جمع نمی شود با تعیینی بودن وجوب قصر، نه اینکه تعیینی بودن وجوب تمام جمع نشود با تعیینی بودن وجوب قصر. نخیر اصل وجوب تمام چه به نحو تعیینی باشد و جه به نحو تخییری، قابل جمع نیست با وجوب تعیینی قصر. ولذا معارض اطلاق یجب القصر که می گوید وجوبی تعیینیٌّ اطلاق یجب التمام که می گوید وجوب التمام تعیینیٌّ نیست، بلکه اصل خطاب یجب التمام که می گوید التمام واجب ولو بنحو وجوب تخییری او طرف تعارض است، چون قابل جمع نیست. تمام واجب باشد ولو به نحو وجوب تخییری جمع نمی شود با اینکه قصر واجب تعینیی باشد. چون وجوب تمام به نحو وجوب تخییری یعنی عدل تخییری دارد. پس نمی شود تمام وجوب تخییری داشته باشد ولی عدل تخییری نداشته باشد و وجوب قصر وجوب تعیینی باشد، این نمی شود. اگر احتمال تعدد وجوب تعینیی می دهید در قصر و تمام، که اصلا با هم تعارضی نمی کنند نوبت به حمل بر تخییر نمی رسد، هر دو واجب تعیینی خواهند شد. ولی فرض این است که محتمل نیست در شریعت که هم قصر واجب باشد و هم تمام.

پس شما نمی توانید از این راه پیش بیائید که خطاب یجب القصر با اصل خطاب یجب التمام معارض نیست. اطلاق خطاب یجب القصر که می گوید وجوبی تعیینی با اطلاق خطاب یجب التمام که او هم می گوید وجوبی تعیینیٌّ تعارض وتساقط می کنند و اصل دلالت این دو خطاب بر وجوب بلامعارض است. نخیر این درست نیست. بله اگر به عنوان جمع عرفی مطرح می کنید ما قبول داریم.

یکی از مواردی که برخی از بزرگان مصداق جمع عرفی حمل ظاهر بر نص یا حمل ظاهر بر اظهر می دانند مواردی است که دو خطاب مباین هستند ولکن هر کدام قدر متیقنی دارد غیر از قدر متیقن از دیگری. «یجب إکرام العالم» «لایجب اکرام العالم». قدر متیقن از یجب اکرام العالم عالم عادل است. یعنی چه؟ یعنی اگر شرعا اکرام عالم واجب باشد نمی تواند شامل عالم عادل نشود. به این می گویند قدر متیقن خارج از مقام تخاطب. گاهی هم قدر متیقن در مقام تخاطب هست، مثل اینکه سؤال کرده اند از اکرام الفقیه، امام فرمود یجب اکرام العالم، که قدر متیقن در مقام تخاطب می شود فقیه، چون نمی تواند جواب شامل مورد سؤال نشود.

به هر حال قدر میتقن از یجب اکرام العالم عالم عادل است. وقدر متیقن از لایجب اکرام العالم عالم فاسق است، یعنی اگر بنا باشد اکرام عالم واجب نباشد قطعا اکرام عالم فاسق واجب نیست. عکسش نمی شود که اکرام عالم عادل واجب نباشد ولی اکرام عالم فاسق واجب باشد. پس یجب اکرام العالم نص است در وجوب اکرام عالم عادل، لایجب اکرام العالم هم نص است در عدم وجوب اکرام عالم فاسق. پس ما از هر کدام از این دو خطاب یک نصی درست کردیم. خطاب یجب اکرام العالم نسبت به وجوب اکرام عالم فاسق ظهور اطلاقی دارد، ولکن بزرگانی مثل مرحوم آقای داماد بلکه ظاهر مرحوم شیخ انصاری هم همین است فرموده اند که ما از ظهور اطلاقی اکرم العالم نسبت به وجوب اکرام عالم فاسق رفع ید می کنیم بخاطر نص در خطاب لایجب اکرام العالم که اکرام عالم فاسق واجب نیست. قدر متیقن از لایجب اکرام العالم عدم وجوب اکرام عالم فاسق است، پس نص در آن است. و هکذا ظاهر خطاب لایجب اکرم العالم عدم وجوب اکرام عالم عادل است، نص در آن که نیست اطلاق است. از این ظهور اطلاقی هم رفع ید می کنیم بخاطر خطاب یجب اکرام العالم که نص است در وجوب اکرام عالم عادل. نتیجه اش می شود تفصیل بین عالم عادل که وجوب اکرام پیدا می کند و عالم فاسق که وجوب اکرام نخواهد داشت.

مثال فقهی اش هم ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لابأس به هست. که ثمن العذرة سحت را مرحوم شیخ در تهذیب علی ما ببالی حمل کرد بر عذرة ما لایؤکل لحمه، وثمن العذرة لابأس به را حمل کرد بر عذره ما یؤکل لحمه.

پس چه قدر میتقن در مقام تخاطب و چه قدر متیقن خارج از مقام تخاطب خطاب را نص می کند، نص بود به این معنا است که این خطاب عمومش نسبت به این قدر متیقن قابل تخصیص نیست. قدر متیقن از خارج معنایش این است که احتمال نیست که در حکم این مولا در خطاب یجب اکرام العالم عالم عادل مراد نباشد. تشخیص فقیه ممکن عوض بشود اما واقع مطلب که عوض نمی شود. واقع مطلب این است که ممکن نیست این مولا از خطاب وجوب اکرام عالم، عالم عادل را اراده نکند، واز خطاب لایجب اکرام العالم عالم فاسق را اراده نکند. این می شود نص.

اقول: به نظر ما این جمع عرفی نیست. عرف این دو خطاب را با هم متنافی می بیند. ما دلیل نداریم که صرف اینکه یک خطاب نص است در یک مورد و ظاهر است در مورد دیگر، وخطاب معارض او برعکس نص است نسبت به آنچه که خطاب اول ظاهر در آن بود و ظاهر است در مورد نص خطاب اول، ما دلیل نداریم که عرف اینجا بین این دو خطاب جمع عرفی می کند. شک هم بکنیم کافی است، چون جمع عرفی یعنی حجیت این نوع جمع مشکوک می شود. شک در حجیت این جمع مساوق با قطع به عدم حجیت آن است.

سؤال وجواب: قدر متیقن به این معنا هست که اگر خطاب یجب اکرام العالمی از شارع صادر شده باشد قطعا وجوب اکرام عادل مراد از آن هست، ولکن ممکن است کل این خطاب دروغ باشد. چون خبر ظنی الصدور است. قدر متیقن یعنی لو صدر هذا الخطاب من الشارع که هم سندش تمام باشد و هم جهت صدورش تمام باشد و شارع واجب بکند اکرام عالم را، حتما عالم عادل داخل در این وجوب اکرام عالم است. ولکن ممکن است اصلا این خبر کاذب باشد که می گوید یجب اکرام العالم، یا خبر صادق است ولی به داعی تقیه از امام علیه السلام صادر شده است. بله اگر یکجا قطع به صدور این خبر داریم از شارع، قطع به صدور آن به داعی جد داریم که دیگر نوبت به شک نمی رسد، علم بالفعل پیدا می کنیم به وجوب اکرام عالم عادل و عدم وجوب اکرام عالم فاسق. در او که بحث نیست، بحث در جمع عرفی بین دو خطاب است که یا ظنی السند هستند و یا ظنی الجهة هستند.

یک مثال دیگری بزنم برای این قدر متیقن. این قدر متیقنی که ما مثال زدیم، به لحاظ موضوع دو خطاب بود. گاهی قدر متیقن به لحاظ محمول خطاب است. یک خطاب می گوید اکرم العالم، یک خطاب می گوید سیّان عندی اکرمت العالم أم لم تکرمه. خطاب اکرم العالم محمولش نص در استحباب است وظاهر در وجوب. خطاب سیّان عندی اکرمت العالم أو لم تکرمه نص در عدم وجوب است وظاهر در اباحه بالمعنی الاخص. ظهور اطلاقی سیّان عندی اکرمت العالم أو لم تکرمه این است که اکرام عالم و عدم اکرام او مساوی هستند من جمیع الجهات حتی از حیث اینکه یکی مستحب باشد هم امتیاز بر یکدیگر ندارند. یعنی نه یکی از این دو واجب است و نه مستحب، هر دو مساوی هستند با هم، واین در مباح بالمعنی الاخص می شود که هر دو مساوی هستند. اطلاق سیّان عندی اقتضاء می کند نفی استحباب را، ولکن قدر متیقن از این سیّان عندی نفی وجوب است. ما می گوئیم این قدر متیقن است در نفی وجوب پس نص است در نفی وجوب، وظاهر است در نفی استحباب. اکرم العالم نص است در استحباب وظاهر است در عدم وجوب. یعنی نص است در اصل طلب جامع بین استحباب و وجوب. در اصل طلب نص است و ظاهر است در ایننکه این طلب وجوبی است. ما نص خطاب اکرم العالم که اصل طلب هست را اخذ می کنیم و خطاب سیّان هم در نفی وجوب نص است به آن هم اخذ می کنیم، می شود طلب غیر وجوبی و هو الاستحباب.

که این هم باز اشکالش همین است که این جمع عرفی نیست.

فرق اینجا با نص وظاهر چیست؟ در اکرم العالم و لابأس بترک اکرام العالم ما فقط ظهور اطلاقی خطاب اکرم العالم را در وجوب با نص لابأس در عدم وجوب تصرف می کنیم در خطاب اکرم العالم در وجوب، می گوئیم طلب داریم ولکن ظهور این خطاب اکرم در وجوب را ما حمل می کنیم بر استحباب، چون لا بأس فقط نص است در عدم وجوب، ظهور در نفی استحباب هم ندارد، با استحباب هم می سازد لابأس بترک اکرام العالم. ولی ظاهر سیّان عندی اکرمت العالم أم لا اگر ما بودیم و این خطاب مفادش نفس استحباب هم بود. یعنی با اصل نص خطاب اکرم العالم که اصل طلب را بیان می کند هم درگیر بود. چون اطلاق خطاب سیّان می گوید طلب اکرام هم نکرده ام نسبت به عالم. چون سیان عندی. اطلاق سیان عندی می گوید طلب هم ندارم نسبت به اکرام عالم، یعنی همان چیزی که اکرم العالم نص در او است که اصل طلب را داریم، خطاب سیّان می گوید نخیر اصل طلب هم نداریم. ولکن این ظهور خطاب سیان است که می گوید اصل طلب را نداریم. اما خطاب لابأس بترک اکرام العالم اصلا ظهوری هم ندارد در نفی استحباب، فقط نفی وجوب می کند، وتصرف می کنیم در ظهور خطاب اکرم العالم و حمل می کنیم آن را بر استحباب.

حالا شما ممکن است بفرمائید که فرق این با خطاب صم ستین یوما واطعم ستین مسکینا که تصرف در هر دو می کردیم و دست از ظهور هر کدام در وجوب تعیینی بر می داشتیم فرق این مثال قدر متیقن از هر دو خطاب با این مثال حمل دو خطاب امر بر وجوب تعیینی چیست؟. ما فرق فنی نمی توانیم ارائه بدهیم. ما می گوئیم عرف در خطاب امر که حمل می کند بر وجوب تخییری، این را جمع عرفی می بیند. ولذا گر در مجلس واحد بگویند صم ستین یوما، اطعم ستین مسکینا، وفرض این است که احتمال وجوب هر دو نیست، می گوئیم خب دو عدل را برای واجب تخییری بیان کرده اند. ولی در مجلس واحد بگویند اکرم العالم و لاتکرم العالم، این را حمل بر تهافت در قول می کنند می گویند تناقض گوئی است.

یکی از مواردی که برخی بلکه بسیاری از بزرگان از همین قبیل قسم رابع جمع عرفی دانسته اند این است که ما اگر دو خطاب مجمل داشتیم، که مثلا در روایات داریم که یک خطاب می گفت الکر الف ومأتا رطل، وما نمی داینم آیا مراد رطل عراقی است یا مراد رطل مکی است که دو برابر رطل عراقی است. و خطاب دیگری هم داریم که در صحیحه محمد بن مسلم فرموده: الکر ستمأة رطل، که حالا برخی مثل مرحوم آقای بروجردی فرموده اند چون محمد بن مسلم اهل طائف بود و طائف از توابع مکه است اما با زبان محلی او صحبت کرد، الکر ستمأة رطل یعنی رطل خودتان رظل مکی و من حوله که طائف هم از توابع مکه است. خب این قرینه ندارد. واقعا مجمل است. هم الکر ستمأة رطل مجمل است، و هم الکر الف ومأتا رطل که آقای بروجردی او را استظهار می کند که با مردم عراق صحبت می کند انصافا او آن هم مجمل است.

حالا که مجمل شد گفته می شود که ما دو تا مفاد داریم در این دو خطاب که هیچ اجمالی ندارد. ولو این دو خطاب اجمال دارند اما دو تا مفاد هست در این دو خطاب که اینها اجمال ندارند.

مفاد خطاب الکر الف ومأتا رطل این است که اقل رطلها رطل عراقی است، پس الکر الف ومأتا رطل دلیل می شود که آبی که کمتر از 1200 رطل عراقی است کر نیست. این قدر متیقن از الکر الف ومأتا رطل است. چون آبی که کمتر از 1200 رطل عراقی است کمتر از 1200 رطل مکی هم هست، چون 1200 رطل مکی یعنی 2400 رطل عراقی. آبی که کمتر از 1200 رطل عراقی است یقینا کر نیست چه مراد از الکر الف ومأتا رطل، رطل عراقی باشد و چه رطل مکی باشد. این قدر متیقن است، این را یادداشت می کنیم ملتزم می شویم که آبی که کمتر از 1200 رطل عراقی است کر نیست.

می آییم سراغ الکر ستمأة رطل، می گوئیم او هم یک قدر متیقنی دارد، آبی که به اندازه 600 رطل مکی است که یقینا 600 رطل عراقی هم می شود بلکه دو برابر آن می شود، آبی که به اندازه 600 رطل مکی است که مساوی است با 1200 رطل عراقی او یقینا کر است. این هم قدر متیقن دوم. می نویسیم آبی که به اندازه 1200 رطل عراقی است کر است. چرا؟ برای اینکه الکر ستمأة رطل اگر مراد رطل عراقی باشد خب آبی که 1200 رطل عراقی است که دوبرابر است، کر است. اگر هم مراد رطل مکی باشد، خب آبی که 1200 رطل عراقی است مساوی است با 600 رطل مکی. پس الکر ستمأة رطل هم می فهماند آبی که 1200 رطل عراقی است کر است. خطاب اول هم می فهماند ابی که کمتر از 1200 رطل عراقی است کر نیست.

هم جهت سلبی اش را فهمدیم که آبی که کمتر از 1200 رطل عراقی است کر نیست، از خطاب الکر الف ومأتا رطل این را فهمیدیم. آبی هم که 1200 رطل عراقی است این را هم از خطاب دوم فهمیدیم. چون الکر ستمأة رطل چه مراد رطل عراقی باشد و چه مراد رطل مکی باشد آبی را که 1200 رطل عراقی است را می گوید کر است. چون این آب ستمأة رطل مکی هم هست.

ما دو تا قدر متیقن از این دو تا خطاب گرفتیم که معارض ندارد، چون مجمل با مبین تعارض ندارد. ما دو تا قدر متیقن گرفتیم، یک قدر متیقن از خطاب اول که این خطاب اول قدر متیقن که داشت یعنی نسبت به او مبین است، ولو نسبت به اینکه مراد از رطل چیست مجمل است. قدر متیقن از خطاب الکر ستمأة رطل هم گرفتیم. به لحاظ دلالت این دو خطاب ما از هر کدام یک قدر متیقنی گرفتیم که یقینا دلالت می کند این دو خطاب بر آن، ومعارض هم ندارد، چون مجمل که با مبین تعارض نمی کند.

این مطلبی است که خیلی از بزرگان قائل شده اند. در بحوث 3/477 هم این را بیان کرده اند.

دیگر از این واضحتر این است که یک خطاب مجمل باشد و یک خطاب مبین، که در او به طریق اولی می شود این مطلب را گفت.

اقول: ما به نظرمان همانطور که مرحوم استاد می فرمودند این مطلب هم واضح نیست. درست است که هر کدام از این دو خطااب قدر متیقن دارد، ولکن وقتی مراد استعمالی در این دو خطاب مجمل است مردد است بین اینکه معنای صحیح داشته باشد که با هم معارض نیستند، که الکر الف ومأتا رطل مراد رطل عراقی باشد و الکر ستمأة رطل مراد رطل مکی باشد، که با هم هیچ تعارضی نمی کنند با هم مساوی هستند، 600 رطل مکی مساوی است با 1200 رطل عراقی. مردد است این معنای صحیح مراد باشد، یا مراد استعمالی معنای دیگری داشته باشد که مبتلا به معارض است. اگر مراد از الکر الف ومأتا رطل رطل مکی باشد یا معلوم البطلان است یا معارض دارد. وقتی خطاب مردد بین دو مراد استعمالی شد که یکی از این دو مراد استعمالی یا معلوم البطلان است یا معلوم التعارض، اینجا بناء عقلاء بر اینکه بگویند ما می گوئیم اصل این خطاب صادر شده و به داعی جد هم صادر شده است و اخذ به لازم آن می کنیم، (همین قدر متیقنی که در بحوث گفته اند لازم این خطاب است) آیا عقلاء همچنین کاری می کنند؟ ما برایمان ثابت نیست، که عقلاء بیایند اخذ کنند به لازم این خطاب، در حالی که این خطاب مجمل است و ممکن است مراد استعمالی اش یک معنایی باشد که یا معلوم البطلان است یا مبتلا به معارض، کی ثابت است که عقلاء این کار را می کنند؟

مثال بزنم: اگر یک مخبر ثقه بیاید اشاره کند بگوید این آب نجس است، ما نمی دانیم مشارالیه این مخبر ثقه آب شرقی است یا آب غربی. این مخبر ثقه مبتلا شده است به ارتعارش ید، اشاره که می کند دستش می لرزد و ثبات ندارد، ما نمی فهمیم که اینکه می گوید این آب نجس است مشارالیه اش آب شرقی بود یا آب غربی. یا گفت هذا الماء نجس، نمی دانیم وقتی گفت هذا الماء نجس اشاره می کرد به آب شرقی می گفت هذا الماء نجس یا اشاره می کرد به آب غربی می گفت هذا الماء نجس. به این می گویند اجمال در مراد استعمالی.

خب ما یا از خارج می دانیم که آب شرقی نجس نیست، یا یک مخبر ثقه دیگری آمده گفته الماء الشرقی لیس بنجس. کجا ثابت است که عقلا بگویند بنا بگذارید بر اینکه مشارالیه این مخبر ثقه اول اناء غربی بوده است؟ چرا؟ برای اینکه این مخبر ثقه که گفت هذا الاناء نجسٌ، اگر مراد استعمالی اش إناء شرقی است معلوم البطلان است یا معلوم الابتلاء بالمعارض. پس ما می گوئیم که مرادش اناء غربی است و او را نجس می کند. کی عقلاء همچنین حرفی می زنند؟ عقلاء می گویند شاید مرادش همین اناء شرقی باشد. خب ما می دانیم اگر مرادش اناء شرقی باشد حرفش باطل است یا مبتلا به معارض است. باشد. ولی دلیل نمی شود که ما اجمال این خطاب را حمل کنیم بر آن معنای استعمالی دوم که ممکن است صحیح باشد.

اینجا هم همین است.

ولذا به نظر ما این خطابها بر اجمالش باقی می ماند ونباید به بهانه اینکه هر کدام از این دو خطاب قدر متیقن دارند که در بحوث مطرح کرده اند ما بیائیم جمع کنیم بین این دو خطاب. بله قدر متیقن دارد ولی این لازم الخطاب المجمل است و اعتباری ندارد. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1642

دوشنبه 28/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به موارد جمع عرفی بین دو خطاب بود که چهار مورد برای آن ذکر شد، حکومت، تقیید، تخصیص، حمل ظاهر بر اظهر و یا حمل ظاهر بر نص. که این مورد چهارم به لحاظ جمع حکمی مطرح شده است. برخلاف تخصیص وتقیید که جمع موضوعی هست و خاص از موضوع خطاب عام خارج می شود، در جمع بین ظاهر و اظهر نظر به این است که جمع حکمی می شود و از ظهور حکم رفع ید می شود. مثلا از ظهور اکرم العالم در وجوب رفع ید می شود بخاطر خطاب اظهر یا نص که دلیل بر ترخیص هست.

گاهی صاحب کفایه کل این موارد را به عنوان جمع بین ظاهر و اظهر مطرح می کند، که در عام و خاص هم خاص اظهر است از عام، در مطلق ومقید هم مقید اظهر است از مطلق. ولکن فرق بین این موارد این هست که در حمل ظاهر بر اظهر برخلاف تخصیص وتقیید بیشتر نظر به جمع حکمی هست.

البته برخی از مثال هایی که زده شده باز به جمع موضوعی کشیده شده است. مثل همان اخذ به قدر متیقن از هر کدام از دو خطاب متعارض در مثال ثمن العذرة سحت وثمن العذرة لابأس به.

وجهت این پراندگی که این مباحث تداخل می کنند این است که واقعا معیار عام در جمع عرفی روشن نیست. ما نمی توانیم بگوئیم هر ظاهری بخاطر اظهر یا بخاطر نص باید توجیه بشود. چه بسا ظاهر واظهر با هم تعارض کنند. مثلا مفهوم یک خطاب با منطوق خطاب دیگر اگر نسبتشان عموم من وجه باشد با هم تعارض می کنند، با اینکه مفهوم ظاهر است و منطوق اظهر است یعنی اقوی ظهورا هست.

ولذا در عام و خاص ما توانستیم ضابطه مند بکنیم جمع عرفی را یا لااقل جمع تعبدی طبق سیره متشرعه را. در مطلق ومقید هم همینطور. کما اینکه در حکومت بخاطر نظارت شخصیه دلیل حاکم بر دلیل محکوم جمع عرفی روشن بود. اما بزرگان ما چون دیده اند اختصاص ندارد جمع عرفی به حکومت یا تقیید یا تخصیص موضوعی، گفته اند مواردی هست از جمع عرفی که حمل ظاهر بر نص یا حمل ظاهر بر اظهر هست. و در بیان مصادیق آن اختلاف پیدا کرده اند، چون ما قاعده عامه عرفیه نداریم که کلما تعارض الظاهر والاظهر یقدم الاظهر علی الظاهر. بلکه چه بسا ظاهر و اظهر با هم تعارض می کنند. کما اینکه خطابها متباین که بودند ما عرض کردیم به نظرمان تعارض می شد بین این دو خطاب، ولو هر کدام یک قدر میتقنی داشتند که نص در او بودند، اما ما حاضر نشدیم بپذیریم عرفی بودن این جمع را وفاقا لجماعة کثیرة من الاعلام. گفتیم اکرم العالم ولو قدر متیقن است در عالم عادل یعنی نص در او است، در حالی که لاتکرم العالم ظهور اطلاقی اش عالم عادل را می گیرد، اما ما دلیل نداریم بر قرینیت عرفیه حمل ظاهر بر نص در اینگونه موارد.

ولذا بیشترین مثال حمل ظاهر بر اظهر یا حمل ظاهر بر نص که مقبول لدی الکل است جمع حکمی است. اما جمع موضوعی همان تخصیص وتقیید هست که بحث شد.

مواردی هست از حمل ظاهر بر اظهر که به نظر می آید آنها هم عرفی باشد ولی نمی شود ما ضابطه مند یک تعریف عام ارائه بدهیم از جمع عرفی بین ظاهر واظهر. باید موارد را ملاحظه بکنیم:

مثلا ما خودمان در مثال وجوب وفاء به شرط عرض کردیم سبق زمانی در شرطین متعارضین مرجح هست. یعنی چه؟ یعنی اگر من امروز شرط بکنم عدم سفر را در ضمن یک عقد لازم. این کالا را از زید می خرم و ملتزم می شوم که روز دوشنبه این هفته سفر نروم. بعد از آن یک قراردادی با عمرو می بندم وملتزم می شوم که روز دوشنبه این هفته سفر بروم. خب تعارض رخ می دهد به لحاظ موارد و مصادیق خطاب واحد. نیازی هم نیست فرض کنیم دو خطاب. همین خطاب المؤمنون عند شروطهم، نمی تواند نسبت به هر دو واجب الوفاء باشد، چون منتهی به تحریک نحو النقیضین می شود، هم سفر و هم ترک سفر نمی شود در یک روز.

و لکن ما عرض کردیم: جمع عرفی این است که عرف می گوید که آن شرط اول صحیح است چون محلل حرام نیست، وشرط دوم مصداق شرط محلل حرام است، چون شرط دوم می گوید ترک کن وفاء به شرط اول را، وترک وفاء به شرط اول وتخلف از او حرام است.

این در واقع یک نوع تصرف عرفی است. والا شما هر کدام از این دو شرط را حساب کنید اگر نافذ باشد دیگری می شود شرط محلل حرام. اگر شرط دوم نافذ باشد شرط اول می شود شرط محلل حرام. چون اگر شرع بگوید شرط دوم نافذ است یعنی شما باید در روز دوشنبه وفاء کنید به شرط دوم که شرطُ أن لا اُسافر بود، خب آن شرط اول که شرطُ أن اُسافر بود می شود شرط مخالف حکم الله. خود اینکه در توارد بین دو خطاب یا دو فرد از خطاب واحد عرف بیاید یکی از این دو را مقدم بر دیگری بکند این یک نوع توفیق عرفی است.

مثال دیگر بزنم: زنی سه روز خون دید، هفت روز پاک شد باز سه روز خون دید. کدامیک از این سه روز حیض است؟ هر دو که نمی تواند حیض باشد چون اگر هر دو حیض باشد اقل الطهر بین الحیضین که باید ده روز کمتر نباشد محقق نمی شود. ولذا شبهه تعارض هست که دلیل حیض اگر بخواهد شامل سه روز اول بشود تعارض می کند با شول دلیل حیض نسبت به سه روز آخر، هر دو نمی توانند حیض بشوند. اینجا یک نوع جمع عرفی هست، جمع عرفی یعنی توفیق عرفی. عرف می آید تدخّل می کند، می گوید آن اولی عرفا بلامانع است که حیض باشد، واثر شرعی اش این است که آن خون دوم قبل از مضیّ اقل الطهر است، پس او استحاضه است. با اینکه می توانست عکس باشد، می توانست خون دوم حیض باشد و خون اول استحاضه.

حالا اینجا خطاب واحد است ولی گاهی خطاب متعدد است، مثلا در مثالی که اول شرط می کند سفر را در روز دوشنبه بعد پدرش نهی می کند او را از سفر در روز دوشنبه. خب بین وجوب وفاء به شرط وبین وجوب اطاعت والدین ابتدا تعارض رخ می دهد، ولی عرف جمع عرفی می کند می گوید آن چیزی که اسبق زمانا است او عمل به معصیة الخالق نیست، ولی وقتی که مثلا پدر بعدا می آید می گوید که سفر نرو، عرفا آن امر به معصیة الخالق است چون معنایش این است که وفاء به آن شرط قبلی را ترک کن. با اینکه از نظر دقی می تواند عکس باشد، می تواند واجب باشد اطاعت امر پدر، آنوقت شرط می شود شرط محلل حرام. چرا اینطور نشده؟ بخاطر توفیق عرفی. ولی این ضابطه مند نشد، یعنی ما مواردی را پیدا کردیم که آقایان قبول دارند که اینطور عرف جمع عرفی می کند، حالا بین دو خطاب یا بین افراد خطاب واحد که با هم تعارض می کنند.

مرحوم آخوند مثال دیگری زده است برای جامع و توفیق عرفی: در جائی که دو خطاب است هر دو ظاهرند در حکم فعلی، ولی نمی شود هر دو حکم فعلی باشد. مثلا یک خطاب می گوید اکرام العالم مباح، یک خطاب می گوید اکرام الفاسق حرام. هر دو هم ظاهرند در حکم فعلی. خب نسبت به عالم فاسق نمی شود که هم اکرام او مباح باشد بالفعل و هم حرام باشد بالفعل.

مرحوم آخوند فرموده چه بسا عرف توفیق عرفی می کند حمل می کند آن مباح بودن اکرام عالم را بر مباح شأنی ولولائی، یعنی لولا عنوانٍ آخر محرّم. که از آن تعبیر می کند به حکم اقتضائی یعنی حکم شأنی، اباحه شأنیه، یعنی لولا المانع.

که در بحوث گفته اند اصلا ظهور خطاب تحلیل و ترخیص بیش از این نیست. مثلا ظهور خطابی که می گوید شرب الحلیب حلال، این است که از حیث اینکه شرب الحلیب است. اصلا ناظر به عناوین دیگر نیست. با این ادعای بحوث اصلا توفیق عرفی نیست، از ابتدا دلیل حلیت، حلیت حیثیه را و حلیت من حیث هذا العنوان را بیان می کند نه بیشتر.

ولی مرحوم آخوند فرموده نه، ظاهر آن خطاب حکم فعلی است مثل این خطاب دیگر، هر دو خطاب ظهور در حکم فعلی دارند، ولی عرف توفیق فعلی می کند بین اینها که حمل می کند احد الحکمین را علی الحکم الاقتضائی. گاهی هم هر دو حکم را عرف حمل می کند بر حکم اقتضائی که برای او مثال نزده است. اما اینکه احد الحکمین را حمل می کند بر حکم اقتضائی مثالی را اجتماع امر ونهی زده است، فرموده مثلا اکرم عالما ظهور اطلاقی اش این است که ولو عالم فاسق باشد. ولی عرف وقتی این را با خطاب لاتکرم الفاسق ملاحظه می کند چه بسا می گوید آن اکرم عالما حکم اقتضائی وشأنی است، یعنی ترخیص در تطبیق دارد بر هر فردی از عالم ولو عالم فاسق لولا حرمت آن به عنوان آخر. خب می شود حکم لولائی وشأنی. بالفعل حرام است اکرام عالم فاسق لکونه فاسقا، ولکن ترخیض شأنی دارد، یعنی ملاک حلیت تطبیق اکرم عالما بر آن وجود دارد، ولی بالفعل ترخیص ندارید. ملاک ترخیص هست ولی بالفعل ترخیص نیست.

می دانید اثرش چیست؟ اثرش این است که مرحوم آخوند می گوید اگر اکرام کردی عالم فاسق را ملاک استیفاء کرده ای، ولذا خطاب اکرم عالما ساقط می شود، اما اطلاق اکرم عالما به عنوان حکم فعلی شامل اکرام عالم فاسق نمی شود. چون عرف این را حمل کرد بر حکم اقتضائی. ولی ملاک هست. ملاک اکرم عالما در اکرام عالم فاسق هم هست ولذا یسقط الوجوب به اکرام عالم فاسق.

این هم یک مصداقی است از مصادیق جمع عرفی حمل ظاهر بر اظهر یا حمل ظاهر بر نص.

خلاصه عرض ما این است که ما یک ضابطه کلیه برای اینکه کجا حمل ظاهر بر نص می شود و کجا نمی شود نمی توانیم ارائه کنیم. وکسی هم ارائه نکرده است. اگر کسی بگوید کل ظاهر یحمل علی النص أو الاظهر، این جزاف است. برای اینکه ما مواردی پیدا کردیم مثل همان قدر متیقن از هر دو خطاب که ظاهر ونص داشتیم ولی جمع عرفی نبود.

این خلاصه عرض ما، که تخصیص جمع عرفی است، تقیید جمع عرفی است، حکومت جمع عرفی است. اما این مورد چهارم که جمع بین ظاهر ونص یا جمع بین ظاهر واظهر به عنوان کلی نمی توان گفت جمع عرفی است.

اصلا کل این موارد مثال حمل ظاهر بر اظهر یا حمل ظاهر بر نص است حتی آن تخصیص وتقیید، ولکن اینکه آمده اند حمل ظاهر بر اظهر را جدا بیان کرده اند چون دیده اند مواردی است که عام وخاص نیست و مطلق ومقید نیست ولکن حمل ظاهر بر اظهر هست، مثل جمع عرفی که ما قبول داریم، در مثال دو تا خطاب برای واجب تخییری که عرف حمل می کرد بر تخییر با اینکه ظاهر هر کدام تعیینی بودن بود. ما این را قبول داریم. اما مثالهای دیگر محل اختلاف است و ضابطه ای ندارد.

بله ما سبق زمانی را در خطابین متواردین یعنی آن خطابینی که متواردین هستند به همان نحوی که توضیح دادیم مثل دو شرط یا مثل همان دو خونی که شرائط حیض را دارد، بله آنجا سبق زمانی سبب توفیق عرفی می شود که به خطابی که شامل آن فرد سابق می شود عرف اخذ می کند. اما این نشد ضابط عام برای تقدیم اظهر یا نص بر ظاهر. مواردی هست که عرض کردیم ظاهر واظهر هستند ظاهر ونص هستند اما جمع عرفی را ما قبول نداریم.

سؤال وجواب: تقدیم خاص بر عام هم از باب اظهریت از حیث اخصیت موضوع هست. از حیث اینکه موضوعش اخص است اظهر شده است از عام.

بله! آن بخشی که از بحوث نقل کردیم که بحوث در جائی که یک خطاب ترخیصی است و یک خطاب الزامی است ونسبت اینها عموم وجه است گفته اند اصلا اینها با هم تنافی ندارند، برخلاف مرحوم آخوند که می گوید قد یوفق العرف بینهما بحمل احد الخطابین علی الحکم الاقتضائی والآخر علی الحکم الفعلی، و قد یوفق بینهما بحمل کلیهما علی الحکم الاقتضائی. در بحوث گفته اند در جائی که احد الخطابین ترخیصی است اصلا ظهور خطاب ترخیص در یک عنوان این است که من حیث هو هو ترخیص می دهد نه به لحاظ انطباق سائر عناوین بر آن.

خب ایشان مثلا می گوید که آیه می گوید که خوردن گوسفند حلال است. اطلاق ندارد که حتی اگر مضر به بدن باشد، حتی اگر مغصوب باشد. او می گوید از حیث اینکه گوسفند هست خوردنش حلال است. فی الجمله هم در این مثال حق با ایشان است، اما اینکه ما بیائیم بگوئیم هر خطاب ترخیصی فقط ظاهر در ترخیص از حیث همان عنوان مأخوذ در خطاب است انصافا این عرفی نیست. اکرام العالم جائز عرف به آن تمسک می کند ولو نسبت به عالم فاسق، چون می گوید آقا شما گفتید اکرام العالم جائز، خب این هم عالم است. نمی پذیرند از مولا که بگوید من ترخیصم از حیث عنوان عالم بود نه از حیث عنوان های دیگر مثل عنوان فاسق. می گویند آقا این حرفها چیست، شما وقتی می گوئی اکرام العالم جائز یک عالم هم عالم فاسق است.

پس در فرضی که اکرام الفاسق حرام در کنارش باشد عرف ممکن است حمل کند آن خطاب اکرام العالم جائز را بر حکم اقتضائی. اما بحوث این را نمی گوید. بحث می گوید از اول اصلا ظهوری بیش از این ندارد دلیل ترخیص که از حیث این عنوان مأخوذ در خطاب ترخیص می دهد.

ما بالاتر بگوئیم: به نظر ما حتی در این مثال توفیق عرفی هم نیست. اکرام العالم حلال با اکرام الفاسق حرام تعارض وتساقط می کنند. حمل اکرام العالم حلال بر حلال اقتضائی وشأنی در این مثال عرفی نیست. جائی که آن دلیل تحریم به عنوان ثانوی است نه به عنوان اولی، دلیل تحریم به عنوان ثانوی است، مثل یحرم الاضرار بالمؤمن، عنوان ثانوی است، یحرم الایذاء عنوان ثانوی است، یحرم الغصب عنوان ثانوی است، آنجاست که عرف بین خطاب تحریم به عنوان ثانوی وخطاب تجویز به عنوان اولی جمع می کند می گوید که آن تجویز، تجویز اقتضائی و شأنی است لولا این عنوان ثانوی، و عنوان ثانوی را مقدم می کند. دلیل تحریم به عنوان ثانوی را عرف مقدم می کند بر دلیل جواز به عنوان اولی.

بله این مثال را ما قبول داریم. اما عرض کردیم که اینها را نمی شود تحت یک ضابطه گنجاند. اگر عنوان حرام عنوان اولی بود نه، آنجا ما معتقدیم تعارض می کند با آن خطاب جواز به عنوان اولی. اکرام العالم جائز با اکرام الفاسق حرام با هم تعارض وتساقط می کنند نسبت به عالم فاسق. وجهی ندارد ما اخذ کنیم به خطاب اکرام الفاسق حرام و اطلاق او را مقدم کنیم و حمل کنیم اکرام العالم جائز را بر جواز اقتضائی. وجهی ندارد.

سؤال وجواب: اینکه استحباب قرائت قرآن با حرمت غنا تعارض نمی کند این دلیل نمی شود که ما ضابطه بدهیم. بله استحباب قرائت قرآن از حیث قرائت قرآن است، وشاید کسی بگوید حرمت غنا عنوان ثانوی است. غنا یعنی خواندنی که به شکل لهوی بشود، یک عنوان ثانوی است. اما علم و فسق نمی شود هیچکدام عنوان ثانوی بشوند. انسان از اول نه عالم است و نه فاسق، بعدا عالم می شود فاسق می شود، با هم فرق نمی کنند، پس با هم تعارض می کنند.

ما ضابطه ای که می توانیم بدهیم نسبت به موارد خودش هست که کل خطاب ترخیصی بعنوان اولی اگر تعارض کرد با خطاب الزامی حالا یا تحریمی یا وجوبی به عنوان ثانوی، بله عرف این خطاب ثانوی الزامی را مقدم می کند بر آن خطاب ترخیصی به عنوان اولی. این را ما می توانیم ضابطه مند کنیم چون فکر کردیم دیدیم عرف این را می گوید. اما اگر هر دو عنوان اولی بود نه، اینها با هم تعارض می کنند. حالا مثال استحباب قرائت قرآن با تحریم غنا چرا اینطوری نیست چون غنا عرفا ثانوی است مقدم شده بر استحباب قرائت، یا اطلاقی در ادله استحباب قرائت نیست، یا مناسبات حکم و موضوع در آنجا تأثیر دارد در نتیجه گیری، اینها بحث های فقهی است، واتفاقا اینها مؤید عرض ما است که ضابطه ندهید که کل ظاهر یحمل علی النص أو الاظهر. این ضابطه درستی نیست.

یک مثالی هم برای نتیجه جمع عرفی بود که در بحوث جلد 3 بحث مجمل ومبین (حدود صفحه 457) مطرح کرده بودند که نتیجة الجمع العرفی بود نه جمع عرفی. که الکر الف ومأتا رطل با الکر ستمأة رطل، ایشان گفتند هر کدام یک قدر متیقنی دارد ما به او اخذ می کنیم و خطابها عملا از اجمال خارج می شوند. که ما عرض کردیم این عرفی نیست.

یک توضیح مختصری راجع به این بدهم با ذکر یک مثال. اگر یک مخبر ثقه ای گفت زید حاضر است در کلاس. من نمی دانم مراد زید بن عمرو است یا زید بن بکر. ولی هر کدام باشند لازمه حضورشان در کلاس این است که استاد هم در کلاس هست، چه زید بن بکر در کلاس باشد و چه زید بن عمرو. لازمه حضور هر کدام این است که استاد در کلاس هست. خب این آقای ثقه گفت زید حاضر فی الصف، لازمش این است که استاد حاضر است در کلاس، ولو مراد استعمالی از زید مجمل است که زید بن عمرو است یا زید بن بکر.

اگر یک مخبر ثقه دیگری گفت زید لیس حاضرا، او هم مراد استعمالی اش مجمل است که او هم نمی دانیم زید بن عمرو را می گوید یا زید بن بکر را.

واقعا به نظر شما عرف می آید می گوید من کار به این حرفها ندارم من آن لازم را اخذ می کنم می گویم استاد حاضر است در کلاس؟ نه، این لازم یک خبری است که مراد استعمالی اش مجمل است و علی احد التقدیرین مراد استعمالی اش معارض دارد. چون اگر مراد از زید در این خبر ثقه اول و خبر ثقه دوم همان زید بن بکر باشد مثلا، اینها با هم معارض هستند. بله اگر مراد از زید در خبر اول زید بن بکر است، و مراد از زید در خبر دوم زید بن عمرو باشد بله با هم تعارض ندارد. ولی احتمال اینکه مراد استعمالی معارض باشد کافی است که ما احراز نکنیم عمل عقلاء را حتی به قدر مشترک از این خطابها. چرا؟ برای اینکه حجیت فرع بر ظهور است. باید ظهوری شکل بگیرد تا حجت بشود.

اگر متکلم واحد هم باشد، امام علیه السلام یک روز فرمود هشام رجل عادل، خب نمی دانیم مراد هشام بن عبدالملک خلیفه غاصب اموی است که این کلام از امام تقیة صادر شده است و یا مراد هشام بن الحکم است که می تواند مطابق با واقع باشد. یک جای دیگر امام علیه السلام فرمود هشام رجل فاسق، ما بگوئیم مراد از هشام در اولی هشام بن حکم است در دومی هشام بن عبدالملک است. عرف این کار را نمی کند، عرف ظهور را حجت می داند. شاید امام علیه السلام فرموده هشام رجل عادل مقصود هشام بن عبدالملک است و تقیة فرموده است. اگر احتمال تقیه ندهیم اما احتمال خطاء راوی را که می دهیم، شاید راوی اشتباه نقل کرده، اصلا امام نفرمود هشام رجل عادل. اصل عدم خطاء در راوی در جائی است که راوی یک سخن مشخصی بگوید عقلاء می گویند به این سخن عمل کن، یا سخنش مردد است بین دو مطلب ولی هر کدام از این دو مطلب را حساب کنیم محتمل الصدق است، اینجا عقلاء اعتماد می کنند. اما اگر راوی یک خبری بگوید که مجمل است وعلی تقدیر اینکه مراد استعمالی اش معنای اول باشد مقطوع البطلان است یا مبتلا به معارض است از کجا عقلاء اعتماد می کنند به این خبر ثقه.

شما نفرمائید: عقلاء اعتماد نکنند مضر نیست. اما طبق العمری وابنه ثقتان فما أدیا فعنّی یؤدیان فاسمع لهما واطع، خبر ثقه حجت تعبدی است اطلاقش می گیرد جائی را که مثلا عمری بیاید همین مثال الکر الف ومأتا رطل را بگوید و پسر عمری هم بیاید بگوید امام فرمود الکر ستمأة رطل. امام علیه السلام هم که فرموده فاسمع لهما واطع، خب ما احتمال تقیه هم که نمی دهیم، فقط احتمال می دهیم یکی از این دو اشتباه کرده اند، آن هم که امام فرمود نگو اینها اشتباه کرده اند فاسمع لهما و اطع، احتمال تقیه هم که نمی دهیم، تنها توجیهش همین است دیگر که وقتی یک خبری احتمال تقیه در او ندهیم و حتما هم باید بگوئیم از امام صادر شده است خب توجیه دیگری ندارد. باید بگوئیم مراد از الف ومأتا رطل یک چیزی است که با ستمأة رطل جور می آید، مراد از الف ومأتا رطل، رطل عراقی است، و مراد از ستمأة رطل، رطل مکی است. خب این حرف وجیه است که کسی بیاید اطلاق بگیرد از العمری وابنه ثقتان. حرف وجیهی به نظر می آید. اما ما اطلاق اینجوری نمی فهمیم، نسبت به جائی که سخن عمری مجمل است مردد است بین دو معنای مختلف، انصراف دارد فاسمع لهما و اطع از او. فاسمع لهما واطع ظاهرش این است که یک مطلب روشنی به شما گفته اند امام می فرماید سخنشان را گوش بده. نه اینکه یک خبر مجملی گفته اند مراد استعمالی مجمل است، ظهور فاسمع لهما و اطع از این انصراف دارد.

اگر یک خطاب هم مجمل بود و خطاب دیگر مبین بود باز هم همین را می گوئیم. مثل اینکه یک راوی از امام علیه السلام نقل کند اسمی ببرد مثلا بگوید الخز یحرم الصلاة فیه. مراد استعمالی از خز معلوم نیست که آیا حیوان الف است یا حیوان ب. مراد استعمالی معلوم نیست دیگر. یک دلیل آمد گفت همان معنای اول خز که کلب دریائی بود گفت کلب دریائی مثلا حلال است، در حالی که آن خطاب مجمل می گفت الخز حرام. خب شاید آن خطاب مجمل مرادش از خز همان کلب دریائی است که او می گفت حرام این می گوید حلال. ما چه می دانیم. کی عرف می آید می گوید نه بگو الخز حرام معنای دیگری دارد غیر از کلب بحری چون اگر معنایش کلب بحری باشد با این خطاب الکلب البحری حلال تعارض می کند. خب تعارض کند. مگر ما ضامنیم که روایات تعارض نکنند. ما به ظهورات عمل می کنیم. شاید اصلا این الخز حرام از امام صادر نشده، ما چه می دانیم.

فرق می کند با اینکه کلامی مبین باشد. مثال را دیروز می زدم امروز تکرار کنم، یک وقت این مخبر می گوید هذا الاناء نجس نمی دانم اناء شرقی را می گوید یا اناء غربی را. و من می دانم اناء شرقی نجس نیست یا خبر ثقه ای دارم که او نجس نیست. نمی توانم بگویم پس مراد استعمالی این آقا که گفت هذا الاناء نجس اناء غربی بود. نه، شاید اناء شرقی بود اشتباه کرد. ولی اگر همین مخبر ثقه بگوید احدهما نجس. اینجا مراد استعمالی مبین است، جامع را گفته، گفته احدهما نجس. اینجا اگر من بدانم اناء شرقی پاک است یا مخبر ثقه بگوید پاک است، منحل می کند این خبر اجمالی را و می گوید احدهما نجس باید آن احدی باشد که در طرف غرب است.

اینها با هم فرق می کند و لذا نباید با هم اشتباه کرد.

هذا تمام الکلام فی موارد الجمع العرفی. چند تنبیه هست راجع به بحث جمع عرفی فردا انشاءالله عرض می کنیم و وارد تعارض مستقر می شویم. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 1643

سه شنبه 29/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به تعارض غیر مستقر به اینجا رسید که عرض کردیم عرف بین دو خطاب که با هم تنافی بدوی دارند گاهی جمع عرفی می کند، مثل موارد حکومت یا موارد عام وخاص یا موارد مطلق ومقید. و اما اینکه هر خطابی را که ظاهر بود و با خطاب اظهر تنافی داشت ولو به اینکه نسبت بین این دو عموم من وجه باشد نه عموم و خصوص مطلق، باز بیاید جمع عرفی بکند که حمل ظاهر بر اظهر بشود، مثل اینکه در تعارض عام و مطلق، اکرم العالم با لاتکرم أیّ فاسق عرف بیاید بگوید چون خطاب عام اظهر است در عموم از خطاب مطلق که ظهورش ضعیفتر هست چون ناشی است از سکوت از بیان قید، پس عام بر مطلق مقدم می شود و نسبت به مورد اجتماع که عالم فاسق هست خطاب عام حجت است، ما دلیل بر این مطلب پیدا نکردیم. اینکه به شکل عام و کلی بگوئیم إذا تعارض الظاهر والاظهر قدّم الاظهر، نخیر، این دلیلی ندارد باید موارد را بررسی کرد.

ولذا اگر هر دو خطاب عام وضعی بود، ولی یکی اقوی بود از دیگری. مثلا خطابی می گوید اکرم کل عالم خطاب دیگر می گوید لاتکرم أیّ فاسق ابدا، دو تا ادات عموم در خطاب دوم بکار رفته است، خب اقوی ظهورا شده است در عموم. ولی بعید است کسی دیگر اینجا بیاید بگوید چون این اظهر و اقوی ظهورا هست این خطاب لاتکرم أیّ فاسق ابدا مقدم می شود بر خطاب اکرم کل عالم.

حالا در تقدیم خطاب عام بر مطلق خیلی ها قائل بودند به تقدیم عام بر مطلق در مورد اجتماع. می گفتند ظهور عام ظهور ناشی از بیان بر عموم است، این مقدم است بر ظهور مطلق که ناشی است از سکوت و عدم البیان. ولی دیگر در دو تا عام ولو یکی از اینها اقوی ظهورا باشد بعید می دانیم کسی قائل به تقدیم این عام اقوی ظهورا بشود. این نشان می دهد که ضابطه کلیه ندارد که هر اظهری مقدم می شود بر هر ظاهر.

واین نکته را هم عرض کردیم که تقدیم اظهر بر ظاهر در مواردی که ما قبول کردیم این هم یک تعریف عام ندارد، باید مواردش را بررسی کرد. گاهی نکاتی هست که آنها منشأ تقدیم عرفی می شود. مثلا در خطاب اصل، اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است عرفا عند التعارض. اصالة الطهارة در آب بر استصحاب نجاست ثوب که با این آب شستیم مقدم است. چون اصالة الطهارة در آب اصل سببی است، استصحاب نجاست ثوب که قبلا نجس بود ولی با این آب شستیم اصل مسببی است با هم تعارض دارند. و عرف می آید اصالة الطهارة در آب را چون اصل سببی است مقدم می کند بر اصل مسببی استصحاب نجاست در ثوب. خب این جمع عرفی است دیگر. تقدیم اظهر است بر ظاهر. اظهر بودن لازم نیست بخاطر خصوصیت خطاب بما هو خطابٌ باشد. مضمون خطاب گاهی اظهریت درست می کند. بله خطاب کل شیء نظیف با خطاب لاتنقض الیقین بالشک ابدا به لحاظ خود خطاب نمی شود گفت این خطاب اظهر از آن خطاب دیگر هست. اما مفاد خطاب قاعده طهارت در این مثال که لباس متنجس را با آب مشکوک الطهارة شستیم مفاد قاعده طهارت در اینجا که عبارت از اصالة الطهارة در آب هست منشأ شده است که عرف این را مقدم کند در مقام جمع عرفی.

پس اگر مراد از تقدیم اظهر بر ظاهر اظهر به لحاظ خطاب هست که مثلا خطاب بما هو خطاب اظهر باشد، پس این وجوه و مواردی که برای جمع عرفی ذکر شد ناقص است دیگر. تعارض بین قاعده طهارت که شامل طهارت این آب می شود و استصحاب نجاست که اقتضاء می کند این ثوب محکوم به نجاست باشد خب این تعارض هست یا نیست؟ تعارض بدوی که هست. تعارض بین اصل سببی و مسببی به عنوان تعارض بدوی که جای شبهه ندارد. بلکه کسانی مثل مرحوم صاحب حدائق در استصحاب سببی ومسببی قائل به تعارض مستقر شده اند، گفته اند اگر استصحاب سببی بر خلاف استصحاب مسببی باشد اینها با هم تعارض می کنند. مثلا استصحاب عدم تذکیه در حیوان اقتضاء می کند نجاست و حرمت این حیوان را، ولی استصحاب بقاء طهارت و حلیت خلاف آن را اقتضاء می کند، گفته اند با هم تعارض می کند. حالا ما تعارض مستقر را نمی گوئیم، مثل صاحب حدائق حرف نمی زنیم، اما تعارض بدوی که دارد. پس می شود از موارد تعارض غیر مستقر که جمع عرفی دارد. خب این چه نوع جمع عرفی است؟ بالاخره این هم یک نوع جمع عرفی است.

سؤال وجواب: بالاخره شما در بحث تعارض غیر مستقر که خواستید استیعاب کنید موارد را، موارد را استیعاب نکردید. مگر اینکه این را داخل در تقدیم اظهر بر ظاهر بکنید و بگوئیم لازم نیست مراد از اظهر، اظهر به لحاظ خود خطاب باشد. اظهر به لحاظ اینکه مدلولش ومفادش یک چیزی است که عرف مقدم می کند آن را بر خطاب دیگر.

سؤال وجواب: عرض کردم اگر مرادتان از تقدیم اظهر بر ظاهر، اظهر به لحاظ شئون خطاب است، مثل اینکه دلالت لابأس بترک اکرام العالم بر عدم وجوب اظهر یا نص است، بر خلاف دلالت اکرم العالم بر وجوب که ظاهر است. اگر این را می گوئید، خب مثلا خطاب کل شیء طاهر با خطاب لاتنقض الیقین بالشک دیگر با هم فرقی نمی کند به لحاظ خود خطاب، هر دو عموم وضعی است. لاتنقض الیقین بالشک ابدا عموم وضعی است، کل شیء نظیف هم عموم وضعی است. و اصلا قطعا کل شیء نظیف اگر عموم وضعی هم نبود مطلق هم بود چون اصل سببی است ما مقدم می کردیم بر اصل مسببی ولو دلیل اصل مسببی لسانش عموم باشد.

اگر می گوئید ما مقصودمان از تقدیم اظهر بر ظاهر این مورد نیست، چون در اینجا ما کاری به خصوصیات خطاب نداریم، مفاد خطاب اصل سببی است و عرف اصل سببی را بر اصل مسببی مقدم می دارد، پس شما استیعاب نکردید جمیع موارد جمع عرفی را، واین یک نقص هست در این بحث.

واین را هم توجه دارید که گاهی جمع عرفی در تعارض بین مصادیق خطاب واحد است، که همین اصل سببی ومسببی گاهی مفاد خطاب واحد است. یعنی هم استصحاب سببی داریم و هم استصحاب مسببی. مثل همان مثالی که صاحب حدائق زد، استصحاب عدم تذکیه استصحاب موضوعی وسببی است، استصحاب بقاء طهارت این حیوان مشکوک التذکیه و بقاء حلیت آن استصحاب مسببی است. خب خطاب استصحاب هم که خطاب واحد است، ولی عرف بین این دو استصحاب که تنافی هست اینطور توفیق ایجاد می کند که استصحاب سببی را یعنی دلالت این خطاب را بر استصحاب سببی مقدم می کند بر دلالت همین خطاب بر استصحاب مسببی. حالا حداقل این است که شما از ما بپذیرید که این ذکر موارد تعارض غیر مستقر به نحو مستوعب وکامل نبوده است.

اما مطلب اخیر این است که: در جمع بین دو خطاب چند نکته هست این را عرض کنم:

نکته اول: ما در جمع عرفی بین دو خطاب باید فرض کنیم احتمال صدور هر دو خطاب را از شارع. مثلا عام وخاص. اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق. باید هر دو محتمل الصدور باشند از شارع، ومفاد دلیل معتبر باشد.

اما اگر ما علم اجمالی پیدا کنیم به عدم صدور یکی از این دو خطاب. علم اجمالی پیدا کنیم که اکرم کل عالم و هم لاتکرم العالم الفاسق با هم از امام صادر نشده است. اینجا دیگر جای جمع عرفی نیست. چون جمع عرفی یعنی بین دو کلام متکلم واحد جمع کردن و توفیق دادن. اما اگر ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو خطاب از مولا صادر نشده است اینجا که مجالی برای جمع عرفی وجمع دلالی بین این دو خطاب نیست.

و إن شئت قلت: ما در اینجا علم تفصیلی پیدا می کنیم که عامی که ورد علیه الخاص نداریم. حالا یا عام نداریم و از امام علیه السلام عام صادر نشده است، یا اگر عام صادر شده خاص صادر نشده است.

حالا حکمش چیست؟

حکمش این است که اگر مفاد عام حکم الزامی باشد و مفاد خاص حکم ترخیصی باشد، اکرم کل عالم و لایجب اکرام العالم الفاسق. اگر اینجوری باشد، اصل برائت جاری می کنیم از وجوب اکرام عالم عادل ویا فاسق. عملا نیازی نیست ما اکرام کنیم عالم را، چه عادل باشد و چه فاسق.

اگر مفاد خاص هم حکم الزامی باشد. یجب اکرام کل عالم، یحرم اکرام العالم الفاسق، اگر خطاب اینجوری باشد و ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو خطاب از شارع صادر نشده است. اینجا علم اجمالی تشکیل می شود که یا اکرام عالم عادل واجب است اگر خطاب عام صادر شده است از مولا، یا اکرام عالم فاسق حرام است اگر خطاب خاص صادر شده است از مولا. و این منشأ احتیاط می شود. عالم عادل را باید اکرام کنیم احتیاطا و اکرام عالم فاسق را باید ترک کنیم احتیاطا.

نفرمائید که عالم فاسق دوران امر بین المحذورین است، چون ما علم اجمالی داریم که یا خطاب یحرم اکرام العالم الفاسق صادر شده پس اکرام این عالم فاسق حرام است و یا خطاب یجب اکرام العالم صادر شده پس اکرام عالم فاسق واجب است. دوران بین امر محذورین که موجب تخییر است.

در جواب می گوئیم: دوران امر بین محذورین موجب تخییر هست، ولی به شرط اینکه یک علم اجمالی دیگری نداشته باشیم. علم اجمالی در دوران امر بین محذورین این اقتضاء تنجیز ندارد، اما مانع از منجزیت علم اجمالی دیگر نیست. علم اجمالی دیگر داریم که او دوران الامر بین المحذورین نیست، وآن علم اجمالی این است که یا اکرام عالم فاسق حرام است اگر خطاب خاص صادر شده، ویا اکرام عالم عادل واجب است اگر خطاب عام صادر شده است. و این علم اجمالی که دوران امر بین محذورین نیست، مقتضی احتیاط است.

ولذا احتیاط این علم اجمالی به این است که عالم عادل را حتما اکرام کنیم و عالم فاسق را حتما اکرام نکنیم.

بله اکرم کل عالم انحلالی است، پس اگر خطاب عام صادر شده است عالم عادل وجوب اکرام دارد، واگر خطاب خاص صادر شده عالم فاسق حرمت اکرام دارد، این علم اجمالی منجز است. نسبت به عالم فاسق یک علم اجمالی دائر بین المحذورین داریم او اقتضاء تنجیز ندارد چون امکان احتیاط به لحاظ این علم اجمالی نیست. اما یک علم اجمالی دومی داریم، او مقتضی احتیاط است. اگر یک علم اجمالی مشکل داشت و اقتضاء تنجیز نداشت چون بین المحذورین است این دلیل نمی شود که علم اجمالی دیگر هم جاری نشود. علم اجمالی دارم به حجت، آن حجت یا عام است که اقتضاء می کند وجوب اکرام عالم عادل را، و یا آن حجت خاص است که اقتضاء می کند حرمت اکرام عالم فاسق را، این علم اجمالی به حجت منشأ احتیاط می شود.

در اینجا یک اشکال مهمی مطرح می شود وآن این است که شما علم اجمالی دارید که یا خطاب عام یا خطاب خاص صادر نشده است و شاید هم هیچکدام صادر نشده است، اصلا چه لزومی دارد ما احتیاط کنیم؟ چون احتمال کذب کلا الخطابین را می دهیم.

جواب این اشکال این است که: یک وقت آن خبر معلوم الکذب عنوان دارد واقعا، مثلا آن خبری که متأخر بود کاذب بود. اما نمی دانیم خبر متأخبر آن خبر عام است یا خبر خاص. اینجا که ما می توانیم تمسک کنیم به عموم دلیل حجیت نسبت به آن خبر متقدم. بگوئیم الخبر المتأخر کاذب قطعا. ولو مردد است خبر متأخر بین این دو، ولکن عنوان دارد. الخبر المتقدم زمانا مشمولا لدلیل الحجیة، مشمول لدلیل وجوب تصدیق العادل. خب ما حجت پیدا می کنیم بر صدور احد الخطابین.

یکوقت نه، علم اجمالی به کذب احد الخطابین که داریم عنوان ندارد به جوری که اگر هر دو خبر کاذب باشند ملائکه هم نمی توانند تعیین کنند که آن خبری که ما علم اجمالی به کذبش داشتیم کدامیک بود. ما می دانیم امام علیه السلام در آن جلسه که جلسه واحده بوده هم عام وهم خاص را بیان نکرده اند. این را می دانیم، وشاید هم هیچکدام را بیان نکرده اند. این منشأ شده است که ما علم پیدا کنیم اجمالا به اینکه ای ثقه ای که می گوید امام در آن مجلس فرمود اکرم کل عالم، وآن ثقه دوم می گوید امام در آن مجلس فرمود لاتکرم العالم الفاسق، علم اجمالی پیدا می کنیم به کذب احدهما، چون ما از خارج فهمیدیم که امام در آن مجلس هر دو را بیان نکرد و شاید هم هیچکدام را بیان نکرد. اینجا عنوان ندارد. یعنی فی علم الله اگر هر دو خبر دروغ باشد ملائکه هم نمی توانند تعیین کنند که آقا آن خبری فلانی علم داشت اجمالا به کذبش این خبر الف است. خب چرا خبر ب نباشد؟! تعین ندارد.

اینجا بزرگانی مثل محقق اصفهانی گفته اند دیگر نمی شود کاری کرد، دیگر دلیل حجیت نمی تواند اینجا کاری کند. چرا؟ برای اینکه شما علم اجمالی داری به کذب احد الخطابین و احتمال کذب کلا الخطابین را می دهی. شما می گوئید شارع بگوید یکی از این دو خطاب یقینا دورغ است خطاب دوم انشاءالله راست است. خب این خطاب دوم فرد مردد است، تعین ندارد در واقع. خود صاحب کفایه گفت الخبر الآخر حجة بلاعنوان ولاتعین له واقعا. محقق اصفهانی می گوید این غیر معقول است. اینکه می گوئید من می دانم یکی از این دو خبر دروغ است و خبر دوم انشاء الله راست است و مشمول دلیل صدق العادل است تعیین بکنید که خبر دوم کدام است. ملائکه تعیین کنند که خبر دوم کدام است. هر کدام را بگوئید الخبر الثانی المعتبر، می گویند چه مرجحی دارد؟ چون علم اجمالی به کذب احدهما که عنوان نداشت، قابل انطباق بر هر کدام بود.

این اشکال هست.

ما انشاءالله در بحث های آینده خواهیم گفت که ما هیچ مشکل ثبوتی نداریم. اصلا عنوان الخبر الآخر موضوع صدق العادل است. این عنوان تعین ذهنی دارد.

مثال بزنم: اگر پدری فوت بکند دو تا سکه به ارث بگذارد. پسرش متدین است می گوید من علم اجمالی دارم که پدر من دو تا سکه نداشت، یکی از این دو سکه مال خودش نیست. علم اجمالی دارم. و احتمال هم می دهم هیچکدام مال خودش نباشد. چکار کنم؟ قاعده ید در سکه الف با قاعده ید در سکه ب تعارض می کنند. چون قاعده ید در سکه الف مشمول خطاب است و قاعده ید در سکه ب هم مشمول خطاب است. و از جمع بین این دو قاعده ید ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می اید. لذا با هم تعارض می کنند.

محقق اصفهانی طبعا خواهد گفت که ما دیگر کاری نمی توانیم بکنیم. من بیایم بگویم یکی از این دو سکه غصبی است ولکن آن سکه دیگر مشمول قاعده ید است، خب آن سکه دیگر فی علم الله تعین ندارد. چون آن معلوم بالاجمال که مغصوب تعیّن ندارد فی علم الله. ولذا اگر هر دو غصبی بود هیچ کس نمی تواند بگوید که آن معلوم بالاجمال سکه الف است یا سکه ب است، ولذا دلیل نمی تواند شاملش بشود.

ما عرض کردیم نه، عنوان الذب الآخر عنوان المال الآخر همین عنوان، وهذا العنوان عنوانٌ ذهنی متعین، منتهی عرف این را فانی می بیند در خارج غیر متعین. این دیگر نظر عرف است. نظر عرف نظر ساذج هست نظر عرف دقیق نیست. و مهم نیست. مهم این است که از نظر عقلی موضوع عنوان متعین ذهنی است، المال الآخر، واین عنوان در ذهن متعین است. ولذا خود شما وقتی می گفتید شک دارم در غصبی بودن طلای دوم هیچکس ایراد نمی گرفت، راستی شک داشتید در غصبی بودن طلای دوم. حالا همان عنوان طلای دوم مجرای قاعده ید است. حالا تفصیل این بحث در آینده.

منتهی حالا که اشکال ثبوتی نداشت بحث اثباتی پیش می آید. آیا دلیل هم دارد این تمسک به دلیل نسبت به ثانی الفردین لابعینه؟

در قاعده ید که دلیل داریم، إذا رأیتٌ شیئ فی یدی رجل اشهد أنه له، شامل آن سکه دوم لابعینه می شود. عرفا وقتی شما می گویید یکی از این دو سکه غصبی است، سکه دوم مالی است که شک دارم ملک پدرم که ذو الید بود هست یا نیست.

مشکل اثباتی این است که در باب حجیت خبر عمده دلیل حجیت خبر سیره عقلائیه است، اطلاق ندارد. ما به کدام اطلاق تمسک کنیم بگوئیم من می دانم یکی از این دو خبر دروغ است، انشاءالله خبر دوم که تعین هم ندارد واقعا راست است. به کدام اطلاق تمسک می کنیم. دلیل اعتبار خبر ثقه یا سیره عقلائیه است و یا ادله لفظیه است که وارد است در مورد سیره عقلائیه وبیش از سیره عقلائیه اطلاق ندارد.

می گوئیم درست است دلیل سیره عقلائیه است، ولی مسلّم است واین برای ما مثل روز روشن است که در تعارض بالعرض سیره عقلائیه بر حجیت آن خبر غیر معلوم بالاجمال هست. یعنی اگر به شما دو تا خبر دادند که ابتداءا هیچ تنافی با هم ندارند، یکی گفت این خاک اول که نجس بود تطهیر شده است. ثقه دوم یا بینه گفت آن خاک دوم که نجس بود تطهیر شده است. وشما از خارج فهمیدید که یکی از این خبر اشتباه است. تعارض بالعرض است دیگر، والا بالذات که تنافی نیست بین پاک شدن آن خاک و پاک شدن این خاک. تعارض می شود بالعرض. یعنی از خارج فهمیدید که یکی از این دو خبر اشتباه است. می شود تعارض بالعرض. در تعارض بالعرض سیره عقلائیه واضحه است که در دو دلیل وقتی تعارض بالعرض رخ می دهد عقلاء می گویند تو می دانی یکی از این دو خبر دروغ است هر دو را که نمی دانی دروغ است چرا دست بر می داری از هر دو خبر؟. ولذا اگر می خواهی تیمم کن اول با آن خاک اول تیمم کن بعد برود با خاک دوم تیمم کن، تیمم کرده ای با خاکی که خبر معتبر می گوید پاک شده است. ولو فی علم الله احتمال می دهی هر دو خبر دروغ باشد. ولذا می گفتیم اگر یک عامی باشد مثل اکرم کل عالم، و من علم اجمالی دارم به اینکه یا زید عالم از آن خارج شده یا عمرو عالم. این می شود تعارض بالعرض، والا تنافی بالذات که ندارند وجوب اکرام زید عالم و وجوب اکرام عمرو عالم. تنافی بالعرض است، یعنی از خارج فهمیدیم که یکی از این دو عموم خلاف واقع است. اگر من نه زید را اکرام کنم و نه عمرو را، مولا مرا عقاب می کند، می گوید چرا زید آمد تحویلش نگرفتی عمرو هم آمد تحویلش نگرفتی؟! بگویم من علم پیدا کردم که یکی از اینها واجب الاکرام نیست. می گوید خب علم پیدا کردی که یکی از اینها واجب الاکرام نیست، علم که پیدا نکردی هیچکدام واجب الاکرام نیستند. در تنافی بالعرض که اینجا هم از این قبیل است، چون علم اجمالی به عدم صدور خطاب عام یا خاص موجب تنافی بالعرض بین این دو می شود، والا اینها تنافی بالذات که ندارند جمع عرفی دارند، این تنافی بالعرض باعث می شود که ما بگوئیم یکی از این دو خبر دروغ است ولی انشاءالله هر دو خبر دروغ نیستند. و این می شود حجت اجمالی بر صدور احد الخطابین.

این یک نکته بود در این بحث، انشاءالله چند نکته دیگر هم فردا عرض می کنیم و وارد بحث تعارض مستقر می شویم و هو العمدة فی بحث التعارض غدا انشاءالله.

جلسه 1644

چهارشنبه 30/08/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

سه مطلب راجع به بحث تعارض غیر مستقر باقی مانده عرض کنم:

مطلب اول: این است که برخی گفته اند که در جمع بین قرینه و ذوالقرینه مثل خطاب عام و خاص که خطاب خاص قرینه است و خطاب عام ذوالقرینه است، یا خطاب ظاهر واظهر، که خطاب اظهر قرینه است و خطاب ظاهر ذوالقرینه است، شرط جمع عرفی این است که از حمل خطاب ذوالقرینه و تصرف در آن به مقتضای آن خطاب قرینه لغویت حجیت خطاب ذوالقرینه لازم نیاید. اگر یک موردی شد که ما از این تقدیم خطاب قرینه بر ظهور خطاب ذوالقرینه از تقدیم عام دیدیم لازم می آید که خطاب ذوالقرینه حجیتش فاقد اثر عملی بشود ولغو بشود، اینجا گفته می شود که جای جمع عرفی نیست. دو مثال ذکر می کنیم:

مثال اول: در روایت داریم قلة العیال احد الیسارین، چه بسا استظهار می شود از این روایت که ترغیب می کند به قلّت عیال، به مناسبت اینکه از امام صادر شده و شأن امام بیان احکام است و نه إخبار از یک امر تکوینی، گفته می شود که ظاهر این روایت ترغیب به قلّت عیال است از همسر و فرزند.

روایت دیگر آمده می گوید تناکحوا تناسلوا. ترغیب می کند هم به تناکح و هم به تناسل، که عملا یعنی ترغیب به کثرت عیال. اگر ما این خطاب تناکحوا تناسلوا را بگوئیم به عنوان قرینه مقدم می شود بر ظهور خطاب قلة العیال احد الیسارین، باید قلة العیال احد الیسارین را حمل کنیم بر إخبار از یک امر تکوینی، که امام علیه السلام خبر می دهند از یک مطلب تکوینی که انسان در دو حال آسایش دارد، یا در حالی که ثروت دارد ومی تواند خرج زن و فرزندش را بدهد، ویا در آن حالی که فقیر است ولکن خرجش کم است چون عیالش کم است. قلة العیال احد الیسارین إخبار از یک امر تکوینی باشد، در عین حالی که ما شرعا ترغیب شده ایم به کثرة العیال.

گفته می شود که از تقدیم خطاب تناکحوا تناسلوا لازم می آید که ما حمل کنیم این خطاب قلة العیال احد الیسارین را بر إخبار از یک امر تکوینی، ودیگر نمی تواند دلیل حجیت خبر شاملش بشود. چون حجیت خبر یعنی منجزیت و معذریت. منجزیت و معذریت در جائی است که مفاد خبر حکم شرعی قابل عمل باشد که قابل تنجیز و تعذیر باشد. خبر واحدی که مفادش بیان یک امر تکوینی است اینکه قابل تنجیز و تعذیر نیست، قابل حجیت نیست. ولذا گفته می شود اینجا جای جمع عرفی نیست، چون لازم آمد از تقدیم خطاب اظهر لغویت تعبد به خطاب ظاهر که قلة العیال احد الیسارین هست.

مثال دوم: گفته می شود که اگر یک خبری موافق عامه بود، خبر دیگری مخالف عامه بود، مثلا الکافر طاهر، این مخالف عامه است، عامه قائل به نجاست کفارند. ولی خبر دیگری که می گوید الکافر نجس او موافق عامه است. بنابر این نظر که برخی مثل صاحب بحوث و همینطور آقای سیستانی قائلند و اصلش هم در کفایه مطرح شده است که گفته می شود که خود حمل بر تقیه یک نوع جمع عرفی است، ما نیاز به تعبد به ترجیح به مخالفت عامه نداریم. اگر یک مولائی است که چه بسا شرائط تقیه اقتضاء کند که سخن موافق عامه بگوید، دو خطاب از او رسید، یک خطاب موافق عامه و خطاب دوم مخالف عامه. گفته می شود که عرف در اینجا آن خطاب مخالف عامه را قرینه می گیرد بر اینکه حمل کند خطاب موافق عامه را بر تقیه. و این جمع عرفی است. ولکن گفته می شود که اگر ما مثلا خطاب الکافر طاهر را که مخالف عامه است قرینه بگیریم بر اینکه الکافر نجس تقیة صادر شده است یعنی ظاهرش مراد جدی نیست، مضمونش به داعی جد صادر نشده است بلکه به داعی تقیه صادر شده است، بعد دیگر قابل تعبد به حجیت نیست، چون اثر عملی ندارد تعبد به یک خبری که ما مجبوریم حملش کنیم بر تقیه. این چه اثر تنجیزی و تعذیری دارد؟ ما متعبد بشویم به صدور یک خبری که مجبوریم آن را حمل بر تقیه بکنیم.

ولذا گفته می شود که اینجا دیگر جای جمع عرفی نیست. چرا؟ برای اینکه جمع عرفی که می کردیم مثلا خاص را که مقدم می کردیم بر عام، چون می گفتیم با تقدیم خاص بر عام طرح نمی کنیم خطاب عام را. ولذا خطاب خاص با ظهور خطاب عام مشکل دارد نه با سند او. اما اگر بخواهیم عام را مقدم کنیم باید طرح کنیم خطاب خاص را، وعرف قبول نمی کند که ما بخاطر یک ظهور سند یک خبر دیگر را طرح کنیم. ظهور عام نباید بهانه بشود که خبر خاص را طرح کنیم، ولی خبر خاص که منشأ نمی شود که خبر عام را طرح کنیم، بلکه تصرف در ظهورش می کنیم.

این بود نکته جمع عرفی.

اما اگر ما خبر الکافر نجس را بخاطر آن خبر مخالف عامه که می گوید الکافر طاهر حمل بر تقیه کنیم، یعنی صدر او را رها کرده ایم و الغاء کرده ایم دلیل تعبد به سند او را. چون نمی شود بگوئیم این خبر حجت است ولی ما او را حمل بر تقیه می کنیم. خب حمل بر تقیه کنیم این دیگر چه حجیتی دارد. حجیت سند یعنی تنجیز و تعذیر.

این شبهه ای است که در اینجا مطرح می شود. نتیجه این می شود که در این مثالها تعارض مستقر می شود بین این دو خطاب. چون از تقدیم خطاب قرینه لازم آمد طرح خطاب ذوالقرینه و إخراج او از تعبد به صدور.

سؤال وجواب: ما وقتی جمع عرفی می کردیم اول اینجور بیان کردیم که در جمع عرفی که مثلا خطاب خاص را بر عام مقدم می کنیم، نکته اش این است که اگر خطاب خاص را مقدم کنیم بر عام، طرح خطاب عام نکرده ایم بلکه تصرف در ظهور استعمالی وجدی او کرده ایم گفته ایم مراد جدی از عام مضیق است. ولی اگر عموم خطاب عام را اخذ می کردیم مجبور بودیم خطاب خاص را طرح کنیم. بیانمان این بود برای تقدیم خاص بر عام. حالا اگر یک مثالی باشد که اگر این خطابی که قرینه تلقی می شود (حالا یا چون خاص است یا چون اظهر است) مقدم کنیم بر خطاب دیگر که ذوالقرینه تلقی می شود، خطاب ذوالقرینه دیگر نمی تواند حجت باشد و باید طرح بشود، دلیل حجیت شاملش نمی شود. خب این دیگر این بیان جمع عرفی اینجا نمی آید. این شبهه ای است که مطرح می شود.

اقول: به نظر ما وفاقا للبحوث این شبهه درست نیست. چرا؟

اولا: برای اینکه ما برفرض حجیت را به معنای منجزیت و معذریت بگیریم این را قبول داریم که از تقدیم بعضی از خطابها که اظهر هست نتیجه این خواهد شد که خطاب ظاهر نتواند مشمول دلیل حجیت به معنای منجزیت و معذریت بشود. این درست است. ولکن ممکن است کسی اصل مبنای اینکه حجیت به معنای منجزیت و معذریت است قبول نکند. بگوید حجیت به معنای منجزیت و معذریت نیست بلکه اثر حجیت منجزیت و معذریت است در مواردی که قابل هست برای این اثر. و الا حجیت به معنای تعبد به علم للواقع است. اگر کسی این مبنا را پذیرفت.

و لذا خبر از امر تکوینی هم می تواند حجت باشد. خبر ثقه می گوید امام حسین علیه السلام در روز عاشورا خطاب به لشکر بنی امیه اینجور فرمود. خب این منجزیت و معذریت برای ما ندارد، ولی حجیت به معنای اعتبار هذا الخبر علما بالواقع و قیامه مقام العلم فی جواز الإخبار که دارد. پس می تواند این خطاب ذوالقرینه ولو حمل بشود بر إخبار از امر تکوینی در قلة العیال احد الیسارین، ولی مشمول دلیل حجیت باشد به معنای قیامه مقام العلم فی آثاره که اینجا اثرش جواز إخبار است.

سؤال وجواب: منجزیت و معذریت که کسی قائل است یعنی قیام خبر ثقه مقام قطع طریقی محض در تنجیز و تعذیر واقع. واقع اگر امر تکوینی است که اثر تنجیزی و تعذیری ندارد. جواز إخبار اثر موضوعی خود علم است نه اثر واقع. پس لنا ان نقول بأنّ الحجیة لیست مساوقة للمنجزیة والمعذریة، بلکه حجیت اوسع از این است، همینکه معامله شود با این خبر معاملة العلم ولو به لحاظ جواز إخبار این حجیت است.

ولذا طبق این بیان می شود طبق خبر ثقه از احوال معاد خبر داد، ولی بنابر منجزیت و معذریت معنا ندارد خبر ثقۀ در رابطه با احوال معاد منجز و معذر باشد. چه تنجیز و تعذیری؟ چه اثر عملی دارد که نکیر ومنکر شب اول قبر بیایند یا شب دوم بیایند.

ولی اگر گفتیم این خبری که می گوید نکیر ومنکر شب اول قبر می آیند حجت به معنای قیام خبر مقام العلم فی جواز الإخبار است، می شود منبری روی منبر بطور قطع بگوید مردم شب اول قبر نکیر ومنکر به سراغتان می آید. اما اگر گفتیم حجیت خبر فقط به معنای منجزیت و معذریت است، خب دلیل حجیت شامل این خبر نمی شود، آنوقت إخبار طبق این خبر می شود إخبار بغیر علم و حرام.

پس اشکال اول این است که حجیت طبق بعض مبانی که خالی از وجه نیست مختص به منجزیت و معذریت نیست. چه بسا حجیت فقط به این است که این خبر قائم مقام علم می شود فی جواز الإخبار، واین در إخبار از امر تکوینی وامثال آن هم هست.

ثانیا: برفرض حجیت مختص منجزیت و معذریت باشد. بله طبیعی است که دیگر باید آن خبر مؤدایش اثر عملی داشته باشد برای مکلف تا حجت بشود. اما چه اشکالی دارد که لازمه تقدیم خطاب اظهر این باشد که خطاب ظاهر که ذوالقرینه است از موضوع دلیل حجیت خارج بشود. چه محذوری دارد؟ موضوع دلیل حجیت این است که الخبر الذی له اثر عملی. الخبر الذی له اثر عملی بعد ملاحظته مع القرائن آن خبری که بعد از جمعش با قرائن اثر عملی دارد او حجت است. این مثال قلة العیال احد الیسارین، خب وقتی عرف بگوید تناکحوا تناسلوا قرینه است بر اینکه این قلة العیال احد الیسارین را حمل کنیم بر إخبار از امر تکوینی، از موضوع دلیل حجیت خارج می شود. چون موضوع دلیل حجیت آن خبری است که بعد از ملاحظه قرائن آن اثر عملی داشته باشد. این خبر بعد از ملاحظه قرینه بر آن و جمع عرفی اش با قرینه دیگر اثر عملی ندارد چون حمل شد بر إخبار از امر تکوینی، واز موضوع دلیل حجیت خبر خارج شد. چرا با هم تعارض کنند؟! نه، عرف آن دلیل قرینه را حجت می داند بلامعارض. چون آن خطاب تناکحوا تناسلوا باعث می شود که عملا ورود پیدا کند بر این دلیل حجیت قلة العیال احد الیسارین.

یک مثالی می زدیم می گفتیم اگر کسی عقد کند مادری را، بعد برود قبل از دخول به مادر دختر او را بگیرد، ازدواج با دختر صحیح است، تعارض نمی کند با دلیل صحت ازدواج مادر. چرا؟ برای اینکه دلیل ازدواج با دختر ورود دارد، چون الان که مشکل ندارد، چون دختر همسری که مدخول بها است حرام است، این همسر که هنوز مدخول بها نیست. پس ازدواج با این دختر صحیح است، وقتی ازدواج با این دختر صحیح شد خودبخود مادرش از موضوع حلیت ازدواج خارج می شود چون می شود حرمت علیکم امهات نسائکم. با هم تعارض نمی کنند.

چون فرض این است که قرینیت تناکحوا تناسلوا را قبول کردیم، اگر قلة العیال احد الیسارین قطعی الصدور بود که نیاز به دلیل تعبد نداشت عرف چکار می کرد؟ می گفت به قرینه تناکحوا تناسلوا معلوم می شود آن خطاب قلة العیال احد الیسارین إخبار از امر تکوینی است، حالا بحث این است که این خطاب تناکحوا تناسلوا اگر مشمول دلیل حجیت باشد و ما بگوئیم مستحب است کثرت عیال، عملا دلیل قلة العیال احد الیسارین از موضوع دلیل حجیت خارج می شود به ورود. اینکه تعارض نمی کنند با هم.

وهمینطور آن مثال حمل بر تقیه. الکافر طاهر قرینه می شود بر اینکه الکافر نجس حمل بر تقیه بشود به عنوان جمع عرفی، بعد می گوئید دیگر نمی شود مشمول دلیل حجیت بشود. او هم همینطور است، ورود دارد. چون دلیل حجیت می گوید خبری که بعد از ملاحظه قرائن اثر عملی دارد او حجت است. الکافر نجس بعد از ملاحظه الکافر طاهر که قرینه عرفیه فرض شده بر \* باعث می شود این خطاب الکافر نجس بعد از ملاحظه الکافر طاهر که قرینه عرفیه فرض شده است بر حمل بر تقیه کردن خطاب الکافر نجس، خب باعث می شود که این خطاب الکافر نجس که قرینه بر تقیه بودن او داریم مشمول دلیل حجیت خبر نباشد. مثل اینکه یک خبری بگوید هذا الخطاب صدر تقیة، بگوئیم آقایی که می گویی این خطاب الکافر نجس صدر تقیة تو می خواهی ما را محروم کنی از دلیل حجیت الکافر نجس؟ خب باشد. آن خطابی که می گوید این خبر الکافر نجس صدر تقیة قرینه عرفیه است، حمل می کنیم الکافر نجس را که به داعی تقیه صادر شده، خارج می شود از شمول دلیل حجیت، چون دیگر اثر عملی ندارد. اینکه مشکلی ندارد.

بله ما قبول داریم این جمع دوم که خطاب الکافر نجس بخاطر خطاب الکافر طاهر حمل بر تقیه بشود این جمع عرفی نیست. این فرق می کند با اینکه خطابی بگوید خبر الکافر نجس صدر تقیة، او حاکم است و قرینه عرفیه است. اما خبر مخالف عامه قرینه عرفیه باشد و جمع عرفی داشته باشد با خبر موافق عامه که بگوید او را حمل بر تقیه کنید، نه این جمع عرفی نیست، وکسانی که مثل آقای صدر وآقای سیستانی این را جمع عرفی می دانند مشکل پیدا می کنند. آنوقت در در توجیه اینکه اگر این جمع این عرفی است رابطه اش با بقیه جمع های عرفی چیست؟. صریحا آقای سیستانی فرموده اند حمل بر تقیه بخاطر وجود خبر مخالف عامه جمع عرفی است ودر بحوث این را صریحا بیان کرده اند. ما انشاءالله خواهیم گفت که این جمع عرفی نیست.

ما که می گوئیم مخالفت عامه مرجح تعبدی است تابع تعبد هستیم، می گوئیم اگر دو خطاب جمع عرفی نداشت نوبت می رسد به مرجحات، مرجح اول موافقت کتاب، مرجح دوم مخالفت عامه. آنوقت آقای سیستانی وآقای صدر مانده اند چه جور توجیه کنند که مخالفت عامه که باعث می شود خبر مخالف عامه حمل بر تقیه بشود هم جمع عرفی باشد و هم رتبه اش بعد از سائر انحاء جمع عرفی باشد. چه جور می شود؟!. تقریبش را انشاءالله در بحث خودش خواهیم گفت که حمل خبر موافق عامه بر تقیه بخاطر وجود خبر مخالف عامه به هیچ وجه جمع عرفی نیست. این ادعایی است که ما می کنیم خلافا للسید الصدر والسید السیستانی که از کفایه هم عبارتی در تأیید این دو بزرگوار پیدا می شود، ولی خواهیم گفت که به هیچ وجه این نظر درست نیست.

سؤال: آیا در عامین من وجه هم این را می گویند؟ جواب: دیگر عبارت اینها این است که حمل خبر موافق عامه بر تقیه بخاطر وجود خبر مخالف عامه جمع عرفی است نیازی به تعبد به ترجیح به مخالفت عامه ندارد. این را فرموده اند. وما هم در مقابل عرض کردیم که این درست نیست.

ولی همان مثال اول کافی است برای تقریب این بحث، همان مثال که از تقدیم خطاب قرینه لازم بیاید حمل خطاب ذوالقرینه بر إخبار از امر تکوینی. ما می گوئیم خب لازم بیاید چی می شود؟ از موضوع دلیل حجیت به معنای منزجیت و معذریت خارج بشود چه می شود؟ مشکلی پیش نمی آید. این دلیل نمی شود که تعارض مستقر بشود بین این دو خطاب، وما خطاب قرینه را بخاطر معارضه از اعتبار بیاندزایم. نخیر، خطاب قرینه حجة ولو موجب بشود خطاب ذوالقرینه از موضوع دلیل حجیت خارج بشود.

سؤال وجواب: اینها حجیت به معنای منجزیت و معذریت را گفته اند. گفته اند وقتی اثر عملی قابل تنجیز و تعذیر نداشت حمل کنیم این خطاب را بر یک معنایی که قابل تنجیز و تعذیر نیست این یعنی الغاء سند این خبر، واین جمع عرفی نیست. آقایان اینجور به عنوان شبهه مطرح کرده اند که ما عرض کردیم این درست نیست.

مطلب دوم: محقق نائینی فرموده است: جمع عرفی در موارد تعارض بالذات است نه در موارد تعارض بالعرض. یعنی چه؟ یعنی مثلا ما می بینیم عام وخاص تعارضشان بالذات است. اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق. موجبه کلیه نقیض سالبه جزئیه است. تناقض بالذات دارند. یا خطاب اکرم العالم با خطاب لا بأس بترک اکرام العالم ظهور اکرم در وجوب است، با لابأس که مفادش عدم وجوب است تعارض بالذات دارند. اینجا جای جمع عرفی است.

اما اگر ما دو خطاب داشتیم که با هم قابل جمع بودند، یک خطاب می گوید اکرم العالم، یک خطاب می گوید یجب اکرام الهاشمی. قابل جمع هستند. ولی ما از خارج فهمیدیم که هر دو واجب نیست، به ما خبر رسید که لایجب اکرامهما معا. بیائیم بگوئیم خب دیگر تعارض کردند این دو خطاب، چرا؟ برای اینکه بعد از این علم اجمالی به عدم وجوب احدهما مدلول التزامی یجب اکرام الهاشمی چیست؟ این است که فلایجب اکرام العالم. چون علم اجمالی داریم که اکرام احدهما واجب نیست، یعنی اگر اکرام هاشمی واجب باشد پس اکرام عالم واجب نیست.

محقق نائینی گفته مبادا بگوئید مدلول التزامی یجب اکرام الهاشمی این شد که فلایجب اکرام العالم. خب لایجب اکرام العالم که مدلول التزامی اکرم الهاشمی است قرینه می شود که اکرم العالم را حمل کنیم بر استحباب. کأنه مولا یکجا گفت اکرم العالم و یکجا گفت لایجب اکرم العالم. این لایجب اکرام العالم را صریحا نگفت اما شد مدلول التزامی خطاب یجب اکرام الهاشمی.

مرحوم نائینی فرموده این درست نیست. چرا؟ برای اینکه تعارض بالعرض نکته جمع عرفی تقدیم اظهر بر ظاهر را ندارد. نکته عرفیه تقدیم اظهر بر ظاهر چیست؟ قرینیت خطاب اظهر است. خطاب یجب اکرام الهاشمی بخاطر علم اجمالی شما از لاقرینیت خطابش تبدیل می شود به قرینیت؟ مفاد خطاب عوض می شود؟ یا نکته اقوائیت ظهور است، علم اجمالی شما غیر اقوی ظهورا را اقوی ظهورا می کند؟ خب خطاب همان خطاب است، یجب اکرام الهاشمی همان یجب اکرام الهاشمی دیروز است که علم اجمالی نداشتید. تا حالا که علم اجمالی نداشتید نه قرینیت داشت و نه اقوائیت ظهور داشت، حالا یک دفعه که شما علم اجمالی در ذهنتان پیدا شد این خطاب یجب اکرام الهاشمی اقوی ظهورا شد؟ قرینیت پیدا کرد؟ نه. نه قرینیت پیدا کرده و نه اقوائیت ظهور پیدا کرده است.

وممکن است محقق نائینی شاهد هم بیاورد. بگوید شاهد بر این مطلب ما این است که ما گفتیم: برای تشخیص جمع عرفی این دو خطاب را فرض کنید کأنه در یک مجلس صادر شده است، اگر تنافی بینشان نبود این می شود جمع عرفی. ضابط جمع عرفی نائینی این است، دو خطاب متعارض را فرض کنید در مجلس واحد از یک مولا صادر شده است، اگر عرف تنافی ندید این یعنی جمع عرفی. مثلا اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، فرض کنید در یک مجلس از مولا صادر شده اند. هیچ تهافتی عرف نمی بیند. ولذا منفصل هم که هستند جمع عرفی می کنند. اما اینجا اینطور نیست. مولا اگر در مجلس واحد می گفت اکرم العالم ویجب اکرام الهاشمی اینها در مجلس واحد که بودند با هم قرینیت و ذوالقرینیة نداشتند وجمع عرفی نداشتند تا ما بگوئیم منفصل هم که هستند جمع عرفی دارند.

اقول: ببینیم اشکال این مطلب دوم چیست، اما این نکته آخر اشکالش این است که شما فقط فرض نکنید که در مجلس واحد اکرم العالم و یجب اکرام الهاشمی هست. آن علم اجمالی تان را هم در همان مجلس فرض کنید. یعنی بگوئید مولا گفت اکرم العالم و یجب اکرام العاشمی ولایجب اکرامهما معا. این را هم فرض کنید. وقتی این را هم فرض کردید می بینید که عرف هیچ تنافی نمی بیند.

جناب نائینی! دو تا خطاب را فرض می کنید در مجلس واحد، ولی نمی شود که آن علم اجمالی را در آن مجلس فرض نکنید. علم اجمالی را متصل به همان دو خطاب فرض کنید که مولا گفته است ولایجب اکرامهما معا، می بینید عرف می گوید پس اکرم العالمش مستحب است.

پس این بیان اخیر تمام نیست. بقیه مطالب انشاءالله روز شنبه.

جلسه 1645

شنبه 3/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در این بود که مرحوم نائینی فرمود: اگر دو خطاب متعارض بالعرض بودند آیا جمع عرفی بین اینها راه دارد یا ندارد؟

مرحوم نائینی فرموده جمع عرفی در خطابین متعارضین بالعرض راه ندارد. مثلا شارع فرموده است: اکرم العالم، در خطاب دیگری فرموده است یجب اکرام الهاشمی. و ما از خارج فهمیدیم که اکرام هر دو واجب نیست. لازم خطاب یجب اکرام الهاشمی این خواهد شد که فلایجب اکرام العالم با توجه به اینکه ما می دانیم اگر اکرام هاشمی واجب باشد پس اکرام عالم واجب نیست چون علم اجمالی داریم که اکرام هر دو واجب نیست. آیا این مدلول التزامی خطاب یجب اکرام الهاشمی که این خواهد بود که فلایجب اکرام العالم قرینه می شود که اکرم العالم را حمل بر استحباب کنیم؟ عرض کردیم مرحوم نائینی فرموده نخیر قرینه نمی شود و اینها با هم تعارض می کنند. چون علم اجمالی از خارج خطابی را که ظهور در قرینیت ندارد ظاهر در قرینه نمی کند. اگر نکته تقدیم خطاب اظهر بر ظاهر قرینیت باشد، این خطاب یجب اکرام الهاشمی قرینیت پیدا نمی کند در ظهور اکرم العالم که آن را حمل بر استحباب بکنیم. اگر نکته تقدیم اقوائیت ظهور است، خطاب یحرم اکرام الهاشمی اقوائیت ظهور ندارد که فلایجب اکرام العالم تا مقدم بشود بر ظهور اکرم العالم.

شاهدی هم بر تأیید فرمایش مرحوم نائینی ذکر شد، گفته شد که ضابط جمع عرفی بین دو خطاب منفصل این است که فرض کنیم اینها در مجلس واحد صادر شده اند، اگر عرف احساس تنافی نکرد بین این دو خطاب، این معنایش این است که جمع عرفی بین این دو هست. مثلا اکرم العالم و لابأس بترک اکرام العالم، اگر در مجلس واحد صادر بشود عرف احساس تنافی نمی کند بلکه ظهور پیدا می کند این خطاب در استحباب اکرام عالم، حالا هم که منفصل از هم ذکر بشوند، در یک مجلس بگویند اکرم العالم و در یک مجلس دیگر بگویند لابأس بترک اکرام العالم، عرف بین این دو جمع عرفی می کند. اما در مانحن فیه مولا اگر فرض کنیم در مجلس واحد گفت اکرم العالم ویجب اکرام الهاشمی، صرف اینکه از خارج ما علم داریم به عدم وجوب اکرام هر دو، تأثیری در ظهور این دو خطاب ندارد ولو در مجلس واحد صادر بشود.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی به نظر ما ناتمام است، وعرف بین خطاب اکرم العالم و خطاب یجب اکرام الهاشمی بعد از علم خارجی به اینکه اکرام هر دو واجب نیست جمع می کند. و حمل می کند اکرم العالم را بر استحباب. و این فرمایشاتی که مرحوم نائینی مطرح کرد و یا در تقریب کلام ایشان ذکر شد درست نیست.

اما اینکه فرمود: یجب اکرام الهاشمی به صرف علم اجمالی از خارج به اینکه هر دو واجب نیست هم اکرام عالم و هم اکرام هاشمیريال قرینیت پیدا نمی کند نسبت به خطاب اکرم العالم، جوابش این است که قرینیت خطاب اظهر نسبت به خطاب ظاهر قرینیت نوعیه است نه قرینیت شخصیه که مفاد خطاب است. قرینیت نوعیه یعنی اینکه عرف وقتی تنافی می بیند بین دو خطاب ولو این تنافی ناشی باشد از علم اجمالی خارجی، وقتی تنافی دید عرف بین دو خطاب کدامیک از این دو خطاب را صالح بداند برای تفسیر دیگری. این می شود قرینیت نوعیه. انصافا وقتی شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه اکرام عالم و هاشمی معا واجب نیست، تنافی رخ داد بین خطاب اکرم العالم و خطاب یجب اکرام الهاشمی، بعد از این عرف می گوید خطاب یجب نص است در وجوب یا اظهر است در وجوب، واین را صالح می داند برای اینکه بگوید پس خطاب اکرم العالم مراد جدی اش وجوب نیست با توجه به اینکه ما از خارج می دانیم که اکرام هر دو واجب نیست. و بیش از این هم ما نیاز نداریم در قرینیت و یا اقوائیت ظهور. یجب اکرام الهاشمی بعد از ملاحظه اینکه لازمه اش عدم وجوب اکرام عالم است چون علم اجمالی داریم اگر اکرام هاشمی واجب باشد اکرام عالم واجب نیست، بعد از ملاحظه این مطلب مفاد یجب اقوی است در وجوب از مفاد اکرم که صیغه امر است. خب یجب اکرام الهاشمی یک لازم هم که پیدا کرد که وإذا وجب اکرام الهاشمی فلایجب اکرام العالم، چون ما از خارج اینطور علم اجمالی پیدا کردیم. پس وجهی ندارد ما منع کنیم از قرینیت نوعیه یجب اکرام الهاشمی ویا اقوائیت ظهور در آن.

بله خطاب اکرم العالم هم لازمش این است که اگر این ظهور مطابق با مراد جدی باشد و اکرم العالم مراد جدی اش وجوب اکرام عالم باشد پس اکرام هاشمی واجب نیست، ولکن این لازم الظهور است در خطاب اکرم العالم است، ولی در خطاب یجب اکرام الهاشمی اینکه إذا وجب اکرام الهاشمی فلایجب اکرام العالم لازم النص یا لازم الاظهر است. بیش از این در جمع عرفی بالوجدان لازم نیست.

بله اینکه می گوئیم لازم یجب اکرام الهاشمی این است که فلایجب اکرام العالم، این لازم غیر بیّن است ظهور کلام نیست، والا اگر آن علم به عدم وجوب هر دو فعل ناشی باشد از یک قرینه واضحه عقلیه یا عقلائیه یا شرعیه، که او مورد بحث نیست. مثل خطاب صلّ صلاة الجمعة با خطاب تجب صلاة الظهر، اینکه هر دو نماز در یک روز واجب نیست او ناشی از علم خارجی نیست بلکه ناشی از یک قرینه واضحه شرعیه است. قرینه واضحه شرعیه یا عقلیه یا عقلائیه اگر بر این باشد که هر دو واجب نیست معا، او لازم بیّن بالمعنی الاخص درست می کند برای خطاب. آنوقت تجب صلاة الظهر لازم بیّن بالمعنی الاخصش این می شود که فلاتجب صلاة الجمعة. او مورد بحث نیست. مرحوم نائینی هم در آنجا اشکال ندارد. اشکال مرحوم نائینی در جائی است که علم به عدم وجوب کلا الفعلین ناشی باشد از علم خارجی بدون یک قرینه واضحه عقلیه یا عقلائیه یا شرعیه که متصل است عرفا به خطاب. در اینجا مرحوم نائینی منکر جمع عرفی است. ما این را از ایشان نمی پذیریم.

یک مطلبی هم در بحوث هست، ایشان فرموده: خطاب یجب اکرام الهاشمی یک لازم بیّن بالمعنی الاخص کلی دارد. بله اینکه یجب اکرام الهاشمی فلایجب اکرام العالم للعلم بعدم وجوب اکرامهما معا، بله این نیاز دارد به آن علم خارجی. ولکن این خطاب یجب اکرام الهاشمی یک لازم بیّن بالمعنی الاخصی دارد که او اصلا متصل به خطاب است، وآن این است که هر گاه امر دائر باشد که این خطاب نص یا اظهر دروغ باشد و یا یک خطاب ظاهر مراد جدی نباشد، من می گویم که آن خطاب ظاهر مراد جدی نیست. کلما دار الامر بین أن یکون هذا النص کاذبا أو یکون ظاهر خطاب آخر غیر مراد فالمتعین هو الثانی. خطاب یجب اکرام الهاشمی یک مدلول عرفی واضح دارد، این نیاز ندارد به قرینه خارجیه، بلکه مفاد عرفی التزامی خطاب یجب اکرام الهاشمی است. وآن این است که هر گاه امر دائر بشود که من خطاب یجب اکرام الهاشمی که نص هستم در وجوب اکرام هاشمی من کاذب باشم و یا ظهور خطاب دیگر مراد جدی نباشد، بگوئید که ظهور خطاب دیگر مراد جدی نیست، دست از نص من بر ندارید. این یک ارتکاز عقلائی است که این ارتکاز عقلائی منشأ جمع بین خطاب نص وظاهر می شود، این ارتکاز عقلائی به مثابه قرینه لبیه متصله است، این قرینه لبیه متصله به هر خطابی چسبیده است و می گوید که هر گاه امر دائر بشود که دست از نص من بردارید و بگوئید نص من دروغ است و یا ظهور خطاب دیگر مراد جدی نیست، مبادا دست از نص من بردارید، این خطاب مرتکز عقلاء است. ارتکاز عقلاء بر این است که بخاطر ظهور یک خطاب دست از نص خطاب دیگر بر نمی دارند، چون لازمه آن این است که بگویند خطاب نص دروغ است و صادر نشده است. این خلاف ارتکاز عقلاء است که بگویند این خطاب نص صادر نشده و دروغ است، اما اینکه آن ظهور مراد جدی نیست این خلاف مرتکز عقلاء نیست. این ارتکاز عقلائی که متکلمین در بین عقلاء طبق این ارتکاز عقلائی مشی می کنند این یک قرینه حالیه متصله به هر خطابی است.

آنوقت خطاب یجب اکرام الهاشمی کار به خطاب اکرم العالم ندارد، بطور کلی می گوید یجب اکرام الهاشمی، وهر ظهوری که بخواهد منشأ بشود که نص مرا تکذیب کنید آن ظهور باید توجیه بشود وآن ظهور ظهور مراد جدی نیست.

بعد از اینکه علم اجمالی پیدا کردید به اینکه اکرام عالم و هاشمی هر دو واجب نیست، این مدلول التزامی صغری پیدا می کند. چطور؟ اگر بخواهید به ظهور اکرم العالم اخذ کنید یعنی بگوئید واجب است اکرام عالم، لازم عقلی وجوب اکرام عالم چیست؟ تکذیب خطاب یجب اکرام الهاشمی است. چون لازم مراد جدی بودن این ظهور اکرم العالم یعنی لازم وجوب اکرام عالم این است که پس اکرام هاشمی واجب نباشد دیگر، چون لایجب اکرامهما معا، واین یعنی تکذیب نص یجب اکرام الهاشمی. و خطاب یجب اکرام الهاشمی یک مدلول التزامی کلی داشت که کلما لزم من العمل بظهور خطاب الآخر تکذیب نص من، این خلاف مرتکز عقلاء است که آن ظهور مراد جدی مولا باشد که مآلش به تکذیب این نص یجب اکرام الهاشمی است. بله اگر علم اجمالی نداشتیم به عدم وجوب اکرام کلیهما، صغری پیدا نمی کرد این مدلول التزامی. ولی بعد از علم اجمالی به عدم وجوب اکرام کلیهما آن مدلول التزامی صغرایش محقق شد نه اینکه بعد از این علم اجمالی ظهور جدیدی در خطاب یجب اکرام الهاشمی شکل گرفت. نخیر، ظهور از اول شکل گرفته بود، صغرای این ظهور بعد از این علم اجمالی محقق شد. واین نکته قابل قبولی است.

سؤال وجواب: خطاب یجب اکرام الهاشمی نص به لحاظ مدلول است اما قطع به صدور و به جهت صدور که نداریم. و الا اگر قطعی الصدور و قطعی الجهة وقطعی الدلالة هست که شک نمی کنیم در حکم واقعی. فرض این است که یجب اکرام الهاشمی قطعی الصدور نیست یا قطعی الجهة نیست، ولذا اینجا مرحوم نائینی فرمود عرف جمع نمی کند بین خطاب یجب اکرام الهاشمی با اکرم العالم فیتعارضان و یتساقطان. ما می گوئیم نخیر این درست نیست.

اما اینکه مرحوم نائینی طبق موازینی که ارائه دادند فرمودن ضابط جمع عرفی این است که فرض کنیم این دو خطاب منفصل صدرا فی مجلس واحد. اگر عرف تنافی ندید بین این دو وظهورشان با هم مشکل نداشت این معنایش این است که این دو جمع عرفی دارند. بعد بفرماید که اکرم العالم و یجب اکرام الهاشمی در مجلس واحد هم صادر بشوند علم اجمالی خارجی به اینکه هر دو واجب الاکرام نیستند که تأثیری ندارد در ظهور این دو. پس مجلس واحد هم باشد فرقی نمی کند. ضابط جمع عرفی اینجا منطبق نیست.

اقول: اولا: جناب محقق نائینی! ما این ضابط شما را قبول نداریم. ولو بزرگانی از شاگردان شما مثل مرحوم آقای خوئی ویا مرحوم آقای تبریزی که شاگرد شاگرد شما بودد و یا مرحوم آقای صدر اینها اصل مسلّم گرفته اند. نه، بارها عرض کرده ایم ممکن است یک خطابی اگر فرض بشود در مجلس واحد صادر شده عرف بین اینها تنافی ببیند. إناء وقع فیه الخمر، یک خطاب می گوید اغسله سبع مرات، یک خطاب می گوید اغسله ثلاث مرات، عرف تنافی می بیند در مجلس واحد. اما اگر در دو مجلس باشد تنافی نمی بیند. یک جا بگوید ثلاث مرات، ویک جای دیگر بگوید اغسله سبع مرات. می گوید لابد آن برای تنظیف بیشتر گفته شده است. اما در مجلس واحد بگوئیم اغسله ثلاث مرات اغسله سبع مرات. می گوید جناب مولا ما که نفهمیدیم شما چه می گوئید. فرض اینکه دو خطاب منفصل در مجلس واحد صادر شده اند بعد ببینیم عرف اگر تنافی بین این دو ظهور دید پس جمع عرفی ندارند و اگر تنافی ندید در ظهور این دو خطاب در فرض اتصال پس جمع عرفی دارند، نه این ضابط را ما قبول نداریم.

ثانیا: شکا فرض کنید که آن علم اجمالی هم ظهور است که بشود متصل. یعنی در آن واحد بگوید اکرم العالم و یجب اکرام الهاشمی ولایجب اکرامهما معا. آن هم در کنارش باشد. و الا علم اجمالی از خارج که متصل نمی شود به خطاب. مخاطب علم اجمالی از خارج دارد، اینکه قرینه متصله نمی شود. قرینه را متصله فرض کن، یا اگر قرینه لبیه است واضح باشد عدم وجوب اکرمهما معا، یا قرینه لفظیه باشد، خود مولا بگوید و لایجب اکرامهما معا، انصاف این است که اگر مولا اینجوری بگوید که: اکرم العالم و یجب اکرام الهاشمی ولایجب اکرامهما معا آیا کسی تردید می کند در حمل اکرم العالم بر استحباب؟

پس این فرمایش مرحوم نائینی ره تمام نیست.

و من هنا علم که اگر عام و خاص هم فرض کنیم باز همین بیان ما می آید. مثلا یک عامی داریم که من افطر فی نهار شهر رمضان فلیصم ستین یوما. و راجع به غنی داریم که من افطر فی نهار شهر رمضان یجب علیه أن یتصدق علی ستین مسکین. خب این موضوعش اخص است و هو الرجل الغنی. و ما از خارج بدانیم که رجل غنی هم مثل رجل فقیر دو کفاره بر او واجب نیست، هم صوم ستین یوما و هم اطعهام ستین مسکینا معا واجب نیست. خب تخصیص می زنیم خطاب را، می گوئیم من افطر یجب علیه صوم ستین یوما الا الغنی فأنه یجب علیه اطعام ستین مسکینا، چرا؟ برای اینکه یجب اطعام ستین مسکینا اظهر است در وجوب. و چون از خارج می دانیم که هم صوم و هم اطعام معا واجب نیست مدلول التزامی اش این می شود که فلایجب أن یصوم ستین یوما.

سؤال: خب اینجا مطلق ومقید هستند احراز وحدت حکم کردیم؟ جواب: خب وحدت حکم را احراز کردیم تعارض می کنند در مورد غنی، این خطاب می گوید یجب أن یطعم ستین مسکینا، اطلاق من افطر یجب أن یصوم ستین مسکینا اطلاق او می گوید این غنی هم یجب أن یصوم ستین یوما، وما از خارج می دانیم که هر دو واجب نیست. اما فرض این است که اگر کلام مرحوم نائینی را بگوئیم راجع به غنی این خطاب می گوید یجب أن یطعم ستین مسکینا، اطلاق من افطر یجب أن یصوم ستین یوما اطلاق او می گوید این غنی هم یجب أن یصوم ستین یوما، وما از خارج می دانیم بر این غنی هر دو واجب نیست. پس لازمه یجب أن یطعم ستین مسکینا این است که فلایجب أن یصوم ستین یوما، می شود مخصص آن عموم من افطر یجب علیه أن یصوم ستین یوما.

سؤال وجواب: بله اگر متعلق مطلق ومقید باشد که به نحو بدلی باشند، یکی می گفت من افطر یعتق رقبة و یکی می گفت من افطر یعتق رقبة مؤمنة، آنجا گفته می شد که حمل می کنیم یعتق رقبة را بر رقبه مؤمنه. اما اینجا که متعلق دو تا است یکی صوم است یک اطعام، موضوع یجب علیه الصوم مطلق مکلف است و موضوع یجب الاطعام مکلف غنی است. و اگر از خارج ما علم نداشتیم به عدم وجود هر دو کفاره، می گفتیم غنی باید هم شصت روز روزه بگیرد و هم شصت فقیر را اطعام کند. ولی از خارج فهمیدیم هر دو واجب نیست، شد تعارض بالعرض. طبق بیان ما این خاصی که با عام تعارض بالذات نداشت تعارض بالعرض پیدا کرد تخصیص می زند آن عام را.

مرحوم استاد یک موردی را جمع عرفی می کردند ما او را قبول نداریم. کجا؟ می فرمودند اگر یک خطاب جزئیت یا شرطیت بگوید مثلا وضوء در نماز واجب است، یک خطاب دیگر بگوید طهارت از خبث در نماز واجب است، و من مکلف متمکن نباشم از جمع بین وضوء وطهارت از خبث. چرا؟ برای اینکه آب به اندازه کافی ندارم، بدنم نجس و خودم هم محدث، بخواهم وضوء بگیرم بدنم نجس می ماند، بخواهم بدنم را تطهیر کنم دیگر نمی توانم وضوء بگیرم باید تیمم کنم. آنجا مرحوم استاد می فرمود خطاب توضأ لصلاتک یا خطاب طهّر جسدک للصلاة جمع عرفی دارد و هو الحمل علی التخییر. چون علم داریم از خارج که هر دو واجب نیست، چون اگر هر دو واجب باشند که تکلیف به غیر مقدور است. ایشان می فرمودند پس خطاب توضأ لصلاتک وخطاب طهّر جسدک للصلاة دو تا امر هستند که می دانیم هر دو واجب تعیینی نیستند، عرف حمل می کند بر تخییر.

اقول: ما این را قبول نداریم. چرا؟ نه بخاطر اینکه تعارض در اینجا بالعرض است. بله تعارض بالعرض است چون از خارج فهمیدیم که در این حال تکلیف به نماز ساقط نیست، والا اگر این را از خارج نمی فهمیدیم می گفتیم خب من نمی توانم نماز واجد شرائط بخوانم، نمی توانم هم وضوء بگیرم و هم تطهیر خبث بکنم تکلیف ساقط است. چون از خارج فهمیدیم که تکلیف ساقط نیست الصلاة لاتسقط بحال، این منشأ شد تعارض بکند توضأ لصلاتک با طهّر جسدک للصلاة. و الا اگر از خارج من این را نمی دانستم می گفتم نماز دو تا شرط دارد من نمی توانم هر دو شرطش را بیاورم لایکلف الله نفسا الا وسعها. تعارض بالعرض هست اما من به این خاطر نمی گویم این دو جمع عرفی ندارند. بلکه از این جهت که اصلا حمل بر تخییر در عامین من وجه عرفی نیست. اگر دو خطاب عامین من وجه بودند إذا رأیت هاشمیا فأکرمه، إذا رأیت عالما فأکرمه، خب در مورد جائی که هر دو را می بینم ولی نمی توانم هر دو را اکرام کنم، خب اینجا مورد اجتماع است دیگر. تعارض به عموم من وجه است. ما عرضمان این است که در عامین من وجه حمل بر تخییر نیست، حمل بر تخییر جائی است که عامین من وجه نباشد. مثل من افطر یصوم ستین یوما، من افطر یطعم ستین مسکینا. اینجا عامین من وجه نیستند، موضوع من افطر است. وما چون می دانیم هر دو واجب نیست حمل بر تخییر می کنیم. اما اگر نسبت عموم من وجه شد، اینجا ولو تعارض باشد ما دلیل نداریم حمل بر تخییر را کما بیناه فی محله.

انشاء الله روز دوشنیه توضیح مختصری راجع به این بدهم و بعد آخرین مطلب را هم راجع به تعارض غیر مستقر عرض می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1646

دوشنبه 5/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به مطلبی بود که از مرحوم محقق نائینی نقل شد. ایشان فرمودند در خطابین متعارضین بالعرض جمع عرفی راه ندارد. که ما اشکال کردیم عرض کردیم که در جمع عرفی فرقی نیست بین متعارضین بالذات که در مدلول با هم تنافی دارند، مثل عام وخاص. و یا متعارضین بالعرض که در مدلول با هم تنافی ندارند ولکن از خارج فهمیدیم که هر دو حکم ثابت نیست. مثل اینکه مولا گفته است که من افطر یجب أن یصوم ستین یوما، در خطاب دیگر گفته است که الغنی إذا افطر یجب أن یطعم ستین مسکینا، وما احتمال ندهیم که بر غنی هر دو کفاره واجب باشد، از خارج بدانیم که دو کفاره بر غنی واجب نیست. به نظر ما این خطاب دوم مخصص خطاب اول خواهد بود.

البته آن بیانی که مرحوم نائینی در فوائد الاصول 4/703 مطرح کرده اند تعبیر در آنجا این است که فرموده: شرط اجراء احکام تعارض دو چیز است:

یکی اینکه علم اجمالی نداشته باشیم به اختلال شرائط حجیت در این دو خطاب. اگر ما علم اجمالی داشتیم که یکی از این دو خطاب فاقد شرط حجیت است، این می شود اشتباه حجت به لاحجت. مثل اینکه بدانیم یکی از این دو خبر، خبر غیر ثقه است. ولو شهادت به وثاقت این راوی داده شده است و شهادت به وثاقت راوی آن خبر دوم هم داده شده است، اما ما علم اجمالی پیدا کنیم که یکی از این دو راوی ثقه نیستند، خب می شود اشتباه حجت که خبر ثقه است به لاحجت.

شرط دوم اجراء احکام تعارض فرموده اند این است که: امکان جعل هر دو حکم نباشد. مثل اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، امکان اینکه شارع هم جعل کند وجوب اکرام هر عالمی را و از طرف دیگر جعل کند حرمت اکرام عالم فاسق را، امکان همچنین چیزی نیست.

اگر این دو شرط بود، یعنی علم اجمالی نداشتیم به اختلال شرائط حجیت در این دو خطاب، و از طرف دیگر مفاد این دو خطاب امکان جمع نداشت، آنوقت احکام تعارض را بار می کنیم. اما اگر شرط اول نبود یا شرط دوم نبود، اینجا احکام تعارض را نمی توانیم بار کنیم، بلکه احکام علم اجمالی به کذب احد الخطابین یا به عدم حجیت احد الخطابین را باید بار کنیم.

پس شرط اجراء احکام تعارض شد دو چیز: یکی اینکه ما علم نداشته باشیم به اختلال شرائط حجیت در این دو خطاب. دوم اینکه امکان جعل مفاد هر دو خطاب ثبوتا نباشد. اگر این دو شرط بود مثل اینکه یک ثقه بگوید مولا گفت اکرم کل عالم، ثقه دیگری بگوید مولا گفت لاتکرم العالم الفاسق، این می شود مورد اجراء احکام تعارض. چون هم شرط اول را دارد، ما علم نداریم به اختلال شرائط حجیت در این دو خطاب، هر دو خطاب خبر ثقه است. فرق می کند با جایی که ما علم اجمالی پیدا کنیم که یکی از این دو خطاب خبر ثقه نیست، او می شود اشتباه حجیت به لاحجت، ربطی به بحث تعارض ندارد. و از طرف دیگر امکان جعل مفاد هر دو خطاب هم نیست. چون موجبه کلیه در اکرم کل عالم نقیض سالبه جزئیه است در لاتکرم العالم الفاسق.

سؤال: مراد از امکان، امکان ذاتی است؟ جواب: بله، یعنی امکان اینکه شارع هم وجوب اکرام عالم را جعل کند و هم حرمت اکرام عالم فاسق را، امکان این نیست.

اما اگر جائی بود که امکان جعل هر دو حکم بود ولی ما از خارج فهمیدیم که یکی از این دو حکم جعل نشده ولی امکان جعل هر دو حکم بود، این از باب تعارض خارج است. مثل همان مثال اکرم العالم و یجب اکرام الهاشمی، امکان جعل هر دو هست که هم وجوب اکرام عالم جعل بشود و هم وجوب اکرام هاشمی، منتهی ما از خارج می دانیم که هر دو وجوب جعل نشده است معا. فرموده این مربوط می شود به علم اجمالی به کذب احد الدلیلین اتفاقا، ربطی به باب تعارض ندارد.

اقول: اگر مقصود از این بیان این باشد که احکام تعارض مستقر که رجوع به مرجحات هست در این مورد نیست، مثلا مولا گفته یجب اکرام العالم، که این هم نص در وجوب است، وگفته یجب اکرام الهاشمی که این هم نص در وجوب است، و ما از خارج بدانیم که هر دو جعل نشده است معا، نمی توانیم رجوع کنیم به مرجحات. این حرف خوبی است. چرا؟ چون موضوع رجوع به مرجحات حدیثین مختلفین است، إذا جاءکم حدیثان مختلفان. عرف یجب اکرام العالم با یجب اکرام الهاشمی را ولو از خارج بدانیم که هر دو وجوب با هم جعل نشده اما حدیثین مختلفین نمی بیند. با اینکه فرض می کنیم که جمع عرفی ندارند. یجب اکرام العالم با یجب اکرام العاشمی جمع عرفی ندارند، فقط از خارج فهمیدیم که یکی از این دو قطعا وجوبش جعل نشده است، تعارض بالعرض کرد، بگوئیم دو حدیث مختلف با هم از ائمه علیهم السلام به ما رسیده است؟! کجا این دو حدیث مختلف با هم هستند؟. این دو حدیث با هم اختلاف ندارند. فقط ما از خارج فهمیدیم که این دو حدیث مطابق با واقع نیست. تعارض مصطلح که این دو حدیث هر دو با هم نمی توانند حجت باشند چون مستلزم تعبد به متنافیین خواهد بود کما سیأتی توضیحه، لازم عقلی یجب اکرام العالم به ضمیمه آن علم اجمالی ما که هر دو با هم واجب نیست این است که فلایجب اکرام الهاشمی. نمی شود شارع هم ما را تعبد کند که لایجب اکرام الهاشمی که مدلول التزامی یجب اکرام العالم است، و هم تعبد کند که یجب اکرام الهاشمی. تعبد به نقیضین می شود. به لحاظ تعارض مصطلح این دو خبر می شوند متعارضین، ولو متعارضین بالعرض هستند. اما عنوان مرجحات در باب تعارض این است که خبران مختلفان، این صادق نیست عرفا بر این دو حدیث.

بله اگر از یک قضیه واضحه که کالقرینة المتصله است ما پی ببریم که این دو با هم واجب نیستند، مثل یجب صلاة الظهر و یجب صلاة الجمعة، بله آنجا عرفا می گویند حدیثان مختلفان. چون آن خطابی که می گوید یجب صلاة ینادی بأعلی صوته که فلاتجب صلاة الجمعة، آن خطابی هم که می گوید تجب صلاة الجمعة او هم ینادی بأعلی صوته که فلاتجب صلاة الظهر. آنجا صدق می کند خبران مختلفان. اما اگر نه، از خارج ما علم پیدا کردیم به عدم وجوب این دو فعل با هم، مثل یجب اکرام العالم و یجب اکرام الهاشمی، عرف نمی گوید اینها حدیثان مختلفان هستند، نمی شود رجوع کرد به مرجحات. اجماع داشتیم بر عدم وجوب اکرام هر دو معا. اجماع که قرینه متصله نیست. عرفا به این نمی گویند خبران مختلفان.

اما اگر مقصود مرحوم نائینی این است که احکام تعارض غیر مستقر هم که جمع عرفی است بار نمی شود، نه ما او را قبول نداریم. عرف بین اکرم العالم که ظاهر در وجوب است و نه نص در وجوب با یجب اکرام الهاشمی بعد از علم اجمالی به عدم وجوب اکرام هر دو جمع عرفی می کند. و همینطور در مثال من افطر یجب أن یصوم ستین یوما و الغنی الذی افطر یجب أن یطعم ستین مسکینا، که فی حد ذاته با هم تنافی ندارند. خب غنی هم صوم بر او واجب باشد و هم اطعام، ولی از خارج فهمیدیم هر دو با هم واجب نیست بر غنی. ولذا مدلول التزامی خطاب دوم این می شود که یجب أن یطعم ستین مسکینا ولایجب علیه أن یصوم ستین یوما، تخصیص می زند خطاب مطلق اول را.

پس به نظر ما جمع عرفی در تعارض بالعرض هم هست.

اما اینکه ما در یک بحثی با مرحوم استاد اختلاف پیدا کردیم. مرحوم استاد در جائی که مکلف قادر بر اتیان دو شرط در نماز نبود، بدنش نجس بود و وضوء هم نداشت، آب به اندازه کافی نبود که هم وضوء بگیرد و هم تطهیر از خبث کند، ایشان در جلد 6 اصولشان در آخر بحث تزاحم فرمودند: خطاب توضأ لصلاتک و خطاب طهّر جسدک للصلاة جمع عرفی دارند نسبت به این شخصی که قادر بر جمع بین وضوء وتطهیر من الخبث نیست، جمع عرفی اش حمل بر تخییر است که توضأ لصلاتک أو طهر جسدک للصلاة. و این جمع عرفی است.

ما آنجا به استاد اشکال کردیم و گفتیم این جمع عرفی نیست، و این دو خطاب با هم متعارضند و جمع عرفی ندارند. تعارضشان هم تعارض بالعرض است، خود استاد هم قبول دارد که تعارض بالعرض است. چرا؟ برای اینکه اگر از خارج دلیل نمی آمد که الصلاة لاتسقط بحال، خب اینها با هم تعارض نمی کردند. یکی می گفت وضوء شرط نماز است و دیگری می گفت طهارت از خبث شرط نماز است، من هم که قادر نیستم بر هر دو شرط، پس من قادر بر نماز تام الاجزاء والشرائط نیستم، لایکلف الله نفسا الا وسعها، می شوم عاجز از نماز تام. اگر دلیل نیاید که الصلاة لاتسقط بحال بعدا قضاء می کنم. قرینه واضحه ای هم در کار نیست، و این الصلاة لاتسقط بحال قرینه منفصله است. وقتی الصلاة لاتسقط بحال آمد به ما گفت نخیر، شما یک تکلیفی به نماز ناقص دارید ولو عاجزید از جمع بین این دو شرط، تعارض رخ می دهد. در واجبات ضمنیه تعارض است بین ادله اجزاء وشرائط کما بیناه سابقا. توضأ لصلاتک می گوید أنا شرط تعیینیّ فی هذا الحال. طهّر جسدک للصلاة هم می گوید أنا شرط تعیینیّ فی هذا الحال، وامکان اینکه هر دو شرط تعیینی باشند در این حال نیست. تعارض بالعرض است.

اما ما نه بخاطر تعارض بالعرض گفتیم جمع عرفی بین این دو نیست. بلکه اصلا معتقدیم در متعارضین بالذات هم عامین من وجه حمل بر تخییر نمی شوند. مشکل این است که این دو خطاب عامین من وجه هستند، در مورد عاجز از جمع بین الشرطین تعارض کردند، والا قادر بر تحصیل کلا الشرطین که مشکلی ندارد. تعارض به عموم من وجه است. در متعارضین به عموم من وجه اگر متعارضین بالذات هم بودند جمع عرفی حمل بر تخییر درست نبود. مثل اینکه مولا در یک خطاب می گوید إذا رأیت عالما فقم، در خطاب دیگر می گوید إذا رأیت هاشمیا فاجلس. یک عالم هاشمی نورانی آمد، خطاب إذا رأیت عالما فقم می گوید یجب علیک القیام، خطاب إذا رأیت هاشمیا فاجلس می گوید یجب علیک الجلوس، اینها متعارضین بالذات هستند دیگر، نمی شود در آن واحد هم قیام واجب باشد بر من و هم جلوس. حمل بر تخییر نمی کنیم، نه، اینها متعارضین هستند. حمل بر تخییر در عامین من وجه نیست. من افطر یصوم ستین یوما و من افطر یطعم ستین مسکینا موضوع در هر دو من افطر است، اینجا جمع عرفی اقتضاء حمل بر تخییر می کند اگر از خارج بدانیم هر دو با هم واجب نیست.

این مطلبی است که در نظر بگیرید.

سؤال: چرا در خطابات ضمنیه حمل بر تخییر را نپذیرفتید؟ جواب: چون عامین من وجه هستند، خطاب توضأ لصلاتک با خطاب طهّر جسدک للصلاة چون عامین من وجه هستند، در مورد عاجز از جمع بین این دو شرط تعارض رخ داده. اما کسی که قادر بر تحصیل هر دو شرط است مثل ما که آب به اندازه کافی داریم و هم وضوء می گیریم و هم بدنمان را تطهیر می کنیم که تعارضی نیست بین این دو خطاب. چون عامین من وجه هستند و در یک موردی اتفاقا با هم تعارض کردند ما جمع عرفی قائل نیستیم که اینجا حمل بر تخییر بشود. عرف إباء دارد از این جمع.

سؤال وجواب: تضاد بین قیام و جلوس دائمی است. در ضدین دائمیین تزاحم نیست تعارض است. یکی از شرائط تزاحم این بود که تضاد بین دو واجب اتفاقی باشد. که اینها جای خودش باید تحقیق بشود.

آخرین مطلب در این بحث این است که: جمع عرفی بین عام وخاص در جائی است که خطاب خاص ظاهر باشد در خاص بودن و تخصیص، و به مقداری که ظهور دارد در تخصیص رفع ید می کنیم از عموم عام و عام را تخصیص می زنیم.

این شرط برای احتراز از موارد اجمال مفهومی خطاب است. گاهی یک خطاب اجمال مفهومی دارد. اجمال مفهومی در یک خطاب گاهی اصل خاص بودن آن را از بین نمی برد، به هر حال این خطاب مجمل خاص است. مثل اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، این خاص است، ولو لفظ فاسق مجمل است، مردد است بین مطلق عاصی یا خصوص مرتکب کبیره. ولی به هر حال خاص است.

در اینجا ما قبلا عرض کردیم وفاقا للمشهور مقدار متیقن که از لفظ فاسق مقدار متیقنش مرتکب کبیره است این مقدار متیقن تخصیص می زند به عام، می شود اکرم کل عالم الا العالم المرتکب للکبیرة. حالا بعضی که خود ما هم قبلا این شبهه را داشتیم ولی بزرگانی بر این شبهه مستقر هستند مثل آقای زنجانی و می گویند اجمال مخصص منفصل به عام هم سرایت می کند و عرف کاشف نوعی نمی داند عام را بعد از ابتلاء به این اجمال مخصص منفصل. فرق نمی گذارد عرف بین اینکه مخصص مجمل متصل باشد مولا همزمان بگوئید اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، یا منفصل باشد. می گوید ما مراد جدی از عام را نفهمیدیم.

ما در بحث عام وخاص عرض کردیم نه، اگر واقعا اجمال مفهومی باشد مثل همین لفظ فاسق که ما واقعا موضوع له لفظ فاسق را نمی دانیم چیست، چون آشنای به دقائق لغت عرب نیستیم. به چه کسی می گویند فاسق؟ به هر گنهکاری می گویند فاسق؟ یا نه فاسق گنهکار خاصی است یعنی کسی که کبائر ذنوب را مرتکب می شود. نمی دانیم. یک لفظ مجملی است. مثل اینکه لفظ انگلیسی بگویند، بگویند عالم و یک لفظ انگلیسی کارش بگذارند بگویند عالم کذا را اکرام نکن، ما هم دسترسی نداریم که سؤال کنیم که مراد از این لفظ انگلیسی عالم گنهکار است یا عالم مرتکب گناه های بزرگ. عرف می گوید ما نمی دانیم به این عام ما چقدر تبصره خورده است، تبصره کوچک خورده یا تبصره بزرگ. عذر نمی دانند اگر ما در آن عالم مرتکب صغیره از عموم رفع ید کنیم. می شود رفع ید از حجت به لاحجت.

بله یک مطلبی است این مغفول عنه واقع شده است. برای اینکه این مطلب که مغفول عنه است عرض کنم دو تا مطلب از آقای صدر نقل می کنم ببینید چه جور با هم اختلاف دارند:

ایشان در فقه مثل مشهور می آید می گوید مثلا این آبی که یک قاشق نمک در او ریختیم نمی دانیم عرف به او می گوید آب نمک یا می گوید آب. شبهه مفهومیه ماء است. چون نمی دانیم عرف به این چی می گوید. می دانیم این یک لیوان آب بود یک قاشق نمک در آن ریختیم هم زدیم، شک نداریم در خارج، شک داریم در صدق عرفی ماء بر آن. این شبهه مفهومیه است.

خب وقتی شبهه مفهومیه شد ایشان می گوید رجوع می کنیم به عام منفصل. مثلا اغسل ثوبک عام است. اینکه می گوید لاغسل الا بالماء مخصص منفصل است. خب این آبی که شبهه مفهومیه پیدا کرد شبهه مفهومیه لاغسل الا بالماء است، رجوع می کنیم به عموم اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه.

یا در بحث مناسک حج، فرموده منی اسم یک مکانی است، حواشی منی شبهه مفهومیه است، آن دامنه کوه دو طرف منی نمی دانیم عرف لفظ منی را بر این وضع کرده است یا نه. شبهه مفهومیه منی است. شبهه مفهومیه منی که شد ایشان می گوید احکام شبهه مفهومیه را بار می کنیم. عمومات می گوید "فما استیسر الهدی" حاجی قربانی بکشد، مخصص منفصل می گوید لا ذبح الا بمنی. شبهه مفهومیه منی که شد رجوع می کنیم به این عام منفصل، می گوئیم ذبح در این مکان مشکوک جائز است. چون در اجمال مخصص منفصل به عام رجوع می کنیم. حالا ایشان فرموده به اصل برائت هم می شود رجوع کرد، اصل برائت از وجوب ذبح در خصوص منای متیقن. از او هم می شود برائت جاری کرد. اینها را در فقه فرموده است.

اما در اصول در بحوث 5/297 می فرماید: می دانید شبهه مفهومیه چیست؟ شبهه مفهومیه این است که مولا اعرف باشد به موضوع حکمش از مکلفین. والا اگر نسبت مولا و عبد به این موضوع علی حد سواء باشد، اینکه شبهه مفهومیه نیست که بشود به عام منفصل رجوع کرد.

اقول: می گوئیم این خیلی مطلب خوبی است، واقعا شبهه مفهومیه همین است. آن شبهه مفهومیه ای که می شود به عام رجوع کرد همین است که عموم عام متکفل بیانش هست، یعنی در همین مثال اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق، به مولا بگوئیم مولا! عالم مرتکب گناه صغیره داخل در خطاب لاتکرم العالم الفاسق است؟ مولا نمی تواند بگوید نمی دانم. چون می گوئیم جناب مولا! این لفظ فاسق که برای تو موضوعیت ندارد. این یک کلام مجملی است که قاصر است از تفهیم مراد تو. خب مراد خودت را که خودت می دانی چیست، نیاز به لفظ نداری. ما نیاز به لفظ داریم در فهم مراد شما، اما خود شما که نیاز به لفظ نداری. خودت نمی دانی که مرادت عاصی است یا مرتکب کبیره؟ می شود همچنین چیزی؟. این می شود شبهه مفهومیه.

ولذا می گوئیم اکرم کل عالم تبیین کرد هر عالمی واجب الاکرام است، لفظ لاتکرم العالم الفاسق قاصر است از تبیین مراد اوسع از مولا. مراد مولا برای خودش روشن است، مولا اعرف است به واقع مرادش از دیگران. ولذا سریع از مولا می پرسیم که جناب مولا! مراد شما این است که لاتکرم العالم العاصی یا لاتکرم العالم المرتکب الکبیرة؟ اگر مولا بگوید نمی دانم این غیر معقول است. نمی شود بگوید نمی دانم. شما الان داری می گوئی لاتکرم العالم الفاسق نمی دانی مرادت چیست؟

اما خیلی از این مثالهایی که برای شبهه مفهومیه می زنند اینطور نیست. همین مثال منی، مولا، تالبته لا بما هو عالم الغیب، عالم الغیب فلایظهر علی غیبه احدا بحث دیگری است، نه، مولا بما هو مقنن عرفی خودش هم چه بسا نمی داند حد و حدود منی چیست. ما یصدق علیه منی عرفا مرادش هست. ما مثال می زدیم می گفتیم: قم تازه دارای فرماندار شده، آمد گفت در خیابان صفائیه پارک دوبله ماشین ممنوع. چون مصلحت قانونگذاری اقتضاء می کرد که اینجور قانون جعل بشود. به او می گویند آقای فرماندار! خیابان صفائیه از کجاست تا کجا؟ اولش کجاست آخرش کجاست؟ می گوید من نقشه شهری قم را نمی دانم، عرف مردم هم نمی دانم، ولکن ما می گوئیم هر چه که عرفا بگویند صفائیه.

یا شما نذر می کنید، نذر کننده نسبت به نذر خودش مثل مقنن می ماند، شما نذر می کنید که من در منی گوشت نخورم. از شما سؤال می کنند که آیا این صفح الجبل جزء منی هست یا نیست؟ می گویی من چه می دانم. می گویند پس چی گفتی لله علیّ أن لا آکل اللحم فی منی؟ می گوید من هم مثل شما، منتهی نذرکردم که هر کجا عرفا منی است در آنجا گوشت نخورم. پس ظهور عرفی منی یعنی ما صدق علیه منی عرفا، ولو خود نذر کننده مثل بقیه مردم جاهل به مقدار موضوع له منی است. این یعنی اصلا عرف می گوید موضوع ما صدق علیه منی عرفا است.

یا در همان مثال آب مولا می گوید اغسل ثوبک بالماء، مولای عرفی هم چه بسا این حرف را می زند. می گوییم جناب مولا! این آبی که یک قاشق در او نمک ریختیم و هم زدیم آب است؟ می گوید نمی دانم؟ می گوئیم پس تو چی می گفتی که اغسل ثوبک بالماء؟ می گوید من می گویم اغسل ثوبک بما هو ماء عرفا. من نمی دانم این عرفا ماء هست یا ماء نیست.

یا مراجع در رساله شان می نویسند قصد اقامه در یک شهر موجب نماز تمام است. آقا پردیسان وقم یک شهر هستند؟ جمکران وقم یک شهر هستند؟ مولا ممکن است بگوید نمی دانم. یا کوفه و نجف یک شهر هستند؟ کاظمین و بغداد یک شهر هستند؟. مولا می گوید بعضی ها را ما می دانیم چون عرف آنجا هستیم یا آشنا هستیم با عرف آنجا، بعضی ها را نمی دانیم. پس چرا شما در رساله نوشتید که در یک شهر؟ خب این شبهه مفهومیه یک شهر است. می گوئیم این شبهه مفهومیه یک شهر هست، اما نه شبهه مفهومیه ای که در اصول بحث می شود از آن که به عام منفصل یا به اصل برائت رجوع کنیم. نه،؛ آن شبهه مفهومیه ای در اصول موضوع بحث است که به عام منفصل رجوع کنیم که مولا اعرف باشد به مرادش از عبد. والا اگر اعرف نباشد ظهور عرفی این می شود که اذبح فیما هو منی عرفا، یا اغسل ثوبک بما هو ماء عرفا. و این دیگر اجمالی ندارد به لحاظ مراد مولا از این خطاب. اینجا جای رجوع به عام منفصل نیست.

کلام واقع می شود در آنجایی که اصلا آن خطاب مجمل است که خاص است یا معارض مباین است. مثل لابأس باکرام العاصی، یحرم اکرام الفاسق. خب این یحرم اکرام الفاسق اگر مراد از او عاصی باشد مباین است با آن لابأس باکرام العاصی، و اگر مراد مرتکب کبیره باشد خاص است. دوران امر بین مباین بودن و یا خاص بودن است، انشاءالله فردا ببینیم حکمش چیست.

جلسه 1647

سه شنبه 6/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در این بود که اگر یکی از دو خطاب مجمل بود، مثل یحرم اکرام العالم الفاسق که مجمل است، معلوم نیست که فاسق به معنای مطلق عاصی است یا خصوص مرتکب کبیره.

عرض کردیم اگر نسبت این خطاب با خطاب دیگر اخص مطلق باشد علی أی تقدیر، مثل اینکه خطاب دیگر می گفت اکرم کل عالم، این خطاب لاتکرم العالم الفاسق چه مرد عاصی باشد و چه مرتکب کبیره اخص مطلق است از اکرم کل عالم. اینجا در اصل قرینیت عرفیه این خطاب مجمل بحثی نیست. ولکن حق این است که به مقدار متیقن تخصیص می زند عام را، نه اینکه بگوید اکرم کل عالم لیس مسمیً بالفاسق، بعد شک کنیم که آیا عالم مرتکب صغیره داخل در این عنوان مخصص منفصل هست یا نیست بشود شک در مصداق مخصص منفصل. نخیر، عنوان المسمی بالفاسق که برای مولا موضوعیت ندارد. این لفظ فاسق لفظی است که مبین مراد مولا می خواست باشد و در تبیین مراد مولا دچار اجمال شد. آن عنوانی که قید عام هست مردد است بین اینکه عنوان العاصی است یا عنوان المرتکب الکبیرة است. اصالة العموم می گوید که بیش از مقدار متیقن این عام تخصیص نخورده است. به عنوان عاصی تخصیص نخورده است که افراد بیشتری خارج بشود.

مثل این می ماند که یک خبری نسخه بدل داشت. در یک کتاب روائی گفتند امام فرمود یحرم اکرام العالم العاصی، نسخه بدل داشت که بجای العاصی بود العالم المرتکب للکبیرة. ما یک حدیثی پیدا کردیم که اختلاف در نقلش بود، عرف چکار می کند؟ می گوید خطاب عام مبین است، اکرم کل عالم، آن مقداری که ما حجت داریم بر اخراجش از این عموم عالم مرتکب کبیره است نه بیشتر. یحرم اکرام العالم الفاسق هم مثل همین نسخه بدل می شود، چونکه لفظ فاسق که موضوعیت ندارد برای مولا.

پس در شبهه مفهومیه فاسق که عالم مرتکب کبیره هست ما رجوع می کنیم به عموم اکرم کل عالم. بلکه از مرحوم شیخ انصاری نقل شده است که فرموده ما با تمسک به این اصالة العموم می فهمیم که عالم مرتکب صغیره فاسق نیست و احکام دیگر فاسق را هم بر او بار نمی کنیم و مثبتات این اصالة العموم را حجت می دانیم. یعنی اگر جای دیگر گفتند لا تصلّ خلف الفاسق، آنجا هم معنا روشن می شود که یعنی لا تصلّ خلف مرتکب الکبیرة.

که ما این ادعای مرحوم شیخ را قبول نداریم، ما می گوئیم راجع به این اکرم کل عالم اصالة العموم می گوید عالم مرتکب صغیره داخل در مراد جدی است از اکرم کل عالم و تخصیص نخورده است. اما اینکه سایر احکام فاسق را هم ما بار نکنیم این دلیلی نداریم. باید ما در هر موردی نگاه کنیم به دلیل آن مورد. خب لا تصلّ خلف الفاسق ما اگر اطلاقی در ادله نماز جماعت داشتیم می گوئیم نماز جماعت خلف هر انسانی صحیح است مخصص منفصل می گوید لا تصلّ خلف الفاسق. اما اگر اطلاقی نداشتیم در ادله جماعت، خب شک می کنیم که نماز خلف این مرتکب صغیره مشروع است یا مشروع نیست مسقط قرائت از مأموم هست یا نیست خب مقتضای اصل این است که مشروع نیست و قرائت از این مأموم ساقط نمی شود. و تفصیل الکلام فی محله.

ما حرفمان این است که کشف نمی کنیم که این عالم مرتکب کبیره داخل در مسمای فاسق هست یا نیست. ما اصالة العموم جاری می کنیم می گوئیم عالم مرتکب صغیره مراد جدی از اکرم کل عالم هست. اما اینکه بگوئیم پس داخل در مسمای فاسق نیست ولذا در سائر خطابها هم که فاسق موضوع حکمی قرار گرفته است مرتکب صغیره خارج هست نه این دلیل ندارد. بله در اکرم کل عالم ما عام داشتیم، شبهه مفهومیه لاتکرم العالم الفاسق بود به عام رجوع کردیم، اما ثابت نمی شود که سائر احکام فاسق هم بر این مترتب نیست. چون ما کشف نمی کنیم که مرتکب صغیره داخل در مسمّای فاسق نیست. این را که کشف نمی کنیم. شاید داخل در مسمای فاسق باشد ولی در اینجا مراد جدی از اکرم کل عالم وجوب اکرام هر عالمی شامل این عالم مرتکب صغیره بشود. یا فوقش اگر از خارج علم داشته باشیم که اگر این مرتکب صغیره وجوب اکرام داشته باشد پس حتما داخل در مسمای فاسق نیست، والا اگر داخل در مسمای فاسق بود نباید وجوب اکرام داشته باشد. اگر همچنین علمی داشتیم آنوقت بحث مثبتات ولوازم عموم را باید پیش بکشیم که آیا در سیره عقلائیه لوازم عقلیه عمومات و اطلاقات حجت است؟ مشهور می گویند حجت است ولی همه قبول ندارند. برخی مثل آقای زنجانی می گویند ما دلیل نداریم که لوازم عقلیه عمومات و اطلاقات در سیره عقلائیه حجت باشد. ولی مشهور قبول دارند وتفصیل الکلام فی محله.

بنابر اینکه لوازم عموم حجت باشد بله این حرف جا دارد که بگوئیم اگر من از خارج بدانم که اگر این عالم مرتکب صغیره وجوب اکرام داشته باشد که مقتضای اصالة العموم است پس این عالم مرتکب صغیره داخل در مسمای فاسق نیست ورفع اجمال بشود از لفظ فاسق که مرحوم شیخ فرموده، که با اجراء اصالة العموم در این شبهه مفهومیه مخصص منفصل ما می توانیم رفع اجمال بکنیم از این عنوان مجمل. خب اگر ما لوازم عقلیه عموم را حجت دانستیم، و گفتیم علم داریم که اگر این عالم مرتکب صغیره وجوب اکرام دارد که اصالة العموم این را اقتضاء می کند، پس باید این شخص داخل در مسمای فاسق نباشد. بله اگر این را بگوئیم رفع اجمال می شود.

ولی اولا: حجیت لوازم عموم و اطلاق در سیره عقلائیه واضح نیست. ثانیا: از کجا ما بگوئیم اگر این عالم مرتکب صغیره وجوب اکرام داشته باشد پس داخل در مسمای فاسق نیست؟ نه، شاید داخل در مسمای فاسق هست ولی اینجا مراد جدی مولا از اکرم کل عالم اینطور است، و مراد جدی از اکرم کل عالم این است که این عالم مرتکب صغیره هم باید اکرام بشود، ولو فی علم الله داخل در مسمای فاسق هم باشد، ما چه می دانیم.

سؤال وجواب: فرض این است که خطاب لاتکرم العالم الفاسق مجمل است، وقتی مجمل بود که به خطاب مجمل نمی توانید تمسک کنید، باید به خطاب مبین تمسک کنید.

وانصاف این است که جدای از این بحث های فنی ما در شبهات مفهومیه مخصص منفصل که می گوئیم به عام می شود تمسک کرد، اینکه بگوئیم عرف به عام تمسک می کند و بعدش هم رفع اجمال می کند از آن عنوان مجمل و برای سائر احکام آن عنوان مجمل هم از این مطلب استفاده می کند دون اثباته خرط القتاد. که بیاید بگوید خب لاتکرم العالم الفاسق مجمل است من به اکرم کل عالم تمسک می کنم بعد ثابت می کنم وجوب اکرام این عالم مرتکب صغیره را، ولازم آن این است که پس این عالم مرتکب صغیره داخل در عنوان و مسمای فاسق نیست والا اکرام او واجب نمی شد، پس در هر خطابی که عنوان فاسق موضوع است این عالم مرتکب صغیره خارج است از احکام آن. این مطلب انصافا مطابق با سیره عقلائیه نیست، و یا لااقل مشکوک است بناء عقلاء بر همچنین مطلبی ولو مرحوم شیخ انصاری این را ادعا کرده است.

تفصیل کلام در بحث عام و خاص باید بشود.

مورد دوم: این بود که اصل خاص بودن این خطاب مجمل مشکوک است. مثل اینکه مولا در یک خطاب گفت لا بأس باکرام العاصی، در خطاب دوم گفت یحرم اکرام الفاسق. این یحرم اکرام الفاسق مردد است که معارض به نحو تباین باشد با لا بأس باکرام العاصی، اگر مراد از فاسق مطلق عاصی است، و یا اخص مطلق از آن باشد، اگر مراد از فاسق مرتکب کبیره است.

برخز از بزرگان مثل مرحوم شیخ، مرحوم نائینی، مرحوم آقای خوئی طبق بیانی که در بحث انقلاب نسبت دارند فرموده اند: نسبت بین دو خطاب را ما بر اساس مقدار حجیت این دو خطاب می سنجیم. مقدار حجیت خطاب یحرم اکرام الفاسق چیست؟ مقدار حجیتش در آن قدر متیقن است دیگر. مازادش که مشکوک است. مقدار حجیتش اخص مطلق است از خطاب لا بأس باکرام العاصی، ولذا آن را تخصیص می زنیم.

و لکن انشاءالله در بحث انقلاب نسبت عرض می کنیم کما قال جمع کثیر و منهم صاحب البحوث که عرف بین دو ظهور استعمالی نسبت سنجی می کند. ظهور استعمالی دو خطاب در نسبت سنجی عرف مهم است نه مقدار حجیت. مثلا خطاب اکرم العالم با خطاب لاتکرم العالم نسبتشان تباین است، چون ظهور استعمالی این دو خطاب متباین است، ولو از خارج بدانیم که لاتکرم العالم مراد جدی اش شامل عالم عادل نمی شود. از خارج می دانیم علم منفصل داریم که لاتکرم العالم مراد جدی اش شامل عالم عادل نمی شود. مقدار حجیت لاتکرم العالم کوچک می شود. چون علم منفصل داریم به اینکه عالم عادل مشمول لاتکرم العالم نیست. مقدار حجیت لاتکرم العالم می شود لاتکرم العالم غیر العادل. و لکن نسبت بین خطاب اکرم العالم و لاتکرم العالم که عوض نمی شود، نسبت بین این دو ظهور تباین است. وجمع عرفی تابع نسبت ظهورهای استعمالی دو خطاب است نه تابع نسبت بین مقدار حجیت دو خطاب. این مطلبی است که در بحث انقلاب نسبت انشاءالله دنبال می کنیم.

طبق این اشکال ظهور استعمالی و دلالت استعمالیه یحرم اکرام الفاسق مجمل است، یعنی برای ما روشن نیست. ظهور استعمالی خطاب یحرم اکرام الفاسق در خصوص مرتکب کبیره که نیست. فرض این است که مجمل است، یعنی احتمال می دهیم که مراد استعمالی مطلق عاصی باشد که می شود مباین با خطاب لا بأس باکرام العاصی.

ولذا در بحوث گفته اند که ما نمی توانیم بین این دو خطاب جمع عرفی بکنیم، چون احراز نمی کنیم که ظهور استعمالی خطاب یحرم اکرام الفاسق اخص مطلق است.

بله در مورد مرتکب صغیره که مازاد بر متیقن از معنای فاسق است خطاب لابأس بکرام العاصی حجت بلامعارض است. چرا؟ برای اینکه ظهور او محرز است، لابأس بأکرام العاصی، و معارض او به ما واصل نیست. به ما واصل نیست که خطاب یحرم اکرام الفاسق معارض او است نسبت به مرتکب صغیره. اما نسبت به مرتکب کبیره نمی توانیم به خطاب یحرم اکرام الفاسق عمل کنیم. چون شاید این دو خطاب با هم متعارض باشند و جمع عرفی نداشته باشند. چطور ما بیائیم یحرم اکرام الفاسق را معامله اخص مطلق بکنیم و تخصیص بزنیم عموم لابأس باکرام العاصی را و طبق این خاص فتوی بدهیم بگوئیم یحرم اکرام مرتکب الکبیرة؟ به چه وجه شرعی و عقلائی این کار را بکنیم؟ ما نسبت به عالم مرتکب صغیره ظهور لا بأس باکرام العاصی را داریم معارض او محرز نیست، حجة بلامعارض. اما نسبت به مرتکب کبیره باید احراز کنیم جمع عرفی را تا دست از ظهور خطاب اول برداریم بخاطر وجود مخصص. خب مخصص بودن خطاب یحرم اکرام الفاسق اول الکلام است نسبت به مرتکب کبیره. چون ظهور لا بأس اکرام العاصی مرتکب کبیره را می گیرد. این ظهور مرتکب کبیره را می گیرد، چطور می گوئید این ظهور حجت نیست و ما می گوئیم حرام است اکرام مرتکب کبیره بخاطر یحرم اکرام الفاسق، این فرع بر این است که جمع عرفی اعمال کنیم بین این دو خطاب.

سؤال وجواب: اگر فی علم الله یحرم اکرام الفاسق اعم باشد از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره و به معنای مطلق عاصی باشد، اینها خطابان متعارضان هستند بعد از تعارض وتساقط رجوع می کنیم به اصل برائت از حرمت اکرام مرتکب کبیره. شما به چه مجوزی می خواهید فتوی بدهید به حرمت اکرام مرتکب کبیره؟ اگر احراز می کردید قرینیت خطاب یحرم اکرام الفاسق را، رفع ید می کردید از ظهور لا بأس باکرام اعاصی. اما احراز قرینیت که نکردید، چون احراز نکردید او اخص مطلق است، شاید مباین باشد با آن خطاب اول.

این بیانی است که در بحوث دارند. بحوث تصریح می کند می گوید اگر این دو خطاب متصل به هم بودند یعنی مولا در یک مجلس می گفت «لابأس اکرام العاصی» «یحرم اکرام الفاسق»، آنجا ما تمسک نمی کردیم به لابأس باکرام العاصی در مورد مرتکب صغیره، چون متصل بود به خطاب مجملی که چه بسا مباین با او هست. اما وقتی منفصل از هم هستند ما به ظهور لا بأس باکرام العاصی نسبت به مرتکب صغیره تمسک می کنیم می گوئیم لابأس باکرامه، چون احراز معارض برای آن نکردیم، ولی نسبت به مرتکب کبیره باید رجوع کنیم به دلیل های دیگر یا به اصل عملی، چون احراز قرینیت خطاب یحرم اکرام الفاسق نکردیم تا طبق این خطاب یحرم فتوی بدهیم به حرمت اکرام مرتکب کبیره. چون احراز قرینیت فرض بر احراز این است که این اخص مطلق است، در حالی که ما این را احراز نکردیم.

این بیان بحوث مواجه می شود با دو اشکال:

اشکال اول: این است که این خلاف علم اجمالی است. شما نسبت به مرتکب صغیره داری به خطاب لا بأس باکرام العاصی فتوی می دهی، نسبت به مرتکب کبیره می خواهی فتوی ندهی طبق خطاب یحرم اکرام الفاسق، اینجور شد دیگر. نتیجه بحوث این شد که ما نسبت به مرتکب صغیره به مفاد عموم لابأس باکرام العاصی فتوی بدهیم، نسبت به مرتکب کبیره نتوانیم به مفاد یحرم اکرام الفاسق فتوی بدهیم چون قرینیت عرفیه محرز نیست. خب فی علم الله یا یحرم اکرام الفاسق مباین است یا اخص مطلق است. اگر مباین است پس آن کار اولتان درست نیست که آمدید به خطاب لابأس باکرام العاصی نسبت به عالم مرتکب صغیره دارید فتوی می دهید، در حالی که معارض مباین دارد، مبتلا به معارض است. اگر یحرم اکرام الفاسق مباین نیست اخص مطلق است، پس جمع عرفی اقتضاء می کند که بگوئیم حرام است اکرام عالم مرتکب کبیره. نه اینکه بگوئیم طبق یک عام فوقانی یا اصل برائت فتوی به حلیت اکرام مرتکب کبیره بدهیم.

این کاری که بحوث کرد خلاف علم اجمالی است. علم اجمالی موجب سقوط امارات می شود از حجیت. و اگر هم خلاف علم اجمالی به تکلیف لازم بیاید که چه امارات و چه اصول عملیه در مقابل علم اجمالی به تکلیف جاری نیستند.

این اشکال درستی است. طبعا این علم اجمالی قابل انحلال نیست. چون یحرم اکرام الفاسق یا مراد از فاسق عاصی است یا مرتکب کبیره. اگر مراد عاصی است، پس خطاب لابأس باکرام العاصی حجت نیست لابتلاءه بالمعارض. چرا بر اساس او فتوی می دهید؟

سؤال وجواب: بحوث می گوید لابأس باکرام العاصی نسبت به مرتکب صغیره حجت است، چون ظهورٌ لم یحرز معارض له. علم اجمالی به کذب بعض امارات این مانع از حجیت امارات است.

سؤال وجواب: یا این است که خطاب لابأس باکرام العاصی (یا یجب اکرام العاصی، فرقی نمی کند) معارض دارد، اگر یحرم اکرام الفاسق یعنی یحرم اکرام العاصی، پس چه جور طبق آن لابأس باکرام العاصی یا یجب اکرام العاصی فتوی می دهید در مرتکب صغیره. اگر یحرم اکرام الفاسق اخص مطلق است، پس این حجت بر حرمت اکرام مرتکب صغیره است. چرا این را کنار می زنید و بعد رجوع می کنید به اصل برائت و امثال آن؟ اینها با هم جمع نمی شود.

اشکال دوم به بحوث: این است که گفته می شود ما یقین داریم خطاب لابأس باکرام العاصی در مورد مرتکب کبیره حجت نیست. این را ما علم داریم. چرا؟ چون یا مبتلا به معارض است یا مبتلا به مخصص. این خطاب لابأس باکرام العاصی نسبت به مرتکب کبیره که قدر متیقن از یحرم اکرام الفاسق است حجت نیست إما للابتلاء بالمعارض أو للابتلاء بالمخصص. ولکن یحرم اکرام الفاسق نسبت به آن مقدار متیقن طبق عمومات حجت است. چرا؟ برای اینکه احراز معارض برای آن نکردیم، چون شاید فی علم الله خطاب مقابل او عام است و عام معارض با خاص نیست.

پس شاید این خطاب یحرم اکرام الفاسق مقابلش یک معارض مباینی نباشد، چون این خطاب یحرم اکرام الفاسق مردد است که اخص مطلق است یا مباین است. اگر اخص مطلق باشد که دلیل عام مانع از حجیت او نیست. خطابی است که مقتضی حجیت دارد، ظهوری است که خبر ثقه آن را بیان کرد مقتضی حجیت دارد، و مانع از حجیت خطاب این است که این خطاب معارض داشته باشد. خطاب عام که مانع از حجیت خطاب خاص نیست. پس احراز نکردیم که این خطاب یحرم اکرام الفاسق معارض دارد که مانع از حجیتش بشود. چون شاید نسبت بین این دو خطاب عموم و خصوص مطلق است و خطاب عام مانع از حجیت خطاب خاص نیست.

ولذا با این اشکال دوم گفته می شود که یحرم اکرام الفاسق قدر متیقنش این است که اکرام مرتکب کبیره حرام است، و این ظهور مقتضی حجیت دارد و مانع از آن محرز نیست.

اقول: این اشکال دوم به نظر ما قابل جواب است. چونکه یکوقت خطاب مورد نظر ما مبیّن است، آن خطاب مقابل مردد است بین اینکه عام باشد یا معارض باشد. اینجا اشکال دوم جا دارد. مثلا: یحرم اکرام مرتکب الکبیرة، این خطاب مبین است. یک خطابی در مقابل هست که: لابأس باکرام الفاسق. اینجا جا دارد کسی بگوید یحرم اکرام مرتکب الکبیرة احراز معارض برای آن نکردیم. چون شاید آن خطاب دوم اعم باشد، لابأس باکرام الفاسق شاید به معنای لابأس باکرام العاصی باشد. اگر اعم باشد که خطاب عام مانع از حجیت خطاب خاص نیست. اینجا جا دارد کسی بگوید که خطاب یحرم اکرام مرتکب الکبیرة یک ظهور مبینی دارد مقتضی حجیت دارد احراز معارض برای آن نکردیم. چون شاید آن خبر دوم عام باشد و عام که معارض خاص نیست، چون حجیت عام مشروط است به عدم خاص.

اما در مانحن فیه خود خطاب یحرم اکرام الفاسق روشن نیست وضعیتش و مراد استعمالی اش. مردد است خطاب یحرم اکرام الفاسق بین دو معنا که علی احد التقدیرین قطعا معارض دارد. اگر مراد از فاسق در یحرم اکرام الفاسق عاصی باشد قطعا معارض دارد، معارضش لا بأس باکرام العاصی است. خطابی که معنای استعمالی اش مردد است بین دو معنایی که علی احد المعنیین یقینا معارض دارد، کی می گوید اصلا عقلاء همچنین خطابی را حجت می دانند؟ چه کسی می گوید همچنین خطابی مقتضی ححیت دارد؟ خطابی که مردد است بین دو معنا که علی تقدیر اراده معنای اول یقینا معارض دارد، مثل اینکه قبلا نقل می کردیم یک خطاب گفت لاتکرم زید، اگر مراد از زید، زید بن عمرو باشد یقینا معارض دارد، چون یک خطاب دیگر گفته اکرم زید بن عمرو. آیا می توانم این خطاب مجمل را حمل کنم بر اینکه پس مراد از او این است که لاتکرم زید بن خالد؟ نه. خطاب مجمل است، مراد استعمالی اش اگر زید بن عمرو باشد یقینا معارض دارد، چه کسی می گوید عقلاء این را حجت می دانند و حمل می کنند بر آن معنای استعمالی دوم؟

اینجا هم یحرم اکرام الفاسق معنایش مردد است بین معنایی که اگر به معنای مطلق عاصی باشد معارض دارد و اصل حجیت این در سیره عقلائیه محرز نیست.

ولذا اشکال دوم وارد نیست. فقط اشکال اول که علم اجمالی است وارد است. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 1648

چهارشنبه 7/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به تعارض بدوی یا به تعبیر دیگر تعارض غیر مستقر تمام شد.

### چکیده ای از بحث تعارض غیر مستقر

خلاصه این بحث این شد که در تعارض بدوی عرف بین دو خطاب جمع عرفی می کند. ولکن ما یک ضابطه معینی برای موارد جمع عرفی نمی توانیم ارائه بدهیم.

این چیزی هم که مرحوم نائینی فرموده که معیار این است که این دو خطاب منفصل را فرض کنیم در مجلس واحد متصل به هم صادر شده است، اگر احساس تنافی نکردیم بین ظهور این دو خطاب، این علامت وجود جمع عرفی بین این دو خطاب هست، که مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر در مباحث الاصول 5/678 این نظریه را پذیرفته اند عرض کردیم این هم نمی تواند ضابطه جمع عرفی باشد.

جالب این است که خود مرحوم آقای خوئی در موسوعه 12/194 مطلبی را از صاحب جواهر نقل می کند، می گوید صاحب جواهر در جلد 8/100 فرموده است: اگر شخصی سؤال کند از امام علیه السلام که هل یجب اکرام زید؟ امام بفرماید: اکرم کل عالم، در یک خطاب دیگری امام بفرمایند لا یجب اکرام زید. این جمع عرفی دارد. در خطاب اول سؤال شد از اکرام زید و امام جواب عامی دادند که یجب اکرام کل عالم. خطاب دوم در آن مورد سؤال می خواهد عام را تخصیص بزند. صاحب جواهر فرموده: اشکالی ندارد این جمع عرفی است. شاهدش این است که اگر در همان خطاب اول که راوی می گفت حکم اکرام زید چیست امام می فرمود اکرم کل عالم و لاتکرم زیدا، احساس تنافی نمی کردیم، حالا هم که منفصل است جمع عرفی می کنیم. مرحوم آقای خوئی فرموده خیلی فرق می کند. اگر سائل سؤال می کرد از اکرام زید و امام می فرمود اکرم کل عالم ولاتکرم زیدا این ظهور پیدا نمی کرد در تطبیق این عام بر مورد سؤال. ولی وقتی متصل به آن نفرموده و لاتکرم زیدا ظهور پیدا کرده در تطبیق بر مورد سؤال، و این ظهوری است که قابل رفع ید نیست و مستهجن است که با خطاب منفصل از این ظهور در تطبیق بر مورد سؤال رفع ید کنیم.

خب آقا شما که فرموده بودید ضابطه مرحوم نائینی درست است، صاحب جواهر هم که همان ضابطه را اعمال کرد. معلوم می شود خلل در همان ضابطه است. والا اشکال به صاحب جواهر وارد است. جناب صاحب جواهر! هر چیزی که متصل بود تنافی نداشت عرفا با خطاب عام، دلیل نمی شود که حالا که منفصل است جمع عرفی داشته باشد با خطاب عام. عکسش هم می گوئیم چیزی که اگر متصل بود عرف تنافی می دید مثل إناءٍ وقع فیه الخمر اغسله ثلاث مرات، اغسله سبع مرات، اگر با هم ذکر می شد عرف تنافی می دید، ولی خود شما حالا که منفصل از هم ذکر شده اغسله سبع مرات را حمل کردید بر استصحاب.

پس ضابطه معینی ندارد، ولی غالبا این درست است و منبه عرفی خوبی است که ما این دو خطاب را فرض کنیم متصل صادر شده اگر احساس تنافی عرفی نکردیم عادتا و غالبا اماره بر وجود جمع عرفی بین این دو است.

وما این نکته را هم عرض کردیم که حمل عام بر خاص وتخصیص عام به دلیل خاص فرقی نمی کند که این خاص تعارضش با عام تعارض بالذات باشد یا تعارض بالعرض، که جلسات قبل توضیح دادیم. اما یک نکته می خواهم عرض کنم: یک وقت این عرض ما منشأ شبهه نشود. ما قبلا عرض کردیم الان هم عرض می کنیم تأکید هم می کنیم: گاهی خطاب خاص تعارض بالذات دارد با خطاب عام، ولی یک جائی اطلاق این خطاب خاص تعارض بالعرض هم با خطاب عام پیدا می کند. مثال بزنیم: ما علم اجمالی پیدا کردیم یا نمازی که الان مشغول خواندنش هستیم یک رکوع در آن زیاد کردیم یا آن نماز قبلی رکوع از آن کردیم. علم اجمالی به نقصان رکوع در صلاة سابقه یا زیاده رکوع در صلاة لاحقه که مشغول خواندنش هستیم. این علم اجمالی باعث می شود علم اجمالی به بطلان احدی الصلاتین پیدا کنیم. قاعده تجاوز در نماز قبلی فی حد نفسه جاری است، در نماز فعلی هم فی حد نفسه استصحاب عدم زیاده رکوع جاری است. همه می گویند که این دو اصل با هم تعارض می کنند. تعارضا تساقطا واجب است که نماز قبلی را اعاده کنیم نماز فعلی را هم را کنیم از نو بخوانیم. این علم اجمالی منجز است.

ممکن است شما شبهه کنید که آقا! مگر شما در بحث قاعده تجاوز نگفتید که قاعده تجاوز بر استصحاب مقدم است چون دلیل قاعده تجاوز اخص مطلق است عرفا از دلیل استصحاب. نوع موارد بلکه همه مواردی که ما قاعده تجاوز داریم استصحاب بر خلافش هست. قاعده تجاوز می گوید شک کردی رکوع کردی یا نه بلی قد رکعت. خب استصحاب می گوید لم ترکع. پس هر کجا که قاعده تجاوز جاری است استصحاب برخلافش است. کجا قاعده تجاوز جاری بود؟ در نماز اول که شک در نقصان رکوع بود. قاعده تجاوز گفت بلی قد رکعت. خب استصحاب می گوید یقین سابق داری به عدم رکوع و شک لاحق داری در اتیان به رکوع، لاتنقض الیقین بالشک. اما گفتیم قاعده تجاوز چون اخص مطلق است بر استصحاب مقدم است. اما شک در زیاده مخصوصا اگر در اثناء نماز باشیم قاعده تجاوز ندارد. شک در زیاده رکوع در همین نماز فعلی داریم اینکه مجرای قاعده تجاوز نیست.

سؤال وجواب: قاعده تجاوز یا صددرصد اخص از استصحاب است یا نوعا اینطور است اخص مطلق عرفی است یا اخص مطلق دقی. هر کدام را بگوئید مقدم می شود بر استصحاب.

شبهه این است که پس قاعده تجاوز اخص مطلق است از استصحاب، چرا خطاب خاص را با خطاب عام معارض گرفتید؟ خب قاعده تجاوز در نماز قبلی حکم به صحت نماز می کند، دلیل استصحاب اقتضاء می کند بطلان نماز قبلی را. قاعده تجاوز که اخص از دلیل استصحاب است. قاعده تجاوز تخصیص می زند استصحاب را.

اقول: ولو ما در دوره سابقه خودمان هم تحت تأثیر این شبهه قرار گرفته بودیم و نقل کرده اند که بعضی از اعلام در کتاب اضواء وآراء ملتزم شده اند به این مطلب که بله در مثل این مورد قاعده تجاوز در نماز قبلی جاری می شود و مقدم است بر استصحاب چون اخص مطلق است از استصحاب. ولی بعد به نظرمان رسید که این شبهه درست نیست. چرا؟ برای اینکه قاعده تجاوز یک تعارض بالذات دارد با استصحاب ویک تعارض بالعرض. نسبت به نماز قبلی تعارض بالذات است. چون قاعده تجاوز در نماز قبلی می گوید بلی قد رکعت، استصحاب درست همان نقطه را انگشت می گذارد می گوید لاتنقض الیقین بالشک، بنا بگذار بر بقاء حالت سابقه، این عدم الرکوع است. اطلاق قاعده تجاوز نسبت به این فرض علم اجمالی تعارض بالعرض پیدا کرده با استصحاب عدم زیاده رکوع در نماز فعلی. این تعارضش بالعرض است. از چه باب؟ از باب اینکه علم اجمالی داریم که یکی از این دو نباید جاری بشود. جریان هر دو با هم مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی است. هم قاعده تجاوز در نماز قبلی جاری بشود و هم استصحاب عدم زیاده رکوع در نماز فعلی. در حالی که من علم اجمالی دارم که یکی از این دو نماز باطل است.

اقول: ما گفتیم که ما تعارض بالعرض را داخل در جمع عرفی می دانیم، اما به شرط اینکه اصل خطاب متعارض بالعرض بشود با یک خطاب عام، نه اینکه اطلاق این خطاب متعارض بالعرض بشود. آن مثالی که در جلسات قبل می زدیم می گفتیم «الغنی إذا افطر یجب علیه أن یطعم ستین مسکینا» نسبت به خطاب «الذی افطر یجب أن یصوم ستین یوما»، خب تعارض بالعرض داشت بعد از اینکه فهمیدیم بر غنی دو تا کفاره واجب نیست. اما اصل خطاب «الغنی إذا افطر یصوم ستین یوما» شد متعارض بالعرض با عموم «من افطر یجب أن یصوم ستین یوما». عرف مقدم می کند این خطاب اخص متعارض بالعرض را. چون می گوید یا باید این خطاب را طرح کنم، یا عموم آن خطاب من افطر یجب أن یصوم را تخصیص بزنم. عرف تخصیص یک عموم را اولی می داند از طرح یک دلیل بنفسه.

ولی در آن مثال قاعده تجاوز اینطور نیست. تعارض بالذاتش که خب منشأ تقدیمش می شود بر دلیل استصحاب در مورد تعارض بالذات نسبت به آن نماز قبلی. اما تعارض بالعرضش با استصحاب عدم زیاده رکوع این ناشی است از اطلاق این قاعده تجاوز در این مورد علم اجمالی. ما در اینجا ادعای جمع عرفی نمی کنیم و اصلا احساس جمع عرفی هم نمی کنیم. شاهدش هم همین کلام مشهور است که این دو را با هم متعارض گرفته اند و گفته اند باید احتیاط کرد.

سؤال وجواب: شما اگر می گوئید جمع عرفی دارد باید احساس جمع عرفی کنید. شک در جمع عرفی هم کافی است برای اینکه ما احراز نکنیم که عرف حجت می داند این دو خطاب را در نتیجه جمع عرفی. ما احساس تعارض می کنیم بین قاعده تجاوز در نماز قبلی با استصحاب عدم زیاده رکوع در نماز فعلی، تعارضا تساقطا باید احتیاط کنیم.

یک نکته ای عرض کنم: آقای زنجانی یک موقعی به مناسبت یک فرعی مشابه این فرع بیانی داشتند ما در همین فرع بیان ایشان را تطبیق می کنیم. ایشان می فرمودند: اگر شک من در نقصان رکوع قبل از علم اجمالی باشد. یعنی اول شک کردم در نقصان رکوع در نماز قبلی، قاعده تجاوز بود، هنوز علم اجمالی شکل نگرفته بود. نماز دوم را که خواندیم در ادامه علم اجمالی پیدا کردیم که یا آن نماز قبلی نقصان رکوع داشته یا این نماز فعلی زیاده رکوع. قاعده تجاوز در نماز قبلی ولو به اندازه پنج دقیقه زودتر از علم اجمالی موضوع پیدا کرد. بعد پنج دقیقه که گذشت علم اجمالی که پیدا کردیم این علم اجمالی منشأ تعارض قاعده تجاوز با این استصحاب عدم زیاده رکوع در نماز فعلی شد، تعارضا تساقطا بقاءا. علم اجمالی که کشف نمی کند از اول قاعده فراغ جاری نبوده است. بعد از علم اجمالی قاعده فراغ سقوط می کند، ولی در آن پنج دقیقه قبل قاعده تجاوز جاری بوده است. آقای زنجانی می فرمودند: خب قاعده تجاوز صحت ظاهریه آورده بود در آن پنج دقیقه. ما احتمال که می دهیم شارع هنوز هم آن صحت ظاهریه را قبول داشته باشد در نماز قبلی. فقط دلیل بر آن نداریم بخاطر تعارض ادله، یعنی تعارض دلیل قاعده تجاوز با دلیل استصحاب منشأ شد ما دلیل نداریم بر بقاء صحت ظاهریه نماز قبلی، اما استصحاب که می توانیم بکنیم. استصحاب می کنیم آن صحت ظاهریه ای که در آن پنج دقیقه قبل از علم اجمالی در نماز قبلی بود هنوز هم باقی است. چون احتمال دارد فی علم الله قاعده تجاوز را شارع در آن نماز قبلی جعل کرده باشد لمرجح. استصحاب عدم زیاده اماره است بر صحت ظاهریه نماز فعلی وبالالتزام می گوید پس من اماره هستم که صحت ظاهریه در نماز قبلی بقاءا منتفی است. اماره است، چون استصحاب یعنی صحیحه زراره لاتنقض الیقین بالشک نسبت به اینکه استصحاب عدم زیاده جاری است اماره است دیگر. استصحاب عدم زیاده در نماز فعلی اماره صحت ظاهریه است، امارۀ استصحاب است دیگر، لاتنقض الیقین بالشک خبر زراره است، خبر زراره اماره است، اماره است بر استصحاب در نماز فعلی، یعنی اماره است بر صحت ظاهریه نماز فعلی، وبالالتزام اماره است بر نفی ضد آن. چون امکان جمع بین صحت ظاهریه هر دو نماز نیست، چون ترخیص در معصیت لازم می آید.

خب اماره که با اصل عملی تعارض ندارد. اماره با اماره تعارض دارد. اماره بر استصحاب در این نماز فعلی یعنی لاتنقض الیقین بالشک که می گوید استصحاب عدم زیاده رکوع در این نماز جاری است، این اماره با آن إذا شککت فی شیء وقد دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء که صحیحه زراره است و آن هم اماره بر صحت ظاهریه در نماز قبلی است، این دو اماره با هم تعارض وتساقط می کنند بعد نوبت می رسد به اصل عملی. اصل عملی که طرف معارضه نیست با اماره. مثل اینکه یک بینه می گوید این آب نجس است و یک بینه می گوید این آب پاک است. بعد از تعارض و تساقط استصحاب می کنیم حالت سابقه را. استصحاب که طرف معارضه اماره نیست.

ما هم اینجا بعد از تعارض اماره بر قاعده تجاوز در نماز قبلی که إذا خرجت من شیء ودخلت فی غیره فشکک لیس بشیء، با اماره بر صحت ظاهریه نماز فعلی که صحیحه زراره است که می گوید لاتنقض الیقین بالشک ابدا، بعد از تعارض این اماره چون مستلزم ترخیص در معصیت است جمع بین این دو اماره، بعد می گویم اصل عملی جاری می کنم. اصل عملی چیست؟ استصحاب می کنم صحت ظاهریه نماز قبلی را. چون پنج دقیقه قبل از علم اجمالی نماز قبلی صحت ظاهریه داشت، علم به حدوثش دارم، آنوقت قاعده تجاوز که معارض نداشت، وشک در بقاء دارم ولو اماره بر بقاء تعارض کرده است.

اقول: این بیان، بیان خیلی لطیفی است، اما اشکال این بیان این است که: استصحاب صحت ظاهریه خودتان می فرمایید که اصل عملی است، بعد از اینکه ما اماره بر صحت ظاهریه را از دست دادیم، قبل از اینکه رجوع کنیم به اصل عملی باید رجوع کنیم به عام فوقانی. قاعده تجاوز در نماز قبلی فرض این است که مخصص استصحاب بود. و الا اگر این قاعده تجاوز نبود استصحاب می گفت نماز قبلی شما بطلان ظاهری دارد. قاعده تجاوز مخصص استصحاب بود در نماز قبلی. کاری ندارم به استصحاب عدم زیاده رکوع در نماز فعلی. او هیچ، استصحاب عدم رکوع در نماز قبلی اماره بود بر بطلان ظاهری نماز قبلی. قاعده تجاوز تخصیص زد او را در آن پنج دقیقه، گفت من تخصیص می زنم این استصحاب را که اماره بر بطلان ظاهری است. اماره بر بطلان ظاهری است یعنی لاتنقض الیقین بالشک نسبت به نماز قبلی اماره بر بطلان ظاهری است. قاعده تجاوز در آن پنج دقیقه گفت من تخصیص می زنم این استصحاب را. بعد از پنج دقیقه قاعده تجاوز مثل برف آب شد در دشمنی و درگیری با استصحاب عدم زیاده رکوع. به او گفتند لاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم این قاعده تجاوز زیر بار نرفت و تنازع کرد با آن استصحاب عدم زیاده رکوع و آب شد. وقتی این مخصص آب شد شما دیگر نمی توانید استصحاب کنید بقاء حکم خاص را با وجود عام فوقانی. عام فوقانی این است که استصحاب یعنی لاتنقض الیقین بالشک می گوید من اماره هستم و یک عمومی هستم دال بر بطلان ظاهری نماز قبلی. شما باید به عموم من رجوع کنید، نه اینکه استصحاب کنید صحت ظاهریه را.

بله چون آقای زنجانی در بحث اینکه آیا بعد از مضی زمان متیقن از تخصیص استصحاب حکم خاص جاری می شود یا باید به عام فوقانی رجوع کنیم چون قبول ندارد رجوع به عام فوقانی را، اشکالش طق مبنای خودش درست است. ولی ایشان نمی تواند این را به عنوان اشکال به مثل آقای خوئی مطرح کند. اشکال مبنائی می شود. آقای خوئی می گوید من چه جور استصحاب کنم صحت ظاهریه نماز قبلی را؟ قاعده تجاوز از اعتبار افتاد باید به عام فوقانی رجوع کنم. عام فوقانی لاتنقض الیقین بالشک است مخصص آن قاعده تجاوز بود از اعتبار افتاد باید به عام فوقانی رجوع کنم.

این مطالب چکیده ای بود از بحث تعارض غیر مستقر.

## التعارض المستقر

مثال واضح تعارض مستقر متباینین است. یجب اکرام العالم و لایجب اکرام العالم.

بحث واقع می شود در مسائلی:

### اصل اولی در تعارض مستقر

مسأله اولی: این است که مقتضای اصل اولی در تعارض مستقر چیست؟

اصل اولی یعنی با لحاظ دلیل عام حجیت نه با لحاظ دلیل خاص در مورد تعارض النصین. ما یک دلیل های خاصی داریم که در خصوص خبرین متعارض وارد شده است، به آن می گویند مقتضی الاصل الثانوی. ما فعلا راجع به او بحث نمی کنیم. ما فعلا بحثمان این است که ما هستیم و عموم دلیل حجیت دلیل خبر ثقه مثلا، می خواهیم ببینیم مقتضای این عموم دلیل حجیت خبر ثقه نسبت به این دو تا خبر متعارض چیست.

سه نظر وجود دارد:

نظر اول: نظر مشهور است، که مقتضای اصل اولی تساقط است. حالا تساقط بالمرة یا تساقط فی الجمله، این بماند. تساقط فی الجمله می گوید هر دو خبر حجت نیستند ولی احد الخبرین لابعینه حجت است برای نفی ثالث، که نظر صاحب کفایه است. ولی بالاخره چه قائل به تساقط این دو خبر بالمرة بشویم و چه قائل به تساقط فی الجمله بشویم نظر مشهور این است که مقتضای اصل اولی تساقط است.

نظر دوم: نظر مخالف مشهور که برخی مثل مرحوم ایروانی گفته اند این است که مقتضای اصل اولی تخییر است.

نظر سوم: نظر مرحوم شیخ که تفصیل است. فرموده اگر قائل شدیم به سببیت، یعنی حجیت خبر ثقه احداث مصلحت می کند در مؤدی ولو مصلحت سلوکی. اگر این را بگوئیم خب خبر ثقه که می گوید نماز ظهر واجب است مصلحت در نماز ظهر ایجاد می کند، آن خبری هم که می گوید نماز جمعه واجب است مصلحت در نماز جمعه ایجاد می کند. باب می شود باب تزاحم المصلحتین ونتیجه می شود تخییر.

اما اگر قائل به مسلک طریقیت شدیم گفتیم دلیل حجیت خبر ثقه هیچ مصلحتی را در مؤدای خبر ثقه ایجاد نمی کند و در سلوک آن هم هیچ مصلحتی ایجاد نمی کند بلکه طریق محض است به واقع، خب مقتضای قاعده تساقط است.

#### تخییر

اما مسلک تخییر که مسلک خلاف مشهور است که مرحوم ایروانی قائل است دو تا تقریب دارد. ما اول این دو تا تقریب را می گوئیم و بعد نظر مشهور را با توجه به هر دو تقریب حساب می کنیم:

تقریب اول: همان چیزی است که مرحوم ایروانی گفته است. فرموده: مثلا این خبر ثقه گفت تجب الظهر، آن خبر ثقه گفت تجب الجمعة. علم اجمالی داریم به کذب احد الخبرین، این منشأ تعارض شد. از حجیت این خبر بعینه و حجیت آن خبر بعینه تعارض لازم می آید. این را قبول داریم. چون لازمه حجیت هر کدام از این دو خبر کذب دیگری است با توجه به علم اجمالی که اگر این خبر راست است پس خبر دیگر دروغ است. اما آقا! آیا این را قبول نداریم که احد الخبرین هم خبرٌ. شما انسان دوستتان هم انسان، آیا قبول ندارید که یکی از شما دو نفر هم انسان است؟ معلوم است دیگر، وقتی شما انسان و دوستتان هم انسان یکی از شما دو نفر هم انسانید. این خبر ثقه است آن هم خبر ثقه است پس احدهما هم خبر ثقه است، او هم مشمول دلیل خبر الثقة حجة است. کأنه شارع گفته است که احدهما حجة، یا تعبیر کرده است که إعمل بأحد الخبرین. خب اگر می گفت إعمل بأحد الخبرین نتیجه اش چی بود؟ مثل اینکه بگوید أکرم احد العالمین. اگر می گفت أکرم احد العالمین مخبر بودیم دیگر، حالا هم گفته إعمل بأحد الخبرین. صدّق خبر العادل از آن در می آید صدّق احد الخبرین، صدّق احد الخبرین مثل أکرم احد العالمین اقتضای تخییر می کند.

سؤال وجواب: جامع مفهومی احد الخبرین هم خبرٌ دیگر. مثل أکرم احد العالمَین، خب مخیری دیگر. این هم می گوید صدّق احد الخبرین. صدّق خبر العادل شامل تصدیق احد خبری العادلین می شود.

تقریب دوم: این است که برخی گفته اند که ما از خبر الثقة حجة به مقداری رفع ید می کنیم که مجبوریم نه بیشتر. ضرورت است. حجیت مطلقه خبر اول با حجیت مطلقه خبر دوم متعارض است، اما حجیت تخییریه هر دو خبر که با هم متعارض نیست. هذا الخبر حجة تخییریه، ذاک الخبر حجة تخییریه، دو تا حجت تخییریه که با هم تعارض ندارند. از اطلاق جیت خبر رفع ید بکنید بخاطر ضرورت، اما از اصل آن چرا رفع ید می کنید؟

تأمل بفرمائید انشاءالله تا روز شنبه.

جلسه 1649

شنبه 10/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به مقتضای اصل اولی در خبرین متعارضین بود، یعنی با قطع نظر از نص خاص در مورد تعارض ببینیم مقتضای قاعده اولیه چیست؟

مشهور گفتند مقتضای قاعده اولیه تساقط هر دو خبر هست از حجیت.

در مقابل مشهور برخی قائل شدند که مقتضای قاعده اولیه حجیت تخییریه است که هر کدام از این دو خبر حجت تخییریه هستند و مکلف می تواند به یکی از این دو خبر اخذ کند و عمل کند.

دو بیان برای قول به تخییر ذکر شد:

بیان اول مربوط به محقق ایروانی بود که گفت صدق خبر العادل وإعمل بخبر العادل انحلالی است. خبر زید عادل را که می گوید تجب صلاة الظهر شامل می شود، خبر عمرو عادل را که می گوید تجب صلاة الجمعة شامل می شود، احد هذین الخبرین هم چون مصداق خبر عادل هست شامل او هم می شود، می شود إعمل باحد هذین الخبرین. تعارض در آن دلالت اول و دوم است. دلالت تفصیلیه بر وجوب عمل به خبر زید عادل و دلالت تفصیلیه بر وجوب عمل به خبر عمرو عادل نمی شود هر دو مطابق با واقع باشند. امکان جعل حجیت تفصیلیه برای هر دو خبر نیست. چون وجوب عمل به خبر زید عادل یعنی بگو خبر زید عادل درست هست و لازم آن این است که خبر عمرو عادل درست نیست. چون ما علم اجمالی داریم به کذب احد الخبرین. جمع نمی شود حجیت تفصیلیه خبر زید عادل با حجیت تفصیلیه خبر عمرو عادل، بخاطر اینکه مثبتات امارات حجت است. لازمه صدق خبر زید عادل کذب خبر عمرو عادل است، وهمینطور لازمه صدق خبر عمرو عادل کذب خبر زید عادل است، بخاطر همین علم اجمالی که داریم که یکی از این دو خبر کاذب است. ولذا نمی شود هر دو با هم حجت تفصیلیه باشند. اینها با هم تعارض می کنند.

اما آن دلالت سوم که موضوعش احد الخبرین هست او می تواند حجت باشد. إعمل باحد هذین الخبرین. و این اقتضاء تخییر می کند. مثل این می ماند که بگوید أکرم احد هذین العالِمَین که مقتضایش تخییر است.

اقول: اشکال این بیان این است که: ما یکوقت نص خاص داریم می گوید إعمل باحد هذین الخبرین، أکرم احد هذین العالمین، حرفی نیست، ظهورش در تخییر است. اما یک وقت نص خاص نداریم، ما از عموم إعمل بخبر العادل می خواهیم استخراج کنیم این مطلب را. این ظهور در تخییر ندارد. این می سازد با وجوب عمل به احد الخبرینی که غیر از آن خبر معلوم الکذب هست اجمالا، که به نظر عرف واقع معینی دارد.

مثل اینکه وقتی شما علم اجمالی پیدا کنید که یا نماز ظهرتان باطل است و یا نماز عصرتان، واحتمال بطلان هر دو نماز را می دهید. خیلی ها فرموده اند و درست هم فرموده اند که قاعده فراغ در نماز ظهر با قاعده فراغ در نماز عصر تعارض وتساقط می کند، اما قاعده فراغ در صلاة ثانیه غیر ما علم اجمالا بطلانها جاری است بلامعارض. می گوئیم که ما می دانیم یکی از این دو نماز باطل است، شک داریم که نماز دوم صحیح است یا باطل، قاعده فراغ می گوید پس شما شک دارید در بطلان نماز دوم، کل ما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکرا فامض ولاتعد.

مثل این می شود که علم اجمالی دارید به صحت یکی از این دو نماز. این تخییر نیست، نتیجه اش این است که یک نماز دیگر به نیت مافی الذمة می خوانید می شود دو تا نماز صحیح.

اما اگر نماز مغرب وعشاء بود که متفق العدد نبودند، اینجا اگر قاعده فراغ جاری کنید که انشاءالله یکی از این دو نماز صحیح است، این به در نمی خورد. چون تخییر که از او استفاده نمی شود که ما مخیریم بگوئیم نماز اول که مغرب بود صحیح است یک نماز عشاء بخوانیم، یا بگوئیم نماز عشاء صحیح است نماز مغرب بخوانیم. نه. مثل علم اجمالی به اینکه یکی از این دو نماز صحیح است چکار می کردیم، ما فرض این است که می دانیم یکی از این دو نماز باطل است ولو بدانیم یکی از این دو نماز دیگر صحیح است اثر ندارد. ما باید احتیاطا هم نماز مغرب بخوانیم و هم نماز عشاء. چون استفاده تخییر که نمی توانستیم بکنیم از جریان قاعده فراغ فی الصلاة الاخری غیر الصلاة المعلوم اجمالا بطلانها.

اتفاقا در این نماز ظهر و عصر هم که ما قاعده فراغ جاری می کنیم در صلاة اخری غیر ما علم اجمالا بطلانها، چه بسا واقعا معین ندارد، فی علم الله اگر هر دو نماز باطل باشد هیچ کس نمی تواند تعیین کند که کدامیک از این دو نماز معلوم الاجمال است بطلانش و کدامیک از این دو نماز مجرای قاعده فراغ است. ولذا محقق اصفهانی فرمود محال است جریان مثلا قاعده فراغ در این مورد. چون قاعده فراغ در نماز موجود در خارج باید جاری بشود. وجود خارجی عین تشخص وتعین است، شما وقتی می گوئید تعین ندارد واقعا آن نماز دوم، حتی ملائکه هم نمی توانند آن را تعیین کند، پس تعین که نداشت واقعا یعنی وجود ندارد. الفرد المردد لا هویة له و لا ماهیة، پس معقول نیست که خارج مردد و لامتعین باشد و مجرای قاعده فراغ باشد.

البته سعی شده از این اشکال جواب داده بشود که بعدا جواب را عرض می کنیم که عمده جوابی که ما می دهیم این است که به نظر عقلی عنوان ذهنی الصلاة الاخری مجرای قاعده فراغ است که این عنوان به نظر بسیط عرفی و به نظر ساذج عرفی فانی دیده می شود در خارجی که از نظر عقل هیچ تعین ندارد. اگر این فناء هم عقلی بود اشکال محقق اصفهانی وارد بود. اما فناء به نظر ساذج عرفی است، از نظر عقل توهم محض است. مثل اینکه شما وقتی اشاره می کنید به یک موجود خارجی مثلا رستم، می گوئید من رستم را دوست دارم، عقل می گوید نخیر، تو وجود ذهنی رستم را که در ذهن خودت هست دوست داری، اصلا چه بسا رستم در خارج موجود نیست. باشد هم حب شما به آن تعلق نمی گیرد. شما از نظر ساذج عرفی آن عنوان متعلق حکم را متحد با خارج می بینید، من عقل گناهی ندارم، شما نظر بسیط وساذج عرفی ات اینطور است او که موضوع احکام عقل نیست. از نظر عقل متعلق حب همان عنوان ذهنی است، و او متعین بالذات است چون در ذهن وجود ذهنی متشخصی دارد. عنوان الصلاة الاخری هم همینطور است.

والعجب کل العجب که وقتی شما می گوئید من شک دارم در صحت صلاة دیگر، می گوئید می دانم یکی از این دو نماز باطل است شک دارم که نماز دیگر صحیح است یا نه، هیچ کس به شما اعتراض نمی کند، می گویند دروغ که نمی گوید خب شک دارد در صحت وبطلان نماز دیگر. اما تا شارع بگوید فهذه الصلاة الاخری صحیحة إنشاءالله سر وصدا بلند می شود که هذا غیر معقول. چه جور شد؟ آنوقتی که می گفتید شک دارم در اینکه نماز دوم صحیح است یا باطل است هیچ کس اعتراض نکرد که هذا غیر معقول، چون مواجه می شدید با توده های مردم که می گفتند خب شک داریم دیگر. اما وقتی نوبت رسید به تمسک به اطلاق کل ما شککت فیما قد مضی من صلاتک می آیید اشکال می کنید که این غیر معقول است که شامل این صلاة اخری بشود.

اما عرض ما این است که این نتیجه اش تخییر نیست، تمسک به دلیل نسبت به الخبر الآخر نتیجه اش نتیجه علم اجمالی است به صدق احد الخبرین، که منشأ احتیاط می شود. شما وقتی علم اجمالی دارید که یکی از این دو خبر دروغ است و خبر دیگر قطعا راست است، اما کدامیک راست است و کدامیک دروغ نمی دانید، این منشأ احتیاط می شود نه منشأ تخییر.

سؤال وجواب: ما قبول داریم احد الخبرین خبرٌ یا احدی الصلاتین صلاة ولذا قاعده فراغ جاری می کنیم در صلاة اخری. یا در آن مثالی که پدری می میرد دو سکه طلا گذاشته است شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو سکه عصبی است احتمال غصبی بودن هر دو را می دهید. خب قاعده ید در این سکه با قاعده ید در آن سکه تعارض می کند. اما قاعده ید در آن سکه دوم غیر از آن سکه که اجمالا می دانید غصبی است جاری می شود. ثمره اش این است که حکم می شد که یکی از این دو سکه لابعینه مال شماست. حالا حاکم شرع می گوید که صاحب آن غصبی را نمی شناسید یکی از این دو سکه را بدهید بابت مجهول المالک و رد مظالم، سکه دیگر را هم بردارید برای خودتان.

شبیه کلی فی المعین. شما وقتی دو تا مرغ دارید می گوئید فروختم یکی از این دو به زید، زید هم می گوید قبول کردم. مرغ الف مال شماست، می توانید او را به عمرو بفروشید، مرغ ب مال شماست می توانید به بکر بفروشید. اما در عین حال عرف می گوید یکی از این دو مرغ خارجی مال این زیدی است که مشتری کلی فی المعین است. ولذا اگر این دو مرغ هر دو تخم بکنند زید می گوید که خب یکی از این تخم ها هم مال من است چون مرغ من هم تخم کرده است. اما اگر بگویند مرغ الف مال توست؟ می گوید نه، مرغ ب مال توست؟ می گوید نه. می گوید یکی از این دو مرغ مال من است. این از نظر عقلی توجیهش این است که عنوان یکی از این دو مرغ اعتبار شده است ملک این زید. عنوانی که به نظر بسیط وساذج عرفی متحد است با خارج، اما این نظر بسیط وساذج عرفی است که آثار عقلائیه اش هم همین است که می گویند یکی از دو تخم مرغ هم مال این زید است، آثار عقلائیه اش که مشکل ندارد.

بله اگر ما به اطلاق اعمل بخبر العادل تمسک کنیم که احد الخبرین حجة، آنوقت احد الخبرین لابعینه می شود حجت. و این مطلبی است که صاحب کفایه فرموده است. در جائی که می خواهد بگوید تساقط فی الجمله است نه بالجمله همین را فرموده است.

ما اشکالمان به این بیان این است که اطلاقی نداریم در ادله حجت خبر واحد. برخلاف قاعده فراغ که اصل عملی است اطلاق دارد نسبت به الصلاة الاخری. یا قاعده ید اصل عملی است اطلاق دارد نسبت به السکة الاخری. اما خبر العادل حجة یا دلیلش سیره عقلائیه است و روایات واردند در مورد امضاء سیره، که اطلاق ندارند، وسیره دلیل لبی است نمی شود معامله اطلاق لفظی با آن کرد. از سیره نمی شود حجیت احد الخبرین لابعینه را فهمید. چون سیره دلیل لبی است اطلاقی ندارد که بخواهیم به آن تمسک کنیم.

یا اگر مثل ما گفتید العمری ثقتی ما ادی الیک عنی فعنی یؤدی وما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون این انصراف دارد از خبرین متعارضین. چون اماره است. در اماره جهت کاشفیتش لحاظ می شود. وقتی می آید می گوید عمری هر چه گفت از طرف من می گوید آدم ثقه ای است حرفش را قبول کند، لااقل من شبهة الانصراف که شامل خبرین متعارضین بشود. ولذا ما این را به عنوان اشکال دوم به مرحوم ایروانی مطرح می کنیم می گوئیم جناب آقا ایروانی! این فرمایش شما که از خطاب اعمل بخبر الواحد بخواهید استفاده کنیم إعمل بأحد الخبرین، قطع نظر از اشکال اول ما که این مفادش تخییر نیست، برفرض از اشکال اول غمض عین کنیم، ما اصلا اطلاق لفظی نداریم در دلیل حجیت خبر عادل که بخواهیم بگوئیم شامل احد الخبرین می شود. پس این بیان اول بر تخییر درست نیست.

سؤال وجواب: در کلی فی المعین اینکه بایع هر کدام را خواست می توانست تحویل مشتری بدهد بخاطر این است که سیره عقلائیه است که ولایت بر تطبیق کلی فی المعین با بایع است. ولذا بایع ولایت بر تطبیق دارد. از این جهت است. این غیر از تخییر است. این ولایت بر تطبیق است. در سیره عقلائیه بایع در کلی فی المعین ولایت بر تطبیق دارد. این ربطی به بحث تخییر ندارد.

سؤال وجواب: ما در جاهای دیگر اطلاق لفظی داریم، قاعده فراغ اطلاق لفظی دارد، می گوئیم نماز ظهر نماز است نماز عصر هم نماز است و یکی از این دو نماز هم نماز است، اطلاق لفظی دارد قاعده فراغ. چون اصل عملی هم هست و یک اصل تعبدی است که نکته اش کاشفیت هم نیست.

سؤال وجواب: ما شبهه انصراف نداریم در قاعده قراغ. به عرف می گوئیم من نماز ظهر و عصر خوانده ام می دانم یکی از این دو باطل است و احتمال می دهم دیگری صحیح باشد، آیا هر دو نماز را اعاده کنم؟ عرف می گوید مگر امام علیه السلام نفرمود کل ما شککت فیه مما قد مضی فامصه کما هو. برای چی می گوئی هر دو نماز شاید باطل باشد. یکی از این دو نماز می دانی باطل است انشاءالله نماز دوم صحیح است.

در آن مثال وارث می گویند تو می دانی یکی از این دو سکه غصبی است هر دو را که نمی دانی غصبی است، مبادا گول بخوری هر دو را بروی بدهی به دیگران. یا مثلا شما فرض کنید صد تا سکه است می دانید یکی از این صد تا سکه لابعینه غصبی است. خب جناب محقق اصفهانی که می گوئید الفرد المردد لا هویة له و لا ماهیة، این بدبخت صد تا سکه را برود رد مظالم بدهد؟! پدر محتکر این آقا فوت کرد شاید نود نه تای این سکه ها مال خودش باشد، قاعده ید جاری می شود. یکی را می روند رد مظالم می دهند. قاعده ید اطلاق دارد دیگر.

اما چرا روایت العمری وابنه ثقتان یا العمری ثقتی ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی وما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون شبهه انصراف دارد؟

برای اینکه ظاهر این عبارت این است که نظر دارد به فرضی که عمری حرفی می زند که محتمل المطابقة با واقع است. اما اینکه ما بدانیم یکی از این دو حرفی که می زند خلاف واقع است، یکجا گفت امام فرموده تجب صلاة الظهر، ویکجا گفت امام فرموده لاتجب صلاة الظهر یا تجب صلاة الجمعة، یا یکجا گفت امام فرموده نماز جمعه واجب تعیینی است و یکجا گفت اما فرموده نماز جمعه واجب تخییری است. خب اینها با هم تناقض دارد. بله احتمال صدق یکی از این دو را می دهیم، اما العمری ثقتی ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی وما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون شبهه انصراف دارد از فرض تعارض بالذات. (نه تعارض بالعرض، او بعدا بحثش می آید). تعارض بالذات یعنی یک بار عمری آمد گفت اما فرموده نماز جمعه واجب تعیینی است و یک روز دیگر گفت امام فرموده نماز جمعه واجب تخییری است، تعارض بالذات دارد دیگر، لازم علم خارجی که نیست، خود این دو تا مطلب با همدیگر تعارض دارند بدون نیاز به علم خارجی. ولکن شما بگوئید که احد الخبرین حجة نتیجه می گیریم که پس احتمال وجوب تعیینی نماز ظهر نیست. یا نماز جمعه واجب تعیینی است یا واجب تخییری است پس مجزی است برویم نماز جمعه. ما انصراف می بینیم در این خطاب، یا انصراف دارد جزما و یا انصراف دارد احتمالا. حالا نکته انصرافش می تواند جهت کاشفیت خبر ثقه از واقع باشد که در تعارض بالذات جهت کاشفیتش مختل شده است. ...کاشفیت نوعیه خبر ثقه منشأ حجیت آن است دیگر. حالا ولو شارع در حجیت خبر ثقه توسعه داده گفته ولو مفید وثوق نوعی نباشد هم حجت است. ... ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی وما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع فإنه الثقة این ظاهرش این است که نکته کاشفیت مد نظر است، ودر خبرین متعارضین بالذات این نکته مختل می شود.

بیان دوم بر تخییر: بیانی است که برخی از بزرگان مطرح کرده اند. قبل از اینکه این بیان دوم را بگوئیم هم روشن شد که این بیان دوم هم فرع بر وجود اطلاق لفظی است در حجیت خبر ثقه. و الا اگر اطلاق لفظی نباشد سیره که دلیل لبی است، دلیل لبی که اطلاق ندارد که بخواهیم از شکم او تخییر در خبرین متعارضین را در بیاوریم. پس فرض می کنیم یک اطلاقی داریم که خبر الثقة حجة.

این بیان دوم گفته بود که ما از اطلاق حجیت خبر زید عادل که می گوید تجب صلاة الظهر، و اطلاق حجیت خبر عمرو عادل که می گوید تجب صلاة الجمعة مشکل پیدا می کنیم. اما اگر هر کدام جت باشد مشروطا بالاخذ به. خبر زید حجة إذا اخذت به و التزمت بالعمل به، خبر عمرو حجة إذا اخذت به و التزمت بالعمل به، با هم تعارضی ندارند. الان مراجعی که معتقدند که در تعارض دو فتوی مکلف مخیر است. خب اختلاف است، مشهور قائل به تخییرند. برخی تخییر اصولی قائلند. تخییر اصولی یعنی همین. می گوید فتوای این مجتهد حجت است اگر ملتزم به عمل به آن بشوی، فتوای آن مجتهد هم حجت است اگر ملتزم به عمل به آن بشوی، این تعارض وتناقض دارد؟ نه.

البته برخی حجیت تخییریه فقهیه قائل هستند، او فرق می کند. مثل آقای سیستانی می گویند موسع است بر ما که عملان را تطبیق کنیم بر یکی از این دو فتوی. ما مجازیم که عملمان را طبق یکی از این دو فتوی تعیین کنیم و تطبیق بدهیم، بدون اینکه هیچکدام از این دو فتوی بعد الالتزام بالعمل بشود حجت. نه، حجت نیست. نه، شارع آمده گفته موسع علیک بأیة عملت. که مجازی در تطبیق عملت بر یکی از این دو فتوی. بدون اینکه این فتوی بعد از التزام به او بشود حجت، که برخی می گوید بعد از اینکه شد حجت یعنی شما عالم تعبدی به واقع هستی. نه، این فتوی منجز مفاد خودش نیست ابدا حتی بعد الالتزام به آن. شما عذر داری در تطبیق عملت بر یکی از این دو فتوی، مجازی عملت را طبق یکی از این دو فتوی تطبیق کنی. حالا فرق دقیق این تخییر فقهی با تخییر اصولی چیست بعدا عرض می کنیم. ولی حجیت تخییریه اصولیه که هذا حاجة إذا التزمت بالعمل به وذاک حجة إذا التزمت بالعمل به، اینها اصلا با هم تنافی ندارد. خب ما در خبر الثقة حجة علم داریم که هر دو حجت مطلقه و حجت تعیینیه نیستند، اما حجت تخییریه ممکن است باشند.

این محصل بیان دوم.

اقول: ما اول اشکالی که به این بیان دوم به نظرمان می آید عرض کنیم بعد فرمایش مرحوم آقای خوئی را در مقام مطرح می کنیم:

بیانی که ما داریم بر رد این تقریب بر تخییر اشکال اثباتی است، والا هیچ مشکل ثبوتی در آن نمی بینیم. اشکال اثباتی این است که خبرین متعارضین سه حال دارد، این سه حالت را باید هر کدام را جداگانه بحث کرد:

حالت اول: این است که ما بدانیم این دو خبر هیچکدام مزیتی بر دیگری ندارد. زید عادل و عمرو عادل در وثاقت مساوی در عدالت مساوی، هیچ امتیازی خبر زید عادل بر خبر عمرو عادل ندارد، که ما احتمال بدهیم بخاطر این امتیاز خبر زید عادل حجت تعیینیه شده باشد و خبر عمرو عادل رأسا الغاء شده باشد از حجیت. این حالت اولی است که ما احتمال مزیت در هیچکدام از این دو خبر ندهیم.

در این صورت این تقریب تخییر واضح است. گفته می شود که اصلا نوبت به تعارض نمی رسد. ما علم تفصیلی داریم از باب عدم ترجیح بلامرجح، علم تفصیلی داریم که اطلاق حجیت خبر زید ساقط است. نه بخاطر تعارض، بلکه بخاطر اینکه ترجیحی ندارد بر خبر عمرو عادل. هر دو که نمی شود حجت باشند چون مستلزم تعبد به متنافیین است، اینکه مفروغ عنه است، اما یقین داریم حالا که هر دو نمی توانند حجت باشند خبر زید عادل حجت تعیینیه نیست، چون ترجیح ندارد بر خبر عمرو عادل، خبر عمرو عادل هم همینطور ترجیح ندارد بر خبر زید عادل. اینجا تقریب تخییر واضح است، گفته می شود که ما اطلاق حجیت خبر زید که می گوید خبر زید حجة سواء التزمت بالعمل به أم لا که از آن حجیت تعیینیه انتزاع می شود، یقین داریم اینجور نیست. اما احتمال می دهیم که خبر زید حجت باشد إذا التزمت به. این را علم به خلافش نداریم.

مثل اینکه مولا گفته اکرم کل عالم، شما می دانید زید عالم و عمرو عالم هر دو واجب الاکرام نیستند. و هیچ امتیازی هم زید عالم بر عمرو عالم ندارد یا بالعکس که ذو المزیة وجوب اکرام تعینی پیدا کند. خب یعنی علم تفصیلی پیدا می کنید که وجوب اکرام زید مطلق نیست وجوب اکرام عمرو مطلق نیست، اما اصل وجوب اکرام زید و اصل وجوب اکرام عمرو محتمل است ثابت باشد. إن لم تکرم عمروا فأکرم زیدا، إن لم تکرم زیدا فأکرم عمرا، این را که احتمال می دهیم، چرا به این اخذ نکنیم؟

احتمال اینکه هیچکدام حجت نباشند را می دهیم، ولی چرا از ظهور خبر الثقة حجة رفع ید کنیم بیش از آن مقداری که علم داریم که مخالف واقع است؟ می دانیم حجت تعیینیه بودن خبر زید خلاف واقع است و حجت تعیینیه بودن خبر عمرو خلاف واقع است، اما حجیت خبر زید إذا التزمت بالعمل به این هم خلاف واقع است؟ این را که نمی دانیم، چرا از ظهور خطاب رفع ید کنیم؟ در جائی که اطلاق لفظی دلیل حجیت باشد، این را فرض بگیرید.

در این حالت اولی این تقریب بسیار واضح است و جواب از آن بسیار مشکل است. ما ببینیم در این حالت اولی می توانیم جوابی بدهیم تا بعد نوبت می رسد به حالت ثانیه و ثالثه والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1650

یکشنبه 11/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

عرض کردیم دو بیان برای اثبات حجیت تخییریه در خبرین متعارضین هست.

بیان اول بیان مرحوم ایروانی بود که فرمود: صدق العادل احد الخبرین را شامل می شود چون احد الخبرین خبر. کأنه شارع گفته است که صدق احد الخبرین یا إعمل بأحد الخبرین. واین ظهور در تخییر دارد، مثل اکرم احد العالمین.

که ما دو اشکال کردیم: اشکال اول این بود که: اگر نص خاص می گفت إعمل باحد هذین الخبرین، این ظهور در تخییر داشت طبق فهم عرفی. اما از عموم اعمل بخبر العادل ما استفاده کنیم وجوب عمل به احد الخبرین را، این ظهور در تخییر ندارد، بلکه شبیه جریان اصل می شود در فرد آخر غیر فرد معلوم بالاجمال. مثل اینکه علم اجمالی داریم یکی از این دو نماز ظهر یا عصر باطل است و شک در بطلان دیگری داریم. قاعده فراغ در نماز دوم غیر از آن نماز معلوم البطلان اجمالا جاری می شود، ولی این مقتضایش تخییر نیست، بلکه مقتضای آن حجت اجمالیه است بر صحت یکی از این دو نماز.

اشکال دوم به ایشان این بود که: ما اصلا اطلاق لفظی نداریم که شامل مورد تعارض خبرین بشود. در مورد قاعده فراغ ما اطلاق لفظی داریم می گوئیم یکی از این دو نماز ظهر یا عصر اجمالا می دانیم باطل است، نماز دوم مصداق کل ما شککت فیه مما قد مضی فأمضه کما هو هست و انصراف هم ندارد قاعده فراغ از آن. اما در مورد حجیت خبر ثقه یا ما اصلا منکر اطلاق ادله می شویم کما هو مختار جماعة کالسید الصدر، می گویند ما دلیلمان بر حجیت خبر ثقه سیره عقلائیه است و این روایات هم وارد است مورد امضاء سیره عقلائیه و اطلاق ندارد. دلیل لبی مثل سیره یا دلیل لفظی که وارد است در مورد سیره اطلاق ندارد که به اطلاق آن تمسک کنیم. قدر متینق آن غیر از مورد تعارض است. و اگر مثل ما بگوئید صحیحه حمیری مقطوع الصدور است و ظاهرش این است که خبر ثقه واجب القبول است و دلیل نداریم که این وارد است در مورد امضاء سیره عقلائیه. ولذا می گفتیم ولو احراز نکنیم سیره عقلائیه را بر عمل به خبر ثقه مطلقا، ولکن به این صحیحه حمیری می توانیم استناد کنیم بگوئیم خبر ثقه مطلقا حجت است ولو مفید علم نباشد. ما هم معتقد انصراف این حدیث وصحیحه حمیری هستیم از مورد تعارض خبرین بالذات. سؤال می کنند فرقش چیست با مثال قاعده فراغ؟

یک فرق دیروز گفتیم، گفتیم چون قاعده فراغ اصل عملی است، خبر ثقه اماره است به نکته کاشقیت از واقع حجت می شود و در مورد تعارض کاشفیتش مختل می شود.

اما یک نکته هم امروز عرض کنم وآن این است که در بحث تعارض دو خبر ثقه کما سیأتی انشاءالله ما تفصیل می دهیم بین تعارض بالذات و تعارض بالعرض خبرین.

تعارض بالذات مثل همین است که یک خبر ثقه می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است، خبر دیگر می گوید نماز جمعه واجب تخییری است. مفاد این دو خبر با هم تنافی دارد. ولی در تنافی بالعرض مفاد دو خبر با هم تنافی ندارد. یک خبر می گوید اکرام عالم واجب است، یک خبر می گوید صدقه بر فقیر واجب است. و ما از خارج فهمیدیم که یکی از این دو حکم مطابق با واقع نیست. این می شود تعارض بالعرض، والا اینها تعارض بالذات ندارند. در اینجا ما معتقدیم حتی طبق سیره عقلائیه دو اماره ای که تعارض بالعرض داشت به مقدار معلوم بالاجمال از حجیتش رفع ید می کنیم، در مقدار زائد بر آن قائل به حجیت هستیم، می گوئیم یکی از این دو خبر می دانیم اجمالا دروغ است، هر دو را که نمی دانیم دروغ است. چرا از خبر دوم که نمی دانیم دروغ است رفع ید کنیم؟

این را توجه داشته باشید کسانی مثل صاحب بحوث که معتقدند اصل اولی بلکه ثانوی در تعارض خبرین تساقط هست در تعارض بالذات می گویند، والا در تعارض بالعرض در جلد سوم بحوث هست که اگر شما دو عام داشتید علم اجمالی پیدا کردید به تخصیص یکی از این دو عام و احتمال تخصیص هر دو را بدهید، ولی معذور نیستید در رفع ید از هر دو عام. یک عام می گوید یجب اکرام العالم، یک عام می گوید یجب الصدقة علی الفقیر، شما می دانید یکی از این دو عام تخصیص خورده است نسبت به فاسق، شاید هر دو تخصیص خورده است. حق ندارید بگوئید انشاءالله هر دو تخصیص خورده است. شما که نمی دانید این مطلب را که هر دو تخصیص خورده است. ولذا اصالة العموم در عموم ثانی غیر العموم المعلوم بالاجمال تخصیصه جاری می شود. با این که آن عموم ثانی هم متعین نیست، چون علم اجمالی به تخصیص احد العمومین عنوان ندارد که متعین بکند آن را در یکی از این دو عام. ولکن عقلاء احتجاج می کنند، اگر شما نه عالم فاسق را اکرام کنید و نه فقیر فاسق را صدقه بدهید بگوئید شاید هر دو تخصیص خورده باشند و فی علم الله هر دو تخصیص خورده، مولا احتجاج می کند، می گوید تو می دانستی من یکی از این دو را گفتم لایجب اکرام الفاسق، هر دو را که نمی دانستی. عالم گنهکار آمد به او بی اعتنایی کردی. فقیر گنهکار آمد به او صدقه ندادی، چرا؟ من یکی از این دو را تخصیص زدم نه هر دو را.

وانصافا این مطلب درستی هست.

ولذا اینکه بعضی سؤال می کنند که چرا شما در قاعده فراغ در آن دو نماز گفتید ما در نماز دوم قاعده فراغ جاری می کنیم با اینکه علم اجمالی داریم یکی از این دو نماز باطل است و شاید هر دو باطل باشد، اما در خبرین متعارضین نه اینجا نمی توانیم بگوئیم إعمل باحد الخبرین؟ جهتش این است که در مورد قاعده فراغ تعارض بالعرض بود. احتمال اینکه هر دو نماز صحیح باشد که فی حد ذاته بود، از خارج ما علم پیدا کردیم به بطلان احدی الصلاتین. والا قاعده فراغ در نماز اول با قاعده فراغ در نماز دوم تعارض بالذات که ندارد. ولی در بحث تعارض الخبرین فرض ما تعارض بالذات دو خبر است، والا اگر اینجا هم تعارض بالعرض پیدا کنند الکلام لکلام. ما معتقدیم حتی در سیره عقلائیه آنجایی که خبر ثقه فی حد نفسه حجت است در تعارض بالعرض هم الخبر الآخر غیر الخبر المعلوم اجمالا کذبه به نظر عقلاء حجت است و می تواند مشمول اطلاق دلیل حجیت خبر باشد.

پس تقریب مرحوم ایروانی دو ایراد پیدا کرد: یکی اینکه وجوب عمل به احد الخبرین به نص خاص ثابت نیست. علاوه بر اینکه اگر دلیل عام بگوید خبر الثقة حجة، نتیجه اش می شود احد الخبرین حجة، او که مفادش تخییر نیست، إعمل بأحد الخبرین ظهور در تخییر دارد، ولی اگر بگویند احد الخبرین حجة این با حجیت احدهمای معین واقعی هم می سازد. إعمل بأحد الخبرین است که ظهور در تخییر دارد. اما اگر بگویند الخبر حجة، نتیجه بشود که احد الخبرین ایضا حجة اینکه ظهور در تخییر ندارد. و اشکال دوم عدم اطلاق در ادله حجیت خبر ثقه بود.

اما بیان دوم بر تخییر، که بیان دوم بر تخییر هم فرع بر قبول اطلاق در ادله حجیت خبر ثقه است، که ما طبعا این را اشکال کردیم. ولکن اگر کسی قائل بشود به اطلاق در دلیل حجیت خبر ثقه، این بیان دوم این است که: ما به مقداری که ضرورت داریم که محال است تعبد به حجیت خبرین متعارضین، رفع ید می کنیم از ظهور دلیل حجیت خبر، وآن مقداری که می دانیم محال است حجیت تعیینیه هر دو خبر است که با هم تعارض دارند، از این رفع ید می کنیم. اما حجیت تخییریه دو خبر که با هم تعارض ندارد، چرا از آن رفع ید کنیم.  
در جواب ما عرض کردیم سه حالت وجود دارد. این بیان فقط در یک حالت قابل توجیه است، در دو حالت دیگر درست نیست.

حالت اول: که در این حالت این بیان در او قابل توجیه است این است که دو خبر هستند هیچ ترجیحی بر همدیگر ندارند.

زید عادل می گوید تجب صلاة الظهر، عمرو عادل می گوید تجب صلاة الجمعة، اینها تعارض بالذات دارند، چون با قرینه واضحه عقلائیه یا متشرعیه هر دو با هم واجب نیستند. علم خارجی منفصل نبود که بگوید هر دو واجب نیستند، بلکه ارتکاز واضح متشرعی وضرورت فقه دین این است که هر دو با هم واجب نیستند. ولذا تعارضان تعارض بالذات است.

در اینجا خبر زید عادل و خبر عمرو عادل با هم تعارض می کنند، هر دو نمی توانند حجت تعیینیه باشند، چون حجیت تعیینیه خبر زید عادل یعنی پس بگو خبر عمرو عادل دروغ است. این با حجیت خبر عمرو عادل سازگار نیست. حجیت تعیینیه یکی از این دو هم محتمل نیست چون ترجیح ندارد بر دیگری.

ولذا اینجا گفته می شود که ما ملتزم می شویم به حجیت هر کدام به نحو حجیت تخییریه.

حجیت تخییریه که از آن تعبیر می کنند به حجیت تخییریه اصولیه به این است که بگویند هذا الخبر حجة بشرط الالتزام به، یعنی به شرط اینکه ملتزم بشوی به عمل به آن، خبر دوم هم حجة بشرط الالتزام بالعمل به، خب شما به هر کدام ملتزم شدید عمل کنید او می شود حجت در حق شما. اینکه محتمل است.

این بیان در اینجا جاری است.

اما دو حالت دیگر هست که این بیان اصلا جا ندارد.

سؤال وجواب: حالا ما عرض نکردیم این بیان در این حالت اولی تام است عرض کردیم قابل توجیه است و الا اشکالهایی دارد که عرض خواهیم کرد. یعنی شارع اعتبار کرده است این خبر زید را علما بالواقع در فرضی که ملتزم بشوی به عمل به آن. علم اعتباری وتعبدی به واقع. مگر هر علمی مطابق با واقع است. کاشفیت ظنیه فی حد نفسه که هر کدام دارند، بخاطر تعارض مشکل پیدا شد.

حالت دوم: این است که هر کدام از این دو خبر یک مزیتی دارند. مثلا زید اعدل است و عمرو اوثق است. یک مزیت زید دارد و یک مزیت عمرو دارد. خب شاید شارع خبر اعدل را ترجیح بدهد و شاید هم خبر اوثق را ترجیح بدهد و شاید هم هیچکدام را ترجیح ندهد. یعنی چهار احتمال هست:

یکی اینکه هیچکدام حجت نباشند و هو المطلوب.

دوم اینکه هر دو حجت تخییریه باشند، و هو مطلوب الخصم القائلین بالتخییر.

سوم اینکه خبر زید اعدل حجت باشد تعیینا و خبر عمرو اوثق حجت نباشد.

چهارم عکس آن، خبر عمرو اوثق حجت تعیینیه باشد وخبر زید اعدل حجت نباشد. این چهار احتمال هست.

سؤال می کنیم می گوئیم شما به چه دلیل آمدید انتخاب کردید احتمال دوم را که حجیت تخییریه هر کدام از این دو خبر است؟ اگر بحث تعارض دلیل حجیت خبر ثقه است، خب تعارض رخ داده بین اطلاق حجیت خبر زید اعدل، اطلاق حجیت خبر زید اعدل چی می گوید؟ می گوید هذا الخبر حجة سواء التزمت به أم لا. که از این انتزاع می کنیم حجیت تعیینیه را. اطلاق این حجیت باید ببینیم معارض چیست. این مهم است. اگر معارضش اطلاق حجیت خبر عمرو اوثق باشد که آن هم می گوید که خبر عمرو حجة سواء التزمت به أو لا، اطلاق حجیت خبر زید که می گوید سواء التزمت به أو لا با اطلاق حجیت خبر عمرو که می گوید سواء التزمت به أو لا تعارض کنند، خب جا دارد بگوئید این اطلاقها تعارض می کنند ولی اصل حجیتها می ماند. ولی متأسفانه اینطور نیست. اطلاق حجیت هر کدام با اصل حجیت دیگری مشکل دارد. یعنی اطلاق حجیت خبر زید که می گوید هذا حجة سواء التزمت به أو لا با حجیت تخییریه خبر عمرو سازگار نیست. یعنی محتمل نیست که خبر زید حجت تعیینیه باشد و خبر عمرو حجت تخییریه باشد. چرا؟ چون معنایش این است که در فرض التزام به خبر عمرو هم خبر عمرو حجت باشد چون شرط حجیتش حاصل شده، حجیت تخییریه این است که إذا التزمت بالعمل به فهو حجة، شرطش را حاصل کردید ملتزم شدید به عمل به خبر عمرو، فهو حجة. و خبر زید هم حجت است چون اطلاق دارد حجیتش، سواء التزمت به أو لا فخبر زید حجة.

پس حجیت تعیینیه در خبر زید که انتزاع می شود از اطلاق حجیت آن با اطلاق حجیت خبر عمرو مشکل ندارد، با اصل حجیت آن ولو به نحو حجیت تخییریه مشکل دارد. شما به چه مجوزی می آیید اطلاق حجیت این خبر زید را نابود می کنید ولی طرف معارضه اش را که اصل حجیت خبر عمرو است حفظ می کنید. چه مرجحی دارد؟

سؤال وجواب: کجا خبر العادل حجة نص در حجیت خبر عمرو است؟ عموم افرادی اش شامل او می شود. مگر خبر العادل حجة حتما باید اطراف تعارض را بگیرد؟ خب اینهمه خبرهای بلامعارض است خدا به آنها برکت بدهد. عموم افرادی خبر العادل حجة که شامل خبر عمرو می شود با اطلاق احوالی این خطاب که می گوید خبر زید حجة سواء التزمت به أو لا تعارض می کند. اطلاق احوالی این خطاب نسبت به خبر زید با عموم افرادی این خطاب نسبت به خبر عمرو تعارض می کند. و همینطور بر عکس، اطلاق احوالی این دلیل نسبت به حجیت خبر عمرو که می گوید حجة سواء اخذت و التزمت به أو لا با عموم افرادی این خطاب خبر العادل حجة نسبت به خبر زید تعارض می کند. چه مرجحی دارد شما اطلاقها را از کار می اندازید اما طرف معارضه شان را از کار نمی اندازید؟ وجهی ندارد. برخلاف حالت اولی. در حالت اولی علم تفصیلی داریم به عدم اطلاق حجیت خبر زید، چون مزیتی ندارد بر خبر عمرو. هر دو که نمی توانند اطلاق داشته باشد حجیتشان چون تعبد به متنافیین است، امتیازی هم ندارد خبر زید که او بشود حجت تعیینیه ولی خبر عمرو بشود لا حجة. ولی در حالت ثانیه هر کدام یک امتیازی دارند که شارع ممکن است طبق آن امتیاز یکی از این دو را حجت تعیینیه بکند و دیگری را لاحجت بکند.

سؤال وجواب: آنی که می گویند اطلاق و عموم اگر تعارض کنند عموم وضعی مقدم است بر اطلاق در عموم وضعی می گویند آن هم در دو خطاب. مثل اکرم کل عالم با لاتکرم الفاسق نسبت به عالم فاسق تعارض می کنند، عموم وضعی اکرم کل عالم مقدم می شود به نظر مشهور در مورد عالم فاسق بر اطلاق لاتکرم الفاسق. ولی در اینجا که ما تعبیر می کنیم عموم افرادی مرادمان عموم وضعی نیست، چون خود دلیل می گوید صدق خبر العادل، ادات عموم ندارد. برفرض هم باشد صدق کل خبر عادل، خود این خطاب واحد هم ادات عموم دارد و هم خود این اطلاق احوالی دارد. بعید می دانم اینجا کسی بگوید که در خطاب واحد هم عموم افرادی وضعی بر اطلاق احوالی همین خطاب مقدم است.

حالت ثالثه: این است که فقط یکی از این دو خبر امتیاز دارند. زید هم اعدل است و هم اوثق. عمرو کف عدالت وکف وثاقت را دارد. عمرو بچه ثقه است ولی زید وثاقتش ریشه دار است. یعنی احتمال حجیت تعیینیه خبر عمرو نیست. ولی احتمال تعیینیه حجیت خبر زید هست. اینجا مقتضای قاعده اگر ما تمسک به اطلاق کنیم تخییر نیست، مقتضای قاعده این است که ما به خبر زید ملتزم بشویم می شود معلوم الحجیة. چرا؟ برای اینکه طبق این تقریب دوم برای تخییر، اصل حجیت خبر زید بعد الالتزام به معارض ندارد. چون معارض او چیست؟ معارض اصل حجیت خبر زید مشروطا بالالتزام به چی بود؟ اطلاق احوالی حجیت خبر عمرو بود. و ما علم تفصیلی داریم به اینکه خبر عمرو حجت تعیینیه نیست. اطلاق احوالی ندارد حجیت او. فقط احتمال حجیت تخییریه به او می دهیم، یعنی احتمال می دهیم شارع به این امتیازها اعتناء نکرده است و هر دو خبر را حجت تخییریه کرده است. حجیت خبر عمرو یقینا اطلاق ندارد. پس اصل حجیت خبر زید مشروطا بالاخذ به معارض ندارد. ولکن اصل حجیت خبر عمرو مشروطا بالاخذ به معارض دارد ومعارضش اطلاق احوالی حجیت خبر زید است. اطلاق احوالی حجیت خبر زید می گوید خبر زید حجة سواء اخذت به أم لا. و احتمال این را می دهیم که او حجت تعیینیه باشد. با اصل حجیت خبر عمرو تعارضا تساقطا.

بعد از تعارض وتساقط اگر ما برویم به خبر عمرو ملتزم بشویم و عمل کنیم این معلوم الحجیة نیست، چون شاید اصلا حجت نباشد. شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است. اما به خبر زید ملتزم بشویم حجت است، چون یا فی علم الله حجت تعیینیه است که هیچ، یا حجیت تخییریه است که بعد الأخذ به یصیر حجة. اینجا مقتضای قاعده ترجیح است و نه تخییر. اگر اشکالات دیگر را ما جواب بدهیم مقتضای قاعده ترجیح است در این حالت ثالثه.

سؤال وجواب: نه، فرض این است که طبق این تقریب معارض ندارد. حجت بلامعارض داریم که خبر زید بعد الاخذ به حجت است.

این اشکال اول ما به تقریب دوم برای اثبات تخییر، که فقط در حالت اولی این بیان قابل توجیه است و اثبات تخییر ممکن است بکند.

اما ما باز به این بیان دوم بر تخییر ایراد داریم:

ایراد اول: همین است که عرض کردیم و باز تکرار می کنم چون بحث مهم است، این بیان مبتنی است بر پذیرش اطلاق لفظی در دلیل حجیت خبر به نحوی که شامل خبرین متعارضین بالذات بشود. و ما این را قبول نداریم. ما معتقدیم انصراف دارد دلیل از فردین متعارضین بالذات. اختصاص به خبرین هم ندارد. اگر شما در آنِ واحد خانه تان را فروختید به زید، وکیل شما یعنی فلان بانگاهی همان زمان (رأس همان ساعت نه مثلا بالضبط) خانه شما را طبق وکالت شما فروخت به عمرو. بعضی ها می گویند درست است که هر دو بیع نمی تواند مشمول احل الله البیع بشود چون بیعین متضادین است، ولی محتمل نیست که شارع بیاید بگوید بیع موکل که اصیل است باطل و بیع وکیل صحیح. ولی ما می گوئیم اصلا انصراف دارد دلیل احل الله البیع از بیعین متعارضین بالذات. عرف می گوید ناظر نیست به اینجا، لااقل شبهه انصراف دارد. این اشکال اول.

ایراد دوم: در همان حالت اولی حجیت تعیینیه هیچکدام معتبر نیست اما راه های دیگر هست. حالا نمی گویم حجیت مشروطه به قرعه. آن راه ها هم هست، ولی یکی بگوید قرعه بینداز هر کدام از این دو خبر اسمش در قرعه در آمد به او عمل کن، نه اینکه به هر کدام ملتزم شدی عمل کنی او حجت است. این را من نمی گویم چون اولا احتمالش عقلائی نیست. ثانیا باز هم مردم نا امید نمی کند، مردم می گویند بسیار خوب، ما احتیاط می کنیم هم قرعه می اندازیم و هم ملتزم به عمل می شویم. هر احتمالی را شما بگوئید ما انجام می دهیم، اگر بگوئید استخاره هم بکنید ما استخاره می کنیم. البته یک سری احتمالها احتمالهای نیشغولی است مثل همین احتمال که ما وافق نظر الجن فهو حجة. غیر از او قابل احتیاط هم هست. بنده عرضم این است که خب یک راه این است که شارع دست از بخشی از حجیت بر دارد. یعنی فقط حجیت بشود منجزیت. یا فقط حجیت بشود معذریت. آن چیزی که مشکل دارد این است که خبرین متعارضین هر کدام هم منجز باشند وهم معذر. این قابل جمع نیست. اما اگر شارع بگوید هر دو خبر منجز واقع هستند، خب احتیاط می کنیم. می شود مثل استصحاب. شما وقتی استصحاب می کنید وجوب اکرام عالم را و استصحاب می کنید وجوب اکرام هاشمی را یا وجوب صدقه بر فقیر را، ولو علم اجمالی داری که یکی از اینها دیگر واجب نیست، علم به ارتفاع حالت سابقه در یکی از این دو داری، اما مشکلی ندارد، هر دو استصحاب جاری است، چون این استصحاب فقط منجز است، مثبتاتش حجت نیست. استصحاب حالت سابقه هر دو وجوب است، استصحاب وجوب اکرام عادل می کنید، استصحاب وجوب صدقه بر فقیر می کنید، مثبتات استصحابها که حجت نیست که بگوئیم حالا که واجب است اکرام عالم پس معلوم می شود که دیگر صدقه بر فقیر واجب نیست. نه، مثبتات استصحاب که حجت نیست. حالا صدّق خبر العادل هم یک راه این است که بیاید بگوید منجز است خبر عادل، اما مثبتاتش که معذریت باشد که خبر عادلِ اول می گوید نماز جمعه واجب است بالالتزام می گوید نماز ظهر واجب نیست می خواهد معذر باشد نسبت به وجوب نماز ظهر، نه این حجت نیست. اینکه مشکلی ندارد.

در متناقضین که یکی بگوید نماز جمعه واجب است و یکی بگوید واجب نیست، بله این احتمال نمی آید که هر دو منجز باشد، چون لایجب صلاة الجمعة که منجزیت در او معنا ندارد نفی وجوب است. اما جاهایی که می شود که هر دو فقط بشود منجز یا هر دو فقط بشود معذر، این اشکال دارد؟ دو تا معذر است.

یک نکته ای عرض کنم: این روایتی که می گوید فأما من کان من الفقهاء صائما لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لامر مولاه فللعوام أن یقلدوه، نگفت فعلی العوام أن یقلدوه، للعوام یعنی معذریت، عوام می توانند تقلید کنند یعنی معذریتو این روایت اگر سندش خوب بود ما در مورد فتویین متعارضین می گفتیم اطلاق فللعوام أن یقلدوه هر دو فتوی را می گیرد. للعامی أن یقلد هذا الفقیه و له أن یقلد ذلک الفقیه. اصلا با هم تنافی ندارند. هم فتوای آن فقیه معذر است که از او تقلید کنیم. هو فتوای آن فقیه معذر است اگر از او تقلید کنیم. با هم تنافی نداشت.

یا اگر به نحو مطلق بدلی می گفت یجب علیک تقلید المجتهد، به نحو مطلق بدلی نه مطلق شمولی، حتی اگر یجب می گفت تنافی نداشت. شما بالاخره باید از مجتهد تقلید کنی، ترخیص در تطبیق داری. مطلق بدلی ترخیص در تطبیق دارد دیگر. می توانستی بروی از این مجتهد الف تقلید کنی که می گوید نماز قصر واجب است نماز قصر بخوانی، می توانی بروی از مجتهد دیگر تقلید کنی بگوئی یجب التمام. اینها که با هم تعارض ندارد. تعارض ناشی می شود از اینکه امر کنند به عمل به اماره به نحو مطلق شمولی، و این امر به عمل به اماره بخواهد هم منجز باشد و هم معذر. خب این با هم تعارض رخ می دهد. چرا؟ برای اینکه صدّق خبر العادل می گوید این خبر عادل هم معذر است و هم منجز. اینکه می گوید تجب صلاة الجمعة هم معذر است نسبت به ترک نماز ظهر، خب این نمی سازد با منجزیت خبر دوم که می گوید تجب صلاة الظهر. تعارض از این ناشی می شود. امر به عمل به اماره به نحو مطلق شمولی امری که مستتبع منجزیت و معذریت معا باشد. خب اگر شارع از این اطلاق دست بردارد منحصر نیست که حجیت تخییریه درست کند. دست بردارد از این دو اطلاق. ولذا هر دو خبر بشود منجز یا هر دو خبر بشود معذر. توضیح بیشتر را انشاءالله فردا عرض می کنم.

جلسه 1651

دوشنبه 12/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در بیان دوم برای اثبات حجیت تخییریه در خبرین متعارضین بود. که گفتند دلیل حجیت خبر ثقه ولو نمی تواند برای هر دو خبر حجیت مطلقه جعل کند چون تعبد به متنافیین هست، ولکن ما به مقدار ضرورت باید رفع ید کنیم از اطلاق دلیل حجیت خبر ثقه. اصل حجیت خبر به این نحو که بگوئیم هذا الخبر حجة بشرط الالتزام بالعمل به، ذاک الخبر حجة بشرط الالتزام بالعمل به، اینکه محذوری ندارد، چرا به این ملتزم نشویم؟

که عرض کردیم این مطلب اشکال هایی دارد: اشکال اول این بود که سه حالت داریم، این بیان فقط در یک حالت می آید وآن جائی است که هیچکدام از این دو خبر مزیتی بر دیگری نداشته باشند. مثلا خبر زید ثقه بر این بود که نماز جمعه واجب تعیینی است، خبر عمرو ثقه بر این بود که نماز جمعه واجب تخییری است. خب اینها هیچ مزیتی فرض کنیم بر یکدیگر ندارد.

اینجا جا دارد که ما بگوئیم ما یقین داریم که هیچکدام از این دو خبر حجت تعیینیه نیستند. چون هر دو بخواهند حجت تعیینیه باشند که محال است، تعبد به متنافیین است. یکی از این دو بخواهد حجت تعیینیه باشد خلاف حکمت است، چون ترجیح بلامرجح است. و اساسا وقتی امتیازی بر دیگری نداشت محتمل نیست عرفا که شارع بخواهد یکی از این دو را انتخاب کند برای حجیت تعیینیه و دیگری را کنار بگذارد.

اما دو حالت دیگر بود که عرض کردیم در آنجا تعارض رخ می دهد بین دلیل حجیت در این دو خبر. که توضیح دادیم.

اشکال دوم هم این بود که عرض کردیم ما در دلیل حجیت خبر ثقه اطلاق لفظی که شامل خبرین متعارضین بالذات بشود نداریم. حتی اگر بگوئیم خطاب لفظی داریم که العمری ثقتی ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع که ما قبول داریم این اطلاق لفظی را، اما این از خبرین متعارضین بالذات منصرف است.

اشکال سوم این بود که گفتیم که متعین نیست شارع در این خبرین متعارضین حجیت تخییریه جعل کند. خب احتمال های دیگر هم هست. مثلا اگر هر دو خبر دال بر تکلیف بودند، یکی می گوید تجب الجمعة تعیینا، دیگری می گوید تجب الظهر تعیینا، احتمال دارد که هر دو خبر فقط منجز باشد، و مدلول التزامی هر کدام که نفی دیگری است حجت نباشد.

بشود مثل دو استصحاب بر وجوب، مثلا استصحاب وجوب اکرام عالم و استصحاب وجوب صدقه بر فقیر، با اینکه علم اجمالی داریم یکی از این دو وجوب مرتفع شده است.

یا مثل دو اقرار که با هم تنافی دارند. زید می گوید من اقرار می کنم این فرش برای عمرو است، بعد از یک ساعت می گوید من اقرار می کنم که این فرش برای بکر است. خب ما می دانیم که یکی از این دو اقرار حداقل دروغ و خلاف واقع است، ولکن هر اقراری در آن مدلولش که مصداق اقرار علی النفس است حجت است، آن اقرار اول که گفت هذا الفرش لعمرو مدلول مطابقی اش حجت است چون اقرار العقلاء علی انفسهم هست، اما مدلول التزامی اش که می گوید لیس هذا الفرش لبکر که آن شخص دوم هست این حجت نیست چون این اقرار العقلاء علی انفسهم نیست. در اقرارین متنافیین که ما می دانیم یکی از این دو اقرار خلاف واقع است، مفاد این دو اقرار اگر حجت بشوند که مشکلی نیست. لازمه اقرار اول که تکذیب اقرار دوم است که مصداق اقرار نیست تا حجت باشد. در این مثال تجب الجمعة تعیینا و تجب الظهر تعیینا هم شارع اگر بیاید بگوید من مدلول مطابقی این دو خبر را منجز واقع قرار می دهم اما مدلول التزامی هر کدام که نفی وجوب دیگری است را حجت قرار نمی دهم می شود دو تا منجز، این هم محتمل هست.

مگر ادعا کنید که این خلاف مرتکز عقلاء است. که این خیلی واضح نیست، چرا مثل همان اقرارین متعارضین نباشد. شارع اینطور برای خبرین متعارضین جعل حجیت بکند. بگوید این خبر دال بر وجوب نماز جمعه تعیینا منجز وجوب نماز جمعه است، آن خبر دال بر وجوب نماز ظهر تعیینا هم منجز نماز ظهر است، ولذا شما باید هم نماز جمعه بخوانید و هم نماز ظهر با اینکه می دانید یکی از این دو واجب نیست.

یا در جائی که مفاد یک خبر اثبات تکلیف است و مفاد خبر دیگر نفی آن تکلیف است، یکی می گوید تجب صلاة الجمعة و دیگری می گوید لاتجب صلاة الجمعة، متعین نیست حجیت تخییریه این دو خبر. شاید فی علم الله مفاد خبر اول که ثبوت تکلیف هست و موافق با احتیاط است منشأ بشود که شارع او را حجت تعیینیه بکند. شاید هم مفاد خبر دوم که نفی تکلیف است و موافق با تسهیل بر مکلفین هست منشأ بشود که شارع خبر دوم را حجت تعیینیه بکند. ما چه می دانیم. مخبرها مزیت ندارند، اما اگر مفاد یک خبر ثبوت تکلیف است و مفاد خبر دیگر نفی تکلیف است شاید اینکه مفاد خبر اول ثبوت تکلیف است مزیت باشد برای حجیت تعیینیه خبر اول عند الشارع، و شاید هم مفاد خبر دوم که نفی تکلیف است مزیت باشد برای شارع که موافق با تسهیل هست برای حجیت تعیینیه خبر دوم. پس اینطور نیست که بگوئیم اگر ما بخواهیم به این دلیل حجیت اخذ کنیم در این خبرین متعارضین راهی جز حجیت تخییریه این دو نیست. نخیر، راه های دیگری هم محتمل است.

بله بعضی از مثالها اینطور نیست. مثلا یک خبر می گوید این فعل واجب است، یک خبر دیگر می گوید این فعل حرام است. تجب صلاة الجمعة و تحرم صلاة الجمعة. خب اینجا هر دو خبر هم از حیث مخبر با هم مساوی هستند، اینطور نیست که یکی اوثق باشد ویکی ثقه، نه هر دو ثقه اند، خب اینجا که نمی تواند هر دو خبر منجز باشد. منجز وجوب با منجز حرمت با هم سازگار نیست. چون منجز وجوب می گوید بکن منجز حرمت می گوید نکن. در این مثال ما قبول داریم که اگر بنا باشد که این خبرین متعارضین مشمول دلیل حجیت باشند (ومرجح دیگری هم در کار نیست) راهی جز حجیت تخییریه نیست.

یا مثلا دو تا خبر دال بر ترخیص، یکی می گوید نماز جمعه واجب نیست ویکی می گوید نماز ظهر در روز جمعه واجب نیست. دو تا خبر ترخیصی است دیگر. اینها مدلول مطابقی شان نفی وجوب است. شارع اگر جعل معذریت هم بکند برای هر دو خبر، باز نتیجه عملیه اش همان تخییر می شود. اگر بخواهد بگوید معذریت مطلقه یعنی هر دو را می توانی ترک کنی، که این قطعا درست نیست، چون ترخیص در معصیت خواهد بود اگر علم اجمالی داری که احدهما واجب است. و الا اگر بخواهد بگوید می توانی به یکی از این دو خبر عمل کنی، این می شود همان حجیت تخییریه ولو به لحاظ نتیجه حجیت تخییریه، که تخییر ظاهری فقهی می شود، توسعه عملیه بر مکلف می شود در مقام عمل.

ولی در آن دو مثالی که اول فرض کردیم که دو خبر دال بر ثبوت تکلیف هستند در دو فعل، تجب الجمعة تعیینا و تجب الظهر تعیینا، خب احتمال جعل منجزیت برای این دو خبر می دهیم یا در جائی که یکی اثبات تکلیف می کند و یکی نفی تکلیف، اینجا متعین نیست حجیت تخییریه. شاید شارع آن خبر اول را که دال بر ثبوت تکلیف است حجت تعیینیه بکند چون موافق با احتیاط است، شاید این خبر دوم را که نافی تکلیف است حجت تعیینیه بکند چون موافق با تسهیل است.

سؤال وجواب: وقتی این احتمالات مطرح شد شما دیگر نمی توانید قسم بخورید که بگوئید حجیت تخییریه قدر متیقن است از دلیل حجیت اگر این دو خبر مشمول دلیل حجیت باشند. نخیر، قدر متیقن نیست، تعارض رخ می دهد به لحاظ دلالت این دلیل عام بر حجیت این دو خبر. شاید آن خبر مثبت تکلیف حجت تعیینیه مطلقه باشد. چه کسی می گوید حجت تعیینیه مطلقه نیست؟ آنوقت با حجیت تخییریه آن خبر دیگر تعارض می کند.

اشکال چهارم: و هو العمدة: خبرین متعارضین بالذات، یعنی خبرینی که بدون ضم علم اجمالی خارجی بینشان تکاذب عرفی هست، حالا یا بخاطر اینکه یکی می گوید تجب الجمعة تعیینا ویکی می گوید تجب الجمعة تخییرا، که مدلول های اینها با هم تنافی دارد. یا حتی اگر یکی بگوید تجب الجمعة تعیینا و یکی بگوید تجب الظهر تعیینا، قرینه واضحه شرعیه است که در روز جمعه هر دو نماز واجب تعیینی نیست. ما این را می گوئیم تعارض بالذات، یعنی بدون احتیاج به علم اجمالی خارجی. در اینگونه موارد دلیل حجیت خبر ثقه یک قرینه واضحه عقلائیه دارد که نمی تواند شامل هر دو خبر بشود معا. نیاز ندارد به اینکه ما از خارج دلیل بیاوریم. برخی از مثالها اینطور نیست، مثلا اکرم کل عالم. اکرم کل عالم اگر ما علم پیدا کردیم که زید و عمرو هر دو معا واجب الاکرام نیستند. خب این علم خارجی است. والا ظهور اکرم کل عالم در وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو شکل می گیرد. این مخصص منفصل است.

اینجا جا دارد کسی بگوید که ظهور شکل گرفته است. به مقداری از این ظهور رفع ید می کنیم که ناچاریم. اما ما ناچار نیستیم که از وجوب اکرام زید در فرض ترک وجوب اکرام عمرو، یا از وجوب اکرام عمرو در فرض ترک وجوب اکرام زید رفع ید کنیم. برای چی از این رفع ید کنیم؟ ما از وجوب اکرام زید در فرض وجوب اکرام رفع ید می کنیم چون احتمال وجوب آن را نمی دهیم، احتمال نمی دهیم که اکرام هر دو با هم واجب باشد.

خب اینجا جا دارد کسی بگوید ظهور شکل گرفته، به مقدار ضرورت و قدر متیقن از تخصیص از این ظهور رفع ید می کنیم. بیش از این حق نداریم از ظهور رفع ید کنیم.

اما در مثال حجیت خبر ثقه از اول قرینه واضحه عقلائیه است که خبرین متعارضین را نمی گیرد که بخواهند هر دو حجت مطلقه باشند.

در اینگونه موارد اگر بخواهد خبر الثقة حجة ظهور پیدا کند در شمول نسبت به این دو خبر متعارض، معنایش این است که مولا یک نظر خاص کرده به فرض تعارض، وحجیت را با این خصوصیت زائده جعل کرده است، الحجیة المشروطة بالاخذ و الالتزام. خب این نیاز به یک لحاظ زائد دارد. دلیل عام متکفل بیان این لحاظ زائد نیست. دلیل عام می گوید که خبر الثقة حجة، العمری ثقتی فاسمع له واطع. اما اینکه این دلیل عام بخواهد متکفل این باشد که مولا حجیت مشروطه را جعل کرده است برای خبرین متعارضین، خب این نیاز به یک لحاظ زائد دارد. و این خلاف مرتکز عرفی است که بخواهد دلیل عام متکفل لحاظ خصوصیت زائده بشود.   
وقتی اینجور شد شما می گوئید ظهور دلیل إعمل بخبر الثقة در این شکل بگیرد که در فرض تعارض یک حجیت با خصوصیت زائده یعنی حجیت مشروطه بالاخذ و الالتزام از این خطاب فهمیده بشود. این عرفی نیست.

سؤال وجواب: بیان در اشکال دوم این بود که اصلا دلیل حجیت خبر ثقه بالمرة از خبرین متعارضین منصرف است. حتی حجیت خبر آخر غیر المعلوم بالاجمال را هم نمی شود از او فهمید در حجیت خبر. نکته اش را هم عرض کردیم. اما حجیت خبر الآخر غیر الخبر المعلوم بالاجمال حجیت مطلقه است این اشکال چهارم در آن پیش نمی آید در مثال حجیت خبر. اشکال چهارم اشکال بالاتری است، و آن این است که این خبر الثقة حجة بخواهد اثبات حجیت تخییریه بکند، یعنی بخواهد اثبات کند حجیت کل خبرٍ را مشروطا بالالتزام بالعمل به، که این تقریب دوم تخییر است، این از خطاب عام استفاده نمی شود. چون وقتی ظهور خطاب عام وقتی ظهورش منعقد نشد در بیان حجیت در خبرین متعارضین که حجیت مطلقه دارند، پس می خواهید شما بگوئید ظهور پیدا می کند در حجیت مشروطه. حجیت مشروطه که مفاد خطاب عام نبود. ما اصرار نداریم بگوئیم حجیت تخییریه که ممکن است از او تعبیر بکنیم به حجیت مشروطه بالاخذ نسبتش عرفا با حجیت تعیینیه نسبت متباینین است. اصرار به این نداریم. نه، شما بگوئید رابطه حجیت تعیینیه با حجیت تخییریه اقل و اکثر است. چون حجیت تعیینیه یعنی حجة مطلقا، حجیت تخییریه یعنی حجة فی حال الاخذ و الالتزام به. باشد نسبت اقر و اکثر باشد، حجیت تعیینیه حجیت مطلقه است می شود اکثر وفی جمیع الحالات، حجیت تخییریه حجة فی خصوص حال الاخذ و الالتزام بالعمل بهذا الخبر واین حجیت فی بعض الحالات نسبتش اقل است به آن حجیت فی جمیع الحالات. برفرض اینجور باشد که در بحوث می گویند. اما عرض ما این است که این حجیت تخییریه یعنی مولا جعل کرده است این حجیت را همراه با آن خصوصیت زائده مشروطه بودن. یعنی جعل کرده است حجیت مشروطعه را. این را باید مولا لحاظ کند. باید لحاظ کند تعارض الخبرین را و اینکه حجیت هر کدام مشروط به اخذ و التزام است. خطاب عام حجیت به مقتضای ظهور عرفی ناظر به لحاظ خصوصیات نیست. عموم و اطلاق رفض القیود هستند نه جمع القیود و لحاظ خصوصیات.

ومؤید این عرض ما دور از این بیان فنی این است که اگر به عرف بگوئی امام فرمود العمری وابنه ثقتان فما قالا لک عنی فعنی یقولان و ما أدیا الیک عنی فعنی یؤدیان فاسمع لهما و اطع فانهما الثقتان المأمونان، عمری آمده می گوید واجب تعیینی است روز جمعه نماز جمعه، پسرش آمده می گوید روز جمعه نماز ظهر واجب تعیینی است. عرف می گوید خب اینها دیگر با هم اختلاف دارند نمی توانیم به حرف هیچکدام عمل کنیم. با هم تعارض و تکاذب دارند. شما بیائید به عرف بگوئید نه، از این خطاب در بیاوریم که قول عمری حجت است در صورتی که ملتزم بشویم به عمل به قول عمری. قول پسر عمری حجت است در صورتی که ملتزم بشویم به عمل به قول پسر عمری. عرف می گوید شما از این خطاب به این کوچکی این همه مطلب می خواهی در بیاوری. خب این خطاب می گوید العمری و ابنه ثقتان فما ادیا الیک عنی فعنی یؤدیان فاسمع لهما و اطع، از کجای این خطاب حجیت مشروطه بالاخذ و الالتزام در می آید؟ خطاب عام متکفل لحاظ خصوصیات نیست. اینکه برای تصحیح عموم ما مجبور بشویم بگوئیم مولا لحاظ کرده است خصوصیتی را، این عرفی نیست. یک وقت عموم صحیح است مثل اکرم کل عالم، از خارج فهمیدیم که اکرام زید عالم وعمرو عالم با هم واجب نیست، حالا آنجا جا دارد کسی بگوید ظهور شکل گرفته است. اما جائی که عموم صحیح نیست عقلاءا مگر اینکه مولا لحاظ کند این خصوصیت زائده اشتراط حجیة کل منهما بالأخذ و الالتزام به را، عقلاء در اینجا کی می آیند می گویند از جیبمان این خصوصیت زائده را ضمیمه کنیم به خطاب وبعد عمل کنیم؟. بلکه می گویند خب وقتی عموم صحیح نیست بدون این خصوصیت زائده و این خصوصیت زائده هم که مفاد خطاب نیست، چه کسی گفته است به این عموم عمل کنید. و این منشأ انصراف عموم می شود. بلکه اگر کسی گفت عموم هم انصراف ندارد منشأ عدم حجیت همچنین عامی می شود. شک در حجیت هم بکنیم مساوق با قطع به عدم حجیت است، که آیا عقلاء همچنین عمومی را حجت می دانند عمومی که به تنهایی صحیح نیست و ظهور هم ندارد در لحاظ خصوصیت، من باید از جیب خودم یک خصوصیتی بگذارم برای تصحیح این عموم در خبرین متعارضین.

ولذا به نظر ما مقتضای اصل اولی تساقط است در خبرین متعارضین بالذات.

بلکه در خبرین متعارضین بالعرض هم همین بیان را ما می گوئیم برای اینکه اثبات حجیت تخییریه نشود. عمری آمد گفت اکرام عالم واجب است، پسر عمری گفت صدقه بر فقیر واجب است، و من از خارج فهمیدم هر دو با هم واجب نیست. وحمل بر وجوب تخییری جمع عرفی هم ندارد. نه، او می گوید إن لم تکرم العالم تعاقب، این می گوید إن لم تتصدق علی الفقیر تعاقب، بحث در آنجاست که حمل بر وجوب تخییری عرفی نبود. خب ما گفتیم که یکی از این دو خبر می دانیم دروغ است و اشتباه است. در متعارضن بالعرض که این مثال متعارضین بالعرض است چون اگر من از خارج علم نداشتم که بین این دو خبر تکاذب و تنافی نبود، اینجا می گوئیم خبر دوم انشاءالله راست است که نتیجه اش می شود حجت اجمالیه بر صدق احد الخبرین وباید احتیاط کنیم. اما اینجا کسی بیاید بگوید من حجیت تخییریه می گویم، این هم غیر عرفی است. این معنایش این است که مولا وقتی می گفت العمری وابنه ثقتان لحاظ کرد فرض تعارض خبر عمری و پسر عمری و در این فرض خصوصیت اشتراط حجیت را به اخذ و التزام به این خبر لحاظ کرد و جعل کرد. آخه این عموم که متکفل لحاظ این خصوصیت نیست. شما برای تصحیح این عموم مجبورید از جیب خودتان خصوصیت بگذارید. اینکه عرفی نیست. در تعارض بالعرض هم که از خارج فهمیدیم یکی از این دو خبر دروغ است، آن الخبر الآخر را ما می توانیم حجت بکنیم که نتیجه اش حجت اجمالیه است وجوب احتیاط، اما اینکه بگوئیم هر دو خبر حجت هستند ولو با علم اجمالی به کذب احدهما، این خلاف مرتکر عقلاء است. اکرم کل عالم بگوید زید عالم واجب الاکرام است عمرو عالم واجب الاکرام است، خب این ظهور که خلاف مرتکز نیست، شما از خارج علم دارید به عدم مطابقت احد الظهورین للواقع. اما در اینجا خبرین متعارضین ولو بالعرض که علم اجمالی دارید به کذب احدهما دلیل حجیت بیاید بگوید هر دو حجت هستند، خبرین متعارضین بالعرض هر دو حجت هستند، خب این خلاف مرتکز عقلائی است. ارتکاز عقلاء به مثابه قرینه واضحه است که نمی شود هر دو حجت باشند.

سؤال وجواب: اگر بگوید هر دو منجزند اشکال ندارد، مثل استصحاب می شود. هر اقراری منجز است علیه مقر در آن مثال، آنکه تعارض نداشت. چون اقرار کرده که این فرش مال زید است، بعد اقرار کرده که این فرش مال عمرو است. هر دو اقرار منجز است علیه این مقر، فرش را می دهیم به زید و پول فرش را از این مقر می گیریم می دهیم به عمرو. چون دلیل هیچ لحاظ زائدی در آن نیست، فقط می گوید اقرار مقر منجز است علی نفسه و نافذ است علی نفسه، هیچ لحاظ خصوصیت زائده هم لازم نیست بکند، شامل این اقرارین متعارضین می شود. اما ما در این اشکال چهارم اشکالمان عام است، نه از دلیل حجیت خبر ثقه می شود حجیت تخییریه فهمید طبق این اشکال چهارم ما و نه فقط منجزیت کلا الخبرین، چون او هم درست نیست. ... آن اشکالی که قبلا کردیم که حجیت تخییریه متعین نیست قطع نظر از این اشکال چهارم است. یعنی اگر کسی اشکال چهارم ما را هم نپذیرد آنجا می گوئیم حجیت تخییریه متعین نیست، در تجب الجمعة تعیینا و تجب الظهر تعیینا خب ممکن است هر دو خبر خبر منجز باشند. اشکال چهارم تار و پود همه این احتمالات را نابود می کند، می گوید دلیل عام هر چه گفت اگر قابل تصحیح بود عمل کنیم اگر قابل تصحیح نبود و مجبور بودیم از جیب خودمان به دلیل عام اضافه کنیم برای تصحیح عموم ما حق همچنین کاری نداریم.

سؤال وجواب: در همه حالات ثلاث این اشکال رابع ما می آید. یعنی در آن حالت ثالثه که خبر اوثق با خبر ثقه تعارض کرد خبر ثقه هیچ مزیتی ندارد که حجیت تعیینه باشد، حجیت تعیینه اش که معارض است، حجیت تعیینیه خبر اوثق با اصل حجیت خبر ثقه تعارض دارد، نمی شود خبر اوثق حجت تعیینیه باشد و خبر ثقه حجیت تخییریه باشد، چون بعد از اخذ به خبر ثقه هم خبر ثقه می خواهد حجت باشد و هم خبر اوثق، این نمی شود. آنوقت شما می گوئید خبر اوثق حجیت تعیینیه اش معارض دارد، شاید شارع جعل حجیت تخییریه کرده برای او. او هم اشکال دارد، چون معنایش این است که مولا از آن سطح بالا که خبر ثقه را می دیدی تنازل کرد آمد فرود آمد بر فرض تعارض، فرود آمد بر فرض مزیت داشتن احد الخبرین، اینجا جعل حجیت مشروطه به اخذ کرد برای این خبر ذوالمزیة. خب این خصوصیت زائده است، خطاب عام متکفل آن نیست.

سؤال وجواب: اگر دلیل حجیت تخییریه مرتکز عقلاء است که او دلیل مستقلی است. اما حجیت تعیینیه خبر ذوالمزیة که معارض دارد معارضش اصل حجیت خبر آخر است. به اینکه نمی توانیم عمل کنیم.

این محصل عرض ما است در این بحث.

#### فتحصل مما ذکرنا أنّ مقتضی الاصل الاولی هو تساقط الخبرین المتعارضین.

مرحوم آقای خوئی در اینجا مطالبی دارد که قسمت عمده مطالب ایشان در ضمن مطالب ما بیان شده است. اما مطالبی که ایشان منحصرا فرموده که به نظر ما ناتمام است عرض می کنیم.

یک مطلب این است که فرموده: حجیت مشروطه که حجیت تخییریه است دو جور می تواند باشد:

یکی اینکه بگوئیم هذا الخبر حجة بشرط عدم الالتزام بالخبر الآخر. ذاک الخبر الآخر حجة بشرط عدم الالتزام بالعمل بالخبر الاول. آقای خوئی فرموده این محال است. چرا؟ برای اینکه در فرضی که من ملتزم نشوم به هیچکدام از این دو خبر، شرط حجیت هر دو محقق می شود، هر دو می شوند حجت فعلیه. و این معنایش این است که خبرین متنافیین هر دو حجت فعلیه شدند و این معقول نیست.

خب این اشکال واردی است.

بعد ایشان فرموده: اما اگر بگوئید هر کدام از این دو خبر حجت هستند مشروطا بالأخذ و الالتزام بالعمل به. من به هیچ کدام ملتزم نمی شوم. نه به آن خبری که می گوید یجب القیام تعیینا، نه به خبری که می گوید یجب الجلوس تعیینا، به هیچ کدام ملتزم نمی شوم می روم می خوابم نه قیام نه جلوس. خب حجیت مشروط به اخذ است من به هیچ کدام اخذ نکردم. واین قابل التزام نیست.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. چون سؤال می کنیم: آیا قابل التزام هست یا نیست؟ اگر قابل التزام نیست پس می شود لازم عقلی یا عقلائی حجیت تخییریه وجوب الاخذ باحد الخبرین. چون می گوئید قابل التزام نیست که حجیت تخییریه باشد ولی ما لازم نباشد که اخذ به هیچکدام بکنیم. اگر می گوئید که نه، معقول است امکان دارد که حجیت تخییریه باشد ولی ما لازم نباشد اخذ به هیچکدام بکنیم، خب اگر واقعا امکان دارد چه استیحاشی دارد شما می کنید. حجیت تخییریه است ولی اخذ به هیچکدام واجب نیست، اگر اخذ به هر کدام کردیم او بشود حجت.

پس اینکه آقای خوئی فرمود که اگر دلیل خاص بیاید بگوید إذن فتخیر، این ظهور عرفی اش وجوب اخذ به احد الخبرین است، و اگر اخذ به هیچکدام نکنیم باید احتیاط کنیم. اما از دلیل عام حجیت، حجیت تخییریه بفهمیم این لازمه اش وجوب اخذ به احدهما نیست واین قابل التزام نیست. این دو تا مطلب با هم جمع نمی شود. هم لازمه اش وجوب اخذ به احدهما نیست وهم این قابل التزام نیست. اگر قابل التزام نیست پس این می شود لازمه حجیت تخییریه، چون تفکیک بین اینها ممکن نیست یا صحیح نیست.

پس این اشکال که لازمه حجیت تخییریه ای که از دلیل عام استفاده می کنیم این است که من نه به این اخذ کنم ونه به آن اخذ کنم و راحت باشم این درست نیست. بلکه متفاهم عرفی این است که اخذ به احدهما لازم است یعنی واقع منجز است بر من. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1652

سه شنبه 13/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به مقتضای اصل اولی در خبرین متعارضین به اینجا رسید که عر ض کردیم مقتضای اصل اولی تساقط خبرین متعارضین هست از حجیت. و استفاده حجیت تخییریه از دلیل عام حجیت خبر ثقه مشکل اثباتی و استظهاری دارد. و الا مشکل ثبوتی و عقلی ندارد. حجیت کل من الخبرین مشروطا بالاخذ به.

مراد از اخذ به خبر که شرط حجیت تخییریه می تواند باشد:

یا این است که ما انتخاب کنیم یکی از این دو خبر را به عنوان حجت، شارع بگوید هر کدام را شما انتخاب کردید که حجت باشد من او را حجت قرار می دهم.

مشابهش در فقه هست: اگر کسی دو خواهر را همزمان بگیرد روایت داریم که یختار ایتهما شاء. یعنی اگر اختیار کند که این خواهر الف زوجه من است شارع هم او را زوجه قرار می دهد. اینجا هم اختیار کند که این خبر الف حجت باشد شارع او را حجت قرار می دهد. این محذوری ندارد ثبوتا.

ممکن هم هست که مراد از اخذ التزام به عمل باشد. شارع بگوید اگر ملتزمی به این خبری که می گوید نماز جمعه واجب است عمل کنی، او حجت می شود. این اشکالی ندارد.

اینکه برخی شبهه کرده اند، گفته اند: حجیت خبر برای این است که منجز آن بشود، حجیت خب برای این است که این خبر را منجز کنیم که مکلف را سوق بدهد و تحریک کند مکلف را به عمل به آن. چه معنایی دارد که بگوئیم اگر عمل کردی به این خبر آنوقت این خبر حجت است. خب حجت می شود برای چی؟ برای اینکه شما را تحریک کند که عمل کنی به این خبر. معنا ندارد بگویند اگر عمل می کنی به این خبر، این خبر حجت است. خب این لغو است. چون حجیت می خواهد مقدمه این باشد که مکلف را سوق بدهد به عمل به این خبر. بیایند بگویند اگر عمل به این خبر می کنی این خبر حجت می شود؟. پس ممکن است بعضی شبهه کنند که این لغو است.

جوابش این است که شرط حجیت عمل نیست به خبر، التزام به عمل به خبر می تواند باشد. اگر شرط حجیت این خبر دال بر وجوب نماز جمعه این باشد که إن التزمت بالعمل به فهو حجة، این محذوری ندارد.

اگر حدوث التزام به عمل به این خبر شرط باشد که پر واضح است، یک آن ملتزم بشوی عمل کنی به این خبر، این خبر دیگر می شود حجت مستمره ولو بعد پشیمان بشوی.

اگر هم بگوئیم نه چون تخییر استمراری است تا هر زمانی که ملتزم بودیم به عمل به این خبر، این خبر حجت است. باز هم اشکال ندارد. اگر ملتزم شدی به عمل به این خبر دال بر وجوب نماز جمعه تا دست از این التزام برنداری و نروی ملتزم بشوی به عمل به آن خبر دال بر عدم وجوب، واجب است عمل کنی به این خبر. چون افرادی هستند التزام انشائی دارند به یک کاری اما در مقام عمل تنبلی می کنند عمل نمی کنند. إن التزمت بهذا الخبر فاعمل به مشکلی ندارد. می گوید اگر ملتزم شدی التزام انشائی داری که به این خبر عمل کنی تنبلی نکن به این خبر عمل کن.

سؤال وجواب: به نظر ما همه اینها می تواند مراد از حجیت مشروطه به اخذ باشد. اخذ را چه معنا کنید انتخاب این خبر لأن یکون حجة،یا اخذ را معنا کنید به التزام به عمل.

سؤال وجواب: اخذ اگر به معنای انتخاب در مقام حجت باشد ربطی به عمل مکلف ندارد. می گوید هر کدام از این دو خبر که تو خودت می خواهی حجت باشد و انتخاب می کنی به عنوان حجت ما آن را حجت قرار می دهیم ولو نخواهی به آن عمل کنی. اخذ به معنای التزام به عمل اگر باشد معنایش این است که اگر ملتزم بشوی به عمل به این خبر دال بر وجوب نماز جمعه، ما این خبر را حجت قرار می دهیم طبق این خبر عمل کن.

واصلا خدمت شما عرض می کنم منجزیت تکالیف که ناشی از علم اجمالی کبیر است، و یا احتمال قبل الفحص. ما در بحث حجیت عمدتا دنبال معذر هستیم، و دیروز عرض کردیم که ولو ما اخذ به هیچکدام از این دو خبر نکنیم، ظاهر عرفی این است که تکلیف واقعی بر ما منجز است. این حجیت تخییریه عمدتا برای معذریت به کار می آید، و الا تنجز که با همان علم اجمالی کبیر به وجود تکالیف در شریعت حاصل شده است. با همان احتمال قبل الفحص آن تنجز حاصل شده است، با نفس انشاء حجیت تخییریه ولو من ملتزم نشوم به عمل به هیچکدام از این دو خبر، با نفس انشاء حجیت تخییریه متفاهم عرفی است که تکلیف واقعی منجز شده است. عقلائی نیست که تنجز تکلیف را بگذارند بعد از انتخاب من. دوست داری انتخاب نکن، هیچ تکلیفی بر تو منجز نمی شود. اگر انتخاب کردی یکی از این دو خبر را نوقت تکلیف منجز می شود. این خلاف مرتکز عقلائی است.

پس اخذ به این خبری که حجت تخییریه است عملا تأثیری در تنجز تکلیف ندارد، چون قبل از آن تکلیف منجز شده است یا با علم اجمالی کبیر یا با احتمال قبل الفحص که موضوع تنجز عقلائی است نسبت به تکالیف در شبهات حکمیه قبل الفحص، وبا خود ظهور عرفی جعل حجیت تخییریه. چون عقلائی نیست که شارع تنجز واقع را منوط بکند به اراده و خواست مکلفین، که اگر خواستی و به یکی از این دو ملتزم شدی آنوقت تکلیف بر تو منجز است و الا می توانی به هیچکدام ملتزم نشوی واصلا تکلیف بر تو منجز نباشد. این خلاف ارتکاز و ظاهر عقلائی است.

پس تکلیف تنجز دارد. اخذ به این خبر بیشتر برای معذریت این خبر است. آن که دیگر اصلا اشکال ندارد که بگوئی اگر عمل به این خبر بکنی معذور هستی. شرط معذریت التزام به عمل به این خبر باشد. بلکه شرط معذریت عمل به این خبر باشد، او که اصلا مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: همینکه حجت تخییریه دارد و می تواند با این حجت تخییریه به واقع برسد عقلاء برائت عقلائیه جاری نمی کنند.

پس به نظر ما چه معنای حجیت تخییریه حجیت مشروطه به التزام به عمل باشد و چه به معنای حجیت مشروطۀ به انتخاب این خبر لأن یکون حجة باشد هیچ مشکلی ندارد.

اینکه گفته بشود که این خبری که می گوید تجب صلاة الجمعة و آن خبری هم که می گوید لاتجب صلاة الجمعة، من می توانم ملتزم بشوم به عمل به هر دو، هم می توانم ملتزم بشوم به عمل به خبر تجب صلاة الجمعة و هم می توانم ملتزم بشوم به عمل به لاتجب صلاة الجمعة. چرا؟ برای اینکه عمل به خبر لاتجب که منافات ندارد با عمل به خبر تجب. چون عمل به خبر لاتجب که نمی گوید نماز نخوان، بلکه یعنی خودم را آزاد ببینم، ولی در عین حال نماز جمعه هم بخوانم. یک سری مباحات هست که انسان عملا پایبند است به آن. خود را آزاد می بیند ملتزم است به عمل به آن خطابی که می گوید خوردن قهوه مباح است، ولکن عملا هم میلی ندارد به خوردن قهوه و قهوه نمی خورد. هم ملتزم به عمل به خطاب تجب صلاة الجمعة است عملا نماز جمعه شرکت می کند، وهم ملتزم به عمل به خبر لاتجب است، یعنی واجب نمی داند ولکن عملا شرکت می کند. آنوقت گفته می شود که پس شرط حجیت خطاب تجب صلاة الجمعة محقق شد، شرط حجیت خطاب لاتجب هم محقق شد، اینکه تعبد به متنافیین می شود.

جوابش این است که ما می گوئیم می تواند شرط التزام به عمل به یکی از این دو خبر وحده باشد. مشکلی ندارد.

پس اصلا ما مشکل ثبوتی نداریم. فقط اشکال، اشکال استظهاری است لیس الا.

سؤال وجواب: التزام به عمل به خطاب لاتجب صلاة الجمعة چطور است؟ التزام به عمل به خطاب لاتجب صلاة الجمعة آیا تنافی دارد با اینکه من ملتزم هستم هر هفته در نماز جمعه شرکت کنم؟ التزام به عمل به خطاب لاتجب این است که خودم را محدود نبینم شرعا، خودم را آزاد ببینم. در عین حال ممکن است در مقام عمل بخاطر خواست و علاقه شخصی در نماز جمعه شرکت کنم. هم ملتزم شدم به عمل شخصی به خطاب تجب صلاة الجمعة و هم ملتزم هستم به عمل به خطاب لاتجب یعنی خودم را شرعا ازاد می بینم. این مطلب درست است، ولکن اینکه مهم نیست، شرط حجیت تخییریه می شود الالتزام بالعمل بأیّ من الخبرین وحده دون الآخر.

پس عرض کدم مشکل استظهاری است لیس الا.

در بحوث راجع به جائی که دو خبر هست هر دو قائم هستند بر وجوب یک فعلی. مثلا یکی می گوید تجب الجمعة یکی می گوید یجب الظهر. یکی می گوید یجب القیام و یکی می گوید یجب الجلوس.

ایشان فرموده اند ما می توانیم به مقتضای مرّ صناعت بگوئیم این دو خبر مشمول دلیل حجیت است. این حجیت تخییریه نیست، حجیت مدلول مطابقی هر دو خبر است. ایشان می گوید من به مرّ صناعت برایتان اثبات می کنم که خطاب تجب صلاة الجمعة مدلول مطابقی اش می تواند حجت باشد همراه با حجیت مدلول مطابقی تجب صلاة الظهر. مدلول التزامی خطاب تجب صلاة الجمعة چیست؟ این است که فلاتجب صلاة الظهر، او حجت نیست. مدلول التزامی تجب صلاة الظهر هم چیست؟ این است که فلاتجب صلاة الجمعة چون ما می دانیم هر دو واجب نیست. این مدلول التزامی هم حجت نیست، اما دو تا مدلول مطابقی ها حجت است، نتیجه این می شود که هم باید نماز جمعه بخوانیم و هم نماز ظهر احتیاطا.

جناب آقای صدر! مرّ صناعت چیست؟ ایشان می گوید مرّ صناعت این است که: ما این دو تا مدلول التزامی را بررسی کنیم: یکی می گوید لاتجب صلاة الظهر که مدلول التزامی تجب صلاة الجمعه است، یکی هم می گوید لاتجب صلاة الجمعة که مدلول التزامی تجب صلاة الظهر است.

این دو تا مدلول التزامی علم اجمالی داریم به اینکه جاری نیستند و حجت نیستند. چرا؟ برای اینکه از حجیت این دو تا دلالت التزامیه ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی لازم می آید، با توجه به اینکه من علم اجمالی دارم که یکی از این دو نماز واجب است. مدلول التزامی ای که می کوید لاتجب صلاة الظهر و مدلول التزامی ای که می گوید لاتجب صلاة الجمعة اگر هر دو حجت باشند یعنی نه نماز ظهر لازم است بخوانی و نه نماز جمعه. ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی است.

این علم اجمالی ثنائی است، دو طرف دارد، یا این مدلول التزامی دروغ است یا این مدلول التزامی، واین علم اجمالی دو طرفه این دو طرف را از کار می اندازد.

اما آن مدلول مطابقی که می گوید تجب صلاة الجمعة، با آن مدلول مطابقی که می گوید تجب صلاة الظهر، مشکلی ندارد هر دو حجت باشند. چون ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی به تکلیف لازم نمی آید. فوقش این است که چیزی که بر من لازم نیست مجبور می شوم احتیاطا انجام بدهم. اینکه اشکال ندارد. می شود مثل استصحاب نجاست این اناء و استصحاب نجاست آن إناء با اینکه می دانم یکی از این دو تا پاک شده است.

اماره که نمی شود حجت بشود بخاطر آن دلالت التزامی اش است. تجب صلاة الجمعة چرا نمی تواند با تجب صلاة الظهر با هم حجت باشند؟ چون دلالت التزامیه اش حجت است. چون تجب صلاة الجمعة مدلول التزامی اش این است که فلا تجب صلاة الظهر. این لاتجب صلاة الظهر درگیر می شود با تجب صلاة الظهر. و الا دیروز عرض کردیم می بینید دو تا استصحاب با هم تنافی ندارند. دو تا اقرار هم کذلک. شما اقرار می کنید که یک میلیون به زید بدهکارید و یک اقرار دیگر هم می کنید که یک سکه به عمرو بدهکارید. و ما علم اجمالی داریم که شما دو تا بدهکاری ندارید. ولی این حرفعا مهم نیست، قاضی می گوید یک میلیون بده به زید طبق اقرار اولت و یک سکه هم بده به عمرو طبق اقرار دومت.

این بخاطر این است که مدلول التزامی اقرار دیگر اقرار نیست که معتبر باشد. مدلول التزامی اینکه یک میلیون به زید بدهکارم بخاطر اینکه علم اجمالی داریم اگر به زید بدهکار است به عمرو سکه بدهکار نیست مدلول التزامی اش این است که پس آن اقرار دوم کذب است. خب اینکه دیگر اقرار نیست، این ادعاء است اعتباری ندارد.

پس علت اینکه خبر تجب صلاة الجمعة با خبر تجب صلاة الظهر قابل جمع نیستند بخاطر آن مدلول التزامی است. او را از کار بیندازید مشکل پیدا نمی شود.

بعد ایشان فرموده اند که البته این مرّ صناعت است، ولی تفکیک در حجیت خبر بین دلالت التزامیه و دلالت مطابقیه عقلائی نیست. بخاطر این و لو مرّ صناعت اقتضاء می کرده این مطلب را که گفتیم ولی چون خلاف مرتکز عقلائی است به مثابه قرینه لبیه متصله است نسبت به خطاب حجیت خبر ثقه. مانع از عموم آن می شود.

اقول: به نظر ما این فرمایش بحوث ناتمام است. چرا؟ برای اینکه ما یک مثالی می زنیم ببینید چطور است. ما یک ظرف سفید داریم و یک ظرف قرمز. می دانیم اجمالا یکی از این دو ظرف نجس است یا ظرف سفید نجس است و یا ظرف قرمز که روبروی ما است. به این می گویند علم اجمالی ثنائی. همزمان یک علم اجمالی دومی هم داریم یا این ظرف سفید نجس است یا آن ظرف آبی که طرف راست من هست. یک علم اجمالی سوم هم داریم که یا این ظرف قرمز نجس است یا آن ظرف مشکی که در طرف غرب هست.

سؤال می کنیم جناب آقای صدر! شما معتقدید که علم اجمالی به اینکه یا ظرف سفید نجس است یا ظرف قرمز آیا باعث می شود که اصل طهارت در این ظرف سفید و ظرف قرمز تعارض کند، ولی اصل طهارت در آن ظرف آبی واصل طهارت در آن ظرف مشکلی بلامعارض جاری بشود؟ چه وجهی دارد؟ ما سه تا علم اجمالی داریم. اطراف این علوم اجمالی ثلاثه همه مشکل دارند. وجهی ندارد بگوئیم اصالة الطهارة در ظرف سفید وظرف قرمز تعارضا تساقطا. خب اصالة الطهارة در ظرف سفید دو تا معارض دارد، یک معارضش اصالة الطهارة در ظرف قرمز است ولی یک معارض دیگرش هم اصالة الطهارة در آن ظرف آبی است چون علم اجمالی هم داریم که یا ظرف سفید نجس است یا ظرف آبی. آن علم اجمالی دوم موجب تعارض اصول می شود در اطراف.

در مقام هم من یک علم اجمالی دارم که یا دلالت التزامیه این خطاب تجب صلاة الجمعة که می گفت لاتجب صلاة الظهر یا این دروغ است، یا دلالت التزامیه آن خطاب دوم که می گوید لاتجب صلاة الظهر. این یک علم اجمالی.

اما فقط این علم اجمالی که نیست. دو علم اجمالی دیگر هم دارم:

علم اجمالی دوم این است که علم اجمالی دارم که یا دلالت التزامیه ای که می گوید لاتجب صلاة الظهر دروغ است یا آن دلالت مطابقیه ای که می گوید تجب صلاة الظهر. تناقض محال است. همانطور که علم اجمالی داریم به کذب احدی الدلالتین الالتزامیتین چون مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی است به وجود احدهما، علم اجمالی هم داریم که این دلالت التزامیه ای که می گوید لاتجب صلاة الظهر دروغ است یا آن مدلول مطابقی خبر دوم که می گفت تجب صلاة الظهر. خب اینها نقیضان هستند.

علم اجمالی سوم هم این است که یا آن دلالت التزامیه ای که می گوید لاتجب صلاة الجمعة که دلالت التزامیه یجب صلاة الظهر است دروغ است یا آن دلالت مطابقیه آن خطاب اول که می گفت تجب صلاة الجمعة دروغ است. خب اینها هم نقیضین هستند.

دو تا دلالت مطابقیه داریم و دو تا دلالت التزامیه. شد چهار تا.

علم اجمالی در امارات به کذب احدی الامارتین موجب سقوط امارات است از حجیت. یا لااقل اینجور بگوئیم علم اجمالی به کذب احدی الامارتین به نحو تناقض موجب سقوط امارات است از حجیت. چون محال است هم لاتجب صلاة الجمعة حجت باشد یعنی شما معذر داری نسبت به وجوب صلاة جمعه وهم تجب صلاة الجمعة حجت باشد که یعنی منجز داری نسبت به وجوب صلاة جمعة. این محال است.

به ملاک علم اجمالی تعارض کرد این دو دلالت التزامیه چون از جمع بین این دو دلالت التزامیه ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی لازم می آمد. و جریان و حجیت احدهما دون الآخر دلیل نداشت. و الا ثبوتا لولا المعارض محتمل بود. خب همین علم اجمالی که ما می دانیم یکی از این دو دلالت التزامیه نباشد حجت باشد چون از جمع بین حجیت این دو ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آید یک علم اجمالی مشابهی هم داریم که این دلالت التزامیه لاتجب صلاة الجمعة با آن دلالت مطابقیه تجب صلاة الجمعة هم هر دو حجت نیستند.

مطلب را بیشتر توضیح بدهم: حالا بجای آن اصل طهارتها بیائید بینه بگذارید. بینه بر اینکه این آب در ظرف سفید پاک است و بینه می گوید آن ظرف قرمز پاک است، با اینکه می دانم یکی از این دو نجس است. یک بینه هم می گوید ظرف آبی پاک است، با اینکه می دانم یا ظرف آبی نجس است یا ظرف سفید. یک بینه می گوید ظرف مشکی پاک است، با اینکه می دانم یا ظرف مشکی نجس است یا ظرف قرمز. تمام این امارات اربعه در عرض واحد از کار می افتند.

اینجا هم همینطور است. ما چهار تا اماره داریم، دو تا اماره مطابقیه و دو تا اماره التزامیه. علم اجمالی به اینکه یکی از این دو اماره التزامیه حجت نیست چون از جمع بین حجیت این دو ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آید، اینکه منشأ نمی شود که شما علم تفصیلی پیدا کنید به اینکه این دلالت التزامیه حجت نیست. نه، علم اجمالی داری احدهما حجت نیست شاید هر دو حجت نباشد. علم تفصیلی که نداری که این دو تا هیچ کدام حجت نیست. علم اجمالی داری به اینکه یکی از این دو حجت نیست، کما اینکه علم اجمالی هم داری یا دلالت التزامیه لاتجب صلاة الجمعة حجت نیست یا دلالت مطابقیه تجب صلاة الجمعة. او هم علم اجمالی داری. شما چه مرجحی داری که علم اجمالی به کذب احدی الدلالتین الالتزامیتین را مقدم می کنی بر علم اجمالی به کذب دلالت التزامیه یک خبر با دلالت مطابقیه خبر دوم؟ با اینکه علم اجمالی به کذب یکی از این دو یا دلالت التزامیه این خبر که می گوید لاتجب صلاة الجمعة یا دلالت مطابقیه آن خبر که می گوید تجب صلاة الجمعة این از قبیل جمع بین نقیضین است، محال است که هم تجب حجت باشد و هم لاتجب. چون جمع بین منجزیت و معذریت لازم می آید. این نمی شود.

پس خلاصه عرض ما این شد که: مرّ صناعت خلاف بحوث را اقتضاء می کند.

اما اینکه بیائیم فلسفه بافی بکنیم، بگوئیم: دلالت التزامیه ای که می گوید لاتجب صلاة الجمعة دو تا معارض دارد: یک معارضش دلالت التزامیه ای است که می گوید لاتجب صلاة الظهر. چون مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی می شوند. یک معارض این لاتجب صلاة الجمعة دلالت مطابقیه خطاب دوم است که می گوید تجب صلاة الجمعة. پس دلالت التزامیه ای لاتجب صلاة الجمعة دو دشمن دارد. دلالت التزامیه ای هم که می گوید لاتجب صلاة الظهر او هم دو دشمن دارد. یکی دلالت التزامیه ای که می گوید لاتجب صلاة الجمعة، که ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی لازم می آید. یکی هم دلالت مطابقیه ای که می گوید تجب صلاة الظهر تناقض لازم می آید.

اما دلالتهای مطابقیه این دو خطاب هر کدام یک دشمن دارند. دلالت مطابقیه ای که می گوید تجب صلاة الجمعة یک دشمن دارد. دشمنش چیست؟ دلالت التزامیه آن خطاب آخر که می گوید لاتجب صلاة الجمعة. دلالت مطابقیه فقط یک دشمن دارد و هو دلالة الالتزامیه للخطاب الآخر. دلالت مطابقیه آن خطاب دیگر هم که می گوید تجب الظهر یک دشمن دارد، دشمنش این دلالت التزامیه خطاب دیگر است که می گوید لاتجب صلاة الظهر.

پس سقوط دلالت التزامیه بخاطر اینکه مبتلا به دو معارض هست ترجیح بلامرجح نیست. یک طرف دو تا معارض دارد و یک طرف یک معارض دارد. اینکه بیائیم آن طرفی را که یک معارض دارد بگوئیم جاری است این ترجیح بلامرجح نیست.

در مباحث الاصول این را انتخاب کرده اند، در بحوث گفته اند نه این حرف درست نیست. تقریر یک درس است، در یک تقریر گفته اند این بیان چه بیان خوبی است و جاهای دیگر هم تکرار کرده اند، در بحوث که تقریر همان درس است گفته اند بیان بدی است. که واقعا هم بیان بدی است. چرا؟

آقا ترجیح بلامرجح یعنی اثبات یک مطلب بدون دلیل قطعی. اینکه یکی دو تا معارض دارد و یکی یک معارض دارد اینها که دلیل قطعی نیست. "کم من فئة قلیلة غلبت فئة کثیرة"، ممکن است یکی دو تا دشمن داشته باشد و پیروز بشود ولی دیگری یک دشمن دارد شکست بخورد. اینها تعیین بلادلیل است. ترجیح بلامرجح یعنی اثبات یک شیء بلادلیل. و اینجا اثبات بلادلیل است. اینکه دلیل نشد که یکی دو تا معارض دارد ویکی یک معارض. خب داشته باشد. همه با هم تعارض وتساقط می کنند. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1653

چهارشنبه 14/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

محقق عراقی در بحث تعارض خبرین فرموده است: اینطور نیست که همه جا مقتضای قاعده تساقط باشد. باید تفصیل داد بین علم به کذب مضمون احد الخبرین و یا علم به عدم صدور احد الخبرین از امام علیه السلام. در جائی که ما در یک خبر می گویند یجب اکرام العالم در خبر دیگر می گویند یجب الصدقة علی الفقیر، ما علم اجمالی د اریم یکی از این دو واجب نیست واقعا، اینجا با هم تعارض می کنند و مقتضای قاعده تساقط این دو خبر است از حجیت.

اما اگر ما احتمال می دادیم که هر دو حکم مطابق با واقع باشند ولی علم اجمالی داشتیم که هر دو خطاب از امام علیه السلام صادر نشده است، زراره می گوید امام فرمود یجب اکرام العالم، محمد بن مسلم می گوید امام فرمود یجب الصدقة علی الفقیر. ما می دانیم یکی از این دو حدیث از امام علیه السلام صادر نشده است، اما شاید حکم الله طبق هر دو خبر باشد. اینجا ما ملتزم می شویم به حجیت هر دو خبر در کشف از حکم واقعی.

ایشان در نهایة الافکار 4/170 فرموده: این خبر زراره اگر حجت باشد لازمه اش عدم صدور خطاب یجب الصدقة علی الفقیر است از امام علیه السلام. اینکه اثر ندارد. فوقش امام علیه السلام نفرموده بود یجب الصدقة علی الفقیر، اینکه به معنای انتفاء وجوب صدقه بر فقیر نیست. ولی روایت محمد بن مسلم که می گوید قال الامام علیه السلام یجب الصدقة علی الفقیر دارد خبر می دهد از اینکه صدقه بر فقیر واجب است و این محتمل الصدق است.

یعنی در واقع محمد بن مسلم خبرش یک مدلول مطابقی دارد و هو صدور هذا الکلام من الامام، ویک مدلول التزامی دارد و هو وجوب الصدقة علی الفقیر شرعا. خبر زراره بالالتزام نفی می کند این مدلول مطابقی خبر محمد بن مسلم را و می گوید لم یصدر من الامام هذا الکلام. خب عدم صدور این کلام از امام که اثر شرعی ندرد. و این خبر محمد بن مسلم نسبت به آن مدلول التزامی اش اثر شرعی هست که تجب الصدقة علی الفقیر. ولذا صدّق العادل هم خبر زراره را می گیرد و هم خبر محمد بن مسلم را و هیچ مشکلی پیش نمی آید.

بله اگر مثلا خبر محمد بن مسلم نص نباشد در حکم بلکه ظاهر باشد. محمد بن مسلم می گوید امام فرمود تصدق علی الفقیر که این ظاهر است در وجوب نه نص در وجوب، اینجا مشکل پیدا می کنیم. چرا؟

برای اینکه ما برای اثبات وجوب صدقه بر فقیر باید حجت داشته باشیم بر صدور این کلام از امام علیه السلام تا موضوع حجیت ظهور ثابت بشود. اینطور نیست که محمد بن مسلم بالالتزام خبر بدهد از وجوب صدقه بر فقیر. او خبر می دهد از صدور این کلام از امام و موضوع درست می کند برای حجیت ظهور کلام امام. اینجا صدور این کلام از امام موضوع اثر شرعی است، موضوع اثر شرعی حجیة الظهور. خبر زراره نفی می کند صدور این کلام را از امام. یعنی نفی می کند موضوع این اثر شرعی حجیت ظهور را.

اما اگر کلام محمد بن مسلم نص بود در وجوب صدقه بر فقیر، او دارد می گوید امام فرمود تجب الصدقة علی الفقیر، اینکه موضوع حجیت ظهور نیست، این نص است در وجوب صدقه بر فقیر. و محمد بن مسلم مدلول التزامی کلامش وجوب صدقه بر فقیر است و این مدلول التزامی حجت است، و خبر زراره هم در نفی صدور این کلام از امام هیچ اثر شرعی ندارد.

این محصل کلام محقق عراقی است در مقام.

اگر یکی نص بود و دیگری ظاهر، ما از آن خطاب ظاهر رفع ید می کنیم او می شود لاحجت، وآن خبر نص حجت بلامعارض می شود، نه از باب جمع عرفی بلکه از باب اینکه این خبر نص است و مدلول التزامی این خبر حکم شرعی است، وآن خبر ظاهر نفی این حکم شرعی را نمی کند.

اقول: این فرمایش محقق عراقی ناتمام است.

اولا: نقض می شود به جائی که ما علم تفصیلی پیدا کنیم که این خبر محمد بن مسلم مخالف واقع است و امام اصلا نفرمود تجب الصدقة علی الفقیر، ولی محتمل هست شرعا صدقه بر فقیر واجب باشد. آیا ایشان ملتزم می شود به اینکه مدلول التزامی خبر محمد بن مسلم که می گفت قال الامام علیه السلام تجب الصدقة علی الفقیر این است که صدقه بر فقیر واجب شرعا، واین مدلول التزامی حجت است ولو مدلول مطابقی حجت نباشد.

و یا اگر زراره بیاید بگوید اخطأ محمد بن مسلم فإنّ الامام لم یقل ذلک. آیا عقلائی است که ما بیائیم بگوئیم خبر محمد بن مسلم خبر بلامعارض است؟ و ایشان ملتزم می شود به این؟

پس اشکال اول اشکال نقضی بود.

اما جواب حلی. چند جواب حلی می شود به محقق عراقی داد:

جواب حلی اول: این است که عمده دلیل حجیت خبر سیره عقلاء است به نظر مشهور، وسیره عقلاء إباء دارد از قبول این تفصیل محقق عراقی. وقتی که من علم اجمالی دارم که امام علیه السلام یا نفرموده یجب اکرام العالم و یا نفرموده تجب الصدقة علی الفقیر، زراره می آید می گوید امام فرمود یجب اکرام العالم، محمد بن مسلم می آید می گوید امام فرمود تجب الصدقة علی الفقیر، خب من علم اجمالی دارم امام یکی از این دو را نفرمود، بعد بگویم حجت است این دو خبر بر اینکه هم اکرام عالم واجب است و هم صدقه بر فقیر واجب است؟ مجتهد در رساله بنویسد که مسأله یک: اکرام عالم واجب است طبق خبر زراره، مسأله دو: صدقه بر فقیر واجب است طبق خبر محمد بن مسلم، بعد در پرانتز بنویسد به حضرت عباس یکی از دو خبر دروغ است و امام هر دو حدیث را نفرموده اند. مردم چی می گویند؟ می گویند این هم شد رساله نوشتن؟ تو که قسم می خوری که امام قطعا یکی از این دو حدیث را نفرموده پس چطور داری یه مضمون هر دو حدیث فتوی می دهی؟. در مورد این ارتکاز استنکاری عقلائی هست بر تعبد به صدور هر دو خبر وحجیت این دو خبر. ارتکاز استنکاری منشأ می شود که اگر یک اطلاق لفظی هم در حجیت خبر ثقه باشد با این ارتکاز استنکاری منصرف بشود. یک وقت می گوئیم ارتکازی نیست بین عقلاء بر حجیت این دو خبر که علم داریم احدهما از امام علیه السلام صادر نشده است، خب ممکن است کسی بگوید که آقا شما که اطلاق لفظی العمری و ابنه ثقتان را قبول کردید چکار دارید به قصور ارتکاز و سیره عقلائیه. اما اگر ارتکاز استنکاری باشد از عقلاء، عقلاء به حسب ارتکازشان إباء دارند از پذیرش حجیت هر دو خبر با اینکه علم داریم یکی از این دو از امام صادر نشده است. چون ملاک ججیت خبر ثقه را و نکته آن را اماریت و کاشفیت از واقع می دانند. این ارتکاز استنکاری موجب انصراف اطلاق لفظی این دلیل حجیت خبر ثقه می شود. باز می گوئیم و لا اقل من شبهة الانصراف. احتمال عرفی انصراف کافی است که ما احراز ظهور اطلاقی نکنیم.

جواب دوم حلی: محمد بن مسلم خبر که می دهد فرض این است که اجتهاد نیست إخبار است. در إخبار شرط است که مخبربه امر محسوس باشد. معنا ندارد محمد بن مسلم خبر از حکم شرعی بدهد. او خبر می دهد از امر محسوس و هو صدور هذا الحدیث من الامام. اما اینکه حکم شرعی چیست ربطی به محمد بن مسلم ندارد. محمد بن مسلم تنها می تواند إخبار بکند از آنچه که برای او محسوس ومشهود بوده است.

ما بارها عرض کردیم اگر یک ثقه ای بیاید به شما بگوید این فرش نجس است، این سر سوزنی ارزش ندارد، مگر من مقلد او هستم، او باید إخبار کند از امر محسوس. باید بیاید بگوید که این فرش آب نجس روی آن ریخته است، آب نجس هم مشخص بشود، چون ممکن است یک آبی را او نجس بداند شما نجس ندانید. آبی که در او خون افتاده بود روی این فرش ریخت. علت اینکه ما وقتی یکی بگوید این فرش نجس است قبول می کنیم چون احتمال نمی دهیم که مبنای او با مبنای ما فرق کند. و الا اگر احتمال عقلائی بدهیم که ما با او اختلاف داریم لزومی ندارد قبول کنیم.

خب اینجا هم محمد بن مسلم وقتی می خواهد خبر بدهد باید از آن امر محسوس خبر بدهد که قال الامام علیه السلام تجب الصدقة علی الفقیر. مدلول التزامی که فتجب الصدقة علی الفقیر شرعا که امر محسوس نیست تا از آن خبر بدهد، اعتباری ندارد. تا محسوس نباشد إخبار محمد بن مسلم از آن اعتبار ندارد.

اگر شما اصرار کنید بگوئید که بالاخره وقتی این حدیث نص در وجوب صدقه فقیر است، محمد ین مسلم وقتی که از امام علیه السلام شنید که تجب الصدقة علی الفقیر، خب وجوب شرعی صدقه بر فقیر می شود لازم بیّن این امر محسوس. پس محمد بن مسلم می تواند بالالتزام خبر بدهد از آن.

می گوئیم اولا: چه بسا برای شما لازم هست، اما محمد بن مسلم احتمال تقیه می داده است، یا محمد بن مسلم تجب را حمل می کرد بر استحباب، از باب اینکه واجبٌ به معنای ثابتٌ است. پس اینطور نیست که بگوئیم محمد بن مسلم هم برایش قطعی بود دلالت و جهت صدور این روایت تا خبر بدهد از این لازم و هو وجوب الصدقة علی الفقیر شرعا.

برفرض پیش شمای مستمع نص است اما پیش محمد بن مسلم هم نص بود؟

برفرض بگوئید نه پیش محمد بن مسلم هم نص بود، چون محمد بن مسلم فقیه بود، چیزی که پیش ما نص است لابد پیش محمد بن مسلم هم نص بوده است. بسیار خوب، ولی سنبین إنشاءالله که مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است، و اگر مدلول مطابقی معلوم الکذب بشود یا مبتلا به معارض بشود و صلاحیت حجیت نداشته باشد، یعنی اگر اثر شرعی هم داشت بخاطر علم به کذب یا علم به تعارض صلاحیت حجیت نداشته باشد، که اینجا اینطور است دیگر، این خبر محمد بن مسلم که می گوید قال الامام علیه السلام تجب الصدقة علی الفقیر، این مدلول مطابقی خبر محمد بن مسلم اگر اثر شرعی داشت ولی چون معلوم الکذب است یا معلوم التعارض است و خبر زراره نفی می کند بالالتزام صدور این حدیث را از امام، صلاحیت حجیت ندارد. و مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است. چرا؟ برای اینکه اولا مدلول التزامی حصه است. چرا؟ این را توضیح بدهم:

برای مدلول التزامی مثال بزنم: شما اگر بگوئید زید فی المدرسه، لازم وجود زید فی المدرسه این است که پس استاد هم در کلاس هست. چون زید معمولا دیر می رود کلاس، وقتی می رود که استاد هم هست. خب این لازم شد دیگر. خب این آقایی که می گوید زید فی المدرسة، لازمش وجود استاد در مدرسه هست و لکن حصه ای از وجود استاد در مدرسه. یعنی وجود استاد مقترن به وجود زید، نه وجود استاد بدون وجود زید. او که می گوید زید در مدرسه است پس استاد در مدرسه است، این همینکه به مدلول «پس» می خورد می گوید پس استاد در مدرسه است، این یعنی خبر می دهد بالالتزام از حضور استاد همراه با حضور زید نه مجرد از حضور زید.

ولذا اینجا هم محمد بن مسلم خبر می دهد بالالتزم از وجوب صدقه بر فقیر اما وجوبی که مقترن است به صدور این حدیث از امام، نه وجوب صدقه بر فقیر مجرد از صدور این حدیث از امام. کی محمد بن مسلم می گوید اگر هم امام نفرموده بود تجب الصدقة علی الفقیر من دارم خبر می دهم از وجب صدقه بر فقیر؟ نه آقا! من اولا و بالذات خبر می دهم که امام فرمود تجب الصدقة علی الفقیر، و چون این کلام نص است بالالتزام خبر می دهم از وجوب شرعی صدقه بر فقیر، ولی وجوب شرعی ای که همراه است با صدور این کلام از امام. نه اینکه اگر هم امام این کلام را نفرموده باشد باز من می گویم صدقه بر فقیر واجب است. کی من آن را می گویم؟.

پس اولا: مدلول التزامی حصه ای است از آن لازم که مقترن است با این مدلول مطابقی، وفرض این است که خبر زراره این مدلول مطابقی را تکذیب می کند می گوید لم یقل الامام کذلک. پس وجوب صدقه بر فقیر مقرون به صدور این حدیث تجب الصدقة علی الفقیر از امام این مورد تکذیب زراره است، زراره می گوید نه همچنین چیزی نیست، امام همچنین چیزی نفرموده است. پس وجوب صدقه بر فقیر که توأم باشد با صدور حدیث تجب الصدقة علی الفقیر از امام ما نداریم. زراره بالالتزام این را می گوید.

ثانیا: برفرض ما بگوئیم مدلول التزامی مطلق است و حصه نیست، چون إخبار مستقلی ندارد این ثقه. اگر اشتباه کرده باشد این ثقه، دو تا اشتباه نکرده یک اشتباه کرده است. این ثقه ای که می گوید زید در مدرسه است پس استاد هم در مدرسه است، برفرض نگوئیم که مدلول التزامی این است که استاد همراه با زید در مدرسه است، بلکه بگوئیم مدلول التزامی وجود استاد است در مدرسه مطلقا. ولکن این مخبر إخبار مستقلی ندارد از آن لازم، به جوری که اگر نه زید در مدرسه باشد و نه استاد، این مخبر یک اشتباه کرده است نه دو اشتباه. خب وقتی که مدلول مطابقی که می گفت زید در مدرسه است یا مقطوع البطلان و مقطوع الکذب است یا مبتلا به معارض است و اصالة عدم الخطاء دیگر در او جاری نمی شود، راجع به آن مدلول التزامی خطاء دومی نیست که ما اصالة عدم الخطاء جاری کنیم.

ولذا با این دو بیان اثبات می کنیم که مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است در حجیت.

محمد بن مسلم که می گوید قال الامام تجب الصدقة علی الفقیر بر فرض لازم بیّن بالمعنی الاخصش این است که فتجب الصدقة علی الفقیر شرعا و او هم ملتفت بود به این مطلب وبرای او هم نص بود، بسیار خوب، ما با دو بیان اثبات می کنیم که حالا که مدلول مطابقی از حجیت افتاد یعنی صلاحیت حجیت ندارد، اگر اثر شرعی هم داشت صلاحیت حجیت نداشت برای اینکه یا معلوم الکذب است یا مبتلا به معارض است زراره دارد تکذیب می کند صدور این خبر را از امام بالالتزام، مدلول التزامی هم در حجیت تابع او است با دو بیان: یکی اینکه مدلول التزامی همیشه حصه ای است که مقترن است به آن مدلول مطابقی. و دوم اینکه چون خطاء این مخبر در مدلول مطابقی که مستلزم خطاء او در مدلول التزامی است دو خطاء نیست. اینجور نیست که بگوئیم این مخبر دو اشتباه کرد. نه، یک اشتباه کرد که گفت مثلا قال الامام تجب الصدقة علی الفقیر در حالی که امام نفرموده بود. دو اشتباه نکرده است.

ولذا حالا که اصالة عدم الخطاء جاری نشد در اینکه او می گفت امام اینجور فرمود، عقلاء نمی آیند یک اصالة عدم الخطائی هم به لحاظ آن إخبار از لازم جاری کنند. بگویند خب او که گفت تجب الصدقة علی الفقیر شرعا که لازم إخبار از قول امام است او حجة بلامعارض. نخیر این درست نیست.

شما وقتی می گوئید هذا زید، بالالتزام می گوئید فلیس عمروا. اشکال اول ما این است که می گوئید این عمرو نیست، خبر می دهید از عدم کونه عمروا. اما عدم کونه عمروا که این عدم کونه عمرا مقرون است بکونه زیدا. عدم کونه عمروا لابشرط نیست. بلکه عدم کونه عمروا عدما مقرونا بکونه زیدا. و وقتی ما می دانیم این آقا زید نیست پس عدم کونه عمروا المقرون بکونه زیدا هم می دانیم نیست دیگر. چون قطعا مقرون بکونه زیدا نیست.

ثانیا: عقلاء می گویند اگر این آقا اشتباه کند که می گوید هذا زید، دیگر وقتی می گوید فلیس هذا عمروا اشتباه دومی نکرده بلکه همان اشتباه اول است، او هم که اصالة عدم الخطاء در او ساقط شد إما بالعلم بالکذب أو بالعلم بالمعارض.

سؤال وجواب: صدق العادل اگر هم اطلاق لفظی داشته باشیم که نداریم، چون اطلاق لفظی دلیلش ما قال لک عنی فعنی یقول است، ما قال لک مدلول مدلول مطابقی است، مدلول التزامی که قال نیست. ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی او مدلول مطابقی است که عمری می گوید قال الامام تجب الصدقة علی الفقیر. و وقتی آن ما أدی الیک عنّی فعنّی یؤدّی و ما قال لک عنّی فعنّی مدلول مطابقی است که عمری می گوید قال الامام تجب الصدقة علی الفقیر. و وقتی ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقولش مشکل پیدا کرد چون یا می دانیم امام نفرموده یا معارض دارد، دیگر اصلا اطلاقی نداریم در حجیت این لازم. نه سیره عقلائیه بر حجیت این لازم است حتی لازم بیّن بالمعنی الاخص که یک ظهوری التزامی شکل می گیرد. و نه اطلاق لفظی در ادله است. چون اطلاق لفظی اولا به لسان قال است که ظهور دارد در خبر از همان مدول مطابقی. ثانیا ارتکاز استنکاری عرف می گوید وقتی من می دانم این آقا اشتباه کرده که می گوید هذا زید، چه جور من بگویم خب این خبر که می گفت هذا زید اشتباه است اما لازمه اش این بود که فلیس عمروا، ما هم دنبال این هستیم که ثابت کنیم این آقا عمرو نیست. عقلاء می گویند تو داری چشم بندی می کنی؟ او گفته هذا زید من می دانم اشتباه کرده، یک خبری که می دانم اشتباه است یا مبتلا به معارض است چون یک ثقه ای گفت هذا لیس زیدا، ولی آن خبری که می گوید لیس زیدا که نمی گوید هذا عمرو، پس احتمال می دهیم این آقا عمرو نباشد، بگوئیم خب آن خبر اول که گفت هذا زید لازمه اش این بود که فلیس عمروا. آن دومی هم که می گفت هذا لیس بزید که نمی گفت هذا عمرو. پس ثابت می کنیم که این آقا عمرو نیست بلامعارض.

اگر عقلاء این حرفها را بشنوند تعجب می کنند و از ما قبول نمی کنند.

سؤال وجواب: در مثال مناقشه نکنید، وقتی شما می گوئید که هذا زید، مدلول التزامی فقط این نیست که فلیس عمروا، گاهی مدلول التزامی عرفی اش این است که وقتی گفتید هذا زید وجود زید در اینجا ملازمه عرفیه دارد با شروع کلاس مثلا. اما آنی که می گوید لیس هذا زیدا که نفی نمی کند شروع کلاس را. اصلا وقتی شما می گوئید زید در کلاس هست، من دارم از دور با دوربین مخفی می بینم که زید در کلاس نشسته، زید هم که در کلاس نشسته معنایش این است که کلاس شروع شده. یکی می گوید تو اشتباه می کنی این آقا این زید نیست، این خادم مدرسه است، خادم مدرسه هم که شب و روز در مدرسه است، آیا عقلاء حجت می دانند مدلول التزامی اش را که شروع شدن کلاس است که چون شروع شدن کلاس لازم اعم است، کی عقلاء می گویند که بنا می گذاریم که کلاس شروع شده ولو می دانیم که این مخبر اشتباه کرده که زید در مدرسه است یا معارض دارد و یک آقایی گفته لیس هذا زیدا، قطعا عقلاء حجت نمی دانند و اطلاق لفظی هم در ادله حجیت نیست.

در بحوث یک مطلبی را به عنوان اشکال به محقق عراقی مطرح کرده اند او را هم عرض کنیم با اشکال آن:

در بحوث گفته اند: جناب محقق عراقی! (این خاندان با محقق عراقی آشنا هستند، جد آقای صدر آسید اسماعیل صدر رض هم که محقق عراقی را می دید می گفت از آن مسائل جنی چی داری؟، مرحوم آسید باقر صدر می گوید: جناب محقق عراقی این مسأله جنیه چیست؟. آقای صدر می گوید: این محمد بن مسلم که می گوید قال الامام تجب الصدقة علی الفقیر، خبر می دهد از اینکه صدقه بر فقیر واجب است. اما جناب محقق عراقی! یک خبر دیگر هم می دهد، آن خبر چیست؟ خبر می دهد که ما وجوب صدقه بر فقیری که مجرد باشد و فاقد سخن امام باشد نداریم. وقتی محمد بن مسلم می گوید که امام فرمود که تجب الصدقة علی الفقیر بله بالالتزام خبر می دهد که پس صدقه بر فقیر واجب است، ولی یک خبر دیگر هم می دهد، وآن خبر دیگر این است که وجوب صدقه بر فقیر بدون گفته امام ما نداریم. چون می گوید امام گفتند تجب الصدقة علی الفقیر. پس وجوب صدقه بر فقیر که بدون این باشد که امام گفته باشد تجب الصدقة علی الفقیر ما نداریم. چون دارد محمد بن مسلم می گوید امام فرمود تجب الصدقة علی الفقیر و صدقه بر فقیر واجب است. خب اینکه دارد خبر می دهد که هم امام فرمود تجب الصدقة علی الفقیر و هم صدقه بر فقیر واجب است شرعا، دارد خبر می دهد که وجوب صدقه بر فقیر مجرد از قول امام وبدون قول امام ما نداریم.

خب این را از این محمد بن مسلم یادداشت کنید. پس محمد بن مسلم بالالتزام گفت وجوب صدقه بر فقیر بدون قول امام «تجب الصدقة علی الفقیر» منتفی است.

می رویم سراغ زراره. زاره هم می گوید من هم می گویم وجوب صدقه ای که همراه باشد با اینکه امام فرموده باشد تجب الصدقة علی الفقیر ما نداریم. چرا؟ برای اینکه زراره می گوید امام همچنین چیزی نفرمود. محمد بن مسلم می گوید امام فرمود تجب الصدقة علی الفقیر، زراره می گوید امام این را نفرمود، یا بالالتزام این را می گوید یا بالمطابقة.

پس زراره می گوید ما وجوب صدقه ای که مقرون باشد به صدور این گفتار که تجب الصدقة علی الفقیر نداریم.

محمد بن مسلم می گوید من هم می گویم: وجوب صدقه ای که بدون سخن امام باشد نداریم.

اینها فکر می کنند که مطلب به همینجا ختم می شود. اما بحوث می گوید نه، ما از گفتار اینها اجماع مرکب می گیریم بر انتفاء وجوب صدقه بر فقیر در هر صورت.

اقول: اشکال فرمایش بحوث یک کلمه است. آقا! کی محمد بن مسلم خبر می دهد از عدم وجوب صدقه بر فقیر در فرضی که امام نفرموده باشد تجب الصدقة علی الفقیر؟ کی خبر می دهد؟ محمد بن مسلم می گوید امام فرمود تجب الصدقة علی الفقیر، ولی اگر نفرموده باشد وجوب صدقه بر فقیر واقعا نیست؟ کی محمد بن مسلم همچنین حرفی زد؟. الان یک ثقه می آید می گوید این دو آب نجس هستند، من می دانم آب الف پاک است، اما آب ب گفته نجس است اخذ می کنم به قولش. آقای صدر باید بگوید نه، این آقا می گوید آب دوم نجاستش بدون نجاست آب اول نیست. کی این را گفت؟ کی گفت نجاست آب دوم بدون نجاست آب اول نیست؟ او خبر داد این دو آب نجس است، نگفت که اگر آب اول نجس نباشد آب دوم هم نجس نیست. این را که نگفت. اینجا هم که محمد بن مسلم نگفت اگر امام نفرموده باشد تجب الصدقة پس وجوب صدقه بر فقیر نیست. کی اینجور حرفی را گفت.

ولذا این اشکال بحوث تمام نیست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1654

شنبه 17/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

#### مبنای مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری فرمود مقتضای اصل اولی در تعارض خبرین تفصیل هست بین مسلک سببیت و مسلک طریقیت.

اگر قائل بشویم که امارات مجرد طریق به واقع هستند و هیچ احداث مصلحت در متعلق آن نمی کنند، مقتضای قاعده اولیه و اصل اولی تساقط هست، چون اختلاف در طریق به یک واقع وقتی رخ داد و دو طریق متعارض داشتیم بر یک مطلبی، اینها با هم تساقط می کنند.

ولی اگر قائل به مسلک سببیت بشویم یعنی بگوئیم که اماره سبب احداث مصلحت می شود در متعلق آن، مقتضای قاعده تخییر هست از باب تزاحم بین مصلحتی که آن اماره اول ایجاد می کند با مصلحتی که اماره دوم ایجاد می کند.

مسلک سببیت سه قسم هست:

قسم اول: سببیت منسوبه به اشاعره. قسم دوم: سببیت منسوبه به معتزله. قسم سوم: سببیت امامیه است که مرحوم شیخ در فرض انفتاح باب علم قائل شده است نه در فرض انسداد باب علم که در عصر غیبت هست که باب علم منسد است و فوت واقع مستند است به انسداد باب علم.

البته مرحوم شیخ باب علمی را در عصر غیبت منسد نمی داند. ولکن چون باب علم وجدانی منسد است شارع امارات را اگر در این حال حجت بکند بهتر از این است که امارات را حجت نکند. چون به هر حال مصلحت واقعیه بخاطر انسداد باب علم وجدانی فوت می شود بر مکلف، واین فوت مستند به تعبد شارع به امارات نیست. بلکه برعکس، تعبد شارع به امارات ممکن است بخشی از مصالح را تحصیل کند، بخاطر اینکه به هر حال امارات غلبه مطابقت با واقع دارند.

بله در عصر غیبت امکان ایجاب احتیاط بود ولی این خلاف مصلحت تسهیل بر مکلفین بود.

به هر حال مرحوم شیخ انصاری در فرض انفتاح باب علم می گوید شارع بگوید تحصیل علم وجدانی لازم نیست به واقع می توانید اعتماد کنید به امارات ظنیه مثل خبر ثقه، چون سبب القاء در مفسده می شود یا تفویت مصلحت می شود، و این قبیح است بر حکیم، کشف می کنیم که تدارک کرده است آن مصلحت فائته را ویا آن مفسده افتادن در خلاف واقع را با یک مصلحتی در سلوک اماره. که اسم این را گذاشته مصلحت سلوکیه.

پس شد سه مسسلک در سببیت.

اما مسلک اول که سببیت اشاعره است: معروف بین ما و در کتب ما این است که اشاعره می گویند احکام مختص است به عالمین، و شامل جاهلین نمی شود.

البته این مطلب مورد مخالفت قرار گرفته است و این نسبت را قبول نکرده اند. گفته اند اشاعره می گویند گاهی نصی بر کتاب وسنت وجود دارد، خب اینجا حکم الله همان است که در آن نص از کتاب و سنت بیان شده است. جائی که نصی از کتاب وسنت نیست آنجا اشاعره گفته اند که حکم الله در حق هر مجتهدی همان است که وصل الیه ظنه. ظن هر مجتهدی به هر چیزی تعلق گرفت در جائی که نصی از کتاب وسنت بر آن نبود همان حکم الله واقعی در حق او است.

غزالی در مستصفی می گوید: لیس فی الواقعة التی لا نص فیها حکم معین یطلب بالظن، بل الحکم یتبع الظن، وحکم الله علی کل مجتهد ما غلب علی ظنه.

در واقعه ای که نصی از کتاب وسنت بر آن نیست ما یک حکم معینی نداریم که با ظن مجتهد بخواهد به آن حکم برسد، بلکه حکم شارع تابع ظن مجتهد است، مجتهد به هر چیزی ظن پیدا کرد همان حکم الله در حق او است.

بعد ایشان گفته و هو المختار، ما این نظر را قبول داریم، قاضی هم این نظر را قبول داشت. این مطلبی است که غزالی می گوید.

شوکانی در کتاب ارشاد می گوید: مسائل شرعیه ای که نص قاطعی در آن نیست، علماء اختلاف دارند، جمع کثیری گفته اند هر رأیی از آراء مجتهدین در آن حق هست، وکل رأی مصیب. چون نصی از کتاب وسنت در مورد آن نیست، خداوند حکم واقعی را طبق رأی هر مجتهدی برای آن مجتهد و مقلدینش جعل کرده است.

سؤال وجواب: تعبیر این است که غزالی گفت: لیس فی الواقعة التی لا نص فیها حکم معین بطلب بالظن بل الحکم یتبع الظن. حالا اینکه اگر حکم واقعی نیست پس ظن به چه چیزی پیدا کنیم اشکال به این مطلب می شود.

تعبیر شوکانی در ادامه این است: وحکاه الماوردی و الرویانی عن الاکثرین. گفته اند اکثر فقهاء این نظر را دارند. و قال الماوردی هو قول ابی الحسن الاشعری و المعتزلی، وذهب ابوحنیفة ومالک وشافعی و اکثر الفقهاء الی أن الحق فی احد الاقوال ولو لم یتعین لنا. ابوحنیفه، مالک، شافعی و اکثر فقهاء در مقابل اکثر متکلمین گفته اند نه، حق یکی است وبقیه اشتباه می کنند ولو ما ندانیم حق کدام است.

پس اینکه اشاعره قائل باشند که مطلقا حکم الله تابع علم ما هست این نسبتی است که ثابت نیست. ولی به هر حال بر اساس آن نسبت مشهوره گفته می شود که اشاعره می گویند که حکم الله فقط ثابت است در حق عالمین.

خب سؤال این است که جاهلین حکم ندارند؟ یعنی مثلا حرمت شرب تتن مختص است به عالمین به حرمت شرب تتن. خب آنهایی که جاهل به حرمت شرب تتن هستند حرمت ندارند، خب این مشکلی نیست، و معقول هم هست از باب اخذ علم به جعل یا علم به خطاب در موضوع حکم. معقول هست.

اینکه مشهور است که اخذ علم به حکم در موضوع حکم محال است که مرحوم علامه و اشاعره اشکال می کند و این را مطرح می کند. خب این مبتنی بر این است که علم به مجعول در موضوع مجعول اخذ بشود. اما اگر اشاعره بگویند علم به جعل یا علم به خطاب در موضوع مجعول اخذ شده است این معقول است.

پس اشکال به اشاعره این است که این خلاف اجماع و خلاف اطلاقات کتاب وسنت است. این را توضیح بدهم:

یکوقت مولا می گوید واجب است نماز بر کسی که بداند نماز بر او واجب است. این محال است. چرا؟ برای اینکه این علم مرادش علم مصیب است یا مطلق قطع.

اگر مراد علم مصیب است، می شود توقف الشیء علی نفسه. نماز واجب است بر کسی که بداند نماز بر او واجب است، یعنی نماز واجب است بر کسی که نماز بر او واجب است وآن را می داند. تجب الصلاة علی من تجب علیه الصلاة ویعلم بها، این می شود توقف الشیء علی نفسه. این اسوء حالا است از دور. دور توقف الشیء علی ما یتوقف علیه هست، الف بر ب متوقف است و ب بر الف متوقف است می شود دور. اما اگر بگوئیم وجود الف بر وجود الف متوقف است این اشنع است از دور.

اینجا هم همینطور است. اگر مراد از اینکه تجب الصلاة علی من یعلم بوجوبها علیه علم مطابق با واقع باشد، این اشنع است از دور. این یعنی وجوب نماز بر هر شخصی متوقف است بر وجوب نماز بر او، یعنی توقف الشیء علی نفسه، و این محال است.

و اگر مراد از علم اعم از علم مصیب باشد، مراد قطع باشد، واجب است نماز بر کسی که قطع پیدا کند به وجوب نماز بر خودش. این دور نیست، ولکن خلف به نظر قاطع است. چون قاطع واقع را قطع نظر از قطع خودش ثابت می بیند و به او قطع پیدا می کند. اگر به یک شخصی بگویند تا تو قطع پیدا نکنی به وجوب نماز بر خودت نماز بر تو واجب نمی شود. ممکن نیست او قطع پیدا کند به وجوب نماز. خب می گوید من چه جور یقین پیدا کنم به وجوب نماز بر خودم؟ کسی که یقین پیدا می کند به وجوب نماز بر خودش، واقع را یعنی وجوب نماز بر خودش را ثابت می بیند لولا الیقین و القطع، ولذا به آن یقین و قطع پیدا می کند. اگر به او بگویند تا یقین وقطع پیدا نکنی وجوب نماز در حق تو ثابت نیست، این می شود خلف در نظر قاطع. وشخص ملتفت هیچگاه یقین وقطع پیدا نمی کند واین تکلیف لغو است.

این در صورتی است که علم به وجوب نماز بر خود این مکلف در موضوع وجوب نماز بر او اخذ بشود. یعنی علم به مجعول در موضوع مجعول، یا به تعبیر دیگر علم به حکم فعلی در موضوع حکم فعلی. این محال است.

اما اگر نه، علم به جعل یا علم به خطاب حاکی از جعل در موضوع اخذ بشود، این محال نیست. شارع بگوید تجب الصلاة علی من علم بهذا الوجوب، نه تجب الصلاة علی من علم بوجوب الصلاة علیه. نه. واجب است نماز بر کسی که این وجب را، یعنی همین وجوب کلی را همین جعل کلی را بداند.

خب مشکلی نیست. تا این خطاب را گفت که تجب الصلاة علی من علم بهذا الوجوب یا تجب الصلاة علی من علم بهذا الجعل، کسی که زبان عربی می فهمد علم به جعل پیدا می کند. علم به جعلی که موضوعش همینطور است که تجب الصلاة علی من علم بهذا الجعل. تا علم به جعل پیدا کرد موضوع در حقش محقق می شود.

علم به جعل متوقف می شود بر جعل. فالموقوف علیه هو الجعل، علم به جعل موقوف است بر جعل. و جعل که موقوف نیست بر مجعول. جعل که موقوف نیست بر وجود موضوعش در خارج. ممکن است جعلی بکنند هیچ وقت موضوع پیدا نکند. السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما یک جامعه آرمانی که هیچ سارقی در او پیدا نشود الی یوم القیامة هیچوقت موضوع پیدا نکند. مشکلی نیست. تجب الصلاة علی من علم بهذا الجعل تا روز قیامت هیچ عالم به این جعل پیدا نشود، جعل که منتفی نمی شود.

پس علم به این جعل موقوف است بر جعل و جعل موقوف نیست بر چیزی. علم به عل موقوف بر جعل است، وآنچه که متوقف است بر علم به جعل، جعل نیست بلکه وجود موضوع است در خارج که از آن تعبیر می کنند به فعلی شدن حکم و تحقق مجعول در خارج.

ما گفتیم این از خواص جعل و مجعول نیست. برخلاف آنچه که بحوث اصرار دارد که بگوید این خاصیت جعل و مجعول است، هر چیزی که جعل و مجعول داشت اینطور است که علم به جعل را می شود در موضوع مجعول اخذ کرد. گفتیم نه، جعل و مجعول در انشائیات و اعتباریات است. نیازی نیست به این. یک آقایی ماه رمضان یک تابلو زده است در منزلش به زبان محلی خودش، نوشته من راضی ام کسانی افطاری منزل ما بیایند که این رضایت مرا بدانند. مثلا عربی نوشته ارضی بالدخول فی داری لمن علم بهذا الرضا. نه لمن علم بأنی ارضی أن یدخل داری، او محال است، بگوید من راضی ام کسی داخل در منزل بشود که بداند من راضی ام او داخل منزل من بشود، این می شود توقف الشیء علی نفسه. نه، می گوید من راضی ام داخل منزل من بشود کسی که این رضا را بداند یعنی همین رضای کلی وتقدیری را. عربی نوشته. شما عربی بلدید، نگاه می کنید می بینید در خانه این آقا اعلامیه زده است که ارضی أن یدخل فی داری من علم بهذا الرضا، زیرش هم اسم خودش را نوشته. خب زبان عربی می فهمید، وقتی فهمیدید می شوید مصداق عالم به همین رضای تقدیری، همین رضای کلی، موضوع در حقتان محقق می شود، زنگ می زنید وارد منزل می شوید. صاحبخانه می گوید به چه مجوزی وارد شدید؟ می گوئید خودت نوشتی که ارضی أن یدخل فی داری من علم بهذا الرضا، من هم زبان عربی بلدم عالم شدم به این رضا، و موضوع شدم برای رضای فعلی به دخول در منزل شما. با اینکه رضا وطیب نفس یک امر تکوینی است، جعل و مجعول نیست، اما چون رضا به عنوان تقدیری تعلق می گیرد. رضا مثل اکل نیست. نمی شود میوه تقدیری را بخوریم، مأکول باید طعام فعلی باشد. اما رضا می تواند به عنوان کلی تعلق بگیرد می شود رضای تقدیری. من راضی ام کسی که نماز شب می خواند منزل من بیاید. حالا فرض کنید هیچ کسی نماز شب نمی خواند، خب رضای تقدیری من هست به عنوان کلی.

این عناوین که متعلقشان یک عنوانی است که چه بسا در خارج موجود می شود و چه بسا موجود نمی شود می توانند همین حالت در آنها به وجود بیاید. علم به این رضای تقدیری موضوع بشود برای رضای فعلی. این مشکلی ندارد.

یا علم به خطاب، او هم مشکل ندارد. آن آقا در اعلامیه اش نوشته من راضی ام کسی وارد منزل من بشود که این نوشته مرا بداند. یک وقتی می گوید بداند رضای مرا، می شود شبیه علم به جعل، اما یک وقت می گوید این نوشته مرا بداند، می شود علم به خطاب. خب خطاب هم متضمن رضای کلی یا جعل کلی است او هم مشکل ندارد.

سؤال وجواب: این فعلیتی که ما می گوئیم فعلیت مرحوم نائینی است یعنی تحقق الموضوع فی الخارج. علم به جعل در موضوع مجعول و حکم فعلی اخذ می شود مراد ما از حکم فعلی یعنی حکمی که بعد از وجود موضوع فعلی می شود. اما آن معنایی که مرحوم آخوند در احکام تکلیفیه می گوید که او اصلا اشکال ندارد. مرحوم آخوند فعلیت در احکام تکلیفیه را می گوید انقداح اراده وکراهت در نفس مولا. یعنی مولا یکوقت می گوید که مردم باید نماز بخوانند ولی ابلاغ نمی کند. هنوز اراده لزومیه ندارد که طبق این حکم عمل بشود. بعد که ابلاغ می کند اراده لزومیه دارد که طبق این حکم عمل بشود. می تواند همان موقع بگوید اراده لزومیه من به عمل به این قانون در حق کسانی است که علم به این قانون پیدا کنند. یعنی علم به حکم انشائی موضوع بشود برای آن فعلیت به نظر صاحب کفایه که انقداح اراده و کراهت در نفس مولا مختص به کسانی باشد که عالم به آن مرتبه انشاء هستند. او که مسلّم اشکال ندارد.

سؤال وجواب: اجماع واطلاقات نفی می کند این احتمال اخذ علم به جعل در موضوع مجعول را، ولی مواردی هست که ما دلیل بر آن داریم، مثلا شرطیت استقبال قبله مختص است به عالمین، کسی که جاهل به شرطیت استقبال قبله است استقبال قبله در تذکیه برایش شرط نیست. جاهل است به شرطیت استقبال قبله در تذکیه، لابشرط است تذکیه نسبت به او. علم به جعل شرطیت استقبال قبله در تذکیه اخذ شده است در مجعول. دلیل داشته باشیم ما ملتزم می شویم، اما جائی که دلیل نداشته باشیم التزام به این مطلب لااقل خلاف اطلاقات است.

اما اگر اشاعره این مقدار بگویند این نه نتیجه اش این است که حکم الله در حق هر مجتهدی تابع رأی او است، و نه معنایش احداث مصلحت در متعلق است که بعد نتیجه بگیریم که در تعارض دو اماره چون مسلک سببیت هست ما به نتیجه تخییر می رسیم.

اصلا طبق این بیان کسی که عالم است به جعل، حکم در حقش فعلی است، اگر عالم نیست حکم در حقش منتفی است. اگر بخواهد یک حکم دیگری داشته باشد او نیاز به یک جعل دیگری دارد. آنوقت باید شارع در هر واقعه ای احکام خمسه جعل کند، بگوید جعل می کنیم حرمت شرب تتن را در حق کسی که عالم به این جعل باشد. وجوب شرب تتن را جعل می کنیم در حق کسی که عالم به جعل وجوب بشود، استحباب شرب تتن را جعل می کنیم در حق کسی که عالم به جعل استحباب بشود، وهکذا. اشاعره اگر بخواهند بگویند هر مجتهدی ولو مجتهدی که نظرش با دیگران فرق کند حکم الله در حق او تابع نظر او است، صرف اینکه بگویند علم به حکم در موضوع حکم اخذ شده کافی نیست. خب جاهل حکم ندارد. خب آن کسی که به این نتیجه رسید که من عمله السفر یجب علیه القصر، خب این می شود یجب علیه القصر إذا علم بوجوب القصر. اما کسی که جهل بوجوب القصر، وجوب قصر ندارد، اگر بخواهد وجوب تمام داشته باشد باید یک جعل دیگری بکنند. باید این را بگویند. یعنی اشاعره فقط نمی توانند بگویند حکم مشروط است به علم. خب وجوب قصر مشروط است به علم به وجوب قصر. خب کسی که جاهل به وجوب قصر است ولو به همان نحو ممکن، جاهل به جعل، جاهل به خطاب، وجوب قصر ندارد اما وجوب تمام چطور دارد؟ باید بگویند که شارع وجوب تمام را هم جعل کرده لمن علم بجعل وجوب التمام. باید اینجور بگویند تا آن کسی که عالم به جعل وجوب قصر است قصر بر او واجب بشود، آن کسی که عالم به جعل وجوب تمام است تمام بر او واجب بشود. حالا کسی که هر دو خطاب به دستش رسید چی؟ هر دو خطاب اتفاقا به دست یک مجتهد جستجو گر رسید، بالنسبة الی من عمله السفر دید در یک خطاب هست که یجب القصر علی من علم بجعل وجوب القصر، یجب التمام علی من علم بجعل وجوب التمام، خب من می گوید من عالم به جعل هر دو شدم آنوقت موضوع می شوم برای هر دو حکم؟ و لازم نیست در خصوص این مورد هر دو خطاب به او برسد. اگر به او این مسلک برسد که شارع احکام خمسه را جعل کرده است در هر واقعه ای مشروطا بالعلم به جعل آن حکم، خب اگر این کبری را بداند در هر واقعه ای عالم می شود به جعل احکام خمسه لمن علم بجعلها. خب علم به جعل پیدا می کند دیگر. چون با این مبنا اشاعره به او می گونید شارع برای عالم به جعل هر حکمی همان حکم را جعل کرده است. پس جعل کرده است دیگر. هر حکمی را جعل کرده است لمن علم بذاک الجعل. هم وجوب جعل کرده هم حرمت جعل کرده هم استحباب جعل کرده هم کراهت جعل کرده. اگر اینجور باشد پس مجتهدین جستجوگر علم به جعل احکام خمسه در هر واقعه ای پیدا می کنند.

اصلا این راهی که منتسب به اشاعره است که فیما لا نص فیه من الکتاب و السنة اصلا این راه غیر معقولی است. تنها راهی که معقول است این است که بگویند حکم واقعی مشروط به علم به جعل است. اگر علم به جعل نداشتید حکم واقعی منتفی است نه اینکه حکم واقعی دیگری طبق تشخیص اشتباه خودتان برای شما جعل شده است.

سؤال وجواب: فرض این است که اشاعره یک وقت می گویند وجوب قصر بر کثیر السفر مشروط به علم به جعل وجوب قصر است، خب اگر جاهل به وجوب قصر شدی دیگر وجوب قصر نیست. این معقول است، فقط خلاف اطلاقات است. اما اگر بیاید بگوید حالا که عالم به وجوب تمام شدی بر تو وجوب تمام جعل شده است، یعنی دو تا جعل داریم، جعل وجوب قصر لمن یعلم بجعل وجوب القصر، و جعل وجوب تمام لمن یعلم بجعل وجوب التمام. پس شما عالم به دو تا جعل هستید، پس باید عالم بشوید که هر دو تا حکم هست. این حکم غیر معقول است.

هذا اولا، پس این مسلک غیر معقول است.

سؤال وجواب: من وقتی بدانم به هر چی گمان پیدا کنم همان حکم الله است، فرق نمی کند گمان به وجوب پیدا کنم حکم الله وجوب است، گمان به حرمت پیدا کنم حکم الله حرمت است. اصلا چطور گمان پیدا کنم؟ و اینکه شارع بیاید بگوید یجب القصر علی من علم بجعل وجوب القصر، خب تا اینجا مشکلی نیست. اما حالا که جاهل به وجوب قصر است یجب علیه التمام ام لا؟ اگر می خواهید بگوئید یجب علیه التمام او جعل دیگری می خواهد. و این معقول نیست.

ثانیا: این به معنای احداث مصلحت نیست در متعلق که به تزاحم منجر بشود. اصلا موضوع آنچه که گفته می شود اماره معتبره است. اماره معتبره فوقش احداث مصلحت می کند. که فرض تعارض که شد اماره معتبره نیست.

انشاءالله فردا این را بیشتر توضیح می دهیم.

جلسه 1655

یکشنبه 18/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در تفصیل مرحوم شیخ بود بین مسلک سببیت و مسلک طریقیت در امارات. که فرمود بنابر مسلک سببیت بین دو اماره متعارضه مکلف مخیر خواهد بود، وبنابر مسلک طریقیت دو اماره متعارضه تساقط خواهند کرد.

ما قبل از اینکه فرمایش مرحوم شیخ را بررسی کنیم عرض کردیم سه مسلک در سببیت هست.

مسلک اول مسلک منسوب به اشاعره است که گفته اند احکام مختص است به عالمین. مسلک دوم منسوب به معتزله است که می گویند احکام مشترک است بین عالمین وجاهلین، فقط معتقدین و قاطعین به خلاف کسانی که اماره بر خلاف نزد آنها قائم شده است حکم در حق آنها منتفی است. مسلک سوم هم که مسلک مصلحت سلوکیه است که توضیح خواهیم داد.

مسلک سببیت اشاعره به این مقدار که احکام مختص باشد به عالمین، عرض کردیم قابل تعقل است و ممکن هست از باب اخذ علم به جعل یا اخذ علم به خطاب در موضوع مجعول. ولکن این خلاف اجماع و اطلاقات خطابات تکلیف هست که احکام مشترکند بین عالمین و جاهلین.

وضمنا این مقدار با مطلبی که منسوب هست به اشاعره و در کلمات آنها هم فی الجمله مطرح شده است سازگار نیست. آنها می گویند که اصلا حکم خدا تابع ظن مجتهد است، هر چه مجتهد به آن ظن پیدا کرد حکم واقعی خدا است در حق او. نه اینکه آن حکم خدا شامل جاهلین نمی شود و جاهلین مکلف به آن حکم واقعی نیستند. نه، هر کسی طبق علم خودش، ظن خودش، حکم واقعی در موردش هست.

البته آن عبارتی که ما دیروز نقل کردیم و به اکثر متکلمین نسبت داده شد در جائی بود که لا نصّ له من الکتاب و السنة. ولی به هر حال تعبیر این بود که می گفتند که حکم شرعی تابع ظن مجتهد هست. عبارت این بود: لیس فی الواقعة التی لا نصّ فیها حکم یطلب بالظن بل الحکم یتبع الظن و حکم الله علی کل مجتهد ما غلب علیه ظنه. که این ظاهرش غیر معقول است.

اگر مراد ظن مجتهد هست به حکم شرعی، بگوئیم مجتهد هر گاه ظن به حکم شرعی معینی پیدا کند شارع آن حکم را در حق او جعل می کند. خب این غیر معقول است. برای اینکه چطور مجتهدی که متوجه است که حکمی وراء ظن او نیست، بلکه به هر چه ظن پیدا کند شارع طبق آن حکم جعل کرده، همچنین مجتهدی چطور ممکن است ظن پیدا کند به حکم شرعی یا حتی احتمال حکم شرعی را بدهد. کسی که احتمال وجود یک شیئی را می دهد یعنی قطع نظر از احتمال من آن شیء ممکن است موجود باشد. اگر به او بگویند که تا تو احتمال وجود این شیء را ندهی آن شیء موجود نمی شود، هیچوقت احتمال وجود آن شیء را نخواهد داد. تا چه برسد به اینکه ظن به وجود یک شیء پیدا کند با اینکه می داند که تا ظن پیدا نکند آن شیء موجود نمی شود.

اگر مقصودشان ظن به ملاک است، بله این معقول است، که مجتهد ظن به ملاک یک حکم اگر پیدا کرد یعنی ظن به مصلحت یا مفسده پیدا کرد شارع در حق او حکم مناسب با آن مصلحت یا مفسده را جعل می کند. که یعنی به نحو قضیه حقیقیه شارع گفته است که: کل مجتهد حصل له الظن بملاک فهو محکوم بالحکم المناسب لذلک الملاک.

این ثبوتا معقول است. ولکن هم تعبیر اشاعره و غیر اشاعره با این نمی سازد، چون می گویند الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحم الشرعی، نه ظن به ملاک. وهم اینکه اثباتا خلاف ادله است، خلاف اطلاقات کتاب وسنت هست. واز نظر شیعه هم خلاف آن روایاتی است که می گوید هر واقعه ای حکمی دارد که نزد اهلش یعنی نزد ائمه علیهم السلام آن حکم محفوظ است.

یک احتمال دیگر هم در حرف اشاعره هست، وآن اینکه بگویند که ظن به ملاک منشأ می شود که این مجتهد حق تشریع حکم مناسب داشته باشد. شارع یک سری وقایع را بی حکم گذاشته است. مجتهد ظن به هر ملاکی پیدا کرد حق دارد بر اساس آن فتوی بدهد، یعنی انشاء حکم بکند، که عملا می شود ولایت بر انشاء حکم.

که این هم با عبارات اینها نمی سازد و ادعای بسیار بزرگی است که هر مجتهدی ولایت بر انشاء حکم داشته باشد. چون گفتند الاجتهاد هو تحصیل الظن بالحکم الشرعی. ظن به حکم شرعی نه ظن به ملاک و سپس انشاء حکم. ظن به حکم شرعی معنایش این است که حکم شرعی مظنون بشود نه اینکه بدانیم حکم شرعی نیست. مگر ما ظن به ملاک پیدا کنیم و بعد از ظن به ملاک یا خودمان انشاء حکم بکنیم یا شارع بر اساس آن ملاک ملزوم حکم جعل کند.

پس عمده اشکال به این حرف اشاعره همین بود که اگر بنا بود حکم الله تابع ظن مجتهد به حکم شرعی باشد، تابع قیام اماره بر حکم شرعی باشد، اصلا کسی که ملتفت هست نه ظن به حکم شرعی پیدا می کند و نه می تواند خبر بدهد از حکم شرعی. این اماره ای که می آید می گوید شرب تتن مثلا حلال است یا شرب مسکر حرام است چه جور دارد خبر می دهد از حکم شرعی. باید حکم شرعی یک واقع معینی داشته باشد تا مخبر بتواند از آن خبر بدهد.   
این مسلک سببیت منسوب به اشاعره برفرض درست باشد که گفتیم درست نیست، به نظر ما مطرح کردنش در این بحث تعارض الامارتین و استفاده از این مبنای سببیت وجهی ندارد. چه جور شده است که این مطلب مورد غفلت بزرگانی مثل مرحوم شیخ قرار گرفته است نمی دانیم. سببیت قدر متیقن از موضوع آن فرضی است که اماره غیر متعارضه، اماره معتبره قائم بشود بر یک حکمی، بعد بگوئیم این اماره معتبره که قائم شده است بر این حکم، این منشأ این می شود که شارع بر اساس او حکم واقعی جعل کند.

اما خبرین متعارضین که اماره معتبره نیستند، مخصوصا اگر نسبت بین این دو خبر تناقض باشد، یکی می گوید نماز جمعه واجب است و دیگری می گوید نماز جمعه واجب نیست. امارتین متعارضتین هستند، این کجا مورد سببیت است؟ حتی اگر یک اماره بگوید نماز جمعه واجب است و اماره دیگر بگوید نماز ظهر واجب است، خب مدلول التزامی هر کدام نفی دیگری است. کأنه آن خطابی که می گوید نماز جمعه واجب است گفته نماز ظهر واجب نیست. اصحاب مسلک سببیت که نگفتند مقتضای تعارض خبرین تخییر است. مرحوم شیخ دارد استفاده می کند از مبنای اینها. آقا! مبنای اینها درست یا نادرست در اماره معتبره است نه در خبرین متعارضین.

سؤال وجواب: سببیت در مطلق اماره است ولو اماره غیر معتبره، ولو اماره ای که علم به کذبش داریم؟!. ظن نوعی که موضوع این است که شارع بر اساس او حکم جعل کند آیا یعنی ولو اماره مبتلای به معارض؟ چه کسی این را گفت؟ این خلاف قدر متیقن است از اینکه سببیت در جائی است که اماره معتبره بلامعارض قائم بشود.

واساسا عرض کردیم که یکوقت شارع می گوید ما قامت الامارة علیه فهو حکم الله فی حق المجتهد، خب بگوئید که این شامل اماره مبتلای به معارض هم می شود، یعنی شامل این اماره بر وجوب نماز جمعه و اماره بر وجوب نماز ظهر می شود و هر دو مصداق اماره اند بر حکمی، وحکم خدا می شود هم وجوب نماز جمعه و هم وجوب نماز ظهر. که اشکالش این است که اولا این خلاف قدر متیقن از سببیت است، می گوید ما قامت الامارة المعتبرة علی حکم. علاوه بر اینکه مدلول التزامی هر اماره ای نفی مفاد اماره دیگر هست که معارض او است. اماره بر وجوب نماز ظهر نفی می کند وجوب نماز جمعه را. بالاخره حکم الله در حق این شخص وجوب نماز جمعه است یا عدم وجوب نماز جمعه؟ هر دو که نمی تواند باشد. واگر آن توجیه دیروز ما باشد که بگویند هر کسی عالم به جعل باشد یا ظن به یک جعل پیدا کند همان حکم در حقش جعل شده است، معنایش این است که کسی که این مطلب را بداند ومی داند که ممکن است این فعل مورد علم یا ظن شخصی به جعل وجوب در مورد آن بشود، ممکن است مورد علم یا ظن به حرمت در آن بشود، ممکن است مورد علم یا ظن به جعل استحباب آن بشود و هکذا. آنوقت معنایش این است که اصحاب مسلک سببیت اشاعره طبق این توجیه بگویند شارع پنج تا حکم جعل کرده است، وجوب این فعل لمن علم أو ظنّ بجعل الوجوب، حرمت این فعل لمن علم أو ظنّ بجعل الحرمة و هکذا. خب اگر اینجوری بگوئیم اصلا معنایش این است که شارع احکام خمسه را جعل کرده است، واصلا نیاز به دلیل خاصی هم نیست، هر واقعه ای پنج تا حکم دارد. که محذور عقلی دارد.

سؤال وجواب: با توجه به اینکه امارتین متعارضین مبتلا به تناقض هستند بخاطر مدلول التزامی شان، آیا سببیت در اینجا می گوید که نماز جمعه واجب است و واجب نیست؟ نماز ظهر واجب است و واجب نیست؟ یعنی جعل حکمین متناقضین شده است.

اما سببیت منسوبه به معتزله: این سببیت منسوب به معتزله معقول تر هست. بگوید هر حکمی ثابت است مثلا شرب تتن حلال است مگر کسی که اعتقاد پیدا کند یا اماره پیدا کند بر حرمت آن. این معقول است ولکن کسی که علم پیدا کرد به عدم حرمت یا اماره بر عدم حرمت پیدا کرده، اینکه بگوئیم حرمت در حقش رفع واقعی شده است این خلاف اطلاقات تکالیف هست و خلاف ظاهر ادله شرعیه است که احکام در حق همه ثابت است منتهی جاهل یا معتقد به عدم یا کسی که اماره بر عدم دارد معذور است. که حداقل در روایات اهل بیت علیهم السلام این هست که کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام. که بعد از اینکه فهمیدی کشف می شود که قبلا حرام بوده است منتهی معذور بوده ای.

در سببیت معتزله باید برای اینکه بگوئیم بعد از اماره بر خلاف حکم واقعی حکم طبق همین اماره مخالفه جعل شده است، باید ملتزم بشوند که ما یک حکم واقعی داریم، این فعل حرام است مگر اماره بر خلاف آن قائم بشود. اگر اماره بر خلاف قائم شد مثلا اگر اماره بر وجوب قائم شد خب اینجا باید جعل وجوب شده باشد. این محذور عقلی ندارد فقط خلاف اطلاقات است.

و اشکال استفاده مرحوم شیخ از این مسلک هم در بحث اینکه خبرین متعارضین بنابر مسلک سببیت مقتضی تخییر هستند همین است که عرض کردیم قدر متیقن از سببیت خبر غیر متعارض است وشامل اماره متعارضه نمی شود. مخصوصا که هر اماره متعارضه ای مدلول التزامی یکی از آنها نفی مدلول مطابقی دیگری می کند.

سؤال وجواب: چه جور می شود اماره مدلول التزامی نداشته باشد. این اماره ای که می گوید نماز جمعه واجب است کاشف از وجوب نماز جمعه است و از عدم وجوب نماز ظهر، کأن گفته فلا تجب صلاة الظهر. خب این می گوید لا تجب صلاة الظهر اماره دیگر می گوید تجب صلاة الظهر، چه جور ما اینجا قائل به تخییر بشویم.

اما مهم سببیت مصلحت سلوکیه است. از آن تعبیر می کند به سببیت مخطئه، در مقابل آن دو مسلک که سببیة المصوبه است.

سببیة المخطئه همان چیزی است که مرحوم شیخ فرموده است که در زمان انفتاح باب علم شارع با تعبد به اماره مردم را در خلاف واقع انداخته است. تفویت مصلحت کرده است. القاء در مفسده کرده است. ابن قبه گفت این قبیح است.

مرحوم شیخ فرمود که چرا کشف نکنیم که شارع در سلوک این اماره مخالف واقع مصلحتی قرار داده است که با این مصلحتِ در سلوک این اماره، جبران می شود آن ملاک تفویت شده واقع. و دیگر قبیح هم نیست. مولا مصلحت واقع را تفویت می کند، اما بجای آن مصلحت سلوکیه این سلوک اماره مخالفه واقع آن را جبران می کند. که می شود مصلحت منجبر می شود به مصلحت سلوکیه.

ما طبق این بیان مرحوم شیخ که اصل مبنا تمام نیست و در جای خودش بحث شده است، طبق این مبنا ببینیم که آیا نتیجه تخییر است یا نتیجه تخییر نیست.

تقریب تخییر این است که گفته می شود که سلوک اماره دال بر وجوب نماز جمعه مصلحت سلوکیه پیدا می کند. سلوک اماره دال بر وجوب نماز ظهر هم مسلک سلوکیه پیدا می کند. چون امکان ندارد ما به هر دو اماره عمل کنیم، نه اینکه امکان ندارد نماز ظهر و نماز جمعه بخوانیم، او که امکان دارد، بلکه یعنی امکان ندارد سلوک کلتا الامارتین یعنی امکان ندارد استناد به کلتا الامارتین. چون اگر من استناد بکنم به این اماره ای که می گوید نماز جمعه واجب است، معنایش این است که اعتناء نکنم به آن اماره ای که می گوید می گوید نماز ظهر واجب است، ولو احتیاطا نماز ظهر بخوانم از باب احتمال وجدانی وجوب نماز ظهر. اما سلوک و استناد به اماره داله بر وجوب نماز جمعه، جمع نمی شود با استناد و سلوک وعمل به به اماره دال بر وجب نماز جمعه. یعنی استناد بگوید من استنادم به این اماره است، در مقام عمل اعتمادم به این اماره است. فرض این است که این دو اماره با هم تعارض دارند، نمی توانم بگویم من هم اعتمادم به این اماره است و هم اعتمادم به اماره دشمن آن ایست.

تقریثب استدلال این است که گفته می شود: اماره بر وجوب نماز جمعه ایجاد کرد مصلحت را در سلوک این اماره، یعنی استناد و اعتماد به این اماره شد یعنی استناد و اعتماد به این اماره شد دارای مصلحت. و اماره بر وجوب نماز ظهر هم ایجاد مصلحت کرد در سلوک این اماره و استناد به این اماره. چون امکان ندارد استناد به هر دو اماره و اخذ به هر دو اماره بخاطر تکاذبشان، پس عملا مکلف قدرت بر جمع بین السلوکین و بین الاخذین و بین الاستنادین ندارد. می شود مخیر. مخیر است استناد کند به این اماره داله بر وجوب نماز جمعه و اخذ کند به آن وملتزم بشود به آن، که دیگر مرحوم خوهد بود از اخذ و التزام و استناد به آن اماره داله بر وجوب نماز ظهر، یا عکس بکند.

سؤال وجواب: دو ملاک ملزم و دو مصلحت ملزمه هست، شما نمی توانید جمع کنید بین این دو مصلحت ملزمه. مثل انقاذ أب مولا و انقاذ ابن مولا، نمی توانید هر دو را انقاذ کندی می شود مخیر دیگر.

این مطلب اشکالاتی دارد:

اشکال اول: این مطلب اخص از مدعا است. اماره داله بر عدم وجوب اگر با اماره داله بر وجوب تعارض کرد، این اماره داله بر وجوب اصلا نیازی ندارد که مصلحت سلوکیه داشته باشد، چون موافق با احتیاط است. اماره داله بر وجوب نماز جمع هچون بالالتزام نفی می کند وجوب نماز ظهر را، از این جهت موجب الغاء در مخالفت واقع ممکن است باشد و نیاز به مصلحت سلوکیه دارد. اما اماره داله بر وجوب دعاء عند رؤیة الهلال مثلا با اماره نافیه وجوب دعاء عند رؤیة الهلال، خب این اماره داله بر وجوب چه نیازی به مصلحت سلوکیه دارد.

سؤال وجواب: تراحم بین این دو اماره است، اماره دال بر وجوب دعاء عند رؤیة الهلال واماره بر عدم وجوب آن. اینجا اصلا موضوع ندارد مصلحت سلوکیه.

سؤال وجواب: مکلف القاء در مفسده خلاف واقع نمی شود. از مکلف تفویت نمی شود مصلحا ملزمه واقع. پس این بیان اخص از مدعا است از این حیث که اماره قائمه بر وجوب ما لیس بواجب واقعا، این اصلا مصلحت سلوکیه ندارد، اینکه موافق با احتیاط است، اینکه اصلا تفویت نمی شود ملاک واقع در آن.

اشکال دوم: این اماره داله بر وجوب این فعل با اماره نافیه وجوب آن، اینها چه تزاحمی دارند. برفرض مصلحت سلوکیه در مورد این دو اماره فرض بشود، خب این اماره بر وجوب و اماره بر عدم وجوب اگر مصلحت سلوکیه داشته باشد این نتیجه اش چه می شود؟ اشکالی که مطرح می شود این است که نتیجه آن این است که تخییر بین فعل یک شیء وترک آن است. اینکه تخییر از باب تزاحم نیست که تو مخیری آب بخوری و مخیری نخوری. اینکه تزاحم نیست. تزاحم این است که دو تا فعل باشد بگویند هر دو فعل ملاک ملزم دارد نمی توانی هر دو را انجام بدهی مخیری. اینکه بگویند شما مخیری یا این کار را بکنی یا نکنی یعنی این کار مباح است. این چه ربطی دارد به تخییر از باب تزاحم.

این اشکال دوم ممکن است جواب داده بشود. بگویند اگر تخییر بین فعل وترک بود اشکال وارد است. ولی اگر مصلحت سلوکیه در سلوک اماره بود یعنی در اخذ به اماره باشد، می شود دو تا فعل وجودی. اخذ به اماره داله بر وجوب، اخذ به اماره نافیه وجوب. می شود تزاحم بین دو تا اخذ. و چون اخذ به هر کدام ملاک ملزم دارد و ممکن نیست ما اخذ به هر دو بکنیم از این جهت گفته اند تخییر.

خب این مبتنی بر این است که ما مصلحت سلوکیه را در عمل مکلف به مؤدا ندانیم، بلکه در التزام و اخذ مکلف به اماره بدانیم. اگر گفتیم اخذ مکلف به اماره مصلحت سلوکیه دارد، بله می شود تزاحم بین این دو تا اخذ، اخذ به این اماره قائمه بر وجوب، اخذ به آن اماره نافیه وجوب. و چون نمی شود به هر دو ملتزم شد، می شویم مخیر.

سؤال وجواب: اگر گفتیم مصلحت سلوکیه در اخذ به اماره است نه در عمل مطابق به آن. یکوقت می گوئیم مصلحت سلوکیه در عمل مطابق با اماره است چه اخذ به اماره بکنیم چه نکنیم. اگر این را بگوئیم خب عمل مکلف در اینجا یکی فعل است یکی ترک است، تخییر بین اینها معنا ندارد. ولی اگر کسی بگوید مقصود مرحوم شیخ این است که نه صرف عمل مکلف مطابق با اماره، بلکه اخذ مکلف والتزام او و استناد او به اماره. خب این فعل وجودی است، اخذ کند به این اماره داله بر وجوب، یا اخذ کند به اماره نافیه وجوب. این دو تا فعل وجودی است، و هر دو ملاک و مصلحت سلوکیه دارد، امکان اخذ به هر دو نیست نتیجه می شود تخییر.

ولذا با این بیان این اشکال دوم که گفتیم که تخییر بین فعل و ترک معنا ندارد جواب داده می شود که نه آقا، تخییر بین دو تا فعل وجودی می شود: اخذ به این اماره داله بر وجوب، اخذ به آن اماره نافیه وجوب، هر دو امر وجودی هستند.

اشکال سوم: اشکال به مرحوم شیخ این است که آیا مصلحت سلوکیه مصلحت ملزمه ای است که مکلف باید تحصیل کند. یا نه مصلحت سلوکیه مصلحت ملزمه ای نیست که مکلف واجب باشد تحصیل کند. مصلحت سلوکیه این است که اگر فی علم الله این اماره بر عدم وجوب نماز جمعه مثلا مخالف با واقع باشد و واقعا نماز جمعه واجب باشد، خداوند متعال در التزام و استناد وسلوک این اماره یک مصلحتی قرار می دهد که جبران می کند آن مصلحت فائته واقع را. نه اینکه آن مصحلت سلوکیه مصلحتی است که واجب است بر مکلف قیام به آن.

مگر هر مصلحتی واجب است مکلف تحصیل کند آن را؟. مصلحتی که در مصلحت سلوکیه است این است که الشارع المقدس یجبر و یتدارک بهذه المصلحة فی سلوک الامارة المصلحة الفائتة فی الواقع. شارع تدارک می کند، اما آیا بر شما لازم است در جائی که اماره مخالفه واقع باشد بروید به این اماره مخالفه واقع عمل کنید تا این مصلحت سلوکیه را تحصیل کنید؟! اینکه می شود تصویب. مرحوم شیخ که قائل به تصویب نیست. مصلحت سلوکیه ای که بر مکلف لازم التحصیل باشد که می شود تصویب.

مصلحت سلوکیه بودن یعنی چیزی که تدارک بکند مصلحت فائته واقع را. اما آیا این مصلحت سلوکیه چیزی است که بر مکلف لازم است تحصیل آن؟ هذا اول الکلام. تا مصلحت سلوکیه اینطور نباشد که لازم التحصیل باشد بر مکلف، ما نمی توانیم باب تزاحم مقتضی تخییر را در آن اجراء کنیم.

واهم الاشکالات همانی است که گفتیم که موضوع سببیت حتی سببیت مصلحت سلوکیه چه کسی گفته اماره متعارضه است؟. آقا اماره معتبره باشد بعد می گوئیم شارع در این اماره معتبره مصلحت سلوکیه قرار داده است تا فوت واقع جبران بشود. اما در اماره متعارضه غیر معتبره هم مصلحت سلوکیه است، تا بعد ما بحث کنیم بگوئیم این دو تا اماره متعارضه مصلحت سلوکیه دارند؟!

ولذا تفصیل مرحوم شیخ ناتمام است. هیچ فرقی بین مسلک سببیت و طریقیت نیست. مقتضای اصل اولی تساقط امارتین متعارضتین است. وفیما ذکرناه غنی وکفایة. نیازی به تفصیل بیش از این نیست.

جلسه 1656

دوشنبه 19/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

قبل از اینکه وارد بحث جدید بشویم دو مطلب از بحث گذشته باقی مانده است عرض کنم:

مطلب اول: ما عرض کردیم موضوع سببیت اماره معتبره است. مثلا مصلحت سلوکیه که مرحوم شیخ قائل هست در جایی است که شارع امر به عمل به اماره می کند، آنوقت می گویند امر به عمل به اماره ای که انسان را به خلاف واقع می اندازد و موجب تفویت مصلحت می شود یا القاء در مفسده واقعیه می کند قبیح است مگر با تدارک آن ملاک فائت با مصلحت سلوکیه. اما اماره غیر معتبره که شارع امر به اتباع آن نکرده است که مصلحت سلوکیه داشته باشد.

محقق عراقی این مطلب را از محقق نائینی نقل کرده است و اشکال کرده است. فرموده: محقق نائینی فرموده است که موضوع مصلحت سلوکیه اماره معتبره است. ولذا اماره غیر معتبره مثل اماره ای که مبتلا به معارض هست اصلا مصلحت سلوکیه ندارد تا بعد ما بحث کنیم که مقتضای تعارض الامارتین بنابر قول به سببیت مثل سببیت بالمسلک الثالث که مصلحت سلوکیه است تخییر می شود. چون مصلحت سلوکیه این خبر معارض با مصلحت سلوکیه آن خبر معارض دیگر با هم تزاحم می کنند، تحصیل هر دو مصلحت با هم ممکن نیست، چون اخذ به هر دو اماره ممکن نیست. پس ما مجبوریم یکی از این دو را اخذ کنیم تا مصلحت سلوکیه او استیفاء بشود. ایشان نقل می کند از محقق نائینی که ایشان فرموده است که فرموده اینجا جای مصلحت سلوکیه نیست تا بحث تزاحم و تخییر پیش بیاید. مصلحت سلوکیه در اماره ای است که معتبره بالفعل است نه اماره مبتلا به معارض. که مطلب کاملا متینی است ما هم عرض کردیم.

محقق عراقی فرموده این مطلب ایراد دارد. چرا؟

فرموده است: برای اینکه مصلحت سلوکیه برای تصحیح امر به عمل به اماره است. یعنی در رتبه سابقه بر امر به عمل به اماره باید مصلحت سلوکیه باشد تا شارع بتواند امر به اتباع اماره بکند، والا اشکال قبح القاء در مفسده یا تفویت مصلحت واقعیه پیش می آید. شارع برای اینکه تصحیح بشود امر به عمل به اماره یعنی تعبد به اماره، باید در رتبه سابقه شرائط صحت امر به عمل به اماره را محقق ببیند. در رتبه سابقه باید ببیند این اماره مصلحت سلوکیه دارد تا بعد منشأ بشود که شارع ببیند که اینجا دیگر صحیح است امر به عمل به اماره، امر به عمل به آن بکند.

پس معقول نیست که مصلحت سلوکیه قائم باشد به اماره معتبره. چون اعتبار اماره در طول وجود مصلحت سلوکیه است. مصلحت سلوکیه باید قائم بشود به ذات اماره.

بعد محقق عراقی فرموده: کلام محقق نائینی اشکال دیگری هم دارد، وآن این است که طبق بیان محقق نائینی اول شارع امر می کند به عمل به اماره، بعد مصلحت سلوکیه ایجاد می شود، چون موضوع مصلحت سلوکیه طبق بیان محقق نائینی اماره معتبره است یعنی اماره ای است که امر به عمل به آن شده ایم. اول امر می کند به عمل به اماره، بعد مصلحت سلوکیه محقق می شود، خب باید بعدش هم یک امر دیگر بکند به عمل به این اماره برای استیفاء این مصلحت سلوکیه.

این معنایش این است که در امارات معتبره در غیر مورد تعارض بنابر مصلحت سلوکیه ما دو تا امر به عمل به اماره داشته باشیم.

اقول: واقعا این مطالب از این محقق بزرگ محقق عراقی بعید و عجیب است.

اما اشکال اول ایشان، آقا! ما می گوئیم شارع وقتی بخواهد امر به عمل به یک اماره ای بکند این متوقف بر این است که در زمان عملِ مکلف یعنی ولو در رتبه متأخره، عمل به این اماره مصلحت داشته باشد. لازم نیست در رتبه سابقه مصلحت داشته باشد. چون ولو بعد از امر شارع به عمل به یک اماره او مصلحت سلوکیه پیدا کند همین کافی است که دیگر امر شارع به عمل به این اماره قبیح نباشد. یعنی قضیه شرطیه کافی است که لو امر الشارع بالعمل بهذه الامارة لتحققت المصلحة السلوکیه. همین قضیه شرطیه خارج می کند امر شارع را به عمل به اماره از قبیح بودن و مصداق تفویت مصلحت واقعیه شدن.

شارع می بیند الان مصلحت سلوکیه در عمل به این خبر ثقه نیست قبل از امر شارع به عمل به آن. ولی اگر امر کند به عمل به خبر ثقه، در آن مصلحت سلوکیه محقق خواهد شد در طول امر. دیگر اصلا قبیح نیست این امر. پس شرط صحت امر به عمل به اماره وجود مصلحت سلوکیه بالفعل و در رتبه سابقه در اماره نیست، بلکه ولو در طول امر به اماره مصلحت سلوکیه محقق بشود همین کافی است برای صحت امر شارع به عمل به اماره. یعنی همین قضیه شرطیه که لو امر الشارع بالعمل بهذه الامارة لتحققت المصلحة السلوکیة، عقل می گوید پس امر به عمل به آن دیگر قبیح نیست.

وإن شئت قلت: لنا أن نختار که مصلحت سلوکیه در اماره ای است که شرائط اعتبار در آن فراهم است، یعنی خبر ثقه است، معارض ندارد، تمام شرائط و مقتضی حجیت در این اماره فراهم است، موضوع مصلحت سلوکیه این است.

اما آن اماره ای که اماره غیر واجد شرائط حجیت است، مثل خبر شخص مجهول الحال، او هم اماره است، منتهی اماره ای است که شرائط و مقتضی حجیت ندارد، او مصلحت سلوکیه ندارد. اماره ای که مقتضی حجیت دارد یعنی شرائط حجیت در آن فراهم است ولو هنوز شارع امر به اتباع آن نکرده باشد، ولی خبر ثقه است معارض ندارد، این موضوع مصلحت سلوکیه است. و شارع امر می کند به عمل به همچنین اماره ای که مقتضی حجیت دارد. این چه اشکالی دارد؟

اگر ما بگوئیم مصلحت سلوکیه در طول امر شارع به عمل به اماره بوجود می آید، که آن جواب قبلی می آید که عرض کردیم همینکه لو امر الشارع بالعمل بهذه الامارة لتحققت المصلحة السلوکیه این قضیه شرطیه مصحح امر شارع به عمل به اتباع این اماره است. و اگر می گوئید مصلحت سلوکیه در رتبه سابقه بر امر شارع به عمل هم به وجود می آید، می گوئیم خب قدر متیقن آن اماره بلا معارض است، یعنی آن اماره ای که شرائط و مقتضی حجیت را دارد. و الا خبری که علم به کذبش داریم تفصیلا، او هم مصلحت سلوکیه دارد؟ حالا خبری هم که علم اجمالی به کذبش داریم ما می گوئیم او هم معلوم نیست مصلحت سلوکیه داشته باشد.

اما اینکه ایشان فرمود لازمه فرمایش مرحوم نائینی دو تا امر به عمل به اماره است. یک امر اول تا موضوع مصلحت سلوکیه درست بشود، بعدش هم امر دوم برای استیفاء این مصلحت سلوکیه، که امر بکند به استیفاء مصلحت سلوکیه.

این هم جوابش این است که: اولا نیازی به امر دوم نیست. خب شارع امر می کند به عمل به اماره، بعد هم مصلحت سلوکیه محقق می شود دیگر. خب امر به عمل به اماره هم که داریم، چرا دیگر امر دوم بکند؟

وانگهی با آن بیانی که ما عرض کردیم که برای تصحیح امر شارع به عمل به اماره وجود بالفعل مصلحت سلوکیه لازم نبود بلکه قضیه شرطیه کافی بود، خب شارع امر می کند به عمل به یک اماره ای، چون اگر امر به عمل به آن بکند مصلحت سلوکیه محقق می شود. دیگر چه لزومی دارد که امر کند به عمل به این اماره مرة اخری برای استیفاء این مصلحت سلوکیه؟.

سؤال وجواب: فرض این است که امر اول هم امر طریقی است به استناد. امر به اتباع اماره یعنی امر به استناد به اماره.

خلاصه اینکه ایشان گفته است دو تا امر می خواهیم، نه امر دوم نیازی به آن نیست. قضیه شرطیه که لو امر بالعمل بهذه الامارة لتحققت المصلحة السلوکیة منشأ شده است که شارع امر کند به اتباع این اماره و به عمل به این اماره امر کند.

مخصوصا با آن بیانی که عرض کردیم که بگوئیم مصلحت سلوکیه قائم است به اماره ای که واجد شرائط حجیت هست، یعنی خبر ثقه است، مبتلا به معارض نیست. مصلحت سلوکیه به این قائم است ولو بالفعل امر به اتباع نداشته باشد.

مطلب دوم: مرحوم آخوند بحث مصحلت سلوکیه و کلا مسالک سببیت را که مطرح می کند فرموده است: اگر ما بگوئیم مصلحتی که در عمل به اماره هست در عمل به مطلق اماره است نه خصوص اماره معتبره. والا اگر بگوئیم مصلحت بنابر مسلک سببیت در عمل به اماره معتبره است، که در فرض تعارض این اماره معتبره نیست ومصلحتی ندارد. اگر بگوئیم ولو دو اماره متعارض باشند هر دو مقتضی ملاک ومصلحت هستند، اگر این را بگوئیم ایشان فرموده تعارض برمی گردد به باب تزاحم. تزاحم واجبین در جائی که این دو اماره نتیجه شان وجوب ضدین بشود. یکی می گوید قیام واجب است ویکی می گوید جلوس واجب است. خب اگر این اماره ای که می گوید قیام واجب است مقتضی مصلحت باشد در عمل به این اماره، آن اماره ای هم که می گوید جلوس واجب است مقتضی مصلحت باشد در عمل به آن اماره، خب این می شود تزاحم بین دو واجب. و یا اینکه یک اماره بگوید قیام واجب است و یک اماره بگوید قیام حرام است، این هم می شود تزاحم.

اقول: یک نکته اینجا عرض کنم: اینکه مرحوم آخوند فرمود اگر یک اماره بگوید قیام واجب است ویک اماره بگوید قیام حرام است این هم می شود تزاحم، خب این درست نیست. این تزاحم ملاکی می شود. بنابر اینکه اماره ولو غیر معتبره مقتضی مصلحت لزومیه باشد که مکلف باید این مصلحت لزومیه را تحصیل کند خب این در جائی است که مربوط بشود به دو تا فعل. اما اینکه یکی می گوید قیام واجب است و دیگری می گوید قیام حلال است ، اینکه تزاحم ملاکی است. تزاحم ملاکی که ربطی به تزاحم امتثالی که مکلف مخیر است ندارد. تزاحم ملاکی است که فعل واحد هم ملاک وجوب دارد و هم ملاک حرمت. او مربوط می شود به شارع که اقوی الملاکین را مقدم کند. اگر اقوی الملاکینی نبود مباح بکند. ربطی به تزاحمی که مربوط به وظیفه مکلف است ندارد.

یک فرض را هم ایشان مطرح نکرد، و آن این بود که این دو اماره نتیجه شان وجوب دو فعل است که ضدین نیستند. مثل نماز جمعه و نماز ظهر، اینها ضدین نیستند، می شود هر دو را خواند. این حکمش چیست؟ اینکه منجر به وجوب ضدین نشد. چرا این فرض را ایشان مطرح نکرد، اینجا حکمش چیست؟ تزاحم نمی شود تعارض هم که نیست پس چی می شود؟ آیا مرحوم آخوند ملتزم می شود که در این مثال بنابر مسلک سببیت هم نماز جمعه بخوانیم و هم نماز ظهر بخوانیم، با اینکه مدلول التزامی هر کدام نفی وجوب دیگری است. مدلول التزامی تجب صلاة الجمعة نفی وجوب صلاة ظهر است و مدلول التزامی تجب صلاة الظهر نفی وجوب صلاة جمعه است. بگذریم.

در جائی که یک اماره بگوید قیام واجب است و یک اماره بگوید قیام واجب نیست، اینجا مرحوم آخوند فرموده است که وضعیت فرق می کند، ممکن است بگوئیم که اصلا تزاحمی نیست بین این دو اماره. یک اماره می گوید قیام واجب است او مقتضی وجوب است، یک اماره نفی وجوب می کند. اماره ای که نفی وجوب می کند می شود لا اقتضاء نسبت به وجوب. لااقتضاء که با اقتضاء تزاحم ندارد. مثل اینکه زنی ازدواج موقت کرد دخول به او هم شد مدتش تمام شد باید عده نگه دارد. دوباره همین شوهر در اثناء عده با او عقد موقت یک روزه خواند و دخول هم نکرد. آن ازدواج اول چون مع الدخول بوده مقتضی عده است، این ازدواج دوم چون با دخول نبوده لا اقتضاء است نسبت به عده، نه اینکه مقتضی عدم عده است. نه لامقتضی است. تزاحمی نیست بین مقتضی و لا مقتضی. این زن باید از آن ازدواج اولی که دخول به او شد عده نگه دارد. این ازدواج ها هم لا اقتضاء است نسبت به عده، اینها تزاحم ندارند، تعارض هم ندارند.

مرحوم آخوند می فرماید: خب این اماره ای که می گوید این قیام واجب است، این مقتضی مصلحت ملزمه است در این قیام. اما آن اماره ای که می گوید قیام واجب نیست او لا مقتضی است نسبت به مصلحت ملزمه. اینها که با هم تزاحم ندارند.

بعد فرموده الا أن یقال: که مقتضای اعتبار این اماره نافیه وجوب، اینکه آمدند این اماره نافیه وجوب را معتبر کردند بنابر مسلک سببیت این است که این عدم وجوبش یعنی این اباحه اش اباحه اقتضائیه است نه اباحه لا اقتضائیه، یعنی مقتضی بود که طبق این اماره بر اباحه و عدم وجوب حکم اباحه جعل بشود. خب اباحه اقتضائیه با وجوب تزاحم می کنند.

اقول: این فرمایش صاحب کفایه هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه عرض می کنیم جناب صاحب کفایه! این اماره ای که دال بر عدم وجوب است یکوقت حجیتش بنابر مسلک سببیت به این معنا است که این فعل لا اقتضاء است. یعنی قیام لا اقتضاء است نسبت به وجوب، و امارۀ بر وجوب این است که این فعل مقتضی وجوب است. خب اینها با هم تناقض دارند. مگر می شود فعل واحد هم مقتضی باشد و هم لا مقتضی. فعل واحد یعنی قیام، اماره بر وجوب حجیتش به این معنا باشد که این فعل مقتضی وجوب دارد، اماره بر عدم وجوب بگوید این فعل مقتضی وجوب ندارد، مگر می شود فعل واحد هم مقتضی وجوب داشته باشد و هم نداشته باشد؟ اینکه نمی شود.

اگر مقصود این است که اماره دال بر عدم وجوب می گوید من اقتضاء نمی کنم وجوب را، نه اینکه این فعل مقتضی وجوب ندارد تا تناقض پیدا کند با آن دلیل دیگری که می گوید این فعل مقتضی وجوب دارد، نه، اماره نافیه وجوب بگوید من مقتضی وجوب این فعل نیستم، خب اماره قائمه بر وجوب بگوید خب تو مقتضی وجوب نیستی من مقتضی وجوب این فعل هستم، خب معلوم است که اینها با هم تنافی ندارند. اماره داله بر وجوب می گوید من مقتضی ام که این فعل مصلحت ملزمه پیدا کند بخاطر من. اماره داله بر عدم وجوب می گوید من مقتضی وجوب این فعل نیستم. خب معلوم است که اینها با هم تزاحم ندارند. اینکه دیگر اللهم الا أن یقال نمی خواهد. معلوم است که با هم تزاحم ندارند، این روشن است دیگر، چرا اللهم الا أن یقال می گوئید و حاشیه می روید؟

اماره ای که می گوید این فعل واجب نیست، اگر می گوید این فعل مقتضی وجوب ندارد، با آن اماره ای که می گوید این فعل واجب است یعنی این فعل مقتضی وجوب دارد با هم تناقض دارند. اگر اماره نافیه وجوب می گوید منِ اماره بر عدم وجوب اقتضاء مصلحت ملزمه نمی کنم در این فعل، خب این تنافی ندارد با آن اماره دیگر که می گوید من اقتضاء می کنم مصلحت ملزمه در این فعل را، اینکه تنافی ندارد با آن اماره ای که می گوید من مقتضی وجوب دارم.

بله اگر می گوئید بعد از اینکه شارع اماره بر عدم وجوب را معتبر کرد مصلحت در حکم شارع به عدم وجوب محقق می شود. خب این چه ربطی به تزاحم مربوط به مکلف دارد.

خلاصة الکلام: اینکه ما هر شقی را بررسی می کنیم می بینیم فرمایش صاحب کفایه یک بخشی از آن در او مشکل پیدا می کند:

اگر اماره نافیه وجوب قیام می گوید: قیام مقتضی برای وجوب ندارد، خب این تعارض می کند با آن اماره بر وجب که می گوید قیام مقتضی وجوب دارد. بلا اشکال با هم تنافض دارند.

اگر اماره بر عدم قیام می گوید: منِ امارۀ بر عدم قیام مقتضی وجوب نیستم، خب این تنافی ندارد با آن اماره بر وجوب که می گوید تو مقتضی نیستی من اماره بر وجوب مقتضی وجوب هستم.

واگر جناب صاحب کفایه در الا أن یقال می خواهید بگوئید که: اماره بر عدم وجوب مقتضی است که حکم شارع به عدم وجوب و اباحه بالمعنی الاخص مصلحت پیدا کند، و از آن طرف اماره بر وجوب هم مقتضی است که حکم شارع به وجوب مصلحت پیدا کند، این چه ربطی دارد به تزاحم مکلفین؟ این یعنی هم مولا می بیند مصلحتی برای جعل وجوب است چون اماره بر وجوب داریم، و هم مصلحت در جعل اباحه بالمعنی الاخص هست چون اماره بر عدم وجوب داریم، خب مولا که نمی تواند دو تا حکم متضاد جعل کند. مجبور است اگر یک از این ملاکها اقوی است طبق او حکم جعل کند اگر نیست حکم جعل نکند. این چه ربطی دارد به تزاحم؟. یک ملاکی هست که شارع بیاید طلاق را حرام کند، یک ملاکی است که طلاق را حلال کند. آخر خودش انتخاب می کند. یا می گوید اثمه اکبر من نفعه، می گوید طلاق حرام است. یا می گوید نه، مصلحت در این است که طلاق مباح باشد. ومی چربد مصلحت مباح بودن طلاق بر مفسده آن، خب می آید طلاق را مباح می کند. به این نمی گویند تزاحم مصطلح.

تعبیر صاحب کفایه اگر تزاحم در مرحله ملاکات جعل احکام بود حرفی نبود. اما آن تزاحمی که اقتضاء تخییر می کند تزاحم امتثالی است نه تزاحم در ملاکات جعل. تزاحم در ملاکات جعل که ربطی ندارد به مکلف. در تزاحم در ملاکِ جعل، شارع باید لحاظ کند، ربطی به من ندارد. ولذا اگر ندانم شارع چکار کرده اصل برائت جاری می کنم. من نمی دانم مصلحت این بوده است که این فعل را واجب کند یا مصلحت بوده است که مباح بالمعنی الاخص کند، به من ربطی ندارد، من برائت جاری می کنم از وجوب. تزاحم در ملاکاتِ جعل مقتضی تخییر نیست، می شود شک در تکلیفِ شارع، مجرای اصل برائت است.

با این بیان واضح شد که اشکال ما به صاحب کفایه چیست.

عین عبارت صاحب کفایه را بخوانم. می فرماید: واما لو کان المقتضی للحجیة لکل واحد من المتعارضین، (اگر مقتضی حجیت بنابر سببیت در هر یک از این دو خبر متعارض باشد هر دو مصلحت دارند) لکان التعارض بینهما من تزاحم الواجبین فیما إذا کانا مؤدیین الی وجوب الضدین أو لزوم المتناقضین، (مثل اینکه یک فعلی را یک اماره می گوید واجب است ویک اماره می گوید حرام است، این هم گفته است که این می شود تزاحم، که گفتیم این تزاحم امتثالی نیست این تزاحم ملاکی است، ربطی به مکلف ندارد). لا فیما إذا کان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی (اما در یک جایی که یک اماره بگوید این فعل واجب است و یک اماره بگوید واجب نیست) فإنه حینئذ لایزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحیة ما لا اقتضاء فیه أن یزاحم ما فیه الاقتضاء. الا أن یقال بأن قضیة اعتبار دلیل غیر الالزامی أن یکون عن اقتضاء. (بگوئیم مقتضای دلیل اعتبار اماره بر عدم وجوب این است که مصلحت در این است که شارع این فعل را واجب نکند ومباح بالمعنی الاخص بکند)، فیزاحَم به حینئذ ما یقتضی الالزامی و یحکم فعلا بغیر الالزامی و لایزاحم بمقتضاه ما یقتضی الغیر الالزامی لکفایه عدم تمامیة علة الالزامی فی الحکم بغیره. (که نتیجه این تزاحم این است که شارع دیگر این فعل را واجب نمی کند).

ما عرضمان همین است که تزاحم ملاکی ربطی به مکلف ندارد. این یک تزاحمی است در اینکه آیا مصلحت در جعل وجوب است یا مصلحت در جعل عدم وجوب است. خب تزاحم بود بین ملاک جعل وجوب و ملاک جعل اباحه بالمعنی الاخص، شارع چون می بیند جعل وجوب ملاکش مبتلا به مزاحم است جعل وجوب نکند این ربطی به تزاحم مصطلح ندارد. بله این مربوط می شود به تزاحم ملاکی که اصلا مربوط به مکلفین نیست، شک هم بکنیم مجرای برائت است.

سؤال وجواب: خب تزاحم ملاکی مصداق تعارض است نه مصداق تزاحم. ما اشکالمان این است که تزاحم ملاکی اگر یک دلیل گفت این فعل واجب است ویک دلیل گفت این فعل واجب نیست، و ما گفتیم که آن دلیلی که می گوید این فعل واجب است اقتضاء می کند که مصلحت در جعل وجوب باشد، این دلیل دوم که می گوید واجب نیست اقتضاء می کند که مصلحت در جعل اباحه بالمعنی الاخص باشد، این ربطی به باب تزاحم که مقابل باب تعارض است ندارد. این می شود مصداق باب تعارض. پس چرا می گوئید از باب تعارض خارج است؟! در جائی که دو ملاک در فعل مکلف باشد، مصلحت در انقاذ عبد مولا و مصلحت در انقاذ ابن مولا باشد و قابل استیفاء نباشد، یا بالاتر بگوئیم آن چیزی که صاحب کفایه دلش می خواهد بگوئیم که مصلحت در این فعل با مفسده در همین فعل که مربوط به فعل مکلف است، فوقش اینها می شود تزاحم. اما مصلحتِ در جعل حکم شارع چه ربطی به باب تزاحم دارد؟ خب این مربوط به باب تعارض می شود که آیا شارع این حکم را جعل کرده است یا آن حکم را. این اماره می گوید مصلحت بود وجوب جعل کند آن اماره می گوید مصلحت بود اباحه بالمعنی الاخص جعل کند. چرا این خارج بشود از باب تعارض؟

این ربطی به باب تزاحم ندارد. این مربوط به باب تعارض می شود و احکام باب تعارض را جاری می کنیم.

وعمده بیان این است که اصلا این حرفها مبتنی بر این است که اماره ولو غیر معتبره مقتضی مصلحت سلوکیه باشد که این درست نبود.

یقع الکلام در اینکه آیا مقتضای اصل اولی تساقط مطلق است یا تساقط فی الجمله. این را انشاءالله فردا توضیح می دهیم و بیان می کنیم.

جلسه 1657

سه شنبه 20/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

راجع به کلام صاحب کفایه توضیح مختصری بدهم:

صاحب کفایه فرمود: اگر اماره بر وجوب یک فعل قائم بشود و اماره دیگر بر حکم غیر لزومی مثل اباحه بالمعنی الاخص در آن فعل قائم بشود، قد یقال که آن اماره بر وجوب اقتضاء می کند جعل وجوب را، آن امر بر جعل حکم غیر لزومی مثل اباحه اقتضاء می کند جعل اباحه را، تزاحم می شود بین این دو اقتضاء. نتیجه این می شود که دیگر شارع مقتضی برای جعل وجوب بلامزاحم ندارد. وجوب جعل نمی کند. چون جعل وجوب مقتضی بلامزاحم ندارد و نتیجه تابع اخس مقدمات است. این فعل دیگر واجب نخواهد بود.

ما عرض کردیم که اگر کسی بگوید این اماره داله بر وجوب بنابر مسلک سببیت که مرحوم آخوند هم بنابر این مسلک سخن گفته است، بنابر مسلک سببیت اماره داله بر وجوب مقتضی باشد برای جعل وجوب، اماره داله بر اباحه در مقابل وجوب مقتضی باشد نسبت به جعل اباحه، خب این چرا نتیجه اش بشود عدم جعل وجوب؟ نه، تزاحم می شود در اقتضاء این دو اماره، ولی ممکن است ما ببینیم شارع با یک عام فوقانی این فعل را واجب کرده است. اکرم کل عالم اکرام این عالم نحوی را با آن عموم واجب کرده است، ولو یک اماره می گوید یجب اکرام النحوی ویک اماره می گوید لایجب اکرامه. چرا بعد به این نتیجه برسیم که اکرام نحوی واجب نیست؟ چرا لحاظ نمی کنید عام فوقانی را؟ ما عرضمان همین است که معامله تعارض این دو خطاب را هم که بکنید ولی شاید شارع وجوب را جعل کرده یا بخاطر اینکه ذات این فعل مقتضی وجوب دارد، ولو اماره بر وجوب اقتضائش نسبت به جعل وجوب با اماره بر عدم وجوب که اقتضاء جعل عدم وجوب دارد تزاحم بکنند و همدیگر را خنثی بکنند، اما ممکن است یک ملاک آخری برای جعل وجوب باشد. اگر عام فوقانی بود یا استصحاب بقاء وجوب بود احراز هم می کنیم وجوب را.

سؤال وجواب: فرض این است که دو خبر است یکی می گوید یجب اکرام النحوی ویکی می گوید لایجب اکرام النحوی، ما حرفمان این است که با اینها معامله تعارض الامارتین می شود. نه اینکه بگوئیم بنابر مسلک سببیت این اماره مقتضی وجوب است آن اماره مقتضی جعل عدم وجوب است، تکافؤ می کنند نتیجه این می شود که این فعل واجب نیست. نه اینها تعارض الامارتین است، احتمال دارد که به یک نکته اخرایی شارع جعل وجوب کرده باشد. حالا یا ملاک وجوب در ذات این اکرام نحوی بود با قطع نظر از قیام اماره، ویا بخاطر امتحان و تقویت روح عبودیت در مردم شارع جعل وجوب کرده است. ما باید رجوع کنیم به ادله و با این دو اماره معامله تعارض کنیم.

اگر مقصود صاحب کفایه این است ما قبول می کنیم، ولکن عبارت ایشان به این مطلب وافی نبود.

ولذا ما می گوئیم باید حکم تعارض را برای این دو اماره بار کنیم رجوع کنیم به عام فوقانی اگر باشد یا اصل عملی که قد یقتضی بقاء الوجوب.

بله اگر نه عام فوقانی بود نه اصل عملی استصحاب بقاء وجوب بود برائت از وجوب جاری می کنیم، ولی این برائت از وجوب بعد از تعارض وتساقط این امارتین است.

ما اصرار نداریم که بگوئیم صاحب کفایه خلاف این عرض ما را می فرماید، ولی عبارت ایشان وافی به این مطلب نیست.

#### تعارض مطلق یا تعارض فی الجمله؟

کلام در این واقع می شود که آیا مقتضای قاعده و اصل اولی تعارض مطلق است یا تعارض فی الجمله؟

بعد از فراغ از اینکه مقتضای اصل اولی تخییر نیست بین المتعارضین بلکه تساقط هست، این دو خبر متعارض از حجیت می افتند. کلام واقع شده است که مقتضای قاعده اولیه تساقط هذین الخبرین المتعارضین است مطلقا یا فی الجمله؟

مراد از تساقط فی الجمله دو مطلب می تواند باشد:

مطلب اول: مطلب صاحب کفایه است. ایشان گفته اند تساقط خبرین متعارضین فی الجمله است. یعنی چه؟ یعنی شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو خبر کاذب است. یا آن خبری که می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است یا آن خبری که می گوید نماز جمعه واجب تخییری است. چون وجوب تخییری و وجوب تعیینی ضدان هستند. پس یکی از این دو خبر کاذب است. ولکن احتمال صدق یکی از این دو خبر را که می دهیم. علم به کذب کلا الخبرین که نداریم.

صاحب کفایه فرموده: دلیل حجیت خبر مانعی ندارد شامل آن خبر آخر غیر الخبر المعلوم بالاجمال کذبه بشود. می گوئیم یکی از این دو خبر یقینا دروغ است، شک داریم خبر دوم دروغ است یا راست، صدّق العادل، انشاء الله راست است. نتیجه اش می شود حجت اجمالیه بر ثبوت احد الحکمین. ما حجت اجمالیه داریم که یا نماز جمعه واجب تعیینی است یا واجب تخییری است، که نتیجه اش این است که دیگر نیازی به نماز ظهر خواندن بعد از نماز جمعه نیست.

مطلب دوم: مطلب مرحوم شیخ و محقق نائینی است. گفته اند دلالت مطابقیه این دو خبر تساقط می کند، ولی دلالت التزامیه در این دو خبر حجت است. ما یک ظهور مطابقی داریم که نماز جمعه واجب تعیینی است. این ظهور مطابقی با آن ظهور مطابقی در خبر آخر که نماز جمعه واجب تخییری است تعارض وتساقط می کنند. هر دو تساقط می کنند. اما ظهور التزامی هر دو این است که نماز ظهر واجب تعیینی نیست. چه نماز جمعه واجب تعبینی باشد چه واجب تخییری، نتیجه اش این است که نماز ظهر واجب تعیینی نیست به عنوان ظهور التزامی این دو خبر. این ظهور التزامی مشمول دلیل حجیت ظهور است. ومعارض هم که نیستند این دو خبر در این دلالت التزامیه. این دلالت التزامیه می شود حجت بلامعارض.

قبل از اینکه ما این دو مطلب و دو مبنا را بررسی کنیم اجازه بدهید دو تا ثمره عملیه بگویم در اختلاف این دو مبنا:

ثمره اول: اگر یکی از این دو خبر یک لازمی داشت، ولی آن لازم اعم بود، خبر دیگر با آن لازم اعم درگیر نیست. مثلا یک کسی می گوید که حضر زید فی المدرسة. خب این لازمه اش این است که مدرسه بسته نیست، والا زید نمی توانستدر مدرسه حاضر بشود. خبر دوم می گوید لم یحضر زید فی المدرسة، ولی ممکن است زید حاضر در مدرسه هم نباشد باز مدرسه باز باشد.

طبق مبنای دوم آن ظهور التزامی حضر زید فی المدرسه که می گوید فالمدرسة مفتوحة حجت است. وآن خبر دوم که معارض با آن نیست، مشکلی ندارد.

اما طبق مبنای صاحب کفایه دلالت التزامیه حجیت مستقله ندارد بلکه تابع حجیت دلالت مطابقیه است، ولکن صاحب کفایه می گفت ما اثبات کردیم که احد الخبرین لابعینه حجت است. در حالی که وقتی شما می گوئید که مدرسه مفتوح است این لازم حجیت این خبری است که می گوید زید حضر فی المدرسة. صاحب کفایه که نگفت این خبر اول حجت است، گفت احد الخبرین لا بعینه حجت است. لازمه احد الخبرین لا بعینه که مفتوح بودن مدرسه نیست، بلکه لازمه آن خبر اول مفتوح بودن مدرسه است.

این ثمره به نفع مبنای دوم است که مبنای مرحوم شیخ است.

سؤال وجواب: فرض این است که شما طبق مبنای دوم می گوئید دلالت التزامیه حجت است ولو دلالت مطابقیه ساقط باشد بالمعارضة یا به علم تفصیلی به کذب. مبنا این است، حالا ما این مبنا را قبول نداریم بحث آخری است.

سؤال وجواب: اگر دو خبر الزامی هستند که لازم هر کدام نفی دیگری است چون با هم تعارض کردند، مثلا این می گوید قیام واجب است و او می گوید جلوس واجب است. وشما می دانید که اگر قیام واجب است دعاء هم واجب است. خب آن خبری که می گوید جلوس واجب است بالالتزام می گوید قیام واجب نیست، ولازم وجوب قیام که وجوب دعاء است آن هم واجب نیست دیگر اگر لازم مساوی باشد. اگر لازم اعم باشد که همان عرضی است که ما داشتیم. اما صاحب کفایه می گوید وقتی یک خبر گفت یجب القیام و یک خبر گفت یجب الجلوس، احد الخبرین لابعینه حجت است. ما نگفتیم خبر یجب القیام حجت است که لازم او را بکنید حجت. طبق کلام صاحب کفایه باید در این دو مدلول مطابقی احتیاط کنیم اگر احتیاط ممکن باشد. یعنی کأنه علم اجمالی داریم به صدق احد الخبرین. اگر علم اجمالی داشتیم به صدق احد الخبرین چه می کردیم، طبق مبنای صاحب کفایه بای همان کار را بکنیم.

ثمره دوم: که این به نفع صاحب کفایه است. در همین مثالی که یک خبر می گوید قیام واجب است و یک خبر می گوید جلوس واجب است. خب شاید هیچکدام واجب نباشد و جائز باشد نوم.

صاحب کفایه می گوید ابدا. تو حجت اجمالیه داری بر وجوب احدهما. کأنه علم اجمالی داری که یا واجب است قیام و یا واجب است جلوس، چه می کردی؟ خب احتیاط تام نمی توانی بکنی؟ درست است، اما مخالفت قطعیه هم نباید بکنی. نروی بخوابی. حجت اجمالیه داری بر وجوب احدهما.

اما طبق مبنای مرحوم شیخ نه، اینکه دلالت التزامیه نیست، این می گوید جلوس واجب است وآن می گوید قیام واجب است، اما احدهما واجب است که دلالت التزامیه نیست.

حالا ببینیم مبنای اول که مبنای صاحب کفایه است درست است یا نادرست.

اشکالی که به صاحب کفایه گرفته شده است توسط محقق اصفهانی وآقای خوئی در این بحث است این است که گفته اند: یک وقت اشتباه حجت به لاحجت است. مثلا یا این خبری که می گوید یجب القیام خبر ثقه است یا آن خبری که می گوید یجب الجلوس. یکی از آنها خبر ثقه است، ولی نمی دانیم کدامیک خبر ثقه است. می شود اشتباه الحجة باللاحجة. خب این مشکلی ندارد، علم اجمالی داریم به قیام حجت بر یکی از این دو.

اما یک وقت تعارض الحجتین است، ولکن علم اجمالی به کذب احدهما که منشأ تعارض شده است یک عنوان دارد که فی علم الله منطبق است بر یکی از این دو. مثلا این دو ثقه اند، هم آن مخبری که می گوید یجب القیام و هم آن مخبری که می گوید یجب الجلوس. تعارض الامارتین و الحجتین است. ولی من علم اجمالی پیدا کردم که خبر زید که یکی از این دو نفر هستند کاذب است. اما زید کدام است؟ نمی دانیم. آن معلوم بالاجمال که می دانیم دروغ است عنوان دارد، عنوانش خبر زیدٍ است. خب ما دلیل حجیت خبر را نسبت به خبر عمروٍ که مشکوک است که آن خبر عمرو راست است یا نه پیاده می کنیم، چون ممکن است هر دو خبر دروغ باشد نه قیام واجب باشد و نه جلوس. دلیل صدّق العادل را نسبت به خبر عمرو پیاده می کنیم. این هم مشکلی ندارد.

اما معمولا تعارض خبرین اینطور نیست که علم اجمالی به کذب احدهما عنوان داشته باشد. یک ثقه گفته یجب القیام و یک ثقه گفته یجب الجلوس، من از باب اینکه امکان وجوب ضدین نیست با این برهان که امکان ندارد شارع واجب کند ضدین را معا، علم اجمالی پیدا کردم به کذب احدهما. معلوم بالاجمال تعین ندارد واقعا. یعنی چه؟ یعنی فی علم الله هم اگر هر دو خبر دروغ هستند هیچ کس نمی تواند تعیین کند که آن خبری که معلوم بود کذبش برای شما اجمالا کدامیک از این دو خبر بود، خبر دال بر وجوب قیام بود یا خبر دال بر وجوب جلوس.

اگر هر دو فی علم الله کاذب باشند شما علم اجمالی دارید به کذب احدهما. آن احدهمای معلوم بالاجمال کدام است. چه ترجیحی دارد که خبر دال بر وجوب قیام باشد؟ چه ترجیحی دارد که خبر دال بر وجوب جلوس باشد؟

ولذا وقتی می گوئید احدهما کاذب قطعا والآخر انشاء الله صادق، آن الآخر در خارج تعین ندارد. خود شمای صاحب کفایه گفتید بلا عنوان و لا تعین له واقعا. خب این می شود فرد غیر متعین و فرد مردد. فرد مردد که محال است ما در خارج داشته باشیم. چون وجود عین تشخص است، وجود لامتشخص که ما نداریم. عنوان احد الخبرین هم که موضوع حجیت نیست، واقع الخبر و وجود خبر موضوع حجیت است نه عنوان خبر.

اصلا گفته می شود که عنوان احد الخبرین که خبر نیست. این جمله را بحوث هم قبول کرده، می گوید من هم قبول دارم که احد الخبرین عرفا خبر نیست بلکه احد الخبرین است. یکی از دو خبر، یکی از دو خبر است نه خبر. می گوید یکی از دو خبر مصداق اعمل بخبر الثقة نیست. مصداق اعمل بخبر الثقه این خبر است بعینه، این خبر دوم است بعینه که با هم تعارض کردند. اما احد الخبرین عرفا خبر نیست احد الخبرین است. البته ما داریم نقل قول می کنیم.

خلاصه مطلب واشکال این است که گفته اند: موضوع حجیت وجود خبر ثقه است. وجود عین تشخص است. خب از شما سؤال می کنیم که شمای صاحب کفایه که می گویید الخبر الآخر حجة، آن خبر آخر خبر دال بر وجوب قیام است؟ می گویید نه، خبر دال بر وجوب قیام حجت نیست. می گوئیم خبر دال بر وجوب جلوس است؟ صاحب کفایه می گوید نه، آن هم حجت است. نه این خبر دال بر وجوب قیام حجت است، چون این وجود و خبر معین است، نه آن خبر دال بر وجوب جلوس حجت است، چون او هم خبر معین است. ولکن احد الخبرین لابعینه حجت است. خب محقق اصفهانی فرموده اند یعنی چه؟ مگر ما در خارج غیر از این وجود معین خبر دال بر وجوب قیام و آن وجود متعین خبر دال بر وجوب جلوس خبر ثالثی داریم؟ مگر می شود وجود مردد و لا متعین؟ الفرد المردد لا هویة له یعنی لا وجود له و لا ماهیة.

ایشان اشکال عقلی کرده اند به صاحب کفایه.

آقای صدر هم این اشکال عقلی را پذیرفته اند. ولی در بحوث گفته اند اشکال عقلی مربوط می شود به مقام ثبوت. اگر واقعا شارع می آمد در مقام ثبوت می گفت الخبر الآخر لا بعینه حجة، اشکال محقق اصفهانی قابل جواب نبود. مگر اشکال عقلی قابل جواب است؟! اشکال عقلی است که لا جواب له.

در بحوث گفته اند ولکن ما در مقام ثبوت توجیه داریم برای کلام صاحب کفایه به جوری که دیگر حجیت خبر به عنوان فرد مردد نشود. ولکن می گویند ما در استظهار تابع عقل نیستیم، در استظهار تابع عرف هستیم. به عرف می گوئیم دلیل گفته است خبر الثقة حجة، ما هم علم اجمالی داریم یکی از این دو خبر کاذب است. عنوان احد الخبرین هم عرفا خبر نیست. ولی الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال خبر أم لا؟ عرف می گوید بله خبرٌ. عجب، وقتی من می گفتم می دانم یکی از این دو خبر دروغ است شک دارم که خبر دوم راست است یا راست نیست، شما با من برخورد نکردید نگفتید حرف غلط نزن. عرفی صحبت کردم همه قبول کردند. خب همین الخبر الآخر مشکوک الصدق که عرف مطرح کرد استظهار می کند از دلیل خبر الثقة حجة که این خبر آخر مشمول دلیل حجیت است. در بحوث می گویند ما مشکل اثباتی نداریم. می گویند اگر اطلاق لفظی داشته باشیم که خبر الثقة حجة، اشکال نکنید که ما اطلاق لفظی ما نداریم، دلیل حجیت خبر ثقه سیره است. نه، فرض این است که صاحب کفایه قبول دارد که اطلاق لفظی داریم، العمری و ابنه ثقتان فاسمع لهما واطع فإنهما الثقتان المأمونان، دلیل لفظی داریم خبر قطعی الصدور است، می گوید خبر الثقة حجة. اطلاق لفظی داریم. آقای صدر گفته اند اگر اطلاق لفظی دارید شما مشکل اثباتی شما ندارید، عرف می گوید الخبر الآخر حجة دیگر.

می ماند مشکل ثبوتی:

به محقق اصفهانی می گوئیم شرط اول بحث ثبوتی ما با شما این است که عرف را بیرون کنید. نگوئید عرف نمی پذیرد. عرف دیگر در بحث ثبوتی کاره ای نیست. عرف بحث اثباتی واستظهاری برایش مطرح است که ما با عرف مشکل اثباتی واستظهاری نداشتیم. عرف که رفت با شما بحث عقلی می کنیم. در بحوث گفته اند به محقق اصفهانی می گوئیم جناب محقق اصفهانی! راه دارد برای اینکه تصحیح بشود حجیت خبر آخر. راهش چیست؟ می گوید راهش این است که شارع بیاید بگوید این خبر اول که می گوید یجب القیام حجت است به شرط کذب خبر دوم. اگر خبر دوم دروغ است خبر اول که می گوید یجب القیام حجت است. خبر دوم هم می گوید اگر خبر اول دروغ است به شرط دروغ بودن خبر اول خبر دوم که می گوید یجب الجلوس حجت است. اینکه نشد فرد مردد. من می گویم خبر اول حجت است بشرط کذب الخبر الثانی، خب ثانی حجت است بشرط کذب الخبر الاول. اینکه دیگر فرد مردد نشد.

اما در متناقضین که اصلا نیاز به این بحث نداریم. چون در متناقضین که یکی کی گوید یجب القیام و دیگری می گوید لایجب القیام، من علم اجمالی دارم به صدق احدهما. در خبرین متناقضین که نیازی به تعبد به حجیت احدهمای لابعینه نیست. علم اجمالی دارم به صدق احدهما چون اجتماع نقیضین محال است. وقتی من علم اجمالی دارم احدهما کاذب است پس می دانم شرط حجیت حداقل در یکی از اینها فراهم است.

فقط شما نگران هستید می گوئید که نکند هر دو کاذب باشند و شرط حجیت هر دو محقق شده باشد، هر دو بشوند حجت.

آقای صدر می گوید خب بشوند مگر چی می شود؟ تا وقتی من نفهمیدم هر دو کاذبند وفقط می دانم یکی از این دو کاذب است، اگر فی علم الله هر دو کاذبند هر دو حجت هستند ولی به من واصل نیست. چون علم به کذب هر دو ندارم لذا حجیت هر دو معا به من واصل نیست. ولو فی علم الله هر دو حجت باشند چون فی علم الله هر دو کاذبند. اینکه تأثیری ندارد. و آن لحظه ای که بفهمم که هر دو کاذب هستند که دیگر مجالی برای حکم ظاهری نیست. چون خبر معلوم الکذب تفصیلا که حجت نیست.

پس هیچ مشکلی ایجاد نمی کند، فی علم الله هر دو کاذبند من که نمی دانم کذب هر دو را. هر دو حجت باشند، اما مهم این است که من علم دارم به کذب احدهما، پس علم دارم یکی از این دو حجت است یا خبر دال بر وجوب قیام حجت است یا خبر دال بر وجوب جلوس. خب نتیجه دلخواه صاحب کفایه گرفته می شود.

پس مشکل ثبوتی را عقلی حل کردیم، مشکل اثباتی را هم عرفی از اول حل کرده بودیم.

بله اگر اشکال می کنید که اطلاق نداریم در دلیل حجیت خبر ثقه، بله قبول داریم، ولی مرحوم آخوند قائل به اطلاق است لذا به ایشان نمی شود اشکال کرد.

اقول: این فرمایش بحوث چند ایراد دارد:

ایراد اول: برفرض شما توانستید اینجا مشکل ثبوتی را حل کنید، اما در بیع کلی معین چه می گوئید؟ من می فروشم یکی از این دو مرغ را به زید و او هم می خرد، بیع کلی فی المعین. این تخریج ثبوتی اش چیست؟. خب می گوئید از نظر اثباتی بیع احدهمای لابعینه است، همین اشکال فرد مردد آنجا هم هست دیگر. به من می گویند تو مرغ الف رافروختی به زید؟ می گویم نه، مرغ الف مال خودم است. می خواهید امتحان کنید همین الان می فروشم به کس دیگری. می گوئیم خب مرغ ب را تملیک کردی به زید؟ می گوید نه، او هم مال خودم است، می خواهید او می فروشم به یکی. هر دو را با هم نمی توانم بفروشم. ولی من بایع می گویم یکی از این دو مرغ مال این مشتری است. آنجا چطور شما توجیه می کنید این مسأله کلیه را بیع کلی فی المعین و بیع صاع من صبرة را که در فقه مطرح است؟ این تخریج ثبوتی شما آنجا نمی آید چی می خواهید بگوئید.

من تملیک کردم مرغ الف را به شرط اینکه مرغ ب ملک مشتری نباشد. تملیک کردم مرغ ب را به شرط اینکه مرغ الف ملک مشتری نباشد. این محال است. چون معنایش این است که وجود هر شیئی موقوف باشد بر عدم ضدش. مثل اینکه بگوئیم قیام موجود است مشروطا بعدم الجلوس و جلوس موجود است مشروطا بعدم القیام. خب کدامها موجود هستند؟ این مرغ الف ملک زید در فرضی که مرغ ب ملک او نباشد، مرغ ب ملک زید در فرضی که مرغ الف ملک زید نباشد. بالاخره کدامیک ملک زید است بالفعل؟ اگر می گوئید هر دو، یلزم من وجودها عدمها، چون شرط ملک بودن هر دو این است که دیگری ملک نباشد. اینکه بگوئید هیچکدام ملک نیستند این خلف فرض است. اگر بگوئید احدهمای معین ملک است دون الآخر، خب این ترجیح بلامرجح است.

قبل از تعیین بایع که می گوید فروختم به شما یکی از این دو مرغ را و زید هم می خرد، و می گوئید مالک یکی از این دو مرغ شد، ولذا اگر فردا صبح که آمدند که مرغ را تحویل بگیرند دیدند که زیر هر کدام یک تخم مرغ است مشتری می گوید یکی از این تخم مرغ ها را بده به من، چون مرغ من هم تخم کرده است. در این مثال در بحوث چه جور توجیه می کنند؟ وقتی شما نمی توانید یک مطلب فقهی مسلم را با توجیه خودتان توجیه کنید پس معلوم می شود این ابزار حل شما و این توجیه شما قاصر و ناقص است. پس باید یک توجیه بهتری باید بکنیم که جامع باشد. این اشکال اول.

جلسه 1658

چهارشنبه 21/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در این بود که مقتضای اصل اولی تساقط خبرین متعارضین است مطلقا یا تساقط خبرین متعارضین است فی الجمله؟

صاحب کفایه ره فرمود: مقتضای اصل اولی تساقط فی الجمله است. چون ما علم اجمالی به کذب احد الخبرین لابعینه داریم، اما خبر آخر مشکوک است صدقش وکذبش، می تواند مشمول دلیل حجیت باشد. مثلا این خبری که می گوید قیام واجب است با خبری که می گوید جلوس واجب است چون احتمال وجوب هر دو نیست لذا با هم تعارض می کنند. علم داریم یکی از این دو خبر کاذب است، هر دو را که علم نداریم کاذب است. ولذا می گوئیم یکی از این دو خبر یقینا دروغ است، اما خبر دیگر الخبر الآخر انشاءالله حجت است و مشمول خطاب خبر الثقة حجة است.

نتیجه اش نفی ثالث است، مثلا نتیجه اش این است که ما می دانیم که نوم واجب نیست، چون یا جلوس واجب است یا قیام، ولذا عملا باید به مقداری که می توانیم احتیاط کنیم.

اما قائل به تساقط مطلق می گوید تعارض وتساقط منجر می شود که ما رجوع کنیم به اصل عملی وبرائت از وجوب قیام وبرائت از وجوب جلوس معا جاری کنیم، چون علم اجمالی به صدق احد الخبرین که نداریم. اما مرحوم آخوند می فرماید: ما تمسک کردیم به عموم دلیل حجیت خبر ثقه برای اثبات حجیت آن خبر آخر غیر المعلوم بالاجمال.

که ظاهرا اگر وجوب قیام یک لازم الزامی داشت، مثلا اگر قیام واجب بود دعاء عند رؤیة الهلال هم واجب می شد، ظاهرا مرحوم آخوند آن را هم اثبات کند. یعنی کأنه علم اجمالی داریم به صدق احد الخبرین. علم اجمالی به صدق احد الخبرین یعنی اینکه یا خبر دال بر وجوب جلوس صادق است و جلوس واجب است، یا خبر دال بر وجوب قیام صادق است که هم قیام واجب است وهم لازم آن ثابت است که وجوب دعاء عند رؤیة الهلال است. و این علم اجمالی منجز خواهد بود.

اما اگر آن لازم، لازم ترخیصی بود آن را نمی توانیم اثبات کنیم، چون لازم تکلیفی را از باب علم اجمالی منجز ما داخل در دائره علم اجمالی می کنیم. این مطلب بعید نیست.

سؤال وجواب: صاحب کفایه گفت بگو یکی از این دو خبر صادق است، کأنه علم اجمالی دارید به صدق احد الخبرین. می شود حجت بر صدق احد الخبرین. حجت دارید یا خبر دال بر وجوب جلوس صادق است یا خبر دال بر وجوب قیام، این قائم مقام علم اجمالی می شود. چه جور علم اجمالی به وجوب قیام یا وجوب جلوس آن لازم وجوب قیام را هم منجز می کند اگر اثر تکلیفی باشد مثل وجوب دعاء عند رؤیة الهلال، اینجا هم همینطور است. بله! طبعا نظر صاحب کفایه در جائی که علم اجمالی داریم به صدق احد الخبرین، مثل موردی که یکی می گوید یجب القیام دیگری می گوید لا یجب القیام و ما علم اجمالی داریم به صدق احد الخبرین، اینجا نظر صاحب کفایه اثر ندارد. وآن علم اجمالی هم علم اجمالی به این است که احد النقیضین ثابت است، که خب ما در کل عالم این علم اجمالی را داریم که احد النقیضین ثابت است، چون یا شیء موجود است یا معدوم. ... علم اجمالی دارد یا جلوس واجب است اگر خبر یجب الجلوس صادق باشد، یا قیام و دعاء عند رؤیة الهلال واجب است اگر خبر دال بر وجوب قیام صادق باشد، ظاهر مطلب این است که آن وجوب دعاء عند رؤیة الهلال منجز می شود. و می شود مطالبی به مناسبت این فرع گفت که اگر بعد نیاز شد به این فرع می پردازیم.

برخی از معاصرین مثل آقای زنجانی هم نظر صاحب کفایه را پذیرفته اند. منتهی ظاهر این است که صاحب کفایه به اطلاق دلیل تمسک می کند، می گوید خبر الثقة حجة شامل الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال کذبه می شود. آقا زنجانی می گوید نکته عرفیه حجیت خبر ثقه که کاشفیت آن از واقع هست در آن خبر آخر موجود است. خب دو خبر هستند کاشف نوعی هستند از واقع، شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو خبر کاذب است. چرا کاشفیت هر دو خبر ساقط بشود؟ کاشفیت یکی از این دو خبر اجمالا ساقط می شود نه کاشفیت خبر آخر در اینکه بالاخره یا قیام واجب است یا جلوس واجب است. کاشفیت خبر آخر لابعینه نتیجه اش این می شود که شما می گوئید که چرا من بگویم هر دو خبر شاید دروغ باشد؟ بالاخره این دو خبر کاشفیت دارند از واقع. آن مقدار که علم داریم از این کاشفیت رفع ید می کنیم وآن علم به کذب احدهما است، ما علم به کذب کلیهما که نداریم.

اقول: فرمایش آقای زنجانی که تمسک به نکته کاشفیت عرفیه است که انصافا در خبرین متعارضین بالذات مشکل است. وقتی یک شخصی می گوید این آقایی که در مجلس نشسته زید است، یک آقای دیگر می گوید این آقا عمرو است، با هم اختلاف دارند، او می گوید تو نمی فهمی این می گوید تو نمی فهمی، ما هم احتمال می دهیم که هر دو نمی فهمند و این نه زید است و نه عمرو است، از کجا ما در اینجا احراز کنیم کاشفیت نوعیه را و بگوئیم حتما یا زید است یا عمرو است هر دو که اشتباه نمی کنند. از کجا؟ اگر به اطلاق دلیل تمسک می کنید بحث دیگری است، اما بدون تمسک به اطلاق دلیل نکته عرفیه درست کنید و اثبات کنید حجیت خبر آخر غیر المعلوم بالاجمال را انصافا مشکل است.

بله در خبرین متعارضین بالعرض که ما از خارج فهمیدیم که یکی از این دو خبر دروغ است والا این دو خبر ربطی به هم ندارد، یک خبر آمد گفت ظرف سفید نجس است، خبر دیگر گفت ظرف آبی نجس است. ما از خارج فهمیدیم یکی از این دو ظرف پاک است، والا بین این دو خبر که تنافی نیست. عقلاء می گویند اگر بنا باشد خبر ثقه حجت باشد که فرض این است که خبر ثقۀ مفید وثوق نوعی عند العقلاء قطعا حجت است، می گویند شما می دانی یکی از این دو خبر اشتباه است اما هر دو خبر را که نمی دانی اشتباه است، چرا بنا نگذاری بر نجاست یکی از این دو و بگوئی انشاءالله هر دو اشتباه می کنند و هر دو ظرف پاک است؟

و من هنا یعلم اینکه مرحوم آقای صدر در بحث عام وخاص گفته اند: اگر ما بدانیم این اکرم کل عالم تخصص خورده یا نسبت به زید عالم و یا نسبت به عمرو عالم، اجمالا بدانیم به یکی از این دو تخصیص خورده، و احتمال تخصیص به هر دو را بدهیم. ایشان گفته است عقلاء بنا می گذارند بر اکتفاء در تخصیص به قدر متیقن، می گویند وجهی ندارد از ظهور اکرم کل عالم رفع ید کنیم بگوئیم شاید هر دو تخصیص خورده اند. نخیر، یکی از این دو تخصیص خورده است. اصالة العموم می گوید الفرد الآخر غیر الفرد المعلوم بالاجمال تخصیصه انشاءالله تخصیص نخورده است. می شود حجت اجمالیه بر وجوب اکرام زید عالم یا عمرو عالم و باید احتیاط کنیم.

در کتاب اضوء وآراء گفته اند: لابد آقای صدر در ظهور که اینجور گفت ولی در خبر ثقه گفت که کلام صاحب کفایه درست نیست و ما دلیل نداریم بر حجیت خبر آخر غیر المعلوم بالاجمال، لابد چون در باب حجیت ظهور یک نکته ای هست که در باب حجیت خبر نیست. اکرم کل عالم یک عام واحد است ظهورش این است که مازاد بر مقدار متیقن التخصیص داخل در عموم است. این هم یک ظهوری است برای اکرم کل عالم. یک ظهور برای اکرام کل عالم این است که شامل زید عالم می شود ویک ظهور این است که شامل عمرو عالم می شود، اینها با هم تعارض می کنند. ولی یک ظهور دیگر کلی هم هست بدون توجه به افراد معین، وآن این است که نسبت به مازاد بر مقدار معلوم التخصیص عام شامل هست. اما ما همچنین مطلبی را در بحث حجیت خبر ثقه نمی توانیم ادعا کنیم. دو تا خبر مستقل است هر کدام ظهور مستقلی برای خودش دارد.

اقول: این مطلب عجیب است. ما به نظرمان نکته فرق بین اکرم کل عالم که در بحوث جلد 3 گفته اند حجت است در مقدار زائد بر معلوم التخصیص، این است که تعارض بالعرض بود، از خارج ما فهمیدیم که زید عالم و عمرو عالم هر دو واجب الاکرام نیستند. والا در ظهور هم اگر تعارض بالذات بود مشکل پیدا می کردیم. مثل احل الله البیع. من خانه ام را به زید بفروشم و وکیلم همزمان این خانه را به عمرو بفروشد، می شود بیعین متضادین بالذات، آنجا هم احل الله البیع انصراف دارد. در اکرم کل عالم بناء عقلاء بر حجیت ظهور است در ماعدای مقدار معلوم التخصیص بخاطر اینکه تعارض بالعرض است. ولی در بحث خبرین متعارضین مفروض کلام تعارض بالذات است. یک خبر می گوید یجب القیام ویک خبر می گوید یجب الجلوس، خب اینها تعارض بالذات دارند چون طلب الضدین است. یا یک خبر می گوید یجب القیام و یک خبر می گوید یحرم القیام، این تعارض بالذات است.

اما اگر تعارض بالعرض بود بعید نیست همانطور که ظاهر بحوث هست بناء عقلاء بر این باشد که شما که نمی دانی هر دو خبر دروغ است و این دو خبر که با هم تکاذب نداشتند، از خارج فهمیدی که یکی از این دو خبر اشتباه است، چرا بنا بگذاری که هر دو خبر اشتباه است. نکته این است. انصراف دلیل حجیت خبر ثقه اگر اطلاق لفظی باشد از جائی است که تعارض بالذات است. مثل همان احل الله چطور انصراف دارد از بیعین متضادین بالذات، العمری وابنه ثقتان فاسمع لهما واطع فإنهما الثقتان المأمومان هم انصراف دارد از جائی که عمری می گوید امام فرمود نماز جمعه واجب تعیینی است، پسرش بگوید پدر جان اشتباه می کنی امام فرمود نماز جمعه واجب تخییری است. اگر دلیل حجیت خبر ثقه اطلاق لفظی باشد فاسمع لهما واطع از این انصراف دارد. اگر بناء عقلاء هم باشد محرز نیست در متعارضین بالذات. ولی در متعارضین بالعرض حداقل بناء عقلاء را ما احراز می کنیم در مواردی که خبر ثقه حجت است مثل خبر ثقه مفید وثوق نوعی، بله این روایت هم ظاهرش این است که تعمیم داده حجیت خبر ثقه را به مطلق خبر ثقه ولو مفید وثوق نوعی نباشد.

اینکه در اضواء وآراء توجیه کرده اند که عام واحد یک ظهوری دارد که بر مازاد بر مقدار متیقن التخصیص عموم شامل است، یک ظهور کلی.

خب این بیان بحوث اختصاص ندارد به یک عام. گاهی دو عام است. اکرم کل عالم، تصدق علی کل فقیر، ما می دانیم یکی از این دو تخصیص خورده است در مورد فاسق، یا گفته اند لایجب اکرام العالم الفاسق و یا گفته اند لا یجب الصدقة علی الفقیر الفاسق، و شاید هر دو تخصیص خورده است، ولکن اینها با هم تعارض بالذات ندارند. آیا احتمال دارد اینجا بگوئیم نه، چون اینها دو تا ظهور مستقل هستند مثل دو تا خبر مستقل، دیگر عموم الآخر را ما حجت نمی دانیم؟! چه وجهی دارد؟

واساسا ما بحثمان این است که دلیل حجیت خبر ثقه که دلیل واحد است العمری ثقتی فاسمع له واطع، العمری وابنه ثقتان فاسمع لهما واطعهما که دلیل واحد است، می خواهیم ببینیم این ظهور واحد عمومی شامل آن الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال کذبه می شود یا نه. صاحب کفایه می گوید می شود. ما وفاقا لظاهر البحوث می گوئیم این ظهور از متعارضین بالذات انصراف دارد. اما از متعارضین بالعرض یا این ظهور انصراف ندارد فی حد ذاته یا به همان نکته عقلائیه که عرض کردیم که عقلاء در متعارضین بالذات نکته کاشفیت را محفوظ می دانند در آن خبر آخر.

مشکل ما مشکل ثبوتی بود. محقق اصفهانی گفت: آقا الخبر الآخر حجة آن خبر آخر کدام است؟ در خارج معین کنید ببینیم خبر آخر کدام است. ما علم اجمالی داریم یکی از این دو خبر کاذب است، می گوئید الخبر الآخر حجة. یا ملائکة ربی شما بیائید تعیین کنید اینکه صاحب کفایه می گوید الخبر الآخر حجة او کدام است؟ ملائکه می گویند ما هم نمی توانیم تعیین کنیم. تعین ندارد. محقق اصفهانی می گوید خب مگر می شود یک وجود خارجی تعین نداشته باشد. وجود عین تشخص وتعین است.

آقای خوئی ره هم در این بحث این اشکال را قبول کرده اند. ولکن در فقه گفته اند ما همانطوری که در اصول گفتیم هیچ اشکالی ندارد تمسک به اطلاق دلیل. کجا این را گفته اند؟ در بحث حلال مختلط به حرام گفته اند ما می دانیم یکی از این دو بسته اسکناس که از میت مانده غصبی است، شاید هم هر دو غصبی باشد، تعین هم ندارد مغصوب یعنی عنوان ندارد مغصوب، به جوری که اگر هر دو مغصوب باشند هر دو مصداق این علم اجمالی می تواند باشد. آنجا ایشان فرموده است که چه اشکالی دارد که ما قاعده ید جاری کنیم در المال الآخر غیر المعلوم بالاجمال غصبیته. آنجا گفته ما در اصول هم این را گفتیم. (ما که ندیدیم در اصول ایشان گفته باشد). ولی جواب استادش را خواسته بدهد، گفته فکر نکنید ما در فرد مردد قاعده ید جاری کردیم. نه، ما در جامع و احد المالین قاعده ید جاری کردیم. احد المالین جامع است نه فرد معین.

اینها را انشاءالله بعدا بحث می کنیم.

در بحوث گفته اند جناب محقق اصفهانی! ظهور دلیل خبر الثقة حجة فرض این است که می گیرد خبر آخر را. مشکل استظهاری که ما نداریم. مشکل ثبوتی هم که قابل حل است، بیائید بگوئید این خبر دال بر وجوب قیام حجت است به شرط کذب خبر دال بر وجوب جلوس. خبر دال بر وجوب جلوس حجت است به شرط کذب خبر دال بر وجوب قیام. من می دانم یکی از این دو کذب است پس می دانم یکی از این دو حجت است، ولی دیگر فرد مردد نشد، بلکه فرد معین شد، حجیة هذا الخبر بعینه بشرط کذب الخبر الآخر.

حالا اگر هر دو فی علم الله کاذب بود، خب هر دو حجت می شوند، ولی مهم نیست چون حجیت هر دو به ما واصل نیست. مگر بدانیم هر دو کاذب است که دیگر با علم تفصیلی به کذب هر دو حکم ظاهری به حجیت از بین می برود. حجیت خبر موضوعش شک در صدق وکذب خبر است.

اقول: ما عرض کردیم این مطلب چندین اشکال دارد:

اشکال اول را گفتیم که این بیان عاجز است از حل مشکل بیع کلی فی المعین که قطعا عقلائی است و ایشان هم قبول دارد. که این را دیروز توضیح دادیم.

سؤال وجواب: بیع کلی فی المعین را مگر می شود کسی قبول نکند؟! بالاخره من مالک خارجم نه مالک کلی فی الذمه. این را که کسی نمی تواند منکر بشود. حالا ولو کسی شبهه ای در ذهنش بیاید به طور شاذ و نادر و بگوید بیع کلی فی المعین را من برمی گردانم به بیع کلی فی الذمه، خب این عرفی نیست، مشهور فقهاء هم قبول ندارند، می گویند شما مشتری را مالک خارج کردید، یکی از این دو مرغ در خارج ملک او است، و لذا اگر هر دو مرغ تخم بکنند یکی از این تخم ها مال او است. کلی فی الذمه که تخم نمی کند.

اشکال دوم: این است که: آقا! ما یک تخریج ثبوتی بکنیم که از ذهن عرف فرسنگها فاصله دارد. خب عرف هم جاهای دیگر خطاب عقلائی و عرفی دارد. شارع هم اگر خطاب شرعی دارد منزّل است منزله خطاب های عرفی. عرف وقتی بگوید مثلا کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر، یا إذا رأیت شیئا فی یدی رجل فهو له که قاعده ید است، خب آقای صدر آنجاها چطور توجیه می کند؟ می گوید در آن مثال کل شیء طاهر در مقام اثبات وقتی شما می دانی یکی از این دو خاک نجس است و احتمال نجس بودن هر دو را می دهی، یگو یکی از این دو خاک نجس است اجمالا، اما التراب الآخر مصداق کل شیء نظیف است. این مقام اثبات.

مقام ثبوت را هم اینجور توجیه می کند که می گوید: این خاک اول طهارت ظاهریه دارد به شرط نجاست خاک دوم، و خاک دوم طهارت ظاهریه دارد به شرط نجاست خاک اول. وچون شما می دانید که یکی از این دو خاک نجس است پس می دانی یکی از این دو خاک اصالة الطهارة دارد. اگر هر دو هم نجس بود هر دو اصالة الطهارة دارد، ولی شما که نمی دانی هر دو نجس است.

ونتیجه می گیرد که پس می توانی یک بار با این خاک اول تیمم کنی و بار دوم تیممت را با آن خاک دوم تکرار کنی، ونیاز به تلاش برای تحصیل یک خاک دیگر نیست.

اقول: می گوئیم آقا! این کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر خطاب عرفی مگر نیست؟ عرف می فهمد. خود عرف هم از این خطابها دارد. یا کل شیء یشک فی کونه مال الانسان فهو ماله که در قاعده ید است. این تخریج ثبوتی که به عقل جن نمی رسد باید سالها درس بخوانی تا بتوانی این تخریج ثبوتی را بفهمی، بعد می توانیم بگوئیم در ذهن عرف این بوده است؟ مقام ثبوت که مقام تکوین نیست. مقام ثبوت یعنی مقام ثبوت ما فی نفس الجاعل. وقتی جاعل خود عرف هست در نفسش اصلا همچنین چیزی رخ نداده که بخواهد جعل مثلا طهارت ظاهریه این خاک بکند مشروطا به نجاست آن تراب آخر. جعل حجیت این خبر بکند مشروطا به کذب خبر آخر. چه جوری ما بگوئیم این خطاب کاشف از او است؟

شارع هم ولو ملتفت به دقائق است اما خطابش عرفی است منزَّل است منزله خطاب عرفی. اگر به عرف بگوئیم جناب عرف! شارع اگر بخواهد مرادش از این خطاب حجیت الخبر الآخر باشد باید در مقام ثبوت باید این کار را کرده باشد، و اگر مرادش از کل شیء طاهر طهارت التراب الآخر باشد باید این کار را کرده باشد. می گوید واقعا یعنی می گوئید این خطاب کاشف نوعی است از این تخریج ثبوتی مستبعد؟! کی کاشفیت عرفیه دارد؟

اشکال سوم: که اشکال مبنائی است. می گوئیم ما راحت هستیم. برفرض این تخریج ثبوتی شما را قبول کردیم بقیه اش را حل می کنیم. اگر از این اشکالهای دیگر صرف نظر کنیم خب می گوئیم حجیت خبر دال بر وجوب قیام مشروطا به کذب خبر دال بر وجوب جلوس و بالعکس. خب روح این حجیت چیست؟ روح این حجیت عبارت است از اینکه مولا اهتمام دارد که شما دست از هر دو خبر معا برندارید و احتیاط کنید. کأنه علم اجمالی دارید به صدق احد الخبرین.

اما شمای آقای صدر می گوئید اگر حجیة هذا الخبر جعل بشود و حجیة ذاک الخبر، و شرط هر دو فعلی بشود یعنی هر دو فی علم الله کاذب باشند، شکل حجیت که شد دو تا، با روحش باید طابق النعل بالنعل باشد. یعنی دو تا اهتمام. ما که این را نگفتیم، ما گفتیم یک اهتمام، روحش یک اهتمام است مشکلی نداریم، یک اهتمام به احتیاط و بأن لاتترک الخبرین معا. اما شمای آقای صدر می گوئید وقتی دلیل گفت حجیت مشروطه، مقام ثبوت و روح این حجیت مشروطه هم می شود اهتمام مشروط. یعنی اگر هر دو کاذب باشند و شرط حجیت هر دو فراهم بشود مولا هم نسبت به این خبر دال بر وجوب قیام می گوید حجیتش فعلیه شده است دیگر، چون ولو شما خبر ندارید اما من که خبر دارم، من خودم جعل کردم حجیت مشروطه این خبر را مشروطا به کذب خبر آخر. بالاخره یک حجیت مشروطه ای جعل کرده ام که ولو شما نمی دانید نسبت به این خبرین متعارضین الان، ولی بالاخره ممکن است خبرین متعارضینی باشند که هر دو کاذب هستند. مگر نمی شود خبرین متعارضین هر دو کاذب باشند؟!. خب جایی که هر دو خبر کاذبند شرط حجیت هر دو محقق است دیگر. خب حجیت این خبر دال بر قیام حجیت فعلیه شده. یعنی چه؟ یعنی مولا نسبت به مدلول مطابقی این خبر اهتمام دارد که قیام کنید، چون وجوب قیام مدلول مطابقی این خبر است. پس اهتمام دارد به وجوب قیام. مدلول التزامی اش چیست؟ مدلول التزامی اش هم حجت است دیگر، اماره است دیگر. مدلول التزامی اش این است که فلایجب الجلوس. نسبت به وجوب جلوس هم اهتمام ندارد. می رویم سراغ آن حجیت خبر دال بر وجوب جلوس، حجیت او هم فعلیه شده است دیگر، چون شرطش کذب این خبر آخر است او هم شرطش محقق است. او هم روح حجیت یعنی اهتمام به وجوب جلوس وچون مدلول التزامی اش عدم وجوب قیام است می شود عدم اهتمام به وجوب قیام. خب اینکه تناقض است، هم اهتمام به وجوب جلوس و هم عدم اهتمام به وجوب جلوس که مدلول التزامی خبر دال بر وجوب قیام است. هم اهتمام به وجوب قیام و هم عدم اهتمام به وجوب قیام. مگر می شود؟

نگوئید کما اینکه ایشان می خواهد بگوید، نگوئید خب من مکلف خبر ندارم که هر دو خبر کاذبند.

آقا مکلف خبر ندارد، اما شارع که جعل کرده این حکم را که خبر دارد که چه بسا هر دو خبر کاذبند. آخه یک حجیت مشروطه به کذب خبر آخر که بالاخره ممکن است فعلی بشود و هر دو خبر کاذب باشند ولو مکلف نمی داند، وقتی این شد محال یعنی جعلش شد محال، چه مکلف بداند و چه نداند چه تأثیری دارد در نکته استحاله این جعل؟ نکته استحاله این جعل این است که مولا وقتی حجیت خبر دال بر وجوب قیام را جعل می کند مشروطا به کذب خبر دال بر جلوس، و حجیت خبر دال بر وجوب جلوس را مشروطا به کذب خبر دال بر وجوب قیام جعل می کند، مولا بالاخره یا می داند که اینجا هر دو خبر کاذبند یا بالاخره احتمال می دهد هر دو خبر کاذب باشند. احتمال کذب هر دو خبر یعنی احتمال اجتماع دو حجیت متناقضه به لحاظ روح حجیت. احتمال تناقض هم محال است مثل خود علم به تناقض.

بله! اگر کسی بگوید درست است که دو تا حجیت مشروطه هست، و دو تا حجیت ها هم با کذب هر دو فعلیه می شوند ولو مکلف خبر ندارند، اما لزومی ندارد که طابق النعل بالنعل با روح حجیت مطابق باشند. مثل همین که ما می گوئیم. ما می گوئیم روح حجیت در اینجا این است که أنا اهتم بأن تحتاط. همین.

مثال بزنم: شما علم اجمالی داری که یا نماز ظهرت باطل است ویا نماز عصرت و احتمال می دهی هر دو باطل باشد. خب، قاعده فراغ جاری می کنی در الصلاة الاخری غیر الصلاة المعلوم بالاجمال دیگر. این روحش چیست؟ روحش این است که می توانی یک نماز چهار رکعتی ما فی الذمه بخوانی والسلام. این روحش است. ما مشکل نداریم، ولی آقای صدر مشکل دارد. چرا؟ برای اینکه آقای صدر می گوید معنای قاعده فراغ در صلاة اخری این است: قاعده فراغ در نماز ظهر به شرط بطلان نماز عصر، وقاعده فراغ در نماز عصر به شرط بطلان نماز ظهر. بعد می گویند آقای صدر! اگر هر دو باطل بود چی؟ می گوید خب اگر هر دو باطل بود مکلف که خبر ندارد که هر دو باطل است، هر وقت خبردار شد که هر دو باطل است که دیگر قاعده فراغ جاری نمی شود، مشکل ندارد.

می گوئیم طبق مبنای شما همه اش مشکل دارد، برای اینکه روح قاعده فراغ یعنی در این حال مولا اهتمام ندارد به اعاده نماز ظهر، اهتمام ندارد به اعاده نماز عصر، با اینکه علم اجمالی داریم که یکی از این دو باطل است. ولی در حالی که واقعا هر دو باطل باشند مولا اهتمام ندارد که اعاده کنی نماز ظهر را، اعاده کنی نماز عصر را. می شود ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی.

ما مشکلی نداریم. طبق مبنای آقای صدر ما این اشکال را می کنیم. اما کسانی که مثل ما می گویند شکل حکم ظاهری ممکن است دو تا باشد ولی روحش یکی باشد، دو تا حجیت اما روحش یک اهتمام به احتیاط، دو تا قاعده فراغِ مشروط به بطلان نماز دیگر، ولی روحش یعنی جواز اکتفاء به یک صلاة واتیان یک صلاة اخری به نیت ما فی الذمة. اما آقای صدر که نمی تواند این را بگوید. یا مشهور مشکل ندارند. مشهور می گویند اصلا قبل از وصول حکم ظاهری، حکم ظاهری اصلا روح ندارد، جسم بی روح است. آنها هم راحت هستند. اما آقای صدر که می گوید حکم ظاهری قبل از وصول روح دارد و روحش هم باید مطابق با جسمش باشد. اینکه نمی شود. این هم اشکال مبنایی.

اشکال چهارم: جناب آقای صدر! بینک و بین الله مثلا در همین قاعده فراغ آیا احتمال می دهی که قاعده فراغ در نماز ظهر مشروطا به بطلان نماز عصر جعل بشود ولی قاعده فراغ در نماز عصر مطلق جعل بشود که سواء کانت الصلاة الظهر باطلة أم لا؟ آیا این احتمالش هست؟ احتمالش نیست. یا مثلا در خبر، این خبر دال بر وجوب قیام حجةٌ مطلقا، اما آن خبر دال بر جلوس حجةٌ بشرط کذب هذا الخبر. احتمالش هست و عرف این احتمال را می دهد؟ قطعا این احتمالش نیست، چون اصلا رکاکت دارد. وقتی این احتمال را نداد تعارض رخ می دهد بین دلیل حجیت مطلقه این خبر با دلیل حجیت مشروطه آن خبر، همان حجیت مشروطه به کذب الآخر همان هم طرف معارضه می شود. چون عرف احتمال نمی دهد حجیت مشروطه با حجیت مطلقه این جمع بشود. رکاکت دارد. رکاکت که داشت علم اجمالی به کذب پیدا می کنیم، حجیت مشروطه به کذب هم می شود طرف معارضه.

بله! ممکن است آقای صدر بگوید مشکل معارضه مشکل اثباتی است، بحث اثباتی را گفتم الخبر الآخر حجة. بحث ثبوتی هم که بحث معارضه در آن مطرح نمی شود، تخریج ثبوتی که ربطی به بحث معارضه ندارد، از این اشکال هم جواب بدهد. اما این مهم نیست. مهم همان اشکالاتی که به ایشان وارد است و قابل جواب نیست. پس ببینیم راه حل چیست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1659

شنبه 24/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به مبنای صاحب کفایه بود که فرمود مقتضای اصل اولی این است که در علم اجمالی به کذب احد الخبرین ما چون احتمال صدق خبر آخر را می دهیم بگوئیم آن خبر آخر حجت هست ولو آن خبر آخر تعین واقعا نداشته باشد.

محقق اصفهانی ره به ایشان اشکال کرد که این مستلزم محال هست. چونکه الخبر الآخر وقتی در خارج تعین نداشت یعنی وجود ندارد. آنچه در خارج وجود دارد متعین است، وجود عین تعین و تشخص است. این خبر دال بر وجوب قیام اگر حجت نباشد و آن خبر دال بر وجوب جلوس هم اگر حجت نباشد که فرض صاحب کفایه است ما خبر دیگری نداریم در خارج که بگوئیم او حجت است. اگر یکی از این دو خبر متعین فی علم الله او حجت باشد آن اشکالی ندارد، ولی شما می فرمائید که آن خبر آخر تعین ندارد، و واقعا هم در جائی که علم اجمالی عنوان خاصی ندارد که فی علم الله منطبق بشود بر یکی از این دو خبر علی التعیین، اگر فی علم الله هر دو کاذبند خب کدامیک از این دو خبر را ما می دانیم کاذب است؟ تعین ندارد. پس خبر آخر غیر المعلوم بالاجمال هم تعین ندارد. تعین که نداشت یعنی وجود ندارد. عنوان احد الخبرین که نمی خواهد حجت بشود، بلکه وجود خبر در خارج می خواهد حجت بشود، و او هم که وقتی تعین نداشت پس وجود ندارد ولذا مشمول دلیل حجیت نیست.

در بحوث جلد 7 در همین مقام یک جواب داده به محقق اصفهانی، و در جلد 3 در بحث عام و خاص یک مطلبی دارد که از او می شود جواب دیگری استخراج کرد در رابطه با این اشکال محقق اصفهانی.

آنچه که در این بحث در بحوث مطرح کرده است این است که گفته: جناب محقق اصفهانی!خبر الثقة حجة نسبت به این دو خبر متعارض یک اطلاق احوالی دارد و یک اطلاق افرادی.

اطلاق احوالی اش اقتضاء می کند که این خبر دال بر وجوب قیام مثلا حجت باشد سواء کان الخبر الآخر کاذبا أم لا. اطلاق احوالی خبر الثقة حجة هم نسبت به خبر دال بر وجوب جلوس اقتضاء می کند که این خبر دال بر وجوب جلوس حجت باشد مطلقا، سواء کان الخبر الدال علی وجوب القیام کاذبا أم لا. تعارض بین دو اطلاق احوالی این خطاب هست.

اما اطلاق افرادی این خطاب نسبت به حجیت خبر دال بر وجوب قیام در فرض کذب خبر دال بر وجوب جلوس اینکه معارض ندارد. و همینطور خبر دال بر وجوب جلوس حجیتش مشمول اطلاق افرادی بشود در حال کذب خبر دال بر وجوب قیام، اینکه معارض ندارد.

الضرورات تتقدر بقدرها. وقتی تعارض بخاطر اطلاق احوالی دو خطاب هست، وجهی ندارد اطلاق افرادی خطاب خبر الثقة حجة از بین برود و از آن رفع ید کنیم. ظهورٌ معتبر، به مقداری که مانع عقلی داریم از آن رفع ید می کنیم نه بیشتر.

نتیجه این می شود که ظهور خبر الثقة حجة به این مقدار معتبر خواهد بود که خبر دال بر وجوب قیام حجة بشرط کذب الخبر الدال علی وجوب الجلوس، و هکذا خبر دال بر وجوب جلوس حجة بشرط کذب الکذب الخبر الدال علی وجوب القیام. و ما در فرضی که این دو خبر تعارض کردند یعنی علم اجمالی داریم به کذب احد الخبرین، یعنی علم اجمالی داریم به تحقق شرط حجیت در یکی از این دو خبر.

هر کدام که کاذب است دیگری شرط حجیت دارد. اگر خبر دال بر وجوب قیام کاذب بود، خبر دال بر وجوب جلوس متعینا حجت است. شرط حجیت این خبر معین عبارت است از کذب آن خبر آخر. فی علم الله یا یکی از این دو خبر که معین است عند الله کاذب است یا هر دو کاذب هستند. ولو من نمی دانم کدام کاذب است والا تعین واقعی که دارد. وقتی خبر کاذب تعین داشت دیگر مشکل فرد مردد پیش نمی آید. فی علم الله یا خبر دال بر وجوب قیام کاذب است، خبر دال بر وجوب جلوس می شود حجت فعلیه. یا خبر دال بر وجوب جلوس کاذب است، خبر دال بر وجوب قیام می شود حجت فعلیه. یا هر دو کاذب هستند، اگر هر دو کاذب باشند هر دو می شوند حجت، چون شرط حجیت هر دو محقق است. ولکن در بحوث گفته اند ما که مشکلی پیدا نمی کنیم، چون ما که علم نداریم به کذب کلا الخبرین. بلکه علم داریم به کذب احدهما، احدهما المعین فی علم الله کاذب است یا هر دو کاذبند که هر دو تعین دارند عند الله.

إن قلت: اگر فی علم الله هر دو کاذبند هر دو می شوند حجت فعلیه، و این تعبد به متنافیین می شود.

قلت: در بحوث گفته اند: اما علی مسلک المشهور که حکم ظاهری قبل از وصول هیچ روح ندارد، چون حکم ظاهری روحش منجزیت و معذریت است. قبل از وصول حکم ظاهری که عقل حکم به منجزیت و معذریت نمی کند. حکم ظاهری بی روح که ارزشی ندارد. خبر دال بر وجوب قیام حجیت پیدا کند چون خبر دال بر وجوب جلوس کاذب است. خبر دال بر وجوب جلوس حجیت پیدا کند چون خبر دال بر وجوب قیام کاذب است. به من که واصل نیست کذب کلا الخبرین. پس روح حکم ظاهری در هر دو فعلی نیست و تنافی پیش نمی آید. چون تنافی در اعتبار محض که نیست. اعتبار محض خفیف المؤونه است. تنافی در احکام به لحاظ روح و حقیقت آن است.

اما بنابر مسلک ما که روح حکم ظاهری قبل از وصول آن هم موجود است. چون روح حکم ظاهری صرفا منجزیت و معذریت نیست. اهتمام مولا به حفظ واقع در حکم ظاهری تنجیزی ورضای مولا به مخالفت حکم واقعی در حکم ظاهری ترخیصی، این روح حکم ظاهری است. روح حکم ظاهری تنجیزی عدم رضا المولی بمخالفة التکلیف الواقعی علی تقدیر وجوده است، که از این تعبیر می کنیم به اهتمام به واقع، و روح حکم ظاهری ترخیصی هم رضا المولی بمخالفة التکلیف الواقعی است علی تقدیر وجوده که از این تعبیر می کنیم به عدم اهتمام.

در بحوث گفته اند: بله! اگر واقعا هر دو خبر کاذب باشند طبق مسلک ما تنافی پیش می آید. چون جمع نمی شود. هم مولا اهتمام دارد به وجوب قیام طبق حجیت خبر دال بر وجوب قیام، و هم بخاطر اینکه لازم آن عدم وجوب جلوس است پس اهتمام به جلوس ندارد. از آن طرف هم در رابطه با خبر دال بر وجوب جلوس چون او هم شرط حجیتش محقق است و هو کذب الخبر الدال علی وجوب القیام، مولا اهتمام دارد به وجوب جلوس، وبخاطر اینکه لازم آن عدم وجوب قیام است اهتمام به وجوب قیام ندارد. اینکه تناقض می شود. هم اهتمام دارد به وجوب قیام و هم اهتمام ندارد. هم اهتمام دارد به وجوب جلوس و هم اهتمام ندارد.

سؤال وجواب: وقتی روح حجیت قبل از وصول بود یعنی مولا وقتی می گوید خبر دال بر وجوب قیام حجة، ولو به شما نرسیده این حجیت، ولی وقتی مولا می گوید حجة یعنی من نسبت به وجوب قیام اهتمام دارم که قیام کنید در این زمان، و چون مدلول التزامی آن این است که فلایجب الجلوس پس اهتمام ندارم به وجوب جلوس اگر واقعا جلوس واجب باشد. از طرف دیگر خبر دال بر وجوب جلوس هم حجت است در مدلول مطابقی والتزامی آن. خب آن هم می گوید من اهتمام دارم به وجوب جلوس. و چون لازم من عدم وجوب قیام است پس من اهتمام ندارم به وجوب قیام. نسبت به وجوب قیام یکی می گوید اهتمام دارم و یکی می گوید ندارم. نسبت به وجوب جلوس یکی می گوید اهتمام دارم یکی می گوید اهتمام ندارم. این تناقض است.

در بحوث می گوید درست است حق با شماست. اما می دانید چیست؟ من مکلف که احراز نکردم کذب کلا الخبرین را. پس من احراز محذور عقلی نکردم. می گویم انشاءالله که هر دو کاذب نیست. ولی اگر هر دو کاذب باشد بله این محذور عقلی قابل جواب نیست.

ایشان اینجوری مشکل را حل کرده است.

این بیانی است که ایشان در جلد 7 بحوث دارد.

در جلد 3 بحوث ایشان یک بیانی دارد که ولو آن بیان را در این جلد 7 تکرار نکرده است ولی ما خواستیم از آن بیان استفاده کنیم:

ایشان در آنجا گفته اگر دلیل اطلاق داشت، مثلا دلیل کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر اطلاق دارد. ما علم اجمالی داشتیم یکی از این دو خاک نجس است و احتمال می دادیم هر دو نجس باشد. چه اشکالی دارد بگوئیم التراب الآخر غیر التراب المعلوم بالاجمال نجاسته او مصداق عرفی برای کل شیء طاهر هست. مشکل اثباتی دیگر نداریم و استظهار از نظر عرف مشکل ندارد. فقط ما در مقام ثبوت مشکل عقلی داریم که ما التراب الآخر در خارج نداریم. مثل اینکه اینجا محقق اصفهانی می گفت ما الخبر الآخر در خارج نداریم که لا متعین باشد. در آنجا در بحوث گفته اند خب دیگر بحث توجیه ثبوتیِ یک ظهور عرفی که نیاز ندارد که عرف تأیید بکند آن توجیه را. ظهور تابع فهم عرف است نه توجیه ظهور، و نه به قول ایشان تخریج ثبوتی ظهورات. تخریج ثبوتی و توجیه ثبوتی و راه حل ثبوتی اصلا ممکن است توسط عقل ارائه بشود ولو عرف اصلا نفهمد. ولی آن کسی که عاقل است که می فهمد، آن کسی که درس خوانده است که می فهمد. آن چیست؟ آن این است که بگوئیم هذا التراب الاول طاهر ظاهرا بشرط نجاسة التراب الآخر. التراب الآخر طاهرا ظاهرا بشرط نجاسة التراب الاول. و من چون علم اجمالی دارم که احد الترابین نجس است پس علم پیدا می کنم به طهارت ظاهریه در یکی از این دو که فی علم الله تعین دارد. بله! اگر هر دو نجس باشند هر دو طهارت ظاهریه دارند، ولی مهم نیست چون من که علم ندارم به آن. آنوقت ثمره اش این است که بر من تیمم که واجب است لازم نیست بروم در خانه همسایه قبل از طلوع آفتاب وبگویم در خانه ما خاک تیمم پیدا نمی شود غسل بر ما واجب شده وقت نیست شما خاک تیممتان را به ما بدهید. به بدنامی اش نمی ارزد. همین دو تا خاک یک بار با این تیمم می کنیم و یک بار با آن دیگری تیمم می کنیم. تیمم کردیم به یک تراب طاهر ظاهرا وجدانا. چون یا اولی تراب طاهر است ظاهرا یا دومی.

ما گفتیم این مطلب را بحوث می توانست در همین خبر الثقة حجة هم مطرح کند. بگوید خب فرض این است که اطلاق در دلیل حجیت خبر هست. اگر نباشد که این اشکال اثباتی می شود و اشکال ثبوتی نمی شود به صاحب کفایه. خب این اشکال را مطرح کرده اند که ما دلیل بر اطلاق لفظی بر حجیت خبر ثقه نداریم. ولی اگر داشتیم بحث است. اگر داشتیم خب اینجا می گوئیم خبر الثقة حجة شامل الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال کذبه می شود. این مقام استظهار. و در مقام توجیه ثبوتی همان توجیهی که در بحوث دارند مطرح می شود که این دال بر وجوب قیام حجة به شرط کذب خبر دال بر وجوب جلوس، خبر دال بر وجوب جلوس حجة به شرط کذب خبر دال بر وجوب قیام.

اقول: اینجا دو تا مطلب است عرض کنم:

مطلب اول: اشکالها دیگر فرق می کند ویک جور نمی شود اشکال کرد به بحوث. این توجیهی که در جلد 7 کرده است، اصلا دارد به ظهور اطلاق افرادی خبر الثقة حجة تمسک می کند نسبت به این خبر دال بر وجوب قیام و نسبت به خبر دال بر وجوب جلوس. نه اینکه بگوید الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال کذبه حجة. نه، همان خبر الثقة حجة که شامل خبر دال بر وجوب قیام می شد می گوید عقل فقط می گوید فقط به اندازه ضرورت رفع ید کنید از این ظهور، ولی حجیت این خبر در فرض کذب خبر دال بر وجوب جلوس که مانع عقلی ندارد، از این چرا رفع ید می کنید؟

ما به ایشان با توجه به این مبنا که در جلد 7 بحوث می گوید چند اشکال کردیم:

اشکال اول: می گوئیم چیزی که شما قبول دارید ظهور اطلاق احوالی در دلیل خبر الثقة حجة شکل نمی گیرد بخاطر مانع عقلی متصل بخاطر مانع عقلی بدیهی یعنی امتناع تعبد به متنافیین. از اول نمی گذارد شکل بگیرد ظهور اطلاق احوالی در خبر الثقة حجة نسبت به این دو خبر متعارض.

پس اگر از اول بخواهد ظهور پیدا کند در این مورد خبرین متعارضین، باید از اول به شکل حجیت مشروطه به کذب خبر آخر ظهور پیدا کند. چون ظهور حجیت مطلقه مانع متصل دارد و قرینه واضحه علقیه است که تعبد به متنافیین محال است. این کبری محال است که شارع بخواهد خبر الثقة حجة را بگوید تعبد کند به حجیت مطلقه این دو خبر که تعبد به متنافیین می شود. یک دلیل است که می گوید خبر الثقة حجة. مثل اینکه خود ایشان گفت دلیل استصحاب از استصحاب در توارد حالتین منصرف است. چرا؟ برای اینکه تعبد به متنافیین است. هم بگوید استصحاب نجاست و هم استصحاب طهارت در توارد حالتین طهارت ونجاست. اصلا منصرف است. خود ایشان می گوید، چون قرینه واضحه عقلیه است که نمی تواند تعبد به متنافیین بکند. آنوقت شما می خواهید ظهور به این خطاب تحمیل کنید در حجیت مشروطه به کذب آخر. با اینکه خودتان اعتراف دارید که این مطلب، مطلبی است که لایخطر بذهن العرف. چون ظهور یعنی ما یخطر بذهن العرف، بعد از آن طرف ما بیائیم بگوئیم ظهور پیدا می کند این خبر الثقة حجة در حجیت مشروطه به کذب آخر وهذا لا یخطر بذهن العرف.

سؤال وجواب: آن بیان جلد 3 بحوث است. اینجا تصریح می کند می گوید اطلاق دلیل حجیت هم این خبر را می گیرد و هم آن خبر را. اطلاق احوالی اش مشکل دارد اما اطلاق افرادی اش که مشکل ندارد. تصریح می کند در بحوث. یعنی دارد مستقیم تمسک می کند به اینکه خبر الثقة حجة نسبت به این خبر دال بر وجوب قیام، منتهی می گوید حجة لا مطلقا، بلکه حجة بشرط کذب الخبر الدال علی وجوب الجلوس. یک مصداق دیگر خبر الثقة حجة هم این خبر دال بر وجوب جلوس است. حجة لا مطلقا بل بشرط کذب الخبر الدال علی وجوب القیام. این نمی شود.

اشکال دوم: جناب آقای صدر! اینکه شما فرمودید که اگر فی علم الله هر دو کاذب باشند من طبق مسلک خودم قبول دارم که تعبد به متنافیین می شود به لحاظ روح حجیت، ولی مکلف می گوید الحمد لله من که خبر ندارم که همچنین محذوری پیش آمده است و هر دو خبر کاذبند.

آقا! شما بالاخره برای شارع نقشه کشیدید یا نه؟ نقشه کشیدید برای جعل شارع نسبت به حجیت در خبرین متعارضین که مسلک صاحب کفایه را درست کنید. خود این نقشه ای که شما کشیدید مستلزم محال است. خود اینکه شارع بگوید هذا الخبر حجة بشرط کذب الخبر الآخر، آن خبر آخر هم حجة بشرط کذب الخبر الاول، خود این دو تا حجیت مشروطه به کذب آخر تعبد به آن محلا است و مکلف می گوید محال است شارع همچنین تعبدی بکند. چون این تعبد منجر می شود به اینکه در مواردی که هر دو خبر کاذبند مستلزم تناقض بشود در مرحله روح حجیت. حالا من در این مورد خودم خبر ندارم اما شما دارید به من می گوئید که شاید جعل حجیت مشروطه به کذب الآخر کرده است. آخه جعل همچنین حجیت مشروطه ای محال است. چون اگر بخواهد هر دو حجت مشروطه بشود فرض این است که در یک سری موارد که هر دو خبر کاذبند ولو من ندانم، ولی مولا که فی الجمله می داند، من هم فی الجمله می دانم نسبت به بعضی از خبرهای متعارض در عالم. خود تعبد به این مستلزم محال است.

بله! آقای صدر می توانست یک مطلب دیگر بگوید وآن را نگفت. وآن این است که بگوید چه اشکال دارد روح حجیت مشروطه به کذب آخر تطابق نداشته باشد صد در صد با این صیاغت و شکل حجیت مشروطه. یعنی این خبر دال بر وجوب قیام حجیت مشروطه به کذب آن خبر آخر دارد وآن خبر آخر هم حجیت مشروطه به کذب این خبر اول دارد. اما هر دو اگر کاذب بودند مولا اینطور نیست که بخواهد بگوید من نسبت به این وجوب قیام اهتمام دارم و از آن طرف بگوید نسبت به وجوب قیام من اهتمام ندارم. نه، روحش عبارت است از اهتمام به احتیاط. چون در واقع شارع چرا جعل حجیت مشروطه به یکی می کند؟ چون می خواهد بگوید کأنه بگو من علم اجمالی دارم به صدق احد الخبرین. اثرش این است دیگر. اثر این حجیت مشروطه این است که کأنه شما علم اجمالی داری به صدق احد الخبرین. آثار علم اجمالی به صدق احد الخبرین چیست؟ وجوب احتیاط در این مثال به مقدار ممکن، و چون جمع بین قیام و جلوس که ممکن نیست یعنی یکی را انجام بده. در مثال نماز جمعه و نماز ظهر هر دو را انجام بده اگر یکی گوید این واجب تعیینی است و یکی بگوید آن واجب تعیینی است. خب اثرش این است دیگر. روحش هم همین باشد.

آقای صدر چرا این را نگفت؟ چون در جلد 5 بحوث یک حرفی زده است که نمی تواند از این حرفش برگردد. آنجا چه گفته؟ گفته اگر اطلاق دلیل اصل یا اطلاق دلیل ولو دلیل اماره بخواهد یک شکلی از حکم ظاهری را به ما بفهماند که با روح حکم ظاهری تطابق ندارد، ارتکاز عرفی این است که روح حکم ظاهری صددر صد باید با شکل حکم ظاهری مطابق باشد. حالا که یک جائی اطلاق دلیل اقتضاء می کند که روح حکم ظاهری و شکل حکم ظاهری تطابق نداشته باشد، دیگر ظهور پیدا نمی کند آن خطاب حتی نسبت به آن شکل حکم ظاهری. بله اگر دلیل خاص باشد اشکال ندارد، دلیل خاص بیاید یک شکلی از حکم ظاهری را بگوید عقل می گوید روحش با این فرق می کند فی الجمله. عیب ندارد. اما اینکه اطلاق بخواهد این را بفهماند می گوید نمی شود.

خب اینجا اطلاق دلیل حجیت خبر ثقه یک شکلی از حکم ظاهری به حجیت این خبر الف و آن خبر ب را می فهماند که با روح آن صد در صد تطابق ندارد. چون روح آن را اگر اینجور فرض کنیم که اهتمام به احتیاط است، روح مشکل ندارد، اما شکل حکم ظاهری حجة هذا بشرط کذب ذاک و حجیة ذاک بشرط کذب هذا جور نمی آید.

ببینید ایشان مثالی در جلد 5 می زند، می گوید: محقق عراقی گفته است که اگر علم اجمالی مقتضی موافقت قطعیه باشد یعنی شارع بتواند ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه علم اجمالی که بعضی ها قائلند، چه اشکال دارد بگوئیم شما علم اجمالی داری یکی از این دو آب خوردنش حرام است. این آب الف حلال ظاهرا به شرط ترک آب ب، آب ب حلال ظاهرا به شرط ترک آب الف.

خب این کلام محقق عراقی خیلی معرکه آراء شده است که چه جور جواب محقق عراقی را بدهند. چون لازمه این حرف این است که به قاعده کل شیء لک حلال تمسک کنیم برای جواز ارتکاب احد المشتبهین، دیگر احتیاط تام لازم نباشد.

یکی از جوابهایی که در بحوث می دهد این است که می گوید: جناب محقق عراقی این شد شکل حکم ظاهری، روحش چیست؟ روحش اذن مولا در ارتکاب احدهما است. و الا اگر هر دو را نخورم و شرط هر دو حلیت ظاهریه محقق بشود آیا آنوقت شارع می گوید هر دو را بخور؟ این را که نمی گوید. آن حلال است اگر این را نخوری واین حلال است اگر آن را نخوری، خب اگر هر دو را نخورم هر دو حلال است؟ هر دو را می توانم بخورم؟ اینکه نیست. بلکه یعنی اذن در ارتکاب احدهما ورضای به ارتکاب احدهما، این روح با این جسم حلیة هذا بشرط ذاک و حلیة ذاک بشرط ترک هذا جور در نمی آید. چون جور نمی آید از کل شیء لک حلال نمی شود این حکم ظاهری اینگونه را فهمید. اینجا هم همین اشکال به بحوث وارد می شود.

اشکال سوم به بحوث: این است که ما از شما سؤال می کنیم بینکم و بین وجدانکم آیا احتمال می دهید که این خبر دال بر وجوب قیام حجت مشروطه به کذب خبر دال بر وجوب جلوس باشد، اما خبر دال بر وجوب جلوس حجت مطلقه باشد. نمی گویم عقلا محال است، نه عقلا مشکل ندارد، ولی عرفا محتمل است؟ یعنی جزاف نیست از نظر عرف که بیایند بگویند خبر دال بر وجوب قیام حجة بشرط کذب الخبر الدال علی وجوب الجلوس ولکن خبر الدال علی وجوب الجلوس حجة مطلقا. اگر او حجت مطلقه است مرتکز عرفی این است که این اصلا حجت نباشد. اگر یکی حجت مطلقه است چون مثلا خبر اعدل است، خب عرف می گوید پس این خبر اوثق حجت نباشد. نه اینکه این هم حجت باشد مشروطا به کذب او. این عرفی نیست.

ولذا چون عرفی نیست علم اجمالی پیدا می کنیم که یا این خبر الف حجت مشروطه نیست، یا آن خبر ب حجت مطلقه نیست. چون احتمال حجیت مشروطه این را با حجیت مطلقه او نمی دهیم عرفا. تعارض می شود بین اطلاق احوالی حجیت خبر دال بر وجوب جلوس با اطلاق افرادی حجیت خبر دال بر وجوب قیام. پس اطلاق افرادی حجیت این خبر معارض دارد، اینجور نیست که معارض نداشته باشد.

این نسبت به آنچه در جلد 7 گفته است.

در جلد 3 ما استفاده کردیم که گفتیم جناب آقای صدر چه خوب بود اینجا هم همان بیان را می کردید و می گفتید الخبر الآخر مصداق عرفی للخبر. اصلا الخبر الآخر را صدق خبر الثقة بگیرد. دیگر اصلا این مشکل های اثباتی که مطرح شد پیش نمی آید. چون ظهور عرفی هیچ مشکلی ندارد. و اینهایی که در مقام ثبوت توجیه می شود اینها ربطی به ظهور عرفی ندارد که آقای صدر بگوید ما مشکل پیدا می کنیم.

فقط باید ببینیم چرا آقای صدر اینجا از آن بیان استفاده نمی کند، اینجا هم بیاید بگوید خبر الثقة حجة شامل الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال می شود. ببینیم چرا اینجور نگفته. وبعد ببینیم اگر می گفت اشکالش چیست.

جلسه 1660

یکشنبه 25/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به جواب دوم از اشکال محقق اصفهانی بود. محقق اصفهانی فرمود: اینکه ما به اطلاق دلیل حجیت خبر تمسک کنیم بگوئیم این دو خبر که با هم تعارض می کنند مثل خبر دال بر وجوب قیام در یک زمانی با خبر دال بر وجوب جلوس در همان زمان که تعارض می کنند و ما علم اجمالی داریم یکی شان کاذب است چون ممکن نیست طلب ضدین، محقق اصفهانی فرمود اینکه بیائیم بگوئیم احد الخبرین کاذب جزما و الخبر الآخر مشکوک الکذب و ما دلیل حجیت خبر ثقه را راجع به این خبر آخر که مشکوک الصدق است جاری کنیم این درست و معقول نیست. چون خبر آخر در خارج تعین ندارد. وقتی تعین نداشت پس وجود ندارد. الفرد المردد لا هویة له و لا ماهیة.

جواب اول در جلد 7 بحوث مطرح شد که تمسک کرده اند به اطلاق دلیل حجیت خبر نسبت به خبر دال بر وجوب قیام لا مطلقا، بلکه به شرط کذب خبر دال بر وجوب جلوس. و نیز تمسک کرده اند به اطلاق همین دلیل حجیت خبر برای اثبات حجیت خبر دال بر وجوب جلوس لا مطلقا بلکه به شرط کذب آن خبر دال بر وجوب قیام، وبعد گفتند چون ما می دانیم یکی از این دو خبر کاذب هست پس می دانیم که شرط حجیت در یکی از این دو خبر محقق شده است. و این معنایش این است که علم به وجود حجت معتبره در بین پیدا می کنیم یا بر وجوب قیام یا بر وجوب جلوس. در این مثال احتیاط تام و موافقت قطعیه ممکن نیست، اما موافقت احتمالیه بر ما لازم می شود.

که ما به این جواب اول در بحوث اشکال کردیم.

جواب دوم: جوابی است که ما از جلد 3 بحوث استفاده کردیم، وآن این است که گفته بشود که ما یک بحث استظهاری داریم و یک بحث ثبوتی.

از حیث بحث استظهاری ما مرجع مان عرف ساذج است که ذهنش مشوب به ابحاث علمیه نیست.

از حیث مقام ثبوت دیگر کاری به عرف نداریم بحث عقلی محض می کنیم.

ایشان مثال زده اند فرموده اند: ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو ثوب نجس است و احتمال نجاست هر دو ثوب را می دهیم. می گوئیم الثوب الآخر غیر از ثوب معلوم بالاجمال مصداق کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذرٌ هست. ولذا می آییم نماز صبحمان را در این ثوب اول می خوانیم، بعد احتیاطا نماز صبحمان را در ثوب دوم اعاده می کنیم یقین پیدا می کنیم که در یک لباس محکوم به طهارت ظاهریه نماز خواندیم. لازم نیست برویم یک لباس طاهر واقعی پیدا کنیم. این از حیث مقام اثبات.

از حیث مقام ثبوت هم دیگر کاری به عرف نداریم، می گوئیم راه توجیه این معنایی که ظاهر خطاب است این است که شارع اصالة الطهارة را در این ثوب الف جعل کرده است به شرط نجاست ثوب ب، واصالة الطهارة را در ثوب ب جعل کرده است به شرط نجاست ثوب الف. و ما چون علم اجمالی داریم یکی از این دو ثوب نجس است پس می دانیم یکی از این دو اصالة الطهارة دارد یقینا. مشکل حل می شود.

خب مناسب بود در جلد 7 هم این مطالب را تکرار کنند. ولو جلد 7 تقریر دوره اول اصول ایشان هست، جلد 3 تقریر دوره دوم ایشان هست، شاید در وقتی که جلد 7 را می نوشتند در ذهنشان نبود این مطالب جلد 3، ولی به هر حال جا داشت که در جلد 7 هم این مطرح بشود که بنابر اینکه اطلاق لفظی داشته باشیم که خبر الثقة حجة کما هو المفروض، خب به عرف می گوئیم ما می دانیم یکی از این دو خبر کاذب است، خبر دیگر انشاءالله صادق است و مشمول خبر الثقة حجة هست. استظهار عرف که مشکل ندارد. مقام ثبوت را هم که عرف کاری ندارد ما می رویم بحث عقلی محض می کنیم، می گوئیم هذا الخبر الاول حجة بشرط کذب الخبر الثانی و بالعکس.

ولذا این اشکال به ایشان هست که چرا در این بحث این را مطرح نکردید. بلکه ظاهر کلامتان این است که به این اشکال می کنید و می گوئید الخبر الآخر تعین ندارد و فرد مردد که محال است موجود باشد. یعنی همان اشکال محقق اصفهانی را شما مطرح کردید. صریحا اینجا گفته اند که الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال کذبه در خارج تشخص و تعین ندارد. فرد غیر متعین یعنی فرد مردد محال است. در حالی که طبق آنچه که در جلد 3 گفتید ما مقام استظهارمان مربوط به عرف ساذج است که می گوید خبر آخر به نظر عرف ساذج وجود دارد. اگر وجود نداشت که نمی گفت من می دانم یکی از این دو خبر دروغ است شک دارم خبر دوم راست است یا دروغ. آن کسی که می گوید من شک دارم خبر دوم راست است یا دروغ، می پذیرد از شارع که شارع بگوید پس این خبر آخر حجت است.

این اشکال به بحوث وارد است.

اما ما عرضمان این است که: اگر اطلاق لفظی داشتیم، از تعارض بالذات می گفتیم منصرف است، ولی از تعارض بالعرض چرا منصرف باشد؟. یعنی چه؟ یعنی چطور در آن مثال علم اجمالی به نجاست احد الثوبین طهارت ثوب الف وطهارت ثوب ب که تنافی بالذات ندارند، بلکه چون از خارج علم اجمالی پیدا کردیم به نجاست احدهما لذا متعارض بالعرض شدند. ولی در خبرین متعارضین گاهی تعارض بالذات است. همین مثال خبر دال بر وجوب قیام وخبر دال بر وجوب جلوس تعارضشان بالذات است از باب امتناع اجتماع طلب ضدین. اطلاق دلیل العمری ثقتی فاسمع له واطع لااقل شبهه انصراف دارد از اینجا که خبرین مختلفین هستند. ظاهر این روایت که اگر عمری حرفی به شما زد او از طرف من می گوید و اطاعتش بکن چون ثقه است، ظاهرش این است که فرض نکرده است اختلاف حدیث را. و الا اگر نسبت به فرض اختلاف حدیث اطلاق داشت بیان خوبی بود که الخبر الآخر حجة مثل الثوب الآخر طاهر.

اما اگر خبرین متعارضین، متعارضین بالعرض بودند. متعارضین بالعرض که ما اینجا می گوئیم یعنی آن چیزی که عرفا منشأ اختلاف خبر نمی شود. بلکه به علم خارجی منفصل ما اتفاقا علم پیدا کردیم به کذب احد الخبرین. و الا یک خبر ثقه می گوید نماز جمعه واجب است، یک خبر ثقه دیگر می گوید صدقه بر فقیر واجب است، با هم اختلاف ندارند، ولی ما از خارج علم اجمالی پیدا کردیم که هر و واجب نیست. این منشأ نمی شود که عرف بگوید اختلف الحدیثان. اینجا بعید نیست که اطلاق دلیل بگیرد آن را. و شبهه انصراف هم ندارد. عرف می گوید شما می دانید یکی از این دو خبر که با هم اختلاف هم ندارند یکی از این دو خبر دروغ است، علم نداری که هر دو خبر دروغ است.

اگر بینه ای بیاید بگوید زید عادل است، بینه دیگر بیاید بگوید عمرو عادل است، شما از خارج فهمیدید یکی از این دو فاسق هستند یا زید یا عمرو، و احتمال می دهید هر دو فاسق باشند. شارع گفته بود که یجب علیک اکرام العادل، آنوقت نه زید را اکرام می کنید نه عمرو را. مولا می گوید چرا اکرام نکردی زیدی را که عادل بود؟ اگر بگوئی بینه گفت زید عادل است، اما بینه هم گفته بود عمرو عادل است و من فهمیدم یکی از این دو بینه اشتباه کرده است. مولا می گوید تو می دانستی که یکی از این دو بینه اشتباه کرده، اما هر دو را که نمی دانستی اشتباه است. البته علم اجمالی ندارم به عدالت احدهما بلکه شاید هر دو فاسق هستند، اما حرف این است که می گوئید من فهمیدم یکی از این دو بینه اشتباه است اما هر دو بینه را که نفهمیدید اشتباه است.

برای اینکه ذهنتان بازتر بشود فرض کنید سه تا بینه بر عدالت سه نفر، یا چهار تا بینه بر عدالت چهار نفر. یکی از اینها را فهمیدید اشتباه است، بقیه شاید درست باشد. کی عقلاء می پذیرند که شما از تمام این بینه ها رفع ید کنید بگوئید شاید همه اینها اشتباه بشود؟

در خبرین مختلفین بالذات عرف می گوید اینها دارند تکاذب همدیگر را می کنند، این می گوید تو اشتباه می کنی آن می گوید تو اشتباه می کنی، خب اینجا شاید هر دو اشتباه می کنند. مثل اینکه یکی بیاید بگوید هذا زید و یکی بگوید هذا عمرو، و من احتمال می دهم این آقا نه زید است و نه عمرو. معلوم نیست وبرای ما واضح نیست که عرف بگوید یکی از این دو را می دانی اشتباه کرده اند چون این یا زید است یا عمرو، هر دو که نیست، ولی انشاءالله هر دو اشتباه نکرده اند. نه این روشن نیست. وقتی تکاذب می کنند همدیگر را، این به او می گوید تو نمی فهمی این زید است، او هم به این می گوید خودت نمی فهمی این عمرو است، مردم هم که می شنوند می گویند شاید هیچ کدام نمی فهمند و این آقا نه زید است و نه عمرو. برای ما واضح نیست. اطلاق دلیل العمری ثقة هم فرض اختلاف حدیث را شامل نمی شود و از او انصراف دارد إما جزما أو احتمالا.

شما ممکن است بفرمائید کما اینکه بحوث می گوید ما اطلاق لفظی که نداریم در حجیت خبر.

می گوئیم روی او هم صحبت کنیم و می گوئیم: بسیار خوب، مگر در بحث عام وخاص که ایشان مطرح کرد دلیل لفظی داریم بر حجیت ظهور؟ نه، سیره است. در همانجا گفت اگر من بدانم یکی از این دو عام تخصیص خورده است اجمالا، و احتمال بدهم هر دو تخصیص خورده است، مثلا یک دلیل می گوید یجب اکرام کل عالم و یک دلیل می گوید یجب التصدق علی کل فقیر، و من می دانم یا عالم فاسق تخصیص خورده است از وجوب اکرام کل عالم و گفته اند لایجب اکرام العالم الفاسق، یا فقیر فاسق از عموم یجب التصدق علی کل فقیر تخصیص خورده گفته اند لایجب الصدقة علی الفقیر الفاسق. ولی علم که ندارم که هر دو تخصیص خورده اند. خود ایشان آنجا گفته است که سیره قطعیه عقلائیه است بر اینکه عقلاء رفع ید نمی کنند از هر دو عموم. بلکه بنا می گذارند که عموم آخر حجت است.

ایشان می گوید ببینید اگر آن عامی که وقع علیه التخصیص عنوان داشت، مثلا شما فهمیدید که آن عامی که اولا صادر شده است او تخصیص خورده است، عنوان دارد، العام الصادر اولا، بلااشکال شما می گفتید که آن عام آخر که لم یصدر اولا او حجت است. آیا عرف فرق می گذارد بین اینکه آن عام معلوم التخصیص عنوان دارد یا عنوان ندارد؟ عرف چه فرق می گذارد. ولو عنوان نداشته باشد، من علم اجمالی دارم به تخصیص احد العامین و شک دارم در تخصیص عام دیگر، عنوان هم ندارد، به جوری که اگر هر دو تخصیص خوردند هر دو می توانند مصداق این معلوم بالاجمال باشند. عرف فرق نمی گذارد.

اگر مشکل مقام ثبوت دارید مهم نیست، مقام ثبوت را خودمان حل می کنیم با بحث های عقلی. می گوئیم عموم یجب اکرام کل عالم حجة به شرط کذب عموم یجب الصدقة علی الفقیر، و عموم یجب الصدقة علی الفقیر هم حجة به شرط کذب عموم یجب اکرام العالم. و چون ما می دانیم یکی از این دو عموم کاذب است پس می دانیم یک حجتی داریم یا عموم اول یا عموم دوم، وشاید هم هر دو حجت باشند ولی آن را نمی دانیم.

می گوئیم خب همین بیان را در خبرین متعارضین هم مناسب بود بگوئید. وقتی آنجا دلیل لفظی ندارید دلیلتان سیره است، خب اینجا هم دلیلتان بر حجیت خبر سیره است. وقتی دلیل حجیت خبر سیره شد و سیره هم در خبرین متعارضین بود، خودش می شود مقتضای اصل اولی. چون همان دلیل عام که سیره است مورد تمسک شما قرار گرفت. دلیل ثانوی در مورد خبرین متعارضین یعنی نص خاص که یا می گوید اذن فتخیر یا می گوید ارجئه الی أن تلقی امامک که بعدا بحث می کنیم.

سؤال وجواب: کجا باید بحث بشود که آیا در خبرین متعارضین سیره است بر حجیت خبر آخر؟ کل بحوث جلد 7 را بگردید همچنین بحثی نشده است. بالاخره یک جایی بحث کنید. در اینجا می گوئید مقتضای اصل اولی نیست، به مقتضای بحث ثانوی هم که می رسید بحث روایات می کنید. اتفاقا مقتضای اصل اولی است چون اصل اولی یعنی دلیل عام حجیت. دلیل عام حجیت وقتی سیره بود باید ببینید سیره در اینجا هست یا نیست.

واتفاقا ایشان خوب گفت هر چند ما او را نمی گوئیم ولی ایشان گفت، ولو ایشان آن کلام را در عموم گفت ولی ما در اینجا در بحث خبر هم پیاده می کنیم. گفت: آن خبر معلوم بالاجمال اگر تعین داشت، یعنی فهمیدیم آن خبر صادر اولا کاذب است، حالا نمی دانیم یجب القیام خبر صادر اولا است یا یجب الجلوس، ولی آن خبر صادر اولا کاذب بوده است. بلااشکال عرف می گوید که آن خبری که صادر نیست اولا او حجت است دیگر. همه این را قبول دارند. می گویند این اشتباه حجت به لاحجت است. چون عنوان دارد آن خبر معلوم بالاجمال کذبه. آنوقت آن بیانی می آید که ایشان در جلد 3 داشت که عرف فرق نمی گذارد بین اینکه آن معلوم بالاجمال تعین داشته باشد یا تعین نداشته باشد.

البته این مطلب برای ما واضح نیست. واقعا در متعارضین بالذات یعنی آن چیزی که عرف بین لسان این دو خطاب تنافی می بیند نه اینکه از علم خارجی منفصل استفاده کنیم بگوئیم علم پیدا کردیم به کذب احد الخبرین، در جائی که بین لسان دو خبر تنافی است عرفا و بین این دو تکاذب است، واقعا برای ما محرز نیست که اگر معلوم بالاجمال عنوان و تعین نداشت، عقلاء بگویند انشاءالله یکی از این دو خبر راست است. ولی اگر تعین داشت قصوری ندارد دلیل حجیت، آن خبری که صادر است اولا او کاذب است، اما خبری که صادر نیست اولا او انشاءالله صادق است.

سؤال وجواب: در متعارضین بالعرض ایشان در بحث عامین گفت عرف فرق نمی گذارد بین اینکه واقع معلوم بالاجمال تعین دارد، مثلا بدانیم عام صادر اولا تخصیص خورده اما نمی دانیم کدامیک از این دو عام صادر اولا هست. بلا اشکال همه قبول دارند که آن عام آخر که فی علم الله تعین هم دارد که فرد مردد هم نیست او حجت است. ایشان در بحوث گفت چه معلوم بالاجمال تعین داشته باشد و چه نداشته باشد عرف فرق نمی گذارد. خب در خبرین متعارضین هم اگر متعارضین بالذات بودند با آن بیان می شود گفت اگر آن معلوم بالاجمال عنوان داشت خبر صادر اولا می دانیم کاذب است، خب همه قبول دارند که در خبر آخر که تعین دارد واقعا فی علم الله، آن خبری که در تاریخ متأخر صادر شده است که ما نمی دانیم کدامیک است او مشمول دلیل حجیت است. آنوقت ایشان در بحوث جلد 3 گفته فرق نمی کند چه تعین داشته باشد چه نداشته باشد عرف فرق نمی گذارند بین حجج.

البته عرض کردم ما برایمان واضح نیست. در خبرین متعارضین بالذات اگر معلوم بالاجمال عنوان نداشته باشد، ما فقط می دانیم یکی از این دو خبر کاذب است یا خبر دال بر وجوب قیام یا خبر دال بر وجوب جلوس، عنوان هم ندارد که بگوئیم الخبر الصادر اولا کاذبٌ، واقعا روشن نیست که عرف بگوید احتمال عدم وجوب هر دو را شما نادیده بگیر و بنا بگذار که یکی از این دو واجب است. نه، شاید نه قیام واجب باشد و نه جلوس. در آن مثال هذا زید و هذا عمرو شاید این آقا نه زید باشد و نه عمرو. چه می دانیم.

بله اگر مقصود ایشان این باشد که در عامین که علم اجمالی به تخصیص احدهما داریم آن عام آخر حجت است، آنجا که متعارضین بالعرض هستند بگوید عرف فرق نمی گذارد بین جائی که آن معلوم بالاجمال عنوان معینی دارد فی علم الله یا عنوان معین ندارد، اگر فقط آنجا بگوید خوب است و حرف درستی است.

سؤال وجواب: بالاخره در سیره عقلائیه ما در متعارضین بالعرض باید بنا بگذاریم بر صدق احدهما.

یک نکته ای اینجا بگوئیم: ما به این اشکال ثانی بحوث فقط یک اشکال داریم، والا همه این مطالب را اتفاقا از جلد 3 آوردیم به بحث خبرین متعارضین وبا این توضیحی که دادیم پذیرفتیم. فقط یک اشکال داریم و آن این استکه: اگر بنا باشد توجیه ثبوتی برای حجیت العموم الآخر یا الخبر الآخر یا برای جریان اصالة الطهارة در ثوب آخر، توجیه ثبوتی این باشد که شما می گوئید که حجیة هذا الخبر بشرط کذب الخبر الآخر، یا حجة العموم الاول بشرط کذب العموم الآخر، اصالة الطهارة فی الثوب الاول بشرط نجاسة الثوب الآخر. آقا! مطلبی که فرسنگها از ذهن عرف فاصله دارد این را بخواهیم مصحح یک خطاب عرفی قرار بدهیم اینها به نظر ما مطابق با سیره عقلائیه نیست. بناء عقلاء بر این نیست که اگر بفهمند تصحیح یک ظهور این همه هزینه دارد، تحمیل می کند بر ما که بگوئیم مولا یک راهی را که اصلا بعید است از ذهن عرف اعمال کرده است. اصلا در همچنین موردی سیره عقلائیه بر عمل به ظهور نیست. چون این ظهور را کاشف نوعی نمی دانند.

آقا! عجیب است شما در آن مثال عامین می گوئید سیره عقلائیه بوده بر حجیت عموم آخر. یعنی سیره عقلائیه جعل حجیت کرده اند دیگر. اینکه دیگر بحث شارع نیست، سیره عقلائیه جعل حجیت کرده اند. می گوئید تنها راه ثبوتی جعل حجیت این است که عقلاء بیایند بگویند این عموم حجت است به شرط کذب آن عموم، آن عموم حجت است به شرط کذب این عموم. این همه عقلاء به آنها مراجعه می کنیم و سؤال می کنیم که این مطلب آقای صدر را شما می فهمید؟ می گویند نه. بعد هم که فهمیدیم در ذهن ما همچنین چیزی نبوده است.

شما می گوئید حجیت عقلائیه العموم الآخر تحلیل ثبوتی اش این است که عقلاء این کار را کرده اند. سیره عقلائیه بر حجیت عموم یعنی عقلاء جعل عموم کرده اند. آخه سیره عقلاء بر جعل حجیت این عموم است به شرط کذب آن عموم؟! در حالی که روح عقلاء هم از این خبر ندارد.

مگر بگوئید که تخریج ثبوتی منحصر به این نیست که ما عرض می کنیم. ما معتقدیم بله عقلاء سیره شان بر حجیت عموم آخر است، اما تخریج ثبوتی منحصر به اینکه شما می گوئید نیست. اگر منحصر به این بود کار خراب می شد، اما منحصر به این نیست، راه هایی دارد:

یک راهش این است که عقلاء منجز بدانند کلا العمومین را. کلا العمومین را منجز بدانند نسبت به حرمت مخالفت قطعیه. بگویند این دو عموم چون علم به کذب هر دو نداری این دو عموم حجت هستند بر اینکه هر دو تخصیص نخورده اند. خب اشکال ندارد این منجزیت کلا العمومین لنفی تخصیص کلیهما.

ولی ما طرف حسابمان آقای صدر است که می گوید تنها توجیه ثبوتی لیس الا این است که عقلاء بگویند هذا العموم حجة بشرط کذب العموم الآخر. ما می گوئیم اگر راه منحصر بود بعد می خواهید بگوئید عقلاء این راه را طی کرده اند؟ یا شارع این راه را طی کرده است؟ حالا شارع که عقل کل است می تواند این راه را طی کند، ولی می توانید بگوئید شارعی که کلّم الناس علی قدر عقولهم هست و بیان عرفی دارد در بیان عرفی اش هم این راه غیر عرفی را طی کرده؟ این حجیت دارد؟.

مهم این است که راه منحصر به این راهی که ایشان می گوید نیست.

بلکه یک راهش هم این است که شارع بیاید بگوید هر دو خبر حجت است در آن خبر دال بر وجوب قیام وخبر دال بر وجوب جلوس، اگر دلیل سیره عقلاء باشد یا بخواهیم مقام ثبوت را بگوئیم. استظهار عرفی این است که الخبر الآخر حجة، مقام ثبوت می تواند این باشد که هر دو خبر حجت هستند یعنی منجزند نسبت به اینکه شما نباید بگوئید هر دو خبر دروغ هستند. منجزیت کلا الخبرین لنفی احتمال کذب کلیهما. اصلا نه فرد مردد است و نه آن راه پر پیچ و خمی که شما ارائه کردید.

و غیر از این راه آسانی که عرض کردیم جواب نهایی ما این است که ما معتقدیم که اصلا در مقام ثبوت هم می تواند همین عنوان الخبر الآخر، العموم الآخر، الثوب الآخر، همین موضوع حجیت باشد. اصلا شارع بیاید بگوید یکی از این دو خبر که می دانی دروغ است آن خبر آخر هم مصداق خبر است. آن خبر آخر که مصداق خبر است مشمول دلیل حجیت خبر است. چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: عرف می فهمد. پس چرا شما وقتی می گفتید من می دانم یکی از این دو خبر دروغ است ولی شک دارم خبر دیگر راست است یا نه، عرف با شما نجنگید؟ خود شما هم هر روز می نشینی می گوئی آقا من یکی از این دو خبر را می دانم دروغ است ولی احتمال می دهم خبر دوم راست باشد. عرف همین را می گوید.

مقام ثبوت هم می تواند همین باشد. چرا؟ برای اینکه عقل عنوان ذهنی را موضوع می بیند برای احکام و برای صفات نفسانیه. حکم یک اعتبار نفسانی مولا است. مولا در نفسش اعتبار می کند یک حکم را. صفات نفسانیه و اعتباراتی که قائم به نفس مولا است که از آنها احکام انتزاع می شود، اینها متعلق وموضوعش عنوان ذهنی است در نفس مولا.

مثل اینکه عقل می گوید شما که عاشق مثلا امام حسین علیه السلام هستید عاشق صورت ذهنیه امام حسین علیه السلام هستید. هر چه به عقل می گوئید من عاشق آن وجود نازنینم. عقل می گوید شما عاشق صورت ذهنیه آن وجود نازنین هستید. هر چی می گوئیم او همین حرفش را تکرار می کند. چون می گوید عشق در نفس شماست و متعلق عشق باید در نفس شما باشد. چون عشق از صفات ذات اضافه است باید مضاف الیه آن قائم باشد به همان عشق. و از آن طرف اصلا شما گاهی مثلا عاشق رستم می شوید بعد می فهمید اصلا رستم افسانه بوده است، عشق بلامعشوق می شود؟ نمی شود. پس معلوم می شود معشوق شما صورت ذهنیه رستم بوده است. البته معلوم است که مراد صورت ذهنیۀ حاکی از خارج مراد است.

اینجا هم مولا وقتی می گوید خبر حجت است عنوان ذهنی خبر را می بیند. موضوع بالذات یعنی موضوع به نظر عقلی برای حجیت عنوان ذهنی خبر است. بله این عنوان ذهنی بما هو فان فی الخارج. اما فناء چیست؟ فناء فی الخارج یعنی عرف به نظر بسیط وساذج خودش این عنوان ذهنی را عین خارج می بیند. شما عاشق عنوان ذهنی امام حسین علیه السلام هستید، ولی عرف این عنوان ذهنی را به نظر ساذج خودش عین خارج می بیند.

خب این نظر ساذج عرفی که مورد تأیید عقل نیست. عقل می گوید ذهن ساذج عرفی این را متحد می بیند با خارج، من که متحد نمی بینم با خارج.

ولذا در اینجا هم وقتی می گوئی الخبر حجة، به عقل می گوئیم یادت رفته، جناب محقق اصفهانی! ای عاقل در مرتبه شدیده! شما خودت گفتی موضوع له بالذات یعنی موضوع به نظر عقلی عناوین ذهنیه اند، اینجا یادت رفت؟ خب موضوع حجیت به نظر عقلی عنوان خبر است، عنوان خبر که در ذهن تعین دارد. حتی خبر آخر یک وجود ذهنی متعین دارد. خود شما گفتید که فرد مردد هم به حمل اولی مصداق فرد متعین است چون یک وجود ذهنی متعینی دارد. همین عنوان فرد مردد.

پس از نظر عقلی که ما مشکلی نداریم. می گوئیم عنوان الخبر الآخر بما هو فان فی الخارج مصداق الخبر هست و مشمول دلیل حجیت است. اما اینکه عرف این الخبر الآخر را موجود می داند در خارج، این دیگر نظر بسیط و ساذج عرفی است. عرف بیسواد است، دیگر بدتر از اینکه نیست، عرف بیسواد است ذهنش را متحد می داند با خارج. او دیگر اشکال عقلی به او وارد نیست.

واگر این مطالب را نگوئید، خب شخص وصیت تملیکیه می کند می گوید یکی از این دو خانه ام مال زید، احد هذین الآپارتمانین لزید. کدامیک از این آپارتمانها مال زید است؟ آپارتمان طبقه سه بخصوصه؟ نه. طبقه چهار بخصوصه؟ نه. ولی در عین حال عرف می گوید یکی از این دو آپارتمان مال زید است دیگر. نه اینکه موصی بدهکار است به یک آپارتمان کلی فی الذمه. یعنی موصی که لطف کرد در حق زید تازه بدهکارم شد به او؟! نه، تملیک کرده است احد الآپارتمانین را به زید و این عرفا در خارج موجود لا متعین است. این نظر عرفی است وآثار هم دارد.

ولذا به نظر ما این بحث از نظر ثبوتی کاملا واضح است، بحث اثباتی اش را هم گفتیم. یک تتمه ای دارد فردا عرض می کنم و وارد بحث جدید می شویم.

جلسه 1661

دوشنبه 26/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در تعارض خبرین به اینجا رسید که عرض کردیم اگر تعارض خبرین بالذات باشد مقتضای قاعده اولیه تساقط مطلق هست. و اینکه صاحب کفایه فرموده است که: ما علم اجمالی به کذب احد الخبرین داریم و شک داریم در کذب خبر آخر ودلیل حجیت خبر را نسبت به خبر آخر تطبیق می کنیم، عرض کردیم مشکل ثبوتی ندارد، مشکل اثباتی دارد، یعنی اطلاقی ما نداریم در دلیل حجیت خبر ثقه که شامل خبرین متعارضین بالذات بشود، یعنی خبرینی که عرفا یکدیگر را تکذیب می کنند.

سیره عقلائیه هم که دلیل لبی است احراز نمی کنیم که در فرض تعارض بناء عقلاء بر حجیت احد الخبرین باشد.

واین چیزی هم که آقای زنجانی فرموده اند که نکته حجیت خبر ثقه کاشفیت هست و کاشفیت یکی از این دو خبر لطمه ندیده، علم اجمالی به کذب یکی از این دو داریم نه هر دو، پس هنوز هم آن خبر آخر غیر معلوم بالاجمال کاشفیتش محفوظ است. این واقعا برای ما روشن نیست در تعارض بالذات. عرف تردید می کند، یکی آمده می گوید امام فرمود که نماز جمعه واجب تعیینی است، یکی دیگر می گوید امام فرمود نماز جمعه واجب تخییری است، و ما احتمال می دهیم اشتباه کرده اند امام فرموده نماز ظهر واجب تعیینی است. فرض کنید منشأ هم دارد این شک ما. یک شخص غیر ثقه ای آمد گفت امام فرموده اند نماز ظهر واجب تعیینی است، ثقه نیست خبر او طرف تعارض نیست، ولی ما شک کردیم شاید اتفاقا او راست می گوید اینها اشتباه کرده اند. احراز نمی شود بناء عقلاء بر اینکه بگویند نه، چرا بگوییم هر دو ثقه اشتباه کرده اند بلکه انشاءالله یکی از آنها درست می گوید، بعد از اینکه این دو خبر با هم تکاذب دارند. یکی می گوید امام فرمود زید عادل است، شخص دیگری می گوید نه من پیش امام بودم همان موقعی هم که شما بودید امام فرمود عمرو عادل است زید را نگفت. خب من احتمال می دهم او هم اشتباه می کند امام نه زید را فرموده و نه عمرو را، بلکه بکر را فرموده است. من از کجا بناء عقلاء را احراز کنم بر اینکه نه دیگر، یکی از این دو مخبر ثقه اشتباه کرده چرا می گوئید شاید هر دو اشتباه کرده اند.

پس ما در خبرین متعارضین بالذات مشکل ثبوتی نداریم، اگر اطلاقی در دلیل بود به آن اخذ می کردیم، می گفتیم الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال این مشمول دلیل حجیت است.

مرحوم آقای خوئی در فقه فرموده اند: اگر اطلاقی در دلیل باشد ما می توانیم روی احد الفردین تطبیق کنیم، این دیگر فرد مردد نیست. مثلا اینجا بگوئیم احد الخبرین. احد الخبرین فرد مردد نیست، یک جامعی است واحد لابعینه که قابل انطباق است بر هر کدام از این دو فرد.

بعد ایشان فرموده: ولذا ما اگر بدانیم یکی از این دو لباس نجس است و احتمال بدهیم که لباس دوم هم نجس است، خب علم اجمالی به نجاست احد الثوبین مانع نمی شود که ما اصالة الطهارة را در احد الثوبین لابعینه جاری کنیم. نتیجه این می شود که نیازی نیست برویم لباس طاهر قطعی تهیه کنیم. یک نماز در این لباس می خوانیم و احتیاطا هم تکرار می کنیم این نماز را در لباس دوم.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ایراد دارد. عرفا احد الخبرین خبر نیست، احد الثوبین ثوب نیست، احد الشیئین شیء نیست. عرفا عرض می کنم. ولی آنچه که ما عرض می کردیم عرفی است. الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال، الثوب الآخر غیر المعلوم بالاجمال، او مصداق خبر است مصداق شیء است ومشکلی نداریم. فقط مشکل این است که اطلاق نداریم در خبرین متعارضین بالذات. اما در خبرین متعارضین بالعرض به همان نحوی که ما عرض کردیم که از علم خارجی منفصل ما قطع پیدا کردیم به کذب احد الخبرین، والا این دو خبر که با هم تکاذب ندارند. ما هم احراز سیره می کنیم، عرض کردم بینه می آید می گوید زید عادل است، یک بینه دیگر می آید می گوید عمرو عادل است، وما علم اجمالی داریم یکی از این دو فاسق هستند. عقلاء احتجاج می کنند. اگر مولا گفته بود اکرم العادل من هیچکدام را اکرام نکنم؟ عقلاء می گویند خب فهمیدی یکی از این دو بینه اشتباه می کنند، هر دو را که نفهمیدی اشتباه می کنند. هم اطلاق دلیل حجیت بینه عند العقلاء حجت است نسبت به آن بینه اخری غیر البینة المعلوم بالاجمال.

##### مختار

ولذا مقتضای اصل اولی به نظر ما تفصیل هست بین متعارضین بالذات، که در آن تساقط مطلق را ملتزم می شویم، وبین متعارضین بالعرض که در آن تساقط فی الجمله را ملتزم می شویم.

و این بحث ثمره زیادی دارد. چون ما در مقتضای دلیل ثانوی که بحث می کنیم مختص است به خبرین متعارضین، اما در اینجا بحث اختصاص ندارد به خبرین متعارضین. ولذا بینتین متعارضتین هم ثمره در آن ظاهر شد. یا در فتویین متعارضتین هم همین بحث پیش می آید که دو فتوای متعارض تساقط مطلق می کنند یا تساقط فی الجمله. یکی از اشکالات در بحث تقلید همین است، یک مجتهد می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است، یک مجتهد می گوید نماز جمعه واجب تخییری است. مساوی هم هستند. نوعا آقایان فرموده اند جمع کنید بین القولین، مگر اینکه ثابت بشود تخییر. حالا آقای خوئی، آقای صدر، و در بین معاصرین آقای وحید حفظه الله می گویند ما دلیل بر تخییر نداریم، باید اخذ به احوط القولین بکنیم. ولی هیچ کس نگفته که احتیاط تام بکن. با اینکه از نظر قاعده اولیه همین بحث پیش می آید که شاید هر دو فتوی اشتباه باشد. نماز جمعه نه واجب تعیینی باشد و نه واجب تخییری، بلکه نماز ظهر واجب تعیینی باشد. مقتضای تساقط این دو فتوی از حجیت این است که من بگویم این دو تا لاحجت هستند، وقتی این دو فتوی لاحجت بودند احتیاط تام به چیست؟ به این است که جمع کنم بین نماز جمعه و نماز ظهر. ولی آقای خوئی فرموده بود دیگر ما احتمال این را نمی دهیم که شارع اینقدر به عوام سخت بگیرد که بگوید بروید احتیاط تام بکنید، والا مقتضای قاعده اولیه احتیاط تام است.

اما در متعارضین بالعرض مقتضای قاعده اولیه تساقط فی الجمله است و حجیة احد الدلیلین لابعینه.

پس اینکه ما اینجا بحث می کنیم از مقتضای اصل اولی، ثمره اش این است که اولا بحث ما فرق می کند با بحث در مقتضای اصل ثانوی. آنجا فقط خبرین متعارضین بحث می شود. وانگهی در مقتضای اصل ثانوی خیلی ها به این نتیجه رسیده اند که ادله اصلا اقتضای تخییر نمی کند، بیش از مقتضای قاعده اولیه اثبات چیزی نمی کند. بله رجوع به مرجحات را ما از آن دلیل ثانوی فهمیدیم، اما در فرض فقد مرجحات ما چیزی از نصوص در باب تعارض استفاده نکردیم باید برگردیم به مقتضای اصل اولی که همین بحث است که هل هو التساقط المطلق أو التساقط فی الجملة.

از این بحث بگذریم.

#### راه های تساقط فی الجمله

##### حجیة الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال

راه اول: تساقط فی الجملة یک راهش همین راه صاحب کفایه بود که: حجیة الخبر الآخر غیر المعلوم بالاجمال.

##### تبعیت دلالت التزامیه نسبت به دلالت مطابقیه

راه دوم: اما راه منحصر به این نیست. یک راه دیگر هم هست وآن راه را مروم شیخ و اتباع ایشان طی کرده اند. فرموده اند در باب تعارض مدلول مطابقی هر دو خبر از حجیت می افتد، اما مدلول التزامی شان اگر معارض نداشته باشد باقی می ماند در حجیت. اسمش را می گذارند عدم مطابقت دلالت التزامیه نسبت به دلالت مطابقیه در حجیت.

دلالت التزامیه در انعقاد تابع دلالت مطابقیه است بدون شک. ولذا اگر مدلول مطابقی مقید متصل داشت اصلا ظهور مطابقی شکل نمی گیرد و بالتبع ظهور التزامی هم شکل نمی گیرد. ولی بحث در این است که اگر مدلول مطابقی منعقد شد، ولی ما از خارج بخاطر ابتلاء به تعارض و بالاتر بخاطر علم به خطاء این دلالت مطابقیه را از حجیت انداختیم، شیخ انصاری و به تبع ایشان مرحوم نائینی فرموده اند چرا دلالت التزامیه را از حجیت بیندازیم. ما دو تا خبر داریم، این آقایی که می گوید هذا ولد زید دارد دو خبر می دهد، یک خبر مطابقی که هذا ولد زید، و یک خبر التزامی که إنّ زیدا تزوج، مدلول التزامی این خبر است. دو تا خبر است. حالا یک بینه گفت إن هذا ولد زید، یک بینه دیگر گفت کلا هذا ولد عمرو. خب آن بینه ای که می گوید هذا ولد عمرو که نفی نمی کند تزوج زید را. آن خبر التزامی که تزوج زید می شود بلامعارض. گفته اند خب خبر الثقة حجة که اختصاص ندارد به خبر مطابقی، خبر التزامی هم مثل مصداق خبر زید است، خبر ثقه است. خبر الثقة حجة دیگر.

عرض کردیم این مبنا با مبنای صاحب کفایه در نفی ثالث با هم مشترک هستند. در همان مثالی که یکی می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است ودیگری می گوید نماز جمعه واجب تخییری است، چه صاحب کفایه و چه مرحوم شیخ می گویند پس ثابت شد که نماز ظهر واجب تعیینی نیست. دلالت التزامیه هر کدام این است که نماز ظهر واجب تعیینی نیست، چه نماز جمعه واجب تعیینی باشد و چه واجب تخییری، لازم عرفی وعقلی اش این است که نماز ظهر واجب تعیینی نیست. طبق نظر صاحب کفایه هم که احذ الخبرین حجت است، هر کدام از این دو خبر حجت باشد نتیجه اش این است که نماز ظهر واجب تعیینی نیست.

ولی گاهی یک ثمراتی هست که این دو مبنا با هم اختلاف پیدا می کنند. در همین مثال هذا ولد زید که مدلول التزامی اش این است که فزید قد تزوج. خب مرحوم آخوند قبول ندارد اینجا که ثابت می شود که زید قد تزوج. چون مرحوم آخوند می گوید این مدلول التزامی تفکیک نمی شود در حجیت از مدلول مطابقی. منتهی می گفت یکی از این دو خبر حجت است. یکی از این دو خبر حجت است که به درد اینجا نمی خورد. چون این خبر که گفت هذا ولد زید که حجت نیست. اگر این خبر حجت بود لازمه اش این بود که زید قد تزوج. ولی مرحوم آخوند می گوید اینکه بطور معین حجت نیست. اصلا در این مثال مرحوم آخوند می گوید فرض این است که من علم اجمالی دارم که یا خبر اول درست است و یا خبر دوم. مثا در آنجایی که یکی می گوید هذا ولد زید دومی می گوید لیس هذا ولد زید، تناقض است دیگر، یکی از اینها درست است دیگر. اصلا احدهما معلوم الصدق است دیگر. ولی به درد نمی خورد برای اثبات إنّ زیدا قد تزوج.

در بحوث گفته اند که ما هم قبول داریم نظر مرحوم شیخ انصاری و محقق نائینی را در جائی که وجدانا ظهور التزامی داشته باشد خبر، نه هر لازمی. لازم گاهی بین بالمعنی الاخص است. بین بالمعنی الاخص یعنی تصور ملزوم مستلزم تصور لازم و تصدیق به آن است. مثل همین مثال، هذا ولد زید از نظر عرفی لتزم بیّن بالمعنی الاخصش این است که إنّ زیدا قد تزوج. یک حجة الاسلامی دارد راه می رود یک نوجوانی هم کنارش، می پرسند آن نوجوان آقازاده حاج آقا است؟ می گویند بله. بعد اگر بپرسید حاج آقا ازدواج هم کرده؟ عرف تعجب می کند از این سؤال. اصلا لازم بیّن معنی الاخص یعنی تصور ملزوم مستتبع تصور لازم و تصدیق به آن است.

سؤال وجواب: البته اگر به زبانش بیاید که مدلول مطابقی است، بلکه یعنی این را فهماند..

لازم بین بالمعنی الاخص مثل همان مثال نماز جمعه. وقتی می گوید نماز جمعه نماز تخییری است یعنی نماز ظهر واجب تعیینی نیست. این ظهور عرفی اش هست دیگر. لازم بیّن بالمعنی الاخص همین است.

ایشان در بحوث فرموده اند اگر لازم بیّن بالمعنی الاخص بود یعنی آن چیزی که تصور ملزوم مستلزم تصور لازم و تصدیق لازم است، اینجا ظهور خبر در إخبار التزامی از آن لازم منعقد می شود. بله شیخ درست می گوید، او مشمول دلیل حجیت است. همانطور که إخبار حسی از ملزوم می داد إخبار حسی از لازم هم می دهد و درجه کاشفیتش هم یکسان است.

اما اگر نه، لازم بیّن بالمعنی الاعم بود که تصور ملزوم مستتبع تصور لازم نیست، ولی چون لازم بیّن بالمعنی الاعم است تصور ملزوم موجب تصدیق است نیاز به برهان ندارد. نه این به درد نمی خورد، چون ممکن است مخبر تصور لازم نکرده است تا از او خبر بدهد. تا چه برسد به لازم غیر بیّن که تصور لازم هم موجب تصدیق به آن نیست فی حد نفسهه و نیاز به اقامه برهان دارد.

بله! اگر معارض ندارد، سیره عقلائیه بر حجیت اماره است نسبت به لوازم آن ولو لوازم غیر عقلیه ولوازم غیر بیّن، بحث در جائی است که مدلول مطابقی معارض دارد یا علم به خلاف داریم.

اقول: به نظر ما به دو بیان دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است در حجیت حتی اگر لازم بین بالمعنی الاخص باشد. اول این دو بیان را می گوئیم، بعد به نقض هایی که مرحوم آقای خوئی به شیخ انصاری واتباع ایشان کرده اند می پردازیم:

بیان اول: این است که این کسی که می گوید هذا ولد زید درست است که دارد خبر می دهد از اینکه إن زیدا قد تزوج، ولی خبر نمی دهد از ازدواج زید مطلقا، بلکه خبر می دهد از ازدواج زیدی که همراه است با اینکه این نوجوان فرزندش باشد. می گوید من خبر می دهم از لازم ولی از حصه ای از لازم خبر می دهم، حصه مقترنه به وجود این ملزوم. تنظیر می کنم به مثل اینکه وقتی شما می گوئید زید فی الدار، بالالتزام یا بالتضمن خبر می دهید که الانسان فی الدار، اما نه مطلق انسان بلکه انسان فی ضمن زید.

ولذا اگر به این آقا بگوئیم اگر این شما اشتباه کرده باشی واین آقا ولد زید نباشد باز هم می گوئی که زید ازدواج کرده؟ اگر بگوید بله می گویم، او می شود خبر مستقل. ما در خبر مستقل که حرفی نداریم. اما شاید بگوید عجب، من خودم از همینکه فکر می کردم این وجوان به این حاج آقا می گوید بابا، من از آنجا پی بردم که این آقا ازدواج کرده والا من چه می دانم. ما خبری نداریم. اما اگر بفهمم من اشتباه می کردم این نوجوان فررزند او است من دیگر خبری نمی دهم از ازدواج کردن او.

پس بیش از این ظهور ندارد خبر از ملزوم که دارد این آقا خبر می دهد از وجود لازم اما حصه ای از وجود لازم، آن حصه مقترنه به وجود ملزوم. بیش از این ظهور ندارد.

اقول: انصافا بیان واضح است بعدا هم بیشتر راجع به آن صحبت می کنیم.

نتیجه این بیان این است که: وقتی که آن بینه دوم می گوید هذا لیس ولد زید، دارد نفی می کند آن حصه را از لازم. دارد نفی می کند ازدواج زید همراه با اینکه این نوجوان فرزند او باشد. دارد این را نفی می کند دیگر. ازدواج زید را مجردا از اینکه این نوجوان فرزند او باشد او را نفی نمی کند، ولی ازدواج زید همراه با اینکه این نوجوان فرزند زید باشد را نفی می کند دیگر، می گوید این نوجوان لیس ولد زید. با هم تعارض می کنند حتی نسبت به آن مدلول التزامی.

مثلا وقتی محمد بن مسلم آمد گفت قال الامام صلاة الجمعة واجبة تعیینا، بگوئیم جناب محمد بن مسلم نماز ظهر واجب تعیینی نیست؟ می گوید بله دیگر. می گوییم اگر نماز جمعه واجب تعیینی نباشد یعنی فرض کن آن خبری که دادی که قال الامام علیه السلام تجب صلاة الجمعة تعیینا اشتباه است (فرض محال که محال نیست) آیا باز هم می گوئی که نماز ظهر واجب تعیینی نیست؟ ممکن است محمد بن مسلم بگوید نه دیگر. البته امکان هم دارد که بگوید بله او که روشن است که نماز ظهر واجب تعیینی نیست، او می شود خبر مستقل. اما ظهور که ندارد خبر محمد بن مسلم در این إخبار مستقل از عدم وجوب نماز ظهر تعیینا. او گفت قال الامام تجب صلاة الجمعة تعیینا. پس، پس یعنی چون این درست است ضدش درست نیست. یعنی خبر می دهد از عدم وجوب تعیینی نماز ظهر، اما عدمی که مقترن است به وجوب تعیینی نماز جمعه. از مطلق عدم وجوب نماز ظهر تعیینا خبر نمی دهد، بلکه از عدم مقترن به وجوب تعیینی نماز جمعه خبر می دهد.

زراره هم که می گوید تجب صلاة الجمعة تخییرا، او هم خبر می دهد از وجوب تعیینی نماز ظهر، اما عدم مقترن به وجوب تخییری نماز جمعه.

اینها در مدلول التزامی هم با هم تکاذب دارند. چون زراره می گوید نخیر، عدم وجوب تعیینی نماز ظهر مقترن باشد به وجوب تعیینی نماز جمعه؟! ابدا، نماز جمعه که واجب تعیینی نیست. محمد بن مسلم هم می گوید آن چیزی که تو گفتی که عدم وجوب صلاة الظهر تعیینا المقترن بوجوب صلاة الجمعة تخییرا صحبت شما هم درست نیست، نخیر نماز جمعه واجب تخییری نیست. در این مدلول التزامی ها با هم تکاذب دارند.

مثلا یکی بیاید بگوید هذا زید ویکی بگوید هذا عمرو، آیا یعنی لیس بکرا قطعا؟ نه، این آقای می گوید هذا زید، چون می گویم زید است پس بکر نیست. اگر بگویند آقا اشتباه نمی کنی؟ زید فرق می کند با این، خال در صورتش خال داشت این خال ندارد. می گوید راست می گوئید. می گوئیم حالا هم می گوئی هذا لیس بکرا؟ می گوید نه دیگر. من تا حالا فکر می کردم زید است، خدا پدرت را بیامرزد که ما را از اشتباه در آوردی فهمیدیم زید نیست. حالا که فهمیدیم زید نیست کی ما می گوئیم لیس بکرا؟ شاید بکر باشد.

البته اگر ظهور کلام بشود در إخبار مستقل در نفی ثالث، ما که در او بحثی نداریم. مثل اینکه اصل مردن یکی معلوم است، یکی می گوید خانه اش آتش گرفت بیچاره سوخت. یکی می گوید گاز خفه اش کرد، خب اصل مردنش مسلم است، خودشان می گویند رفتیم تشییع جنازه زید، بعد می پرسند زید برای چی مرد؟ یکی می گوید بنده خدا دچار آتش سوزی شد، دیگر می گوید این حرفها چیست گاز او را گرفت و توسط گاز مسموم شد. بله در اصل خبر از مردن زید اتفاق دارند. او إخبار مستقل است در او که بحثی نداریم. در جائی که ظهور ندارد کلام در إخبار مستقل از آن مدلول التزامی، ما در آنجا بحث می کنیم و مرحوم شیخ هم در آنجا بحث می کند. و الا اگر کلام ظهور دارد در إخبار مستقل، ما که در او بحثی نداریم. لازم بین بالمعنی الاخص هیچ ظهور در إخبار مستقل ندارد. وقتی می گوید هذا ولد زید عرفا یعنی قد تزوج زید، إخبار مستقل نمی دهد از ازدواج زید. بلکه می گوید من هم مثل شما می گویم زید که نمی تواند این فرزند را داشته باشد ولی ازدواج نکرده باشد. اصلا من که نگفتم زید قد تزوج شما از لازم کلام من در آوردید. برفرض هم بگویم فزید قد تزوج، فاء فزید قد تزوج ظهور در این دارد که من نمی خواهم إخبار مستقل بدهم.

بیان دوم: برفرض إخبار از لازم مطلق باشد، اما عقلاء یا روایات چرا می گویند خبر ثقه حجت است؟ برای اینکه احتمال خطاء را در این إخبار نفی می کنند با اصل عقلائی. اصل عدم خطاء مخبر ثقه است در این إخبار.

در جائی که ما خبر از مدلول مطابقی را داریم، إنّ هذا ولد زید، و حتی ممکن است تصریح بکند که فزید قد تزوج. اگر این مخبر ثقه اشتباه بکند در اینکه خبر می دهد که این نوجوان فرزند زید است، آیا در آن اخبارش که زید قد تزوج اشتباه دوم کرده است یا همان اشتباه اول است؟ اگر زید ازدواج هم نکرده باشد بگوئیم آقای مخبر ثقه امروز تو دو اشتباه کردیو دیگر وثاقتت دارد زیدر سؤال می رود. می گوید چرا؟ می گوئیم چون امروز گفتی هذا ولد زید. بعد از تو پرسیدیم زید قد تزوج؟ گفتی خب واضحٌ، إذا کان هذا ولد زید فزید قد تزوج. نه این نوجوان فرزند زید بود و نه زید ازدواج کرده بود، تو دو اشتباه کردی. می گوید دو اشتباه نکرده بودم، من یک اشتباه کردم که فکر کردم این نوجوان فرزند زید است، نتیجه این یک اشتباه این بود که گفتم إن زیدا قد تزوج. وفرض این است که نسبت به اینکه هذا ولد زید یا خطائش ثابت شده است یا اصالة عدم الخطاء در او تعارض کرده با اصالة عدم الخطاء در بینه معارضه که گفت لیس هذا ولد زید یا گفت هذا ولد عمرو. دیگر ما یک اصل عدم خطاء زائدی نداریم که در مدلول التزامی جاری کنیم. آن خطاء در مدلول مطابقی که اصل عدم خطائش از کار افتاد، و مدلول التزامی هم در او یک خطاء زائدی فرض نمی شود که اصل عدم خطاء جاری کنیم. و لااقل مشکوکل است سیره عقلائیه بر حجیت خبر التزامی بعد از سقوط خبر مطابقی از حجیت.

اطلاق ادله هم که العمری ثقتی فما قال لک عنی فعنی یقول اول می آید خبر مطابقی را حجت می کند، چون او مصداق قال است. اصلا العمری ثقتی فما قال لک عنی فعنی یؤدی ابتداءا نمی رود مدلول التزامی را حجت کند. او که ما قال لک عنی نیست. ما ادی الیک عنی فعنی یؤدی نیست. ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی می آیا می گوید امام فرمود تجب صلاة الجمعة تعیینا، این قال لک عنی است. ولو بیّن بالمعنی الاخص باشد، اما نمی گوید که امام اینجور فرمود، می گوید حالا که امام فرموده نماز جمعه واجب تعیینی است خب معلوم است دیگر که نماز ظهر واجب تعیینی نیست. نمی گوید که امام فرمود که فلاتجب صلاة الظهر تعیینا تا بشود مصداق ما قال لک عنی فعنی یقول. بعد که ما فهمیدیم عمری اشتباه کرده است که گفت امام فرمود تجب صلاة الجمعة تعیینا یا تعارض کرد با خبر پسر عمری، چون پسر عمری می گوید امام نفرمود تجب صلاة الجمعة تعیینا، نمی گویند اینکه عمری علاوه بر تجب صلاة الظهر تعیینا گفت فلا تجب صلاة الظهر تعیینا هم کذب است.

این خلاصه این بحث.

مرحوم آقای خوئی در اینجا نقض هایی دارد که روز چهارشنبه عرض می کنیم.

جلسه 1662

چهارشنبه 28/09/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در این بود که آیا دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است یا تابع نیست؟

مرحوم شیخ انصاری و محقق نائینی و محقق عراقی و محقق اصفهانی و برخی دیگر از بزرگان فرموده اند: اگر مدلول مطابقی بخاطر علم به خلاف یا ابتلاء به معارضه از حجیت بیفتد دلیل نمی شود که ما از ظهور التزامی که مصداق مستقلی است برای خبر ثقه رفع ید کنیم.

ما دو مصداق داریم برای خبر ثقه، یکی خبر مطابقی و یکی خبر التزامی. خبر مطابقی از حجیت بیفتد ولی خبر التزامی مانع از حجیت نداشته باشد ملتزم می شویم به حجیت آن.

و از این راه خواسته اند نفی ثالث هم بکنند. گفته اند آن خطابی که می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است با آن خطابی که می گوید نماز جمعه واجب تخییری است در مدلول مطابقی با هم تعارض دارند. اما در مدلول التزامی که نفی وجوب تعیینی نماز ظهر است که با هم تعارض ندارند. پس نفی می کنیم وجوب تعیینی نماز جمعه را نه از باب حجیت احد الخبرین لابعینه که صاحب کفایه می گفت، بلکه از باب حجیت دلالت التزامیه هر یک از این دو خبر متعارض.

ما عرض کردیم این مطلب درست نیست و با دو بیان ثابت می کنیم که دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است در حجیت. البته معنای عرض ما این نیست که اگر دلالت مطابقیه مقتضی برای حجیت نداشت ولی دلالت التزامیه مقتضی برای حجیت داشت دلالت التزامیه حجت نباشد. نخیر، گاهی شخص مدلول مطابقی کلامش اقرار نیست، ولی مدلول التزامی کلامش اقرار است. ما در اینجا می گوئیم مدلول مطابقی حجت نیست، مدلول التزامی مصداق اقرار العقلاء علی انفسهم جائز است و حجت است. مثل اینکه شخصی بعد از اینکه فرش را فروخت به زید، بگوید که این فرش مال من نبود، مال فلانی بود من به تو فروختم. خب این مدلول مطابقی کلامش اقرار علی النفس نیست، بلکه ادعا است که این مال فلانی بود. ولذا مشتری می گوید من این فرش را از تو خریدم و قاعده ید می گوید مال تو بود. ولی لازم کلام تو این است که می خواهی بگوئی با فروش این فرش بیع مال غیر کردی و اتلاف کردی مال غیر را وضامن هستی. عمرو می تواند در دادگاه شکایت کند که باید این آقا بدل این فرش را به من بدهد طبق اقرار التزامی خودش. در این بحث نیست. بحث در جائی است که مدلول مطابقی بخاطر علم به خلاف یا بخاطر ابتلاء به معارضه از حجیت افتاده است. اینجا است که ما می می گوئیم دلالت التزامیه هم از حجیت می افتد به دو بیان:

بیان اول این بود که عرض کردیم مدلول التزامی مطلق نیست. مثلا اگر ما گفتیم هذا ولد زید و مدلول التزامی اش این بود که فزید قد تزوج، مدلول التزامی ازدواج زید مطلقا نیست، بلکه ازدواج زیدی است که مقرون است به ولد بودن این شخص برای زید. و وقتی ما می فهمیم که این شخص ولد زید نیست یا معارضی پیدا می شود و می گوید هذا لیس ولد زید، طبعا ازدواج زید مقرون به ولد بودن این شخص برای او هم مشکل پیدا می کند. بله ازدواج زید مجرد از ولد بودن این شخص برای او معارض ندارد، ولکن مدلول التزامی کلام آن مخبر اول نیست که می گفت هذا ولد زید.

در بحوث به این مطلب اشکال کرده اند. گفته اند گاهی لازم، حصه مقارنه است، مثلا لازم اینکه زید تند راه می رود این است که نفس نفس می زند. نفس نفس زدن زید لازم حرکت تند زید است. از اول لازم خاص است، نفس نفس زدن زید. ولی بحث ما در جائی است که لازم ذات یک شیء است. ذات ازدواج زید لازم این است که این نوجوان ولد زید باشد. واقتران ازدواج زید به ولد بودن این نوجوان در طول دلالت این خبر است بر وجود لازم. یعنی در واقع ما سه دلالت داریم: یک دلالت مطابقیه که هذا ولد زید، یک دلالت التزامیه که زید قد تزوج. ویک دلالت ثالثه ای که در طول آن دو دلالت هست وآن دلالت التزامیه است بر اقتران ازدواج زید با اینکه این نوجوان ولد او باشد. ما این دلالت ثالثه مان مشکل دارد. در مثال نفس نفس زدن، اصلا لازم عبارت است از فس نفس زدن زید نه نفس نفس زدن دیگران. لازم تند رفتن زید این نیست که عمرو نفس نفس زند، بلکه لازمه اش این است که خود زید نفس نفس بزند. اما اینجا ما می گوئیم لازم اینکه این نوجوان فرزند زید است این است که زید ازدواج کرده است. ذات ازدواج زید می شود لازم این خبر.

وآن دلالت ثالثه که دلالت می کند بر اقتران ولد بودن این نوجوان نسبت به زید با ازدواج زید، او مشکل پیدا می کند. ما علم پیدا می کنیم به عدم این اقتران چون علم پیدا می کنیم این نوجوان ولد زید نیست یا معارض می گوید هذا لیس ولد زید. اما آن دلالت التزامیه ما که فزید قد تزوج که دلالت می کند بر ذات لازم.

اقول: این مطلب به نظر ما ناتمام است. من هم یک وجواب حلی بدهم و هم یک جواب نقضی به آقای صدر بدهم:

جواب حلی اش این است که: درست است که مدلول التزامی ازدواج زید به وصف اقتران به ولدیت هذا الولد نیست به نحو تقیید لحاظی. اما تقیید ذاتی دارد تضیّق قهری دارد.

مثال بزنم: آتش تولید حرارت می کند. حرارتی که از آتش تولید می شود ذات حرارت است نه حرارت به وصف صدور از آتش. الحرارة الصادرة من النار صادر از نار نیست ذات حرارت صادر از نار است. اما ذاتی که تضیق قهری دارد وشامل حرارت صادره از شمس نمی شود. به این می گویند تضیق ذاتی وقهری. در مقابل اطلاق ذاتی.

اینجا هم همینطور است، بله دلالت اینکه مخبر می گوید هذا ولد زید بر ذات ازدواج زید است، اما ذات متضیقه قهرا. قید لحاظی ندارد که ازدواج مقرون به ولد بودن این ولد. نخیر، ذات ازدواج زید، اما ذاتی که اطلاق ندارد نسبت به آن ازدواج مجرد از ولد بودن این ولد. ولذا اگر به این مخبر بگویند شما خبر دادی از ازدواج زید حتی اگر این نوزاد فرزند زید نباشد؟ چه خواهد گفت؟ خواهد گفت نخیر، من خبر ندادم از ازدواج زید مجرد از ولد بودن این ولد.

این جواب حلی.

جواب نقضی ما این است که: ما از شمای آقای صدر یک سؤال می کنیم که یادتان هست که شما در بحث گذشته در جواب محقق عراقی که می گفت محمد بن مسلم نقل کرد که امام فرموده است نماز جمعه واجب است، زراره می گوید امام نفرمود نماز جمعه واجب است. محقق عراقی گفت خب اینکه زراره می گوید امام نفرمود نماز جمعه واجب است نفی وجوب نماز جمعه که نمی کند. او می گوید امام نفرمود، نمی گوید که نماز جمعه واجب نیست. ولی محمد بن مسلم لازم خبرش از اینکه امام فرمود نماز جمعه واجب است لازم خبرش ثبوت وجوب نماز جمعه است شرعا. محقق عراقی اینجور فرمود. و این لازم حجت است.

جناب آقای صدر! یادتان هست آنجا به ایشان ایراد گرفتید، گفتید خبر محمد بن مسلم یک لازمی دارد وآن این است که وجوب نماز جمعه مجرد از قول امام نداریم. محمد بن مسلم می گوید امام فرمود نماز جمعه واجب است لازمش این است که نماز جمعه شرعا واجب است. ولی وجوب نماز جمعه منهای قول امام ما نداریم. ایشان اینجور گفت. بالالتزام محمد بن مسلم این را می گوید دیگر.

خب در اینجا هم که این آقا می گوید هذا ولد زید، دو تا مطلب لازم این خبرش هست: یکی اینکه زید قد تزوج، دوم اینکه بالالتزام این آقا نفی می کند ازدواج زید مجرد از ولد بودن این ولد. ازدواج زید منهای ولد بودن این ولد، زادواج زید بدون ولد بودن این ولد را بالالتزام او نفی می کند. طبق بیان آقای صدر این می شود دیگر. و درست هم همین است. لازم اینکه من بگویم هذا ولد زید این است که زید ازدواج کرده، ولازم دیگری هم دارد وآن این است که نفی می کنم ازدواج زید بدون ولد بودن این ولد را. البته بالالتزام نفی می کنم نه بالاستقلال. وقتی می گویم زید سوخت زیدٌ احترق فمات، بالالتزام نفی می کنم موت زید به سبب آخر را مثل تیر خوردن. منتهی این نفی بالالتزام است، اگر به او بگویند حالا اگر زید نسوخته باشد یعنی می گوئی زید نمرده؟ ممکن است بگوید نه، اگر زید نسوخته باشد به سبب آخری ممکن است مرده باشد، ولی کسی که می گوید زید به طور کامل سوخت پس مرد دارد نفی می کند بالالتزام موت زید به را به سبب آخر. چون ضدان هستند. موت زید به سبب احتراق را شما اثبات می کنی یعنی نفی می کنی بالالتزام موت زید را به سبب آخر دیگر.

بالالتزام است نه بالاستقلال.

اینجا هم وقتی شما می گوئید این نوجوان فرزند زید است خودتان هم ممکن است تصریح کنید بگوئید که پس زید ازدواج کرده است، دارید بالالتزام وقتی اثبات می کنید ازدواج زید مقرون به ولدیت این ولد را یعنی نفی می کنید ازدواج منهای ولدیت این ولد را. کما صرح به السید الصدر نفسه. بالالتزام نفی می کند ازدواج منهای ولدیت این ولد را، چون وقتی می گوید این دو چیز مقرون هم هستند، ولد بودن این ولد نسبت به زید و ازدواج زید این دو با هم هستند، یعنی یکی از اینها منهای دیگری نیست دیگر، بالالتزام این را می گوید دیگر. لااقل در بحوث اینجور گفته اند. در بحوث گفت لازمه اینکه هذا ولد زید این است که نفی می کند ازدواج زید منهای ولد بودن این ولد را بالالتزام.

خب اینها را با هم جمع کنید. از یک طرف لازم هذا ولد زید این است که زید ازدواج کرده است، از آن طرف لازمش این است که زید یک حصه ازدواج در موردش موجود نشده و آن حصه خالیه از ولد بودن این نوجوان است نسبت به زید. خب این نتیجه اش چه می شود؟ بالاخره این دلالت التزامیه دوم حجت است یا حجت نیست. خب دلالت التزامیه دوم هم هست. نفی حصه ای از ازدواج زید، حصه ای که خالی باشد از ولدیت هذا الولد لزید. این را نفی می کند. این هم حجت است. طبیعیّ ازدواج زید را منهای ولد بودن این ولد بالالتزام نفی می کند. خب این هم مدلول التزامی است و این هم حجت است.

و راه حل همین است که عرض کردم: چه آن مدلول التزامی اول که زید قد تزوج، چه این مدلول التزامی دوم یعنی نفی ازدواج زید مجرد از کون هذا الولد ولده هر دو مطلق نیست. وقتی شما می گوئید هذا الولد ولد زید، دارید حصه ای از ازدواج زید را اثبات می کنید، ازدواج زیدی که مقرون است به ولدیت این ولد. این را اثبات می کنید. ونفی هم می کنید ازدواج بدون ولدیت این ولد را. آن هم نفی مطلق نیست، آن هم نفی این مطلب هست اما نفی ای که مقترن است به ولد بودن این ولد. یعنی من می گویم این نوجوان فرزند زید است، طبعا ازدواج زید مقرون به ولد بودن این ولد را اثبات می کنم، ازدواج منهای ولدیت این ولد را هم نفی می کنم اما نه نفی مطلق ومستقل، بلکه نفی ای که مقرون است به ولدیت این ولد.

والا اگر بخواهید اینجور لازم گیری بکنید یک تالی فاسدهایی دارد که قابل التزام نیست.

بیان دوم ما این بود که گفتیم: دلالت التزامیه یک خبر زائدی نیست، بلکه به تبع خبر مطابقی است. البته گاهی ظهور دارد در إخبار مستقل، مثلا وقتی می گوئید زید اعلم است از عمرو، این ظهور دارد در اینکه می خواهید بگوئید زید عالم هست. این ظهور مستقل است. اگر شما راجع به یک انسان بی سواد بگوئید که او اعلم است از فلان آیة الله، دو تا اشتباه کرده اید. یکی اینکه گفته اید اعلم است و یکی اینکه بالالتزام گفته اید عالم است. و این بالالتزامش یعنی مدلول تلویحی، نه مدلول تبعی. تلویحا فهماندید که این عالم است، اما شهادت شما به عالم بودن او شهادت مستقله است عرفا. چون انسان از اعلم بودن که به عالم نمی رسد، چون اعلم از فلان آیة الله است پس عالم است؟ اینکه عرفی نیست. معلوم می شود عالم بودن را از خارج مستقلا احراز کردید. بله، اینکه بحث ندارد. یعنی کسی که می گوید زید اعلم است از فلان آیة الله، حالا اگر اعلمیتش اشتباه باشد اما اصل شهادت به عالم بودن او را اخذ می کنیم. مشکلی نداریم. کما اینکه اگر کسی بگوید زید اعلم است و ما بدانیم از عمرو اعلم نیست، نسبت به اعلمیتش از بقیه افراد ما اخذ می کنیم، چون اینها تابع هم نیستند. زید اعلم از عمرو است، زید اعلم از بکر است، اینها با هم تابع و متبوع نیستند بلکه مستقل از هم هستند عرفا. اگر ما فهمیدیم زید اعلم از عمرو نیست خب این مقدار اشتباه شده است، اما نسبت به اعلمیت زید نسبت به بکر که این شهادت بلامعارض است. ما اینها را قبول داریم. ما می گوئیم جائی که ظهور ندارد دلالت التزامیه در شهادت مستقله، مثل همان مثال که هذا ولد زید فزید قد تزوج، خب این فزید قد تزوج إخبار مستقل نیست. حالا اگر ما بفهمیم این آقا اشتباه کرده زید نسوخته بگوئیم تو دو اشتباه کردی، یکی اینکه گفتی زید سوخته و یکی اینکه بالالتزام گفتی زید مرده؟!. اینکه در بحوث گفته اند ما در لازم بین بالمعنی الاخص اصالة عدم الخطاء الزائد جاری می کنیم چون اگر اشتباه باشد اشتباه اضافی است، ما نمی فهمیم ایشان چه می گویند. اگر نظرشان به آن مثال زید اعلم من عمرو است که عرفا از آن می فهمیم که زید عالم هم هست، او که اصلا دلالت التزامیه نیست. دلالت التزامیه یعنی دلالت تبعیه. و کسی هم منکر نیست که ظهور تلویحی زید اعلم من عمرو در عالم بودن زید حجت است. چون دارد شهادت مستقله می دهد به عالم بودن زید.

یا مثلا قرآن می گوید لاتقل لهما اف. حالا گفته اند دلالت التزامیه اش بر این است که لاتضربهما. نه این دلالت التزامیه نیست، این دلالت تضمنیه است. لاتقل لهما افّ یعنی حتی افّ هم نگو. یعنی توهین نکن به پدر و مادرت حتی به مقدار افّ کفتن. حالا اگر فهمیدیم افّ گفتن مکروه است، دلیل نمی شود که به اطلاق ظاهر آیه که الا تهنهما و لا تؤذهما تمسک نکنیم. او دلالت تبعیه نیست عرفا. اصلا این خطاب بالاستقلال می خواهد بگوید به هیچ وجه اهانت نکن به پدر و مادرت حتی به مقدار افّ.

ضابطه این است که اگر خطاب ظهور نداشت در اینکه می خواهد شهادت مستقله بدهد به آن لازم، به جوری که اگر به او بگوئیم آقا شما که می گوئید هذا ولد زید که لازم کلامت این است که زید قد تزوج، اگر ما فهمیدیم شما اشتباه کردی، خود شما هم فهمیدی اشتباه کردی این نوجوان فرزند زید نیست، باز هم می گوئی زید قد تزوج؟ خب ظهور عرفی إن هذا ولد زید چیست؟ این است که باز هم می گویم زید قد تزوج؟ نه. می گوید من فکر می کردم این نوجوان فرزند زید است که بالالتزام گفتم فزید قد تزوج. اگر من بفهمم که این نوجوان فرزند زید نیست من که در عروسی زید که شرکت نکردم ما از همین راه فکر کردیم زید ازدواج کرده است که فکر کردیم این نوزاد فرزند زید است. ظهور ندارد در شهادت مستقله به ازدواج زید.

یا زید احترق فمات، ظهور ندارد در شهادت مستقله به موت زید ولو بسبب آخر. ولذا اگر به او بگوئیم اشتباه می کنی، اصلا زید نسوخته آن همسایه زید بود که سوخته، می گوید من فکر می کردم زید سوخته کلی برایش گریه کردم، معلوم می شود حالا که اشتباه کرده که فکر می کرده زید سوخته اصلا دیگر دست برداشت از آن خبر التزامی اش به موت زید.

سؤال وجواب: ظهور عرفی اینکه شما راجع به یک زید معینی که همکلاستان هست می گوئید این از آن آقایی که معروف است در کلام که شاگرد اول کلاس است اعلم است، بعد یکی بگوید نه ایشان اشتباه می کند، آن کسی که معروف است که او شاگرد اول کلاس است او اعلم است، آیا شما عرفا تمسک نمی کنید به آن ظهور کلام اول در اینکه زیدٌ اعلم من ذاک الشخص، که دارد می گوید عالم بودنش که مفروغ عنه است. این می شود شهادت مستقله. ما که منکر این نیستیم. مثل اینکه زید و عمرو نشسته اند می گویند رفتیم تشییع جنازه علی آقا، بیچاره کاملا سوخته بود در این آتش سوزی. دیگری می گوید اینطور نیست زید اصلا نسوخته بود. ولی این ظهور مستقل دارد که اصل مردن علی آقا مفروغ عنه است پیش اینها. بله این شهادت مستقله است، ما که در این بحثی نداریم. مگر کسی منکر حجیت این شهادت مستقله است که ما بیائیم بگوئیم ما تفصیل می دهیم در مسأله که بحوث گفت که ما در لازم بیّن المعنی الاخص می گوئیم دلالت التزامیه حجت است ولو بعد از سقوط دلالت مطابقیه، ولی لازم غیر بیّن بالمعنی الاخص حجت نیست چون او ظهور نیست لازم عقلی است. اگر مقصود نظر به این مواردی است که ظهور دارد در شهادت مستقله، که خب همه این را قبول دارند.

پس اگر ظهور در شهادت مستقله داشت همه قبول دارند حجیتش را. اما اگر ظهور در شهادت مستقله نداشت، یعنی عرف می گوید چون آن ملزوم هست این لازم هست، بیش از این خطاب ظهور ندارد. خب وقتی حجیت دلالت مطابقیه از کار افتاد دیگر دلالت التزامیه خطای زائد نیست که ما اصالة عدم الخطاء جاری کنیم.

در مصباح الاصول نقض هایی کرده اند به شیخ انصاری و عمدتها اربعة:

نقض اول: فرموده اگر بینه ای بیاید بگوید این ثوب با بول نجس شده. اگر ما بفهمیم بینه اشتباه کرده بولی در کار نبوده است، ولی احتمال می دهیم که با نجس آخری نجس شده است. بیائیم بگوئیم دلالت التزامیه اینکه هذا الثوب اصابه البول این است که فهو متنجس. این فهو متنجس حجت است ولو بعد از سقوط دلالت مطابقیه از حجیت.

اقول: این نقض آقای خوئی ره وارد نیست. چون اگر مقصود این است که شهادت بر وقوع بول این مدلول التزامی اش شهادت بر وقوع جامع بین بول و نجس آخر هست، اینکه می گوید اصابه البول معنایش این است که اصابه الجامع بین البول و سائر افراد النجس. اگر مقصود این است، که خب این می شود مدلول تضمنی تحلیلی. بعید است از ساحت شیخ اعظم که در مدلول تضمنی تحلیلی قائل به عدم تبعیت باشد.

مثال بزنم: ما یک مدلول تضمنی غیر تحلیلی داریم، مثل اینکه می گوید اکرم هؤلاء، چه عام مجموعی و چه عام استغراقی. بعد علم پیدا کردیم که زید که جزء این افراد هست واجب الاکرام نیست. خب این مدلول تضمنی غیر تحلیلی است یعنی مدلول تضمنی حقیقی است. خب این اگر از حجیت ساقط بشود بلااشکال بقیه مدالیل تضمنی باقی می مانند بر حجیت.

اما یک وقت مدلول تضمنی تحلیلی است، یعنی وقتی شما می گوئی هذا زید، مدلول تضمنی اش این است که فهذا انسان. اما هذا انسان فی ضمن زید لا مطلقا. وقتی می گوئی زید فی الدار، مدلول تضمنی تحلیلی اش این است که انسان فی الدار، اما انسان لامطلقا بل فی ضمن زید. او روشن است. در مدلول تضمنی تحلیلی که روشن است که مدلول تضمنی جامع در ضمن همین فرد است نه جامع لا بشرط.

والا چهار تا شاهد عادل آمدند گفتند زید زنا کرده، ما هم می دانیم زنا نکرده. بگوئیم حدش بزن چون جامع بین زنا ولواط مدلول تضمنی تحلیلی است. زنایی که موجب اعدام است، او حدش اعدام است، و جامع بین او و بین لواط هم حدش اعدام است، او را اعدام کنید. بله معلوم است هیچ کس این را نمی گوید. چون مدلول تضمنی تحلیلی است جامع در ضمن این فرد مدلول تضمنی است.

و اگر مقصود آن لازم این است که فهذا الثوب قد تنجس، اصاب الثوب بول فهو متنجس، او که اصلا حکم شرعی است، شهادت نسبت به حکم شرعی اعتبار ندارد. شهادت بر موضوعات حجت است.

ولذا این نقض درست نیست وربطی به بحث لازم ندارد که نقض بکنیم او را بر لازم.

بقیه نقضها انشاءالله روز شنبه.

جلسه 1663

شنبه 01/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به تبعیت دلالت التزامیه نسبت به دلالت مطابقیه بود، که برخی از بزرگان انکار کرده اند تبعیت را مثل مرحوم شیخ اعظم و محقق نائینی ره. فرمودند اگر دلالت مطابقیه بخاطر علم به خلاف مثل ورود مخصص و یا بخاطر ابتلاء به معارض از حجیت بیفتد، این دلیل نمی شود که دلالت التزامیه از حجیت بیفتد.

که در بحوث هم در لازم بیّن بالمعنی الاخص این را پذیرفتند و گفتند که گاهی لازم یک خبر از اول حصه خاصه است. که ممکن است مثال بزنیم به معلول که لازم وجود علت است. وقتی می گوئیم زید احترق، احتراق علت است برای موت زید. این لازم از اول حصه خاصه ای است از موت، موت ناشی از احتراق. و اگر ما از خارج بفهمیم که زید نسوخته یا معارضی پیدا بشود بگوید لم یحترق زید، دیگر نمی توانیم بگوئیم که مدلول التزامی احترق زید این است که مات و این مدلول التزامی حجت است.

ولی در جائی که مدلول التزامی نسبتش با مدلول مطابقی نسبت معلول به علت آن نباشد، بلکه صرفا مدلول مطابقی مستلزم این مدلول التزامی است. مثل اینکه می گوئیم هذا ولد زید، خب لازم اینکه این نوجوان ولد زید است این است که زید قد تزوج، والا تزوج زید که معلول این نیست که هذا ولد زید. و این هم لازم بیّن بالمعنی الاخص است. حالا اگر ما از خارج فهمیدیم که این نوجوان ولد زید نیست، ولی آن مدلول التزامی که زید قد تزوج طبق این بیان بحوث حجت می شود.

که ما اشکال کردیم گفتیم اینجا هم این لازم ضیق قهری پیدا می کند. لازم می شود تزوج زید لا مطلقا، بلکه مقرونا بکون هذا ولد له. و آن بینه ای که می گوید هذا لیس ولد زید طبعا نفی می کند ازدواج زید مقرون بکون هذا ولدا له را.

مرحوم آقای خوئی چهار تا نقض کرد به قائلین به عدم تبعیت دلالت التزامیه مثل مرحوم شیخ:

نقض اول این بود که: اگر کسی بیاید بگوید بول اصابت کرده به این ثوب و ما بدانیم بول اصابت نکرده است، باید مرحوم شیخ ملتزم بشود که لازم آن که تنجس ثوب است ثابت می شود. چون این لازم اعم است. ممکن است بول اصابت نکرده باشد به این ثوب ولی این ثوب نجس شده به سبب آخر. در حالی که این قابل التزام نیست. که ما از این نقض جواب دادیم.

نقض دوم: این است که فرموده: اگر خانه ای تحت ید زید است. عمرو و بکر تداعی کردند نسبت به این خانه تحت ید زید و هر کدام بینه آورد به نفع خودش. عمرو بینه آورد که هذه الدار لعمرو، بکر هم بینه آورد که هذه الدار لبکر. حالا آیا صحیح است شما بگوئید دلالت التزامیه این دو بینه در نفی ملکیت زید که ذوالید هست حجت است، و قاضی می گوید آقای عمرو برو دنبال کارت، آقای بکر شما هم برو دنبال کارت، بینه هایتان تعارض کرد، بعد خطاب کند آقای زید شما هم آن منزل را تخلیه کنید چون ما به دلالت التزامیه اثبات کردیم که این خانه مال شما هم نیست حکم مجهول المالک بار می کنیم؟ این قابل التزام نیست.

اقول: این نقض آقای خوئی ره هم ظاهرا ناتمام است. ما قبول داریم که این دلالت التزامیه است که هذه الدار لیست لزید. ولی این مطلب دو تا اشکال دارد:

اشکال اول: این است که این نقض چرا قابل التزام نباشد؟ اتفاقا در روایات به این مطلب تصریح شده است که اگر دو نفر تداعی کنند بر یک مالی ولو در ید شخص ثالث باشد، مهم این است که این مال در ید هیچکدام از متداعیین نیست. در روایات داریم که یقسَّم بینهما قسمین، تقسیم می کنند این مال را بین این دو متداعی که هر دو بینه داشتند. روایت اطلاق دارد، می گوید اگر یک مالی خارج از ید دو نفر بود و این دو نفر تداعی کردند بر این مال و هر کدام بینه داشت که این مال، مال من است، بینه ها که تعارض می کنند این مال را تقسیم می کنیم بین این دو.

آنوقت چرا جناب آقای خوئی فرموده اید که لازمه حجیت این دلالت التزامیه این است که این مجهول المالک باشد؟. نه، لازمه حجیت دلالت التزامیه این است که ملک شخص ثالث چه زید و چه غیر زید نباشد. یعنی ملک یکی از این دو نفر باشد، یا ملک عمرو باشد و یا ملک بکر باشد. چون مدلول التزامی این دو بینه این است که این مال نه ملک زید است که ذو الید است و نه ملک دیگران. اینکه مجهول المالک نمی شود. ما حکم می کنیم ملک شخص ثالثی غیر از این دو نفر نیست، اما نمی گوئیم ملک عمرو است، نمی گوئیم ملک بکر است، می گوئیم ملک شخص آخری غیر از این دو نفر نیست، آیا این می شود مجهول المالک؟!. اینکه در روایات هم آمده یقسَّم بینهما قسمین.

خود مرحوم آقای خوئی در مبانی تکلمه منهاج 1/54 تصریح می کنند می گویند اگر دو نفر نسبت به یک مالی که در ید شخص ثالث هست تداعی بکنند و هر کدام بینه داشتند، تعارض کرد بینه این دو نفر متداعی، نوبت به حلف رسید که یا هر دو حلف کردند و یا هر دو نکول، قسّم المال بینهما قسمین، وإن حلف احدهما و نکل الآخر کان المال للحالف. خود شما در مبانی تکلمه منهاج به این فتوی دادید، آنوقت اینجا می فرمایید که لازمه مسلک مرحوم شیخ این است که بگوئیم مجهول المالک است؟. قطع نظر از روایت هم بکنیم اگر قائل شدیم به مسلک شیخ و عدم تبعیت دلالت التزامیه را ادعا کردیم، خب دلالت التزامیه که حجت است می گوید مال شخص ثالثی غیر از عمرو و بکر نیست. می شود کالعلم الاجمالی به اینکه مال یکی از این دو است، یا مال عمرو است یا مال بکر. حالا اگر روایت نبود می گفتیم قرعه بزنند و با قرعه تعیین می کردیم که مال کدامیک از این دو نفر است. نسبت به نفی ملکیت شخص ثالث با هم تعارض ندارند. خی این حجت است که لیس ملکا لشخص ثالث غیر عمرو و بکر، آنوقت کالعلم الاجمالی است به اینکه این دار یا ملک عمرو است یا ملک بکر، این مجهول المالک نمی شود. علی القاعدة می گفتیم قرعه بزن القرعة لکل امر مشکل، اما حالا روایت آمده می گوید مقتضای قاعده عدل وانصاف این است که تقسیم کنیم به نصف، نصفش را بدهیم به عمرو و نصفش را بدهیم به بکر.

سؤال وجواب: با وجود بینه قاعده ید که اصل عملی است که اعتبار ندارد. بینه بر قاعده ید مقدم است.

نقض سوم: مرحوم آقای خوئی می فرماید: در همین مثال تداعی عمرو و بکر نسبت به این خانه ای که در ید زید است، اگر یک عدلی آمد گفت هذه الدار لعمرو، عدل دومی آمد گفت هذه الدار لبکر. خب مدلول مطابقی این دو شهادت عدل واحد حجت نیست، چون در مرافعات باید عدلین شهادت بدهند. حالا در امور مالیه اگر انضمام یمین بشود و در کنار شهادت عدل واحد مدعی قسم بخورد یثبت فی الاموال دعوی المدعی بشهادة عدل واحد مع یمین المدعی، که بحث دیگری است، فرض این است که قسم نخوردند. آیا جناب شیخ شما ملتزم می شویم که ما به مدلول التزامی شهادت این دو عدل واحد اخذ می کنیم و می گوئیم این خانه مال زید نیست چون نسبت به این دلالت التزامیه عملا بینه قائم شد، هر دو قبول دارند که لیست هذه الدار لزید؟ خب اینکه قابل التزام نیست.

اقول: جواب از این نقض سوم این است که: اولا: بینه باید بر واقعه واحده وارد بشود. شرط حجیت بینه شهادت است نه صرف إخبار، باید مشهود به واقعه واحده باشد. و الا اگر دو شاهد عادل بیایند بگویند رأینا زیدا یزنی فی بلد فلان، دو شاهد عادل دیگر بیایند بگویند رأینا زیدا یزنی فی بلد آخر. اینجا به هر چهار تا شاهد حد قذف می زنند، حجت نیست، چون مشهود به یکی نیست. اینجا مشهود بع برای عدل دوم چیست؟ این است که هذه الدار ملک عمرو، این مشهودبه است. پس بینه بر واقعه واحده واقع نشده است، مشهود به عدل اول این است که هذه الدار ملک زید، مشهود به عدل دوم این است که هذه الدار ملک عمرو. این دیگر وحدت واقعه نیست و به درد نمی خورد.

ثانیا: اصلا دو شاهد عادل بیایند دادگاه. عمرو به یکی می گوید تو گفتی این خانه مال من است، بکر هم به دیگری می گوید آقای عادل تو هم می گفتی این خانه مال من است. این دو شاهد عادل می گویند ما از خدا می ترسیم، من چه می دانم این خانه مال عمرو است یا مال بکر است. و ما شهدنا الا بما علمنا، شهادت می دهیم که این خانه مال زید ذوالید نیست. اما شهادت بدهیم که این خانه مال عمر است یا مال بکر است نه. این حجت است؟ البینة علی من ادّعی این است؟ خب بینه می گوید مال زید ذو الید نیست، اما آقای عمرو به تو چه ربطی دارد؟ آقای بکر به تو چه ربطی دارد؟ تو باید بینه بیاوری بر اینکه این دار که در ید زید است ملک تو است. حالا دلالت مطابقیه اگر بود به درد نمی خورد بر نفی ملکیت زید نسبت به این دار، تا چه برسد به اینکه این دلالت التزامیه است. بینه باید به نفع مدعی باشد نه فقط برای نفی ملکیت ذوالید.

اینکه قاضی بگوید من نه به نفع توی عمرو حکم می کنم و نه به نفع توی بکر، من حکم می کنم که این خانه ملک زید نیست. می گویند جناب قاضی! به شما چه ارتباطی دارد؟ پرونده تشکیل شده است برای اینکه بگوئیم این خانه ملک عمرو است یا ملک بکر. دو تا پرونده است. یک پرونده این است که عمرو مدعی است که این خانه مال او است، او هم که بینه ندارد. یک پرونده هم بکر مدعی است که این خانه ملک من است او بینه ندارد. شما می آیی یک پرونده سومی که هیچ شاکی ندارد تشکیل می دهی می گوئی این خانه مال زید نیست. به تو چه ارتباطی دارد؟ به این مدعی ها چه ارتباطی دارد؟ اصلا قاضی نمی تواند حکم بکند.

ثالثا: اصلا این مثال چه ربطی دارد به نقض به مرحوم شیخ؟ مرحوم شیخ با شما اختلافش در این بود که إذا سقطت الدلالة المطابقیة عن الحجیة للعلم بالخلاف أو للابتلاء بالمعارض فهل تبقی الدلالة الالتزامیة علی حجیتها أم لا. شما در این مثال می گوئید عدل واحد می گوید هذه الدار لعمرو. اصلا بینه شکل نگرفته در مدلول مطابقی. اصلا مقتضی ندارد مدلول مطابقی برای حجیت. چون بینه لازم است در باب مرافعات. بینه شکل نگرفته است. مثل آن مثال می شود که کسی یک حرفی می زد که مدلول مطابقی اش اقرار نبود اما مدلول التزامی اش اقرار بود. او که محل نزاع نیست. معلوم است مدلول التزامی حجت است. چون مدلول مطابقی بخاطر اینکه مقتضی حجیت ندارد و اقرار نیست حجت نشده نه اینکه بخاطر علم به خلاف یا بخاطر ابتلاء به معارض از حجیت افتاده باشد. پس این نقض سوم شما اصلا ربطی به مورد نزاع ندارد.

پس معلوم می شود نکته عدم حجیت این دلالت التزامیه که شما مسلم گرفتید که یک عدلی می گوید هذه الدار لعمرو عدل آخری می گوید هذه الدار لبکر، علت اینکه دلالت التزامیه خبر این دو عادل که لیست هذه الدار لزید، علت اینکه این حجت نیست طبق اصل مسلّم شما، باید یک چیز دیگری باشد، او را پیدا کنید. نه نزاع شما با مرحوم شیخ که بگوئیم چون حق با شما است پس این مورد نقض ثالث دلالت التزامیه حجت نیست. چون این مورد نقض ثالث ربطی به محل نزاع شما با مرحوم شیخ ندارد. این نکته اش چیز دیگر است، نکته اش همان چیزی است که در جواب اول و دوم از این نقض گفتیم.

سؤال وجواب: پس ربطی به نزاع ندارد. خی این شهادت عدل واحد در این مدلول مطابقی حجت نیست چون بینه نیست، اما نسبت به مدلول التزامی می تواند حجت باشد چون بینه است. پس جواب اصلی را از این نقض بدهید نه اینکه بگوئید چون مبنای شیخ درست نیست پس ما می گوئیم دلالت التزامیه حجیت نیست. نه، این ربطی به مورد نقض ندارد.

نقض چهارم: ایشان می گوید بینه آمده گفته این خانه مال عمرو است. خود عمرو گفت آقای قاضی این خانه مال من نیست من بیخود ادعا کردم، این بینه هم فریب خورده است.

آقای خوئی ره فرموده: جناب شیخ! آیا ملتزم می شوید که دلالت مطابقیه این بینه از کار افتاد، ولی دلالت التزامیه اش این است که این خانه مال زید که ذوالید است نیست و این حجت است. آیا کسی ملتزم می شود به این، که قاضی بگوید آقای عمرو الحمد لله شما دچار عذاب وجدان شدی اعتراف کردی که این خانه مال شما نیست، ولی این بینه بالالتزام دارد می گوید این خانه مال ذوالید هم نیست. پس نه به تو می دهیم و نه می گذاریم دست ذو الید بماند؟ هیچ فقیه یا متفقهی ملتزم می شود به این مطلب؟.

اقول: جناب آقای خوئی! این نقض چهارم هم اشکال دارد. چرا؟ برای اینکه اولا: بینه باید به نفع مدعی باشد. بینه بیاید بگوید این خانه مال ذوالید نیست به درد نمی خورد. مگر بینه ذو الید غیر از این عمرو شاکی دیگری دارد؟. عمرو بینه آورده که این خانه مال من است بعد گفته من اشتباه کردم شیطان فریبم داد دروغ گفتم، بعد می گوئید بینه بالالتزام گفته لیس هذه الدار لزید، خب این لیست هذه الدار لزید می گوئید حجت است، خب حجت برای چیست؟ قاضی که نمی تواند بگوید این خانه مال زید نیست. چون بینه بر نفی ملکیت زید که در قضاء اعتبار ندارد. بینه باید به نفع مدعی باشد. البینة علی من ادعی.

ثانیا: خب این مدلول التزامی علم اجمالی به کذبش هست. چون مدلول التزامی اینکه خانه مال عمرو است این است که فلیس هذه الدار ملک شخص آخر. خب وقتی عمرو اعتراف می کند این خانه مال من نیست و ملک بلا مالک که نمی شود، پس عمرو ادعا می کند که هذه الدار ملک شخص آخر اجمالا. مدلول التزامی را هم دارد تکذیب می کند. وقتی بینه گفت هذه الدار ملک عمرو بالالتزام، می گوید فلیست ملک أیّ شخص آخر. فقط با زید مشکل ندارد که، بلکه می گوید فلیس ملک لشخص آخر. وقتی عمرو می گوید من اشتباه کردم و دروغ گفتم این خانه مال من نبود یعنی دارد اعتراف می کند که این خانه ملک لشخص آخر. دارد تکذیب می کند دلالت التزامیه را. اعتراف است دیگر. نگفت ملک زید است یا ملک بکر است. گفت فهو ملک لشخص آخر. و اصلا لازم نیست عمرو چیزی بگوید. عمرو که گفت مال من نیست، اینکه اعتراف است. لازم این اعتراف این است که پس ملک آخری است، چرا این حجت نباشد؟. شما وقتی علم یا حجت پیدا کردید که این دار ملک عمرو نیست چون خودش اعتراف کرد، یعنی حجت داری این ملک شخص آخری است اجمالا، ولو مدلول التزامی حجت نیست.

فتبین مما ذکرنا که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است. در مواردی که دلالت مطابقیه بخاطر علم به خلاف مثل علم به تخصیص یا بخاطر معارضه از حجیت می افتد، دلالت التزامیه هم از حجیت می افتد. وفرقی هم نمی کند که این دلالت التزامیه، دلالت التزامیه عرفیه باشد که یک ظهور عرفی التزامی است. یا دلالت التزامیه عقلیه باشد که ظهور عرفی نیست.

و این استدلال مرحوم شیخ که ظهور التزامی هم خبرٌ التزامی، این اقتضاء نمی کرد بیش از لازم بیّن بالمعنی الاخص حجت باشد. آقای صدر خوب تشخیص داد. کسی که می گوید که هر خبری که یک لازمی دارد در واقع منحل می شود به دو خبر، این در صورتی است که آن خبر التزامی اش لازم بیّن بالمعنی الاخص باشد. اما اگر لازم غیر بیّن باشد یا لازم بیّن بالمعنی الاعم باشد، اصلا ربما خود مخبر ملتفت به آن نیست، فکیف یخبر عنه؟ اصلا چه بسا مخبر قبول ندارد این ملازمه را.

پس فقط در لازم بیّن بالمعنی الاخص است که جا داشت کسی بگوید هذا خبرٌ التزامی ومشمولٌ لحجة خبر الثقة، که او هم درست نشد. اما لازم عقلی که اصلا عقلاء اول باید ملزوم را اثبات کنند و در طول اثبات ملزوم پی به وجود لازم ببرند. اینطور نیست که بگوئیم خبر دو دلالت دارد یکی دلالت بر ملزوم و یکی دلالت بر لازم در عرض واحد. این در لازم بیّن بالمعنی الاخص جا دارد گفتنش. اما در لازم عقلی جناب شیخ اعظم!، جناب محقق نائینی!، جناب محقق عراقی! که می آیید می گوئید دلالت التزامیه حجت است نگاه نمی کنید که این لازم، لازم عقلی است یا لازم عرفی و بیّن بالمعنی الاخص است. خب در لازم عقلی که اصلا عقلاء در طول ثبوت ذات ملزوم بنا گذاشته اند نه از باب حجیت خبر بلکه از باب سیره عقلائیه بر اینکه لوازم خبر را هم ثابت می کنند، البته بعد از ثبوت خود مؤدای خبر نه در عرض آن و جدای از آن.

یک مطلبی هست اینجا عرض کنم: اگر ما بفهمیم شخصی در یک خبری اشتباه کرده است. مثلا آمد گفت طلبه های مدرسه کذا عدول هستند و ما می دانیم اشتباه کرد، این آدم خوشبینی است، اینجور نیست که همه عدول باشند. علمنا بخطئه. بعد آمد راجع به یک طلبه ای که جزء طلبه های آن مدرسه است گفت هذا عادل. این بحث مطرح می شود که بینیم آیا اینجا اصالة عدم الخطاء الزائد جاری می شود یا نمی شود، آیا مثل دلالت التزامیه است که عرض کردیم اصالة عدم الخطاء الزائد جاری نمی شود یا نه؟

مرحوم آقای صدر برخلاف آنچه که در اصول در بحوث گفته، در کتاب رجالی که مرحوم آقای عرفانیان نوشته به نام مشایخ الثقات می گوید من از آقای صدر پرسیدم اینجور گفت، گفت: دیگر خبر این ثقه که هذا الشخص عادل حجت نیست. چرا؟ برای اینکه شاید اشتباه جدید نباشد بلکه تکرار همان اشتباه قبلی باشد که می گفت طلبه های این مدرسه عادلند. و این طلبه هم جزء طلبه های همان مدرسه است. شاید یک نظر مستقلی دارد، یعنی اگر حتی بفهمد طلبه های آن مدرسه همه عدول نیستند باز بگوید نه این فرق می کند، این به هر حال عادل است. ولی احتمال اینکه تکرار همان اشتباه قبلی باشد هست، ولذا این حجیت ندارد. و در رجال از این کمک گرفته است. می گوید اگر ابن ابی عمیر بگوید عن رجل خب این یعنی عن رجل ثقة عندی. خب شاید ابن ابی عمیر که یقین داریم اشتباه کرد در توثیق بعضی از افراد مثل علی بن ابی حمزه بطائنی و وهب بن وهب و امثال او، احتمال می دهیم این عن رجل اشتباه جدید نباشد تکرار همان اشتباه قبلی باشد.

که ما به نظرمان این مطلب درست نیست. عقلاء می گویند بالاخره یک خبر مستقلی داده است. گفته عن رجل ظاهرش این است که عن رجل ثقة دیگر، چون التزام دارد که لا یروی الا عن ثقة و لا یرسل الا عن ثقة. کأنه گفته عن رجل ثقة. شاید تکرار همان اشتباه باشد که توثیق کرد بعضی از ضعاف را و این رجل همان کسی است که ثبت ضعفه. با شاید که عقلاء دست از حجیت خبر ثقه بر نمی دارند. ولذا این مورد ربطی به بحث ما ندارد. یقع الکلام فی البحث الآخر غدا انشاءالله.

جلسه 1664

یکشنبه 02/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به تبعیت دلالت التزامیه نسبت به دلالت مطابقیه به اینجا رسید که عرض کردیم به نظر ما دلالت التزامیه همانطور که در اصل انعقاد تابع دلالت مطابقیه است در حجیت هم تابع آن هست، یعنی اگر دلالت مطابقیه بخاطر ابتلاء به معارض و یا بخاطر علم به خلاف از حجیت بیفتد، دلالت التزامیه هم از حجیت می افتد.

ولی در مواردی که دلالت مطابقیه ثمره عملیه ندارد، به این خاطر می گویند این خبر نسبت به دلالت مطابقیه حجت نیست، ولی لوازم آن ثمره دارد، خب ما اثبات می کنیم آن لوازم را. برای اینکه در حجیت خبر کافی است که منتهی بشود به ثمره عملیه ولو با هزار واسطه.

واینکه ما عرض کردیم گاهی مقتضی حجیت در دلالت مطابقیه نیست وبه این خاطر دلالت مطابقیه حجت نمی شود ولی این مانع از حجیت دلالت التزامیه نیست، یعنی اینکه دلالت مطابقیه بخاطر فقد ثمره حجت نشود. اما اگر اصلا اماریت اماره مختل است در دلالت مطابقیه، مثل اینکه یک شخصی شهادت بدهد به اعلمیت زید در حالی که این شاهد خبره نیست، این اصلا اماریت این اماره مختل است، عنوان شهادت اهل خبره بر او منطبق نیست. لوازم آن هم حجت نیست ولو لوازم آن نیاز به خبرویت نداشته باشد. مثلا لازمه اعلمیت زید فرض بفرمائید این است که مسن هست، چون عرفا شخص جوان با این سختی اجتهاد اعلم نمی شود. اگر این شخص می گفت این آقای زید جوان است مشکلی نبود، اما آمد گفت اعلم است و ما از راه اعلمیت می خواهیم پی ببریم که او سنش چیست. اگر مستقیم می گفت زید پیر است مسن است مشکلی نبود، خبر از یک امر حسی بود. اما ما می خواهیم از راه شهادت او به اعلمیت به لازم عرفی آن که مسن بودن زید است پی ببریم این اصلا عنوان شهادت اهل خبره در مدلول مطابقی اش منطبق نیست، واینجا هم کشف لوازم آن نمی شود. اینکه ما می گفتیم اگر در دلالت مطابقیه مقتضی برای حجیت این اماره نباشد ولی در دلالت التزامیه مقتضی باشد ما قائل به تفکیک می شویم و در دلالت التزامیه می گوئیم حجت است ولو در دلالت مطابقیه حجت نباشد، مواردی را می گوئیم که عدم حجیت بخاطر فقد ثمره است.

بله در خصوص اقرار ما سیره عقلائیه خاصه داریم که عقلاء ولو شرائط حجت مدلول مطابقی کلام یک شخص محقق نشود که مصداق حجیت اقرار باشد، ولی لازم آن ولو لازم عقلی آن علیه این شخص باشد، عقلاء اخذ می کنند. این یک نکته خاصه ای است در باب اقرار. اگر قطع نظر از اقرار بکنیم در مطلق امارات ما می گوئیم حجیت دلالت التزامیه تابع حجیت دلالت مطابقیه است مگر اینکه دلالت مطابقیه بخاطر فقد ثمره و اثر عملی حجت نباشد نه بخاطر قصور مقتضی و یا ابتلاء به مانع، بلکه فقط بخاطر فقد ثمره عملیه حجت نباشد. اینجا مانعی بر سر راه حجیت دلالت التزامیه نیست. چون در حجیت اماره کافی است منتهی به اثر عملی بشود ولو به الف واسطه. در اقرار یک مطلب بالاتری هست، وآن این است که اصلا ممکن است مقتضی حجیت در مدلول مطابقی کلام یک شخص نباشد و او مصداق اقرار نباشد، ولی این کلام یک لازمی دارد که آن لازم علیه این شخص متکلم است. ما در سیره عقلائیه می بینیم به لوازم کلام شخص اخذ می کنند.

بله در جائی که خود مدلول مطابقی کلام جوری است که شخص در بیان او متهم هست. مثلا می آید می گوید که من وارث این شخص میت هستم که ارث زیادی بجا گذاشته است. بعد بگویند خب، ما به تو که ارث نمی دهیم چون مدعی هستی، ولی ما مدرک محکمه پسند داریم که وارث این مرحوم قاتل اوست. آن آقا می گوید من طمع کردم، دیدم این مرحوم اموال زیادی دارد، چه می دانستم که تله قضائی گذاشته اند، ما آمدیم یک سنگی انداختیم در تاریکی بلکه بگیرد گفتیم وارث این آقا هستیم. چه می دانستیم دستنبد می زنید می گفتید تو وارثی؟ وارث این شخص قاتل او است. اینجا ما سیره نداریم بر حجیت این لازم کلام متکلم. چون در خود آن کلام این متکلم متهم است به جلب منفعت از راه دروغ.

در مواردی لازم کلام که اقرار علی النفس تلقی می شود حجت است که شخص در آن مدلول مطابقی متهم نباشد. ولو آن مدلول مطابقی اقرار علی النفس نیست. مدلول مطابقی ممکن است یک ادعایی است ولی لازم بیّن بالمعنی الاخصش اقرار علی النفس است. می آید می گوید من این فرش را که به زید فروختم مال من نبود مال عمرو بود. خب لازم و اثر قانونی آن این است که می گویند پس تو اتلاف کردی طبق بیان خودت مال عمرو را بر او و ضامن آن هستی. بله این حجت است. لوازم کلام متکلم ولو لازم غیر بیّن در صورتی که در خود کلام این متکلم متهم نباشد، این عند العقلاء حجت است و اخذ به آن می شود. ولو عرف به این اقرار نگوید، نگویند اقرّ. چون لازم بیّن بالمعنی الاخص نیست لذا دیگر عرف نمی گوید اقرّ. می گویند لازم آن کلام تو این است. ولو آن ملزوم اثبات نشود، چون آن ملزوم و مدلول مطابقی کلام اقرار نبود، چه بسا ادعاء یک مطلبی بود، ولکن می گویند این لازم کلام حجت است و اخذ می کنند این متکلم را به این لازم. یک سیره عقلائیه خاصه ای است در مورد اقرار.

اما در جاهای دیگر ما یک قانون عام بیان می کنیم، می گوئیم دلالت مطابقیه باید شرائط حجیت در آن فراهم باشد لو کان له ثمرةٌ و اثرٌ عملی. فقط همین. اگر دلالت مطابقیه ثمره عملیه نداشت و به این خاطر حجت نبود، این مهم نیست و مانع نیست از حجیت دلالت التزامیه که دارای ثمره عملیه است.

سؤال وجواب: اگر شرائط حجیت ندارد مثلا این آقا خبره نیست آمد گفت زید اعلم است، یکوقت شهادت مستقله می دهد نه شهادت تبعیه به مسن بودن زید. کأنه دو تا خبر گفته است: یک خبر تصریحی که زید اعلم است، می گویند تو که اهل خبره نیستی این حرفت به چه درد می خورد. یک شهادت تلویحیه داده است، زید مسن است به او اخذ می کنیم. اما اگر شهادت به مسن بودن شهادت تبعیه است نه شهادت مستقله، یعنی از راه اعلمیت او می خواهد مسن بودن او را بفهماند. و الا شهادت مستقله نمی دهد به مسن بودن زید، به جوری که اگر اشتباه بکند در تشخیص اعلمیت زید، دو تا اشتباه نکرده که هم گفته زید اعلم است و هم بالالتزام گفته زید مسن هم هست. نه، همان اشتباه در تشخیص اعلمیت زید را مرتکب شده است. اینجا را من می گویم. می گویم بالاخره این اهل خبره نیست که می گوید زید اعلم است، و از راه اثبات اعلمیت زید می خواهد بگوید زید مسن است، او هم به درد نمی خورد. اصل عدم خطاء زائدی در این دلالت التزامیه ندارد. اینجا ولو مبتلا به معارض هم نیست آن شهادتش به اعلمیت زید، بلکه بخاطر قصور مقتضی است که اهل خبره نیست. اینجا هم ما ملتزم می شویم که دلالت التزامیه کلامش حجت نیست. بلکه اگر یک شهادت مستقله دارد ولو تلویحا به جوری که عرف می گوید که این آقا اگر اشتباه کرده در تشخیص مسن بودن زید و اعلم بودن زید، دو اشتباه کرده نه یک اشتباه، او را ما ملتزم می شویم، می گوئیم در شهادت تصریحیه اش بکون زیدٍ اعلم که اهل خبره نیست حرفش به درد نمی خورد. ولی نسبت به آن شهادت تلویحیه مستقله که زید مسن است آن شهادت مستقله ای دارد آدم ثقه ای هست ولو اهل خبره نباشد راجع به مسن بودن افراد که می تواند نظر بدهد. اما شهادت تبعیه را عرض می کنم، ولی بخاطر قصور مقتضی در حجیت این دلالت مطابقیه قول او حجت نیست، اما همین کافی است برای عدم حجیت دلالت التزامیه.

واینی هم که آقای صدر می گفت دلالت التزامیه در لازم بیّن بالمعنی الاخص حجت است که در بحوث بود واقعا ما هر چه در کلمات ایشان در جاهای دیگر می گردیم پیدا نمی کنیم که ایشان این نظر را قائل است. هر چه می گردیم بیشتر احساس می کنیم که این کلام بحوث غرابت دارد و بعید است که آقای صدر ملتزم باشد به حجیت دلالت التزامیه در لازم بیّن بالمعنی الاخص. مخصوصا با آن نقلی که ما از کتاب مشایخ الثقات کردیم که گفتیم که ایشان می گوید که من قبول دارم که ابن ابی عمیر لایروی الا عن ثقة، من قبول دارم این شهادت شیخ طوسی را در عده، ولذا اگر این ابی عمیر اسم ببرد بگوید عن فلان شخص، من می پذیرم. اما اگر بگوید عن رجل من نمی پذیرم. چرا؟ برای اینکه درست است که وقتی می گوید عن رجل یعنی عن رجل ثقة عندی، ولی من فهمیده ام که ابن ابی عمیر در توثیق بعض اشخاص اشتباه کرده است مثل علی بن ابی حمزه بطائنی. شاید این عن رجل تکرار همان اشتباه باشد نه اشتباه جدید که اصل عدم خطاء جاری کنیم.

که ما معتقدیم که این دیگر خیلی افتادن از آن طرف است. نه آن چیزی که بحوث نقل می کند که در دلالت التزامیه بیّن بالمعنی الاخص هم اصل عدم خطاء جاری است، نه به آن کلامی که در مشایخ الثقات از ایشان نقل می کند که اصلا کلام مستقلی است، ابن ابی عمیر وقتی می گوید عن رجل که ظاهرش این است که عن رجل أثق به، چون شیخ گفت عرف بأنه لایروی و لایرسل الا عن ثقة، کأنه ابن ابی عمیر تصریح کرده است گفته عن رجل ثقة. وقتی می گوید من از شخص ثقه ای شنیده ام دارد خبر مستقلی می دهد. ما احتمال می دهیم ثبوتا این اشتباه همان تکرار اشتباه در علی بن ابی حمزه است چون این رجل همان علی بن ابی حمزه است، شاید، با شاید که نمی شود انسان حجیت خبر را از کار بیندازد.

الان مرحوم آقای خوئی معتقد است شیخ طوسی اشتباه کرده که فکر کرده که مشایخ صفوان وبزنطی و ابن ابی عمیر ثقات هستند. اشتباه کرده است و منشأ اشتباهش هم آن کلام کشی است در اصحاب اجماع، آیا آقای خوئی دیگر توثیقات شیخ طوسی را قبول نکند؟ چون بکوید حالا هم که می گوید فلان شخص ثقه است، شاید دیده که این از مشایخ ابن ابی عمیر یا صفوان و یا بزنطی است و دیگر اشتباه جدیدی از شیخ طوسی نیست بلکه همان اشتباهی است که در عده کرد؟ این حرف عقلائی است؟ این خلاف حجیت خبر ثقه نیست؟. خب شیخ طوسی دارد می گوید این آقا ثقه است.

الان یک مرجع تقلیدی مثل آقای خوئی فتوی می دهد، شما فهمیدید مبنای رجالی اش اشتباه است در فلان مطلب، مثلا توثیق رجال تفسیر قمی، بگوئید خب این فتوایش هم شاید تکرار همان اشتباه باشد و منشأش یک خبری باشد که راوی اش در تفسیر قمی بوده؟ عقلاء این کار را می کنند؟ اگر ببینند یک شخص متخصص یا ثقه ای در جاهایی اشتباه کرده والان هم یک حرفی می زند که شاید ریشه اش همان اشتباه باشد آیا دیگر به حرف او اعتناء نمی کنند؟.

اگر دو نفر فکر می کردند هر کسی وارد دستشوئی بشود آب نجس به او ترشح می کند چون خیلی دستشوئی بدی است، معتقد هستند به این مطلب. حالا یک لباسی را در یکجایی گذاشته بودند این دو بینه گفتند به این لباس آب نجس ترشح کرده. بگوئیم شاید این تکرار همان اشتباهی است که می کنند؟! نه، شاید واقعا دیده اند این بینه که آب نجس در آشپزخانه به این ترشح کرده است. خب اطلاق حجیت بینه می گوید اخذ بکن به شهادت این بینه.

بله یکوقت می دانی تکرار همان اشتباه قبلی است حرفی نیست، یک وقت دلالت التزامیه است که دلالت تبعیه است، او اصلا عرض کردیم که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است. فرض این است که یک دلالت مستقله است دارد شهادت مستقله می دهد بأن هذا الثوب اصابه الماء القذر یا اصابة عین النجاسة، بگوئیم نه دیگر برو، من فهمیدم تو در یک شهادتی اشتباه می کردی احتمال می دهم که این شهادتت هم تکرار و تطبیق همان اشتباه باشد. اینکه نمی شود.

عرض کردم یک آقایی معتقد است که طلبه های مدرسه کذا همه عادلند، خیلی مرید طلبه های آن مدرسه است. من هم می دانم اشتباه می کند، خب هر مدرسه ای خوب دارد بد دارد. اگر این آقا یک روز بیاید بگوید زید عادل، بگویم شاید تکرار همان اشتباه باشد؟!. آقا شهادت بینه عادله بر عدالت زید است، تا علم به خلاف نداشتم باید اخذ کنم دیگر. اطلاق بینه مقدم است دیگر.

#### تعارض دو خبر ظنی السند و ظنی الدلالة

بحث بعد راجع به این است که اگر دو خبر قطعی السند بودند ظنی الدلالة، تعارضشان به لحاظ حجیت ظهور است. کما اینکه اگر دو خبر قطعی الدلالة بودند ظنی السند، تعارضشان به لحاظ سند است. اینها بحث ندارد.

مشکل ما جائی است که دو خبر هستند هم ظنی السند و هم ظنی الدلالة، با هم تعارض کردند. جمع عرفی هم ندارند. یک ثقه ای می گوید امام فرمود یجب اکرام العالم، یک ثقه ای می گوید امام فرمود لایجب اکرام العالم. خبرهای ظنی السند هستند و همینطور ظنی الدلالة هستند. چرا؟ برای اینکه شاید فی علم الله مراد از آن یجب اکرام العادل اکرام عالم عادل باشد، و مراد از لایجب اکرام العالم اکرام عالم فاسق باشد. عموم یا اطلاق است دیگر. عموم عموم یا اطلاق که دلالت قطعیه نیست بلکه دلالت ظنیه است. پس هم دلالت ظنیه است و هم صدور ظنی است.

اختلاف است که آیا تعارض بین این دو ظهور متوقف می شود و دو ظهور از کار می افتد، ولی نسبت به اصل صدور هر دو خبر ما متعبد می شویم، چون احتمال صدور هر دو خبر را از امام علیه السلام می دهیم. علم به کذب احد الخبرین که نداریم. شاید هم امام فرموده یجب اکرام العالم، و هم امام فرموده لایجب اکرام العالم، منتهی مرادشان از اولی عالم عادل بوده است و از دومی عالم فاسق. آیا دلیل العمری ثقتی فما قال لک عنی فعنی یقول تعبد به صدور این دو خبر می کند ولو دلاتشان با هم تعارض کرده یا نمی کند؟

این بحث ثمراتی دارد. ما قبل از اینکه ثمرات را بگوئیم دو مورد را ذکر کنیم برای این بحث و بعد ثمراتش را بگوئیم:

##### تعارض به نحو عموم من وجه

مورد اول: تعارض به عموم من وجه است. اکرم کل عالم، لاتکرم الفاسق.

##### تعارض به نحو تباین

مورد دوم: متباینین است. مثل همان مثال یجب اکرام العالم، لایجب اکرام العالم.

ظاهر مشهور این است که در عامین من وجه تعارض را سرایت به سندین نمی دهند. ولذا در مورد افتراق اخذ می کنند به هر دو عام. فقط در مورد اجتماع بین دو ظهور تعارض می اندازند. اما در متباینین لعل الظاهر من المشهور این است که تعارض الظهورین به سندین هم سرایت می کند.

خب ما سه تا ثمره ذکر کنیم برای همین سریان تعارض از ظهور دو حدیث به سند دو حدیث. غیر از اینکه در عامین من وجه که بعید است کسی ملتزم بشود به سریان تعارض از ظهورین به سندین، ولی اگر کسی قائل بشود به سریان ثمره اش پر واضح است. ثمره اش این است که در مورد افتراق هم دیگر نمی توانیم عمل کنیم به آن عام من وجه. اگر خود حجیت این خبری که می گوید قال الامام اکرم کل عالم طرف معارضه باشد، خب حجیت سند اکرم کل عالم طرف معارضه می شود و از کار می افتد. وقتی از کار افتاد چطوری ما فتوی بدهیم به وجوب اکرام عالم عادل که مورد افتراق است؟

ولی الحمد لله ما ندیدیم کسی بگوید در عامین من وجه تعارض به سند حدیثین سرایت می کند. حالا یک توهمی هست که بعدا آن را جواب می دهیم، توهم ضعیفی است که تعارض به سند عامین من وجه سریان بکند که انصافا توهم ضعیفی است بعدا متعرض می شویم.

فعلا می خواهیم سه ثمره برای سریان تعارض در خبرین متباینین از ظهور این دو خبر به سند این دو بیان کنیم:

ثمره اولی: گفته می شود که اگر ما خودمان از امام علیه السلام می شنیدیم که یک روز فرمود یجب اکرام العالم. گذشت. در آخر آن مجلس یا در یک مجلس دیگر فرمود لایجب اکرام العالم. خبر قطعی الصدور وقطعی الجهة است، احتمال تقیه در هیچکدام نیست. چه می گوئیم؟ می گوئیم امام معصوم است احتمال اشتباه که در او نیست، حتما مقصودش از یجب اکرام العالم وجوب آن قدر متیقن است که اکرام عالم عادل است، و حتما مقصودش از آن لایجب اکرام العالم هم مقصودشان عدم وجوب اکرام قدر میتقن است که عالم فاسق است. گفته می شود که اگر تعارض به سند این دو خبر ظنی الصدور سرایت نکند و «لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا» بگیرد هم این خبری را که گفت قال الامام علیه السلام یجب اکرام العالم و هم آن خبر ظنی را که می گوید امام فرمود لا یجب اکرام العالم، این لا عذر می گوید فرض کن خودت از امام شنیدی، یعنی همان کاری را بکن که اگر خودت با گوش خودت از امام می شنیدی می کردی. یعنی حمل کن هر کدام را بر قدر متیقن.

ولی اگر گفتیم نه، تعارض به سند این دو حدیث هم سرایت می کند کما هو الظاهر من المشهور، خب دیگر اصلا دلیل «لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا» اصلا نمی گیرد هر دو حدیث را، تعارض می کنند. این ثمره اولی است.

ثمره ثانیه: اگر ما بگوئیم در تعارض خبر اوثق و خبر ثقه، خبر اوثق مقدم است. حالا بیانهایی هست وارد آن بحث نمی شویم اینها بحث هایی است که در آینده باید بکنیم، بعضی قائلند که خبر اوثق بر خبر ثقه مقدم است عند التعارض. خب ثمره دوم هم درست می شود: اگر تعارض سریان پیدا کند به سندین و آن راوی یجب اکرام العالم اوثق باشد، اخذ می کنیم به خبر او. ولی اگر تعارض سریان پیدا نکند به سندین چون احتمال صدور هر دو خبر را از امام می دهیم، تعارضی نیست بین این دو خبر، پس هم به خبر اوثق اخذ می کنیم و هم به خبر ثقه، تعارضی ندارند به لحاظ سند. اما ظهور هر دو با هم تعارض دارند، چون ظهور خبر اوثق با ظهور خبر ثقه که از حیث ظهور فرقی نمی کنند، هر دو ظهور هستند دیگر، تعارض کرد به لحاظ دلیل حجیت ظهور.

اگر ما قائل شدیم خبر اوثق در تعارض بر خبر ثقه مقدم است، کجا این را قائل می شویم؟ در جائی که تعارض سندی است. می گوئیم این اوثق است، وقتی از امام نقل می کند یجب اکرام العالم این اوثق است درست تر نقل می کند تا آن کسی که گفت امام فرموده لا یجب اکرام العالم. اما این در صورتی است که تعارض سندی باشد. و الا اگر تعارض سندی نباشد با هم تنافی ندارند. خبر اوثق می گوید بگو امام فرمود یجب اکرام العالم، می گویم چشم می گویم امام فرمود یجب اکرام العالم. خبر ثقه هم می گوید بگو امام یک روز دیگر فرمود لایجب اکرام العالم، یک روز دیگر است، خب شاید فرموده، من علم به عدم صدور احد الخبرین از امام که ندارم، شاید هر دو خبر از امام صادر شده است. تعارضی نیست بین خبر اوثق و ثقه. اگر تعارض به سند این سرایت نکند و تعارض فقط در ظهورین باقی بماند، خب این ظهورین متکتافئین هستند تعارضا تساقطا. حالا تساقطا ولو به لحاظ اینکه عموم هایشان با هم تعارض می کنند، بعد حالا اخذ به قدر متیقن از هر کدام بکنیم بحث دیگری است.

اما اگر گفتیم تعارض سریان دارد به سندین، یعنی ما نمی توانیم بگوئیم هم خبر اوثق صادر شده است و هم خبر ثقه، خب باید دست از یکی شان باید برداریم، خب دست از خبر ثقه باید برداریم عند التعارض مع خبر الاوثق.

اوثقیت مرجح صدوری است نه مرجح دلالی. مرجح صدوری در مواردی است که من تعبد به صدور هر دو نتوانم بشوم. والا اگر تعبد به صدور هر دو بتوانم بشوم اصلا نیازی به مرجح صدوری نیست، هر دو انشاء الله صادر شده اند.

این هم ثمره ثانیه، که اگر سریان پیدا کند تعارض از ظهورین به سندین، آنوقت خبر اوثق مقدم می شود.

ثمره ثالثه: اگر یک خبر سومی هم ضمیمه بشود به این یجب اکرام العالم، لایجب اکرام العالم. آن خبر سوم چه می گوید؟ می گوید لا تکرم الفاسق. نسبت لا تکرم الفاسق با یجب اکرام العالم چیست؟ عموم من وجه است. اگر قائل شدیم به سریان تعارض به سند خبرین متباینین، خب این لاتکرم الفاسق بلامعارض است، چرا؟ برای اینکه عام من وجه که تعارض سندی ندارد طبق نظر مشهور با عام دیگر. پس لاتکرم الفاسق با یجب اکرام العالم تعارض سندی ندارد. ولی یجب اکرام العالم با لایجب اکرام العالم تعارض سندی دارد، تعارضا السندان و تساقطا. معارض سندی لا تکرم الفاسق دیگر حجت نمی شود تا با او تعارض کند. آنوقت فتوی می دهیم به حرمت اکرام فاسق سواء کان عالما أو جاهلا.

ولی اگر تعارض به سند خبرین متباینین سرایت نکند، تعارض سه طرفه می شود به لحاظ ظهورها.

این سه تا ثمره است. ویکفینا الثمرة الاولی. در مباث فقهیه خیلی مهم است. ثمن العذرة سحت، ثمن العذرة لا بأس به، اگر تعارض سندی نباشد ما متعبد به هر دو می شویم سندا، کأنه خودمان این دو خبر را از امام شنیدیم چکار می کردیم؟ می گفتیم مراد از ثمن العذرة سحت عذره ما لایؤکل است و مراد از ثمن العذرة لا بأس به عذره ما یؤکل است. حالا هم همین را می گوئیم. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1665

دوشنبه 03/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این بود که اگر بین دو خبر تعارض مستقر بود، و این دو خبر یا یکی از این دو ظنی الصدور بود نه قطعی الصدور، آیا دلیل حجیت سند این خبر ظنی الصدور طرف معارضه است؟ مثلا یک خبر می گوید ثمن العذرة سحت، یک خبر می گوید ثمن العذرة لا بأس به، بین مفاد این دو خبر تعارض مستقر هست، ولی فرض این است که هر دو خبر قطعی الصدور نیستند، آیا تعارض سرایت می کند از دلالت این دو خبر به سند آن دو اگر هر دو ظنی الصدور هستند یا اگر یکی ظنی الصدور است سرایت می کند تعارض به سند این خبر ظنی الصدور یا سرایت نمی کند؟

که عمده ثمره آن این بود که گفته شد اگر تعارض سرایت نکند به سند این دو حدیث، ما تعبد می شویم که امام هر دو حدیث را بیان فرموده اند. کأنه ما از خود امام علیه السلام هر دو حدیث را شنیدیم. اگر ما خودمان از امام علیه السلام می شنیدیم که یکجا فرمود ثمن العذرة سحت و یکجا فرمود ثمن العذرة لا بأس به و فرض کنید احتمال تقیه هم در هیچکدام نمی دادیم، خب طبعا می گفتیم متعین است بگوئیم که مراد امام علیه السلام در ثمن العذرة سحت عذره غیر مأکول اللحم است و در ثمن العذرة لا بأس به عذره مأکول اللحم است. اگر حالا هم که خبرین ظنی الصدور هستند دلیل حجیت خبر شاملشان بشود، روایت مراغی که می گوید «لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا» می گوید تشکیک نکنید در صدور این دو حدیث از امام. خب ما باید همین کار را بکنیم بگوئیم حمل می کنیم ثمن العذرة سحت را بر عذره غیر مأکول اللحم، و ثمن العذرة لا بأس به را بر عذره مأکول اللحم. چون یا باید تشکیک کنیم در صدور یکی از این دو حدیث یا هر دو حدیث، که روایت مراغی اجازه نمی دهد می فرماید: لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا، یا اگر تشکیک نکنیم احتمال تقیه هم در هیچکدام ندهیم، متعین است که حمل کنیم هر کدام را بر قدر متیقن.

بله اگر احتمال تقیه بدهیم در یکی از این دو خبر، این فرق می کند. فعلا بحث ما در این است که مشکل ما در دلالت و سند است، اما جهت صدور قطعیه است. و الا اگر جهت صدور قطعیه نباشد احتمال تقیه بدهیم، آنوقت خود این اصالة الجد داخل در تعارض می شود، که عرض خواهیم کرد که نتیجه اش چه خواهد شد.

سؤال وجواب: طبعا در فرض تعارض دو خبر است که مقتضای اصل اولی تساقط هست. فعلا بحث در این است که ممکن است کسی بگوید بین سند این دو خبر تعارض نیست، ما به هر دو اخذ می کنیم. بین ظهور این دو خبر تعارض مستقر است و دلیل حجیت ظهور شامل ظهور این دو خبر نمی شود.

در بحوث گفته اند: طبق مبنای صحیح، اصلا وجهی ندارد ما بیائیم تفکیک کنیم بین حجیت سند و حجیت ظهور. بگوئیم تعارض بین حجیت ظهور این دو خبر هست نه بین سند این دو خبر. دلیل تعبد به سند که می گوید بگو این حدیث از امام صادر شده است کسی بگوید این طرف معارضه نیست، این خلاف مبنای صحیح است که دلیل حجیت سند و دلیل حجیت دلالت به هم مرتبط هستند و یک چیز هستند. چرا؟ ایشان فرموده برای اینکه: ما دلیل حجیت سندمان به لسان تعبد به علم به صدور نیست بلکه به لسان امر به عمل به مفاد خبر ثقه است. فاسمع له واطع. سیره عقلائیه هم این است که وقتی می گویند خبر ثقه حجت است یعنی منجز مفاد خودش هست. ثمن العذرة سحتٌ دو تا حجیت ندارد، یکی حجیت سند که بگوید قل هذا الخبر صادر عن الامام. دوم دلیل حجیت ظهور که بگوید قل هذا الظهور مطابق للواقع. نخیر. اصلا حجیت سند و حجیت ظهور حجیت واحده هستند فقط تحلیل می شود به دو چیز. چرا؟ برای اینکه حجیت سند به لسان تعبد به علم به صدور این حدیث از امام نیست. به لسان امر به عمل به مفاد این حدیث هست، چه دلیل لفظی باشد مثل اسمع له و اطع فإنه الثقة المأمون، یا دلیل بناء عقلاء باشد. بناء عقلاء این است که خبر ثقه را منجز می دانند نسبت به مفاد آن، ولذا این دلیل إعمل بخبر الثقة یعنی إعمل بمفاده، إعمل بظاهره، نمی تواند شامل ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به بشود. هم بگویند إعمل بمفاد ثمن العذرة سحت، به ظاهر این حدیث عمل کن، و هم بگویند إعمل بمفاد ثمن العذرة لا بأس به، به مفاد آن عمل کن. این محال است. وقتی محال بود تعارضا تساقطا.

پس اصلا یک حکم بیشتر نیست، و هو لزوم العمل بمفاد خبر الثقة. این لزوم عمل به مفاد خبر ثقه از آن انتزاع می شود حجیت سند و حجیت ظهور. خب این لزوم عمل به خبر ثقه، اگر می خواهید هم در ثمن العذرة سحت تطبیق بشود و هم در مورد ثمن العذرة لا بأس به، این محال است. اگر می خواهید این لزوم العمل به مفاد خبر ثقه را تفکیک کنید به دو جزء مستقل، یکی وجوب بناء بر صدور این خبر، ودیگری وجوب بناء بر اینکه ظهور آن مطابق با واقع است، این خلف ارتباطیت بین حجیت سند و حجیت ظهور است. تفکیک بین دو جزء واقعی ممکن است نه دو جزء تحلیلی که واقعی ندارد و صرف تحلیل عقل است.

واساسا نظر آقای صدر این است که تصریح می کند می گوید ما نیازی به تعبد به حجیت ظهور نداریم. اصلا دلیل حجیت ظهور نباشد، ما هستیم و اعمل بخبر الثقة. اصلا إعمل بخبر الثقة یعنی إعمل بظاهره و مفاده. فاسمع له و اطع.

اما حدیث لا عذر لاجد من موالینا فی التشکیک فیما بروی عنا ثقاتنا، اولا ضعیف السند است. ثانیا: برفرض تام السند باشد، مراد از تشکیک، تشکیک عملی است نه تشکیک نفسانی. تشکیک عملی در مقابل بناء عملی است، او هم می شود یعنی لا عذر لاحد فی ترک العمل بمفاد خبر الثقة.

ایشان فرموده اند: ما این مطلب را در جائی می گوئیم که مفاد دو خبر با هم تعارض مستقر دارند. اما اگر دو خبر مفادشان با هم تعارض ندارد بلکه هر دو مجمل هستند، آنجا ما مشکلی نداریم. ایشان مثال می زنند، می گویند: یک خبر می گوید الکر الف ومأتا رطل، مجمل است که رطل، رطل عراقی است یا رطل مکی است که دوبرابر رطل عراقی است. یک خبر دیگر می گوید الکر ستمأة رطل، آن هم مجمل است نمی دانیم مراد رطل عراقی است یا رطل مکی. هر دو مجمل هستند.

فرق می کند با ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به. آنجا دو تا ظهور متعارض است، امر به عمل به این ظهور با امر به عمل به آن ظهور با هم جمع نمی شود.

اما در اینجا الکر الف و مأتا رطل ظهور دارد در جامع بین رطل عراقی و رطل مکی. الکر ستمأة رطل هم ظهور دارد در جامع. در خصوصیت رطل مکی بودن یا عراقی بودن اجمال دارد ولی اصل اینکه کر 1200 رطل است که مفاد خبر است. جامع الرطلین که داریم. یعنی الکر الف ومأتا رطل و الکر ستمأة رطل هم درست باشد، پس حتما باید مراد از رطل از الکر الف ومأتا رطل، رطل عراقی باشد، و مراد از رطل، در الکر ستمأة رطل، رطل مکی باشد که دوبرابر رطل عراقی است. پس هر دو یک مفاد جامعی دارند می تواند شارع امر کند به عمل به آن. با هم تنافی ندارند در مفاد جامع. ولازم عمل به هر دو و بناء عملی بر صدق هر دو این است که بگوئیم رطل در الکر الف و مأتا رطل رطل عراقی است و در الکر ستمأة رطل، رطل مکی است.

و إن شئت قلت: الکر الف و مأتا رطل یک مفادی دارد وآن این است که آبی که کمتر از 1200 رطل عراقی است کر نیست. چرا؟ برای اینکه آبی که کمتر از 1200 رطل عراقی است نه 1200 رطل عراقی است و نه 1200 رطل مکی که دو برابر رطل عراقی است. این مفاد الکر الف ومأتا رطل است که ما یقل عن الف و مأتی رطل عراقی لیس بکر. خب فاسمع له واطع فإنه الثقة می گوید گوش کن و عمل کن به این مفاد. الکر ستمأة رطل هم می گوید آنچه که بیشتر از 600 رطل مکی است که اکثر الرطلین است کر است. چون آن چیزی که بیشتر از 600 رطل مکی است او بیشتر از 600 رطل عراقی هم هست که نصف رطل مکی است. این هم مفاد این خطاب است. فاسمع له و اطع. باید بنا بگذاریم که کمتر از 1200 رطل عراقی کر نیست، وبیشتر از 600 رطل مکی که می شود 1200 رطل عراقی کر است.

فرموده اینجا ما مشکل نداریم وملتزم می شویم. چون مفاد این دو خبر به این مقدار که ما گفتیم تنافی ندارد.

بله احتمال می دهیم ثبوتا مراد از رطل در هر دو رطل مکی باشد یا در هر دو رطل عراقی باشد، می شود تعارض بین مراد در این دو خبر. ولی اینها که ظاهر خبر نیست. ظاهر خبر این نیست که رطل در هر دو رطل عراقی است یا رطل در هر دو رطل مکی است. پس بین ظهور این دو خطاب تنافی نیست. و امر به عمل به خبر ثقه یعنی امر به ظهور آن، امر به عمل به مفاد آن. در این مثال با هم تنافی ندارند.

اما در مثالی که هر دو خطاب ظاهرند بظهور متعارض بتعارض مستقر که جمع عرفی ندارد مثل ثمن العذرة سحت، ثمن العذرة لا بأس به، اینجا امکان ندارد شارع بگوید امر می کنم تو را به عمل به مفاد این خبر الف و امر می کنم شما را به عمل به مفاد خبر ب. ولذا معنا ندارد بگوئیم ظهورین با هم تعارض دارند ولی سندین با هم تعارض ندارند.

اقول: این فرمایش بحوث انصافا غیر عرفی است. چون لازمه اش این است که ما اگر در حجیت یک ظهوری شک داشتیم. مثلا آقای وحید می فرمایند ظهوری که ظن به خلافش باشد حجت نیست. نظر ایشان این است. ما هم شک کردیم، گفتیم خب ظاهر این خطاب بله این هست، ولکن ما ظن داریم به اینکه این ظاهر مطابق با واقع نیست و محرز نیست بناء عقلاء بر حجیت ظهوری که ظن به خلافش باشد. آیا عرفی است ما بیائیم به خطاب حجیت خبر ثقه تمسک کنیم دور بزنیم دلیل حجیت ظهور را و بگوئیم ما اصلا نیازی نداریم به دلیل حجیت ظهور؟. العمری ثقتی فما أدی الیک عنّی فعنّی یؤدی و ما قال لک عنّی فعنّی یقول فاسمع له و اطع فإنه الثقة المأمون یعنی إعمل به ظاهر و مفاد این خبر ثقه ولو حجیت ظاهر آن برای تو ثابت نباشد. انصافا این عرفی نیست. یعنی عرف بیاید به این حدیث العمری ثقتی فما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له و اطع فإنه الثقة المأمون تمسک کند برای اثبات حجیت این ظهور کلام عمری، با اینکه در حجیت این ظهور در سیره عقلائیه ما شک داریم چون ظن به خلافش داریم. عرف از این خطاب بیش از این نمی فهمد که شما بنا بگذار بر اینکه عمری راست می گوید. فما قال لک عنّی فعنّی یقول، کأنه از خود من شنیدی. من اگر از خود امام این کلام را می شنیدم که ظهور داشت در یک مطلبی که من ظن نوعی یا ظن شخصی به خلاف آن دارم آنوقت ما تشکیک می کردیم. از خود امام شنیدیم یا خبر قطعی داریم که امام این را فرمود، آنجا می گفتیم که خب برای من محرز نیست که این ظهور کلام امام حجت باشد با وجود این ظنی که به عدم اراده این ظهور دارم. آنجا اینجور می گفتیم. بنا بر این مبنایی که می گویند حجیت ظهور مشروط است به عدم ظن به خلاف، من اگر از خود امام می شنیدم یا خبر قطعی می گفت امام اینطور فرمود که تجب صلاة الجمعة تعیینا علی کل مکلف، ظن شخصی یا نوعی پیدا می کردم به خلاف، می گفتم این لابد استحباب مؤکد است. نمی شود که همه مردم در روز جمعه واجب تعیینی باشد که بروند نماز جمعه، اصلا مساجد اینقدر گنجایش نداشته است، کما اینکه امام ره ادعایشان این بود که ما ادعا داریم که قطع داریم که ظهور مطابق با واقع نیست، ولی حالا یک کسی قطع پیدا نکند بگوید ظن پیدا می کنم این ظاهر خطاب که وجوب تعیینی نماز جمعه است بر هر مکلفی، ظن دارم این مطابق با واقع نیست. از خود امام می شنویم شما می گوئید نه این ظهور حجت نیست چون ظن به خلافش دارم، یا مشکوک الحجیة است و شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است، و یا اگر عمری می گفت و من یقین می کردم که امام این را فرموده که دیگر نیاز به تعبد به قول عمری نداشتم چون قول عمری علم آور بود، آنجا می گفتیم که این ظهور مشکوک الحجیة است چون ظن به خلافش داریم. اما حالا که شک دارم عمری درست گفته یا نه، بگویم نه دیگر، اینجا به اطلاق فاسمع له و اطع تمسک می کنیم می گوئیم ظهور کلام عمری حجت است ولو ما شک در حجیت این ظهور داریم در موارد ظن به خلاف. این عرفی است؟

سؤال وجواب: ایشان می گوید از خود خطاب امر به عمل به خبر ثقه ما می فهمیم باید به مفاد وظاهر خبر ثقه عمل کنیم، این اطلاق برای چی تقیید بخورد؟ خب علم به خلاف طبق برهان عقلی خارج می شود. اما در جاهای دیگر شک دارم عقلاء چکار می کنند. جائی که شک دارم در حجیت ظهور ولذا از خود امام می شنیدم می گفتم من شک دارم در حجیت این ظهور که ظن به خلافش دارم، والشک فی الحجیة مساوق للقطع بعدم الحجیة، اما عمری آمد به من گفت من قطع پیدا نکردم احتمال خطائش را می دهم که صحیحه حمیری می گوید العمری ثقتی ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له و اطع، اینجا نه دیگر، اینجا نیازی به دلیل حجیت ظهور نیست. خود این خطاب می گوید به مفاد و ظاهر این خبر عمری عمل کن. آیا عرفی است؟ قطعا عرفی نیست.

پس ما برفرض قبول نکنیم مبنای کسانی را که می گویند حجیت خبر یعنی تعبد به علم به صدور، مثل آقای خوئی، آقای خوئی می گوید: حجیت سند یعنی اینکه شما عالم هستی تعبدا به صدور این کلام از امام. تازه این به نظر آقای خوئی حکومت ظاهریه پیدا می کند بر موضوع حجیت ظهور. حکومت ظاهریه بر موضوع مثل این می ماند که: بینه بیاید بگوید هذا عادل. خب این حکومت ظاهریه دارد بر خطاب صل خلف العادل. آقای خوئی ره می فرماید دلیل حجیت سند می گوید انت عالم بصدور هذا الکلام الظاهر من الامام علیه السلام. حکومت ظاهریه دارد بر ظهور کلام الامام حجة.

حالا این مبنای آقای خوئی ره است. شما بگوئید ما این مبنا را قبول نداریم. بسیار خوب. اما اینکه شما می گوئید مبنای ما در حجیت خبر یعنی امر به عمل به مفاد خبر یا جعل منجزیت و معذریت برای مفاد خبر، و این تعلق می گیرد به عمل به حکم شرعی که مفاد این خبر هست، برفرض این را بگوئیم، ما اصرار نداریم این مطلب شما باطل است، برفرض بگوئیم جناب آقای صدر! دلیل حجیت خبر ثقه مفادش الزام به عمل به خبر ثقه است یا جعل منجزیت و معذریت برای خبر ثقه است، و معنای الزام به عمل به خبر ثقه یا جعل منجزیت و معذریت برای خبر ثقه، تنجیز آن حکم واقعی است که مفاد این خبر ثقه است. برفرض این را بگوئیم، اما این را نمی توانیم انکار کنیم که ظاهر دلیل حجیت خبر حیثی است. تنجیز واقع است. لزوم عمل به مفاد خبر ثقه است. از حیث اینکه احتمال کذب این ثقه را و احتمال خطاء این ثقه را الغاء می کند. می گوید از حیث احتمال خطاء این مخبر ثقه و کذب او شما معذور نیستی در مخالفت واقع. اما از سائر نواحی، از این ناحیه که این خبر ثقه یک ظاهری دارد که معلوم نیست حجت باشد، چون ظن به خلافش داری مشکوک الحجیة است، از آن حیث که الغاء شک نمی کند. ظاهر دلیل العمری و ابنه ثقتان یا العمری ثقتی فما قال لک عنّی فعنّی یقول و ما أدی الیک عنّی فعنّی یؤدی فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون این است که من نمی گویم انت عالم بصدور هذا الحدیث منی که آقای خوئی می گوید. نه، إعمل بخبر الثقة. منجز واقعا است خبر ثقه. اما این منجزیت خبر حیثیه است. یعنی این خطاب می گوید از حیث احتمال خطاء عمری شما اعتناء کنی به این احتمال عملا و بگوئی شاید عمری اشتباه کرده معذور نیستی. اما از حیث احتمالات دیگر که اگر این حدیث را از خود امام می شنیدی، باز آن احتمال های دیگر جا داشت، مثل احتمال اینکه این ظاهر مراد جدی امام نباشد. از آن حیث این حدیث وآن حیث نمی خواهد الغاء کند. اگر دلیل حجیت ظهور بود، دلیل حجیت ظهور احتمال اینکه این ظهوری که عمری نقل می کند که تجب صلاة الجمعة علی کل مکلف حجیت ظهور الغاء می کند آن احتمال عدم اراده جدیه این ظاهر را. و اگر دلیل حجیت ظهور نبود، از آن حیث الغاء نشده است شکمان.

پس دلیل حجیت خبر الغاء شک در مفاد خبر ثقه من جمیع النواحی و الجهات نمی کند. بلکه فقط از حیث احتمال خطاء این مخبر ثقه به صدد بیان این است که العمری ثقتی فما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع، یعنی تشکیک نکن در صدور این خبر از ما. حالا تشکیک نفسانی مهم نیست تشکیک عملی نکن، یعنی نکند یکوقت اعتناء نکنی به خبر عمری و بگوئی شاید عمری اشتباه کرده است. نخیر، معذور نیستی. اما اگر بگوئی امام فرموده انشاءالله ما قبول داریم، ولی اگر ما خودمان هم از امام می شنیدیم معلوم نبود این کلام مطابق با واقع باشد. چون حجیت ظهور معلوم نیست عند العقلاء شامل این ظهوری که ظن به خلافش داریم بشود، خب این حدیث العمری ثقتی کاری به او ندارد.

بله شما می گوئید در جائی که شک در حجیت ظهور داریم یا در جائی که ظاهر حجت نیست، این امر به عمل به این خبر ثقه می شود لغو خب برهان لغویت اقتضاء می کند مشروط بشود حجیت خبر ثقه بما إذا کان لمفاده اثر عملی. و این شرط عقلی است.

این غیر از بیان بحوث است که می گوید اصلا حجیت خبر با حجیت ظهور یک روح هستند قابل تفکیک از هم نیستند. نه، دو روح هستند در دو غالب، منتهی حجیت خبر برای اینکه لغو نشود خبر می دهد عمری که این دیوار سه متر است، ثقه هم هست، خب چه اثری دارد سه متر بودن این دیوار؟ لغو است تعبد به حجیت خبر عمری. حالا آقای خوئی برای خورج از لغویت گفته اثرش جواز إخبار است، کار به او نداریم، می گوئیم شارع تعبد به علم که نکرده تا اثرش جواز إخبار باشد. ولکن حجیت این خبر مشروط است بما إذا کان لمفاده اثرٌ عملی.

سؤال وجواب: ما می گوئیم یک حجیت نیست دو حجیت است. فوقش حجیت سند برای اینکه لغو نشود مشروط می شود به مواردی که تعبد به آن اثر عملی دارد. این غیر از مدعای بحوث است. بحث در این است که در این مثال ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لابأس به، مفاد حجیت خبر ثقه این است که شما احتمال عدم صدور این کلام ظاهر را از امام الغاء کن، اعتناء نکن عملا به این احتمال که شاید از امام صادر نشده باشد ثمن العذرة سحت. این حکومت ظاهریه پیدا می کند بر دلیل حجیت ظهور کلام امام دیگر. ... حالا اگر تعبد به سند اثر داشت، اثرش این بود که وقتی ما متعبد به سند شدیم لازم صدور این کلام از امام ولازم صدور آن کلام دیگر که ثمن العذرة لابأس به از امام است که چون امام اشتباه نمی کند و احتمال تقیه هم که نمی دهیم لازم صدور این دو کلام از امام این است که حتما مراد از ثمن العذرة سحت عذره غیر مأکول اللحم باشد، ثمن العذرة لا بأس به عذره مأکول اللحم باشد. خب این لغو نشد دیگر. شما دنبال این هستید که حجیت سند لغو نباشد. خب چه ثمره ای بهتر از این. دیگر لغو نشد. تنافی بین دو عموم است، تعارض کرد دو عموم. اما وقتی شما می گوئی احتمال عدم صدور این دو حدیث را نباید بدهی، پس بگو این دو حدیث از امام صادر شده است، احتمال تقیه هم که نمی دهم، اگر قطعا این دو حدیث از امام صادر شده بود و احتمال تقیه هم نمی دادم چکار می کردم، حمل می کردم هر کدام را بر قدر متیقن. الان هم همین کار را می کنم.

پس این مطلب بحوث درست نیست، بقیه اشکالات انشاءالله فردا.

جلسه 1666

سه شنبه 04/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این بود که خبرین متعارضین که ظنی الصدور هستند آیا تعارض بین دلالت این دو خبر سرایت می کند به تعارض بین سند این دو خبر یا نه؟

مقرر بزرگوار بحوث قدس الله نفسه[[4]](#footnote-4) سه تقریب نقل می کند از مرحوم آقای صدر، یک تقریب هم در مباحث ذکر می شود. هر چهار تقریب را عرض می کنیم.

سه تقریبی که در بحوث مطرح است این است:

تقریب اول: مبنای خود مرحوم آقای صدر است که فرموده اند: حجیت سند و حجیت دلالت به هم ارتباط دارند و دارای یک حقیقت هستند. شارع امر که می کند به عمل به مفاد خبر ثقه، از آن انتزاع می کنیم حجیت سند و حجیت دلالت را.

حجیت سند به معنای تعبد به علم به صدور حدیث از امام نیست، بلکه به معنای تنجیز مفاد و مدلول خبر هست. دیگر نمی شود تفکیک کرد بین حجیت سند و حجیت دلالت.

دلیل إعمل بخبر الثقة این دلیلی را که می گوید ثمن العذرة سحت شامل می شود و این خبری را هم که می گوید ثمن العذرة لا بأس به را شامل می شود، و از شمولش نسبت به هر دو محال لازم می آید، هم امر به عمل به خبر ثمن العذرة سحت و هم امر به عمل به خبر ثمن العذرة لا بأس به محال است. تعارضا تساقطا. اینکه بگوئیم تعبد به سند می شویم تعبد به ظهور نمی شویم خلف ارتباط بین حجیت سند و حجیت دلالت وظهور است.

که ما اشکال مبنایی کردیم، گفتیم ظاهر بناء عقلاء ودلیل لفظی اعتبار خبر ثقه، امر به خبر ثقه و تنجیز واقع هست اما از حیث الغاء احتمال کذب این خبر. والا اگر ظهور این خبر مشکوک الحجیة باشد، مثل اینکه ما شک داریم ظهوری که اصحاب از آن اعراض کرده اند و موجب ظن نوعی به این شده که این ظهور مخالف واقع باشد هچنین ظهوری حجت است یا نه، این نه عرفی است که از خطاب العمری و ابنه ثقتان فما قالا لک عنی فعنی یقولان و ما أدی الیک عنی فعنی یؤدیان فاسمع لهما واطع فإنهما الثقتان المأمونان، که استفاده کنیم که این حدیث می گوید عمل کن به این ظاهر حدیث، و نه بناء عقلاء این را اقتضاء می کند. بله اگر این مبنا درست بود تعارض بین دو ظهور سرایت می کرد به دو سند.

تقریب دوم در بحوث: این است که گفته اند اگر بگوئیم دلیل تعبد به سند مستقل است، نه مرتبط است با حجیت ظهور و نه مشروط است به آن. یعنی نه ذاتا مرتبط است حجیت سند به حجیت ظهور، و نه عرضا بخاطر اینکه مشروط باشد جعل حجیت برای سند به حجیت ظهور خبر. که مبنای آقای خوئی ره است. می فرمایند بناء عقلاء و روایات مفادش این است که شما الغاء کن احتمال خطاء یا کذب راوی را. «ما قال لک عنی فعنی یقول»، «لا عذر لا حد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا»، وبناء عقلاء هم بر همین است.

اگر این مبنا را بگوئیم معلوم است که تعارض دلالتین سرایت نمی کند به سند این دو خبر. چون احتمال صدور هر دو خبر را که می دهیم. در جائی که خبر متعارض نیست دلیل حجیت سند حکومت ظاهریه دارد بر دلیل حجیت ظهور، می گوید شما بنا بگذار که این کلام ظاهر از امام علیه السلام صادر شده است. تعبد به موضوع حجیت ظهور می شود. حکومت ظاهریه دارد بر موضوع حجیت ظهور. مثل اینکه بینه قائم بشود بر وثاقت راوی. خب این حکومت ظاهریه دارد بر دلیل حجیت خبر ثقه.

در حالی که طبق تقریب اول که در بحوث ذکر شده، بینۀ بر اینکه این راوی ثقه است این یعنی مستقیم منجز حکمی که مفاد خبر این ثقه است. نه اینکه حکومت ظاهریه داشته باشد بر دلیل حجیت خبر ثقه، موضوع حجیت خبر ثقه را ظاهرا اثبات کند بعد بگوئیم این خبر ثقه گفته امام فرمود تجب صلاة الجمعة. آنوقت این خبر ثقه موضوع حجیت ظهور را درست کند و ظهور هم حجت است بر وجوب نماز جمعه. در تقریب اول می گفتند نه، اصلا اینها از هم تفکیک نمی شوند. که ما نپذیرفتیم گفتیم این خلاف ظاهر است. اما تقریب دوم می گوید که نه، دلیل حجیت خبر ثقه مثل همان دلیل حجیت بینه بر وثاقت راوی حکومت ظاهریه دارند بر موضوع حجیت. چه جور دلیل حجیت بینه بر وثاقت حکومت ظاهریه دارد یعنی موضوع حجیت خبر ثقه را ظاهرا احراز می کند، مثل اینکه بینه بر خمر بودن این مایع حکومت ظاهریه دارد بر الخمر حرام، یعنی موضوع آن را ظاهرا اثبات می کند. در تقریب دوم گفته می شود اگر خبرین متعارضین بودند و ظهورشان از حجیت افتاده بود بخاطر تعارض، خب بالاخره یک اثر عملی که فرض می شود برای حجیت سند. لغو محض که نیست. ولو از این باب که موضوع است برای جواز إخبار، که خبر بدهیم که امام یک روز فرمود ثمن العذرة سحت و روز دیگر فرمود ثمن العذرة لا بأس به. یا نه، اثر عملی اش این است که بنا بگذاریم امام علیه السلام هر دو را فرمود به جوری که اگر ما می دانستیم امام علیه السلام هر دو را فرموده است و تقیه هم نکرده است، چطور می گفتیم پس حتما از ثمن العذرة سحت اراده کرده است عذره غیر مأکول اللحم را و از ثمن العذرة لا بأس به اراده کرده است عذره مأکول اللحم را. حالا هم لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا می گوید همانطور عمل کن که اثرش می شود حمل بر قدر متیقن از هر کدام از این دو خطاب.

تقریب سوم در بحوث: فرموده اند: بگوئیم حجیت خبر ثقه ذاتا مستقل است از حجیت ظهور، ولی عرضا مشروط است به آن. یعنی خبر ثقه ای حجت است که مفادش یک ظهور معتبر باشد. إذا کان مفاد الخبر ظهورا حجة ومعتبرا فخبر الثقة حجة.

طبق این تقریب ثالث هم ایشان فرموده است که ما باید ببینیم شرط حجیت سند حجیت ظهور است لولا المعارض، یا شرط حجیت سند حجیت ظهور است بالفعل. اگر گفتیم شرط حجیت خبر ثقه که حاکی از صدور این کلام است از امام، حجیت ظهور آن است لولا المعارض، خب این شرط محقق است. چون ثمن العذرة سحت ظهوری دارد که معتبر است لولا المعارض، پس دلیل حجیت خبر ثقه شامل آن می شود، و نسبت به ثمن العذرة لا بأس به هم همینطور. دیگر هر دو سند می شود حجت.

این هم می شود مثل تقریب دوم که تعارض سرایت نمی کند به سند این دو حدیث. چون شرط حجیت هر دو فراهم است که حجیت لولا المعارض برای این دو ظهور است.

این یعنی خبری که مفادش ظهور معتبر فی حد ذاته ندارد حجت نیست. خبری که مفادش مجمل است یا هیچ اثر عملی ندارد، مثل اینکه خبر بدهد این دیوار سه متر است، این حجت نیست. لذا عرض کردم فرض این است که حجیت سند لغو نیست، یک اثرش جواز إخبار است از صدور این حدیث از امام، اثر دیگرش این است که حمل بر قدر میتقن بکنیم.

ولی اگر بگوئیم شرط حجیت سند حجیت ظهور است بالفعل، اینجا هم دو احتمال هست:

یکی اینکه بگوئیم: شارع واگذار کرده است تشخیص وجود این شرط را به خود مکلف. گفته ایها المکلفون إذا کان مفاد خبر الثقة ظهورا معتبرا بالفعل فخبر الثقة حجة. من دخالت نمی کنم در تشخیص وجود این شرط.

اگر اینجور باشد، دلیل حجیت سند این دو حدیث با هم تعارض ندارند، ولکن چون احراز نکردیم موضوع وشرط آن را، ما دیگر نمی توانیم بگوئیم این خبر ثمن العذرة سحت حجت است. چون شاید شرطش که ظهور معتبر بالفعل است محقق نباشد بعد از تعارض دلیل حجیت ظهور این خطاب با دلیل حجیت ظهور خطاب ثمن العذرة لابأس به. سندین تعارض نمی کنند، ولی عملا هم حکم به ثبوت سندین و حجیت خبرین نمی توانیم بکنیم.

لذا دیگر بعض ثمرات بار نمی شود. آن ثمره ثانیه که می گفتیم عند تعارض السندین خبر اوثق بر خبر ثقه مقدم است. خب اینجا نمی توانیم بگوئیم تعارضا السندان، چون اصلا احراز نکردیم شرط حجیت این خبر ثمن العذرة سحت را. احراز نکردیم شرط حجیت خبر ثمن العذرة لا بأس به را. چون شرط حجیت این خبر ظهور معتبر بالفعل آن است و این را ما احراز نکردیم.

سؤال وجواب: مرجحات باب تعارض به لحاظ تعارض الظهورین بله، آن مرجحات تطبیق می شود.

اما اگر بگوئیم -که در بحوث گفته اند ما این را می گوئیم- که خود مولا شأنش این است که احراز کند وجود این شرط را، چرا واگذار کند به مکلفین؟ همه جا که احراز شرط را به مکلفین واگذار نمی کنند. بله در جائی که شأن مولا نیست احراز شرط، آنجا احراز شرط به مکلفین واگذار می شود به مکلفین. مثلا شرط وجوب اکرام عالم که قضیه حقیقیه است، اینجا که شأن مولا نیست که خودش این را به گردن بگیرد، بلکه واگذار می کند به مکلفین، می گوید ای مکلف هر کجا دیدی که عالم عادل است اکرامش کن. انتظار نداشته باش از من مولایی که قضیه حقیقیه انشاء می کنم من راه بیفتم ببینم کدام عالم عادل است یا نه.

اما گاهی شأن مولا این است که خودش متصدی احراز شرط بشود. در قضایای خارجیه که اینجور است. مثلا اکرم جیرانی و مولا راضی به اکرام جار ناصبی نیست، اما شأن مولا این است که خودش احراز کند که در همسایه هایش ناصبی هست یا نیست. اگر من عبد شک کنم که این همسایه اش جناب زید ناصبی است یا ناصبی نیست، حق ندارم بگویم شبهه مصداقیه است برای ناصبی. خود مولا با اکرم جیرانی متصدی تطبیق شده است می گوید من اگر می دیدم این همسایه ناصبی است خودم خارجش می کردم از این عموم. چون ظاهر اکرم جیرانی این است، و عقلاء احتجاج می کنند بر علیه مکلف، می گویند چرا شمای عبد که شک داشتی که این همسایه ناصبی است اکرامش نکردی و گفتی چون مولا اکرام ناصبی را راضی نیست؟ خب خود مولا اگر آن ناصبی بود می گفت الا زیدا. بله اگر علم داشتی زید ناصبی است می دانی او را مولا اراده جدیه نکرده است. اما اگر شک داشتی خود ما ظاهر این است که تطبیق کرده است. قضیه خارجیه است. ظاهرش این است که تطبیق کرده است اکرم جیرانی را بر افراد خارجیه، و تمام الغرض را تطبیق کرده بر مصادیق.

برخلاف اکرم العالم که قضیه حقیقیه است. شأن مولا نیست که به نحو قضیه حقیقیه الی یوم القیامة احراز کند کدام عالم عادل است و کدام عالم عادل نیست. یکوقت مولا بعد از اینکه گفت اکرم جیرانی می گوید و لاتکرم الناصبی منهم، آن ظهور دلیل خاص این است که واگذار کرد تطبیق تمام الغرض را به مکلف. اما اگر نگفت و لاتکرم الناصبی منهم، خب خودش گفت اکرم جیرانی، ظهورش این است که خودش تمام الغرض را تطبیق کرد بر مصادیق.

در قضایای شرعیه هم نسبت به شبهات حکمیه همینطور است. اوفوا بالعقود، آیا شارع می آید امر کند به وفاء به عقد فاسد؟ ابدا. ولکن به من ربطی ندارد، شبهه حکمیه اینکه بیمه عقد فاسد است یا عقد صحیح است دارم. خب لابد مولا وقتی نگاه کرد انواع عقود را لحاظ کرد دید در بین انواع عقود عقد فاسدی نیست ولذا بطور مطلق گفت اوفوا بالعقود. حالا اگر یکجا دلیل آمد گفت بیع ربوی فاسد است خب بیع ربوی خارج شده است نه عنوان کلی عقد فاسد. وتفصیل الکلام فی محله.

تطبیقش بر مقام این است که ایشان می گوید وقتی مولا می گوید اعمل بخبر الثقة، فرض این است که خبر ثقه ظهور دارد، اینکه کدام خبر ثقه ظهور دارد کدام ندارد شأن مولا نیست. فرض این است که خبر ظهور دارد، إعمل بظاهر خبر الثقة، اما اینکه ظاهر خبر ثقه مطلقا معتبر است یا در جائی معتر است که ظن نوعی به کذبش نباشد، این شبهه حکمیه است، شأن مولا این است که خودش تطبیق کند، خودش وقتی گفت إعمل بخبر الثقة معنایش این است که من شرط حجیت خبر ثقه را که ظهور معتبر است برای مفاد آن خودم احراز کردم، ولذا می گویم إعمل بخبر الثقة. خب وقتی ظهور دلیل حجیت سند این است که من خودم احراز کردم شرط حجیت سند را که عبارت باشد از حجیت ظهور، یعود التعارض دیگر. چون إعمل بخبر الالف می گوید این خبر الف سندا حجت فعلیه است چون ظهورش حجت فعلیه است. إعمل بخبر الثقة نسبت به خبر دوم هم همین را می گوید. واینها هم که قابل جمع نیستند که هر دو ظهورشان حجت فعلیه باشد و شرط حجیت سندش هم در هر دو محقق باشد. ولذا تعارض می کنند.

این سه تقریبی است که در بحوث مطرح کرده اند.

اقول: ما دیروز عرض کردیم که تقریب اول که تقریب خود بحوث است خلاف وجدان عقلائی و خلاف ظاهر ادله است.

اما تقریب دوم به نظر ما ثبوتا عرفی است. که دلیل حجیت سند فقط مشروط به این است که لغو نباشد. «لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا». بله باید لغو نباشد دلیل تعبد به حجیت خبر ثقه. برای خروج از لغویت کافی است جواز إخبار بأن الامام قال کذا ولزوم حمل کدام از این دو خبر متعارض بر قدر متیقن. اما اینکه حجیت سند مشروط باشد به حجیت ظهور ذاتا کما فی التقریب الاول أو عرضا کما فی التقریب الثالث، این وجهی ندارد. اگر دلیل ما «لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا» بود ما همین تقریب دوم را می پذیرفتیم، فقط می گفتیم باید منتهی به اثر عملی بشود که می شود طبق فرض، ولو خبرین متعارضین که احتمال صدور هر دو را از امام می دهیم. اثر عملی دارد. اثر عملی اش این است که مجبور می شویم حمل کنیم هر کدام را بر قدر متیقن.

حالا ما اشکال اثباتی می کنیم که لا عذر سندش ضعیف است. و اگر دلیل حجیت خبر ثقه بناء عقلاء باشد دلیل لبی است شامل خبرین متعارضین نمی شود، در خبرین متعارضین احراز نکرده ایم بناء عقلاء را بر اینکه بگویند هر دو کلام از امام صادر شده است. و اگر هم دلیل صحیحه حمیری است ما اصلا صحیحه حمیری را منصرف می دانیم از فرض تعارض. العمری و ابنه ثقتان فما قالا لک عنی فعنی یقولان و ما أدی الیک عنی فعنی یؤدیان فاسمع لهما واطع فإنهما الثقتان المأمونان منصرف است از خبرین متعارضین. و الا اگر منصرف نبود مثل «لا عذر لاحد من موالینا» که بعید نیست منصرف نباشد چون در او که تعبیر فاسمع لهما و اطع ندارد، تشکیک نکن در خبر ثقه یعنی بگو از امام صادر شده است. (خبر حمیری هم که هر چند از متعارضین بالعرض منصرف نیست اما بحث ما در متعارضین بالذات است، ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به، فاسمع لهما واطع از این انصراف دارد. آخه فاسمع لهما و اطع من چه بگویم، یکی را بگویم یا هر دو را؟ یکی را باید بگویم دیگر). پس مشکل ما اثباتی است. و الا اگر مشکل اثباتی نداشتیم تقریب دوم چه اشکالی دارد؟ ما ملتزم می شویم.

و بخاطر همین مشکل اثباتی حتی آن فرضی که در بحوث مطرح کرده است که دو تا حدیث مجمل است ما قبول نمی کنیم. با اینکه آقای صدر قبول کرد، گفت با تقریب اول که تقریب ما است ما حتی در خبرین مجملین الکر الف و مأتا رطل، الکر ستمأة رطل (با آن بیانی که دیروز عرض کردیم) مشکل نداریم. چون مفاد این دو خبر که با هم تنافی ندارد.

ما می گوئیم ثبوتا مشکلی نداریم اثباتا مشکل داریم. مثال می زدیم می گفتیم که عمری سلام الله علیه بیاید دستش ارتعاش دارد پیر شده می گوید قال الامام اکرم هذا الرجل، ما نمی دانیم اشاره می کند به زید یا به عمرو. می گوئیم أی منهما؟ می گوید هذا، باز هم دستش می لرزد نمی دانیم به کدام اشاره می کند. پسر عمری می آید می گوئیم از سخنان پدر شما چیزی نفهمیدیم، که بالاخره مشارالیه کی بود؟ زید بود یا عمرو؟ می گوید پدر من چی گفت؟ می گوئیم پدر شما گفت که امام فرموده اکرم هذا الرجل نفهمیدیم به زید اشاره می کند یا به عمرو. گفت من از امام شنیدم که فرمود لا تکرم هذا الرجل. به پسر عمری می گوئیم شما چه کسی را می گوئی؟ دیدیم پسر عمری هم دستش می لرزد، نمی دانیم. شاید فی علم الله مشارالیه هر دو یک رجل معین باشد، همین زید باشد.

من می دانم اگر بنا باشد زید و عمرو یکی شان واجب الاکرام باشد و دیگری غیر واجب الاکرام، آن کسی که واجب الاکرام است زید است، این زید عالم عادل، نه عمرو جاهل فاسق. اینجا آقای صدر همین را می گوید دیگر، دلیل ایشان هم بناء عقلاء است، گفته عقلاء می گویند بنا بگذار هر دو خبر راست است، نتیجه اش این می شود برای اینکه هر دو خبر راست بشود بگویم مراد عمری این بوده که امام فرموده اکرم هذا الرجل و اشاره به زید کرده است، ومراد پسر عمری هم از لاتکرم هذا الرجل این است که اشاره به عمرو کرده است. کدام عقلاء این حرف را می زنند. می ماند این روایت العمری و ابنه ثقتان فما قالا لک عنی فعنی یقولان و ما أدی الیک عنی فعنی یؤدیان فاسمع لهما واطع این لااقل شبهه انصراف دارد از خبر مجملی که مراد استعمالی اش علی احد التقدیرین مبتلای به معارض است.

اما راجع به تقریب سوم؛ تقریب سوم حجیت سند برفرض مشروط باشد به حجیت ظهور، نه آن چیزی که ما گفتیم که مشروط است به اثر عملی. ما می گوئیم مشروط است به اثر عمیل واینجا اثر عملی دارد ولو ظهورها حجت نباشد، اثر عملی اش حمل بر قدر متیقن است. برفرض بگوئیم حجیت سند مشروط به حجیت ظهور است، خب آقا! این خلاف شأن مولا است که در مقام تعارض بیاید بگوید من می گویم این ثمن العذرة سحت شرط حجیت را دارد. حالا خبر بلامعارض که مثلا ظن نوعی به خطاء در ظهورش هست، بله آنجا شأن مولا هست که بگوید هر ظهور بلامعارضی چون من حجت می دانم احراز می کنم شرط حجیت خبر را، إعمل بخبر الثقة الظاهر فی معنیً. اما در این ظهوری که مبتلا به معارض است، یعنی مولا آمده در فرض تعارض اعمال نظر کرده؟ اعمل بخبر الثقة می آید می گوید من احراز کرده ام شرط حجیت خبر ثقه که حجیت ظهور بالفعل است در ثمن العذرة سحت است؟ واطلاقش نسبت به ثمن العذرة لا بأس به هم می گوید من هم احراز کرده ام که شرط حجیت خبر ثقه که حجیت ظهور بالفعل است در ثمن العذرة لا بأس به است؟ یعنی مولا تدخل کرده در متعارضها الی یوم القیامة؟ البته به نحو قضیه خارجیه تدخل کند، و الا در قضیه حقیقیه مولا چه می خواهد بگوید؟ در خبرین متعارضین چه می خواهد بگوید؟ بگوید این ظهور حجت است و آن ظهور حجت نیست؟ اینکه می شود قضیه خارجیه. اصلا انصراف دارد إعمل بخبر الثقة از خبرین متعارضین.

ولذا این بیان بحوث که دلیل حجیت سند طبق تقریب ثالث شامل فرض تعارض بشود و بخواهد متکفل بیان وجود شرط هم باشد در این خبرین متعارضین، انصافا غیر عرفی است.

اما تقریبی که در مباحث الاصول ذکر شده است.

اینها دو تقریر از یک دوره، منتهی مباحث الاصول عرضه بر استاد نشده است. اما مرحوم آقای هاشمی رضوان الله علیه و اسکنه الله فصیح جناته بحوث را که در حدود 18 سالگی نوشته اند عرضه کرده اند بر مرحوم آقای صدر، و مرحوم آقای صدر کل این جلد 7 بحوث را دید، اضافاتی کرد، برخی از اشکالات مقرر را پذیرفت وارد متن کرد، برخی از اشکالات حل شد، اضافاتی به بحوث شد، مطالب جدید به این خاطر است. حالا ایتن تقریب در بحوث نیست در مباحث هست، که ظاهرا در درس گفته اند بعد لابد مرحوم آقای صدر پشیمان شده اند و حذف کرده اند.

آن تقریب رابع که از مباحث الاصول نقل می شود این است: گفته می شود که حجیت سند مطلق است لابشرط است نسبت به حجیت ظهور. این هم یک مبنا است دیگر. ولی حجیت ظهور مشروط به حجیت سند است.

این تقریب رابع با تقریب ثانی که می گفت حجیت سند مطلق است فرق می کند. چون در تقریب ثانی می گفت حجیت ظهور هم مطلق است. الظهور حجة، الخبر حجة. اما تقریب رابع می گوید الخبر حجة مطلقا و لابشرط من حجیة الظهور، ولکن حجیت ظهور مشروط به حجیت خبر است. چرا؟

برای اینکه مگر هر ظهوری حجت است؟ ظهور کلام صادر از امام حجت است نه هر ظهوری در عالم. پس موضوع حجیت ظهور می شود ظهور الخبر المعتبر. پس اول باید صدور کلام از امام صادر بشود تا بعد موضوع بشود برای حجیت ظهور.

در مباحث الاصول گفته اند طبق این مبنا هم تعارض بین سندین پیش می آید. چرا؟ برای اینکه ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو حدیث یا صادر نیست یا حجت نیست. یا صادر نیست اصلا، یا اگر هر دو حدیث از امام صادر است پس ظهورش حجت نیست. نمی شود که هر دو حدیث هم حجت صدوریه باشد و هم حجت ظهوریه. اینکه نمی شود و محال است. پس یکی از این دو حدیث یا سندا صادر نشده یا ظهورا معتبر نیست. این علم اجمالی منشأ تعارض سندین می شود.

مرحوم آقای صدر فرموده: من این تقریب رابع را بنابر این مبنا که حجیت سند مطلق است ولی حجیت ظهور مشروط به حجیت سند است قبول دارم.

اقول: به نظر ما این مطلب درست نیست. چرا؟ برای اینکه در اینجا تمسک به دلیل حجیت ظهور صحیح نیست، چون ما علم اجمالی ثنائی داریم که یا این ظهور ثمن العذرة سحت حجت نیست یا آن ظهور ثمن العذرة لا بأس به. بله یکی از این دو ظهور که قطعا حجت نیست نمی دانیم چرا حجت نیست، آیا صادر است از مولا و حجت نیست، که می شود تخصیص دلیل حجیت ظهور. یا اصلا از مولا صادر نیست، می شود تخصص نسبت به دلیل حجیت ظهور. ولکن نتیجه را می دانیم که یکی از این دو ظهور حجت فعلیه نیست. منتهی چرا حجت فعلیه نیست؟ تخصیصا است، یعنی خبر صادر من الامام ولیس بحجة؟ یا تخصصا است یعنی خبر لیس بصادر من الامام و از موضوع دلیل حجیت ظهور تخصصا خارج است؟ به هر حال دوران امر بین تخصیص و تخصص است، نمی توانیم ما بگوئیم اصالة العموم جاری می شود. نخیر، علم اجمالی داریم به عدم حجیت یکی از این دو ظهور بالوجدان، حالا چرا حجت نیست، آیا تخصیص خورده دلیل حجیت ظهور یعنی هر دو خبر صادر است ولی یکی از آنها ظهورش حجت نیست که تخصیص است، یا تخصص است یعنی یکی از این دو خبر صادر نیست، لذا حجیت ظهور سالبه به انتفاء موضوع است. اینکه مهم نیست.

بیش از این، این بحث را معطل نمی کنیم تفاصیلی دارید مراجعه کنید به جزوه، وارد ثمرات بشویم که آیا آن ثمرات را ما قبول داریم انشاءالله جلسه قبل مطرح می کنیم.

در آخر بحث فاتحه ای برای روح مرحوم آقای شاهرودی می فرستیم که خدمات ارزنده ای برای حوزه های علمیه داشتند و یکی از خدمات فراموش نشدنی شان همین تقریرات درس مرحوم آقای صدر هست علاوه بر کتبی که خودشان نوشته اند.

جلسه 1667

شنبه 08/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در این بود که در خبرین متعارضین که بین دلالت آن دو تعارض مستقر است و جمع عرفی وجود ندارد، اگر سند این دو خبر قطعی نبود آیا تعارض به سند این دو سرایت می کند، و یا نه دلیل حجیت سند هر دو خبر را شامل می شود و فقط بین دلالت این دو تعارض است؟ که سه ثمره برای این نزاع ذکر شد.

خلاصه عرض ما این بود که ما عرض کردیم که اگر دلیل حجیت خبر ثقه مثل این روایت مراغی «لاعذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا» بود، ما ملتزم می شدیم که تعارض بین سند این دو روایت نیست، وجهی ندارد دلیل حجیت خبر ثقه شامل این دو خبر نشود اگر اثر عملی داشته باشد کما هو المفروض. اینکه بگوئیم ثبوتا تعارض سرایت می کند به سند این دو روایت که مدعای بحوث هست، این وجهی ندارد. ولو ما بگوئیم مفاد حجیت خبر ثقه امر به عمل به مفاد خبر ثقه است، تنجیز مفاد خبر ثقه است، اما حیثی است، امر به عمل به مفاد خبر ثقه است از حیث الغاء کذب راوی. نه اینکه اگر شک در حجیت ظهور آن هم داشتیم باز هم باید عمل کنیم به ظهور و مفاد خبر ثقه. این را ما از دلیل حجیت خبر ثقه نمی توانیم بفهمیم. دلیل حجیت خبر ثقه اگر تعبد به علم به صدور باشد که مدعای مرحوم آقای خوئی است، که ربطی به حجیت ظهور ندارد. هر کجا اثر عملی داشت تعبد به صدور خبر ولو خبرین متعارضین و از لغویت خارج شد تعبد به صدور، دلیل تعبد به صدور می تواند شاملش بشود.

و اگر هم بگوئیم مفاد دلیل حجیت خبر ثقه تنجیز حکم واقعی است که مفاد خبر ثقه است، امر به عمل به مفاد خبر ثقه است که مختار بحوث هست و ما هم بعید نمی دانیم این مطلب را، ولی باز اینکه در بحوث گفته اند از این امر واحد به عمل به مفاد خبر ثقه انتزاع می کنیم حجیت سند و حجیت ظهور را، یک چیز است از هم قابل تفکیک نیست، نخیر، امر به عمل به مفاد خبر ثقه ای که دلیل حجیت خبر ثقه می گوید حیثی است، از حیث عدم اعتناء به احتمال کذب راوی است. نتیجه این می شود که اگر ظهورش هم حجت نبود ولی اثر عملی دیگری داشت مثل اینکه نتیجه اش این بود که ما اخذ به قدر متیقن کنیم در این دو حدیث متعارض، ثمن العذرة سحت را حمل کنیم بر عذره ما لایؤکل، ثمن العذرة لا بأس به را حمل کنیم بر عذره ما یؤکل، این را بار می کنیم.

اینکه در بحوث گفته اند نمی تواند دلیل إعمل بخبر الثقة هر دو خبر را بگیرد و مستلزم محال است که هم امر بشویم به عمل به مفاد ثمن العذرة سحت و هم امر بشویم به عمل به مفاد ثمن العذرة لا بأس به، این بخاطر مبنای بحوث است که می گویند دلیل حجیت خبر متکفل امر فعلی است به عمل به مفاد خبر، یک امر است، اگر این امر به عمل به مفاد خبر ثقه بخواهد هر دو خبر را بگیرد این مستلزم محال است.

ما می گوئیم نه، امر فعلی نیست به عمل به مفاد خبر ثقه، امر حیثی است، از حیث احتمال کذب راوی ما امر می کنیم شما را به عمل به این خبر ثقه. اما اینکه ظهورش حجت هست یا نیست این را باید از خارج احراز کنید. حالا در اینجا تعارض کردند ظهورها حجت نیستند، ببینید اثر دیگری ندارد؟ خب مدعی می گفت اثرش این است که کأنه از خود امام شنیدیم این دو حدیث را، احتمال تقیه هم که نمی دهیم، اگر از امام می شنیدیم این دو حدیث را و احتمال تقیه نمی دادیم چه می کردیم؟ می گفتیم حتما مراد امام علیه السلام از ثمن العذرة سحت ثمن عذره ما لایؤکل است و از ثمن العذرة لابأس به ثمن عذره ما یؤکل است. حالا هم همین را بگوئیم.

مشکل ما اثباتی بود. ما گفتیم لاعذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا سندش ضعیف است، روایات دیگر هم عمده اش صحیحه حمیری است که آن تعبیر که می کند می گوید فاسمع لهما واطع انصراف دارد از خبرین متعارضین. عرف شامل نمی داند این حدیث را نسبت به جائی که دو تا حدیث متعارض از ثقه به ما رسیده است. فاسمع لهما و اطع خب چکار کنیم؟ هم اطاعت کنیم این راوی را که می گوید ثمن العذرة سخت، و هم اطاعت کنیم این راوی را که می گوید ثمن العذرة لابأس به؟ اصلا انصراف دارد از این فرض تعارض. والا اشکال ثبوتی در کار نیست.

قبل از اینکه ثمرات سه گانه ای را که مطرح شد بررسی کنیم، آن تقریبی که در مباحث الاصول مطرح شد را یک توضیحی بدهم:

در مباحث الاصول گفتند اگر کسی این مبنا را انتخاب کند که بگوید که حجت سند مطلق است مشروط نیست به حجیت ظهور، ولی حجیت ظهور مشروط است، چرا؟ برای اینکه موضوع خجیت ظهور، ظهور کلام امام است. والا کلام زید و عمرو که اثر شرعی ندارد، ظهور داشته باشد یا نداشته باشد. پس موضوع حجیت ظهور کلام صادر از امام است. دلیل حجیت سند موضوع حجیت ظهور را که الکلام الصادر من الامام هست احراز می کند.

فرق این تقریب با تقریبی که به عنوان تقریب دوم در بحوث ذکر شد و ما اختیار کردیم این است که:

در تقریب دوم بحوث اصلا حجیت سند و حجیت ظهور ربطی به هم نداشت. حجیت سند مطلق بود، منتهی مشروط بود به عدم لغویت. حجیت ظهور هم می گفت این ظهور کلام راوی موضوع حجیت هست به شرط اینکه از سائر جهات مشکل حل بشود. مثل اینکه شما استصحاب می کنید که این زید عادل است، استصحاب هم می کنیم که این زید عالم است. خب هر کدام جزء موضوع را احراز می کنند، منتهی باید لغو نباشد این استصحابها. اینجا هم دلیل حجیت سند می گوید اینکه محمد بن مسلم گفت تجب صلاة الجمعة به احتمال خطای محمد بن مسلم اعتناء نکن، وظهور این خبر خم حجت است. دو تا مطلب مستقل. البته اگر یکی از این دو باشد و دیگری نباشد موجب لغویت بشود مثلا ظهور حجت نباشد فقط سند بخواهد حجت باشد واین باعث بشود حجیت سند لغو بشود، خب از باب محذور لغویت حجیت سند منتفی می شود، اما ربطی به هم ندارند این دو حکم. حجیت سند به شرط اثر عملی، حجیت ظهور این خبر به شرط اثر عملی. دو تا حکم مستقل هستند. تقریب ثانی این را می گوید.

تقریب رابعی که در مباحث است می گوید نه، حجیت سند موضوع حجیت ظهور را که ظهور کلام امام است احراز می کند.

طبق این تقریب، مرحوم آقای صدر گفته اند: باز هم ما ملتزم می شویم به تعارض بین دلیل حجیت سند این دو حدیث. چطور؟

ایشان می گویند ما اول یک مبنایی را به شما بگوئیم بعد تطبیق کنیم بر مقام. اول ممکن است فکر کنید این مبنا ارتباط با مقام ندارد، بعد که دقت کردید می بینید تطبیق می کند بر مقام. این مطلب چیست؟

ایشان فرموده اند: یک بحثی هست در اصول به عنوان دوران امر بین تخصیص و تخصص. مثلا مولا گفته اکرم کل عالم، ما می دانیم زید خارج است از این عموم، اما نمی دانیم جاهلٌ خارج عن هذا العموم تخصصا، یا عالم خارجٌ عن هذا العموم تخصیصا. دوران امر بین تخصیص و تخصص است. مرحوم شیخ انصاری گفته است اصالة عدم التخصیص در خطاب اکرم کل عالم جاری می کنیم ثابت می کنیم که زید تخصصا خارج است، ولذا ثابت می شود زید جاهل است. که این خیلی ثمرات فقهیه دارد.

بزرگان بعد از مرحوم شیخ این را نپذیرفته اند، صاحب کفایه ره اشکال کرده، فرموده ما سیره عقلائیه نداریم بر اینکه بیایند در این موردی که می دانند زید خارج است شک دارند در کیفیت خروج که خروج تخصصی است یا تخصیصی بیایند اصالة العموم جاری کنند، اثرش اثبات تخصص باشد. همچنین سیره عقلائیه ای نداریم.

در مباحث الاصول گفته اند بله این حرف خوبی است، چون به لحاظ حکم عام ما شک نداریم که حکم عام شامل زید نمی شود، فقط شما می خواهید احکام دیگر را که برای جاهل بار شده است بیائید برای زید بار کنید، بگوئید اصل این است که این عموم تخصیص نخورده پس معلوم می شود زید جاهل بوده است. حالا که زید جاهل است احکام جاهل را هم بر او بار می کنیم، ارشاد جاهل هم واجب است و باید برویم ارشادش هم بکنیم.

در مباحث گفته اند بله ما نظر صاحب کفایه را اینجا قبول داریم.

اما گاهی یک عموم نیست دو عموم است، اکرم کل عالم، اکرم کل هاشمی. وما علم تفصیلی نداریم به خروج زید از اکرم عالم، بلکه علم اجمالی داریم، یا زید از اکرم کل عالم خارج است إما تخصیصا أو تخصصا، یا عمرو از اکرم کل هاشمی خارج است إما تخصیصا أو تخصصا. علم نداریم به خروج زید تفصیلا، نه، شاید زید عالمٌ و مشمولٌ لعموم اکرم کل عالم. در حالی که در فرض قبلی می گفتیم اگر زید عالم است یقینا خارج است تخصیصا. اما در مباحث گفته اند این مثال دومی که زدیم علم تفصیلی نداریم که اگر زید عالم است قطعا تخصیصا خارج است. نه، ممکن است داخل باشد در عموم. علم اجمالی داریم که یا زید خارج است از عموم اکرم کل عالم إما تخصیصا أو تخصصا، یا عمرو خارج است از عموم اکرم کل هاشمی إما تخصیصا أو تخصصا. اینجا اصالة العموم در هر کدام از این دو عام فی حد نفسه جاری است. چون به لحاظ حکم عام ما شک داریم، شاید اکرم کل عالم شامل زید باشد. علم که ندارید که شامل نیست، شاید شامل باشد. شاید اکرم کل هاشمی شامل عمرو باشد. پس علم نداریم به خروج یک فرد تفصیلا تا بگوئیم اصالة العموم چه اثری دارد.

اینجا ایشان فرموده اصالة العموم جاری می شود، چون هر عامی را که حساب کنیم شک داریم در شمول حکم عام نسبت به فرد که مورد نظر است.

این کبرایی که در مباحث الاصول انتخاب کرده نتیجه اش این می شود که: من که احتمال خروج تخصصی هر دو را می دهم، این اصالة عدم التخصیص در اکرم کل عالم که ثابت نمی کند که زید واجب الاکرام است، فقط می گوید اگر زید عالم باشد واجب الاکرام است، اما من نمی دانم عالم است یا جاهل است. اکرم کل هاشمی هم اصالة عدم التخصیص می گوید اگر عمرو هاشمی است واجب الاکرام است، اما آیا عمرو هاشمی است یا هاشمی نیست من نمی دانم.

اثر این اصالة عدم التخصیص ها چیست؟ اثرش این است که اگر جاهل بودن زید یک اثری دارد، وجوب ارشاد او. غیر هاشمی بودن عمرو یک اثری دارد و هو جوب اخراجه من الموقوفة علی السادات. اصالة عدم التخصیص در اکرم کل عالم جاری می شود می گوید اگر زید خارج شده تخصیصا خارج نشده است. اگر زید خارج نیست که هیچ، اگر خارج است اصل این است که تخصیصا خارج نیست یعنی تخصصا خارج است. لو کان خارجا فهو خارج تخصصا. اصالة العموم در اکرم کل هاشمی هم می گوید لو کان عمرو خارجا عن هذا العموم فهو خارج تخصصا. و من که می دانم یکی از این دو تا خارج هستند علم اجمالی به خروج احد الفردین دارم، نتیجه این بیان مباحث این است که علم اجمالی و حجت اجمالیه پیدا می کنم که یا زید خروج تخصصی دارد از اکرم کل عالم، یعنی زید جاهل است، یا عمرو خروج تخصصی دارد از اکرم کل هاشمی یعنی عمرو هاشمی نیست. آنوقت باید زید را ارشاد کنم و عمرو را هم از موقوفه بر سادات اخراج کنم. این نتیجه مطلب مباحث الاصول است.

اقول: اصلا ما وجهی برای این تفصیل نمی بینیم. به هر دلیلی با اصالة عدم التخصیص نشود اثبات تخصص کرد فرقی نیست بین علم تفصیلی و علم اجمالی. شما در همین علم اجمالی هم به لحاظ حکم عام که نمی خواهی اثر بار کنی. می خواهی احکام علم اجمالی به تخصص را بار کنی. والا حکم عام را که نمی خواهی بار کنی، چون نمی دانی که زید عالم است یا نه. نمی دانی که عمرو هاشمی است یا نه. شاید نه زید عالم است و نه عمرو هاشمی است. شما در این علم اجمالی چکار می خواستید بکنید جناب آقای صدر؟ می خواستید با این کارتان احکام تخصص احدهمای لابعینه را بار کنید. اگر این احکام تخصص بار می شود با این اصالة العموم، خب در آن مثال علم تفصیلی هم بار کنید. در آن مثال علم تفصیلی به اینکه زید از اکرم کل عالم خارج شده نمی دانیم تخصیصا خارج شده یا تخصصا، آنجا هم احکام تخصص را بار کنید. اگر به لحاظ حکم عام می گوئید اثر ندارد این اجراء اصالة العموم، در علم اجمالی هم همین است. چه فرقی می کند؟

این اشکال مبناست. ببینیم آقای صدر چطور این مبنا را بر مقام تطبیق کرده است:

ایشان فرموده: این ثمن العذرة سحت وثمن العذرة لابأس به دو خبر ظنی الصدور هست، وظنی الدلالة هم هستند چون دو تا عموم است. ما می دانیم که ظهور یکی از این دو خطاب حجت نیست یقینا. اگر هر دو خبر صادر شده باشد از امام علیه السلام عدم حجیت ظهور احدهما می شود من باب التخصیص. چون موضوع حجیت ظهور الظهور الصادر من الامام است، اگر هر دو خبر صادر از امام است پس ظهور کلام صادر از امام هست وحجت نیست. می شود تخصیص. آقای صدر گفته اند: چون علم تفصیلی که نداریم که این ظهور خطاب ثمن العذرة سحت حجت نیست، علم تفصیلی که نداریم که ظهور ثمن العذرة لابأس به حجت نیست، علم اجمالی داریم که احد الظهورین حجت نیست از باب اینکه محال است هر دو ظهور با هم حجت فعلیه باشند. می شود مثل همان مثال علم اجمالی به خروج زید از خطاب اکرم کل عالم یا خروج عمرو از خطاب اکرم کل هاشمی. چه جور آنجا اصالة عدم التخصیص جاری می کرد، می گفت بگو که تخصیص نخورده است اکرم کل عالم در زید و اکرم کل هاشمی هم در عمرو تخصیص نخورده است، یعنی کل ما کان خارجا فهو خارج تخصصا.

آقای صدر گفته اینجا هم همین را می گوییم. می گوییم آن ظهوری که حجت نیست، چون هر دو ظهور که نمی تواند حجت باشد، آن ظهوری که حجت نیست انشاءالله از خطاب ظهور کلام الامام حجة تخصیصا خارج نشده است، پس تخصصا خارج شده است، یعنی پس آن کلام صادر من الامام نیست.

دلیل حجیت سند از آن طرف می گوید من که داشتم می گفتم هر دو خبر صادر از امام است. دلیل حجیت سند می گفت این کلام ثمن العذرة سحت صادر از امام است، ثمن العذرة لابأس به هم صادر از امام است، اصالة عدم التخصیص در دلیل ظهور کلام الامام حجة می گوید یکی از این دو خبر که ظهورش حجت نیست بگو انشاءالله از باب تخصص است، یعنی از این باب است که ظهور کلام صادر از امام نیست. نه اینکه ظهور کلام صادر از امام است و تخصیصا حجت نیست.

پس اصالة عدم التخصیص در ظهور کلام الامام حجة می گوید بگو انشاءالله آن ظهوری که از این دو ظهور حجت نیست ظهور کلام صادر از امام نیست، در حالی که دلیل حجیت سند می گوید هر دو ظهور صادر از کلام امام است.

این تعارضی است که در مباحث الاصول درست کرده اند. تعارض می شود چون دلیل حجیت سند می گفت این ثمن العذرة سحت ظهورٌ صادرٌ من الامام، ثمن العذرة لابأس به هم می گوید ظهور صادر من الامام، خب اصالة عدم التخصیص در دلیل ظهور کلام الامام حجة می گوید شما که می دانید که این دو ظهور هر دو با هم حجت نیستند چون محال است که هر دو حجت فعلیه باشند. دو تا کلام صادر از امام و هر دو حجت فعلیه متناقضه، اینکه نمی شود. اصالة عدم التخصیص در دلیل ظهور کلام الامام حجة می گوید بگو انشاء الله این ظهور کلام الامام حجة تخصیص نخورده است تخصصا شامل این مورد نمی شود. تخصصا شامل این مورد نمی شود یعنی چه؟ یعنی این مورد ظهور کلام صادر از امام نیست. در حالی که دلیل حجیت سند می گفت هر دو ظهور صادر از امام است و با هم تعارض وتساقط می کنند.

این بیان مباحث الاصول است.

اقول: ما یک اشکال مبنائی به ایشان داریم:

می گوئیم: اصلا این اصالة عدم الخصیص لاثبات التخصص چه فرق می کند مورد علم تفصیلی به خروج بک فرد باشد و یا مورد علم اجمالی به خروج احد الفردین. اگر به لحاظ حکم عام اثر ندارد، برای اینکه من می دانم یکی از این ظهور حجت نیست، پس الهور الصادر من الامام حجة می دانم شامل یکی از این دو مورد نمی شود و ترجیح یکی بر دیگری هم بلامرجح است، فقط اثری که می خواهی بار کنی این است که می خواهی نمک روی زخم ما بپاشی. بگوئی اصالة عدم التخصیص می گوید پس آن ظهوری که حجت نیست ظهور کلام امام نیست، یعنی آن ظهوری که حجت نیست اصلا از امام صادر نشده است. بعد بگوئیم تعارض می کند با دلیل حجیت سند که می گوید این دو دلیل هر دو از امام صادر شده است. خب این اثر عملی ندارد. آن مبنای اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص درست نیست، ولو در مورد علم اجمالی به خروج احد الفردین.

این اشکال مبناائی به مباحث الاصول است، وما هیچ توجیهی نمی بینیم که چرا ایشان این تفصیل را اینجا مطرح کرده است. ولعل البحوث که اعرض عن هذا التفصیل بخاطر این بوده که فکر کرده اند دیده اند این تفصیل درست نیست، لذا آن را حذف کرده اند.

یک اشکال مبنائی هم داریم، حالا در آن مثال اکرم کل عالم یا اکرم کل هاشمی یک عمومی داریم. حالا برفرض اجراء اصالة عدم التخصیص بکنید و اثر هم بار کنید، علم اجمالی داریم یا زید خارج است تخصصا یا عمرو، زید را بروید ارشاد کنید و با تمسک به لیت السیاط علی رئوس اصحابی حتی یتفقهوا فی الدین، بگوئید ولو با ضرب باید جاهل را وادار به تعلم بکنیم.

می گویند چرا زید را تنبیه می کنید؟ می گویند چون اصالة عدم التخصیص در اکرم کل عالم ثابت کرد یا زید جاهل است فیجب ضربه مقدمة للتفقه فی الدین، یا عمرو هاشمی نیست فیجب اخراجه من الموقوفة. برفرض در آن مثال دلتان را با این حرفها خوش کردید، اما مقام که ما اطلاقی نداریم در حجیت سند، اطلاقی نداریم در حجیت ظهور. دلیل حجیت ظهور سیره عقلاء است. در اینجا که می دانیم یکی از اینها حجت نیست ولو از باب تخصص سیره عقلائیه بر حجیت این ظهورها نمی باشد. دلیل حجیت سند هم همینجور است.

ولذا ما می گوئیم چون اطلاق اثباتی نداریم ولذا می گوئیم سند خبرین متعارضین مشمول دلیل حجیت نیست. والا اگر اطلاق اثباتی بود، لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا اگر سندش خوب بود مشمول سند خبرین متعارضین می شد.

اما ببینیم آیا آن ثمرات بار می شود یا نه؟

اما ثمره اول این بود که می گفت همین مثال ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به، اگر از خود امام می شنیدیم وفرض این است که قطعی الجهة است و احتمال تقیه نمی دادیم چه می کردیم؟ می گفتیم امام که فرمود من خودم شنیدم، احتمال تقیه هم که نمی دهم، پس حتما مراد ایشان از ثمن العذرة سحت عذره ما لایؤکل است، و حتما مراد ایشان از ثمن العذرة لا بأس به عذره یؤکل است. ثمره اول این بود که حالا هم که تعبد به سند این دو خبر شده ام باید همین را بگویم، کأنه امام دارد می فرماید ما قال لک فعنّی یقول، هر چه می گوید از طرف من می گوید، کأنه خودت از من شنیدی.

که ظاهرا در کتاب اضواء وآراء می خواهند این ثمره را ملتزم بشوند و بپذیرند.

اقول: این ثمره درست نیست. چرا؟ برای اینکه دلیل حجیت سند هر کدام با دلیل حجیت ظهور دیگری طرف معارضه است. چطور؟ ثمن العذرة لابأس به یک قدر متیقنی دارد و هو عذرة ما یؤکل. اما نسبت به شمولش راجع به عذره ما لایؤکل در حد ظهور است دیگر، نص که نیست. دلیل حجیت ظهور می خواهد این را شامل بشود. معارضش چیست؟ معارضش دلالت ثمن العذرة سحت که نیست، چون او که دلالتش بر سحت بودن عذره غیر مأکول اللحم بالنصوصیة است، او از باب قدر متیقن است، او که دیگر ظهور نیست، او نص است در اینکه قدر متیقن از ثمن العذرة سحت عذره ما لایؤکل است. آنوقت حالا که اینجور شد دلیل حجیت ظهور ثمن العذرة لابأس به درگیر می شود با دلیل حجیت سند ثمن العذرة سحت. چرا؟ چون با حجیت ظهور که درگیر نیست، چون او دیگر ظهور نیست، او نص است یعنی قدر متیقن. آیا می شود بگوئیم آن کلام ثمن العذرة سحت از امام صادر شده ولی شامل عذره ما لایؤکل نمی شود؟ اینکه نمی شود. اخراج قدر متیقن مستهجن است. ولذا دلیل حجیت دلالت ثمن العذرة لابأس به معارضش دلیل حجیت سند ثمن العذرة سحت است. اصلا اینجا تعارض بین الظهورین نیست. تعارض بین ظهور یک خطاب وسند خطاب دیگر است.

سؤال وجواب: بحث در این بود که تعارض بین دو دلالت می ماند یا سرایت می کند به سندین؟ بحث در این بود. ما می گوئیم تعارض اینجا ین دلالتین نیست. چون ثمن العذرة لابأس به ظهور است، این ظهور که با نص تعارض نمی کند. چون جمع عرفی ندارند این ظهور طرف معارضه اش سند ثمن العذرة سحت است. تعارض بین سند ثمن العذرة سحت و دلالت ثمن العذرة لابأس به می شود، واز آن طرف هم همینطور.

ولذا اینطور نیست که بگوئیم دلالتین تعارضا تساقطا. والسندان سلیمان عن المعارضة. دلالتان کی تعارضا تساقطا؟

ولذا این مثال درست نیست تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1668

یکشنبه 09/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به ثمرات نزاع در این بود که در خبرین متعارضین آیا تعارض بین دلالت این دو به سند این دو سرایت می کند یا نمی کند؟

راجع به ثمره اولی عرض کردیم: اینکه در بحوث مطرح کرده اند که اگر دو خبر متعارض داشتیم هر کدام یک قدر متیقنی داشت، بنابر اینکه تعارض به سندین سرایت بکند کما هو الصحیح، ما نمی توانیم اخذ به قدر متیقن بکنیم از هر کدام از این دو خبر، ولی اگر تعارض به سندین سرایت نکند، ما بعد از تعارض دلالت این دو خبر می گوئیم ما متعبد شدیم که این دو خبر از امام صادر شده است، و اگر این دو خبر از امام صادر شده است و احتمال تقیه هم در آن نیست، حتما مراد از هر کدام قدر متیقن از آن هست، اخذ به قدر متیقن از هر کدام از این دو خبر می کنیم با اینکه دلالت این دو خبر تباین با هم دارد.

ما عرض کردیم که این ثمره به نظر ما ناتمام است. مثالی که دیروز زدیم این بود که: یک خبر می گوید ثمن العذرة سحت، یک خبر می گوید ثمن العذرة لا بأس به. این مثال را بحث کردیم.

مثال دومی که در بحوث زده این است که: یک خبر می گوید اکرم العالم، این خبر نص است در اصل طلب اعم از وجوب و یا استحباب، وظاهر است در وجوب.

یک خبر دیگر می گوید سیّان عندی اکرمت العالم أم لا. این خبر دوم هم نص است در عدم وجوب و ظاهر است در عدم طلب. ظاهر سیّان عندی اباحه بالمعنی الاخص است، یعنی حتی اکرام عالم مستحب هم نیست، والا باطلاقه نمی گفت که سیان عندی اکرمت العالم أم لا.

بنابر نظر مختار بحوث دلالت اکرم العالم بر وجوب است ولو دلالت ظهوریه. و دلالت سیّان عندی بر اباحه بالمعنی الاخص است که در مقابل وجوب و در مقابل استحباب است. امر به عمل به این خبر ثقه اول و امر به عمل به مفاد خبر ثقه دوم قابل جمع نیست، تعارضا تساقطا. دلیل حجیت سند و دلیل حجیت دلالت انتزاع می شود از امر به عمل به خبر ثقه. امر به عمل به خبر ثقه شامل این دو خبر نمی شود تعارض و تساقط می کنند.

اما در بحوث گفته اند بنابر قول به عدم سرایت تعارض از دلالتین به سندین نه، ما می آییم می گوئیم دلالتین با هم تعارض کردند اما سندین معتبر هستند. کأنه ما این حدیث را مستقیم از امام علیه السلام شنیدیم و احتمال تقیه هم که نمی دهیم، طبیعی است که متعین هست بگوئیم مراد از این دو حدیث یک معنایی است که با هم تنافی ندارند. اکرم العالم می شود استحباب، اصل طلب اکرام عالم که با استحباب جمع می شود، سیّان عندی هم اباحه بالمعنی الاعم است، فقط نفی وجوب می کند. از اطلاق سیّان عندی که نفی استحباب می کند رفع ید می کنیم فقط می گوئیم نص است در نفی وجوب. بله اطلاقش می گوید مستحب هم نیست اکرام عالم که از این اطلاق رفع ید می کنیم. و از اطلاق اکرم العالم که اقتضاء وجوب می کند رفع ید می کنیم. عملا فتوی می دهیم به استحباب اکرام عالم. اکرم العالم حمل بر استحباب می شود، سیّان عندی اکرمت العالم أم لا حمل می شود بر صرف نفی وجوب و اباحه بالمعنی الاعم.

اقول: به نظر ما این هم ناتمام است. چرا؟ برای اینکه سیّان عندی اکرمت العالم أم لا، این ظهورش در نفی استحباب است، این ظهورش با چه چیزی معارض است؟ با نص اکرم العالم در اصل طلب؟ ابدا. چرا؟ برای اینکه ضابطه کلی را دیروز عرض کردیم که اگر بخواهد یک ظهوری با یک نصی درگیر بشود با دلالت نص که نمی تواند درگیر بشود، باید برود با سند آن نص درگیر بشود. چون نص که تعبد نیست به حجیتش. نص یعنی احتمال خلاف را ما در مدلول آن نمی دهیم، اگر صادر باشد قطعا مراد همین است. اینجا که بحث حجیت دلالت نیست. چون سند ظنی است. و الا اگر سند هم قطعی بود دلالت هم قطعی بود که ما به آن اخذ می کردیم. چون سند ظنی است، خبری که ظنی الدلالة است دلالت ظنیه اش می خواهد مشمول دلیل حجیت دلالت باشد، تعارض می کند با این خبر نص به لحاظ اینکه سندش می خواهد مشمول دلیل حجیت باشد، والا نصش که مشمول دلیل حجیت نیست، نص دلالتش قطعیه است.

ولذا اکرم العالم چون نص است در اصل طلب، سیّان عندی که ظهور دارد در نفی طلب حتی به نحو استحباب، ظهور سیّان عندی نمی تواند با نص اکرم العالم در اصل طلب درگیر بشود، با سند او درگیر می شود. می گوید ممکن نیست هم ظهور من مشمول دلیل حجیت باشد و هم سند اکرم العالم مشمول دلیل حجیت باشد.

پس اینطور نیست که سند این دو حدیث سلیم از معارضه باشد. این مطلب بحوث درست نیست. سند هر دو حدیث مبتلا است به معارضه به لحاظ اینکه هر حدیثی دارای یک نصی است و یک ظهوری. ظهور هر کدام با نص دیگری که تقابل دارد نمی تواند بگوید نص نباید مشمول دلیل حجیت دلالت باشد. این را که نمی تواند بگوید. طبعا تنافی پیدا می کند با سند آن نص.

سؤال وجواب: اگر سند در اکرم العالم قطعی است، دلالت بر جامع طلب هم قطعی است، پس شما قطع به جامع طلب اعم از وجوب و استحباب پیدا می کنید. فرض این است که سند ظنی است، چون سند ظنی است شما وقتی می توانستید بگوئید بعد از سلامت سندین از معارضه کأنه ما از لب مبارک امام ره شنیدیم که یکبار فرمود اکرم العالم و یکبار فرمود سیّان عندی اکرمت العالم أم لا. وبعد می گفتید کما اینکه در اضواء وآراء گفته اند که اگر واقعا اینطور هست و احتمال تقیه هم در هیچکدام از این دو حدیث نمی دهیم می گوئیم همین مطلب را، چون کأنه از امام شنیدیم دیگر. ما قال لک عنّی فعنّی یقول. عرض ما این است که این مبتنی است بر اینکه دلیل حجیت سند طرف معارضه نباشد. دلیل حجیت سند اکرم العالم طرف معارضه است، چرا؟ برای اینکه دلیل حجیت دلالت سیّان عندی بر نفی استحباب، چون سیّان عندی اطلاقش و دلالت ظهوریه اش می گوید لیس الاکرام مستحبا، خب این می خواهد تنافی پیدا کند با اکرم العالم. با دلالت او که نمی تواند تنافی پیدا کند در مقام حجیت. چون دلالت اکرم العالم بر اصل طلب که با استحباب جمع می شود که دلالت نصیه است، می رود با سند او درگیر می شود. می گوید نمی شود هم دلیل حجیت سند اکرم العالم را بگیرد که اقتضاء می کند که جامع طلب داشته باشد اکرام عالم، و هم دلیل حجیت دلالت من سیّان عندی را بگیرد که می خواهم نفی بکنم جامع طلب را و می خواهم نفی بکنم استحباب را. هر دو را که نمی تواند بگیرد.

سؤال وجواب: چه مرجحی دارد که در تعارض بین سند یک خبر قطعی الدلالة و بین خبر دیگر ما بیائیم رفع ید کنیم از ظهور دلیل دیگر. فرض این است که آن حدیث قطعی الدلالة ظنی السند است. ...فرض مسأله این است که این جمع عرفی نیست تبرعی است. و الا اگر جمع عرفی بود که بحث تعارض غیر مستقر می شد. بحث این است که این جمع را ما عرفی ندانستیم بحوث هم عرفی نداست، بزرگان مشهور متأخرین هم این جمع را عرفی نداستند، مثل همان ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لابأس به. فرض این است. طبق این فرض می خواهیم بگوئیم که تعارض بین دلالت سیّان عندی است بر نفی استحباب که دلالت ظهوریه است با سند اکرم العالم که سندش ظنی است، چون با دلالت نصیه او که اثبات اصل طلب جامع بین استحباب و وجوب می کند که نمی تواند درگیر بشود، با سند او درگیر می شود.

اگر بگوئید در یکی از این دو حدیث ما احتمال تقیه می دهیم، خب باز مشکل بر می گردد. برای اینکه اگر از زبان مبارک امام علیه السلام هم می شنیدیم که یک جا می فرمود اکرم العالم، و یک جا می فرمود سیّان عندی اکرمت العالم أم لا و احتمال تقیه در یکی از این دو می دادیم، آنوقت نمی توانستیم اخذ به قدر متیقن بکنیم، چون قدر متیقنی وجود نداشت، چون احتمال تقیه می دهیم در خطاب سیّان عندی حتی نسبت به آن قدر متیقن که نفی وجوب است. فرض بحوث هم این است که کلاهما قطعی الجهة.

بله ممکن است کا سیأتی فی البحث الآتی شما یک ادعای بزرگ و غیر قابل اثباتی بکنید، بگوئید دلیل حجیت سند چون اطلاقات لفظیه است، (که البته بحوث این را قبول ندارد ما قبول داریم) العمری ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی، ولی دلیل حجیت ظهور سیره عقلاء است که دلیل لبی است اطلاق ندارد، اگر یک جائی تعارض شد بین دو خبر که یک خبر ظنی السند است وقطعی الدلالة، یک خبر دیگر برعکس، قطعی السند است و ظنی الدلالة، یکی بیاید بگوید طبق قاعده چون دلیل حجیت ظهور بناء عقلاء است و اطلاق ندارد ولی دلیل حجیت سند روایت حمیری است که ما قال لک عنّی فعنّی یقول، لذا ما می آییم ملتزم می شویم آن خبر ظنی السند مشمول دلیل حجیت خبر ثقه است، اما این خبر قطعی السند چون دلالتش قطعیه نیست دلیلی بر حجیت دلالت ظهوریه آن نداریم، بناء عقلاء دلیل لبی است اطلاق ندارد، این خیلی ادعای جزافی است و اصلا قابل التزام نیست کما سیأتی توضیحه.

و حداقل نقضی که می شود این است که اگر دو تا خبر را ما از امام بشنویم اینها تعارض بکنند در دلالتشان و در جهت دلالتشان، اما حالا که یک خبر ظنی بشود بگوئیم مشمول دلیل حجیت است یعنی خبر ظنی حجت است ولی آن خبر قطعی که ظنی الدلالة است او حجت نیست. خبر قطعی الصدور چون ظنی الدلالة است حجت نیست، ولی این خبر ظنی الصدور چون قطعی الدلالة است حجت است. این درست نقطه مقابل ادعای بزرگانی است که برعکس گفته اند کما سنوضحه.

حالا اگر کسی این مجازفه را به خرج بدهد وبگوید خبر ظنی الصدور چون قطعی الدلالة است مقدم است در حجیت بر آن خبر قطعی الصدور که ظنی الدلالة است، چون دلیل حجیت سند اطلاق لفظی دارد، اگر کسی این را بگوید خب خیلی ثمرات دارد. ولکن این ادعا درست نیست که در بحث آینده انشاءالله توضیح خواهیم داد.

اما ثمره ثانیه: ثمره ثانیه خوب است. گفت اگر تعارض به سندین سرایت کند آنوقت اگر یکی از این سندها اوثق است او مقدم می شود بنابر اینکه در تعارض سندی خبر اوثق بر خبر غیر اوثق مقدم است. بله این ثمره خوبی است. اگر قائل شدیم به سریان تعارض از ظهورین به سندین، آنوقت مرجحات سندی را می توانیم اعمال کنیم. اگر قائل نشدیم به سریان تعارض از ظهورین به سندین، آنوقت دیگر مرجحات سندی را مثل ترجیح خبر اوثق نمی توانیم اعمال کنیم. خب این ثمره خوبی است.

و همینطور اگر ما گفتیم بنابر تقریب ثالث بحوث که شرط حجیت سند حجیت ظهور است و چون این دو تا ظهور هر دو نمی توانند حجت باشند پس شرط حجیت سند در هر دو محقق نیست، خب این ربطی به تعارض سندین ندارد. بنابر اینکه شرط حجیت سند حجیت ظهور است واین دو تا خبر متعارض هر دو نمی توانند حجیت ظهور داشته باشند، شرط حجیت سند در هر دو محقق نیست. خب اینکه اصلا نوبت به تعارض السندین نمی رسد و این ثمرات که مترتب بر تعارض سندین است بار نمی شود.

ثمره سوم: این ثمره را آقای صدر در اصول ذکر نکرده بلکه در بحوث فقه ذکر کرده اند. فرموده: اگر دو خبر متباین داشتیم، اکرم العالم، لاتکرم العالم. یک عام من وجه هم داشتیم که اکرم العادل که نسبتش با این لاتکرم العالم عموم من وجه است. در بحوث فقه جلد یک گفته اند: بنابر قول صحیح که تعارض در خبرین متباینین به سند سرایت می کند ولی در عامین من وجه به سند سرایت نمی کند. آن خبرین متباینین اکرم العالم و لاتکرم العالم سندینشان متعارض هستند، تعارضا تساقطا، خطاب عام من وجه که می گوید اکرم العادل او تعارض سندی ندارد با چیزی، او حجت است، و ما به مفاد آن حتی در مورد اجتماع که عادلی است که عالم هم هست فتوی می دهیم. چون بلامعارض است.

اقول: این مطلب با مبانی اصولی ایشان جور نمی آید، که اگر ما قائل بشویم به تعارض سندین در خبرین متباینین که ایشان می گوید ما قائلیم این ثمره را بار می کنیم. می گوئیم این ثمره با مبنای شما جور نمی آید چرا؟ برای اینکه شما مبنایتان این است که مفاد حجیت خبر با مفاد حجیت ظهور یکی است. إعمل بخبر الثقة. شما این را فرمودید، شما تقریب اول را قبول کردید در بحوث، که حجیت سند و حجیت دلالت مرتبط با هم هستند. إعمل بمفاد خبر الثقة. خب إعمل بخبر الثقة می تواند مورد اجتماع اکرم العادل و لاتکرم العالم را بگیرد که إعمل بمفاد خبر ثقه در مورد اجتماع اکرم العادل و لاتکرم العالم که عالم عادل است. می تواند؟ نمی تواند. نمی تواند در مورد اجتماع بگوید إعمل به مفاد این و إعمل به مفاد آن. همانطوری که نمی تواند بگوید إعمل به مفاد اکرم العالم و لاتکرم العالم، نمی تواند بگوید إعمل به مفاد لاتکرم العالم و مفاد اکرم العادل در مورد عالم عادل. تعارض سه طرفه می شود طبق مبنای شما. چه جوری می گوئید طبق مبنای ما آن عام من وجه سلیم از معارض است؟

بلکه لقائل أن یقول که طبق مبانی همه حتی ما که معتقدیم تعارض بین سندین نیست در خبرین متباینین، منتهی ما اشکال اثباتی داشتیم می گفتیم دلیل حجیت نمی تواند هر دو سند را بگیرد در متباینین، پس طبق مبنای ما که معتقدیم تعارض بین سندین در خبرین متباینین ثبوتا نیست ولی اثباتا قصور دارد دلیل حجیت سند، و یا مبنای دیگران که معتقدند اصلا اطلاق دلیل حجیت سند آن خبرین متباینین را می گیرد مثل صاحب کتاب اضواء وآراء، هر مبنایی را بگوئیم چه مبنای ما که می گوئیم حجیت سندین در خبرین متابینین هست ولکن لا دلیل علیه اثباتا، یا مبنای کتاب اضواء وآراء که فرموده اند نخیر اطلاق اثباتی هم دارد، سند خبرین متباینین مشمول دلیل حجیت است، اطلاق اثباتی هم دارد، (حالا اثباتی اطلاقی است چیست ما نمی دانیم، سیره عقلاء که دلیل لبی است اطلاق ندارد، دلیل لفظی هم که عرض کردیم انصراف دارد، لا عذر لاحد من موالینا هم که سندش ضعیف است)، به هر حال ما می گوئیم علی جمیع المبانی ما یک شبهه ای داریم، وآن شبهه این است که این عام من وجهی که مبتلا است به یک معارض معتبر فی حد نفسه، یعنی لاتکرم العالم معتبر است فی حد نفسه منتهی معارض دارد، آیا بناء عقلاء بر عمل به ظهور این اکرم العادل هست در مورد اجتماع که یک معارضی دارد که معتبر فی حد نفسه است، ولو بالفعل آن لاتکرم العالم مبتلا به معارض است اما معتبر فی حد نفسه است، آیا عقلاء می آیند در مورد اجتماع به این مفاد اکرم العادل در مورد عالم عادل فتوی می دهند و حجت بلامعارض می دانند؟ این برای ما روشن نیست. دلیل حجیت ظهور سیره عقلاء است، شاید عقلاء در اینجا توقف بکنند. دلیل حجیت دلالت و ظهور سیره عقلاء است. این اکرم العادلی که مبتلا است به یک معارض معتبر فی حد نفسه ولو بالفعل حجت نباشد سندش بخاطر معارض داشتن، آیا عقلاء می آیند این ظهور اطلاقی یا عمومی اکرم العادل را در مورد اجتماع حجت بلامعارض می دانند؟ هذا اول الکلام، این برای ما ثابت نیست، والشک فی الحجیة مساوق للقطع بعدم الحجیة.

یک مطلب هم بگویم از این بحث بیرون برویم:

راجع به عامین من وجه ابتداء بحث عرض کردیم و در بحوث هم مطرح کرده اند که در عامین من وجه یعنی یک خطاب می گوید اکرم کل عالم و یک خطاب می گوید لاتکرم أیّ فاسق شبهه ای مطرح شده است که تعارض بین دلالت این عامین من وجه به سند اینها هم سرایت می کند. شبهه چیست؟ شبهه این است که می گویند ما یک علم اجمالی داریم که یا یکی از این دو عام من وجه از امام صادر نشده و یا اگر صادر شده مراد جدی نیست. چون نمی شود که هم اکرم کل عالم مراد جدی باشد نسبت به مورد اجتماع که عالم فاسق است و هم لاتکرم أیّ فاسق مراد جدی باشد.

پس یا یکی از این دو خطاب لم یصدر من الامام، یا اینکه مراد جدی نیست از امام، ولو از امام صادر شده است.

گفته شده است که پس یک طرف علم اجمالی این است که یکی از این دو خطاب عام از امام صادر نشده است، چه جوری ما فتوی بدهیم به مورد افتراق این دو عام من وجه، در حالی که علم اجمالی داریم به عدم صدور یکی از این دو عام من وجه. طرف علم اجمالی است. یا یکی از این دو عام من وجه صادر نشده است از امام، و یا یکی از این دو در مورد اجتماع مراد جدی نیست.

در بحوث گفته اند این اشکال درست نیست. چرا؟ گفته اند شما دلیل حجیت سند را مستقل حساب نکنید. مفاد إعمل بخبر الثقة است. آنچه ما از بحوث می فهمیم این است که می گوید إعمل بخبر الثقة انحلالی است. إعمل بمفاد خبر الثقة نسبت به مورد افتراق این دو عام من وجه بلامعارض است. إعمل بمفاد خبر الثقة. أکرم کل عالم یک مفاد تضمنی اش این است که أکرم العالم العادل، إعمل بمفاده، اینکه معارض ندارد. لا تکرم أیّ فاسق هم نسبت به مورد افتراق که فاسق جاهل است آن هم دلیل حجیت می گوید إعمل بمفاده و اسمع له واطع. اما نسبت به مورد اجتماع دلیل إعمل بخبر الثقة شامل این دو خطاب نمی شود. فأین التعارض به لحاظ مورد افتراق این دو حدیث؟ تعارضی در کار نیست.

اقول: این حرف خوبی است. روی مبنای خودش آقای صدر خوب صحبت کرده است. اما ایشان یک قسمت در کلامش اشتباه است: تعبیر کرده است وگفته است: دلیل حجیت خبر ثقه موضوع درست می کند برای حجیت ظهور صادر از امام. اول دلیل حجیت خبر ثقه می آید می گوید این کلام از امام صادر شده، موضوع حجیت ظهور را احراز می کند، تعبیر می کند حکومت ظاهریه. مثل اینکه اماره بگوید این مایع خمر است حکومت ظاهریه دارد یعنی اثبات می کند موضوع الخمر نجس را. اینجا هم صدق العادل می گوید این کلام از امام صادر شده است که اکرم کل عالم، موضوع حجیت ظهور کلام امام را احراز می کند.

خب آقا! اینکه مبنای شما نیست، این مبنای دیگران بود. شما که فرمودید یک حجیت بیشتر نداریم وآن وجوب عمل به مفاد خبر ثقه است، از این انتزاع می کنیم حجیت سند و حجیت ظهور را. اینها با هم مرتبط هستند.

ما عرضمان این است که با آن تقریب رابع که از مباحث الاصول نقل کردیم آقای صدر چه می کند. آن تقریب رابع را آقای صدر قبول کرد طبق آن مبنایی که بحث شد. خب آن تقریب رابع اینجا می آید. چرا؟

برای اینکه گفته می شود که ما می گوئیم انشاءالله حجیت ظهور کلام امام تخصیص نخورده است. اصل عدم تخصیص این عمومی است که می گوید ظهور کلام الامام حجة. اینجوری گفتند در تقریب رابع دیگر. گفت نتیجه می گیریم حالا که نمی شود هر دو ظهور نسبت به مورد اجتماع حجت باشند پس کشف می کنیم که انشاءالله یکی از این دو ظهور از امام صادر نشده است. چون اگر هر دو از امام صادر شده بود باید می گفتیم الظهور الصادر من الامام حجة تخصیص خورده است دیگر، چون هر دو که نمی شود حجت باشد. اصالة عدم التخصیص جاری می کرد تا اثبات کند که این دو ظهور هر دو از امام صادر نشده است. بعد می گفت تعارض می کند با دلیل حجیت سند.

خب آن تقرب رابع در اینجا هم می آید، و در اینجا هم ما دچار مشکل می شویم.

و حل مطلب این است که آن تقریب رابع درست نیست. چرا؟ برای اینکه من می دانم به هر حال وجوب اکرام عالم فاسق که مفاد اکرم کل عالم است، و حرمت اکرام عالم فاسق که مفاد لاتکرم الفاسق است، من می دانم هر دو مراد جدی مولا نیست، حالا یا صادر نشده هر دو خطاب یا اگر هم صادر شده مراد جدی نیست. علم اجمالی دارم به عدم اراده جدیه احد الحکمین. اصالة عدم التخصیص لإثبات التخصص اگر درست هم باشد در خطابات لفظیه است نه در حجیت ظهور که دلیلش سیره عقلاء است. ولذا علم اجمالی منحل می شود، یقینا یکی از این دو حکم مراد جدی امام نیست، إما لأنه لم یصدر کلا الخطابین من الامام یا صدر ولکن لم یکن مرادا للامام. بالاخره حجیت این دو تا ظهور با هم تعارض و تساقط می کند، اما دلیل حجیت سند یعنی فاسمع له واطع اینجا را شامل می شود، چون اثر دارد، اثرش حجیت در مورد افتراق است. صدق می کند اسمع له و اطع نسبت به مورد افتراق. نه قصوری در دلیل اثباتی هست چه دلیل خبر ثقه سیره عقلاء باشد و چه اطلاقات لفظیه، هیچ قصوری نیست. ولذا در عامین من وجه تعارض به سندین سرایت نمی کند. هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

کلام واقع می شود در بحث بعدی انشاءالله فردا.

جلسه 1669

دوشنبه 10/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به سریان تعارض از دلالت دو خبر متعارض به سند آن به اینجا رسید که عرض کردیم که دو مبنای مهم هست در این بحث: یکی مبنای بحوث است که دلیل حجیت سند و دلیل حجیت ظهور مستقل از هم نیستند، بلکه انتزاع می شوند از امر شارع به عمل به مفاد خبر ثقه.

امر شارع به عمل به مفاد خبر ثقه نمی تواند هر دو خبر متعارض را بگیرد، ولذا با هم تعارض وتساقط می کنند. یعنی تعارض منشأ می شود که صدور هیچکدام از این دو خبر هم ثابت نشود، چون امر به عمل به مفاد خبر ثقه نمی تواند شامل همه بشود.

که ما در این مبنا مناقشه کردیم.

مبنای دوم این بود که گفته شد: دلیل حجیت سند مستقل است، ما قال لک عنی فعنی یقول و ما أدی لک عنی فعنی یؤدی فاسمع له و اطع فإنه الثقة المأمون. دلیل حجیت سند می گوید آثار شرعی صدور این حدیث را از امام بار کن. اثر شرعی صدور این حدیث از امام در جائی که معارض ندارد حجیت ظهور این کلام است. چون کلام امام ظهورش حجت است. دلیل حجیت سند موضوع حجیت ظهور کلام امام را اثبات می کند، که از آن تعبیر می کنند به حکومت ظاهریه. ولی در جائی که دو خبر متعارضند ظهور این دو خبر تعارض کرده، دلیل حجیت ظهور نمی تواند ظهور این دو خبر متعارض را بگیرد، و لذا اگر این کلام از امام هم صادر بشود موضوع حجیت ظهور نیست للابتلاء بالمعارض.

منتهی در بحوث گفتند اگر صدور این کلام از امام اثر دیگری دارد مثل لزوم حمل بر مقدار متیقن، که ثمن العذرة سحت را حمل کنیم بر عذره غیر مأکول اللحم، او را بار می کنیم، ویا اثر جواز إخبار که بتوانیم خبر بدهیم که قال الامام علیه السلام ثمن العذرة سحت.

سؤال وجواب: لازم عقلی صدور این کلام از امام و عدم تقیه امام علیه السلام این است که حکم شرعی در مورد متیقن آن هست. مدلول مطابقی بخاطر فقد اثر حجت نشده، اما مدلول التزامی اثر دارد و حجت است.

در جائی که نسبت بین دو خطاب عموم من وجه بود، مثل اکرم کل عالم، لاتکرم أی فاسق، متأسفانه در بحوث فراموش کرد که تقریب اول را که مبنای خودش هست تطبیق کند. که ما دیروز توضیح دادیم گفتیم طبق مبنای ایشان، ایشان می توانست بگوید که امر به عمل به خبر ثقه مورد افتراق این دو خبر عام من وجه را می گوید به آن عمل کن. چون امر به عمل به خبر ثقه انحلالی است به لحاظ مورد افتراق هر کدام و مورد اجتماع آن. ولی آمد مطلبی را مطرح کرد که با مبنای دوم سازگار است، گفت دلیل حجیت سند حکومت ظاهریه دارد بر این دلیل حجیت ظهور. خب ظهوری که معارض ندارد و حجت است در این عامین من وجه کدام ظهور است؟ ظهور در مورد افتراق است. ظهور در مورد اجتماع بخاطر تعارض حجت نیست. ولذا اثر شرعی حجیت سند این دو حدیث عام من وجه حجیت ظهور این دو حدیث است در مورد افتراق.

که ما عرض کردیم این تقریب با مبنای دوم می سازد نه با مبنای شما.

اما ما چه می گوئیم؟ ما می گوئیم مبنای دوم ثبوتا صحیح است، اما چون اطلاق اثباتی نداریم در دلیل حجیت خبر ثقه که شامل خبرین متعارضین به نحو تباین بشود اثباتا ملتزم به تعارض سندین هستیم. چون معتقدیم دلیل حجیت سند ولو مستقل است اما باید اطلاق اثباتی داشته باشد تا به آن تمسک کنیم. چون اطلاق اثباتی ندارد که فرض تعارض الخبرین را بگیرد، ولو احتمال صدور هر دو حدیث را از امام می دهیم اما خبرین متباینین هستند جمع عرفی ندارند، لذا دلیل فاسمع له واطع انصراف دارد از این خبرین متباینین. ولذا نه سیره عقلاء ثابت است و نه اطلاق لفظی داریم که اثبات کند صدور این دو حدیث را از امام. عملا تعارض اثباتا به سندین سرایت می کند. این در متباینین است.

اما در عامین من وجه که اطلاق دلیل نسبت به مورد افتراق می گوید فاسمع لهما و اطع، ما که آنجا مشکلی نداریم. این خلاصه بحث گذشته.

سؤال وجواب: بله ما در عامین من وجه قائل به مبنای دوم هستیم و اطلاق اثباتی هم عامین من وجه را می گیرد. اما در متباینین نخیر، ما چون اطلاق اثباتی نداریم دلیل بر تعبد به صدور هر دو حدیث نداریم، ولو به لحاظ اثر جواز إخبار از صدور این دو حدیث یا به لحاظ حمل بر مقدار متیقن.

یک نکته ای عرض کنم: راجع به اینکه اثر تعبد به صدور جواز إخبار است که آقای خوئی ره ادعا کردند، گفته می شود که روایت معتبره ای داریم که حدیثی را که می شنوید نسبت بدهید به همان راوی، به امام نسبت ندهید. در معتبره سکونی اینجور است: إذا حدّثتم بحدیث فأسندوه الی الذی حدّثکم به، فإن کان حقا فلکم و إن کان کذبا فعلیه. اگر راوی آمد حدیثی را از امام گفت مبادا اسناد بدهید به امام، اسناد بدهید به همان راوی، بگوئید راوی اینطور می گوید، چون ممکن است دروغ باشد. اطلاقش شامل خبر ثقه هم می شود. ودر مرفوعه محمد بن علی هست: ایاکم والکذب المفترع أن یحدثک تالرجل بالحدیث فتترکه و ترویه عن الذی حدثک عنه، راوی می آید از امام برای تو حدیث نقل می کند تو واسطه را نقل می کنی و مستقیم از امام نقل می کنی. این می شود کذب مفترع. کافی (دارالحدیث) 1/129

اقول: به نظر ما این روایت منع از جواز إخبار در خبر ثقه نمی کند. چون جواز إخبار در خبر ثقه به ادعای مثل مرحوم آقای خوئی و استاد به سیره عقلائیه ثابت است به نحو حکومت که خبر الثقة علمٌ. وبه ادعای ما ولو خبر ثقه علم نیست اما سیره عقلائیه بر جواز إخبار است در موارد طریق معتبر، ولو علم اعتبار نشود. وعمومات و اطلاقات صلاحیت رادعیت از سیره را ندارند. عرف که این روایت را بشنود حمل کنید بر آن حدیث غیر معتبر. در حدیث معتبر فوقش بگوید بهتر است که به راوی نسبت بدهیم، نه اینکه حرام است که به امام نسبت بدهیم.

نکته دیگری عرض کنم: یک غفلتی در مباحث الاصول شده است که آمدند در همین اطراف مبنای دوم که می گفت حجیت سند حکومت ظاهریه دارد بر حجیت ظهور صادر از امام. حجیت سند می گوید هذا ظهور صادر من الامام، موضوع ظهور صادر من الامام حجة را اثبات می کنید. که مبنای دوم بود که آقای صدر گفت ما قبول نداریم. طبق آن مبنای رابعی که ما از مباحث الاصول نقل کردیم آمدند یک اصالة عدم التخصیصی در دلیل حجیت ظهور اجراء کردند. گفتند مثلا در ثمن العدرة سحت، ثمن العذرة لابأس به، اگر این دو حدیث هر دو از امام صادر شده باشند می شود تخصیص در دلیل حجیت ظهور. چون ممکن نیست هر دو ظهور حجت باشد پس الظهور الصادر من الامام حجة باید اینجا تخصیص خورده باشد. و ما اینجا اصالة عدم التخصیص جاری می کنیم اثبات می کنیم که پس اینطور نیست که هر دو حدیث از امام صادر شده باشد، چون اگر هر دوی این حدیثها از امام صادر شده باشد. چون اگر هر دو حدیث از امام صادر شده باشد لازمه اش تخصیص در دلیل ظهورٌ کلام الامام حجة هست. و اصل عدم تخصیص است که ما بیان ایشان را توضیح دادیم.

اما یک غفلتی در کلام ایشان رخ داده است، وآن این است که اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص حالا یا مطلقا جاری است کما علیه الشیخ الاعظم، یا در آن فرضی که در مباحث گفته اند جاری است که آنجایی است که علم تفصیلی نداریم، مثل ما نحن فیه. ما احتمال حجیت ظهور ثمن العذرة سحت را می دهیم، دلیل حجیت سند می گوید بگو این حدیث از امام صادر شده موضوع درست می کند برای حجیت ظهور این حدیث. احتمال هم می دهیم این حدیث ظهورش حجت باشد. ثمن العذرة لا بأس به هم همینطور. فقط علم اجمالی داریم که یکی از این دو ظهور حجت فعلیه نیست. در مباحث گفته اند ما اینجا می گوئیم انشاءالله ظهور کلام الامام حجة نخصیص نخورده است، لازمه اش این است که پس حالا که یکی از این دو حدیث علی الاقل حجت نیست ظهورش، لازمه عدم تخصیص دلیل حجیت ظهور کلام امام این است که بگوئیم انشاءالله یکی از این دو حدیث از امام صادر نشده است.

اشتباهی که رخ داده است این است که دوران امر بین تخصیص و تخصص که برخی در آن اصل عدم تخصیص جاری می کنند در جائی است که مخصص منفصل باشد نه مخصص متصل. در جائی که مخصص متصل باشد، اینجا که جای اصالة عدم التخصیص نیست، چون ظهور منعقد نمی شود در خطاب. ظهور کلام الامام حجة مخصص متصل دارد که ظهور کلام اگر مبتلای به معارض بود نمی تواند این دو ظهور صادر از امام حجت باشد، چون تعبد به متنافیین لازم می آید. عدم شمول دلیل حجیت ظهور حتی اگر خطاب لفظی باشد نسبت به ظهورین متنافیین که صادر از امام هستند این به قرینه لبیه متصله است نه به مخصص منفصل. قرینه لبیه عقلیه است. به هر کسی بگوئی که دلیل الظهور الصادر من الامام حجة می تواند شامل این دو ظهوری بشود که از امام صادر شده و با هم تنافی دارد؟ می گوید نمی شود. برفرض ثمن العذرة سحت از امام صادر شده، ثمن العذرة لا بأس به هم از امام صادر شده باشد، اما نمی شود هر دو ظهورشان حجت باشد، چون تعبد به متنافیین معقول نیست، واین واضح است لدی العقل. خروج ظهورین متنافیین ولو صادر از امام باشند از دلیل حجیت ظهور این به مخصص منفصل نیست، این به مخصص متصل است. از اول ظهور شکل نمی گیرد در دلیل حجیت ظهور کلام امام نسبت به این ظهورین متنافیین ولو در کلام امام باشد. اصالة عدم التخصیص یعنی تمسک به ظهور دلیل عام. مخصص متصل که مانع از ظهور دلیل عام است. اینجا اگر امر این فرد مشکوک دائر است که به مخصص متصل خارج شده است یا تخصصا خارج شده است کی اینجا ما می توانیم به اصالة عدم التخصیص تمسک کنیم؟ اصالة عدم التخصیص در موارد شک در تخصیص به مخصص منفصل است.

و این مطلبی است که مورد غفلت مباحث الاصول قرار گرفته است.

#### تعارض دو خبر قطعی الصدور و ظنی الصدور

کلام واقع می شود در بحث دیگر، وآن بحث این است که: اگر یک دلیل قطعی الصدور و دلیل دیگر ظنی الصدور بود، آیا اینها با هم تعارض وتساقط می کنند، یا نه اینها با هم تعارض نمی کنند؟

در اینجا ما تارة فرض می کنیم نسبت بین خبر قطعی الصدور و خبر ظنی الصدور تباین است و تارة عموم من وجه است.

فرض تباین هم دو قسم است: تارة این خبر ظنی الصدور قطعی الدلالة والجهة است و تارة این خبر ظنی الصدور ظنی الدلالة است.

فعلا فرض اول ما این است که: خبر ظنی الصدور که قطعی الدلالة و الجهة است. این خبر با خبر قطعی الصدور که ظنی الدلالة أو ظنی الجهة است تعارض کرده اند. ثمن العذرة سحت خبر ظنی الصدور است ولی قطعی الدلالة است. ثمن العذرة لابأس به او قطعی الصدور است، خبر قطعی داریم، چه بکنیم؟

روشن است که این خبر ظنی الصدور که قطعی الدلالة است، دلیل حجیت سندش تعارض می کند با دلیل حجیت ظهور آن خبر قطعی السند. این خبر ظنی الصدور است ولی قطعی الدلالة است. دلیل حجیت سندش می گوید هذا صادر من الامام این با دلیل حجیت ظهور آن خبر دیگر که قطعی الصدور است ولی ظنی الدلالة تعارض می کنند.

در اینجا سه مبنا مطرح می شود:

مبنای اول: این است که کسی بگوید این خبر ظنی الصدور حجت است بلامعارض. چرا؟ گفته می شود چون دلیل حجیت سند اطلاق لفظی دارد، ما قال لک عنی فعنی یقول، ولی دلیل حجیت ظهور آن خبر قطعی الصدور سیره عقلاء است که دلیل لبی است اطلاق ندارد.

اقول: این مبنا که ما ندیدیم کسی به آن ملتزم بشود انصافا درست نیست. زیرا برفرض ما ادعا کنیم که بعید نیست این ادعا که صحیحه حمیری اطلاق دارد نسبت به مازاد بر سیره عقلائیه در حجیت خبر. یعنی اگر حجیت خبر در سیره عقلائیه مختص به خبر مفید وثوق نوعی است، ولی ما به اطلاق سیره حمیری تمسک می کنیم می گوئیم العمری ثقتی فاسمع له و اطع ما قال لک عنی فعنی یقول مطلقا ولو سیره مطابق با آن نباشد، مثل اینکه خبر او مفید وثوق نوعی نباشد یا خبر او در امور مهمه یعنی در فروج و دماء باشد، که محرز نیست سیره عقلائیه بر حجیت خبر ثقه. ما این را قبول داریم. اما یک شرط داریم: شرطش این است که ارتکاز استنکاری برخلاف این اطلاق نباشد. ارتکاز استنکاری یعنی عقلاء استیحاش بکنند از این مطلب. یعنی الان به عقلاء بگوئید آن خبر قطعی الصدور است ولی حجت نیست، اما این خبر ظنی الصدور است ولی حجت است، می گونید این دیگر چیست؟! این ظنی الصدور است شد حجت آن دیگری قطعی الصدور است حجت نیست؟! من از دو لب امام شنیدم ثمن العذرة لابأس به، بله دلالتش ظنیه است، اما ثمن العذرة سحت را یک ثقه گفته، علم آور هم نبوده، بله دلالتش قطعیه است، اینجا ارتکاز استنکاری هست از عقلاء که نمی پذیرند که این خبر ظنیه حجت باشد ولی آن خبر قطعیه حجت نباشد. ولااقل من احتمال این معنا که ارتکاز استنکاری عقلاء موجب قرینه لبیه متصله باشد و مانع از انعقاد اطلاق بشود در صحیحه حمیری. احتمال ارتکاز عام عقلائی استنکاری کافی است برای اینکه ما احراز انعقاد اطلاق نکنیم در حدیث.

ولذا این مبنای اول درست نیست.

مبنای دوم: عکس این مبنای اول است. آنها می گویند خبر قطعی الصدور حجت استبلامعارض، خبر ظنی الصدور ولو قطعی الدلالة است لیس بحجة. چرا؟ وجوه مختلفه ای ذکر می شود:

تقریب اول: که مرحوم استاد می فرمودند و در بحوث هم هست که: بناء عقلاء بر اعتماد به خبر ثقه در جائی است که معارضش را ما خودمان از مولا نشنیده باشیم. ما خودمان از امام شنیدیم که ثمن العذرة لا بأس به و یا یک مخبری نقل کرد که ما قطع پیدا کردیم. اینکه عقلاء اینجا بیانید این خبر ثقه را حجت بدانند نخیر عقلاء حجت نمی دانند و ارتکاز استنکاری دارند که این خبر ثقه حجت باشد. ولذا آن خبر قطعی الصدور ظهورش به بناء عقلاء حجت است.

تقریب دوم: که در بحوث ذکر شده است این است که گفته می شود: شرط حجیت خبر ثقه در بناء عقلاء این است که ظن عقلائی به خلاف نداشته باشیم. خبر ثقه ای حجت است که ظن عقلائی به کذب این مخبر پیدا نکنیم.

و این مبنایی است که مرحوم آقای صدر ملتزم شده است. ولذا می گوید اگر بینه یعنی دو نفر عادل بیاید بگوید ما دیشب ماه را دیدیم، هشت نفر دیگر هم رفته اند استهلال کرده اند می گویند ماه را ما ندیدیم. این ندیدن هشت نفر دیگر اماره ظنیه است سبب ظن نوعی می شود به خطاء آن دو شاهد عادل و حجت نیست شهادت آن دو شاهد عادل.

پس حجیت خبر ثقه مشروط است به عدم حصول ظن نوعی به خلاف آن.

ولی حجیت ظهور نه، ولو ظن نوعی به خلاف ظهور پیدا بشود حجت است از باب میثاق عقلائی. میثاق عقلائی است که به ظهور کلام دیگران اخذ می کنند ولو ظن به خلاف پیدا کنند. یک صاحبخانه ای اذنش کاملا مطلق است مثلا می گوید این باغ ما در اختیار شما تشریف بیاورید. ظهورش این است که هر وقت خواستید تشریف بیاورید. ولی ظن نوعی هست که این آقا ظهور کلامش مرادش نیست. چون چندین نفر از فامیل های او گفتند فلانی خیلی در امور مالی سخت گیر است، ما ظن نوعی داریم که نکند ظهور کلامش مطابق با مراد جدی نباشد. اما عقلاء احتجاج می کنند. که انصافا این حرف درستی است.

ولذا در بحوث گفته: این حجیت خبر ثقه با وجود آن خبر قطعی الصدور مخالف آن مشکل پیدا می کند، چون ظن نوعی به خطاء این ثقه پیدا می شود. ولی حجیت ظهور آن خبر قطعی الصدور که مشکل ندارد، ولو ظن نوعی به خطاء صدور پیدا بشود مانع از حجیتش نیست.

ما یک اشکال مبنائی داریم: قبول نداریم حجیت خبر ثقه مشروط است به عدم حصول ظن نوعی به خلاف. چون صحیحه حمیری اطلاق دارد، ولو ظن نوعی به خطاء ثقه پیدا کنیم. ولذا اعراض مشهور را ما موهن نمی دانیم ولو اعراض مشهور سبب ظن نوعی به خطاء این راوی می شود اگر اعراض از سند بکنند.

اشکال بنائی هم داریم به بحوث. می گوئیم همه جا ظن نوعی به خطاء این راوی ثقه پیدا نمی شود. خبری که در مقابل است ولو قطعی الصدور است اما ظنی الدلالة است. اینجور نیست که لزوما ما ظن نوعی پیدا کنیم به خطاء این راوی ثقه خبر ظنی الصدور. شاید مشهور به آن عمل کرده اند. ما ظن نوعی به خطاء این راوی خبر ظنی الصدور پیدا نمی کنیم.

ولذا ما این مبنای دوم را هم قبول نداریم. یعنی معتقدیم نه خبر ظنی الصدور مقدم است بر آن حجیت خبر قطعی الصدور و نه عکس آن. خبر قطعی الصدور هم ظنی الدلالة است. روشن نیست که عقلاء بیایند به آن ظهور عمل کنند، ظهوری که خبر ثقه بر خلاف آن است. و لذا مقتضای قاعده تعارض وتساقط این خبر ظنی الصدور است ولو قطعی الدلالة است با آن خبری که قطعی الصدور است ولی ظنی الدلالة است. تعارضا تساقطا.

بله این مقتضای اصل اولی است.

طبق اصل ثانوی که از روایات صحیحه استفاده کردیم اگر آن خبر قطعی الصدور قطعی الجهة هم باشد، آن خبر قطعی الصدور ظنی الدلالة است ولی قطعی الجهة است احتمال تقیه در آن نمی دهیم، او مقدم است طبق دلیل خاص. دلیل خاصمان چیست؟

دلیل خاص ما این است که روایاتی داریم که ما خالف الکتاب و السنة فهو مردود. صحیحه ایوب بن حر می فرماید: کل حدیث مردود الی الکتاب و السنة. صحیحه ایوب بن راشد، صحیحه یونس: لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا وسنة نبینا صلی الله علیه وآله. خب کتاب و سنت چه امتیازی دارند به لحاظ کاشفیت از حکم الله؟ امتیازش این است که قطعی الصدور و قطعی الجهة است احتمال تقیه در آن نیست. اما قطعی الدلالة که نیستند. خب این خبر قطعی الصدور از امام معصوم علیه السلام اگر قطعی الجهة باشد و احتمال تقیه در آن ندهیم چه فرقی می کند به لحاظ کاشفیت با قرآن یا با کلام پیامبر؟. عرف می گوید هر خبر ظنی که مخالف خبر قطعی الصدور از معصوم باشد مردود است و اعتبار ندارد به شرط اینکه این خبر قطعی الصدور قطعی الجهة هم باشد.

حالا مرحوم آقای خوئی که ادعایش این است که خبر قطعی الصدور قطعی الجهة هم نباشد معارضش طرح می شود. چرا؟ برای اینکه مخالف سنت است. سنت یعنی خبر قطعی الصدور. این خبر قطعی الصدور است می شود سنت. و آن معارضش می شود مخالف السنة فهو مردود.

اقول: اینکه درست نیست. سنت ظاهر است در سنت نبویه. و سنت نبویه احتمال تقیه در آن نیست. پس باید این خبر قطعی الصدور هم احتمال تقیه در آن نباشد تا با این دلیل خاص او را مقدم کنیم ولو ظنی الدلالة است بر آن خبر ظنی. اما اگر قطعی الجهة نیست نه، تعارضا تساقطا.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1670

سه شنبه 11/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در تعارض خبر ظنی الصدور بود با خبر قطعی الصدور. عرض کردیم تارة تعارض به نحو تباین هست و تارة به نحو عموم من وجه. اگر تعارض به نحو تباین باشد تارة این خبر ظنی الصدور قطعی الدلالة و الجهة است، آن خبر قطعی الصدور ظنی الدلالة أو الجهة است. در این صورت تعارض رخ می دهد بین دلیل حجیت سند این خبر ظنی الصدور با دلیل حجیت دلالت آن خبر قطعی الصدور. اگر نبود دلیل خاص که ما خبر مخالف حدیث قطعی را باید طرح کنیم، که مرحوم آقای خوئی و استاد این را ادعا کردند مطلقا، ولی ما گفتیم در صورتی این درست است که آن خبر قطعی الصدور قطعی الجهة هم باشد، اگر نبود این دلیل خاص، مقتضای قاعده تعارض وتساقط بود.

اینکه کسی توهم بکند که دلیل حجیت خبر ثقه اطلاق لفظی دارد، العمری ثقتی فاسمع له واطع شامل این خبر ظنی الصدور ثقه می شود، ولی دلیل حجیت ظهور آن خبر قطعی سیره عقلائیه است دلیل لبی است اطلاق ندارد نسبت به این فرض.

عرض کردیم که این حرف بسیار واضح البطلانی است. و شاهدش این است که اگر آن خبر قطعی الصدور ظنی الصدور بود، شما می گفتید حجیت خبر ثقه در این دو خبر با هم تعارض می کند، هم می خواهد شامل این خبر ظنی الصدور قطعی الدلالة بشود، صدّق العادل، و هم می خواهد شامل آن خبر دیگر که آن هم فرض می کنیم ظنی الصدور است و ظنی الدلالة هم هست بشود، تعارض وتساقط می کرد. حالا آن خبر آخر فرض کردیم قطعی الصدور است، امتیاز دارد، امتیاز او که از ظنی بودن تبدیل شده است به قطعی الصدور بودن منشأ نجات این خبر ظنی الصدور در مقابلش بشود، این اصلا عقلائی است؟. تا آن خبر معارض این خبر ظنی الصدور است، بگوئیم دلیل حجیت خبر ثقه تعارض می کند نسبت به این دو و تساقط می کند، و این خبر ظنی الصدور ما مثل ثمن العذرة سحت حجت نیست. ولی اگر آن خبر مقابلش که می گوید ثمن العذرة لابأس به از ظنی الصدور بودن تبدیل شد به قطعی الصدور بودن و امتیاز پیدا کرد، آنوقت باعث بشود دشمنش که این خبر ظنی الصدور ثمن العذرة سحت است حجت بشود، این اصلا عقلائی نیست. این راجع به فرض اول.

فرض دوم این است که: خبر ظنی الصدور ما ظنی الدلالة هم باشد. و آن خبر قطعی الصدور هم ظنی الدلالة است. ثمن العذرة سحت نسبت به عذره مأکول اللحم ظنی الدلالة است، چون نسبت به عذره غیر مأکول قطعی الدلالة است اما نسبت به عذره مأکول ظنی الدلالة است قابل تخصیص است، معارضه بکند با ثمن العذرة لابأس به که آن فرض کنید قطعی الصدور است ولی او هم ظنی الدلالة است، خب اینجا تعارض وتساقط می کنند، و دیگر آن امتیازی که در فرض قبل برای این خبر ظنی الصدور بود که می گفتیم قطعی الدلالة است دیگر در این فرض دوم نیست، آن امتیاز را هم ندارد. ولذا با هم تعارض می کنند.

بله اگر این خبر قطعی الصدور ما قطعی الجهة باشد عرض کردیم ما از روایاتی که می گوید خبر مخالف کتاب وسنت مردود است فهمیده ایم امتیاز کتاب و سنت این است که قطعی الصدور و قطعی الجهة است، اما قطعی الدلالة که نیست. پس هر حدیثی که مخالف باشد با خبر قطعی الصدور و قطعی الجهة که از این حیث شبیه قرآن کریم خواهد بود، دیگر اعتبار نخواهد داشت.

سؤال وجواب: مل حدیث خالف الکتاب و السنة فهو مردود شرائط حجیت خبر را بیان می کند. ..خبری که می گوید ثمن العذرة سحت حکم واقعی را بیان می کند نه حجیت خودش را. دلیل کل حدیث خالف الکتاب و السنة فهو مردود می گوید شرط حجیت خبر ظنی الصدور این است که مخالف خبر قطعی الصدور نباشد. و این ثمن العذرة سحت خبر ظنی الصدور است مخالف خبر قطعی الصدور است شرط حجیت را ندارد. با هم تعارضی ندارند. دلیل حجیت خبر ثقه دلیل عام است. دلیل عام یا تخصیص می خورد به آن کل حدیث خالف الکتاب والسنة فهو مردود و می گوید شرط حجیت خبر ثقه این است که لایکون مخالفا للکتاب والسنة أو لخبر قطعی الصدور أو قطعی الجهة. یا این است که اصلا دلیل عام حجیت خبر ثقه فرض تعارض را شامل نمی شود. ما هستیم و همین دلیل کل حدیث خالف الکتاب والسنة فهو مردود.

##### انقلاب نسبت بین دو خبر قطعی الصدور و ظنی الصدور

یک نکته ای عرض کنم: گاهی انقلاب نسبت رخ می دهد بین این خبر قطعی الصدور و این خبر ظنی الصدور. با انقلاب نسبت طبق مبنای کسانی که انقلاب نسبت را قبول دارند می شود مشکل را حل کرد. چطور؟

این خبر قطعی الصدور یک قدر متیقنی دارد که در او نص است. ثمن العذرة لابأس به که فرض کردیم قطعی الصدور است قدر متیقنش عذره مأکول اللحم است، قدر متیقن خارجی است دیگر. پس این حدیث قطعی الصدور است و در این قدر متیقن هم نص هست. وقطعی الجهة هم هست. این معنایش چیست؟ معنایش این است که ما علم خارجی پیدا می کنیم که ثمن العذرة سحت شامل عذره مأکول اللحم نمی شود. چرا؟ برای اینکه این ثمن العذرة لابأس به منشأ علم وجدانی ما شد به این مطلب که عذره مأکول اللحم بیعش سحت نیست و ثمنش لابأس به. چرا؟ برای اینکه چرا شک بکنیم؟ ثمن العذرة لابأس به که قطعی الصدور است، شکی در صدورش نداریم، قطعی الجهة هم که هست، وقدر متیقن از او هم که عذره مأکول اللحم است. خب علم وجدانی پیدا می کنیم به اینکه بیع عذره مأکول اللحم اشکال ندارد. این منشأ می شود که مقدار حجیت ثمن العذرة سحت اخص بشود، علم پیدا می کنیم به ضیق اراده جدیه در آن. ثمن العذرة سحت مقدار حجیتش می شود ثمن عذرة ما لایؤکل لحمه سحت. آنوقت ثمن عذرة ما لایؤکل لحمه سحت مقدار حجیتش می شود اخص مطلق از ثمن العذرة لابأس به.

آنوقت نتیجه این می شود که ما تخصیص می زنیم ثمن العذرة لابأس به را با این ثمن العذرة سحت، می گوئیم ثمن العذرة لابأس به شامل عذره غیر مأکول اللحم دیگر نمی شود. چرا؟ برای اینکه وقتی که من یقین دارم به صدور خطاب ثمن العذرة لابأس به پس قطعی الصدور است، و نسبت به قدر متیقن از آن که عذره مأکول اللحم است قطعی الدلالة و الجهة هم هست، پس علم وجدانی پیدا می کنم که ثمن العذرة سحت تخصیص خورده است نسبت به عذره مأکول اللحم. این سبب انقلاب نسبت می شود. مثل چی؟

مثل اینکه یک خطاب گفته اکرم العالم و یک خطاب گفته لاتکرم العالم، و من از خارج علم وجدانی پیدا کردم که اکرم العالم شامل عالم فاسق نمی شود. حالا چرا علم وجدانی پیدا کردم این بخاطر اسبابی بود. علم وجدانی پیدا کردم که اکرم العالم شامل عالم فاسق نمی شود. پس مراد جدی از اکرم العالم ضیق پیدا کرد، پس نسبت به مقدار حجیت شد اخص مطلق. شد اکرم العالم. مقدار حجیتش این شد دیگر. چون علم تفصیلی دارم که عالم فاسق واجب الاکرام نیست. آنوقت مقدار حجیت اکرم العالم این است که اکرم العالم العادل، مقدار حجیتش اخص است از لاتکرم العالم العادل.

کسی که کبرای انقلاب نسبت را قبول دارد باید بگوید ما اینطوری جمع می کنیم بین این دو روایت. بله ما کبرای انقلاب نسبت را جمع عرفی نمی دانیم، اما کسانی که جمع عرفی می دانند این هم یک راه حلی است. دیگر بحث کبرای انقلاب نسبت که یک جمع عرفی است به نظر انقلابیون این است دیگر.

این راجع به فرضی که خبر ظنی الصدور با خبر قطعی الصدور نسبتش تباین باشد.

اما اگر نسبت عموم و خصوص من وجه باشد. اکرم کل عالم، لاتکرم أیّ فاسق. در عالم فاسق تعارض می کنند. لاتکرم أیّ فاسق قطعی الصدور هست. آیا در مورد اجتماع به این خبر قطعی الصدور عمل کنیم؟

مقتضای قاعده این است که نه، تعارض می کند با آن خبر ظنی الصدور. بالاخره این خبر قطعی الصدور که قطعی الدلالة نیست بر این مورد اجتماع. با هم تعارض می کنند. ولی این با توجه به مقتضای اصل اولی است.

اما با توجه به آن قاعده ثانویه که کل حدیث خالف الکتاب والسنة فهو مردود، آن خطاب اکرم العالم حدیثی است که مخالف است به عموم من وجه با این خبر قطعی الصدور. وفرض این است که این خبر قطعی الصدور یا خبر کتابی است آیه قرآن است که مصداق کتاب است یا سنت نبویه است مصداق سنت است، یا خبر قطعی الصدور و الجهة است که فرض این است که ما از کتاب وسنت الغاء خصوصیت کردیم، گفتیم کل حدیث خالف الکتاب والسنة فهو مردود چه خصوصیتی دارد مخالف کتاب بودن. خب کتاب کلام مقدس خداست ولی برای کاشفیت از واقع چه امتیازی دارد؟ کتاب قطعی الدلالة که نیست، فقط قطعی الصدور و جهة الصدور است، فرض می کنیم لاتکرم الفاسق هم قطعی الصدور و قطعی جهة الصدور است احتمال تقیه در او نمی دهیم، در این حیث کاشفیت از حکم الله واقعی نصابش می شود در حد نصاب آیه قرآن، وکل حدیث خالف الکتاب والسنة فهو مردود، یکی از انحاء مخالفت، مخالفت به عموم من وجه است.

سؤال وجواب: ما اماره نوعیه نداریم بر عدم صدور این خبر ظنی. چون زیاد پیش می آید تعارض بین کلمات شارع به نحو عموم من وجه. مگر نگفتند ما من عام الا وقد خص، خیلی از احکام شارع به نحو عموم است و تخصیص خورده است. خب لاتکرم أیّ فاسق هم یک عامی است که قطعا از شارع صادر شده است و قابل تخصیص است. کی قرینه نوعیه پیدا می کنیم که این خبر ظنی که گفت اکرم کل عالم صادر نشده است. نه، چه بسا صادر شده است و اصلا مراد جدی هم اکرام عالم فاسق هم هست، آن خطاب لاتکرم أیّ فاسق فوقش تخصیص خورده است. ما من عام الا وقد خص. هیچوقت علم به صدور لاتکرم أی فاسق موجب ظن نوعی به کذب آن راوی که می گوید امام فرمود اکرم کل عالم نخواهد بود، تا ما بگوئیم ظن نوعی به کذب راوی موجب اسقاط حجیت او می شود که مرحوم آقای صدر می فرمود. ایشان هم در اینجا این مطلب را ادعا نکرده است، چون علم به صدور احد العامین من وجه موجب ظن نوعی به عدم صدور عام من وجه دیگر نمی شود. اصلا حتی موجب ظن به کذب او هم نمی شود. چون ممکن است عام من وجه قطعی الصدور فی علم الله تخصیص خورده باشد. ما چه می دانیم. سیأتی انشاءالله که روایاتی که می گوید ما خالف الکتاب، بعضی از آنها که می گوید زخرف یا باطل، این شامل عام من وجه نمی شود. چون معنا ندارد. مثلا شارع گفت لاتکرم أیّ فاسق، در خطاب دیگر بگوید: اکرم کل عالم عادلا کان أو فاسقا، که می شود مخصص، بگوئیم نور، اگر نگوید عادلا کان أو فاسقا بگوئیم زخرفٌ!!. آن بیچاره که می گفت اکرم کل عالم می گفتید زخرف ما خالف قول ربنا زخرف لم نقله، لم نقله یعنی قابل گفتن نیست. اما اگر صریحا بگوید اکرم کل عالم عادلا کان أو فاسقا ببوسیم بگوئیم عجب حدیث نورانی. اینکه نمی شود. ولذا اینکه می گوید ما خالف قول ربنا لم نقله، زخرف، باطلٌ، شامل عام من وجه نمی شود.

اما روایاتی که صحیحه ایوب بن حر بود، صحیحه ابن راشد بود، صحیحه یونس بود، می گفت لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا و سنة نبینا، یا کل حدیث خالف الکتاب والسنة فهو مردود، مردود یعنی رد کنید به اهلش و نپذیرید. اسقاط از حجیت می کند نه نفی صدور از امام. می شود شرط حجیت خبر ثقه این است که مخالف خبر قطعی الصدور نباشد ولو به عموم من وجه.

سؤال وجواب: فرض این است که خبر قطعی الصدور مرادمان این نیست که اصلش از امام صادر شده است، بلکه یعنی این مطلب از امام صادر شده است. لفظ خصوصیت ندارد. بجای هلم بگوید تعال، چه فرق می کند. مهم این است که ما احتمال خطاء راوی را نمی دهیم، فقط احتمال می دهیم که امام علیه السلام در کلامش مطابق با مراد جدی سخن نگفته باشد. خب خدا هم ممکن است در کلامش مطابق با مراد جدی سخن نگفته باشد. فرقی نمی کند. ولی اگر احتمال می دهیم که نه، این راوی خوب سخن نگفته است خوب نقل به معنا نکرده است، که او دیگر خبر قطعی الصدور نمی شود. او خلف فرض است. خبر قطعی الصدور یعنی اگر اینجا خلافی باشد خلاف در این است که امام علیه السلام مطابق با ظاهر کلام خودش اراده جدیه ندارد. خب این احتمالش در قرآن هم هست در سنت نبویه هم هست.

اینکه ما بیائیم بگوئیم ممکن است معنای ما خالف الکتاب مخالفت روحیه باشد که آقای صدر وآقای سیستانی مطرح می کنند، مثل اینکه قرآن دعوت می کند به عدالت "ولایجرمنکم شنأن قوم الا تعدلو"، یک حدیث بیاید بگوید إذا رأیتم اهل البدع من بعدی فباهتوهم، گفته می شود که این خبر مخالف روحی با کتاب است. اگر به قول آقای سیستانی قابل توجیه است که فباهتوهم یعنی فابهتوهم بالاستدلال و بالطرق الصحیحة که مرحوم مجلسی مطرح می کند، که هیچ، اگر قابل توجیه نیست باید طرح شود، به قول آقای سیستانی أما مطروح أو مؤول. یا باید تأویل کنیم اگر قابل تأویل است فباهتوهم یعنی فأبهتوهم، آنها را مبهوت کنید یعنی مسکوتشان کنید و کاری کنید که دیگر ترویج بدعت نکنند. اگر یکی بگوید نه، باهتوهم صریح است در بهاتان زدن، او را متهم کنیم به مسائل اخلاقی تا دیگر جرأت نکند در جامعه عرض وجود بکند. کلام در این است که اگر قابل توجیه نباشد مطروحٌ.

گفته می شود این باهتوهم مخالف روحی است یا قرآن کریم که دعوت می کند به عدالت. اما اگر بخواهیم نسبت سنجی کنیم نسبت عموم و خصوص مطلق است.

یا به قول آقای صدر قرآن می گوید "وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن اکرمکم عند الله اتقاکم". روایت بیاید بگوید که الترک کذا، الکرد کذا، الاهوازی کذا، برفرض حدیث صحیح السند هم باشد این تبعیض نژادی مخالف روحی با قرآن است.

یا مثلا قرآن دعوت کرده است به اطاعت خدا و ترک گناه. یک حدیث بیاید بگوید رفع القلم در فلان شب یا فلان روز که در بحار هست. اگر قابل توجیه است که رفع القلم فی لیلة التاسع من ربیع الاول یعنی بعضی از کارهایی که شأن انسان در شرائط عادی نیست، در آن روز معاف است. اما اگر قابل توجیه نیست (که سندش هم ضعیف است) می گوئیم مخالف روحی قرآن است. من قبول دارم این مطلب را که مخالف روحی قرآن به این معنا که مخالف روح قطعی قرآن ولو از مجموع آیات ما یک مطلبی را بفهمیم این مطرود است، اصلا لم نقله، زخرف، اما چرا اختصاص بدهیم ما خالف الکتاب والسنة فهو مردود را به خصوص خبر مخالف روحی با قرآن؟ نه، اطلاق دارد شامل خبر مخالف به نحو عموم من وجه با قرآن هم می شود. شرط حجیت خبر ظنی الصدور این است که مخالف با قرآن و حدیث قطعی سندا و دلالة نباشد. اگر مخالف بود ولو به نحو تباین یا عموم من وجه حجت نیست. چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: یعنی عرف متشرعی نمی پذیرد از دین و کتابی که این آیاتش هست که دعوت کند به گناه، ولو به اینکه بگوید رفع القلم. ما می گوئیم باهتوهم اخص مطلق است، والا بزرگانی مثل حضرت امام ره وآقای خوئی ره ملتزم شده اند می گویند در کتاب و حدث عام است که می گوید بهتان حرام است، اما تخصص خورده است به این صحیحه داود بن صرحان که می گوید إذا رأیتم اهل البدع من قبلی فباهتوهم. خب از نظر فنی چه اشکالی می توانیم بگیریم؟!

فعلا عرض می کنم که کل حدیث خالف الکتاب و الستة فهو مورد اطلاقش شامل حدیث مخالف به عموم من وجه می شود.

از این بحث بگذریم.

#### تعارض بین اخبار متعدده

بحث دیگر راجع به این هست: که گاهی تعارض بین دو خطاب است و گاهی تعارض بین چند خطاب است، تعارض بین اخبار متعدده است. فرق نمی کند. تعارض منشأ تساقط است ولو بین اخبار متعدده باشد.

مثال بزنیم: اگر یک خطابی بیاید بگوید یجب اکرام العالم، خطاب دیگر بیاید بگوید یحرم اکرام العالم، خطاب سوم می گوید یستحب اکرام العالم. اینجا سه تا حدیث با هم متعارضند. ولی در این مثال قطعا دو حدیث از این سه حدیث کذب است. چون نمی شود اکرام عالم دو حکم متضاد داشته باشد.

گاهی مثال جوری است که نه، علم نداریم که از این سه حدیث دو حدیث کذب است، بلکه علم داریم که از این سه حدیث یک حدیث کذب است. یک حدیث گفت دعاء عند رؤیة الهلال واجب است، یک حدیث گفت نماز غفیله واجب است، حدیث سوم گفت نماز جمعه واجب است، و من می دانم یکی از این سه حدیث خلاف واقع است، هر سه تا با هم واجب نیست. ولی دوتای از آنها می تواند واجب باشد ولی هر سه تا با هم واجب نیست. اینجا تعبیر می کنند به تعارض ثلاثی، یعنی تعارض بین سه حدیث.

در اینجا یک بحثی مطرح می شود که بحث مهمی دارد، من در غالب مثال بحث را مطرح می کنم، بسیار اثر فقهی مهمی دارد:

یک حدیثی هست که در کافی نقل شده، وهمین حدیث در تهذیب نقل شده و هو صحیحة ذریح المحاربی. در تهذیب می گوید عن ابی عبدالله علیه السلام إذن نشّ العصیر أو غلی حرم. اگر عصیر عنبی دچار نشیش بشود که قبل از غلیان است یا دچار غلیان بشود حرام می شود. خب این مفادش چیست؟ مفادش ای است که نشیش در عصیر علت تامه حرمت است.

در کافی اختلاف هست، صاحب وسائل می گوید کافی دارد که إذا نشّ العصیر أو غلی حرم. موافق تهذیب شیخ است. اما علامه مجلسی در بحار می گوید در کافی هست که: إذا نشّ العصیر و غلی حرم، آنوقت مفاد نقل علامه مجلسی این است که نشیش به تنهایی سبب حرمت نیست.

اینجا دو قول است:

یک قول این است که نقل کافی که بخواهد معارض نقل تهذیب بشود محرز و ثابت نیست. چون معلوم نیست که نقل صاحب بحار درست باشد، تعارض کرد نقل صاحب بحار از کافی با نقل صاحب وسائل از کافی، تعارضا تساقطا. نقل تهذیب إذا نشّ العصیر أو غلی حرم بلامعارض است.

اما قول دیگر که قول بحوث است این است که نه، تعارضه سه طرفه است. چرا؟ برای اینکه نقل بحار که می گوید إذا نشّ العصیر وغلی حرم او که نقل کافی را تنجیز نمی کند، نقل کافی که قابل تنجیز نیست. حکم واقعی را تنجیز و تعذیر می کند. حکم واقعی چیست؟ حکم واقعی این است که نشیش عصیر به تنهایی سبب حرمت نیست، چون می گوید نشّ وغلی. خب این جمع نیست با حجیت نقل شیخ طوسی. نقل شیخ طوسی این است که این حدیث را منجز قرار می دهد نسبت به حرمت عصیر در فرض نشیش. حجیت نقل شیخ طوسی با حجیت نقل بحار قابل جمع نیست. کما اینکه حجیت نقل بحار با حجیت نقل وسائل قابل جمع نیست. ولذا در بحوث گفته اند تعارض سه طرفه است، نقل تهذیب هم طرف معارضه است.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1671

چهارشنبه 12/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به تعارض بین اخبار متعدده بود.

رسیدیم به این مثال که اگر بین سه خبر تعارض باشد و لکن دو خبر از این سه خبر علم اجمالی داریم که یکی از آنها صادر نشده است.

مثلا در روایت داریم که نضر بن سوید نقل می کند از هشام که امام صادق علیه السلام در یک واقعه خاصه ای بعد از جنابت جاریه اش قبل از اینکه محرم بشود فرمود: اول سر وگردنت بشور بعد جسدت را. علتش را هم در روایت ذکر کرده است. ابن ابی عمیر نقل می کند از هشام که امام صادق علیه السلام به آن جاریه فرمود اول جسدت را بشور و بعد سر و گردنت را. یک واقعه است، قطعا یکی ازاین دو خبر خلاف واقع است. امام در این واقعه واحده بالاخره یکی از این دو مطلب را فرمود. بلکه بالاتر بگوئیم ظاهر این است که هشام هم یکی از این دو مطلب را نقل می کند، اما راوی از هشام نضر بن سوید یک جور نقل می کند ابن ابی عمیر یک جور نقل می کند. خب علم اجمالی داریم به عدم صدور یکی از این دو روایت از امام علیه السلام. یک روایت سومی هم داریم صحیحه زراره که بطور کلی نقل می کند که امام علیه السلام در غسل جنابت فرمود اول سر و گردنتان را بشورید بعد بدنتان را.

بحث در این است که آیا علم اجمالی به عدم صدور یکی از این دو حدیثی که از هشام نقل شده منشأ می شود که این دو نقل از هشام تعارض و تساقط بکند و آن صحیحه زراره که فرموده باید اول در غسل جنابت سر وگردن را بشورید بعد بقیه بدن را بلامعارض است، یا نه صحیحه زراره هم طرف معارضه است با آن صحیحه هشام که طبق نقل ابن ابی عمیر فرمود اول جسدت را بشور و بعدا سر وگردنت را بشور. یعنی روایت ابن ابی عمیر از هشام دو معارض پیدا می کند: یک معارضش روایت نضر است از هشام. چون روایت ابن ابی عمیر از هشام این است که فأمرها فغسلت جسدها وترکت رأسها و قال لها إذا اردت أن ترکبی فاغسلی رأسک. این نقل ابن ابی عمیر است از هشام. آیا این دو معارض دارد که یک معارضش روایت نضر است از هشام که طبق روایت نضر امام به او فرمود إغسلی رأسک فإذا اردت الاحرام فاغسلی جسدک، و معارض دیگر روایت ابن ابی عمیر صحیحه زراره است که بطور کلی دارد که من اغتسل من جنابة فلم یغسل رأسه ثم بدا له أن یغسل رأسه لم یجد بدّا من اعادة الغسل. این محل نزاع است.

دو قول در مسأله هست: یک قول این است که تعارض ثلاثی است، روایت ابن ابی عمیر هم با روایت نضر معارض است و هم با روایت زراره.

قول دوم این است که نه، روایت ابن ابی عمیر با روایت نضر اختلاف دارند که هشام چطور نقل کرد از امام صادق علیه السلام در واقعه واحده. حالا برفرض هشام دو جور صحبت کرده باشد یک جور به ابن ابی عمیر و یک جور به نضر که این هم خیلی بعید است، دیگر امام علیه السلام که دو جور صحبت نفرموده اند در واقعه واحده. لذا قول دوم این است که بگوئیم علم اجمالی به عدم صدور یکی از این دو روایت یا روایت ابن ابی عمیر یا روایت نضر منشأ می شود که تعارض ثنائی رخ بدهد، ثابت نشود که امام صادق علیه السلام در این واقعه واحده چه چیزی فرموده اند، یا به تعبیر دیگر ثابت نشود که هشام چطور این حدیث را از امام صادق علیه السلام نقل کرده، آیا همانطور نقل کرد که ابن ابی عمیر می گوید یا آنطور نقل کرد که نضر می گوید. تعارضا تساقطا رجوع می کنیم به صحیحه زراره، دو قول در مسأله هست. این یک مثال.

مثال دوم مثالی بود که دیروز از بحوث نقل کردیم که هم در اصول دارند و هم در بحوث فی شرح العروة الوثقی. مثال این بود که تهذیب نقل می کند از ذریح محاربی که امام علیه السلام فرمود إذا نشّ العصیر أو غلی حرم. با «أو» نقل کرده، که معنایش این است که اگر عصیر عنبی دچار نشیش بشود حرام می شود. نشیش آن کفی است که قبل از غلیان در آب انگور و مانند آن به وجود می آید که معمولا در غلیان بالشمس این حالت هست. این نقل تهذیب می گوید نشیش عصیر عنبی سبب حرمت او است ولو غلیان پیدا نکند.

در کافی که این حدیث را نقل کرده نسخ مختلف است. یکوقت مبنا این است که اختلاف نسخه باید منجر به وثوق بشود که نظر صحیح همین است، که هیچ. یکوقت طبق نظر بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای صدر و مرحوم استاد نقل صاحب وسائل یا نقل صاحب وافی یا نقل صاحب بحار حجت است، خبر ثقه است که طبق سند معنعن این حدیث را از کافی نقل کرده اند. در اینجا تعارض رخ داده بین نقل صاحب وسائل و صاحب وافی که این حدیث را از کافی مثل تهذیب این حدیث را با أو نقل کرده اند. ولی در بحار این حدیث را از کافی با واو نقل کرده است، إذا نشّ العصیر وغلی حرم. ونقل صاحب بحار حجت معتبره است. اینطور نیست که بگوئیم تا مفید وثوق واطمینان نباشد اعتبار ندارد، بلکه طبق مبنای آقای صدر وآقای خوئی می گوئیم.

بحث در این است که نقل صاحب بحار آیا فقط معارضه می کند با نقل صاحب وسائل و وافی در اثبات اینکه کافی چطور نقل کرده است، که نقل کافی برای ما ثابت نمی شود، آنوقت نقل تهذیب می شود حجت بلامعارض. یا نه نقل بحار دو معارض دارد، یک معارضش نقل وسائل است مثلا و معارض دیگرش نقل تهذیب است.

چرا طبق این قول دوم که نظر بحوث است نقل بحار دو معارض دارد؟ چون می گویند نقل بحار اثبات نقل کلینی نمی کند شرعا. بله او خبر می دهد که قال الکلینی فی الکافی، ولکن اثر شرعی نقل بحار این نیست که بگوئیم قال الکلینی تا بعد بگوئید صاحب وسائل معارض با او است. نه، اثر شرعی نقل بحار تنجیز حکم واقعی است یا تعذیر از آن است. یعنی صدّق العادل که نقل بحار را شامل شد نمی گوید که قل قال الکلینی کذا. نه، در بحوث گفته اند صدق العادل وقتی خبر بحار را گرفت یعنی انت معذور فی الحکم بحرمة العصیر عند النشیش. چون مفاد نقل بحار این است که نشیش به تنهایی سبب حرمت نیست، إذا نشّ العصیر و غلی حرم. حجیت نقل تهذیب این است که صدّق العادل می گوید تصدیق کن شیخ طوسی را، پس تو منجز داری نسبت به حرمت عصیر عند النشیش. اینها با هم قابل جمع نیستند. هم منجز داری نسبت به حرمت عصیر عند النشیش وحده، طبق صدق العادلی که خبر شیخ طوسی را می گیرد، و هم معذر داری نسبت به حرمت عصیر عند النشیش وحده طبق صدق العادلی که خبر بحار را می گیرد. اینها با هم قابل جمع نیستند.

در بحوث چه در فقه و چه در اصول بیانشان این استکه دو مبنا هست: یک مبنا این است که بگوئیم صدق العادل که خبر بحار را گرفت، خبر بحار کشف می کند از نقل کافی. نقل کافی کشف می کند از حدیث امام صادق علیه السلام. اگر این را بگوئیم بعد حدیث امام صادق علیه السلام هم منجز حکم الله یا معذر از حکم الله است. اگر این را بگوئیم در مرحله ثبوت نقل کافی معارض می شود نقل صاحب وسائل با نقل صاحب بحار. تعارضا تساقطا، لم یثبت لنا نقل الکافی. اما نقل صاحب بحار که تعارض ندارد با نقل شیخ در تهذیب. چرا؟ برای اینکه شیخ در تهذیب که نمی گوید که نقل کلینی چیست. کاری به نقل کلینی ندارد. تعارضی ندارد با کلام صاحب بحار. صاحب بحار می گوید نقل الکلینی فی الکافی إذا نشّ العصیر وغلی حرم. مگر شیخ طوسی در تهذیب گفت نخیر کلینی أو نقل کرده است؟ نه، شیخ طوسی می گوید حدیثی که من نقل می کنم از ذریح محاربی این است که إذا نش العصیر أو غلی حرم. طبق این مبنا با هم تعارضی ندارند. ولذا بعد از تعارض نقل بحار با نقل وسائل و تساقط آن نقل تهذیب بلامعارض است.

اما در بحوث گفته اند مبنای صحیح این نیست. مبنای صحیح این است که: کلام امام صادق علیه السلام منجز و معذر از حکم شرعی واقعی است. راوی اول که ذریح محاربی است وقتی صدّق العادل او را گرفت این حجة علی الحکم الشرعی. کلینی که می گوید قال ذریح المحاربی، این نقل کلینی حجة علی الحجة. یعنی حجت است بر وجود منجز یا معذر نسبت به حکم واقعی. و هکذا نقل بحار هم حجة علی الحجة علی الحجة. نقل بحار اثبات نمی کند نقل کلینی را. بلکه اثر شرعی نقل کلینی که حجت بر حکم شرعی واقعی است را تنجیز و تعذیر می کند. یعنی چه؟ یعنی نقل بحار با این روش بدون اینکه اثبات کند نقل کلینی را، نقل بحار موضوع است برای حجیت و منجزیت نسبت به حکم واقعی ویا معذریت نسبت به حکم واقعی، بدون اینکه نقل کلینی ثابت بشود.

خوب دقت کنید ایشان بیانشان این است که می گویند: کلام امام صادق علیه السلام حجت است بر حکم شرعی واقعی. نقل راوی اول که نقل ذریح محاربی است حجة علی الحجة، نقل کلینی حجة علی الحجة علی الحجة یعنی حجت است بر وجود حجت نسبت به حجت بر حکم واقعی. و هکذا تا راوی اخیر که صاحب بحار است که برای ما نقل کرد. حجت علی الحجة یعنی چه؟ یعنی حجت داریم بر وجود منجز و معذر نسبت به حکم واقعی. یعنی منجز و معذر داریم نسبت به حکم واقعی. معنایش این است. نه اینکه نقل کلینی ثابت بشود. شارع نگفته إذا اخبر صاحب البحار عن نقل الکلینی فیثبت نقل الکلینی شرعا، همچنین چیزی نیست. پس بحوث می گوید شارع یا عقلاء وقتی گفتند خبر بحار حجت است نه اینکه نقل کلینی ثابت می شود. نقل کینی که یک امر تکوینی است، ثابت می شود یعنی چی؟ حجیت که ایجاد امر تکوینی نمی کند. حجیت می خورد به آن حکم شرعی که قابل تنجیز و تعذیر است. الان وقتی می گویند بینه اگر آمد گفت این مایع خمر است، نه اینکه خمر بودن این مایع ثابت می شود شرعا. یعنی چی ثابت می شود خمر بودن این مایع شرعا؟ اصلا این بی معنا است. وجدانا ثابت می شود؟ نه. یعنی چی ثابت می شود خمر بودن این مایع با قیام بینه بر آن؟ یعنی بینه وقتی گفت هذا خمر، حکم شرعی خمر منجَّز و معذَّر می شود. معنایش این است. معنای دیگری ندارد. إذا قامت الامارة علی خمریة مایع ثبت أنه خمر شرعا، ثبت أنه خمر شرعا یعنی چی؟ غیر از اینکه یعنی حکم شرعی خمر منجز می شود معنای دیگری ندارد. حجة علی الحجة هم یعنی المنجز علی المنجز. المنجز علی المنجز یعنی وقتی بحار گفت قال الکلینی، قال الکلینی ثابت نمی شود، بلکه اثر شرعی قول کلینی که وجود منجِّز بر حکم شرعی واقعی بود اینجا ثابت می شود. یعنی عملا نقل صاحب بحار می شود منجز حکم شرعی واقعی یا معذر از آن. خب شارع از یک طرف بگوید إذا قال صاحب البحار قال الکلینی قال ذریح المحاربی قال الصادق علیه السلام إذا نشّ العصیر و غلی حرم فإخبار صاحب البحار حجة، این معنای ندارد غیر از اینکه بگوید یعنی نسبت به حکم شرعی واقعی تو منجز و معذر داری. معنای شمول صدق العادل نسبت به إخبار بحار این نیست که اگر کلینی نقل نکرده بود تو منجز و معذر نداری. اصلا اگر صاحب بحار اشتباه کرد و کلینی اصلا این حدیث را در بحار نیاورده بود، دیگر بدتر از اینکه نیست، ولی باز شما نسبت به حرمت عصیر عند نشیشه معذر دارید. چون صاحب بحار گفته إذا نشّ العصیر و غلی حرم است. ولو نقل صاحب بحار خلاف واقع باشد، این نقل صاحب بحار منجز و معذر است یعنی شارع آمده گفته که مگر صاحب بحار نگفت قال الکینی قال ذریح المحاربی إذا نشّ العصیر و غلی حرم، انت معذور بالنسبة الی حرمة العصیر عند نشیشه. چون این روایت «واو» دارد، پس عند نشیشه فقط لایحرم العصیر. از آن طرف خبر تهذیب هم که هست آنجا هم بگوید هذا حجة، یعنی شما نسبت به حرمت عصیر عند نشیشه منجز داری. اینها با هم جمع نمی شود که هم منجز دارم و هم معذر. با هم تعارض می کنند در عرض تعارض نقل بحار با نقل صاحب وسائل. این نظر مختار بحوث هست.

شبیه این مطلب را شما می توانید در همان مثال اول پیاده کنید که در آن مثال اول نضر و ابن ابی عمیر در حدث هشام اختلاف کردند. خب هشام که دو جور حرف نزده است. مثل همین می ماند که صاحب وسائل و صاحب بحار در نقل کافی اشتباه کرده اند.

مرحوم آقای خوئی در رجال شبیه همین مطلب آقای صدر را دارد. یک بحثی هست راجع به ابی خدیجه سالم بن مکرم. نجاشی او را توثیق کرده. شیخ در یکجا تضعیفش کرده و علامه می گوید در یکجا توثیقش کرده. صاحب قاموس الرجال مرحوم شوشتری گفته تضعیف شیخ با توثیق او تعارض وتساقط می کنند، توثیق نجاشی می شود بلامعارض.

آقای خوئی اشکال کرده، فرموده این درست نیست، بلکه اینها هر سه با هم تعارض می کنند. بعد مثال می زند می گوید اگر زراره دو تا حدیث نقل کند، یک جا بگوید قال الامام تجب صلاة الجمعة و یک جا بگوید قال الامام لاتجب صلاة الجمعة، محمد بن مسلم هم بگوید قال الامام تجب صلاة الجمعة، کدام فقیهی می آید می گوید دو تا خبر زراره تعارضا تساقطا خبر محمد بن مسلم بلامعارض است. چه کسی همچنین حرفی می زند که شما می زنید.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! فرض این مثال شما این است که من احتمال می دهم که هر دو نقل زراره درست باشد یا می دانم زراره در یکی از این نقلش اشتباه نقل کرده است؟ کدام؟ اگر احتمال می دهم که هر دو حدیث را امام فرموده، واقعا یک روز امام فرموده تجب صلاة الجمعة، یک روز هم فرموده لاتجب صلاة الجمعة. احتمال می دهم زراره در هر دو درست نقل کرده است. خب بله اینجا معلوم است که با خبر محمد بن مسلم تعارض می کنند، چون علم اجمالی به عدم صدور احد حدیثی زرارة ندارم. فرض مسأله ما این است که علم اجمالی داشته باشیم به عدم صدور احد المطلبین از یک راوی یا از امام. پس قیاس نکنید مقام را به آن بحث.

بحث ما جائی است که مثلا دو حدیث است من علم اجمالی دارم که یکی از این دو حدیث از امام صادر نشده یا از راوی از امام صادر نشده است. مثل مثال هشام که از هشام هر دو حدیث صادر نشده بود یا از کلینی هر دو نقل صادر نشده بود. اما یک حدیث سومی هست که با هیچکدام از این دو نقل علم اجمالی نداریم به عدم صدورشان. یعنی ممکن است هم این حدیث سوم صادر شده باشد و هم آن احد الحدیثین دیگر. یعنی هم آن حدیث ابن ابی عمیر از هشام صادر شده باشد و هم حدیث زراره، ولو مضمونشان با هم مخالف است. علم اجمالی به کذب احد الخبرین ندارم. بحث در اینجا است.

اقول: به نظر ما فرمایش بحوث از نظر فنی درست است. ولی یک اشکال عقلائی دارد. اشکال عقلائی اش چیست؟ درست است که حجیت خبر صاحب بحار معنایی جز تنجیز و تعذیر نسبت به حکم شرعی واقعی عصیر ندارد، ولی نکته عقلائیه حجیتش این است که کاشف نوعی است از مؤدای خودش. صاحب بحار حجیت خبرش یعنی تنجیز و تعذیر حکم واقعی عصر، حرفی نداریم. ولو کلینی نگفته باشد اما خبر بحار حجت است و معذر و منجز است نسبت به واقع، به جوری که اگر خلاف حکم واقعی مرتکب بشوم من گناه کرده ام نه تجری. روز قیامت نمی توانم بگویم آقا کلینی که نگفته بود، بلکه نقل کرد مثلا صاحب بحار یا صاحب وسائل از کلینی این حدیث را، اتفاقا در صحرای محشر از کلینی پرسیدیم همچنین حدیثی چون محل ابتلاء ما بوده خلاف کردیم، شما در کافی نقل کردید؟ گفت ابدا، اشتباه از ما نقل کرده اند. اما ملائکة الله می آیند می گویند خذوه فغلوه ثم الجحیم صلوه، این بر خلاف حجت عمل کرده است. حکم الله را مخالفت کرده، چکار داریم صاحب کافی نقل کرده یا نه، حجت داشته است بر حکم الله، نقل صاحب بحار حجت بوده یا نقل صاحب وسائل حجت بوده است. این حرف درستی است. ولی حجیت عرفیه و عقلائیه نقل صاحب بحار به لحاظ کاشفیتش هست از مؤدای خودش. اینکه صاحب بحار می گوید قال الکلینی فی الکافی، این کاشفیت نوعیه دارد از اینکه کلینی در کافی اینجور گفته است. خب صاحب وسائل خلافش را می گوید، می گوید لم یقل الکلینی فی الکافی هکذا، وإنما قال إذا نشّ العصیر أو غلی حرم. در مرحله کشف نوعی از کافی با هم تنافی و تکاذب عرفی دارند. نکته حجیت خبر ثقه کشف نوعی آن است از مؤدایش. ولو حجیتش به معنای تنجیز و تعذیر جکم واقعی است. ولذا عرف می گوید آن چیزی که در عرض نقل تهذیب است که می تواند با نقل تهذیب تعارض کند نقل کلینی است. والا نقل بحار که با نقل تهذیب تنافی ندارد. چون بحار می گوید کلینی اینجور نقل کرد. من چکار دارم به تهذیب. من هم که نمی گویم نقل کلینی درست است. کلینی اینجور نقل کرد. شیخ طوسی هم در تهذیب می گوید من جور دیگری نقل می کنم حدیث را. تعارضی با نقل بحار ندارد. یعنی صاحب بحار که اشتباه نکرده، فوقش اگر حرف شیخ در تهذیب درست باشد کلینی اشتباه کرده است چه ربطی به صاحب بحار دارد، صاحب بحار ناقل است. عرفا طرف معارضه نقل تهذیب نقل کلینی است و او هم در مرحله کاشف نوعی از نقل کلینی تعارض رخ داد.

ولذا ما ادعاء عرفی می کنیم. در مرحله حجیت تنافی هست بین حجیت نقل بحار و حجیت نقل تهذیب، کاملا بحوث درست می گوید. ولی نکته حجیت نقل بحار کشف نوعی آن است از مؤدایش که قال الکلینی فی الکافی کذا. و در این مرحله کشف نوعی نقل صاحب وسائل با او معارض است و عرف می گوید دیگر نقل کافی ثابت نشد تا معارضه کند با نقل تهذیب. الان هم شما به عرف رجوع کنید، یک شخصی از یک ثقه نقل می کند که گفت این آب نجس است، یک شخص دیگری از همین ثقه نقل می کند که او گفت آب پاک است. یک ثقه است زید، یکی نقل می کند که قال زید الثقة هذا الماء نجس، شخص دیگر نقل می کند که قال زید الثقة هذا الماء طاهر. یک ثقه دیگری آنجاست می گوئید نظر شما راجع به این آب چیست؟ می گوید طاهرٌ. شما اخذ به قول او می کنید، چون می گوئید ما نفهمیدیم زید چه چیزی می گوید. این دو تا ناقل از زید هم که راجع به این آب نظر ندادند، اینها می گویند قال زید کذا، نظر زید هم که معلوم نشده است. ولذا عرف نظر این ثقه دیگر را که می گوید هذا الماء طاهر بلامعارض می دانند. هذا العرف ببابکم.

بحث راجع به این مسأله تمام شد.

دیگر آن مثال روایت هشام هم همینجور است. نقل هشام ثابت نشد، آن واقعه را چه می دانیم چیست، دو جور نقل کرده اند. صحیحه زراره می شود بلامعارض که می گوید باید اول سر وگردنت را بشوری بعد بدنت را.

کلام واقع می شود در تطبیقاتی که معلوم نیست تعارض در او مستقر است یا غیر مستقر. اول تعارض عام و مطلق که تعارض به عموم من وجه کرده اند را ببینیم که آیا جمع عرفی دارند یا نه. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1672

شنبه 15/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

قبل از اینکه وارد بحث از مواردی بشویم که اختلاف است که آیا از مصادیق تعارض مستقر است که جمع عرفی ندارد، یا از مواردی است که تعارض غیر مستقر است که جمع عرفی دارد، بحثی هست که در بحوث اینجا مطرح کرده است ولی ما بخاطر اینکه مقتضای اصل اولی را بحث می کردیم در نظر داشتیم در آینده بحث کنیم ولی به علت تقاضای دوستان این بحث را همینجا مطرح می کنیم:

اگر دلیل ثانوی مثل اجماع قائم بشود بر اینکه این خبرین متعارضین یا به طور کلی دلیلین متعارضین مثل فتویین متعارضین بالاخره در فرض تعارض یکی از آنها حجت است، منتهی ندانیم که آیا حجیت تخییریه است یا حجیت تعیینیه. که این نیاز دارد به دلیل ثانوی. و الا طبق دلیل اولی که دلیل عام حجیت هست مقتضای دلیل اولی تساقط هست.

ولذا مرحوم آقای خوئی در تعارض فتوای دو مجتهد که احراز نکنیم یکی از این دو اعلم هست فرموده است که تساقط می کنند این دو فتوی و باید احتیاط کنیم اخذ به احوط القولین بکنیم. حتی اگر احتمال بدهیم یکی از این دو اعلم است کافی نیست، گمان هم بکنیم یکی از این دو اعلم است کافی نیست، چون تا احراز نکنیم اعلمیت را، سیره عقلائیه بر تقلید اعلم را ما نمی توانیم تطبیق کنیم. در فرض تعارض دو فتوی سیره عقلائیه بر ترجیح فتوای اعلم هست، و این را باید احراز کنیم. حالا اگر احراز نکردیم باید احتیاط کنیم.

اما کسانی که می گویند نه، ما اجماع داریم بر اینکه در فرض تعارض دو فتوی شارع عامی را مکلف به احتیاط نکرده است، حتی مکلف به اخذ به احوط القولین نکرده است. چون لازمه اش این است که عامی چند رساله جلوش بگذارد ببیند کدامیک از این فتاوی مطابق احتیاط است به او عمل کند. و این از اموری است که یا اجماع داریم بر عدم لزوم آن، یا از مذاق شارع کشف کردیم عدم لزوم آن را. باز این مقدار کافی نیست برای احراز حجیت. چرا؟

برای اینکه مرحوم استاد آقای تبریزی می فرمود ما هم از مذاق شارع کشف کردیم این معنا را که بر عامی لازم نمی کند احتیاط را ولو به این نحو که اخذ کند به احوط قولین یا احوط اقوال بین مراجع موجود که در دائره تساوی هستند. اما این به معنای احراز حجیت یکی از این دو فتوی نیست. بلکه به این معنا است که احراز می کنیم که موافقت قطعیه و احتیاط تام لازم نیست. عقل تنزل می کند از موافقت قطعیه به موافقت احتمالیه. و عمل به یکی از فتاوی از باب جواز اکتفاء به موافقت احتمالیه است عقلا بعد از اینکه از مذاق شارع فهمیدیم که احتیاط تام را از عامی نمی خواهد. پس نیاز داریم برای اینکه این بحثی که الان مطرح می کنیم موضوع پیدا کند که احراز کنیم حجیت شرعیه را. صرف اینکه می دانیم شارع احتیاط تام را لازم نکرده بر عامی، این کافی نیست برای جعل حجیت، چون ممکن است نظر مرحوم استاد را بگوئیم که جواز اکتفاء به موافقت احتمالیه است عقلا.

یا ممکن است نظر آقای سیستانی را بگوئیم که ایشان نظرشان این است که از موثقه سماعه استفاده شده که «عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه احدهما یأمر بشیء والآخر ینهاه عنه، قال یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه». ایشان می فرماید این موثقه سماعه مربوط به تعارض دو فتوی است، چون در فتوی بحث می شود که احدهما یأمر والآخر ینهی، والا دو راوی که نقال هستند، از خودشان امر ونهیی نمی کنند، ولو حدیثشان با هم متعارض باشد.

بعد ایشان فرموده که فهو فی سعة حتی یلقی، تا به لقاء حضرت مشرف نشوید در سعه هستید، این توسعه ظاهریه فقهیه می دهد به مکلفین، به این می گویند تخییر فقهی ظاهری. ما یک تخییر فقهی واقعی داریم مثلا مخیریم در روز جمعه بین نماز ظهر و نماز جمعه. ولی یک تخییر فقهی ظاهری داریم، یعنی شارع توسعه داده است بر مکلف که دوست دارد عملش را تطبیق کند بر این فتوی یا عملش را تطبیق کند بر آن فتوای دیگر. ترخیص در تطبیق عمل است بر یکی از این دو فتوی، واین ترخیص ظاهری است.

این غیر از جعل حجیت است. در جعل حجیت در موارد حجیت تخییریه من وقتی ملتزم می شوم به عمل به فتوای یکی از این دو مجتهد، آن فتوی حجت تعیینیه می شود بر من بعد الاخذ. لوازمش هم حجت است، چون می شود لوازم اماره. وبنابر قول به جواز إخبار در موارد امارات من اصلا می توانم خبر بدهم از مفاد آن. بیایم به مردم بگویم طبق این فتوای مجتهد که می گوید کسی که سه روز در هفته سفر می رود نمازش تمام است به مردم بگویم ایها الناس خداوند واجب کرده است نماز تمام را بر کسی که سه روز در هفته به سفر می رود. در حالی که طبق مبنای آقای سیستانی من حق ندارم همچنین حرفی بزنم، بلکه باید بگویم ایها الناس! خداوند در فرض تعارض فتوای دو مجتهد توسعه ظاهریه داده است بر ما مردم که طبق هر کدام از این دو فتوی خواستیم عمل کنیم مجاز هستیم. باز نتیجه بیان آقای سیستانی جعل حجیت نیست.

اما مشهور این را نمی گویند. مشهور می گویند در فرض تساوی دو مجتهد ما احراز کرده ایم که شارع جعل حجیت کرده است برای یکی از این دو فتوی. منتهی گاهی این دو مجتهد مساوی من جمیع الجهات هستند، خب احراز می کنیم حجیت تنخییریه را برای هر کدام از این دو فتوی. گاهی نه، یکی از آنها امتیاز دارد بر دیگری، مثلا یکی از آنها اورع است، اینجا گفته اند می شود دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت. نمی دانیم شارع گفته فتوی الاورع فی فرض تساوی المجتهدین فی العلم حجة تعیینیه یا نه گفته کلتا الفتویین حجة تخییریة. می شود دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت.

مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت قائل به اصالة التعیین هستند، در این مثال باید برویم فتوای اورع را بگیریم. اینکه در بعضی رساله نوشته و در فرض تساوی اگر یکی از آن دو اورع بود از اورع تقلید کند نکته اش همین است، می گویند دوران امر بین تعین و تخییر در حجیت است اصل تعیین است.

مشهور در واقع حرفشان این است که می گویند: ما یک دوران امر بین تعیین و تخییر داریم در تکلیف شرعی، نمی دانیم شارع کفاره افطار شهر رمضان را خصوص صوم ستین یوما قرار داد یا مخیر کرد بین صوم و اطعام. آنجا اختلاف است، نسب الی المشهور که مشهور آنجا هم قائل به اصالة الاحتیاط هستند. ولی عده ای از همین مشهور مخالفت کرده اند، گفته اند نه، مقتضای اصل برائت، برائت از تعیین صوم است، مثل مرحوم آقای خوئی اینجور فرموده اند. اما در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت همه این آقایان مشهور قائل شده اند که در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت اصل تعیین است. وجهی که ذکر می کنند این است که می گویند: مثلا در همین مثال اورع اگر ما اخذ کنیم به فتوای اورع، یقینا فتوای اورع حجت است. چون یا حجت تعیینیه است یا اگر حجت تخییریه هم هست بعد الاخذ و الالتزام می شود حجت فعلیه.

اما اگر برویم اخذ بکنیم به فتوای غیر اورع. بعد از اخذ و التزام به فتوای غیر اورع باز شک داریم در حجیت فتوای او، چون احراز نکردیم که جعل حجیت تخییریه شده برای فتوای غیر اورع. وشک در حجیت مساوق قطع به عدم حجیت است، حالا یا از باب اینکه مشکوک الحجیة عقلا منجز و معذر نیست، یا از این باب که استصحاب عدم جعل حجیت می کنیم برای فتوای غیر اورع.

اقول: این مقدار از بیان درست است، ما نمی توانیم آثار حجیت فتوای غیر اورع را بار کنیم، چون شک در حجیت آن داریم حتی بعد الاخذ و الالتزام.

اما اگر مراد مشهور این است که ما باید عملا ملتزم بشویم به فتوای اورع و بر ما منجز است تقلید اورع، نخیر این به اطلاقش درست نیست. زیرا گاهی مقتضای اصل برائت، برائت از آن تکلیفی است که اورع به آن فتوی داده است. مثلا اورع فتوی داده به وجوب خمس هدیه. اما غیر اورع فتوی داده به عدم وجوب خمس در هدیه. ما اگر برویم از غیر اورع تقلید کنیم چه اشکال دارد، برائت جاری کنیم از وجوب خمس در هدیه. عملا نتیجه اش می شود تخییر. اگر ملتزم بشویم به عمل به فتوای اورع که می گوید هدیه خمس دارد، بر ما حجت می شود این فتوی. اما اگر ملتزم نشویم به عمل به فتوای اورع بلکه ملتزم بشویم به عمل به فتوای غیر اورع او هم می گوید هدیه خمس ندارد، خب برائت جاری می کنیم از وجوب خمس.

بله کسانی که می گویند تکلیف بر عامی منجز است و عامی حق رجوع به برائت در شبهات حکمیه را ندارد چون شبهه حکمیه قبل الفحص است نسبت به عامی. بله اینجا عامی باید یا تقلید کند از اورع، که احراز می کند حجیت فتوای اورع را ولو بعد الاخذ و الالتزام به ویا اینکه احتیاط کند.

اما کسانی که مثل مرحوم استاد وآقای سیستانی معتقدند که عامی هم می تواند برائت جاری کند، چون می گویند شرط جریان برائت در حق هر مکلفی فحص مناسب آن مکلف است. فحص مناسب مجتهد فحص از ادله تفصیلیه است. تا از ادله تفصیلیه فحص نکند و مأیوس نشود از ظفر به دلیل نمی تواند برائت جاری کند. اما فحص میسور برای عامی فحص از فتوی است. وقتی دو فتوی با هم تعارض کردند، چه اشکال دارد عامی رجوع به برائت بکند؟ هلا تعلمت که به عامی می گویند تعلم فتوی است، والا به عامی که توبیخ نمی کنند چرا نرفتی مجتهد بشوی. عامی می گوید من کوتاهی نکردم.

ولذا به نظر استاد و آقای سیستانی اگر تمام مجتهدین در یک مطلبی احتیاط واجب بکنند، همه بگویند حلق لحیه بنابر احتیاط واجب جائز نیست، و هیچ فقیهی فتوای به حرمت و یا حلیت ندهد، عامی می تواند برائت جاری کند از حرمت حلق لحیه. چون عامی می گوید چه بکنم، گفتی هلا تعلمت، خب من رفتم تعلم کنم اما فتوای معتبره ای بر حرمت پیدا نکردم. احتیاط واجب عدم الفتوی است، احتیاط واجب مجتهد یعنی صفر از نظر ریاضی، یعنی عدم الفتوی، وقتی شد عدم الفتوی عامی می گوید دیگر برای من میسور نبود تعلم حجت. هیچ مجتهدی چه صاحب رساله و چه غیر صاحب رساله فتوای به حرمت حلق لحیه نداد از آنهایی که من می توانستم بروم فتوایشان را تعلم کنم. بله هیچ مجتهدی هم فتوای به حلیت نداد، اما من رفتم از آقای تبریزی ره و آقای سیستانی یاد گرفتم که بعد از فحص عامی از فتوی و یأس از ظفر به فتوای معتبره بر تکلیف، عامی می تواند برائت جاری کند. برائت جاری می کنم از وجوب خمس در هدیه.

نمی خواهیم بگوئیم فتوای غیر اورع حجت است، نه، اصل برائت جاری می کنیم از تکلیفی که مفاد فتوای اورع است.

سؤال وجواب: احتیاط واجب یعنی عدم فتوی. یکوقت فتوای به احتیاط می دهد مثل یجب الاحتیاط فی الانائین المشتبهین، یکوقت بر اساس علم اجمالی فتوای به احتیاط می دهد. ما در او بحثی نداریم، او فتوی است به حکم ظاهری و حجت است. یکوقت مجتهد می گوید احتیاط واجب، احتیاط واجب یعنی من فتوی نمی دهم. منتهی چرا این مطلب را در رساله اش نوشت؟ برای اینکه یکوقت شما فکر نکنید این مسأله از این رساله عملیه افتاده است. بفهمید که نخیر این مسأله نیفتاده است. چرا برائت جاری نشود. بنابر این مبنا عرض می کنیم و مقداری هم دفاع می کنیم از این مبنا که چه اشکالی دارد که عامی بعد از فحص ویأس از ظفر به فتوای معتبره مشمول رفع ما لایعلمون باشد.

بله ممکن است شما در مانحن فیه بگوئید وضع فرق می کند. چطور؟ در اینجا می توانست برود ملتزم بشود به فتوای اورع و او را حجت بکند، چون بعد از التزام به او، او اگر حجت تخییریه هم بود شد حجت فعلیه. و بعد از حجت کردن او، او می شود تعلمُ الحجة. ولی در مثال احتیاط واجب در حرمت حلق لحیه آنجا همه احتیاط واجب کرده اند، ما تعلم هم بکنیم تعلم فتوی نمی دهیم بکنیم چون هیچ کس فتوی نمی دهد. فرض ما این است که تعلم فتوی میسور نیست.

در مانحن فیه ممکن است کسی بگوید میسور است دیگر، من می روم ملتزم می شوم به فتوای اورع، می شود حجت، صدق می کند تعلم.

جواب این است که: ظاهر دلیل هلی تعلمت این است که حجتی هست به ما می گویند چرا تعلم نکردی. نه اینکه با خود همین تعلم و التزام تازه دست ما است که او را حجت بکنیم. اینجا از دلیل هلاتعلمت حتی تعمل استفاده نمی شود که چرا نرفتی تعلم کنی و این فتوای اورع را حجت کنی تا دیگر نتوانی به برائت رجوع کنی. این خلاف هلا تعلمت حتی تعمل است. نفرمود: هلا تعلمت کی یصیر فتوی الاورع حجة. فرمود هلا تعلمت حتی تعمل. ظاهرش این است که تعلم طریق محض است برای کشف حجت، نه اینکه جزء العلة است برای حجت شدن فتوای اورع. این خلاف ظاهر است.

ولذا در این مثال بعید نیست کسی قائل بشود به برائت از تکلیفی که مفاد فتوای اورع است.

این خلاصه عرض ما در رابطه با این بیان مشهور که گفته اند در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت اصل بر تعیین است.

سؤال وجواب: حجیت تخییریه به معنای تخییر اصولی تنها راهش همین است که بگویند هذه الفتوی حجة بشرط الالتزام بها، تلک الفتوی حجة بشرط الالتزام بها. ولذا این فتوای اورع اگر حجت تخییریه است گفته اند هذه الفتوی حجة بشرط الاخذ بها، اگر حجت تعیینیه است گفته اند هذه الفتوی حجة مطلقا. ولذا می شود دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت.

سؤال وجواب: حالا اینکه التزام شرط حجیت این فتوای اورع است یا به این معنا است که ملتزمی عمل کنی به مفاد این فتوی، که اگر ملتزم شدی به مفاد این فتوی، این فتوی می شود حجت، ولو بعدا عمل نکنی. یا به این معنا است که اختیار کنی این فتوای اورع را برای حجت بودن. التزام یعنی اختیار بکنی که این فتوای اورع حجت برای شما باشد. آنوقت این فتوای اورع می شود حجت. التزام به این معنا باشد که اخترت فتوی الاورع لأن تکون حجة. این هم ممکن است معنای التزام باشد. حالا معانی دیگری هم برای آن ذکر می شود که التزامی به مؤدای آن یعنی بگوئی همانی که فتوای اورع است حکم الله واقعی است. بناء قلبی بگذاری بر اینکه حکم الله واقعی همین چیزی است که این اورع می گوید. بگوئیم شرط حجیت فتوای اورع این است که ملتزم بشوی و بناء قلبی بگذاری بر اینکه این اورع که می گوید خمس هدیه واجب است بله شرعا خمس هدیه واجب است.

که البته این احتمال بعید است که شرط حجیت تخییریه التزام به این دلیل یا این فتوی باشد به این معنا که إذا بنیت فی قلبک علی أنه حکم الله فی حقک فهو حجة. این بعیدا ست ولی بالاخره این هم یک احتمالی است.

سؤال وجواب: هلا تعلمت در جایی است که حجتی باشد که قابل وصول باشد. من با تعلم تازه می خواهم این فتوای اورع را حجت کنم. ممکن است قبلا هم حجت باشد ولی حجیتش قبل از تعلم به من واصل نیست، امکان وصول هم ندارد حجیت مطلقه فتوای اورع. امکان وصول به من ندارد حجیت مطلقه فتوای اورع. آنی که امکان وصول به من دارد حجیت فتوای اورع است بعد از اخذ و التزام. از دلیل هلا تعلمت نمی توانیم بفهمیم فیجب علیک الاخذ و الالتزام به فتوای اروع تا فتوای اورع حجت بشود در حقت.

این معنایی که برای حجیت تخییریه کردیم معنای مشهور هست که طبعا با این تقریب دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت را مطرح کردیم و به مشهور ایراد گرفتیم که اینطور نیست که نتیجه در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت این باشد که من ملزم باشم که به آن محتمل التعیین اخذ کنم. نخیر، گاهی بر اساس اصل برائت می توانم به آن فتوای دیگر یا به آن خبر دیگر اخذ بکنم و اصل برائت جاری کنم از تکلیف واقعی که مفاد آن دلیل محتمل التعیین است.

اما یک معنای دیگری هم هست برای حجیت تخییریه. وآن این است که شارع بیاید بگوید احدهما لابعینه حجة. نه اینکه بگوید هذه الفتوی من الاورع حجة بشرط الاخذ بها، هذه الفتوی من غیر الاورع حجة بشرط الاخذ بها که مشهور گفته اند. ممکن است کسی بگوید نه، حجیت معنای دیگری دارد، و آن عبارت است از حجیت احدهمای لابعینه. مثل وجوب تخییری در تکالیف نفسیه که می گویند رفته روی جامع، وقتی می گویند واجب است تخییرا یا صوم یا اطعام، خب مبنای صحیح این است که وجوب رفته است روی احدهمای لابعینه، واین صوم مصداق احدهمای لابعینه است، اطعام مصداق احدهمای لابعینه است. ممکن است کسی بگوید حجیت هم می تواند برود روی عنوان احدهمای لابعینه، بگوید احدهما لابعینه حجة. خب مکلف چه جور در واجب تخییری متمکن بود تطبیق کند احدهما لابعینه واجب تخییرا را بر صوم، متمکن بود تطبیق کند آن را بر اطعام، اینجا هم شارع می گوید احدهما لابعینه حجة تخییرا متمکن می شود این مکلف که تطبیق کند حجیت تخییریه جامع را بر این فتوی یا بر این خبر یا بر آن فتوی یا خیر دیگر.

این معنا تأثیری در بحث ما ندارد، بالاخره من شک می کنم که شارع گفته فتوی الاورع حجة تعیینیه یا گفته احد الفتویین حجة لابعینه. بالاخره شک دارم در جعل حجیت برای احد الفتویین لابعینه. باز هم نتیجه همین است که مشهور می گویند اگر اخذ کنی به فتوای اورع و تطبیق کنی حجت را بر فتوای اورع، یقینا او حجت است و مصداق حجت است. چون اگر فتوی الاورع حجة، خب او فتوای اورع است، اگر احدهما حجة او هم مصداق احدهما است. ولی اگر بروی فتوای غیر اورع را عمل کنی احراز نکردی که شارع گفته احدهما حجة. پس معذر عملا نداری. نتیجه در اینجا فرق نمی کند.

ولکن بحث در این است که اصلا معقول است جعل حجیت برای احدهمای لابعینه؟

آقای صدر گفته این معقول نیست، وجوب تخییری می رود روی عنوان احدهما ولی حجیت نمی تواند برود روی عنوان احدهما. چرا؟ برای اینکه آن چیزی که حجت است مصداق فتوی است یا مصداق خبر است، عنوان احد الفتویین لابعنیه یعنی چه حجت است؟

اقول: به نظر ما این ایراد درست نیست. اولا ممکن است حجیت انتزاع بشود از وجوب طریقی عمل. یجب علیک العمل باحد الفتویین. وجوب ظاهری عمل به احد الفتویین، او معقول است. امتثال این وجوب ظاهری یا به این است که به این فتوی عمل کنیم یا به این است که به آن فتوی عمل کنیم. حتی اگر جعل حجیت ومنجزیت و معذریت بخواهد بکند، انشاء می کند عنوان منجزیت و معذریت را برای عنوان احد الخبرین. اما چون ظاهر در تخییر است معنایش این است که اگر این احد الخبرین حجة را تطبیق کردی بر فتوای اورع، فتوای اورع می شود منجز و معذر عقلا. اگر تطبیقش کنی بر فتوای غیر اورع او می شود منجز و معذر عقلا. ولی انشاء عنوان منجزیت ومعذریت را شارع برای چه چیزی کرده؟ برای عنوان احد الفتویین لابعینه. چه اشکالی دارد؟ انشاء عنوان منجزیت و معذریت برای احذ الخبرین لابعینه محذوری ندارد. چون اینها أشکال مختلف حکم ظاهری است. روحش عبارت است از ابراز اهتمام به واقع. خب شارع در احد الخبرین حجة ابراز اهتمامش به واقع بر اساس همین حجیت تخییریه است، بر هر کدام تطبیق کنم آن فتوایی که بر او تطبیق کرده ام عملا او می شود منجز و معذر عقلا، ولی انشاء حجیت شرعیه رفته است روی عنوان احدهما. این محذوری ندارد.

یک نکته ای فردا عرض می کنم: مرحوم آقای صدر غیر از برائت از تکلیف که مورد فتوای اروع است مثلا، آمده برائت از حجیت تعیینیه فتوای اورع جاری کرده است، یعنی برائت از حکم ظاهری. این را تأمل بفرمائید انشاءالله فردا توضیح می دهیم.

جلسه 1673

یکشنبه 16/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در این بود که عرض کردیم ولو به حسب دلیل عام حجیت خبر ثقه و یا فتوای مجتهد در مورد تعارض نمی شود اثبات کرد حجیت هیچکدام را، یا بخاطر اینکه عده ای مثل بحوث می گویند دلیل عام سیره عقلائیه است که دلیل لبی است و اطلاق نسبت به فرض تعارض ندارد، و یا بخاطر آنچه که ما عرض کردیم که حتی اگر اطلاق لفظی هم داشتیم مثل صحیحه حمیری که فرمود عمری وابنه ثقتان فاسمع لهما واطع فإنهما الثقتان المأمونان، باز انصراف دارد از فرض تعارض. ولی اگر دلیل ثانوی قائم بشود بر اینکه در فرض خبرین یا تعارض فتویین یک جعل حجیتی شده است، مثل اینکه از مذاق شارع کشف بکنیم که مشهور در باب تعارض فتوای دو مجتهد گفته اند، و یا اجماع داشته باشیم کما اینکه ممکن است بعضی ها در تعارض خبرین بگویند که مشهور و یا اجماع بر این است که خبرین متعارضین رأسا ساقط نمی شوند و یک جعل حجیتی شده است در فرض تعارض، که البته اجماع نیست ولی شهرت هست بر این مطلب.

آنوقت بحث می شود که اگر دائر بشود امر حجیتمان در فرض تعارض بین تعیین و تخییر، که مثال زدیم در فرض تعارض فتوای دو مجتهد که یکی از این دو مجتهد اورع باشد، که می بینید عده ای از فقهاء طبق همین مبنا که نمی دانیم فتوای اورع حجت تعیینیه است یا فتوای اورع و غیر اورع حجت تخییریه هستند، فرموده اند چون دوران امر حجیت است بین تعیین و تخییر، اصالة التعیین جاری می کنیم در حجیت و باید اخذ کنیم به فتوای اورع. چون بعد از اخذ به فتوای غیر اورع شک می کنیم در حجیت آن، وشک در حیت مساوق قطع به عدم حجیت آن است.

قبل از اینکه وارد بحث تحلیلی بشویم و بحث تفصیلی بکنیم راجع به موارد مختلف دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت، یک نکته ای عرض کنم: شما ممکن است بفرمائید اگر شما می دانید که در همین مثال تعارض فتوای اورع و غیر اورع یک حجیتی هست، طبق مسلک مشهور حجیت متوقف بر وصول است، حجیت قبل از وصول فعلی نیست. چون روح حجیت را مشهور تنجیز و تعذیر می دانند. برخلاف نظر برخی مثل ما که روح حجیت را اهتمام مولا به واقع در حجیت بر تکلیف و یا عدم اهتمام مولا به واقع در حجیت بر نفی تکلیف می دانیم. اما مشهور می گویند روح حجیت یعنی منجزیت و معذریت، وشکی نیست که منجزیت و معذریت فرع بر وصول است، قبل از وصول حجیت فتوای غیر اورع فتوای غیر اورع نه منجز است و نه معذر. ولذا شما که می گوئید ما می دانیم یک حجیتی در بین هست، خب این حجیت که نمی تواند مربوط بشود به فتوای غیر اورع، چون او واصل نمی شود پس حجیتی ندارد. اگر می دانید حجیتی هست لازمه اش این است که بدانید که فتوای اورع حجت است، چون بعد از اخذ به فتوای اورع او یقینا حجت است إما تعیینا أو تخییرا، ولی فتوای غیر اورع بعد از اخذ و التزام هم حجیتش مشکوک است و شک در حجیت یعنی انتفاء حجیت. و این خلف این است که شما می گوئید ما می دانیم که یک حجیتی در بین هست. حالا که می دانید یک حجیتی در بین هست خب آن حجیت باید مربوط بشود به فتوای اورع دیگر.

این مطلب را که در کتاب اضواء وآراء مطرح کرده اند درست نیست. چرا؟ برای اینکه مشهور که می گویند حجیت متقوم به وصول است حجیت عقلیه را می گویند یعنی منجزیت و معذریت عقلیه. ولذا حجیت قبل از وصول صرفا در مرحله انشاء هست بلاروح. روحش محقق نشده است چون روح و حقیقتش به منجزیت و معذریت است، ولی حجیت انشائیه هست. ولذا می گوئیم شک داریم در بقاء حجیت استصحاب بقاء حجیت می کنیم. اگر شک در بقاء حجیت مساوق باشد با انتفاء حجیت، دیگر نوبت به استصحاب نمی رسد. آن چیزی که متوقف بر وصول است و متقوم به وصول است و قبل از وصول منتفی است حجت فعلیه است بما لها من الروح من المنجزیة و المعذریة، والا حجیت انشائیه که قبل از وصول هم هست.

اگر بگوئید لغو است جعل حجیت نسبت به ما قبل از وصول، چون اثر ندارد.

جواب این است که برفرض فرمایش شما درست باشد که جعل حجیت بدون روح لغو است ولذا باید جعل حجیت بشود لما بعد الوصول، اما اینجا این مطلب پیش نمی آید، چون حجیت تخییریه در اثرش کافی است که نسبت به بخشی از آن وصول محقق می شود. نسبت به حجیت فتوای اورع که زیر مجموعه حجیت تخییریه است وصول محقق می شود. پس جعل حجیت تخییریه لغو نمی شود.

ولذا ما اجماع داریم یا علم داریم به مذاق شارع که جعل حجیت کرده است ولو هنوز واصل نیست. حجیت انشاء شده و جعل شده، ولو به لحاظ فتوای غیر اورع به حد فعلیت که روح داشته باشد منجزیت ومعذریت داشته باشد نرسد. اینکه مشکلی ندارد.

#### دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت

در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت، مشهور گفتند ما اصالة التعیین قائلیم. ولذا در این مثال تعارض فتوای اورع و غیر اورع خیلی از بزرگان گفتند یتعین تقلید الاورع.

ما عرض کردیم این مطلب درست نیست. تارة علم اجمالی منجز است، یا به علم اجمالی کبیر و یا به علم اجمالی صغیر در خصوص همین واقعه، مثل علم اجمالی به اینکه یا بر مکلف قصر واجب است یا تمام، یا در معاملات هر معامله ای مقرون به یک علم اجمالی است در مورد خودش، مثلا نکاح بدون اذن پدر برخی می گویند صحیح است برخی می گویند باطل است. یعنی علم اجمالی. مکلف علم اجمالی دارد که اگر این عقد بدون اذن پدر را ایجاد کند یا صحیح است که یک اثر الزامی دارد مثل وجوب انفاق بر شوهر و وجوب تمکین بر همسر، یا باطل است که یک اثر الزامی دیگر دارد و هو حرمة الاستمتاع. واقع منجز است به علم اجمالی صغیر در خصوص این مسأله. و یا شبهه حکمیه قبل الفحص است، مثل نظر مشهور راجع به مقلدین که می گویند شبهه حکمیه شان دائما شبهه حکمیه قبل الفحص است و واقع بر آنها منجز است. خب اینجا بله درست است، حق ندارد مکلف به فتوای آن غیر اورع عمل کند، حق ندارد مکلف به آن دلیل آخر غیر دلیل محتمل التعیین عمل کند. چرا؟ برای اینکه واقع که منجز است به علم اجمالی کبیر یا علم اجمالی صغیر، ما دنبال معذر می گردیم. شک در حجیت آن دلیل آخر غیر از محتمل التعیین حتی بعد از التزام به آن منشأ می شود که ما نتوانیم به او استناد کنیم در مقام معذریت. مقلد نتواند به فتوای غیر اورع در مقام معذریت استناد کند. ولی بعد از التزام به فتوای اورع یا آن دلیل محتمل التعیین اگر خبری باشد که محتمل التعیین است در حجیت، قطعا او معذر است. ما در این بحثی نداریم.

بحث در جایی است که خود این دلیلین می خواستند واقع را منجز کنند، والا واقع با قطع نظر از این دو دلیل منجز نیست. ما در اینجا است که اشکال می کنیم می گوئیم چه لزومی دارد اخذ به محتمل التعیین در حجیت؟ چه لزومی دارد مقلد فتوای اورع را عمل کند. باید ببینیم که اصل برائت چه می گوید.

ولذا ما هفت صورت مطرح می کنیم که نتیجه اش ممکن است فرق کند:

صورت اول: اورع فتوی بدهد به تکلیف مثلا اینکه فتوی بدهد به حرمت حلق لحیه، غیر اورع فتوی بدهد به ترخیص، فتوی بدهد به حلیت حلق لحیه.

اگر مکلف ملتزم بشود به عمل به فتوای اورع، او می شود حجت در حقش. چون یا حجت تعیینیه است یا حجت تخییریه است که بعد الاخذ می شود حجت فعلیه. منجز می شود بر او حرمت حلق لحیه. اما اگر ملتزم بشود به عمل به فتوای غیر اورع، شک می کند در اینکه آیا من حجتی دارم بر حرمت حلق لحیه. چون اگر فتوای اورع حجت تعیینیه نباشد حجت تخییریه باشد، این عامی رفت تقلید کرد از غیر اورع، و دیگر حجتی بر حرمت حلق لحیه ندارد. اطلاق رفع ما لایعلمون شاملش می شود بنابر اینکه شبهه عامی بعد از یأس از ظفر به فتوای معتبره شبهه حکمیه بعد الفحص است که نظر ما هست وفاقا لشیخنا الاستاذ و السید السیستانی. یا اصلا فرض کنید بحث فتوی نیست، فرض کنید دو تا خبر است نزد یک مجتهد می خواهد فتوی بدهد، یک خبر اورع است می گوید حلق اللحیة حرام، یک خبر غیر اورع است می گوید حلق اللحیة حلال. خب این مجتهد هم که در این واقعه علم اجمالی ندارد، می آید اخذ می کند به این خبر غیر اورع برائت جاری می کند از حرمت حلق لحیه.

اگر ملتزم بشود به فتوای غیر اورع یا به این حدیث غیر اورع، روشن است که برائت جاری است. اما اگر ملتزم به هیچکدام نشود، باید ببینیم آیا باز هم برائت جاری است یا خیر؟

در بحوث فرموده اند برائت جاری نیست، زیرا بنابر حجیت تخییریه ما یک وجوب اخذ به احد الدلیلین داریم. آنوقت این وجوب اخذ طریقی است برای تنجیز واقع است.

در این صورت اگر اخذ به هیچکدام از این دو دلیل نکنید یقین پیدا می کنید که تکلیف واقعی منجز است یعنی حرمت حلق لحیه منجز است. چرا؟ برای اینکه یا فتوای اورع حجت تعیینیه است، یا حجت تخییریه ای دارید که مدلول التزامی اش وجوب اخذ به احد الدلیلین است وشما اخذ به هیچکدام نکردید. ومدلول التزامی حجیت تخییریه که وجوب اخذ به احدهما است این وجوب را به عنوان وجوب طریقی بیان می کند. وجوب طریقی یعنی تنجیز واقع. یعنی واقع بر شما منجز است. فکر نکنید اگر ملتزم به هیچکدام نشوید از واقع خلاص می شوید. ولذا در بحوث در همین مورد که فتوای اورع حرمت حلق لحیه است فتوای غیر اورع حلیت حلق لحیه است، گفته اند اگر ملتزم به هیچکدام نشوید اینجا یقین پیدا می کنید به تنجز حرمت حلق لحیه. چرا؟ برای اینکه یا فتوای اورع حجت تعیینیه است، یا واجب است بر شما اخذ به احد الدلیلین که مدلول التزامی حجیت تخییریه است. فی علم الله از این دو حال خارج نیست دیگر. یا فتوای اورع حجت تعیینیه است فیجبب العمل بها، یا حجیت تخییریه است فیجب الاخذ باحد الدلیلین وجوبا طریقیا منجزا للواقع. شما اگر اخذ به هیچکدام از دو دلیل نکنید بالاخره می دانید که واقع که حرمت حلق لحیه است بر شما منجز است علی أیّ تقدیر. چون یا فتوای اورع حجت تعیینیه است بر حرمت حلق لحیه، او منجز واقع است، یا اگر حجیت تخییریه است، وجوب اخذ به احد الدلیلین منجز واقع است. وجوب اخذ به احدلیلین که نمی تواند معذر باشد، وجوب اخذ به احد الدلیلین منجز واقع است. ولذا در بحوث گفته اند اگر ملتزم به عمل به هیچکدام نشوید علم به تنجز تکلیف واقعی پیدا می کنید. ولی اگر ملتزم بشوید به عمل به این فتوای غیر اورع بر حلیت حلق لحیه، نه، چون وجوب اخذ به احدهما در صورتی که شما اخذ بکنید به این فتوای غیر اورع بر حلیت حلق لحیه، دیگر بعد الاخذ به فتوای غیر اورع معنایش معذریت است. دیگر علم اجمالی منجز ندارید. چون شاید فی علم الله حجیت تخییریه باشد که بعد از اخذ به این فتوای ترخیصی شما معذورید. این مطلبی است که در بحوث گفته اند.

البته در بحوث هم برائت جاری می کنند در فرض اخذ به فتوای غیر اورع از حرمت حلق لحیه، و هم از حجیت تعیینیه فتوای اورع. می گویند دو تا برائت جاری می شود هر کدام را دوست دارید جاری کنید.

اقول: در اینجا دو تا اشکال به بحوث هست که عرض می کنیم:

اشکال اول: برائت از حجیت تعیینیه یعنی چه؟ برائت از حجیت تعیینیه مگر مؤمّن از تکلیف واقعی مشکوک است. من نیاز دارم نسبت به تکلیف واقعی مشکوک که حرمت حلق لحیه است مؤمّن داشته باشم. برائت از حجیت تعیینیه بخواهد اثبات کند مؤمّن داشتن از تکلیف واقعی مشکوک را، اینکه اصل مثبت است. برائت از حجیت تعیینیه چه اثری دارد؟ برائت از حجیت تعیینه فوقش به شما می گوید که مولا اراده مولویه ندارد شما احتیاط کنید طبق این فتوای اورع. خیلی جاها مولا اراده مولویه احتیاط کردن ندارد. واگذار می کند به حکم عقل. مثل علم اجمالی به تکلیف، شارع که احتیاط را واجب نمی کند، شارع واگذار می کند به حکم عقل. بگوئیم مولا تو اهتمام مولوی داری که ما احتیاط کنیم؟ می گوید نه به من ربطی ندارد، من یک تکلیف کردم که لاتشرب النجس، تو علم اجمالی داری که یکی از این دو اناء نجس است، عقل می گوید اگر یکی از این دو اناء را بخوری و واقعا نجس باشد مستحق عقاب هستی. دیگر به من ربطی ندارد واگذارت کردم به حکم عقلت. اهتمام مولوی به احتیاط نیست ولی معنایش این نیست که شارع راضی است به ترک احتیاط، بلکه واگذار کرد به حکم عقل. برائت از حجیت تعیینیه فوقش می گوید مولا اهتمام مولوی ندارد به احتیاط کردن و عمل کردن به فتوای اورع. اما این ترخیص شرعی در حلق لحیه نمی دهد. برای ترخیص شرعی در حلق لحیه باید برائت از خود حرمت حلق لحیه جاری کنید. این یک مطلب.

مطلب دوم: در کتاب اضواء وآراء گفته اند اصلا شما راه را خوب نرفتید، ما یک جوری حجیت تخییریه را معنا می کنیم که در فرض ترک التزام به هر دو دلیل باز بشود برائت جاری کرد. چطور؟

گفته اند شما دنبال شکل حجیت تخییریه نباشید. شکل حکم ظاهری که مهم نیست مهم روح آن است. والا مولا اصلا انشاء نمی کند حکم ظاهری را، فقط بیان می کند اهتمام یا عدم اهتمام خودش را به واقع. کافی است. شکل حکم ظاهری مثل حجیت تخییریه که حکم ظاهری است مهم نیست برای عقل، مهم روح آن است. حالا چه بگوید کل منهما حجة بشرط الاخذ به، یا بگوید احدهما حجة، یا بگوید ما تختاره حجة. اینها که مهم نیست. عباراتنا شتی و روحک واحد، روح مهم است. روح چیست؟

روح این است که ایشان می گوید حجیت تخییریه روحش یعنی مولا راضی نیست که هر دو دلیل را مخالفت کنید. این معنای حجیت تخییریه است. وراضی است عملتان را موافق یکی از این دو دلیل انجام بدهید. الته در این مثال حلق لحیه که اثر ظاهر نمی شود، در این مثال حلق لحیه این اهتمام مصداق ندارد. چرا؟ برای اینکه شارع می گوید من راضی نیستم هر دو دلیل را مخالف بکنید. خب شما یا حلق لحیه می کنید یا نمی کنید. اما عملا من راضی نیستم مخالفت عملیه بکنند مردم در اینجا. ایشان بیانشان این است که می گوید ولو ملتزم نباشی، این برای مولا مهم نیست. التزام به عمل به این دلیل یا التزام به عمل به آن دلیل، اینکه تأثیر ندارد در اهتمام مولا. مولا در حجیت تخییریه می گوید روح و جان حجیت تخییریه که من جعل کردم این است که من راضی نیستم هر دو دلیل را مخالفت کنی وبه هر دو دلیل دهن کجی کنی. دهن کجی عملی یعنی ترک کنی عمل به کلا الدلیلین را. در این مثال فتوای یک مرجع به حلق لحیه که این مرجع اورع هم هست و فتوای دیگری به جواز حلق لحیه، که عملا یعنی مولا نسبت به حلق لحیه هیچ اهتمامی ندارد چون یک طرفش حلیت حلق لحیه است. حتی اگر ملتزم بشوی به فتوای اورع باز می توانی حلق لحیه بکنی. دیگر بدتر از اینکه نمی شود. رفتی رساله مرجع را از دفترش گرفتی آمدی بیرون دیدی در رساله اش نوشته که حلق لحیه حرام است. بنا هم گذاشتی که از او تقلید کنی. در کتاب اضواء وآراء می گویند یک مژده بدهم، همین الان هم چون یک غیر اورعی هست می گوید حلق لحیه جائز است شما عملا می توانی حلق لحیه بکنی چون حجیت تخییریه است. ولو ملتزم شدی به فتوای اورع، اما روح حجیت تخییریه یعنی مولا اهتمام دارد که مخالفت با هر دو فتوی نکنی. اینجا که این مورد ندارد.

جائی است که این مجتهد فتوی می دهد مثلا به وجوب زیارت، آن مجتهد فتوی می دهد به وجوب صدقه، یعنی یک تکلیف الزامی را این مجتهد فتوی می دهد مجتهد دیگر هم فتوی به تکلیف الزامی دیگر می دهد. آنجا معنای حجیت تخییریه این است که مبادا ترک کنی هم زیارت را و هم صدقه دادن را. همین. هر دو را ترک نکن من راضی نیستم. اما اگر یکی را انجام دادی دیگری را انجام ندادی مهم نیست اشکال ندارد، چون این مخالفت کلا الدلیلین نیست. حال ملتزم بشوی به عمل به این فتوی یا ملتزم نشوی، مهم نیست. التزام تغییر نمی دهد در روح حجیت تخییریه.

و عجیب تر این است که ایشان فرموده: مجتهد در جائی که دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است می تواند فتوی بدهد طبق همان محتمل التعیین یعنی آن حدیث اورع. لازم نیست به آن ملتزم باشد. نه، متفاهم عرفی این است که وقتی این حدیث حجت بعد الاخذ است یعنی می شود طبقش فتوی داد. فتوی بدهد ولو ملتزم به عمل به آن محتمل التعیین نیست. تا اینجا هم ایشان پیش رفته است. اما در مقام عمل آنجا می گوید ملتزم شدی به عمل به این دلیل اورع که فتوای اورع است یا حدیث اورع است، مهم نیست، کأنه ملتزم نشده ای، اگر ملتزم به هیچکدام هم نشوی باز مهم نیست. فقط مخالفت کلا الدلیلین نکن. همین مقدار را من اهتمام دارم. اصل خبرین متعارضین است، ما مثال زدیم به فتویین متعارضین تا فردا رفتید یک جایی مسأله بگوئید برای عوام از این بحث فتوی یک مقدار مثال می زنیم.

اقول: انصاف این است که این مطلب ناتمام است. اینکه ایشان می گویند روح حجیت تخییریه فقط اهتمام به عدم مخالفت کلا الدلیلین است این خلاف ظاهر حجیت تخییریه است. ظاهر حجیت تخییریه این است که بأیهما اخذت من باب التسلیم وسعک بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا. یعنی شما ملتزم باش به این دلیل متعارض وطبق او عمل کن. تخییر اصولی یعنی این. این چیزی که شما می فرمائید تخییر فقهی است، توسعه عملیه است. بله توصعه عملیه ای که آقای سیستانی می گویند که فهو فی سعة حتی یلقی. توسعه عملیه یعنی من اهتمام ندارم که حتما به این حدیث و این فتوی عمل کنی، بلکه عملت طبق یکی از این دو حدیث یا دو فتوی تنظیم بشود عملا مطابقت باشد عملت با یکی از این دو دلیل متعارض مشکلی نیست. این می شود تخییر ظاهری فقهی و به تعبیر آقای سیستانی توسعه عملیه. اینکه خلف بحث است. بحث در حجیت تخییریه اصولیه است. یعنی شارع می گوید هر کدام را اخذ کنی او را حجت قرار می دهم در حق تو. بعد الاخذ کأنه او حجت تعیینه شده است. وطبق همین باید روح حجیت را تنظیم کنیم. یعنی بعد از اخذ مولا به خصوص این اهتمام دارد.معنای حجیت تخییریه اصولیه این است. و اگر به آن دیگری اخذ کنی او حجت فعلیه می شود. و مدلول التزامی عرفی إذن فتخیر، بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا، همین است که اگر به هر دو اخذ نکنی فکر نکنی در امانی. وجوب اخذ به احدهما به عنوان وجوب طریقی یعنی به این معنا که اگر به هر دو اخذ نکنی فکر نکنی بلا حجت هستی و راحتی و اصل برائت داری. نه از این خیال های باطل نکن. متفاهم عرفی این است.

اینکه ایشان گفته است چه کسی گفته است که لازم حجیت تخییریه وجوب اخذ به احد الدلیلین است. نه، حجیت تخییریه به همین مقدار هست که مولا راضی نیست هر دو دلیل را مخالفت کنی. اما واجب است التزام هم داشته باشی به عمل به احد الدلیلین؟ ایشان گفته نه همچنین مدلول التزامی ندارد. چون به نکته لغویت شما می گوئید این مدلول التزامی هست دیگر. ایشان می گوید این لغو نیست، جعل حجیت تخییریه بهترین اثر را داشت و هو ابراز عدم رضایت به مخالفت با کلا الدلیلین، همین اثر کافی است دیگر، شما دیگر دنبال چه اثری می گردید.

اقول: جوابش این است که آقا! بحث لغویت نیست بحث ظاهر عرفی است. ظاهر عرفی بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا این است که خذ باحدهما، نه اینکه رها کنی بروی بخوابی وبگوئی گفته اند هذا حجة بشرط الاخذ به، اخذ نمی کنم، ذاک حجة بشرط الاخذ به، اخذ نمی کنم. این خلاف متفاهم عرفی است. ما که وجوب اخذ به احدهما را از باب لغویت عقلیه نمی گوئیم تا بیائید بگوئید خب همین اثری که من بار کردم که حرمت مخالفت کلا الدلیلین است کافی است برای خروج از لغویت. نه بحث استظهار عرفی است.

ولذا در این صورت اولی ما هم مثل بحوث می گوئیم ظاهر عرفی إذن فتخیر این است که واجب است اخذ به احدهما. ولذا اگر اخذ به هیچکدام نکنی، نه به این فتوای اورع که می گوید یحرم حلق اللحیة و نه به آن فتوای غیر اورع که می گوید یجوز حلق اللحیة، علم پیدا می کنی و منجز داری نسبت به حرمت حلق لحیه. یا منجزت حجیت تعیینیه فتوای اورع است، یا منجزت وجوب طریقی اخذ به کلا الدلیلین است که شما اخذ نکردی به هیچکدام. ولی اگر اخذ کنی به فتوای غیر اورع، خب اگر وجوب اخذ به احد الدلیلین باشد اخذ کردی دیگر. بعدش او می شود معذر و می توانی برائت جاری کنی.

این راجع به صورت اولی. بقیه صور انشاءالله فردا.

جلسه 1674

دوشنبه 17/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت بود، که عرض کردیم مشهور قائل به اصالة التعیین شده اند، ولکن باید در صور مسئله تفصیل داد.

قبل از اینکه این صور را بررسی کنیم یک نکته ای عرض کنم وآن این است که: بحث در این است که ما دلیل داریم که یک حجتی فی البین هست در بین این دو دلیل متعارض، یا یکی از این دو حجت تعیینیه است یا هر کدام حجت هستند مشروط به اخذ و التزام به آن. این محل بحث است. حالا ما اشکال صغروی بکنیم و بگوئیم هر کجا دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت باشد ما احتمال می دهیم تخییر، تخییر در حجیت اصولیه نباشد، بلکه تخییر فقهیه و توسعه عملیه بر مکلف باشد، که شرائط و نتائجش فرق می کند، این اشکال صغروی وارد است، اما خلف فرض است. ما هم این اشکال صغروی را داریم که اصلا ما در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت، اگر حجیت تخییریه باشد نمی دانیم حجیت تخییریه اصولیه است که هذا حجة بشرط الاخذ به و ذاک حجة بشرط الاخذ به، این اشکال را قبول داریم از جهت صغروی، شاید اگر تخییر باشد طبق مبنای برخی مثل آقای سیستانی توسعه ظاهریه عملیه بر مکلف باشد که نتیجه اش فرق می کند کما سنبین. ولی حالا فرض این است که مشهور می گویند اگر حجیت تخییریه است، یعنی هر کدام از این دو دلیل حجت هستند مشروط به اخذ به آن.

طبق این بیان گفته اند که اگر ما اخذ کنیم به این دلیل محتمل التعیین یقینا او حجت است، چون یا حجت مطلقه است و یا حجت مشروطه به اخذ است که به آن اخذ کردیم. ولی اگر اخذ کنیم به آن دلیل آخر، بعد الاخذ و الالتزام هم معلوم نیست او حجت باشد. با شک در حجیت آن دیگر نمی شود به او استناد کرد.

که البته ما عرض می کنیم: اگر قبلا من به او اخذ کرده باشم مثلا قبلا به فتوای غیر اورع ملتزم شده ام و من از غیر اورع تقلید کردم، آیا بعدا عدول از غیر اورع به اورع این هم محتمل التعیین است بخصوصه؟ یا نه دیگر بعد از این احتمال تعین بقاء بر تقلید غیر اورع هم می دهیم. همانطوری که احتمال می دهیم که باید عدول کنیم به فتوای اورع، احتمال هم می دهیم که حجت تخییریه بدویه بوده نه حجت تخییریه استمراریه، وما با اخذ به فتوای غیر اورع، فتوای غیر اورع را حجت کردیم و تخییر ما هم استمراری نبود. تا ملتزم نشدیم به فتوای غیر اورع، بله احتمال تعین در فتوای غیر اورع نمی دهیم، اگر از اورع تقلید کنیم یقینا مجزی است. اما اگر ما اخذ کردیم به فتوای غیر اورع، بعد از آن احتمال می دهیم که عدول به اورع جائز نباشد. می شود دوران امر بین دو تعیین، نمی دانیم آیا فتوای اورع حجت تعیینیه است، یا فتوای غیر اورع بعد الاخذ و الالتزام به شد حجت تعیینه. مگر اینکه بگوئیم اگر ما از ابتدا مخیر بودیم بین این دو، خب حدوث حجیت تخییریه را ما استصحاب می کنیم می گوئیم انشاءالله آن حجیت تخییریه بقاءا هم مستمر است. که این یک بحثی است که انشاءالله در جای خودش باید مطرح بشود که آیا با استصحاب تخییر در حجیت می شود تخییر استمراری را اثبات کرد یا نمی شود؟ که مرحوم شیخ فرموده است نمی شود، چون موضوع باقی نیست، موضوع تخییر متحیر است، وبعد از اخذ به یکی از این دو دلیل دیگر مکلف متحیر نیست. ظاهر تعبیر مرحوم شیخ این است.

به هر حال اگر استصحاب اثبات تخییر استمراری بکند می توانم رجوع کنم از این غیر اورع به اورع بلکه باید رجوع کنم چون احتمال تعین فتوای اورع را می دهم.

ولی اگر نه، استصحاب جاری نباشد برای اثبات تخییر استمراری، احتمال تعین عمل به فتوای غیر اورع هم هست، چون شاید تخییر بدوی باشد و من بعد از التزام به فتوای غیر اورع دیگر نتوانم به فتوای اورع عدول بکنم. یعنی دیگر شما نمی توانید بگوئید یا متعین است فتوای غیر اورع، یا مخیرم، الان دیگر یک احتمال سومی به میان آمد و آن تعین بقاء بر تقلید غیر اورع است. احتمال این را که می دهیم. وقتی احتمال این را می دهیم دیگر نمی شود بگوئیم فتوای اورع یقینا بعد الاخذ و الالتزام حجت است. اگر از اول اخذ و التزام می کردید بله، اما اگر قبلا اخذ کردید به فتوای غیر اورع، حالا بخواهید عدول کنید به فتوای اورع، دیگر فتوای اورع بخصوصه محتمل التعیین نمی شود.

و گاهی اول که شما تقلید کردید از این غیر اورع، آن مجتهد دیگر هم اورع نبود، بعدا اورع شد. این دیگر واضحتر هست که وقتی بقاءا مجتهد دیگر اورع شده دیگر شما نمی توانید بگوئید دوران امر بین تعیین و تخییر است. نخیر، با این بیان نمی توانید بگوئید پس عدول می کنم به فتوای آن مرجعی که الان اورع شده است با اینکه قبلا از این مجتهدی تقلید کرده اید که غیر اورع است و حدوثا هم اینها با هم فرقی نداشتند. در این فرض که واضحتر است که نمی شود عدول کرد از این غیر اورع به اورع جدید. حالا قائل به تخییر می شویم یا نه، او بحث دیگری است، اما اینکه فتوای بگوئیم محتمل التعیین است بخصوصه، نخیر این درست نیست.

پس اگر ابتداءا از غیر اورع تقلید بشود، بعد بخواهیم عدول کنیم به اورع، دیگر نمی توانیم بگوئیم بعد از عدول به اورع یقینا فتوای اورع حجت است. نه از کجا، شاید عدول جائز نباشد. مگر اینکه بیائیم با استصحاب مشکل را حل کنیم، بگوئیم یا فی علم الله فتوای اورع حجت تعیینیه بوده که هیچ، یا فی علم الله من مخیر بودم که استصحاب تخییر می گوید هنوز هم مخیری. نتیجه این می شود که من می گویم یا فتوای اورع حجت تعیینیه است یا از باب استصحاب تخییر می توانم از او تقلید کنم.

مثل این می ماند که شما علم اجمالی تشکیل بدهید بگوئید یا زید امروز واجب الاکرام است یا اینکه عمرو دیروز واجب الاکرام بود و امروز استصحاب وجوب اکرام دارد. همین کافی است دیگر برای جریان استصحاب. این را در استصحاب بحث کردیم. ولذا این مشکلی ندارد.

در مانحن فیه هم می گوئیم یا فتوای اورع حجت تعیینیه است، یا اینکه حادث شده است حجیت تخییریه و استصحاب می گوید حجیت تخییریه هنوز باقی است پس من می توانم از اورع تقلید کنم.

ما عرض کردیم اینکه مشهور بطور مطلق می گویند در دوران امر بین تعیین و تخییر اصل تعیین در حجیت هست، این باطلاقه درست نیست، مسئله صوری دارد. صورت اولی را بحث کردیم.

صورت ثانیه: اگر محتمل التعیین فتوایش ترخیصی باشد و طرف دیگر فتوایش الزامی باشد. مثلا اورع که محتمل التعیین در حجیت است فتوی می دهد به حلیت حلق حلیه، غیر اورع فتوی می دهد به حرمت حلق لحیه. محتمل التعیین فتوایش ترخیصی است. مثلا مقدس اردبیلی مقدس و اورع است اما در فتوی دادن در تسهیل بر مردم آسانتر برخورد می کند. برخلاف صورت اولی که محتمل التعیین فتوایش الزامی بود.

در این صورت برائت از حرمت حلق لحیه جاری می شود علی أیّ تقدیر، حتی اگر من ملتزم بشوم به عمل به فتوای غیر اورع که فتوی می داد به حرمت حلق لحیه. چرا؟ برای اینکه شاید فی علم الله فتوای اورع حجت تعیینیه باشد و او هم که می گفت حلق لحیه حلال است. در این صورت که من منجزی ندارم نسبت به حرمت حلق لحیه.

بله فقط اثر التزام به فتوای اورع این است که می توانم خبر بدهم از واقع، یا به این حدیث اورع که می گوید یجوز حلق اللحیه ملتزم بشوم خبر بدهم از جواز حلق لحیه. فقط اثرش این است. و الا اگر ملتزم هم نباشم به این دلیل یا فتوای اورع بلکه بروم ملتزم بشوم به آن دلیل غیر اورع یا فتوای غیر اورع، از جهت عملی مشکل ندارم می توانم برائت جاری کنم.

سؤال وجواب: ما فرض کردیم که علم اجمالی کبیر با ظفر به مقداری از تکالیف در شریعت منحل شده است، در این مسئله هم که علم اجمالی صغیر نداریم. بله اگر شما نسبت به این مکلف علم اجمالی به تکالیف فرض کنید و منحل نشود، خب علم اجمالی منجز است. ولی ما فرضمان این است که تنها منجز این دو دلیل و این دو فتوی است، منجز دیگری در کار نیست. فرض ما این است.

در بحوث گفته اند: برائت از حرمت حلق لحیه جاری می شود حرفی نداریم، ولی برائت از حجیت تخییریه آن فتوای غیر اورع هم می توانیم جاری بکنیم. چون حجیت تعیینیه فتوای اورع که اینجا موجب تسهیل و ترخیص است، حجیت تخییریه بعد از اخذ به فتوای غیر اورع در او سخت گیری هست. اگر ححیت تخییریه باشد و من اخذ کنم به فتوای غیر اورع، آنوقت منجز می شود بر من حرمت حلق لحیه، چون غیر اورع گفت یحرم حلق اللحیه، در بحوث گفته اند کا برائت جاری می کنیم از حجیت تخییریه فتوای غیر اورع، چون کلفت زائده دارد موجب تنجز حرمت حلق لحیه می شود بعد از التزام به فتوی او.

اقول: قبلا عرض کردیم برائت از حکم ظاهری مؤمّن نسبت به تکلیف واقعی مشکوک نیست، لغو است. برائت از حجیت، مؤمّن از حرمت واقعیه حلق لحیه نیست، باید ما برائت از حرمت حلق لحیه جاری کنیم.

صوت ثالثه: این است که یکی از این دو که فتوی می دهد به حکم الزامی، مثلا اوثق است، آن دیگری که فتوی می دهد به حکم ترخیصی، اعدل است. یعنی هر کدام یک مزیتی دارند. این مجتهد اوثق است، آن مجتهد اعدل است. یکی می گوید حلق لحیه حرام و دیگری می گوید حلال. اینطور نیست که یکی مزیت داشته باشد و دیگری فاقد مزیت باشد. نه، هر کدام یک مزیتی دارد، به جوری که ما هم احتمال حجیت تعیینیه در فتوای این مجتهد می دهیم لکونه اوثق، هم احتمال حجیت تعیینیه در فتوای مجتهد دیگر می دهیم لکونه اعدل، احتمال تخییر هم می دهیم.

در اینجا هم مثل صورت ثانیه ما برائت جاری می کنیم از حرمت حلق لحیه. ما علم داریم به یک حجیت، اما احتمال حجیت تخییریه می دهیم، احتمال حجیت تعیینیه فتوای اوثق را می دهیم، احتمال حجیت تعیینیه فتوای اعدل را هم می دهیم. احتمالات ثلاثی است. همین مقدار کافی است که ما احراز حجیت فتوای آن کسی که قائل به حرمت حلق لحیه است را نکنیم حتی بعد الاخذ به آن. چون شاید فتوای آن دیگری که قائل به حلیت حلق لحیه است حجت تعیینیه باشد، ولذا برائت جاری می شود.

سؤال وجواب: طبق ادبیات بحوث می توانید برائت از حجیت تخییریه و حجیت تعیینیه فتوای به حرمت حلق لحیه جاری کنید. ولی ما می گوئیم نه، برائت از حجیت اثر ندارد باید برائت از حکم واقعی مشکوک جاری کنیم.

صورت رابعه: این است که: هر دو فتوی بدهند به حکم الزامی. این مجتهد بگوید نماز جمعه واجب تعیینی است، آن مجتهد دیگر بگوید نماز ظهر واجب تعیینی است، و ما هم می دانیم که هر دو نماز واجب تعیینی نیست، وعلم اجمالی هم به وجوب تعیینی هر دو نماز نداریم، شاید نماز ظهر و نماز جمعه وجوب تخییری است. یا مثال دیگری بزنیم: یک مجتهد می گوید مثلا زیارت امام حسین علیه السلام در طول عمر یک بار واجب است، مجتهد دیگر می گوید صدقه بر فقیر واجب است. هر کدام شدند دلیل الزامی. مفادشان حکم الزامی شد. احتیاط هم که ممکن است. پس هر دو دلیل متضمن دلیل الزامی هستند و احتیاط هم ممکن است. و این جهت را هم در نظر بگیرید که یکی از این دو محتمل التعیین است، مثلا اورع می گوید زیارت واجب است غیر اورع می گوید صدقه واجب است. ما احتمال حجیت تعیینیه غیر اورع که نمی دهیم. پس امر دائر است بین حجیت تخییریه یا حجیت تعیینیه فتوای اورع.

اگر من ملتزم بشوم به فتوای اورع، خب باید طبق فتوای او عمل کنم، گفته زیارت واجب است باید بروم زیارت. اما اگر ملتزم نشوم به فتوای اورع، در بحوث گفته اند باید احتیاط بکنم.

پس اورع می گوید زیارت واجب است که حکم الزامی است، غیر اورع هم می گوید صدقه واجب است که این هم الزامی است، وفرض این است که می دانم هر دو واجب نیست والا با هم تعارض نمی کردند. قول اورع محتمل التعیین است. اینجا در بحوث گفته اند اگر ملتزم نشوی به فتوای اورع باید احتیاط کنی. اگر می خواهی احتیاط نکنی به فتوای اورع ملتزم بشو وفقط زیارت برو، صدقه لازم نیست.

چرا اگر به فتوای اورع ملتزم نشوم باید احتیاط کنم؟

در بحوث گفته اند از دو حال خارج نیست، یا این است که می روی ملتزم می شوی به عمل به فتوای غیر اورع، در این صورت علم اجمالی پیدا می کنی که یا فتوای غیر اورع به وجوب صدقه بر شما حجت فعلیه است، پس وجوب صدقه بر شما منجز است. و یا اگر فتوای غیر اورع حجت فعلیه نباشد یعنی تخییر در کار نیست بلکه فتوای اورع حجت تعیینیه است، پس بر تو منجز است وجوب زیارت. علم اجمالی پیدا می کنی بعد از التزام به فتوای غیر اورع، که یا فی علم الله حجیت تعیینیه است در فتوای اورع، پس زیارت بر تو منجز است، یا حجیت تخییریه است که بعد از اخذ به فتوای غیر اورع فتوای او می شود حجت فعلیه، پس وجوب صدقه منجز است. می شود علم اجمالی. تخییر در حجیت معنایش این است که بعد از التزام به فتوای غیر اورع او می شود حجت فعلیه، تخییر اصولی است. تخییر اصولی یعنی بعد از التزام به این فتوای غیر اورع اگر حجت تخییریه باشد او حجت فعلیه می شود و مفادش بر شما منجز می شود. پس علم اجمالی داری که حجت قائم است یا بر وجوب صدقه اگر حجیت تخییریه است و فرض این است که اخذ کردی به فتوای غیر اورع، یا حجت قائم است بر وجوب زیارت اگر فی علم الله فتوای اورع حجت تعیینیه باشد.

اما اگر به هیچکدام ملتزم نشوی، اورع و غیر اورع که تعارض کردند من کاری به هیچکدام ندارم، در بحوث گفته اند باز هم شما علم اجمالی منجز داری. چرا ؟برای اینکه یا فتوای اورع حجت تعیینیه است، پس منجز است وجوب زیارت که فتوی او است، یا اگر حجت تخییریه است وجوب طریقی اخذ به احد الفتویین که لازمه حجیت تخییریه است، این وجوب اخذ به احد الفتویین منجز واقع است. چون لازمه حجیت تخییریه این است که یجب الاخذ بأحدهما. و این وجوب طریقی است منجز واقع است. پس شما اگر اخذ به هیچکدام نکنی باز می دانی که تکلیف واقعی بر تو منجز است. اگر فتوای اورع حجت تعیینیه باشد، خب بر تو منجز است وجوب زیارت که فتوی او است. یا اگر حجیت تخییریه است چون ملتزم به عمل به هیچکدام نشدی، یجب الاخذ باحدهما منجز هست نسبت به تکلیف واقعی.

اینجا دو اشکال هست:

یک اشکال در کتاب اضواء وآراء کرده است طبق مبنای خودش. مبنای خودش این بود که گفت حجیت تخییریه روحش عدم جواز مخالفت کلا الدلیلین است. بیش از این نیست. ولذا شما بروی ملتزم بشوی به عمل به فتوای اورع یا ملتزم نشوی فرقی نمی کند. روح حجیت تخییریه این است که مبادا هر دو را ترک کنی هم زیارت را و هم صدقه را. همین. بعد از اخذ به فتوای اورع هم منجز نمی شود بر تو زیارت، چون علم نداری به حجیت تعیینیه او. قدر متیقن این است که حرام است بر تو مخالفت کلا الدلیلین، حرام است بر تو ترک کنی هر دو فتوی را و نه زیارت بروی و نه صدقه بدهی. این قدر متیقن است. آنوقت برائت جاری می کنیم از تعین عمل به فتوای اورع که می گوید تجب الزیارة.

اقول: این بیان ایشان مبتنی بر این است که از حجیت تخییریه فقط این را بفهمیم که مولا اهتمام دارد که هر دو دلیل را مخالفت نکنیم. ما این را اشکال کردیم گفتیم این خلاف ظاهر «بایهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» هست.

نگوئید آقا اینکه دلیل خاص است ما بحثمان در اصل عملی است.

خب اصل عملی یعنی نمی دانیم آیا حجیت تخییریه درست است که این روایت می گوید یا حجیت تعیینیه. بحث مسأله این است. خب حجیت تخییریه ای که عده ای از فقهاء می گویند بر اساس همین روایات، یعنی به هر کدام اخذ کنی او می شود حجت فعلیه و مولا به او اهتمام دارد. اگر بروی به فتوای اورع اخذ کنی او حجت فعلیه می شود و مولا به او اهتمام دارد، معنای حجیت بعد الاخذ این است. و انصافا مفاد عرفی بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا این است که یجب الاخذ باحدهما وجوبا طریقیا.

سؤال وجواب: وجوب طریقی یعنی منجز است واقع. احتیاط کردن که منافات با تنجز واقع ندارد بروید احتیاط کنید. وجوب طریقی اخذ به احدهما یعنی منجز است واقع، اگر اخذ به هیچکدام هم نکنید واقع بر شما منجز است.

بله ما عرضمان به صاحب کتاب اضواء وآراء ره این است که می گوئیم اگر دلیل این بود که احدهما حجة، بعید نبود حرف شما درست باشد. احدهما حجة بیش از این ظهور ندارد که با هر دو مخالفت نکن. اما دلیل می گوید هذا حجة بشرط الاخذ به یا احدهما الذی تختاره حجة. بحث در این است. پس این اشکال اضواء وآراء درست نیست.

اشکال دوم: اشکال ما است. می گوئیم جناب آقای صدر! چرا می گوئید اگر ملتزم نشود به هیچکدام، واقع بر او منجز می شود و نتیجه اش این می شود که هم زیارت بکند و هم صدقه بدهد. نه، قدر متیقن این است که فتوای اورع بر او منجز است. چون من که نمی دانم حجیت تخییریه را. قدر متیقن داریم. قدر متیقن این است که اگر اخذ به هیچکدام هم نکنی باید به فتوای اورع عمل کنی. چون او یا حجت تعیینیه است پس فقط وجوب زیارت بر شما منجز است، یا اگر حجت تخییریه باشد تکلیف واقعی علی أیّ حال منجز است، ولی این را که نمی دانم، شاید او حجت تعیینیه است.

پس بیش از این نیست که فتوای اورع هر چه باشد مثلا وجوب زیارت او منجز می شود ولو لم یلتزم بأیّ من الفتویین.

بله ممکن است کسی بگوید اگر برود عمل بکند به فتوای غیر اورع و اخذ به او بکند، اینجا می تواند برائت جاری کند. برائت جاری کند از وجوب زیارت که فتوای اورع است. این را ممکن است کسی بگوید.

ولی ما اشکال کردیم گفتیم اگر اخذ هم بکند به فتوای غیر اورع، چون فتوای غیر اورع محتمل التعیین نیست، اینجا برخلاف آنچه که اضواء گفته علم اجمالی تشکیل می شود که یا صدقه بر او واجب است یا زیارتو باید احتیاط بکند.

نتیجه این است که اگر می خواهد احتیاط نکند یا به فتوای اورع اخذ کند یا اگر به هیچ کدام از این دو فتوی اخذ نکند فقط برود زیارت.

والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1675

سه شنبه 18/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در صور دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت بود.

صورت اول این بود که مثلا اورع فتوی می دهد به حرمت حلق لحیه، وغیر اورع فتوی می دهد به حلیت حلق لحیه. ما عرض کردیم اگر این شخص ملتزم بشود به فتوای غیر اورع، می تواند برائت جاری کند از حرمت حلق لحیه.

بله اگر ملتزم نشود به عمل به فتوای هیچکدام از این دو، اختلاف بود بین صاحب بحوث وصاحب اضواء وآراء.

صاحب بحوث می گفتند علم اجمالی پیدا می شود که یا فتوای اورع حجت تعیینیه است و یا حجیت تخییریه مستتبع وجوب اخذ به احد الفتویین است و این وجوب چون طریقی است منجز واقع است. بنابر این نتیجه این می شود که باید اجتناب کند از حلق لحیه، چون یا فتوای اورع حجت تعیینیه است، منجز حرمت است، یا وجوب اخذ به احد الدلیلین که لازم عرفی حجیت تخییریه است مطابق با واقع هست، پس واقع بر او منجز است.

صاحب کتاب اضواء وآراء گفتند: نه، از حجیت تخییریه بیش از حرمت مخالفت کلا الدلیلین چیز دیگری استفاده نمی شود. شبیه همان توسعه عملیه ای که آقای سیستانی می گویند که فهو فی سعة حتی یلقاه.

که ما در اینجا گفتیم اگر واقعا ما بدانیم که یا فتوای اورع حجت تعیینیه است یا یکی از این دو فتوی حجت تخییریه اصولیه است نه توسعه ظاهریه فقهیه که آقای سیستانی می گویند، خب انصافا لازم عرفی «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» وجوب اخذ به احد الدلیلین است وحق با بحوث است.

حالا این فرض هم در این صورت اول مطرح می شود که: اگر کسی اول ملتزم بود به فتوای اورع عمل کند و بر او منجز شد، (البته طبق نظر بحوث نه طبق نظر اضواء وآراء یا طبق نظر آقای سیستانی که حتی بعد از اخذ به فتوای اورع هم فرموده اند که حرمت حلق لحیه منجز نمی شود، نه، طبق نظر بحوث و ما که عرض کردیم منجز می شود حرمت حلق لحیه بعد از اخذ به فتوای اورع)، حالا اگر این مکلف پشیمان شد خواست برگردد عدول کند به غیر اورع، استصحاب حجیت را اگر قبول بکنیم و نگوئیم استصحاب در شبهات حکمیه است (که ما قبول نداریم)، خب استصحاب حجیت فتوای اورع می کنیم. چون فتوای اورع بعد از اخذ به آن یقینا حجت فعلیه بود، یا چون حجت تعیینیه بود یا اگر هم حجت تخییریه بود ما به آن اخذ کردیم و شرط حجیتش محقق شد. استصحاب حجیت فتوی اورع دیگر راهی برای عدول نمی گذارد. ولی اگر استصحاب حجیت را ما استصحاب در شبهات حکمیه دانستیم و جاری نکردیم وفاقا للسید الخوئی وشیخنا الاستاذ، به نظر ما اشکال ندارد که عدول کند به فتوای غیر اورع، اصل برائت جاری کند از حرمت حلق لحیه.

صورت دوم این بود که: فتوای اورع به جواز حلق لحیه است و فتوای غیر اورع به حرمت حلق لحیه. که بحث در این بود که در این صورت دوم با آن تفصیلی که عرض کردیم می شود اصل برائت از حرمت حلق لحیه جاری کرد حتی بعد از التزام به فتوای غیر اورع که قائل به حرمت حلق لحیه است.

صورت ثالثه این بود که هر کدام از این دو فتوی محتمل المزیة است، یکی از این دو اورع است و دیگری اوثق. حکم این را هم بیان کردیم.

صورت رابعه این بود که هر دو مجتهد فتوی به حکم الزامی بدهند، برخلاف سه صورت اول که یکی فتوی به حکم الزامی می داد و دیگری به حکم ترخیصی، صورت رابعه این است که هر دو فتوی به یک حکم الزامی می دهند. اورع که محتمل التعیین در حجیت است فتوی به لزوم زیارت می دهد و غیر اورع فتوی به وجوب صدقه می دهد.

طبق مسلک صاحب اضواء وآراء که مطابق است با نظر آقای سیستانی که معتقد است توسعه عملیه ظاهریه است در موارد تخییر، فقط نباید مخالفت بکند با هر دو فتوی. حتی اگر اخذ هم بکند به یکی از این دو فتوی ملزم نیست که طبق آن عمل کند. مهم این است که زیارت و صدقه هر دو را با هم ترک نکند.

اما بنابر آنچه ما عرض کردیم وفاقا للبحوث که اگر دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت اصولیه باشد، یعنی نمی دانیم که فتوای اورع حجت تعیینیه است یا هر کدام از این دو فتوی حجت هستند بعد الاخذ به، وبعد الاخذ می شوند حجت فعلیه. طبق این مبنا اگر به فتوای اورع اخذ کند فتوای غیر اورع می شود غیر منجز، یعنی فقط زیارت واجب می شود که فتوای اورع است، اما دیگر صدقه که فتوای غیر اورع است حجت و منجز نمی شود. اگر به فتوای غیر اورع اخذ کند اینجا هر دو منجز می شوند، چون علم اجمالی پیدا می کند که یا فتوای اورع حجت تعیینیه است یا اینکه بعد از اخذ به فتوای غیر اورع او شد حجت فعلیه بر وجوب صدقه. و نتیجه اش می شود احتیاط.

اما اگر به هیچکدام اخذ نکند ظاهر بحوث این بود که باز هم باید احتیاطا هم صدقه بدهد و هم زیارت کند، چون علم اجمالی دارد که یا فتوای اورع حجت تعیینیه است بر وجوب زیارت، ویا حجیت تخییریه مستتبع وجوب اخذ به احد الفتویین است و واقع را منجز کرده است. ولذا نتیجه اش می شود احتیاط.

که ما اشکال کردیم به بحوث. گفتیم نه، این نتیجه اش علم تفصیلی به تنجز وجوب زیارت است، چون این مقدار قدر متیقن است، چه فتوای اورع حجت تعیینیه باشد و چه وجوب اخذ به احدهما واقع را منجز کند، پس وجوب زیارت می شود منجز. این مقدار متیقن است. برائت از وجوب صدقه که فتوای غیر اورع است جاری می کنیم بلامعارض.

در کتاب اضواء وآراء یک مطلبی گفته اند، گفته اند این یک چیز مستبعدی است که اگر فتوای اورع حجت تعیینیه باشد فقط وجوب زیارت منجز بشود، اگر حجت تخییریه باشد و ما به هیچکدام ملتزم نشویم یا به فتوای غیر اورع ملتزم بشویم، هر دو تکلیف بشود منجز. یعنی تخییر بشود اسوأ حالا. ما تا حالا شنیده بودیم که تخییر یعنی آزادی انتخاب، حالا شما می گوئید خدا پدر حجیت تعیینیه فتوای اروع را بیامرزد که فقط وجوب زیارت را بر ما منجز می کند. این حجیت تخییریه می گوید اگر به هیچکدام ملتزم نشوی، هر دو بر تو منجز است چه زیارت چه صدقه، یا اگر بروی فتوای غیر اورع را اخذ کنی هر دو بر تو منجز است. خب اینکه حجیت تخییریه اسوأ حالا شد از حجیت تعیینیه. حجیت تعیینیه فقط می گفت مفاد فتوای اورع حجت تعیینیه دارد و وجوب زیارت منجز است. اگر حجیت تخییریه بگوئیم هم وجوب زیارت منجز بشود و هم وجوب صدقه، اینکه اسوأ حالا شد.

اقول: جواب این است که مگر بنا است همه چیز به دلخواه ما پیش برود. تسهیل در حجیت تخییریه این است که شما در حجیت تخییریه به هر کدام ملتزم بشوید او منجز می شود و دیگری منجز نمی شود. اگر در حجیت تخییریه ملتزم بشوی به یک طرف، او منجز می شود اگر بدانی حجیت تخییریه را. به هر طرف اخذ کنی او منجز می شود و دیگری منجز نمی شود. ولی در حجیت تعیینیه باید به یکی از این دو عمل کنی بخصوصه. از این جهت حجیت تخییریه اسهل است. بنا نیست که حجیت تخییریه از همه جهات اسهل باشد. اسهلیتش این است که حجیت تخییریه اگر ثابت بشود می گوید دوست داری اخذ کن به فتوای اورع، او بشود حجت فعلیه فقط برو زیارت. دوست داری اخذ کن به فتوای غیر اورع فقط صدقه بده، اگر ثابت بشود حجیت تخییریه. ولی حجیت تعیینیه فتوی اورع می گوید لابد از اینکه به فتوای اورع عمل کنی. خی از این جهت حجیت تخییریه اسهل است. بنا نیست که در همه خصوصیات اسهل باشد. چه اشکال دارد حجیت تعیینیه فقط فتوای اورع را منجز کند ولی حجیت تخییریه اگر ملتزم به هیچ کدام نشوی واقع را علی أیّ تقدیر منجز کند چه وجوب زیارت باشد و چه وجوب صدقه، اینکه مشکلی ندارد. از این جهت ما اشکالی نمی بینیم.

سؤال وجواب: در صورت رابعه در فرض عدم اخذ به هیچکدام بحوث گفت باید احتیاط کنید، ما می گوئیم علم اجمالی منحل می شود چون می دانیم یا فتوای اورع حجت تعیینیه است، یا وجوب اخذ به احدهما که لازمه عرفی حجیت تخییریه است واقع را منجز کرده است برای منی که ملتزم به هیچکدام نیستم. خب این منحل می شود. وجوب زیارت یقینا منجز است علی أیّ تقدیر، اصل برائت از وجوب صدقه جاری می شود بلامعارض.

در بحوث گفته اند نه، در این صورت رابعه در فرضی هم که ملتزم به هیچکدام نمی شوید باید احتیاط کنید.

سؤال وجواب: من می گویم معنای حجیت تعیینیه فتوای اورع که نمی دانم حجت تعیینیه است یا حجت تخییریه، این است که بعد الاخذ به فتوای اورع او یقینا حجت است و در این صورت زیارت فقط بروم کافی است. بعد الاخذ بفتوی الاورع که محتمل التعیین است دیگر من نیازی به عمل به فتوای غیر اورع ندارم. آنوقت بحث در این بود که اگر به هیچکدام ملتزم نشوم حکم چیست؟ بحوث گفت باید احتیاط کنی، ما در اینجا استثناءا گفتیم احتیاط لازم نیست چون علم اجمالی منحل است تنجز تفصیلی وجوب زیارت را ما می دانیم برائت از وجوب صدقه جاری می کنیم. ولی اگر برویم به فتوای غیر اورع اخذ کنیم کار سخت می شود. چرا؟ برای اینکه علم اجمالی پیدا می کنیم یا فتوای غیر اورع حجت فعلیه است، چون بعد الاخذ حجت تخییریه می شود حجت فعلیه، فتجب الصدقة، یا فتوای اورع حجت تعیینیه است فتجب الزیارة. علم اجمالی به قیام حجت یا بر وجوب زیارت یا بر وجوب صدقه پیدا می کنیم در فرض التزام به فتوای غیر اورع. چون یا فتوای اورع حجت تعیینیه است یا با التزام به فتوای غیر اورع، ما فتوای غیر اورع را اگر حجت تخییریه بود حجت فعلیه کردیم. علم اجمالی پیدا می کنیم در فرض اخذ به فتوای غیر اورع به وجود حجت در بین یا بر وجوب زیارت یا بر وجوب صدقه فیجب الاحتیاط. و این اشکال اضواء وآراء گفتیم درست نیست.

صورت خامسه: این است که: هر دو فتوی، فتوی به تکلیف است، ولی هر کدام از این دو فتوی یک امتیازی دارد، یکی فتوای اورع است به وجوب زیارت، یکی فتوای اوثق است به وجوب صدقه.

در بحوث گفته اند و درست هم گفته اند، گفته اند که به هر حال و هر کاری بکنی اینجا باید احتیاط بکنید. چرا؟ چون شما اخذ به هر کدام هم بکنید او معلوم الحجیة نمی شود. چون همانطوری که احتمال حجیت تعیینیه فتوای اورع را می دهید احتمال هم می دهید که او حجت نباشد و فتوای اوثق حجت تعیینیه باشد. پس اخذ به هر کدام بکنی علم به حجیت او پیدا نمی شود.

و تازه اخذ به هر کدام که بکنی همان علم اجمالی به اینکه یا این حجت فعلیه است و یا آن دیگری حجت است، چون یا این حجت فعلیه است اگر این فی علم الله حجت تعیینیه بود که حجت فعلیه است، مثلا فتوای اوثق که به او اخذ بکنید یا فی علم الله حجت تعیینیه است که حجت فعلیه است، یا اگر حجت تخییریه است بعد از اخذ شد حجت فعلیه. پس یا این فتوای اوثق که به آن اخذ کردم حجت فعلیه است بر وجوب صدقه، یا آن فتوای اورع حجت بر وجوب زیارت است. باید احتیاط کنم.

سؤال وجواب: شما به فتوای اورع که اخذ کردید یقین ندارید حجت است. وقتی یقین نداری حجت است علم اجمالی دارید که یا این فتوای اورع که به او اخذ کردی حجت فعلیه است، در صورتی که یا حجیت تخییریه باشد یا همین فتوای اورع حجت تعیینیه باشد. و اگر این فتوای اورع بعد الاخذ حجت فعلیه نیست، معنایش این است که پس آن فتوای اوثق حجت تعیینیه است. بعد الاخذ به فتوای اورع مثلا علم اجمالی دارید که یا این فتوای اورع حجت بالفعل ما است، چه حجیت تخییریه باشد که بعد الاخذ به فتوای اورع او می شود حجت فعلیه، ویا فتوای اورع حجت تعیینیه باشد، خب بعد الاخذ می شود حجت فعلیه. اگر این فتوای اورع حجت فعلیه نباشد معنایش این است که آن فتوای اوثق حجت تعیینیه است. اگر فتوای اورع بعد الاخذ حجت نباشد یعنی چی؟ یعنی نه حجت تعیینیه است و نه حجت تخییریه. پس فتوای اوثق حجت تعیینیه است. می شود علم اجمالی دیگر. علم اجمالی دارم بعد از اخذ به فتوای اورع، که یا بالفعل بر وجوب زیارت نباشد جز این راهی نیست که فتوای اوثق حجت تعیینیه است بر وجوب صدقه. این می شود علم اجمالی به حجت. و اگر اخذ به هیچکدام هم نکنم آن وجوب طریقی اخذ به احدهما واقع را منجز می کند. این معنایش این است که علی أیّ حال باید احتیاط کنم. بله اگر مطلب اضواء وآراء درست باشد یا مطلب آقای سیستانی درست باشد یعنی توسعه عملیه فقهیه که «فهو فی سعة حتی یلقی»، چه اخذ به یکی بکنم و چه اخذ نکنم تأثیر ندارد. من مخالفت قطعیه هر دو فتوی نباید بکنم.

سؤال وجواب: صاحب اضواء وآراء می گفت من علم ندارم که این فتوای اورع حجت تعیینیه است، من علم ندارم که فتوای اوثق حجت فعلیه است. بیش از این من نمی دانم که مخالفت کلیهما جائز نیست. این قدر متیقن است. قدر متیقن این است که مخالفت کلیهما جائز نیست، بیش از این را که نمی دانم. طبق مبنای خودش حرف درستی می زند. کما اینکه آقای سیستانی هم همین را باید می گفت. چون فهو فی سعة حتی یلقی یعنی مخالفت عملیه نکن هر دو فتوی را.

سؤال وجواب: احتمال هم بدهید که مراد از تخییر توسعه عملیه ظاهریه باشد، نه حجیت تخییریه اصولیه، نتیجه همین است که فقط مخالفت قطعیه هر دو دلیل حرام است بیش از این نیست. یا حتی عرض کردم احتمال بدهیم در حجیت اصولیه گفته احدهما حجة، همین. خب احدهما حجة بیش از این ظهور ندارد که مخالفت کلیهما نکن. اما بحث راجع به این است که امر دائر است بین حجیت تعیینیه و حجیت تخییریه اصولیه به این معنا که هذا حجة بشرط الاخذ به و ذاک حجة بشرط الاخذ به. بحث این است. می خواهید موضوع بحث را عوض کنید و یک بحث دیگری بکنید حرفی نیست، موضوع بحث این است که وما داریم طبق موضوع بحث پیش می رویم.

سؤال وجواب: یعنی واقعا شما استظهارتان از ادله ای استدلال شده است به آنها بر حجیت تخییریه، تخییر اصولی است؟! فهو فی سعة حتی یلقی که انصافا تخییر ظاهری فقهی است. حالا ما استدلال به این موثقه سماعه را قبول داریم یا نداریم بحثش می آید، اما فهو فی سعة حتی یلقی بیش از توسعه عملیه ظاهریه استفاده نمی شود نه حجیة کل منهما مشروطا بالاخذ. می ماند آن توقیع حمیری که «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» این دلالتش بر حجیت تخییریه اصولیه اوضح است. ولکن انصاف این است که اگر کسی اینجا هم اشکال بکند بگوید شاید مراد اخذ عملی باشد نه اخذ التزامی، اخذ یعنی عمل، بأیهما اخذت یعنی بأیهما علمت، خب این با توسعه فقهیه هم می سازد. می گوید به هر کدام از اینها عمل کنی راه درست است، یعنی با هر دو حدیث مخالفت نکن. ولی اینهایی که می گویند «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» ظهور دارد در حجیت تخییریه اصولیه، می گویند بأیهما اخذت مطلق است ولو بعد که اخذ کردی طبق او فتوی هم بدهی. دیگر توسعه عملیه ای که آقای سیستانی می گویند منشأ فتوای به هیچ کدام از این دو دلیل نیست. فقط می توانی به توسعه عملیه فتوی بدهی و بگوئی یجوز لک العمل بأی منهما. که بحثش را بعدا می کنیم.

یک نکته عرض کنم: تعجب از صاحب کتاب اضواء وآراء است، ایشان گفته با اینکه من می گویم حجیت تخییریه یعنی حرمت مخالفت کلا الدلیلین، اما اصلا شما می توانید فتوی بدهید به مفاد خبر اورع مثلا بدون التزام به آنها. چون عرفیت ندارد که التزام شرط جواز فتوی باشد. اقول: این هم عجیب است. وقتی مفاد حجیت تخییریه توسعه عملیه است و اینکه مخالفت با هر دو دلیل نکن، آنوقت چطور شما اجازه می دهید که مجتهد بیاید طبق مفاد این خبر اورع که می گوید تجب الزیارة فتوی بدهد. این کارش دیگر خیلی عجیب است. در رساله اش می نویسد تجب الزیارة، به او می گویند چرا خودت زیارت نمی روی؟ می گوید معنای حجیت تخییریه این است که لاتخالف کلا الدلیلین. می گویند خودت نمی روی و هر روز پانصد تومان صدقه می دهی تا مخالفت کلا الدلیلین نکنی آنوقت مقلدینت را به سختی کشاندی که با هر بدبختی پول جور کنند و بروند زیارت. این هم یک مطلب عجیبی است در کتاب اضواء وآراء. آن کسی که می گوید می شود طبق یکی از این دو فتوی داد باید قائل بشود که این دلیل حجة بعد الاخذ به. بعد الاخذ به حجت فعلیه است کأنه لا معارض له. این می شود تخییر اصولی دیگر. اگر قائل نیست پس چرا می گوید می توانی فتوی بدهی به مفاد یکی از این دو دلیل ولو ملتزم به او نشوی. این خیلی عجیب است. دیگر الجواد قد یکبو، رحمه الله.

صورت سادسه: هر دو مفادشان حکم الزامی است، ولکن مورد از مواردی است که امکان احتیاط نیست. یکی می گوید این فعل واجب است و یکی می گوید حرام است. ویکی محتمل التعیین است، چون یکی اورع است. اورع می گوید این فعل واجب است غیر اورع می گوید این فعل حرام است. و فرض مسأله هم این است که احتمال می دهیم این فعل نه واجب باشد و نه حرام، بلکه هر دو مجتهد اشتباه کرده اند. و الا اگر از خارج علم اجمالی داشته باشیم که یا واجب است یا حرام، او که دوران امر بین محذورین است وجدانا. بحث در این است که احتمال کذب هر دو را می دهیم.

در اینجا به نظر ما راهی جز التزام به فتوای این اورع نیست. چرا؟ چون اگر کار دیگری بکنید علم به موافقت تکلیف پیدا نمی کنید.

توضیح ذلک: شما اگر ملتزم نشوید به این فتوای اورع که می گوید یجب هذا الفعل، یک وقت ملتزم می شوید به فتوای غیر اورع که می گوید یحرم هذا الفعل، علم اجمالی پیدا می کنید که یا فتوای غیر اورع به حرمت حجت فعلیه است بعد الاخذ به آن اگر حجیت تخییریه باشد، و یا فتوای اورع به وجوب این فعل حجت فعلیه است. یعنی علم اجمالی پیدا می کنی به وجود حجت یا بر وجوب این فعل یا بر حرمت این فعل. عقل می گوید من در دوران امر بین المحذورین که می گویم تو مخیری از باب لابدیت و ناچاری است. اما تو ناچار نیستی. برو ملتزم بشو به فتوای اورع تا او بشود حجت فعلیه تا امتثال تعبدی بکنی. اینجا عقل ترخیص نمی دهد در ارتکاب احد الطرفین در دوران امر بین المحذورین اگر راه حل دیگری داری. راه حلت این است که به فتوای اورع ملتزم بشو، بشود امتثال تعبدی وحجت فعلیه، چون او محتمل التعیین است.

اگر شما به هیچ کدام ملتزم نشوید، باز هم طبق فتوای بحوث می دانید یا فتوای اورع حجت فعلیه است بر وجوب این فعل، یا یک وجوب اخذ به احدهما دارید که واقع را منجز می کند. در بحوث گفته اند اینجا هم شما منجز نسبت به واقع داری، به هر حال راه حل جز اینکه اخذ به فتوای اورع بکنی نیست. چون اگر این کار را نکنی احتیاط هم نمی توانی بکنی، عقل تجویز نمی کند در ترک احتیاط با توجه به اینکه می توانی امتثال تعبدی بکنی.

در کتاب اضواء وآراء گفته اند اینجا حجیت تخییریه اثر ندارد. چون اثر حجیت تخییریه حرمت مخالفت قطعیه بود. خب اینجا که مخالفت قطعیه ممکن نیست. چون فعل یا واجب است یا حرام، یا انجام می دهم یا ترک می کنم. لذا اینجا اصلا حجیت تخییریه اثر ندارد و وجود و اثرش کأن لم یکن است، حجیت تعیینیه هم که محرز نیست. این اشکال اضواء است.

اشکال ما هم به بحوث این است که در این مواردی که اخذ به هیچکدام نکنیم علم اجمالی منحل می شود. فتوای اورع به وجوب این فعل متنجز است. چون یا حجت تعیینیه است، و یا وجوب اخذ به احدهما واقع را منجز کرد. قدر متیقن این است که مفاد فتوای اورع می شود منجز، برائت جاری می کنیم از مفاد فتوای غیر اورع ولو ملتزم به هیچ کدام نشویم. اما وای به حال کسی که برود ملتزم بشود به فتوای غیر اورع. او کارش خراب می شود. چون علم اجمالی منجز پیدا می کند یا فتوای غیر اورع حجت بعد الاخذ است و یا فتوای اورع حجت است. تنها راهش این است که برود به فتوای اورع پناه ببرد و به او اخذ کند.

صورت سابعه هم یک نکته دارد انشاءالله فردا عرض می کنیم و بعد وارد بحث تطبیقات تعارض می شویم انشاءالله.

جلسه 1676

چهارشنبه 19/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در صور دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت بود. شش صورت بیان شد.

صورت هفتم: این است که مفاد هر دو دلیل کم الزامی است و امکان احتیاط هم نیست، و هر کدام از این دو دلیل محتمل التعیین است. مثلا اورع فتوی می دهد به وجوب این فعل، اوثق فتوی می دهد به حرمت این فعل، می شود دوران امر بین محذورین. و هر کدام هم محتمل التعیین است، اینطور نیست که بگوئیم اگر ما به فتوای اروع اخذ کنیم او معلوم الحجیة می شود. نخیر، شاید فتوای اوثق حجت باشد.

یا ضدان لیس لهما ثالث، یکی می گوید حضر واجب است و یکی می گوید سفر واجب است. امکان احتیاط نیست، نه موافقت قطعیه ممکن است و نه مخالفت قطعیه.

مثال ثالث این است که ضدان لهما ثالث باشند، یکی می گوید قیام واجب است و یکی می گوید جلوس واجب است، و امکان مخالفت قطعیه وجود دارد، نه قیام کنیم و نه جلوس، اما امکان موافقت قطعیه وجود ندارد.

به نظر ما در این صورت سابعه این مکلف مخیر است، با هر کدام از این دو دلیل موافقت بکند عملا، مشکلی نیست. هیچ نیازی به اینکه اخذ بکند به هیچکدام از این دو دلیل وجود ندارد. برای اینکه اگر اخذ کند به فتوای اورع، علم به حجیت او که پیدا نمی کند، یا اخذ کند به فتوای اوثق، علم به حجیت او که پیدا نمی کند. عملا می شود مخیر.

فرق این صورت هفتم با صورت ششم همین است، که در صورت ششم همه این خصوصیات بود، یعنی هر دو دلیل مفادشان حکم الزامی بود و امکان احتیاط هم نبود، فقط یکی از این دو دلیل محتمل التعیین بود چون یکی فتوای اورع بود و یکی فتوای غیر اورع. آنجا ما گفتیم که عقل می گوید اخذ کن به فتوای اورع، چون راه های دیگر مشکل درست می کند. اگر بروی اخذ کنی به فتوای غیر اورع، علم اجمالی به حجت پیدا می کنی، احتیاط هم که نمی توانی بکنی، عقل اجازه نمی دهد که در دروان امر بین المحذورین انسان امکان تحصیل حجت داشته باشد نرود تحصیل حجت بکند. شما امکان تحصیل حجت با التزام به عمل به فتوای اورع داشتی در صورت ششم، چون با التزام به فتوای اورع علم به حجیت او پیدا می کردید.

البته صاحب کتاب اضواء وآراء گفتند که در صورت ششم و هفتم که اگر احتمال کذب هر دو دلیل را بدهیم، حجیت تخییریه لغو است. مگر در آن ضدین لهما ثالث. در ضدین لهما ثالث حجیت تخییریه لغو نیست، اثرش این است که مبادا بروی بخوابی، در حالی که اورع می گوید یجب القیام، اوثق می گوید یجب الجلوس. مخالفت قطعیه نکن.

اما در جائی که یک دلیل که فتوای اورع است می گوید یجب القیام و دلیل دیگر می گوید یحرم القیام، و شما علم اجمالی به صدق یکی از این دو نداشته باشی. خب اینجا لغو است حجیت تخییریه. چرا؟ برای اینکه حجیت تخییریه به نظر کتاب اضواء وآراء اثرش این بود که حرام می شود مخالفت هر دو دلیل، خب اینجا که مخالفت هر دو دلیل ممکن نیست. یکی می گوید یجب القیام و یکی می گوید یحرم القیام، می خواهی چکار کنی؟ یا قیام می کنی یا ترک می کنی قیام را دیگر، مخالفت قطعیه که نمی توانی بکنی. لغو است حجیت تخییریه.

سؤال وجواب: حجیت تخییریه که صاحب کتاب اضواء وآراء می گفت یعنی حرمت مخالفت کلا الدلیلین این لغو است.

بله اگر علم اجمالی به صدق احد الدلیلین، این یعنی دوران امر بین محذورین است بالوجدان. می دانی وجدانا که یا قیام واجب است و یا قیام حرام است. آنجا صاحب کتاب اضواء وآراء گفت اگر یکی محتمل التعیین است عقل می گوید باید بروی به قول او اخذ کنی تا نسبت به یکی از این دو کار حجت فعلیه پیدا کنی. یعنی فتوای اورع که می گفت یجب القیام و شما علم اجمالی داری یا قیام واجب است یا حرام، عقل می گوید نمی توانی بگوئی دوران امر بین محذورین است و من مخیرم بین فعل و ترک. وقتی می توانی بروی تحصیل حجت بکنی، با فتوای اورع و اخذ به فتوای اورع معذر پیدا کنی نسبت به یک حکم، چون فتوای اورع این است که یجب القیام، باید این کار را بکنی.

اما اگر علم اجمالی نداری به صدق احد لدلیلین، شاید قیام نه واجب است و نه حرام، ایشان گفته اند لغو است حجیت تخییریه. چه اثری دارد؟ مخالفت کلا الدلیلین که ممکن نیست در اینجا تا جعل حجیت تخییریه بکنند.

اقول: ایشان این را طبق مبنای خودشان صحبت کردند، ما که حجیت تخییریه را به این معنا نمی دانیم. لغویتی احساس نمی کنیم. بله انسان بالاخره یا قیام می کند یا قیام را ترک می کنند، ولی اثر حجیت تخییریه این است که به یکی از این دو فتوی که اخذ کردیم او حجت فعلیه می شود و می توانیم خبر بدهیم از مفاد او، یا اگر دو حدیث بود که یکی حدیث اورع بود و یکی حدیث غیر اورع، مجتهد می تواند به حدیث اورع اخذ کند که می گوید یجب القیام و فتوی بدهد به وجوب قیام. اثر دارد. ولی طبق مبنای صاحب کتاب اضواء وآراء که حجیت تخییریه فقط نتیجه اش حرمت مخالفت کلا الدلیلین است، خب طبیعی است که ایشان بگویند در صورت ششم و هفتم ثمره ای ندارد این حجیت تخییریه.

البته در سه صورت اول هم ثمره نداشت، چرا آنجا نگفتند؟ در سه صورت اول که یکی می گفت حلق لحیه حرام است و یکی می گفت جائز است، خب حرمت مخالفت کلا الدلیلین چه اثری داشت؟ بالاخره من یا حلق لحیه می کنم یا نمی کنم. حرمت مخالفت کلا الدلیلین در سه صورت اول هم معنا ندارد. خب من چکار می خواهم بکنم؟ چه جوری می توانم هم فتوای به حرمت حلق لحیه و هم فتوی به حلیت حلق لحیه را مخالفت بکنم؟ پس چرا در آن سه صورت اول ایشان اشکال نکرد؟ جا داشت آنجا هم این را مطرح کنند. ایشان گفت روح حجیت تخییریه چه اخذ بکنی به یکی از این دو یا نکنی حرمت مخالفت کلا الدلیلین است فقط، تصریح کرد. خب در سه صورت اول هم همین است، چه اثری دارد؟ یکی می گوید حلق لحیه حرام است یکی می گوید حلال است، خب چه اثری دارد، مگر من می توانم مخالفت بکنم کلا الدلیلین را؟ آنجا هم حجیت تخییریه اثر نداشت.

آنوقت این را ضمیمه کنید به این مطلب ایشان که می گفتند که اگر ما علم داشته باشیم که یک حجیتی فی الجمله هست، آنوقت باید حساب کنیم، اگر حجیت تخییریه منتفی شد بخاطر لغویت و مانند آن، نتیجه می گیریم پس حجیت تعیینیه است، خود ایشان گفت. خب با این بیان که اصلا سرنوشت این بحث عوض می شود. در صورت ششم و هفتم بلکه در صورت اول و دوم و سوم حجیت تخییریه لغو است. مگر در همان صورت ششم و هفتم در ضدین لهما ثالث که می شود مخالفت کرد کلا الدلیلین را. و الا در غیر این فرض حجیت تخییریه لغو است. و اگر من علم داشته باشم که یک حجیتی در بین هست او منحصر می شود به حجیت تعیینیه. آنوقت نتیجه این می شود که علم به حجیت تعیینیه فتوای اورع پیدا کنم. اینها مطالبی است که ظاهرا خود ایشان هم این مطالب و این توابع نظر خودشان را توجه نکرده اند.

خلاصه عرض ما این شد که در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت، اینکه مشهور می گویند اصالة التعیین، اگر می خواهند بگویند آن غیر محتمل التعیین مشکوک الحجیة است آثار حجیت او را نمی توانیم بار کنیم، اهلا و سهلا، بسیار حرف خوبی زده اند. اما اگر می خواهند بگویند عقلا منجز است که محتمل التفصیل را اخذ کنیم، باید تفصیل بدهیم که آیا مقتضای اصل عملی احتیاط است مثل موارد علم اجمالی کبیر، یا علم اجمالی صغیر که در مسأله علم اجمالی داریم به اینکه مثلا یا قصر واجب است یا تمام. بله آنجا چون منجز داریم نسبت به تکلیف در مسأله و تا اخذ به محتمل التعیین نکنیم و حجت فعلیه پیدا نکنیم آن علم اجمالی کبیر یا علم اجمالی صغیر منجز است. و یا اگر بگوئیم شبهه حکمیه برای مقلد همیشه شبهه حکمیه قبل الفحص است، او باید اخذ به محتمل التعیین بکند. مثل اینکه برخی از بزرگان مثل آقای حکیم گفته اند یکی از دلیل های وجوب تقلید اعلم همین کبرای دوران امبر بین تعیین و تخییر در حجیت است. فتوای اعلم یقینا حجت است إما تعیینا أو تخییرا، عقل می گوید یقینا باید بروی تقلید اعلم کنی. چون اگر بروی تقلید غیر اعلم کنی فتوای غیر اعلم مشکوک الحجیة است مؤمّن نیست. خب ما می گوئیم به چه دلیل می گوئید متعین است تقلید اعلم؟ لابد می گویند شبهه عامی همیشه شبهه حکمیه قبل الفحص است یا مقرون به علم اجمالی است به وجود تکالیفی در شریعت، فقط دنبال معذر می گردد، بله ما اینجا قبول داریم که باید برود دنبال همان فتوای اعلم که محتمل التعیین است.

اما اگر گفتیم شبهه حکمیه عامی اگر مقرون به علم اجمالی نباشد مجرای برائت است که نظر مرحوم استاد وآقای سیستانی است، و هو المختار، چون گفتیم هلا تعلمت که به عامی خطاب می شود هلا تعلمت روایات وسائل الشیعه نیست، هلا تعلمت فتاوی است، توبیخ می شود عامی بر ترک تعلم فتوی. پس شبهه حکمیه عامی بعد از فحص از فتاوی می شود شبهه حکمیه بعد الفحص ومی تواند برائت جاری کند. در اینجا ما قبول نداریم تعین اخذ به محتمل التعیین در حجیت را، می تواند رجوع کند به آن دلیل آخر و اصل برائت جاری کند از مفاد فتوای اعلم که محتمل التعیین هست. و تفصیل الکلام فی محله.

سؤال وجواب: در فرض هفتم که هر دو دلیل محتمل التعیین است، امکان وصول حجیت هیچکدام نیست. ولی ما شرط حجیت را امکان وصول نمی دانیم. کسانی که شرط حجیت را امکان وصول می دانند بله این اشکال وارد است. در صورت هفتم که هر دو دلیل محتمل التعیین است بعد از اخذ به فتوای اورع علم به حجیت او پیدا نمی شود، بعد از اخذ به فتوای اوثق علم به حجیت او پیدا نمی شود. ولذا حجیت قابل وصول نیست، نه حجیت تعیینیه در اینجا قابل وصول است، چون دلیلی بر آن نداریم، و نه حجیت تخییریه قابل وصول است، چون بعد از اخذ به هر کدام هم باز شک داریم در حجیت فعلیه آن، چون شاید آن دلیل دیگر محتمل التعیین باشد. ولکن ما که شرط نمی دانیم در حجیت انشائیه در حجیت شرعیه فعلیت وصول را بلکه امکان وصول را. شرط نمی دانیم. بله تا حجت واصل نشود منجز و معذر نیست، اما نه اینکه حجیت شرعیه انشاء نشده است. نه حجیت شرعیه هست، اما حجیت غیر واصله است. اینکه اشکالی ندارد به نظر ما.

سؤال وجواب: در صورت هفتم هیچ کاری نمی تواند بکند. چون اگر برود به فتوای اورع اخذ کند علم به حجیت او پیدا نمی کند، برود به فتوای اوثق اخذ کند علم به حجیت او پیدا نمی کند. می گوید مگر من بیکارم، اخذ به هیچکدام نمی کنم. نتیجه یکی است. نتیجه این است که امکان احتیاط نیست مخیر می شوم بین فعل و ترک. چون وقتی امکان احتیاط نیست و امکان تعلم حجت نیست لایکلف الله نفسا الا وسعها، کاری نمی تواند بکند. راهی غیر از تخییر نیست.

#### صور اختلافی بین تعارض مستقر یا غیر مستقر

کلام واقع می شود در یک سری موارد که عمدتا چهار مورد هست که محل بحث است که آیا مصداق تعارض مستقر است یا مصداق تعارض غیر مستقر:

##### تعارض عام و مطلق

مورد اول: تعارض عام و مطلق هست.

اگر عام و مطلق تعارض کردند به عموم من وجه. مثل اینکه یک خطاب می گوید لاتکرم أیّ فاسق، یک خطاب دیگر می گوید اکرم العالم. مرحوم شیخ انصاری فرموده است که عام بر مطلق مقدم است، فرقی نمی کند که متصل به هم باشند یا متصل به هم نباشند.

صاحب کفایه فرموده: اگر متصل به هم هستند قبول می کنیم، اما اگر منفصل از هم هستند قبول نداریم. چرا؟ برای اینکه مطلق یکی از مقدمات حکمتش عدم بیان متصل است. اگر عام در کنار مطلق بود می شود بیان متصل، مانع از مقدمات حکمت می شود در مطلق و بر او مقدم می شود. ولی اگر عام منفصل بود از مطلق، شرط مقدمات حکمت عدم بیان الی الابد که نیست، عدم بیان متصل است. مقدمات حکمت شکل می گیرد ظهور اطلاقی منعقد می شود. ظهور اطلاقی می شود تنجیزی، تعارض می کند با ظهور عام که منفصل است، و هیچ وجهی ندارد که عام را ترجیح بدهیم بر این مطلق.

مرحوم نائینی هم به تأیید مرحوم شیخ برخواسته است، ومشهور متأخرین هم مثل محقق عراقی، امام ره، مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر هم تأیید شیخ انصاری کرده اند.

ما اول فرض اتصال عام ومطلق را بحث می کنیم و بعد فرض انفصالشان را هم بیان می کنیم:

اما در فرض اتصال وجه تقدیم عام بر مطلق را این دانسته اند که گفته اند: دلالت عام دلالت وضعیه است متوقف بر مقدمات حکمت نیست. ولی دلالت مطلق بالاطلاق است متوقف است بر مقدمات حکم که یکی از آنها عدم بیان بر خلاف است. وقتی که مولا می گوید لاتکرم أیّ فاسق و اکرم العالم، خب لاتکرم أیّ فاسق بیان بر خلاف اطلاق اکرم العالم هست. مقدمات حکمت شکل نمی گیرد در اکرم العالم. لذا دلالت وضعیه لاتکرم أیّ فاسق می شود بلامعارض.

قبل از اینکه ما این را بحث کنیم فقط اظهار تعجب کنیم از کسانی مثل نائینی بلکه صاحب کفایه، که صریح مرحوم نائینی وظاهر کفایه این است که عام هم در مدخول ادات عموم نیاز به مقدمات حکمت دارد.

خب اگر اینجور است، چه فرق می کند با مطلق. شما دیگر چرا می گوئید که دلالت مطلق متوقف است بر مقدمات حکمت، ولی دلالت عام دلالت وضعیه است، و با وجود دلالت وضعیه عام مقدمات حکمت در مطلق شکل نمی گیرد. بعد نتیجه می گیرید که پس دلالت عام حجت بلامعارض است. خب دلالت عام هم به نظر شما متوقف است بر مقدمات حکمت.

حالا چون ما خودمان در دلالت وضعیه عام قائل نیستیم به اینکه متوقف بر مقدمات حکمت است، ولذا این مطلب را می پذیریم که دلالت وضعیه عام متوقف بر مقدمات حکمت نیست ولی دلالت اطلاقیه مطلق متوقف بر مقدمات حکمت است.

و این را هم می پذیریم که بیان خلاف بلکه ما یصلح للقرینیة علی الخلاف این مانع از مقدمات حکمت است. این را هم می پذیریم. نه تنها بیان بر تقیید که متصل است به خطاب مطلق، مانع از مقدمات حکمت است، بلکه بیان خلاف ولو به لسان عموم و اطلاق مانع از مقدمات حکمت است. لاتکرم أیّ فاسق بیان بر تقیید نیست در اکرم العالم، ولی بیان بر خلاف اطلاق است. این مانع از مقدمات حکمت است.

بالاتر بگویم: ما یصلح للقرینیة علی الخلاف که موجب اجمال خطاب بشود این هم مانع از مقدمات حکمت است، ولو خطاب مطلق دیگری در کنار این خطاب اکرم العالم باشد، بگوید لاتکرم الفاسق و اکرم العالم. باز مقدمات حکمت در اکرم العالم جاری نمی شود. چرا؟ چون مقدمات حکمت یعنی اگر مولا غرضش تعلق گرفته به مقید، سکوتش از بیان تقیید اخلال به غرض شمرده بشود. یکی از مقدمات حکمت این است که لو کان غرض المولی متعلقا بالمقید کان السکوت اخلالا بغرضه.

حالا اگر مولا کاری بکند که اطلاق تصوری در خطلب منهدم بشود، دیگر مقدمات حکمت جاری نمی شود. مقدمات حکمت فرع بر اطلاق تصوری است، فرع بر این است که عرف از این خطاب طبیعت لابشرط به ذهنش خطور بکند. مقدمات حکمت جاری می شود برای انعقاد اطلاق تصدیقی، یعنی برای اینکه بگوئیم مراد جدی مولا هم طبق همین اطلاق تصوری است. اگر مولا به ما گفت اعتق رقبة که من به شما گفتم چرا رفتی عتق رقبه کافره کردی، بگوییم مولا کلام شما اطلاق تصوری داشت، یعنی اگر از موج هوا هم می شنیدیم اعتق رقبة را ما عتق رقبه به ذهنمان می آمد نه عتق رقبه مؤمنه و نه مجمل. مقدمات حکمت جاری کردیم گفتیم شما حکیم هستی اگر غرضت تعلق گرفته باشد به عتق رقبه مؤمنه، سکوت شما اخلال به غرض است و شما اخلال به غرض نمی کنی. ولذا اطلاق تصدیقی شکل گرفت، یعنی مراد جدی شما را هم کشف کردیم که ما سکت عنه المولی فلم یرده.

حالا اگر در جائی اصلا اطلاق تصوری شکل نگیرد، اجمال تصوری باشد، اهمال تصوری باشد، مقدمات حکمت جاری نمی شود. این خطاب که می گوید اکرم العالم اگر متصل باشد حتی به یک کلام مجمل که شاید در آن کلام مجمل می خواست بگوید که اکرام عالم فاسق نکن، همان مانع می شود از انعقاد اطلاق تصوری در خطاب اکرم العالم. بعد مولا می گوید من که گفتم اکرم عالما مثلا، شما چرا رفتی عالم فاسق را اکرام کردی؟ بگویم کلامت قید نداشت؟ اینکه بگویم کلام تو قید نداشت باید ظهور داشته باشد کلام در عدم قید نه اینکه ظهور نداشته باشد در قید. اینها با هم فرق می کند. کلام باید ظهور داشته باشد در عدم القید. باید ظهور ثبوتی داشته باشد کلام مطلق در عدم قید و در سکت عنه تا بشود ما سکت عنه لم یرده. اگر مولا بگوید من که در کنار اکرم العالم گفتم مثلا لاتکرم الدیز، خب می رفتی لغت نگاه می کردی، احتمال که می دادی معنای دیز عالم فاسق باشد. احتمال که می دادی. خب من گفتم لاتکرم الدیز و اکرم العالم، احتمال نمی دهی معنای دیز عالم فاسق باشد؟ وقتی احتمال می دهی دیگر ظهور تصوری واطلاق تصوری در خطاب اکرم العالم شکل نمی گیرد. پس مصداق ما سکت عنه نیست که بگوئیم ما سکت عنه لم یرده.

پس ما حرفمان این است که کلام باید اجمال تصوری نداشته باشد یعنی بگویند سکت المولی عنه. اگر کلام مولا ظهور تصوری اش ناقص باشد، این اصلا مقدمات حکمت در آن جاری نمی شود. در عام بیان کرده است مولا شمول را یا عموم بدلی را، گفت اکرم عالما أیّ عالم شئت، بیان کرد که هر عالمی باشد گفت اکرم عالما أی عالم شئت، یا مولا گفت اکرم کل عالم، پس در عموم بیان می کند عموم بدلی را یا عموم شمولی را. اما در مطلق بیان نمی کند، بلکه سکوت می کند. اما سکوتی که منشأ اطلاق تصوری باشد، یعنی بگویند مولا کلامی گفت که بیش از این مفادش نبود که امر می کرد به طبیعت اکرام عالم. مفاد کلام امر به طبیعت اکرام عالم بود، شاید مراد جدی اش طبیعت مقیده باشد. بعد می گوئیم خب سکت عن بیان تقید طبیعیت، ما سکت عنه لم یرده. اگر کلام مجمل باشد مولا یک لفظی گفته که لاتکرم دیزا و اکرام العالم، خب شاید دیز لغت دست ما نیست، شاید مراد این باشد که دیز مثلا عالم فاسق است یا نحوی. محتمل است. دیگر نمی توانیم بگوئیم مقدمات حکمت در اکرم العالم جاری می شود چون بیان بر تقیید نکرده، یا ظهور ندارد در تقیید. لازم نیست ظهور داشته باشد در تقیید، همینکه مامع از ظهور تصوری می شود که مفاد خطاب بیان حکم بر طبیعت است، همین کافی است برای منع از مقدمات حکمت.

پس این مقدمه را داشته باشید که ما می پذیریم که خطاب مجمل نه در اینجا که متصل است به عام، حتی اگر متصل باشد به یک مطلق دیگر، حتی اگر متصل باشد به یک کلام مجمل، ظهور تصوری در مجموع این کلام در اطلاق تصوری شکل نمی گیرد.

مثال بزنم: مولا گفته اکرم العالم و تصدق علی الفقیر الا الفساق. خب این الا الفساق روشن نیست که به فقیر می خورد یا به عالم و فقیر. قطعا این الا الفساق مبیّن تقیید اکرم العالم نیست، نمی تواند او را توضیح بدهد و تبیین کند. ولکن همینکه خطاب متصل بود به الا الفساق، دیگر نمی توانیم به گردن مولا بگذاریم که تو به ما طبیعت وجوب اکرام عالم را گفتی. می گوید خب الا الفساق هم گفتم شاید به این هم می خورد.

ما حرفمان این است. اگر نیاز به توضیح بیشتری داشت روز شنبه توضیح می دهیم. بله ما معتقدیم به عام هم نمی شود رجوع کرد که متصل به مطلق است، او بیان دیگری است.

جلسه 1677

شنبه 22/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به تعارض عام و مطلق بود به عموم من وجه. مثل اینکه مولا در یک خطاب فرموده اکرم العالم، در خطاب دیگر فرموده است که لاتکرم أیّ فاسق، نسبت به عالم فاسق تعارض می کنند. مشهور گفته اند عام چون دلالتش دلالت وضعیه است، بر مطلق که دلالتش ناشی از مقدمات حکمت است مقدم می شود، چه این دو خطاب متصل به هم باشند و چه منفصل از هم.

صاحب کفایه فرمود در فرض اتصال می پذیریم ولی در فرض انفصال نمی پذیریم.

عرض ما این است که در فرض اتصال هم ما دلیلی نداریم بر اینکه خطاب عام ظهورش یعنی ظهور تصدیقی اش درکشف از مراد جدی مولا منعقد می شود و مقدم می شود بر خطاب مطلقی که متصل به او است.

مگر یک قرینه خاصه ای باشد، مثل اینکه مولا وقتی می گوید اکرم العالم ولاتکرم أیّ فاسق، عرف استظهار می کند که این جمله دوم را در توضیح جمله اول بیان فرموده است. یعنی می خواهد بگوید اکرام بکن عالم را، ولی توجه داشته باش هیچ فاسقی را اکرام نکن حتی اگر عالم باشد. اینجا قرینه خاصه است ما قبول داریم.

اما اگر قرینه خاصه نبود مجمل می شود. مثل اینکه اول بگوید لاتکرم أیّ فاسق واکرم العالم. واقعا روشن نیست که این اکرم العالم آیا در کنار لاتکرم أیّ فاسق که ذکر شده می خواهد بگوید که ولی عالم استثناء است، لاتکرم أیّ فاسق ولی عالم استثناء است و اکرم العالم أی مطلقا، یا بر عکس، می خواهد با لاتکرم أیّ فاسق که ادات عموم را استعمال کرده بفهماند که لاتکرم أیّ فاسق ولو کان عالما؟ روشن نیست ومی شود مجمل.

اینکه خطاب مطلق ظهورش ناشی از مقدمات حکمت است و با وجود عام مخالف مقدمات حکمت منعقد نمی شود مطلب درستی است. ولی بحث ما این است که ظهور تصدیقی عام در اینکه مراد جدی مولا از این عام به نحو عموم هست این هم منعقد نمی شود با وجود این کلام متصل. این مصادره به مطلوب است که ما بیائیم بگوئیم چون مقدمات حکمت در اکرم العالم منعقد نمی شود پس مانعی نداریم ما که جلو ظهور تصدیقی لاتکرم أی فاسق را در عموم بگیرد. این مصادره است. مهم ظهور تصدیقی است در کشف از مراد جدی مولا. این مهم است. نفس اکرم العالم که فی حد ذاته مقتضی دارد برای جریان مقدمات حکمت، می تواند مانع باشد از انعقاد ظهور تصدیقی در عموم لا تکرم أیّ فاسق. این محصل عرض ما هست.

سؤال وجواب: الان من مثال شرعی برای اینکه عام و مطلق که متصل به هم باشند در ذهنم نیست ولی منفصل از هم باشند الی ما شاء الله. مشهور عام را مقدم می کنند بر مطلق.

جالب است یک نکته ای عرض کنم: مرحوم آقای صدر این مبنای تقدیم عام بر مطلق را با یک مبنای دیگری مخلوط می کند و یک نتیجه به نظر بعضی جالب و به نظر بعضی وحشتناک از آن در می آورد (البته در فرضی که عام ومطلق منفصل از هم هستند که عرض کردیم در فقه و در روایات زیاد هست، این را در ملاحق فقهیه کتاب اقتصادنا مطرح کرده اند):

اگر ما دو تا خطاب عام داشتیم، اکرم کل عالم، لاتکرم أیّ فاسق، خب منفصل از هم هستند، اینها با هم تعارض و تساقط می کنند. حالا اگر یک خطاب مطلقی موافق با یکی از این دو عام من وجه بود. حالا فرق نمی کند اکرم العالم داشتیم که موافق با اکرم کل عالم است، یا لاتکرم الفاسق داشتیم که موافق لاتکرم أیّ فاسق است، او می شود حجت بلامعارض. چرا؟

ایشان می گویند این مبنای مشهور که ما هم قبول داریم که خطاب مطلق و خطاب عام اگر در مقابل هم قرار گرفتند خطاب عام قرینه عرفیه است بر تصرف در مراد جدی از خطاب مطلق. این مبنا را در نظر بگیرید.

این مبنا را ضمیمه کنید به یک مبنای دیگر، آن مبنای دیگر این است که اگر بین دو خطاب تعارض نبود بلکه جمع عرفی بود محال است که ما این دو خطاب را با هم طرف معارضه بدانیم. عام با مطلق وقتی جمع عرفی داشتند ورابطه عام با آن مطلق شد رابطه قرینه و ذو القرینه، محال است که این دو با هم تعارض کنند. چون تعارض یعنی تمانع از حجیت، یعنی این مانع از حجیت او است، او هم مانع از حجیت این است. در حالی که خطابی که قرینه است با خطاب دیگر که ذوالقرینه است تمانع در حجیتی در کار نیست، بلکه خطاب قرینه حجت فعلیه است وآن خطابی که ذو القرینه است حجت اقتضائیه است، یعنی لولا القرینة علی الخلاف آن خطاب قرینه حجت است.

ولذا شما می گوئید عام فوقانی که می گوید اکرم کل عالم، طرف معارضه نیست با خطاب خاص که می گوید لاتکرم العالم الفاسق، چون رابطه شان قرینه و ذوالقرینه است. حالا اگر خطاب لاتکرم العالم الفاسق یک معارضی داشت که می گفت اکرم العالم الفاسق، معنا ندارد بیائید بگوئید عام هم در چارچوب معارضه قرار می گیرد. نه، محال است که عام طرف معارضه قرار بگیرد. چون عام با خاص که تعارض ندارد، ولذا بعد از تعارض آن دو خاص مرجع می شود عام فوقانی.

اینجا هم همین است، خطاب عام که می گوید اکرم کل عالم با خطاب عام دیگر که می گوید لاتکرم أیّ فاسق اینها با هم تعارض دارند. اما اگر یک خطاب مطلقی داشتیم که می گفت اکرم العالم، او با چه چیزی معارض است؟ با اکرم کل عالم که معارض نیست چون متوافقین هستند. با لاتکرم أیّ فاسق هم که محال است تعارض کند، چون لاتکرم أیّ فاسق عام وضعی است و نسبتش با مطلق که می گوید اکرم العالم نسبت قرینه و ذوالقرینه است، محال است با هم تعارض کنند. چون حجیت خطابی که قرینه است مثل خطاب مطلق، حجیت مشروطه است، مشروط است به عدم وجود قرینه بر خلاف. و لذا بعد از تعارض آن دو عام وضعی، مرجع می شود این خطاب مطلق.

که این مبنای اول این نتیجه گیری را اینجا داریم بحث می کنیم، که می خواهیم آن را رد کنیم و بگوئیم نخیر، عام و مطلق ولو منفصل از هم باشند جمع عرفی با هم ندارند.

آن مبنای دوم را که حالا اگر جمع عرفی هم داشتند بعد از تعارض عامین وضعیین آیا مرجع این خطاب مطلق است یا نیست را انشاءالله در بحث های آینده باید دنبال کنیم.

پس ما یک ادعایی داریم برخلاف ظاهرا اجماع، منتهی اجماع در اصول اعتبار ندارد. آن اجماعی که شاید اعتبار داشته باشد اجماع در مسائل فقهیه ای است که یدا بید از قدماء به ما رسیده است. والا اجماع در مسأله اصولیه که کاشف از نظر معصوم نیست.

این هم که عرض می کنیم خلاف اجماع، چون ندیدیم کسی در عام و مطلق متصلین اشکال کند در تقدیم عام بر مطلق. صاحب کفایه هم پذیرفته است. ما به نظرمان این کاشف از یک صناعت است، یا کاشف از این است که بعضی از مثالها را دیده اند، اکرم العالم و لاتکرم أیّ فاسق را دیده اند، دیده اند وجدان عرفی شان می گوید این لاتکرم أیّ فاسق را مولا برای چی گفت بعد از اکرم العالم اگر نمی خواست تبصره بزند بر اکرم العالم. آمدند قانون عام صادر کردند. ما می گوئیم نه، قانون عام صادر نکنید، تابع شرائط هر خطابی است. اگر برعکس بشود، بگوید لاتکرم أیّ فاسق و اکرم العالم واقعا عرف متحیر می ماند.

یک مطلبی از بحوث نقل کنم: ایشان گفته اند تارة مبنای ما این می شود که مقدمات حکمت که موجب انعقاد اطلاق است، یکی از مقدمات حکمت عبارت از عدم بیان تقیید است.

اگر این را بگوئیم، عام وضعی که بیان بر تقیید نیست. لاتکرم أیّ فاسق، اینکه بیان بر تقیید اکرم العالم نیست. آنوقت باید ملتزم بشویم که مقدمات حکمت جاری می شود در اکرم العالم، چون بیان بر تقیید که نداریم. بیان بر خلاف داریم اما بیان بر تقیید نداریم. بیان عامی بر خلاف داریم. آنوقت تعارض می کند با عام.

ولی ظاهر بحوث این است که این مبنا را قبول ندارند، ولو چیزی نگفته اند ولی ظاهرش این است که این مبنا را قبول ندارند، و معتقدند که مقدمه ای که در مقدمات حکم است عدم بیان خلاف است اعم از بیان بر تقیید یا بیان عام بر خلاف. خب لاتکرم أیّ فاسق بیان بر خلاف است دیگر. این مانع می شود از انعقاد مقدمات حکمت در اکرم العالم. فرق هم نمی کند چه بگوئیم مقدمات حکمت عدم بیان بالفعل است بر خلاف، چه بگوئیم عدم بیان فی حد ذاته است بر خلاف. چرا؟

برای اینکه عام که لا تکرم أی فاسق است هم بیان فی حد ذاته است و هم بیان بالفعل است دیگر، چون مدلول وضعی اش عموم است. بیان بالفعل است حالا حجت هست یا نیست بحث دیگری است. در بحوث می گویند لاتکرم أی فاسق بالاخره ظهورش منعقد می شود در مدلول استعمالی عموم. در بحوث می گویند چون بیان بالفعل است بر خلاف چون تبیین می کند نهی از اکرام فاسق را به نحو عموم، این مانع از مقدمات حکمت است. البته ما این را که قبول داریم این مانع از مقدمات حکمت است، منتهی عرض ما این است که مانع از مقدمات حکمت هست، وجود اکرم العالم هم که مقتضی مقدمات حکمت است مانع از انعقاد ظهور تصدیقی در عام در اراده جدیه است طبق عموم.

ایشان به این تناسب آمده اند گفته اند حالا اگر فرض کنیم هر دو مطلق باشند، ولو مربوط به بحث ما نیست ولی خوب است بحث تحلیلی کنیم. لاتکرم الفاسق و اکرم العالم. ببینیم اینجا مقدمات حکمت در هر کدام از این خطاب منعقد می شود و بعد تعارض می کنند با هم، یا نه اصلا مقدمات حکمت منعقد نمی شود. ثمره هم ندارد فقط بحث تحلیلی است.

ایشان می گوید باید ببینیم، اگر گفتیم مقدمات حکمت عدم بیان تقیید است، خب خطاب مطلق دیگر که بیان بر تقیید نیست. ولذا مقدمات حکمت در هر دو شکل می گیرد چه در اکرم العالم و چه در لاتکرم الفاسق که کنار او است. منتهی این مقدمات حکمت که می خواهد مقتضی ظهور اطلاقی باشد در این مطلق، چون متصل هست با آن مطلق دیگر، در مرحله ایجاد ظهور فعلی با هم تزاحم می کنند. مقتضی تام است برای انعقاد ظهور اطلاقی، مقدمات حکمت محقق می شود. اما نمی شود که هر دو ظهور اطلاقی پیدا کنند. چون دو خطاب متصل مخالف هم هستند.

این در صورتی است که بگوئیم مقدمات حکمت عدم بیان بر تقیید است. مقدمات حکمت در هر دو شکل می گیرد چون بیان بر تقیید نداریم.

اگر بگوئیم مقدمات حکمت عدم بیان خلاف است، آنوقت باید ببنیم مراد عدم بیان خلاف فی حد ذاته است یا عدم بیان بالفعل است. اگر گفتیم مراد عدم بیان فی حد ذاته است، مقدمات حکمت در هیچکدام شکل نمی گیرد. چرا؟ چون لاتکرم الفاسق می بیند در کنارش یک بیان بر خلافی است که فی حد ذاته بیان است. یعنی لولا اینکه این لاتکرم الفاسق هست خب اکرم العالم بیان بود بر وجوب اکرام عالم مطلقا دیگر. فی حد ذاته بیان بر خلاف بود دیگر، می گفت واجب است اکرام عالم مطلقا ولو کان فاسقا. مقدمات حکمت اگر شرطش عدم بیان برخلاف باشد بیان فی حد ذاته، خب اینجا بیان فی حد ذاته داریم در هر کدام. ولذا مقدمات حکمت اصلا شکل نمی گیرد و مقتضی برای ظهور اطلاقی محقق نمی شود در هیچکدام. چون شرط مقدمات حکمت وجود ندارد. شرط مقدمات حکمت طبق این بیان می شود عدم بیان شأنی بر خلاف. و اینجا بیان شأنی بر خلاف داریم. هر کدام از این دو خطاب بیان شأنی هستند بر خلاف لولا الاتصال بالآخر.

ولی اگر گفتیم مقدمات حکمت عدم بیان بالفعل برخلاف است. خب هیچکدام بیان بالفعل بر خلاف نیستند، چون متصل هستند به خطاب مخالف. پس هیچکدام بیان بالفعل بر خلاف نیستند.

اگر این را هم بگوئیم مقدمات حکمت در هر دو شکل می گیرد، ولکن در مرحله انعقاد ظهور اطلاقی تزاحم بین این دو برقرار می شود و هیچکدام ظهور اطلاقی بالفعل پیدا نمی کنند.

می پرسیم این مطالب شما چه ثمره ای دارد؟

می گویند: هیچی، تحلیل است برای اینکه این مطالب اصول به عمق جان شما بنشیند.

اقول: این حرفها درست نیست. مقدمات حکمت یعنی اگر مولا غرضش در مقید بود سکوت از بیان قید اخلال به غرض تلقی بشود. لو کان غرض المولی فی المقید کان السکوت اخلالا بالغرض. این است. آقا! نه تنها بیان بر تقیید، نه تنها بیان شأنی خلاف مانع از مقدمات حکمت است، بلکه ما یصلح للبیانیة و القرینیة او هم مانع از مقدمات حکمت است. اصلا آن چیزی که موجب اجمال می شود در خطاب که اطلاق تصوری در خطاب منعقد نشود، او مانع از مقدمات حکمت است. چرا؟ برای اینکه وقتی اطلاق تصوری در خطاب منعقد نشد، سکوت مولا از بیان قید اخلال به غرض نیست، چون می گوید عرف که از این خطاب که مطلق نمی فهمد تا بعد مقدمات حکمت جاری بشود و بگوید مراد جدی مولا هم مطلق است، ما سکت عنه لم یرده.

مثال بزنم: مولا گفت اکرم العالم و تصدق علی الفقیر و احترم الهاشمی الا من کان فاسقا. این الا من کان فاسقا یقینا بیان بر تقیید آن دو جمله اول و دوم نیست. ولذا آقای خوئی در بحث استثناء عقیب جمل متعدده فرموده وقتی شارع نمی تواند با این الا من کان فاسقا تبیین کند تخصیص یا تقیید در جمل سابقه را بر جمله اخیره، ولذا مولا یقینا اراده نکرده است تخصیص یا تقیید جمل سابقه را، چون این صلاحیت ندارد تبیین کند که استثناء رجوع می کند به جمل سابقه، ولذا می گوید عموم و اطلاق منعقد می شود در جمل سابقه.

ما همین اشکال را داریم که می گوئیم درست است که هیچ عرفی از این جمله نمی فهمد که مولا می خواهد بیان کند و به ما بفهماند که اکرم العالم هم تقیید خورده است. تصدق علی الفقیر هم تخصیص خورده است. چون کشش ندارد الا من کان فاسقا در تبیین این مطلب. اما این مقدار که کشش دارد که مانع از انعقاد اطلاق تصوری بشود در آن خطاب اول و دوم. یعنی عرف بگوید من نفهمیدم، نکند مولا مقصودش، ولو به من نفهماند چون نمی تواند به من بفهماند، ولی مقصودش شاید این بود که اکرم العالم الا من کان فاسقا، تصدق علی الفقیر الا من کان فاسقا، احترم الهاشمی الا من کان فاسقا، شاید مقصودش این بود. اینکه ما بگوئیم سکوت کرد از بیان قید یعنی اطلاق تصوری منعقد شد، کی اطلاق تصوری منعقد شد در اکرم العالم؟. ما چطور یقین داریم که الا من کان فاسقا به اول ودوم نمی خورد و فقط به سومی می خورد. ما یقین داریم که این خطاب مبین نیست نسبت به اینکه جمله اول و دوم استثناء خورده است. اما مگر باید حتما قید مبین باشد؟. همینکه مانع از انعقاد اطلاق تصوری بشود که عرف بگوید دیگر ما نفهمیدیم چی شد، اکرم العالم الدیز، خب شاید الدیز مقید است و شاید توضیح است. مثلا می گوید دانشمند متخصص را اکرام کن، خب دانشمند یعنی متخصص را اکرام کن. قید توضیحی است دیگر. شاید اکرم العالم الدیز هم قید توضیحی باشد. و شاید هم مراد از دیز یعنی دانشمند عادل. من چه می دانم. شاید دیز قید است. بله قطعا این دیز مبین نیست نسبت به تقیید ولی مجمل که می کند خطاب را.

نفرمائید: امام اگر ببیند یک کلامی مجمل است چرا به یک کلام مجمل اعتماد کند؟ یک وقت مجمل لنا است، خب اشکالی ندارد مجمل للامام که نیست. اما یکوقت اصلا در مثال اکرم العالم و تصدق علی الفقیر و احترم الهاشمی الا من کان فاسقا مجمل لنا که نیست مجمل فی نفسه است، یعنی هیچ عرفی نمی فهمد از الا من کان فاسقا رجوع به جمله اول و دوم را، ممکن است شما بگوئید وقتی عرف نمی فهمد چه جوری مولا اعتماد می کند به این الا من کان فاسقا در تبیین تقیید جمله اول و دوم؟

جواب این است که اولا: امام علیه السلام بما هو متکلم عرفی صحبت می کند نه بما هو عالم الغیب. متکلم عرفی گاهی فکر می کند مطلب برای مخاطب روشن است، خود شما یک وقفنامه یا وصیتنامه که می نویسید یک سال بگذارید بماند، انشاء جدی نکنید وقفنامه را، حتال از وصیتنامه می شود عدول کرد اما از وقفنامه نمی شود عدول کرد، یک وقفنامه بنویسید، بعد از چند ماه بروید یک مطالعه کنید، بعد به یک عالم هم نشان بدهید، ده ها تشکیک که کرد در این عبارت های وقفنامه، بگوید اگر شما که می گوئید که نسلا بعد نسل ما تعاقبوا و تناسلوا، اگر مقصودتان ترتیب است، با وجود یک فرد از طبقه قبلی نوبت به طبقه بعدی نمی رسد، اما اگر مقصودتان تشریک است، نه، طبقه بعدی هم با فردی که از طبقه قبلی باقی مانده شریک می شوند، می پرسند مقصود شما چیست؟ شما ممکن است بگوئید ما مقصودمان این بود ولی خلاف می گوئی. متکلم عرفی گاهی توجه ندارد گمان می کند مطلبش واضح است. بله امام بما هو عالم الغیب لا یعزب عن علمه شیء بالعرض، چون علمه الله، لا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول. اما امام اگر نخواهد از علم غیب استفاده کند بما هو متکلم عرفی مثل بقیه متکلم های عرفی است.

وانگهی گاهی انسان اصلا نمی خواهد طرف همه مطلب را بفهمد. گاهی مصلحت است که مطلب مجمل بداند. وقتی خطاب مجمل است شاید مصلحت در اجمال است.

سؤال وجواب: ما یصلح للقرینیة یعنی ما یوجب الاجمال. بله اگر ما یصلح للقرینیة یعنی ما یصلح أن یکون بیانا، بله الا من کان فاسقا صلاحیت تبیین رجوع این استثناء به آن جمل سابقه را ندارد، ولذا آقای خوئی ره گفته است که به آنها رجوع نمی کند یقینا. نه، ما یوجب الاجمال. اطلاق تصوری یعنی نمی گوید مولا این طبیعت را به ما فهماند بدون قید زائد. نه، شاید در مراد استعمالی اش قید زائدی را در کنار طبیعت لحاظ کرد. گفت اکرم العالم الدیز. ما چه می دانیم دیز قید توضیحی است یا قید احترازی است. ... این را ما قبلا بحث کردیم عرض کردیم که اکرم کل عالم و لاتکرم الفاسق ظهور خطاب را در تفهیم عموم مختل می کند. نه فقط ظهور در اراده جدیه را مختل می کند. ولذا اگر از موج هوا یک صدایی تولید بشود که اکرم کل عالم و لاتکرم الفاسق، خب او که مراد جدی ندارد، ولی ظهور این خطاب اکرم کل عالم در تفهیم با توجه به این قید و لاتکرم الفاسق مختل می شود. این را ما قبلا بحث کردیم.

هذا کله فی اتصال العام بالمطلق.

اما فرض انفصال عام و مطلق: وجوهی ذکر شده است در کلمات برای تقدیم عام:

وجه اول: گفته اند مقدمات حکمت فقط موجب حکم عقل می شود به حجیت اطلاق. و الا ما ظهور اطلاقی که نداریم. ظهور نیست اطلاق. مقدمات حکمت صرفا موجب حکم عقل می شود به اینکه مولا وقتی گفت اکرم العالم، این حجت است بر اینکه مطلق عالم واجب الاکرام است. و حکم عقل به حجیت اطلاق فرع بر عدم بیان متصل و منفصل است. یعنی اگر بیان منفصل هم بیاید دیگر عقل حکم به حجیت اطلاق نمی کند. ظهور که نیست اطلاق تا بگوئیم مقید متصل که نبود ظهور منعقد می شود و می شود کالجبل الراسخ و عام نمی تواند این ظهور را از بین ببرد. نه، حکم عقل است به حجیت، قطعا حکم عقل به حجیت خطاب مطلق بعد از ورود مقید منفصل باقی نمی ماند. ولذا مقدمات حکمت با این عام منفصل از بین می رود. اصلا ظهوری در اطلاق نیست. اطلاق حجیت به حکم عقل است. حجیت به حکم عقل یعنی عقل بعد از ورود بیان منفصل هم دیگر حکم نمی کند به حجیت خطاب مطلق. تا حالا حکم می کرد به حجیت، دیگر بعد از این حکم نمی کند به حجیت.

اقول: این بیان اول که معنایش این است که مطلق دیگر مقدمات حکمت ندارد، ولی عام که نیاز به مقدمات حکمت نداشت، حجیت ظهورش محکّم است، این بیان به نظر ما تمام نیست. چرا؟

اولا: مناسب بود اینهایی که می گویند حکم عقل به حجیت، تعبیر می کردند به حجیت عقلائیه. مثل امام. حکم عقل دیگر چیست؟ غیر از حکم عقل فطری به حسن و قبح اشیاء دیگر اینطور نیست که خطاب امر می آید عقل حکم کند به وجوب، خطاب مطلق بیاید حکم بکند به حجیت. نه، اینها ناشی است از حکم عقلاء . یا ظهور است یا حکم عقلاء است. اشکال ندارد. می گوئید حکم عقلاء. می گوئید قبول، حکم عقلاء مشروط است به عدم بیان منفصل، قبول، اما ما هو الدلیل علی حکم العقلاء بحجیة العام؟ عقلاء حکم به حجیت اکرم العالم نمی کنند چه کسی گفته حکم می کنند به حجیت ظهور لاتکرم أی فاسق؟ چرا مصادره به مطلوب می کنید.

وجه دوم را انشاء الله فردا می گوئیم که مرحوم شیخ فرموده است که ظهور اطلاقی تعلیقی است معلق است بر عدم بیان بر خلاف ولو منفصلا، ولی ظهور عام تنجیزی است مقدم است بر او. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1678

یکشنبه 23/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به تعارض عام و مطلق بود. که عرض کردیم به نظر ما اگر عام و مطلق متصل باشد ما دلیل نداریم که عام بر مطلق مقدم می شود و ظهور عام منعقد می شود. مثل اینکه مولا بگوید لاتکرم أی فاسق و اکرم العالم، چون احتمال می دهیم که اکرم العالم تبصره باشد برای لاتکرم أی فاسق.

بله برخی موارد ذکر عام بعد از مطلق قرینه عرفیه است که می خواهد مطلق را تقیید بزند، مثل اینکه می گوید اکرم العالم و لاتکرم أی فاسق. البته همینجا هم اگر جمع محلی به الف و لام بکار برود، اکرم العالم و لاتکرم الفساق، حتی به نظر مشهور که جمع محلی به الف و لام مفید عموم وضعی است باز هیچ ظهور عرفی ندارد در اینکه لاتکرم الفاسق می خواهد اکرم العالم را تخصیص بزند.

البته ما که قبول نداریم جمع محلی به الف و لام عام وضعی باشد، بلکه آن را مطلق شمولی می دانیم. ولی مشهور که عام وضعی می دانند باز به نظر ما وجهی ندارد که بگویند مقدم می شود بر مطلق.

جائی عام مقدم می شود بر مطلق که از ادات مستقله عموم استفاده بشود مثل کل و امثال آن، اکرم العالم و لاتکرم کل الفساق، یا و لاتکرم أی فاسق. که اینجا قرینه عرفیه است بر تقیید آن مطلق. و الا در جائی که قرینه خاصه ای در بین نباشد همانطوری که مطلق نسبت به مورد اجتماع که عالم فاسق هست ظهور اطلاقی پیدا نمی کند عام هم ظهور تصدیقی در عموم پیدا نمی کند.

اما در فرضی که عام و مطلق از هم منفصل باشند، عرض کردیم که مشهور قائلند که عام مقدم می شود بر مطلق. و چهار وجه ذکر شده برای این تقدیم عام بر مطلق:

وجه اول: گفته شد که اطلاق ظهور ساز نیست. اکرم العالم ظهور ندارد در اینکه لابشرط قسمی موضوع وجوب اکرام است. بلکه این حکم عقل است به انعقاد اطلاق بر اساس مقدمات حکمت. حکم عقل مغیی هست مادامی است که بیان متصل یا منفصل بر خلاف واصل نشود. وقتی که به ما واصل بشود که مولا فرموده لاتکرم أی فاسق دیگر عقل حکم نمی کند به حجیت این خطاب اکرم العالم نسبت به وجوب اکرام عالم فاسق.

که ما عرض کردیم که برفرض این مبنا درست باشد که اطلاق صرفا حکم عقل است یا به تعبیر دقیقتر حکم عقلاء است به حجیت، بدون اینکه ظهوری در خطاب منعقد بشود عقل یا عقلاء می گویند خطابی که اسم جنس در او بکار رفته مقدمات حکمت در او جاری می شود و این حجت است بر اطلاق. برفرض این را بگوئیم که ما به نظرمان درست نیست، بلکه اطلاق یک ظهوری است ولو ظهور ناشی از سکوت از بیان قید. ولی برفرض کسی بپذیرد که اطلاق ظهور نیست بلکه صرفا حکم عقل یا عقلاء است به حجیت، اما ما نقل کلام می کنیم به آن خطاب عام، می گوئیم در آنجا هم ظهور موضوع حکم به حجیت است. خب شما از کجا احراز کردید عقلاء با وجود این خطاب مطلق حکم به حجیت ظهور عموم لاتکرم أی فاسق می کنند؟ شک در حجیت مساوق عدم حجیت است. ظهور لاتکرم أی فاسق منعقد است ولکن دلیل بر این حجیت ظهور چیست؟ دلیل سیره عقلائیه است، و این مشکوک است در این مورد که یک خطاب منفصلی داریم که اکرم العالم وخطاب دیگری می گوید لا تکرم أی فاسق.

آقای سیستانی فرموده اند: ما باید ببینیم مبنایمان در اطلاق و تقیید ثبوتی چیست. اول مبنایمان را مشخص کنیم بعد نتیجه گیری کنیم.

ایشان فرموده اند بنابر مبنای ما تقابل بین اطلاق ثبوتی و تقیید ثبوتی تقابل عدم و ملکه است. بنابر مبنای آقای خوئی تقابل، تقابل تضاد است. توضیح ذلک:

ما یک اطلاق و تقیید اثباتی داریم، یعنی اطلاق خطاب و تقیید خطاب. و یک اطلاق و تقیید ثبوتی داریم که مربوط به مقام جعل است.

شکی نیست که تقابل بین اطلاق و تقیید اثباتی تقابل عدم و ملکه است. یعنی اطلاق اثباتی عدم التقیید است فی محل قابل للتقیید. خطابی که امکان تقیید دارد ولی تقیید نمی خورد اثباتا، یعنی مطلق هست. اطلاق خطاب یعنی عدم تقیید آن در جائی که امکان تقیید آن باشد. پس اطلاق اثباتی تقابلش با تقیید اثباتی مسلّم تقابل عدم و ملکه است.

اما اطلاق و تقیید در مقام جعل حکم اختلاف است:

یک نظر این است که اطلاق ثبوتی امر وجودی است، که نظر مرحوم آقای خوئی است. اطلاق عبارت است از لحاظ عدم دخل قید در مقام جعل. اطلاق ثبوتی اکرم العالم این است که مولا لحاظ بکند عدم دخل قید عادل بودن را مثلا در مقام جعل وجوب اکرام عالم. لحاظُ عدم دخل القید الزائد. لحاظٌ السریان، لحاظ بکند سریان این وجوب اکرام را در جمیع افراد عالم. می شود امر وجودی. تقابل اطلاق ثبوتی با تقیید می شود تقابل تضاد، چون اطلاق ثبوتی می شود امر وجودی.

آقای سیستانی فرموده اند: ما این نظر را قبول نکردیم. ما معتقدیم اطلاق ثبوتی هم تقابلش با تقیید ثبوتی تقابل عدم و ملکه است. اطلاق ثبوتی یک امر عدمی است، عدم تقیید ثبوتی و عدم اخذ قید زائد، منتهی در جائی که امکان اخذ قید زائد هست. این می شود اطلاق ثبوتی.

برخی از آقای سیستانی هم فراتر رفته اند، مثل آقای بروجردی و امام و صاحب بحوث ره، می گویند اصلا تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی تقابل سلب و ایجاب است. یعنی اطلاق عدم تقیید است. نمی گویند فی محل قابل للتقیید. این را هم گفته اند.

حالا چرا این را نمی گویند؟ چون مواردی هست امکان تقیید نیست، مثلا اخذ علم به حکم در موضوع حکم محال است، و لکن می گویند تقیید که محال بود دلیل نمی شود که اطلاق هم محال باشد. اطلاق ضروری است. مولا وقتی می بینید نمی تواند بگوید المکلف العالم بوجوب الصلاة یصلی، این را نمی تواند بگوید، مطلق می گذارد می گوید المکلف یصلی. این می شود اطلاق. عدم تقیید می شود اطلاق ثبوتی.

منتهی یک مطلب هست، و آن این است که: باید آن مورد که بحث اطلاق و تقییدش می شود شأنیت تقیید داشته باشد. مثلا نمی شود گفت رجل اطلاق دارد سواء کان امرأة أم لا. اصلا رجل مقسم نیست برای امرأه بودن و امرأه نبودن. اینجا تقیید رجل به امرأه بودن معنا ندارد اطلاقش هم معنا ندارد. پس این مطلب مسلّم است که باید آن محل شأنیت تقیید داشته باشد، ولو بالفعل تقییدش محال باشد بخاطر یک محذوری، اما مقسم باشد برای دو قسم، تا بعد بگوئیم آیا تقیید خورده است نسبت به یکی از این دو قسم یا اطلاق دارد. اما اگر اصلا مقسم نیست برای دو قسم، مثل رجل که مقسم نیست برای زن بودن و زن نبودن، نه تقیید در او معنا دارد و نه اطلاق. وشاید برخی مثل آقای سیستانی که می گویند اطلاق و تقیید تقابلشان تقابل عدم و ملکه است به این خاطر گفته اند که باید یک جائی باشد که مقسم باشد برای دو قسم، وشأنیت تقیید به یکی از این دو قسم را داشته باشد تا ما بگوئیم اطلاق دارد نسبت به این دو قسم. که حرف درستی هم هست.

اگر به این معنا باشد بله تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی می شود تقابل عدم و ملکه. ولی کسانی هم که می گویند تقابلش سلب و ایجاب است این مقدار را که قبول دارند که باید مورد مقسم برای دو قسم باشد. و الا اگر مورد مقسم برای دو قسم نیست که نه تقیید معنا دارد و نه اطلاق.

کسانی مثل مرحوم نائینی که می گویند تقابل بین اطلاق وتقیید ثبوتی تقابل عدم و ملکه است بیشتر از این می گویند، صرفا نمی گویند که مورد مقسم برای دو قسم باشد، نه، می گویند اصلا باید امکان تقیید بالفعل هم داشته باشد. ولذا می گویند چون امکان تقیید موضوع حکم به فرض علم به حکم نیست و تقیید محال است پس اطلاق هم محال است. می گویند باید امکان بالفعل تقیید باشد تا اطلاق منعقد بشود ثبوتا، و الا اگر تقیید محال باشد ولو به هر نحوی و هر سببی، مثل اینکه محال است تقیید موضوع به عالم به حکم، پس اطلاقش هم می شود محال.

که این مطلب، مطلب درستی نیست، برای اینکه وقتی تقیید ممکن نبود اطلاق می شود ضروری. اطلاق یعنی عدم التقیید، عدم التقیید می شود ضروری. ومولا متوجه است که موضوع را مقید نکرده است به عالم به حکم، چون محال بود مقید کند.

بله این اطلاق ناشی از ضرورت و امتناع تقیید، کاشف از حدود غرض مولا نیست. این مطلب صحیح است. چون مولا که گفت المکلف یصلی شاید غرضش در خصوص مکلف عالم بود. یا در مثال تعبدی و توصلی که می گویند اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر محال است به نظر مشهور، مولا مجبور است که امر کند به طبیعی فعل بدون اخذ قصد امتثال امر. متعلق امر می شود مطلق، مقید نیست به قصد امتثال امر، ولی این اطلاق ناشی از ضیق خناق است، ناشی از ضرورت است، ناشی از امتناع تقیید است، و کاشف از سعه غرض مولا نیست. اگر به این معنا بگویند، مرحوم نائینی می گوید منعقد نمی شود چون تقیید محال است پس اطلاق هم محال است یتعین الاهمال. دیگران مثل ما می گوئیم إذا وجب التقیید وجب الاطلاق، ولی این اطلاق کاشف از نحوه غرض مولا نیست. محصل مطلب این است.

آقای سیستانی فرموده اند: ما نظرمان این است که تقابل بین اطلاق و تقیید ثبوتی مثل تقابل بین اطلاق و تقیید اثباتی تقابل عدم وملکه است. ولذا ما معتقدیم که خطاب مطلق کاشف است اطلاق اثباتی اش از اطلاق ثبوتی آن. چون مساویِ هم می شوند. اطلاق اثباتی عدم ملکه است اطلاق ثبوتی هم عدم ملکه است. از اطلاق اثباتی کشف اطلاق ثبوتی می کنیم. و این می شود ظهور. بنابر این خطاب مطلق ظهور دارد در اطلاق، ولذا خطاب مطلق ظهورش منجز است، خطاب عام هم ظهورش منجز است، با هم تعارض می کنند.

اما اگر نظرمان نظر آقای خوئی بود، گفتیم تقابل بین اطلاق و تقیید ثبوتی تقابل تضاد است، آنوقت اطلاق اثباتی که عدم تقیید هست فی مورد یمکن فیه التقیید نمی تواند کاشف باشد از این اطلاق ثبوتی. صرفا می تواند حجت باشد، اما دیگر کاشف از او نمی تواند باشد. چون اطلاق اثباتی امر عدمی است کاشف از اطلاق ثبوتی که امر وجودی است نمی شود. صرفا حجت بر او است.

آنوقت این وجه اول می شود یک وجه تام، که اطلاق اثباتی ظهور ندارد در کشف از اطلاق ثبوتی، صرفا حجت عقلیه است بر آن. واین حجت عقلیه بودنش مغیی است به عدم ورود عام وضعی بر خلاف آن.

اقول: به نظر ما این فرمایش ناتمام است. اولا: طبق مسلک تقابل تضاد بین اطلاق و تقیید ثبوتی، چرا می گوئید نمی شود اطلاق اثباتی کاشف باشد از اطلاق ثبوتی که امر وجودی است؟ اطلاق اثباتی ظهور حال متکلم است در اینکه متکلم غرضش در طبیعت لابشرط است. والا اگر غرض متکلم در طبیعت بشرط شیء بود سکوت از بیان قید زائد اخلال به غرض شمرده می شد. جناب مولا! شما که غرضتان در این است که مکلف عتق رقبه مؤمنه بکند وقتی می گوئی أعتق رقبة وسکوت می کنی از بیان قید مؤمنه بودن، این اخلال به غرض تلقی می شود. و حکیم با سکوتش اخلال به غرضش نمی کند. إذا سکت الحکیم عن شیء این سکوتش ظهور دارد در اینکه مسکوت عنه مراد او نیست. ما سکت عنه لم یرده. این ظهور حال نوعی متکلم است. حالا این ظهور حال متکلم در اینکه مرادش طبیعت بشرط شیء نیست و الا سکوت نمی کرد این کشف می کند از اینکه مرادش لابشرط قسمی است. حالا لابشرط قسمی را هر جوری تحلیل کنیم، بگوئیم لابشرط قسمی متقوم به امر وجودی است، واطلاق ثبوتی امر وجودی است، یا تفسیر کنیم بگوئیم لابشرط قسمی متقوم به امر عدمی است، چه فرقی می کند؟

دقت کنید فرق مرحوم آقای خوئی که می گوید اطلاق ثبوتی امر وجودی است با دیگران مثل آقای سیستانی که می گویند اطلاق ثبوتی امر عدمی است در این نیست که آقای خوئی ره می گوید متکلم در هنگام اراده اطلاق لحاظ می کند که در غرض من هیچ قید زائدی دخالت ندارد. نه، ممکن است در غرضش قید زائد دخیل باشد نتواند تقیید بزند. خود آقای خوئی ره می گوید ممکن است در امر به نماز قصد امتثال امر دخیل باشد در غرض مولا منتهی نمی تواند قید بزند. معنای اطلاق این نیست که لحاظ کند مولا عدم دخل قید زائد را در غرضش. نخیر، بلکه معنایش این است که مولا لحاظ می کند عدم اخذ قید زائد را در موضوع جعلش، واین یک امر قهری است.

کسی که جعل می کند حکمی را و اخذ نمی کند قید زائد را در حکم خودش، لامحاله ملتفت است به عدم اخذ قید زائد. مگر می شود آدم جعل بکند و در هنگام جعل اخذ نکند قید زائد را ملتفت نباشد به اینکه اخذ نکرده قید زائد را؟ اینکه نمی شود. و لذا ایشان می گوید اطلاق یعنی لحاظ مولا عدم اخذ قید زائد را در موضوع جعل. آقای خوئی این را می گوید اطلاق.

خب مولا اگر اخذ کرده بود قید زائد را، سکوتش از این قید زائد اخلال به غرض بود، واین خلاف مقام حکمت است که با سکوتش اخلال به غرض بکند. پس سکوت کشف می کند که مولا اخذ قید زائد نکرده است. اخذ قید زائده نکرده، اگر گفتیم اطلاق عدم قید ازئد است کشف می شود، اگر گفتیم اطلاق لحاظ عدم اخذ قید زائد است او هم کشف می شود. چه فرقی می کند؟ به نظر ما هیچ فرقی نمی کند.

نکته این است که: سکوت از قید زائد منشأ ظهور کلام می شود در عدم اخذ قید زائد، یا نه منشأ ظهور کلام در عدم اخذ قید زائد نمی شود. بحث در این است. مبانی در اطلاق ثبوتی چه تأثیری دارد در این بحث؟. بعضی ها می گویند نه ممکن است مولا در مقام بیان نباشد. خیلی جاها مولا در مقام بیان نیست، قلد المجتهد، نمی خواهد شرائط را بگوید. اعتق رقبة نمی خواهد شرائط آن رقبه را بگوید. ظهور ندارد که مولا در مقام بیان است، بعضی ها اینجور می گویند، ولی حجت عقلائیه است در اینکه مولا در مقام بیان است. بعضی ها می گویند ظهور حال متکلم این است که در مقام بیان است و اگر قید زائدی مد نظرش بود آن را بیان می کرد. حال که بیان نکرد ظهور حال متکلم منشأ می شود که خطابش ظهور پیدا کند در عدم اخذ قید زائد. که مبنای درست هم همین است. این دیگر فرق نمی کند که مبانی ما در اطلاق ثبوتی چه چیزی باشد. هذا اولا.

ثانیا: جناب آقای سیستانی! برفرض ما مبنای آقای خوئی را بگوئیم که اطلاق ثبوتی تقابلش با تقیید ثبوتی تقابل تضاد است، وشما گفتید طبق این مبنا مطلق اثباتی نمی تواند ظاهر باشد در کشف از اطلاق ثبوتی که امر وجودی است، فقط حجت عقلیه است. این چه دلیل می شود بگوئیم پس عام مقدم است؟ به چه دلیل ظهور عام حجت است؟ هذا اول الکلام.

فلایتم الوجه الاول.

سؤال وجواب: شاید نفس خطاب مطلق که شأنیت حجیت دارد، شأنیت حجیت خطاب مطلق مانع باشد عند العقلاء از عملشان به خطاب عام. ما چه می دانیم.

وجه دوم: این است که مرحوم شیخ فرموده: خطاب مطلق ظهور پیدا می کند در اطلاق ولی ظهورش تعلیقی است معلق است بر عدم ورود بیان بر خلاف. اما ظهور عام ظهور تنجیزی است نیاز به مقدمات حکمت ندارد تا معلق بشود بر عدم بیان بر خلاف. نفس ظهور عام در استیعاب و شمول ظهور دارد در عموم، ولذا با ورود عام منفصل من وجه که می گوید لا تکرم أی فاسق، ظهور اکرام العالم در اطلاق می شکند و از بین می رود.

اقول: این مبنا هم درست نیست. اصلا چه معنایی دارد که خطاب ظهور پیدا کند در یک مطلب ولی یک خطاب منفصل دیگر ظهور او را بشکند. این معنا ندارد. چون منشأ انعقاد ظهور ببینیم چیست؟ اگر منشأ انعقاد ظهور این است که مولا با همین خطاب اکرم العالم تمام قیود آن را می گوید، اگر قیدی داشت آن را می گوید، ظهور در خطاب اکرم العالم شکل می گیرد در اطلاق. چون ظهور حال متکلم این است که با همین خطاب واحد تمام مرادش را می گوید. و این ظهور که شکل گرفت می شود ظهور تنجیزی. واگر ظاهر حال متکلم به اکرم العالم این نیست که با همین خطاب تمام مرادش را می گوید، اصلا ظهور شکل نمی گیرد در خطاب اکرم العالم. یعنی چه که ظهور شکل می گیرد مادام عدم ورود العام من وجه علی الخلاف.

وانگهی جناب شیخ! لازمه این مطلب شما این است که اگر شک بکنیم در ورود عام من وجه برخلاف، شک در بقاء ظهور بکنیم در خطاب اکرم العالم. شاید هم قبل از اینکه اکرم العالم بگوید گفته است لا تکرم أیّ فاسق، آنوقت به نظر ما شک در انعقاد ظهور می کنیم. شاید گفته باشد لا تکرم أی فاسق من نشنیده ام. اینها قابل التزام است؟ مخصوصا که بیان منفصل هم بیان بر تقیید نیست بلکه یک بیان عامی است.

پس این وجه دوم هم درست نیست.

وجه سوم: وجهی است که امام وآقای صدر ره فرموده اند. گفته اند: خطاب مطلق ظهورش در اطلاق منعقد می شود، ولی ظهورش ضعیف است ناشی از سکوت است. ولی خطاب عام ظهورش ناشی از بیان است. لاتکرم أی فاسق ظهور بیانی است، ولی ظهور اکرم العالم در اینکه اکرم العالم ولو کان فاسقا ظهور سکوتی است. ظهور بیانی اقوی هست از ظهور سکوتی و بر آن مقدم است عند التعارض.

اقول: سبق که اقوائیت ظهور منشأ جمع عرفی نیست. والا ممکن است دو تا عام وضعی هم یکی اقوی ظهورا باشد. یکی می گوید اکرم کل عالم، یکی می گوید لاتکرم أی فاسق و العنه. یکی دو تا ادات عموم می آورد اکرم العلماء کلهم اجمعون اکتعون ابتعون، آن یکی می گوید لاتکرم أی فاسق. اینها که منشأ جمع عرفی نمی شود که کیلویی حساب کنیم که ظهور این خطاب چند کیلو است و ظهور آن خطاب دیگر چند کیلو است. اینها منشأ جمع عرفی نیست. ظهور سکوتی بالاخره ظهور است، ما لااقل دلیل نداریم و ثابت نیست برای ما که ظهور بیانی عند التعارض بالعموم من وجه بر ظهور اطلاقی مقدم باشد.

وجه چهارم: وجهی است که مرحوم استاد می فرمودند. مرحوم استاد در دوره دوم اصولشان به این نتیجه رسیده بودند که اسم جنس در فرضی که بیان بر تقیید نداشته باشد وضع شده بر لابشرط قسمی. وقتی مولا می گوید اکرم العالم و در کنارش نمی گوید اکرم العالم العادل، اصلا این عالم وضع شده است برای لابشرط قسمی و دلالت وضعیه دارد بر لابشرط قسمی. اقول: که ما اشکال می کردیم می گفتیم این فرمایش شما درست نیست، چون معنایش این است که وقتی که قید ذکر نمی کنند در کنار اسم جنس که مطلق است، این دیگر نمی تواند در مقام اهمال باشد. می شود مثل عام دیگر. ولی می بینیم گاهی دکتر به بیمارش گاهی می گوید اشرب دواءا در مقام بیان نیست. شما به مردم می گوئید قلد المجتهد در مقام بیان نیستید که شرائط مجتهد را بگوئید. اما اگر به نحو عموم بگوئید مردم به شما می خندند که بگوئید قلد المجتهد أی مجتهد کان، اشرب دواءا أی دواء کان، می خندند. می گویند أی مجتهد أی مجتهد کان ولو شرائط را نداشته باشد؟ می گوئی نه آنها را که بعدا می گویم. با شرائط، آنوقت شرائط هم که می گوئی، می گوئی اعلم باشد، خب اینکه حمل بر فرد نادر شد. در صد تا مجتهد یک دانه اعلم است دیگر. اما می گوئی من در مقام بیان نبودم وقتی گفتم قلد المجتهد، با اینکه تقییدی در کنارش ذکر نکردی. این نشان می دهد که می توانی بگوئی قلد المجتهد بعد بگوئی من در مقام بیان نبودم، ولی نمی توانی بگوئی قلد المجتهد أی مجتهد کان وبعد بگوئی در مقام بیان نبودم. آقا! اسم جنس وضع بر لابشرط قسمی نشده است. اینجور نیست که بگویید اگر ذکر قید در کنارش نکنیم مثال عام است.

بعد مرحوم آقای تبریزی دیدند در بحث تقدیم عام بر مطلق مشکل پیدا کردند، چون مطلق هم دلالتش بر اطلاق شد دلالت وضعیه عند عدم ذکر القید. گفته اند ولی با یک بیان جدید ما عام را بر مطلق مقدم می کنیم. قاعده میرزای نائینی را تطبیق کرده اند، گفته اند: هر خطاب منفصلی مثل همین لا تکرم أی فاسق اگر متصل بود به آن خطاب اکرم العالم جلو ظهور او را می گرفت یا نمی گرفت؟ می گرفت دیگر. این دیگر مورد اجماع بود. قاعده میرزای نائینی می گوید هر بیانی در فرض اتصال قرینه عرفیه باشد و هادم ظهور یک خطاب باشد و مقدم بر او باشد، در فرض انفصال قرینه است و هادم حجیت او است. خب لاتکرم أی فاسق اگر کنار اکرم العالم بود اکرم العالم ظهور اطلاقی اش مختل می شد. حالا هم که منفصل است حجیت آن ظهور اطلاقی مختل می شود و بر او مقدم می شود.

اقول: ما اولا قبول نداریم که در فرض اتصال جمع عرفی دارند، بلکه تعارض دارند.

ثانیا: کبری را قبول نداریم. معتقدیم گاهی خطاب در فرض اتصال قرینه است ولی در فرض انفصال قرینه نیست. این را قبلا بیان کردیم. ولذا تستقر المعارضة بین المطلق والعام و هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارند، وارد بحث دیگر می شویم والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1679

دوشنبه 24/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در چهار موردی بود که اختلاف بود که آیا مصداق تعارض مستقر هست یا مصداق تعارض غیر مستقر که جمع عرفی دارند.

مورد اول تعارض عام و مطلق بود به عموم من وجه. مثل اکرم العالم با لاتکرم أی فاسق که عام است. در مورد عالم فاسق تعارض می کنند.

که عرض کردیم مشهور قائل شده اند به تقدیم عام در مورد اجتماع. ما نپذیرفتیم.

نقل کرده اند که آقای زنجانی فرموده اند که موارد مختلف است. گاهی نه تنها عام مقدم نمی شود بر مطلق، بلکه مطلق مقدم می شود بر عام.

اقول: ما موردی پیدا نکردیم که مطلق بر عام مقدم بشود. مگر یک مطلقی است که اباء از تقیید دارد. و الا وجهی ندارد مطلق بر عام مقدم بشود. ما به نظرمان عام هم ثابت نیست که بر مطلق مقدم بشود.

آقای سیستانی فرموده اند: اگر بدانیم این عام ومطلق از امام صادر شده و راوی نقل به معنا نکرده، و هر دو در مقام تعلیم بوده اند نه در مقام افتاء، یعنی در مقام تدریس وتبیین احکام کلیه امام علیه السلام به شاگردانشان یکجا عام فرموده اند که إن الصلاة فی وبر کل شیء حرام اکله فالصلاة فیه فاسد، در یکجای دیگر مطلق فرموده اند که نسبتش به این عام عموم من وجه است، نکته ای ندارد که امام اینجا عام بفرماید وآنجا مطلق الا اینکه بخواهند بفرمایند که عام اینجا تخصیص نمی خورد. اظهر می شود این عام نسبت به آن مطلق. واگر هر دو خطاب در مقام افتاء است، یعنی بیان وظیفه فعلیه سائل می کند که از عوام الناس بوده است، با هم تعارض می کنند. اگر یکی شان در مقام افتاء است و دیگری در مقام تعلیم، آنی مقدم است که در مقام افتاء بوده است. چون آنی که در مقام افتاء است عرفا قابل تقیید نیست حتی اگر مطلق در مقام افتاء باشد. خب خطاب مطلقی را به یک راوی عامی بگویند او می رود عمل می کند و به اشتباه می افتد، حدیث در مقام افتاء که عرفی نیست که مطلق القاء بشود و با مقید منفصل بخواهد تقیید بخورد. مثل اینکه طبیب در مطب مطلق بگوید بخواهد با مقید منفصل آن را تقیید بزند. این مستهجن است عرفا. اطلاق و تقیید و عام وخاص در جائی جمع عرفی دارد که مقام، مقام تدریس است، مثل این پزشک در کلاس درس، که اگر عامی یا مطلقی بگوید با مخصص و مقید منفصل جمع عرفی پیدا می کند.

اقول: این فرمایش آقای سیستانی یک یخشی از آن که تطبیق همان مبنای کلی ایشان هست واین را ایشان در اینجا مطرح نکرده اند که گاهی این مطلق یا عامی که امام علیه السلام بیان می کنند ولو در مقام افتاء، ظهور در الزام دارد. مثل اکرم العالم. ولی آن خطاب دیگر ترخیص است، لایجب اکرام أیّ فاسق. چه اشکالی دارد امام خطاب مطلق بگویند ولو در مقام إفتاء. حالا فوقش مخاطب اکرام عالم فاسق که واجب نیست فکر می کند واجب است می رود او را اکرام می کند. خب بکند چه مشکلی پیش می آید. ایشان مناسب بود اینجا این نکته را متعرض بشوند.

به هر حال اینکه ایشان فرمود ما باید در تقدیم عام بر مطلق دو جهت را لحاظ کنیم: یکی اینکه احراز کنیم نقل به معنا نشده است. که این حرف خوبی است. ما که قائل به تقدیم عام بر مطلق نیستیم، ولی آن کسی که قائل است مناسب است این قید را بزند که این راوی که عام را گفت نقل به معنا نکرد؟ شاید امام مطلق فرموده این راوی می گوید چه فرق می کند عام با مطلق؟ در نقل به معنا عام را مطلق می کند مطلق را عام می کند. شخص ثقه با آن ذهن ابتدائی اش نقل به معنا می کند، توجه تفصیلی به احکام تعارض وجمع عرفی که ندارد در هنگام نقل به معنا.

این نکته ایشان درست است.

اما بین مقام تعلیم و مقام افتاء به نظر ما فرقی نیست، و در هیچکدام عام قرینه عرفیه بر تقیید خطاب مطلق نیست. چون معلوم نیست آنی که می گفت لاتکرم أی فاسق بخواهد بگوید سواء کان عالما أم جاهلا. شاید می خواهد بگوید لا تکرم أی فاسق سواء کان متجاهرا بالفسق أم لا، سواء کان کذابا أو مغتابا أو شارب خمر. به این لحاظ عموم را بکار برده است. معلوم نیست به این لحاظ عموم را بکار برده است که بخواهد بگوید سواء کان عالما أم لا تا بگوئیم بر آن خطاب اکرم العالم مقدم می شود. این راجع به مورد اول.

سؤال وجواب: ائمه علیهم السلام اجازه نقل به معنا داده اند به آن راوی. به ما هم توصیه کلی کرده اند که فقیه باشید و تفقه کنید در دین، یعنی همینجوری بی حساب حرف نزنید. توجه داشته باشیم که شاید این راوی نقل به معنا کرده است. دلیل نداریم که ما در نقل به معناها فرض کنیم که امام علیه السلام عین این الفاظ را فرموده است. از کجا این را می فرمایید؟ فما قال لک عنی فعنی یقول عرفا باید صدق کند قال لک عنی. چون نقل به معنا متعارف است اصلا عرفا صدق نمی کند که راوی می خواهد به ما بفهماند که امام همین الفاظ را فرمود. به خود راوی بگوئیم پس شما می گوئید که امام این لفظ را فرمود؟ راوی ممکن است بگوید من کی این را می گویم. شما وقتی مطالب دیگران را نقل به معنا می کنی ما هم داریم کلمات امام علیه السلام را نقل به معنا می کنیم. اصلا ما قال لک عنی و ما ادی الیک عنی صدق نمی کند به لحاظ این الفاظ.

سؤال وجواب: این هم یک اشکالی است بر این تقدیم که از کجا احراز کنیم صغرای این را که این عام بوده است در کلام امام، وآن مطلق بوده در کلام امام.

سؤال وجواب: علماء یک دأب نداشته اند. یک عده ای مثل مرحوم آقای تبریزی به ایشان که می گفتند شاید راوی نقل به معنا کرده، ایشان می فرمود وزرش به گردن راوی. خب چرا وزرش به گردن راوی باشد؟ راوی مجاز است در نقل به معنا، وزرش بر ما است که به احتمال نقل به معنا بی اعتنائی می کنیم.

##### تعارض مطلق شمولی و مطلق بدلی

مورد دوم: اگر ما یک خطاب مطلق شمولی داشتیم و یک خطاب مطلق بدلی. مثلا اکرم عالما مطلق بدلی است، یک خطاب دیگر می گوید لاتکرم الفاسق، مطلق شمولی است. اکرم عالما یک فرد عالم را اکرام کنیم امتثال شده است. مطلق بدلی است. لاتکرم الفاسق باید تک تک افراد فاسق را ترک کنیم اکرامشان را. در مورد عالم فاسق تعارض می کنند. اکرم عالما مفادش این است که لابشرط است اکرم عالما از حیث فسق و عدالت عالم، بروی عالم فاسق را هم اکرام کنی امتثال کرده ای این اکرم عالما را. خب لاتکرم الفاسق اطلاقش می گوید نخیر، فاسق را اکرام نکن هر چند عالم باشد.

مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نائینی فرموده اند عرف خطاب مطلق شمولی را مقدم می کند بر خطاب مطلق بدلی در مورد تعارض.

صاحب کفایه فرموده چه وجهی دارد که مطلق شمولی مقدم بشود بر مطلق بدلی؟

مرحوم نائینی ره در دفاع از مرحوم شیخ کما هو دأبه به پا خواسته و ادله ای ذکر کرده است بر تقدیم خطاب مطلق شمولی بر خطاب مطلق بدلی:

دلیل اول ایشان این است که فرموده: مطلق شمولی دارای دلالت های متعدده است، چون دلالت می کند بر احکام متعدده. لاتکرم الفاسق به تعداد افراد فاسق دلالت می کند بر حرمت اکرام. به جوری که اگر شما بیائی بگوئی عالم فاسق اکرامش حرام نیست، بعض مدلول این خطاب مطلق شمولی را الغاء کرده ای. ولی مطلق بدلی فقط دلالت می کند بر یک حکم، آن هم رفته روی صرف الوجود طبیعت در اکرم عالما. اگر شما بیائی بگوئی اکرام عالم فاسق مجزی نیست رفع ید از حکمی نکرده ای. یک حکمی بود وجوب اکرام عالم، شما حالا بگوئی اکرام عالم فاسق مجزی نیست که از این حکم واحد که مدلول این خطاب است که رفع ید نکرده ای. اگر امر دائر بشود بین رفع ید از مدلول یک خطاب که در لاتکرم الفاسق اینطور هست و بین اینکه ما رفع ید از مدلول خطاب دیگر نکنیم بلکه شئون آن را تقیید بزنیم، بگوئیم اکرم عالما حکمش محفوظ است ولی اکرام عالم فاسق مجزی نیست، کدامیک متعین است؟ عرف می گوید متعین است که شما مطلق شمولی را حفظ کنید از مدلولش رفع ید نکنید و الغاء نکنید مدلول آن را و مقدم کنید مطلق شمولی را بر مطلق بدلی.

به این بیان محقق نائینی ایرادهایی گرفته شده است که عمده اش را ذکر می کنیم:

ایراد اول: آقای خوئی ره فرموده است: ملاک تقدیم احد الخطابین علی الآخر جمع عرفی وقرینیت عرفیه است نه وجوه استحسانیه. بالاخره شما قبول دارید که این دو خطاب با هم تعارض دارند یا قبول ندارید؟ اگر قبول دارید یعنی شما باید یا در ظهور لاتکرم الفاسق تصرف کنید، یا اگر می خواهید ظهور او را حفظ کنید باید در ظهور اکرم عالما تصرف کنید. چه وجهی دارد که ما بگوئیم عرف در ظهور اکرم عالما در إجزاء اکرام عالم فاسق تصرف می کند ولی در ظهور لاتکرم الفاسق در حرمت اکرام عالم فاسق تصرف نمی کند؟ صرف استحسان که قرینیت عرفیه نمی آورد.

اقول: این ایراد درست است اما تحلیل نمی کند مطلب را. یک منبه عرفی است که انصافا منبه خوبی است که آدم احساس نمی کند که لاتکرم الفاسق قرینیت عرفیه ای دارد بر اینکه ما در ظهور اکرم عالما تصرف کنیم و بگوئیم اکرام عالم فاسق مجزی نیست. ولی تحلیل و جواب فنی از کلام محقق نائینی ره با این مقدار ارائه نمی شود. ولذا منتقل می شویم به ایراد دوم که ایراد فنی است.

ایراد دوم: مرحوم آقای خوئی فرموده: درست است که اکرم عالما مفادش یک حکم الزامی است، ولی هر حکم الزامی بدلی متضمن یک دلالت های التزامیه شمولیه است. مثلا اکرم عالما مدلول مطابقی اش وجوب اکرام عالم است به نحو وجوب بدلی. ولی دلالت التزامیه شمولیه دارد بر اینکه مرخص هستی شما تطبیق کنی این واجب را بر عالم فاسق. مرخصی تطبیق کنی این واجب را بر عالم عادل. ترخیص در تطبیق مفاد خطاب مطلق بدلی است. پس این هم یک نوع مطلق شمولی است. به لحاظ وجوب مطلق بدلی است اما به لحاظ ترخیص تطبیق این واجب بر هر فردی از افراد این طبیعت، این ترخیص شمولی است. این ترخیص شمولی که مدلول التزامی اکرم عالما است تعارض می کند با اطلاق شمولی لاتکرم الفاسق. هر دو شمولی هستند.

الزام که در لاتکرم الفاسق هست که حکم تحریمی است اگر به عنوان ثانوی بود و آن ترخیص در تطبیق در اکرم عالما به عنوان اولی بود، عرف حکم الزامی مترتب بر عنوان ثانوی را مقدم می کرد. مثل چه؟ مثل احلت لکم بهیمة الانعام با خطاب یحرم الغصب. حلیت بهیمة الانعام ترخیص شمولی است به عنوان اولی. یحرم الغصب تحریم شمولی است به عنوان ثانوی غصب. عرف مقدم می کند خطاب الزامی به عنوان ثانوی را بر خطاب ترخیص به عنوان اولی.

ولی اگر هر دو عنوان اولی بودند، لاتکرم الفاسق، اکرم عالما. وجهی ندارد که ما این خطاب الزامی به عنوان اولی را بر خطاب ترخیصی به عنوان اولی مقدم کنیم. مثل اینکه یک خطاب می گوید اکرام العالم جائز، یک خطاب دیگر می گوید اکرام الفاسق حرام. نسبت به عالم فاسق اطلاق اکرام العالم جائز می گوید جائز اکرام العالم الفاسق، خطاب دیگر می گوید اکرام الفاسق حرام پس اکرام عالم فاسق حرام است. تعارض وتساقط می کنند.

ولذا ما این مثال اکرم عالما را ما انتخاب کردیم. و الا می توانستیم مثال صل و لاتغصب را بزنیم. چرا آن مثال را نزدیم؟ خب صل هم مطلق بدلی است. توضأ مطلق بدلی است. ترخیص در تطبیق دارد چه وضوء بگیری با آب مباح و چه وضوء بگیری با آب مغصوب . خطاب یحرم الغصب اطلاق دارد می گوید غصب حرام است چه در مورد وضوء و چه در غیر وضوء. نسبت به وضوء به ماء مغصوب تعارض می کنند بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی. که این را توضیح خواهم داد. ولی بعد از تعارض چون حرمت غصب به عنوان ثانوی است مقدم می شود بر ترخیص در تطبیق در توضأ نسبت به وضوء به ماء مغصوب که به عنوان اولی است.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره به نظر ما ایراد درستی است. و تمام جواب هایی که از این ایراد دوم ممکن است داده بشود درست نیستند.

چه جوابهایی از این ایراد دوم داده اند:

جواب اول: جوابی است که در مباحث الاصول گفته اند: ترخیص در مطلق بدلی اصلا ترخیص حیثی است نه ترخیص فعلی.

توضیح ذلک: ترخیص فعلی معنایش این است که وقتی مولا می گوید اکرم عالما مدلول التزامی اش این است که تو مرخص بالفعل هستی در اکرام عالم فاسق. ترخیص فعلی در اکرام عالم فاسق با حرمت اکرام فاسق جمع نمی شود. ولذا تعارض می کند با این لاتکرم الفاسق.

اما اگر کسی بگوید ترخیص در تطبیق حیثی است، یعنی چه؟ یعنی اکرم عالما می گوید من لا بشرطم نسبت به فاسق بودن یا عادل بود عالم، از حیث امتثال من شما مرخصید در تطبیق، اما من کاری به احکام دیگر ندارم. به این می گویند ترخیص حیثی، یعنی از حیث امتثال این اکرم عالما شما مرخصید در تطبیق. این اکرم عالما لابشرط است. ترخیص حیثی در تطبیق که منافات ندارد با منع فعلی به عنوان آخر ولو عنوان آخر عنوان اولی باشد. منافات با ترخیص حیثی ندارد یعنی اگر شما عالم فاسق را اکرام کنید امر اکرم عالما را امتثال کرده اید، ولی نهی لاتکرم الفاسق را هم عصیان کرده اید.

سؤال وجواب: مثل این می ماند که مولا به شما گفته است لباس مرا بدوز غصب هم نکن. شما رفته اید با سوزن غصبی یا در مکان غصبی لباس مولا را دوخته اید. خیّط ثوبی ترخیص حیثی دارد در تطبیق، یعنی از حیث امر به خیاطت ثوب مولا شما مرخصی و محدودیت نداری، با این سوزن غصبی و در مکان غصبی و با چرخ خیاطی غصبی، شما امتثال کرده ای امر خیّط ثوبی را، منافات ندارد که عقاب هم بشوی بخاطر اینکه چرا غصب کردی سوزن مردم را، چرا در مکان غصبی مشغول خیاطی شدی.

در مباحث الاصول گفته اند اصلا این اطلاق بدلی که متضمن ترخیص شمولی است بالاتر از اینکه خود مدلول مطابقی یک خطاب ترخیص باشد که نیست. از او که بالاتر نیست. می گوید اکل الجبن حلال، خوردن پنیر حلال است، یک خطاب دیگر می گوید خوردن چیزی که مضر به بدن حرام است. خب آن اکل الجبن حلال ترخیص حیثی است، یعنی از حیث اکل جبن. چون در ترخیصیات متعارف این است که فقط نظر دارند به این عنوان بما هو هو کاری به عناوین دیگر ندارند. ولذا اکرم عالما مفادش ترخیص فعلی در تطبیق نیست که شمای آقای خوئی بگوئید به لحاظ این مفاد تعارض می کند با لاتکرم الفاسق. مفاد التزامی اکرم عالما ترخیص حیثی در تطبیق است، ترخیص حیثی در تطبیق که با لاتکرم الفاسق تنافی ندارد.

اقول: این جواب واضح الاشکال است. ولذا می بینید در جلد سوم بحوث این مطلب را حذف کرده اند. چرا واضح البطلان است؟ چون اگر شما ملتزم بشوید اکرم عالما اطلاق بدلی اش متقوم به ترخیص حیثی در تطبیق است، ترخیص حیثی یا به تعبیر دیگر ترخیص وضعی در تطبیق است. یعنی از حیث مجزی بودن اکرام عالم فاسق از این امر اکرم عالما. اگر این را بگوئید اصلا تعارضی نیست بین اکرم عالما و لاتکرم العالم الفاسق. اصلا بحث ما در فرض تعارض است. اصلا بنابر این مبنا لاتکرم الفاسق با اکرم عالما تنافی ندارد. این معنایش تقدیم مطلق شمولی نیست، بلکه شما می گویید من اکرام عالم فاسق می کنم اطلاق اکرم عالما می گوید امتثال کردی اکرام عالم را، اطلاق لاتکرم الفاسق می گوید عصیان کردی نهی از اکرام فاسق را. هم اطاعت کردی اکرم عالما را و هم عصیان کردی لاتکرم الفاسق را. اینکه معنایش این نیست که لاتکرم الفاسق را مقدم کردید بر اکرم عالما. بلکه این معنایش این است که اصلا با هم تنافی ندارند به هر دو عمل می کنید.

ولذا کسانی که در خطاب صل و لاتغصب در بحث اجتماع امر ونهی قائل می شوند به ترخیص حیثی مثل ما، می گوئیم صل قوام اطلاقش به ترخیص حیثی در تطبیق است، یعنی از حیث امتثال امر به صلاة یا از حیث امتثال امر به وضوء شما مرخصید می توانید وضوء بگیرید با آب مغصوب. از این حیث مرخصید. اصلا تنافی ندارد با خطاب لاتغصب، و لذا قائل به جواز اجتماع امر ونهی می شویم.

پس جناب صاحب مباحث الاصول! شما با این مطلبتان می خواهید بگوئید که اصلا تنافی نیست بین اکرم عالما و لاتکرم الفاسق. عرض کردم این اصلا صورت مسأله پاک کردن است.

وانگهی چه جور می گوئید تنافی نیست بین اکرم عالما و لاتکرم الفاسق؟ اگر عنوان متعلق امر و نهی واحد باشد، مثل اکرام، ولو مضاف الیه متعدد باشد. یکجا گفته اکرم عالما یکجا گفته لاتکرم الفاسق، عرفا اینها با هم تعارض می کنند. چرا؟ برای اینکه مفاد اکرم عالما به لحاظ لاتکرم الفاسق مفادش ترخیص فعلی در تطبیق است. یکوقت اکرم عالما با یک عنوان ثانوی حرام جمع می شود، اکرم عالما، لا تؤذ والدیک، یک عالمی است در یک معامله ای سر پدرمان شاید کلاه گذاشته باشد بالاخره پدر ما از او شاکی است، مولا که می گوید اکرم عالما، من رفته ام این عالم را اکرام کرده ام، هم امتثال اکرم عالما می کنم و هم عصیان لا تؤذ والدیک، اجتماع امر ونهی به نظر ما با تعدد عنوان جائز است. چون عنوان حرام این است که لاتؤذ والدیک، اما وقتی عنوان حرام شد لاتکرم الفاسق که متحد است در عنوان با اکرم عالما، هر دو عنوان اکرام هستند ولو مضاف الیه متعدد است، عرف در اینجا استفاده می کند ترخیص فعلی در تطبیق را. مفاد اکرم عالما این است که شما منعی نداری از اکرام عالم فاسق، در حالی که لاتکرم العالم الفاسق می گوید من عمومم می گوید اکرام عالم فاسق مجزی از امتثال امر اکرم عالما نیست. مفاد عرفی شان این است.

این مطلبی که در مباحث الاصول از آقای صدر نقل می کنند که آقا اکرم عالما مفادش ترخیص حیثی در تطبیق است، تنافی ندارد با لاتکرم الفاسق، که گفتم این معنایش پاک کردن صورت مسأله است، این یعنی اصلا تعارضی بین این دو نیست، این معنایش تقدیم لاتکرم الفاسق بر اکرم عالما نیست. بلکه معنایش این است که با هم تنافی ندارند به مدلول هر دو اخذ می کنیم. ولی در توضیحش مطلبی فرمودند، فرمودند حتی اگر بگوید اکرام العالم جائز، یک جا دیگر بگوید اکرام الفاسق حرام. باز هم می گوئیم اکرام العالم بما هو هو جائز، منافات ندارد با اینکه بما هو فاسق حرام باشد.

اقول: ما دو تا اشکال داریم به ایشان:

اشکال اول: اینکه اصلا این مطلب عرفی نیست. اکرام العالم جائز این ظهورش در جواز فعلی است نه در جواز بما هو هو. والا لازمه اش این است که تا عالم قد خمیده بشود یک عنوان جدیدی پیدا کند شاید حرام باشد اکرامش. عالم بما هو هو اکرامش جائز است، ادنی احتمالی اگر پیش آمد بخاطر یک حالتی در این عالم، باید دیگر نتوانیم تمسک کنیم به اطلاق اکرام العالم جائز. در حالی که عرف تمسک می کند می گوید اکرام العالم جائز برای چی گفت؟ به لحاظ عنوان ثانوی که یحرم ایذاء الوالدین نمی گویم، به لحاظ عناوین اولیه ظهورش در ترخیص فعلی است در اکرام عالم، یعنی ولو کان فاسقا.

سؤال وجواب: پس جواز در اکرام العالم جائز جواز فعلی است. تعارض می کند با اکرام الفاسق حرام نسبت به عالم فاسق. جواز تکلیفی است. ایشان دارد می گوید اکرام العالم جائز، جائزٌ من حیث هو عالم، کار ندارد که من حیث هو فاسق حرام باشد، پس تنافی ندارد با اکرام الفاسق حرام. ما می گوئیم عرفا تنافی دارد.

اما راجع به این مثال.

اما راجع به اکرم عالما خود ایشان در جلد سوم بحوث گفته است: عرفا مفاد اکرم عالما این است که اکرام عالم فاسق محبوب من است در فرض ترک اکرام عالم عادل. اکرم عالما اطلاقش می گوید اگر عالم عادل را اکرام نکردی اکرام عالم فاسق محبوب من است. حالا توضیحش را انشاء الله فردا می دهیم که خود ایشان می گوید معنای اکرم عالما حب اکرام هر فردی است از افراد عالم در فرض ترک اکرام سائر افراد عالم. و این با بغض اکرام او جمع نمی شود ولو به عنوان فاسق. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1680

سه شنبه 25/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این بود که اگر مطلق شمولی با مطلق بدلی تعارض کنند، مثل اینکه یک خطاب بگوید لاتکرم الفاسق که مطلق شمولی است، خطاب دیگر بگوید اکرم عالما که مطلق بدلی است و نسبت به عالم فاسق تعارض می کنند.

مرحوم شیخ و مرحوم نائینی فرمودند: عرف خطاب مطلق شمولی را مقدم می کند بر خطاب مطلق بدلی و حکم می شود به اینکه اکرام عالم فاسق حرام است و مجزی از امتثال امر به اکرام عالم هم نیست.

مرحوم نائینی در توجیه این ادعای عرفی فرمود: چون دلالت مطلق شمولی بر احکام متعدده است، اما دلالت مطلق بدلی بر یک حکم است. عرف رفع ید از بعض مدلول مطلق شمولی را که بگوئیم در اراده جدیه بخشی از این احکام اراده نشده است، یعنی حرمت اکرام عالم فاسق اراده نشده است، عرف این را در مقام جمع عرفی قبول نمی کند، بلکه می گوید ما به اطلاق این لاتکرم الفاسق عمل می کنیم و از بعض مدلول آن رفع ید نمی کنیم می رویم خطاب اکرم عالما را که مدلولش ثبوت یک حکم است نسبت به حدود این حکم که آیا این حکم لابشرط است یا بشرط شیء است تقیید می زنیم، می گوئیم اکرم عالما این حکم واحد را که ما از آن رفع ید نکردیم، تقییدش زدیم متعلقش را به اینکه عالم عادل باشد.

مرحوم آقای خوئی فرمود مطلق بدلی هم مدلول عرفی اش احکام شمولیه ترخیصیه است. اکرم عالما به تعداد افراد عالم ترخیص در تطبیق دارد، این هم متضمن احکام شمولیه است، احکام شمولیه ترخیصیه. تعارض می کند با لاتکرم الفاسق که او هم متضمن احکام شمولیه است.

از این بیان مرحوم آقای خوئی که به نظر ما بیان درستی هست سه جواب داده شده است:

جواب اول: در مباحث الاصول از آقای صدر نقل کرده که ایشان فرموده: اکرم عالما متضمن ترخیص فعلی در تطبیق نیست نسبت به افراد آن. ما قبول نداریم که مطلق بدلی متقوم است به ترخیص فعلی در تطبیق، بلکه متقوم است به ترخیص حیثی در تطبیق. یعنی چه؟ یعنی خطاب مطلق بدلی می گوید از حیث امتثال من شما مجاز و مرخص هستید در انتخاب هر یک از این افراد. ولی ممکن است که انتخاب بعضی از این افراد مانع دیگری داشته باشد وبه عنوان دیگر حرام باشد، من کاری به آن ندارم.

پس اکرم عالما مدلول التزامی اش این است که انت مرخص من حیث هذا الحکم البدلی فی التطبیق علی أیّ فرد من افراد العالم. تنافی ندارد با لاتکرم الفاسق که می گوید فاسق چه عالم باشد چه جاهل اکرامش حرام است. اکرام فاسق حرام است هر چند فاسق عالم، ولکن از حیث امتثال امر اکرم عالما از آن حیث شما مجاز هستید در انتخاب عالم فاسق برای امتثال اکرم عالما. یعنی اگر اکرام کردید عالم فاسق را، امر اکرم عالما را امتثال کردید و در عین حال نهی از اکرام فاسق را هم عصیان کردید.

ما عرض کردیم که اولا :این مطلب یعنی اصلا تنافی نیست بین این دو خطاب. این غیر از مدعای مرحوم شیخ و مرحوم نائینی است که قبول کرده اند تنافی بین این دو خطاب را وگفته اند خطاب لاتکرم الفاسق مقدم است بر خطاب اکرم عالما و نتیجه گرفته اند که دیگر اکرام عالم فاسق مجزی از امتثال امر به اکرام عالم نیست.

ثانیا: این مطلب با مدعای مرحوم آقای صدر در جلد سوم بحوث که دوره ثانیه اصول ایشان است متفاوت هست. چون در آنجا تصریح می کند می گوید اکرم عالما با لاتکرم الفاسق تنافی عرفی دارد، تعارض عرفی دارد، و در مورد عالم فاسق با هم عرفا قابل جمع نیستند.

فرق می گذارد بین این مثال و بین مثال اینکه مولا بگوید اکرام العالم جائز، وجای دیگر بگوید اکرام الفاسق حرام.

ایشان می گوید اگر مولا بگوید اکرام العالم جائز، ظهور این ترخیص در اکرام عالم این است که ناظر است به عنوان اکرام عالم بما هو هو، ناظر به عناوین دیگر نیست. ولذا تنافی ندارد با خطاب اکرام الفاسق حرام. و در مورد عالم فاسق ما می گوئیم اکرام این فاسق که عالم هم هست بما هو عالم مقتضی حرمت ندارد ولی بما هو فاسق مقتضی حرمت دارد. بین لااقتضاء واقتضاء هم که تنافی نیست. عالم بودن مقتضی حرمت نیست، ولی فاسق بودن مقتضی حرمت است، نتیجه این می شود که اکرام عالم فاسق می شود حرام.

ولی در مثال اکرم عالما ایشان گفته است مفاد این خطاب چون وجوب جامع است فرق می کند. فرقش چیست؟

ایشان می گوید وجوب جامع ظهور عرفی دارد در شوق و حب مولا به جامع. شما فرض کنید در خارج دو عالم دارید یک عالم عادل و یک عالم فاسق. مولا وقتی می گوید اکرم عالما یعنی جناب عبد من شوق دارم که جامع اکرام عالم را ایجاد کنی. عقلا ممکن است امر به جامع ناشی از شوق به جامع نباشد، ناشی از مصلحت در جامع باشد بدون شوق فعلی به آن از باب دفع افسد به فاسد، ولی ظهور عرفی امر به جامع شوق به جامع است. شوق به جامع مستتبع شوق به هر فردی است از افراد این جامع در فرض ترک سائر افراد. یعنی وقتی مولا می گوید من شوق دارم به اکرام عالم، مستتبع این است که اگر شما عالم عادل را اکرام نکردید مولا به اکرام عالم فاسق شوق پیدا کند و وجدانا وقتی شما اکرام می کنید عالم فاسق را و این مصداق جامع هست، این چیزی که در خارج ایجاد می کنید محبوب مولا است. در حب تکوینی هم همینطور است. ایشان می گوید شما شوق دارید به خوردن آب، در خارج دو لیوان آب هست، شما وقتی یکی از این دو لیوان آب را می خورید، عرفا خوردن آن آب محبوب شما است. یعنی چه؟ یعنی حب به جامع شرب ماء سرایت کرد به حب به شرب این آب الف در فرض ترک شرب آب ب، و همینطور شوق به شرب آب ب در فرض ترک شرب آب الف.

بعد ایشان فرموده اند: این ظهور عرفی را شما در نظر بگیرید، مولا که می گوید اکرم عالما یعنی من شوق دارم به اکرام عالم فاسق در فرض ترک اکرام عالم. این چه جور جمع می شود با بغض نسبت به اکرام عالم فاسق مطلقا؟ ایشان می گوید من نمی گویم این تنافی عقلی است. نخیر. اینکه روح امر شوق است وشوق به جامع مستتبع شوق به افراد است به نحو مشروط و روح نهی هم بغض است، این یک استظهار عرفی است. می تواند عقلا روح نهی مفسده در فعل باشد بدون اینکه مولا نسبت به آن بغضی داشته باشد. می تواند روح وجوب مصلحت در فعل باشد بدون اینکه مولا به آن شوق فعلی داشته باشد. اما ظهور عرفی این است که ما می گوئیم. و در مرحله ظهور عرفی با هم تنافی دارند اکرم عالما با لاتکرم الفاسق. این یعنی چی؟ یعنی ظاهر اکرم عالما این است که من ترخیص فعلی می دهم در تطبیق اکرم عالما بر اکرام عالم فاسق. لاتکرم الفاسق هم می گوید من منع فعلی می کنم از اکرام عالم فاسق. با هم تعارض می کنند. خب این شبیه همین بیان مرحوم آقای خوئی ره می شود.

ما خودمان در این اکرم عالما با لاتکرم الفاسق گفتیم که بله قبول داریم که بین این دو تنافی عرفی است نه تنافی عقلی. اینکه صاحب کفایه گفته است که هیچ فرقی نمی کند کسی که قائل به جواز اجتماع امر ونهی است، چه در صل و لاتغصب باید قائل به جواز بشود و چه در اکرم عالما با لاتکرم الفاسق. چون درست است که در این مثال اکرم عالما با لاتکرم الفاسق عنوان واحد است ولی اضافه متعدد است.

خب صاحب کفایه خیالش راحت است چون خودش امتناعی است. وانگهی شاید هم حرف صاحب کفایه درست باشد، بحث عقلی همین است. اما بحث عرفی کجا رفته است؟ در صل و لا تغصب عرف هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی است چون دو عنوان است. عنوان یحرم الغصب کاری ندارد به عنوان نماز. ولی اکرم عالما با لاتکرم الفاسق یک عنوان است، لاتکرم الفاسق یعنی لاتکرم هذا لکونه فاسقا، اکرام نکن انسانی را اگر فاسق باشد. عرف حیثیت تعلیلیه می فهمد. واقعا تنافی عرفی است بین این دو خطاب اکرم عالما با لاتکرم الفاسق.

ما یک چیزی می گفتیم که به عنوان شاهد عرض می کنم: می گفتیم خود بزرگان ما من حیث لایلتفت در صل و لاتغصب حتی امتناعی هایشان گفته اند اگر حرمت غصب ساقط بشود بخاطر اکراه، اضطرار، نسیان، مانعی ندارد که خطاب صل شامل بشود. چون ما دیگر نهی از غصب نداریم، پس اطلاق صل شامل نماز در مکان مغصوب می شود، اطلاق توضأ شامل وضوء به ماء مغصوب می شود چون حرمت غصب ساقط شده است بخاطر اکراه یا اضطرار. اما همینها در مثال اکرم عالما و یحرم احرام اکرام الفاسق یا یحرم اکرام العالم الفاسق که اصلا اخص است قبول نکرده اند که اگر کسی مکره بشود یا مضطر بشود بر اکرام یک عالم فاسق و خطاب حرمت اکرام او ساقط بشود، ملتزم نشده اند به اینکه مجزی است اکرام او نسبت به امر اکرم عالما. (حتی در اصول فقه مظفر هم این را مطرح کرده اند و ملتزم نشده اند) چرا؟

جهتش این است که مفاد خطاب یحرم اکرام الفاسق یا یحرم اکرام العالم الفاسق این است که اکرام فاسق مفسده غالبه دارد و مصلحت غالبه ندارد. خطاب اکرم عالما اطلاقش می گوید ولو کان فاسقا. یعنی اکرام عالم فاسق مصلحت غالبه دارد که مجزی و وافی باشد نسبت به ملاک اکرام عالم. یکی می گوید مفسده غالبه دارد اکرام عالم فاسق، خطاب لاتکرم الفاسق یا لاتکرم العالم الفاسق یا یحرم اکرام العالم الفاسق این را می گوید دیگر. خب خطاب اکرم عالما که می گوید عالم ولو فاسق باشد مصلحت غالبه دارد که وافی است به ملاک این طبیعی اکرام عالم با هم تنافی دارند. این متفاهم عرفی است.

و الا آن چیزی که در بحوث گفته اند که شوق به جامع مستتبع شوق به افراد است به نحو مشروط ما قبول نداریم. ما اشکال کردیم گفتیم لازمه اش این است که اگر یک شخصی بیاید مانع بشود از اینکه شما آب بخورید، ده لیوان آب است می خواستید یک لیوانش را بخورید او را هم لشکریان شام نگذاشتند. بعد شما بگوئید که ده لیوان آب در مقابلم بود، ده تا شوق فعلی شد بخاطر اینکه شرطش فعلی شد. شوق داشتم به خوردن لیوان الف در فرض ترک خوردن نه لیوان دیگر وهکذا، شرطش فعلی شد، ده داغ به جگر من گذاشتید. این عرفی است؟ شما که بیش از یک لیوان نمی خواستید بخورید.

یا اگر شما دو فرد از این را انجام بدهید دو لیوان آب بخورید، بگوئیم هیچکدام مورد شوق شما نبوده چون شرط شوق به فرد ترک سائر افراد بود. اگر بگوئید این مثال نمی شود شرب دو لیوان آب در آن واحد باشد، اما مثلا شوق دارید شما به اکرام یک عالمی، دو تا عالم در حضورتان هستند، همزمان هر دو ر اکرام می کنید، پس باید بگوئیم به هیچکدام شوق ندارید، چون شوق به این فرد از اکرام عالم در فرض ترک اکرام دیگری است. این عرفی است؟

ما آن بیان بحوث را قبول نداریم، اما این بیان خودمان را قبول داریم که ظاهر یحرم اکرام الفاسق یا یحرم اکرام الفاسق ظاهر اصل خطاب ولو سقط اطلاقه لاجل الاکراه و الاضطرار، ظاهر اصل خطاب این است که عالم فاسق اکرامش مفسده غالبه دارد، ولو بخاطر عنوان ثانوی این حرمت ساقط بشود، خب این جمع نمی شود با مصلحت غالبه در اکرم عالما.

اما در مثال صل و لاتغصب اینطور نیست. لاتغصب می گوید غصب مفسده غالبه دارد. من چه کار به عنوان های دیگر دارم. من چه کار به عنوان هایی دارم مثل عنوان وضوء و عنوان نماز؟. بله وضوء با آب مغصوب به عنوان مفسده دارد، مفسده غالبه هم دارد، به عنوان غصب، اما به عنوان وضوء وافی به مصلحت است. چون دو عنوان و دو حیثیت مستقله است.

اما در جائی که عنوان واحد است مثل اکرام، عرف این را می گوید، و انصافا این بیان مرحوم آقای خوئی که مفاد اکرم عالما ترخیص در تطبیق است ترخیص فعلی، یعنی شما مانعی بالفعل از اکرام عالم فاسق به عنوان اکرام فاسق ندارید. تعارض می کند با لاتکرم الفاسق.

سؤال وجواب: من انکار می کنم که شوق به جامع به افراد سرایت کند. شوق دارد به جامع. نه به خصوص این شوق دارد و نه به خصوص آن. شوق دارد به ایجاد طبیعی اکرام عالم در خارج. در ضمن یکی از این دو است لابعینه. و لابعینه که شد می شود جامع.

جواب دومی که از این بیان مرحوم آقای خوئی داده اند: در بحوث گفته اند دلالت اکرم عالما بر ترخیص در تطبیق این دلالت عقلیه است نه دلالت عرفیه. از باب اینکه شما می گوئید مقوم عقلیِ اطلاق، ترخیص در تطبیق است. این می شود دلالت عقلیه. دلالت عقلیه که برای بحث جمع عرفی کافی نیست. دلالت عرفیه باید باشد تا در مقام جمع عرفی ما مد نظر بگیریم. خب دلالت اکرم عالما بر ترخیص در تطبیق به بیان عقلی است از باب اینکه عقل می گوید اطلاق بدون ترخیص در تطبیق نمی شود. ما باید مدلول عرفی اکرم عالما را حساب کنیم. مدلول عرفی اکرم عالما که ترخیص در تطبیق نیست. پس مدلول اکرم عالما شمولی نیست. آن لازم عقلی است که شمای آقای خوئی می گوئید. او که تأثیر ندارد در جمع عرفی.

اقول: جواب ای است که نه آقا، اتفاقا ترخیص در تطبیق مدلول عرفی است. وقتی مولا می گوید اکرم عالما، و این عبد می رود اکرام می کند عالم فاسق را و مولا می گوید چرا او را اکرام کردی؟ می گوید جناب مولا! تو که نگفتی اکرم عالما عادلا.

سؤال وجواب: بحث تعارض نیست. بحث این است که اکرم عالما ظهور عرفی دارد در ترخیص در تطبیق بر اکرام عالم فاسق. بحث تعارض با لاتکرم الفاسق به کنار.

اینکه بگوئیم اکرم عالما ظهور در ترخیص در تطبیق ندارد عقل می گوید اطلاق بدون ترخیص در تطبیق نمی شود، نخیر این درست نیست. لازم عرفی است. لازم واضح یعنی به حدی است که بیّن بالمعنی الاخص شده است. بیّن بالمعنی الاخص یعنی ظهور. یعنی مولا راضی است به تطبیق اکرم عالما بر هر فردی از افراد عالم. رضای مولا است. مگر عقل تحکم می کند بر مولا. عقل کشف می کند که مولا راضی است، منتهی آنقدر این کشف واضح است که می شود ظهور عرفی.

سؤال وجواب: اطلاق به حکم عقل است دیگر. خب فرض این است که هر دو مطلق هستند، هم لاتکرم الفاسق مطلق است و هم اکرم عالما مطلق است. در این جهت که فرق نمی کند. اطلاق به حکم عقل است هر دو مثل هم هستند. بحث در این است که چه امتیازی لاتکرم الفاسق بر اکرم عالما دارد.

جواب سوم: در مباحث الاصول گفته اند جناب آقای خوئی! قبول، مدلول التزامی عرفی اکرم عالما ترخیص فعلی در تطبیق است. دیگر از این بهتر می خواهید؟! ولی مدلول التزامی است. مدلول التزامی به نظر شما تابع است در حجیت نسبت به مدلول مطابقی. پس عرف اول می آید مدلول های مطابقی را نسبت سنجی می کند. لاتکرم الفاسق مدلول مطابقی اش شمولی است، اکرم عالما مدلول مطابقی اش بدلی است. اول مدلول های مطابقی را که می سنجد می بیند او شمولی است این بدلی. می گوید شمولی بر بدلی مقدم است. بعد مدلول التزامی اکرم عالما می گوید أنا ایضا شمولیٌّ.

آقای صدر می گوید طبق این مبنا که دلالت التزامیه فرع بر دلالت مطابقیه است، به این دلالت التزامیه می گویند برو کنار، ما اول باید دلالت های مطابقیه را جمع عرفی کنیم، تو نباید بیائی وسط.

اقول: جواب این است که دلالت التزامیه در سقوط تابع دلالت مطابقیه است نه اینکه در جمع عرفی طفیلی باشد. چه کسی می گوید در بحث جمع عرفی باید مدلول التزامی عرفی را نادیده گرفت؟ این را چه کسی گفته است؟. آقا مدلول التزامی عرفی یعنی مدلول خطاب. چرا در مقام جمع عرفی نادیده بگیریم. گناه نکرده آن شخصی که می گوید دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است، او در سقوط از حجیت می گوید، نه اینکه در مقام جمع عرفی او را نادیده بگیرید و اول بروید مدلول های مطابقی را با هم جمع عرفی کنید.

ولذا به نظر ما هیچکدام از این جواب ها به آقای خوئی درست نیست، ایراد دوم آقای خوئی بر مرحوم نائینی مسجل است. اکرم عالما متضمن ترخیص فعلی است در تطبیق این اکرم عالما بر عالم فاسق، با خطاب لاتکرم الفاسق در مورد عالم فاسق که منع فعلی می کند از اکرام عالم فاسق تعارضا تساقطا.

سؤال وجواب: اکرم عالما هم مدلول مطابقی اش اقتضاء حجیت دارد و هم مدلول التزامی اش. ولو بخاطر معارضه حجت نیست اما چرا در مقام جمع عرفی او را نادیده می گیرید؟ در بحث معارضه هر کدام از طرفین را باید فی حد ذاته حساب کنید. چرا اکرم عالما فی حد نفسه حجت نباشد؟ فی حد نفسه حجت است بخاطر معارضه مشکل پیدا کرده است.

این راجع به ایراد دوم.

ایراد سوم به این فرمایش مرحوم نائینی این است که: آقای صدر فرموده: درست است ما ایراد مرحوم آقای خوئی را قبول نکردیم اما بیان شما هم درست نیست. چرا؟ چون شما می گوئید شمولیت لاتکرم الفاسق تعارض می کند با بدلیت اکرم عالما، شمولیت بر بدلیت مقدم است. حالا چرا؟ می گوید چون شمولیت متضمن احکام متعدده است، رفع ید از بعض این احکام یعنی رفع ید از مدلول خطاب شمولی، و عرف این را اجازه نمی دهد.

آقا اصلا تعارض بین شمولیت و بدلیت نیست. چرا؟ مثال می زند می گوید: فرض کن این لاتکرم الفاسق شمولی نبود صرف الوجودی بود، باز هم تعارض نداشت؟. مثل صرف الوجودی را امام ره می زد، می فرمود: یک مولایی به عبدش می گوید لاتذکر اسمی امام هؤلاء، چرا؟ برای اینکه تا این عبد اسم مولا را ببرد دشمن می فهمد و مولا را شناسانی می کند. اینجا نهی از صرف الوجود است. اینجور نیست که دفعه دوم اگر اسم مولا را ببرد مفسده دومی داشته باشد. نه، مفسده بر اولین فرد مترتب می شود. به این می گویند نهی از صرف الوجود.

ایشان گفته اند اگر نهی از صرف الوجود اکرام فاسق باشد یعنی چه؟ یعنی مولا می گوید تو آلوده نشو به اکرام فاسق، ولی اگر آلوده شدی یک عالم را اکرام کردی، دیگر متهم شدی رسانه ها پر می کنند که فلانی با بدنامها ارتباط دارد. دیگر حالا با یک بدنام ارتباط داشتن یا با صد بدنام ارتباط داشتن دیگر برای مردم فرق نمی کند. به این می گویند نهی از صرف الوجود.

در مباحث الاصول از آقای صدر نقل می کند که می گویند: اگر لاتکرم الفاسق نهی از صرف الوجود هم بود نهی شمولی نبود آیا تعارض نمی کرد با اکرم عالما؟ تعارض می کرد دیگر. چون لاتکرم الفاسق می گفت هیچ فردی از فاسق را اکرام نکن منتهی نهی واحد ارتباطی داشت، به جوری که اگر یک فاسق را اکرام می کردی این نهی به عصیان ساقط می شد. باز هم تعارض دارد.

تعارض منشأش لابشرطیت لاتکرم الفاسق است نه شمولیت آن، نه انحلالیت آن. مطلق شمولی و انحلالی هم نباشد ولی همینکه مطلق باشد و لابشرط باشد لاتکرم الفاسق نسبت به عالم و یا جاهل، این منشأ تعارض می شود با اطلاق اکرم عالما. اطلاق اکرم عالما با اطلاق لاتکرم الفاسق تنافی دارد، هر دو لابشرط هستند، اکرم عالما نسبت به فاسق لابشرط است، لاتکرم الفاسق نسبت به عالم لابشرط است. اما بدلیت و شمولیت یک بحث دیگری است، او دال آخری دارد، آنها منشأ تعارض نیست.

اقول: این چیزی که در مباحث الاصول نقل کرده اند اشکالش واضح است. چرا؟ برای اینکه مقصود مرحوم نائینی از نهی شمولی نهی انحلالی استغراقی نیست. همین نهی از صرف الوجود اکرام فاسق هم نهی شمولی است، منتهی نهی شمولی ارتباطی.

بله اگر می گفت لاتکرم فاسقا، یک فاسقی را اکرام نکن، که البته اصلا لغو هم هست، چون آدم هر چه هم بد باشد در این دنیا اینقدر فاسق زیاد است که اصلا برایش ممکن نیست همه فاسق ها را اکرام کند. لاتکرم فاسق یعنی یک فاسقی را اکرام نکن. اگر می گفت لاتکرم فاسقا، او هم می شد بدلی، آنوقت تنافی نداشتند. مرحوم نائینی که می گوید شمولی، مراد از شمولی خصوص حکم استغراقی نیست، بلکه ولو نهی از صرف الوجود اکرام فاسق، منتهی این هم شمولی است. این هم به نحو نهی ضمنی می گوید هیچ فرد از افراد فاسق را اکرام نکن.

پس مرحوم نائینی درست می گویند. شمولیت لاتکرم الفاسق طرف معارضه است. و الا اگر می گفت لاتکرم فاسقا که معارضه نمی کرد با اکرم عالما. چون می گوید یک فاسقی را اکرام نکن. کافی است در اکرام نکردن یک فاسق اینکه بروی یک فاسق جاهل را اکرام نکنی. تمام فاسق ها را اکرام کن یک فرد از فاسق جاهل را اکرام نکنی امتثال کرده ای لاتکرم فاسقا بدلی را.

ولذا به نظر ما این اشکال آقای صدر به مرحوم نائینی وارد نیست. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1681

چهارشنبه 26/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به استدلال های مرحوم نائینی بود بر اینکه در تعارض مطلق شمولی با مطلق بدلی مثل تعارض لاتکرم الفاسق با اکرم عالما نسبت به مورد عالم فاسق فرمودند که مطلق شمولی مقدم می شود و اکرم عالما را تقیید می زنیم به اکرم عالما لیس بفاسق.

وجه اول مرحوم نائینی این بود که فرمود: مطلق شمولی دارای دلالت های متعدده است چون متضمن احکام متعدده است. لاتکرم الفاسق به تعداد افراد فاسق حرمت اکرام جعل می کند، و عرف اجازه نمی دهد که ما از بعض دلالت این مطلق شمولی رفع ید کنیم بخاطر یک مطلق بدلی، که اگر ما این مطلق شمولی را به اطلاقش اخذ بکنیم در مدلول مطلق بدلی هیچ تصرفی نکردیم. چون مدلول مطلق بدلی حکم واحد است وجوب اکرام عالم، فقط نسبت به متعلق آن که آیا مطلق است یا مقید است تصرف کردیم. عرف اجازه نمی دهد که ما در اینجا از اطلاق شمولی لاتکرم الفاسق رفع ید کنیم، بلکه برعکس ما باید به اطلاقش عمل کنیم و متعلق اکرم عالما را تقیید بزنیم بگوئیم اکرم عالما لیس بفاسق.

که مرحوم آقای خوئی دو اشکال موجه کرد. فرمود اولا این بیان عرفی نیست استحسانی است، قرینیت عرفیه ای ما نفهمیدیم نسبت به مطلق شمولی که بخواهد قرینه عرفیه باشد بر حمل مطلق بدلی بر اینکه مراد از آن مقید هست، مراد از اکرم عالما عالم غیر فاسق است. علاوه بر اینکه مطلق بدلی هم یک مدلول التزامی شمولی دارد وآن ترخیص در تطبیق است، که اکرم عالما می گوید به تعداد افراد عالم شما ترخیص در تطبیق دارید. و این هم متضمن حکم شمولی ترخیصی است و با هم تعارض می کنند این دو خطاب، و در مورد اجتماع تساقط می کنند.

که به نظر ما اشکال به مرحوم نائینی وارد است.

آقای صدر این دو اشکال را نپذیرفتند به مرحوم نائینی، خودشان دو اشکال دیگر کردند به این بیان مرحوم نائینی. اشکال مرحوم آقای صدر یکی این بود که: تعارض بین شمولیت لاتکرم الفاسق و بدلیت اکرم عالما نیست که شما بگوئید شمولیت بر بدلیت تقدم عرفی دارد. حتی اگر لاتکرم الفاسق شمولی نبود، نهی از صرف الوجود بود نه نهی از مطلق الوجود، یک نهی واحد بود از اکرام فاسق، باز تعارض بود بین او و بین اکرم عالما. تعارضش منشأش اطلاق و لابشرطیت لاتکرم الفاسق است، که با اطلاق و لابشرطیت اکرم عالما تعارض می کند. بین اطلاق و لابشرطیت این دو که مزیتی وجود ندارد، ولذا با هم تعارض وتساقط می کنند.

که ما جواب دادیم گفتیم: مراد از شمولیت در کلام مرحوم نائینی اعم است از نهی از مطلق الوجود که در نهی انحلالی هست یا نهی از صرف الوجود. لاتکرم الفاسق بر فرض نهی از صرف الوجود باشد بالاخره به نحو نهی ضمنی شامل تمام افراد فاسق می شود. پس از این جهت می شود نهی شمولی. منتهی آیا نهی های مستقلی هست به تعداد افراد فاسق، که در نهی از مطلق الوجود اینطور است، یا نهی واحد است و به لحاظ افراد فاسق نواهی ضمنیه داریم، که می شود نهی از صرف الوجود. بالاخره این هم شمولی خواهد بود.

یک عبارتی در بحوث هست این عبارت را توضیح بدهم و اشکال بکنم:

در بحوث گفته اند: لاتکرم الفاسق صریح در شمولیت است. چرا؟ برای اینکه لاتکرم الفاسق اگر بخواهد شمولی نباشد باید بدلی باشد، یعنی باشد لاتکرم فاسقا، یک فاسق را اکرام نکن. خب این لغو است. برای اینکه هیچ کس عادتا تمام افراد فاسق را اکرام نمی کند تا به مردم بگوئیم مردم خواهشا تمام افراد فاسق را اکرام نکنید، یکی را لااقل بگذارید بماند که اکرام نکرده باشید. این لغو است. پس لاتکرم الفاسق صریح است در شمولیت. وآن چیزی که منشأ تعارض لاتکرم الفاسق است اطلاق لاتکرم الفاسق است نسبت به فاسق عالم. این اطلاقش ولابشرطیتش طرف معارضه است با اطلاق اکرم عالما. وقتی دو اطلاق با هم معارض بودند ترجیحی بر یکدیگر ندارند. به لحاظ شمولیت لاتکرم الفاسق صریح و نص است، او که طرف معارضه نیست. آن چیزی که طرف معارضه است اطلاق لاتکرم الفاسق است به لحاظ عالم فاسق، که ظهور اطلاقی است، آن هم که شمولیت نیست تا بگوئیم امتیاز دارد شمولیت بر بدلیت اکرم عالما.

خب آقا! اولا همه جا خطاب نهی نیست. گاهی مطلق شمولی خطاب امر است. حالا در این مثال لاتکرم الفاسق قبول داریم که این خطاب نهی است و صریح است در اینکه بدلی نیست. اگر مقصودتان این مورد است قبول داریم. اما اینطور نیست که هر خطاب شمولی صریح باشد در شمولیت. اکرم العالم خطاب مطلق شمولی است ولی صریح در شمولیت نیست. چون ممکن است مراد از اکرم العالم این باشد که صرف الوجود اکرام عالم واجب است. ولی اگر مراد ایشان در لاتکرم الفاسق است قبول است، او کالصریح است در شمولیت. چون لغو است نهی از اینکه بگوید شما تمام افراد فاسق را اکرام نکنید. لاتکرم فاسقا یک فاسق را اکرام نکن لااقل. این لغو است، چون همه بالاخره اینطور هستند که اکرام یک فاسقی را ترک می کنند.

ولکن مدعای مرحوم نائینی این است که اطلاق نهی شمولی. خب اطلاق نهی شمولی هم شمولی است. اطلاق نهی شمولی که شمولی هست بخاطر شمولی بودن ترجیح دارد بر اطلاق امر بدلی در اکرم عالما. چون اطلاق نهی شمولی یعنی انحلال این نهی به تعداد افراد فاسق از جمله عالم فاسق. مدعای مرحوم نائینی این است و جوابش را هم مرحوم آقای خوئی طبق ایراد اول ودوم به مرحوم نائینی داد.

بیان دیگری که در بحوث هست به عنوان اشکال به مرحوم نائینی این است که فرموده اند: دلالت مطلق شمولی بر انحلال و تکثر حکم، دلالت لفظیه نیست. جناب آقای نائینی! شما می گوئید که لاتکرم الفاسق مدلول عرفی اش احکام متعدده است، و ما عرفی نیست که از بعض مدلول این خطاب مطلق شمولی دست برداریم. نه، ما باید تحفظ کنیم بر مدلول این لاتکرم الفاسق که تکثر حکم است به تکثر افراد فاسق. تعدد حکم است به تعدد افراد فاسق. خب این دلالت لفظیه که نیست، انحلال عقلی است. والا مفاد خطاب لاتکرم الفاسق که مساوی با مفاد خطاب لاتکرم أی فاسق نیست. در عام مدلول خطاب عام حکم متکثر است بر افراد. ولی در مطلق خطاب مطلق حکم واحد است بر طبیعت. عقل است که می آید می گوید که خطاب لاتکرم الفاسق باید منحل بشود حکمش به تعداد افراد، والا مدلول خطاب که حکم واحد است بر طبیعت. به لحاظ مدلول عرفیِ خطاب که ما بیش از یک حکم نمی فهمیم. عقل می گوید این حکم ینحلّ الی احکام متعددة. این حرف عقل که در مقام جمع عرفی که شما بیان کردید تأثیر ندارد که بیائید بگوئید که بله مفاد لاتکرم الفاسق احکام متعدده است. کی مفادش این است؟ مفادش حکم واحد است روی طبیعت.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! مرحوم نائینی مرادش این است که عرفا خطاب مطلق شمولی دلالت می کند بر حکم طبیعت و طبیعت به نظر عرفی اتحاد دارد با افراد. درست است که مدلول استعمالی لاتکرم الفاسق و اکرام الفاسق حرام حکم واحد است روی طبیعت اکرام فاسق، ولی عرف این را می فهمد که الطبیعة عین افرادها. چطور وقتی شما می گوئید النار حارة یک خبر می دهید، ولی عرف از این خطاب شما می فهمد که مقصودتان این است که این آتش حار است آن آتش حار است، ولذا بلافاصله ممکن است نقض بکند، بگوید النار حارة نقض می شود به نار در جریان جضرت ابراهیم. چون اطلاق از خود خطاب که فهمیده می شود یعنی حکم واحد روی طبیعت عرفا انحلال عرفی دارد به تعداد افراد طبیعت از باب اینکه طبیعت عین افرادش هست و حکم طبیعت حکم افرادش هست. این یک مطلب عرفی است نیاز به برهان عقلی ندارد.

عرف می گوید مولا وقتی می گوید ترک کن اکرام فاسق را، انعدام الطبیعة بانعدام جمیع افرادها. اتفاقا این را عرف می گوید. به قول امام رضوان الله علیه عرف است که می گوید الطبیعة یوجد بوجود فرد ما و لاینعدم الا بانعدام جمیع الافراد. این را عرف می گوید، عقل که اینجور نمی گوید. عرف می گوید که اگر مولا به ما بگوید که ایجاد نکن اکرام فاسق را، حالا چه به نحو نهی از صرف الوجود یا نهی از مطلق الوجود، منعدم نمی شود اکرام فاسق الا به ترک جمیع افراد. حتی اگر نهی از مطلق الوجود هم مراد باشد آن را هم عرف می فهمد به مناسبات حکم وموضوع. این ظهور عرفی است. بحث نهی است، بحث لاتکرم الفاسق است. این ظهور عرفی است که عرف ولو به لحاظ غلبه اینکه هر فردی از افراد طبیعت مفسده دارد در حرام، می فهمد که پس این حکم انحلالی است. مقصود تنها این نیست که بگوئیم انحلال در جعل. نه، ما وارد آن بحث نمی شویم. بفرمائید انحلال در مجعول یعنی انحلال در مقام فعلیت، انحلال در مقام تطبیق، او را که عرف می فهمد. عرف می فهمد که اکرام الفاسق حرام در مقام تطبیق، تطبیق می شود بر هر فردی از افراد فاسق. مدلول عرفی خطاب است نیاز به برهان عقلی ندارد. کسی که می گوید آتش گرم است مدلول عرفی اش این است که می خواهد بفهماند که هر آتشی گرم است. اختلاف در مراد استعمالی است بین مطلق و عام نه در مراد جدی عرفی.

پس اصلا لازم نیست مرحوم نائینی بحث انحلال در جعل را پیش بکشد. نه، همان انحلال در مجعول، یعنی انحلال در مقام تطبیق که وقتی می گویند اکرام الفاسق حرام این یک فرد است از افراد فاسق، اکرامه حرام، آن یک فرد دیگری است از افراد فاسق، اکرامه حرام و هکذا. و هیچ احدی منکر انحلال نهی در مقام تطبیق به نواهی متعدده نیست.

بله حالا منشأ این انحلال عرفی که مفاد خطاب هست منشأش چیست، او یک بحث دیگری است خیلی هم لازم نیست ما وارد آن بحث بشویم. اما در این که ظاهر خطاب نهی این است که در مقام انطباق منحل می شود به تعداد افراد حرام، این یک مفاد عرفی است. عرف می گوید برای اینکه وقتی به شما می گویند لاتشرب الخمر، اولا برای ترک شرب خمر باید از جمیع افراد خمر اجتناب کنید. برخلاف امر که با یک فرد از طبیعت ایجاد بشود امتثال کرده اید امر را.

وانگهی عرف می گوید ظاهر لاتشرب الخمر این است که هر فردی از شرب خمر یک مفسده مستقله دارد، و این منشأ ظهور خطاب می شود در انحلال. حالا اینکه منشأ انحلالی بودن خطاب لاتشرب الخمر چیست او بحث دیگری است، ما در جای خودش گفتیم که منشأش جز انحلال در جعل چیز دیگری نیست. والا مولا دو جور می تواند بگوید لا تتکلم. گاهی به عبدش می گوید لا تتکلم، چون دیده این عبدش هر وقت حرف می زند یک سوژه ای می دهد دست دشمن. می گوید خواهش می کنم تکلم نکن. این نهی انحلالی است دیگر، یعنی اگر امروز تکلم کرد باز فردا هم به او می گویند لا تتکلم، به این می گویند نهی از مطلق الوجود.

اما یکوقت مولا به عبدش می گوید لا تتکلم، چون اگر تکلم بکند می فهمند که این عبد کر ولال نیست، دیگر نمی تواند این عبد به عنوان یک انسان کر و لال در بین دشمن نفوذ کند و اخبار دشمن را به حکومت اسلامی گزارش بکند. مولا به او می گوید لا تتکلم. این نهی از صرف الوجود است. یعنی اگر آن عبد یک بار تکلم کند از لیست حذف می شود او را می گذارند کنار و یک عبد دیگری را به عنوان کر ولال می فرستند به عنوان جاسوس. چون او دیگر لو رفت. مولا دو جور لا تتکلم می گوید، چه جور شد آن لا تتکلم دیروز که به آن عبد اولش می گفت چون عبد اولش خیلی ساده است حرف که می زند آبروی خودش و مولا و همه را می برد، مولا به او می گوید خواهش می کنم تکلم نکن. فرقش با این لا تتکلمی که به این عبد دومی که خیلی زیرک است و می خواهد نقش جاسوس را ایفاء کند چیست که مولا به او می گوید لا تتکلم؟ جز اینکه مولا در لحاظش وقتی دیروز می گفت لا تتکلم لحاظ بکند که من می خواهم به تعداد افراد تکلم جعل حرمت بکنم، ولی امروز که می گوید لا تتکلم یک جعل حرمت می کند برای صرف الوجود تکلم، که اگر یکبار این عبد امروزی تکلم کند این نهی از صرف الوجود تکلم عصیان شده است توجیه دیگری ندارد.

سؤال وجواب: اینکه بگوئید امروز که به نحو صرف الوجود گفت لا تتکلم متعلقش لا توجد اول التکلم است این خلاف وجدان عرفی است. من کاری به این ندارم.

من عرضم متوقف بر این نیست که انحلال در جعل مفاد خطاب باشد. نه، اصلا شما منکر انحلال در جعل بشوید. ما می گوئیم مفاد خطاب انحلال در مجعول یعنی انحلال در حکم فعلی، انحلال در مقام تطبیق هست، این مفاد عرفی خطاب است، چرا می گوئید مفاد خطاب نیست؟. مولا مدالیل التزامیه عرفیه خطاب را هم لحاظ می کند. چون لازم بین بالمعنی الاخص است، چرا آن را لحاظ نکند؟ چرا عرف لحاظش نکند؟

سؤال وجواب: ما گفتیم برفرض انحلال در جعل را شما از ما نپذیرید یک مطلب دیگر است او را که نمی توانید منکر بشوید، و او ظهور خطاب نهی است در شمولیت و از باب اینکه لاینعدم الطبیعة عرفا الا بانعدام جمیع افرادها، بلکه ظاهر خطاب نهی شمولیت انحلالیه است از باب ظهور عرفی. وقتی ظهور عرفی خطاب لاتشرب الخمر این است که کل فرد من افراد الخمر حرام مستقل، این مفاد عرفی خطاب است.

پس این دو بیان مرحوم آقای صدر به مرحوم نائینی تمام نیست. همان دو بیان مرحوم آقای خوئی درست است.

مرحوم نائینی دو وجه دیگر هم ذکر کرده است برای تقدیم مطلق شمولی بر مطلق بدلی که ای کاش آنها را ذکر نمی کرد، چون لایرجع الی محصل:

وجه دوم: مرحوم نائینی می گوید اطلاق بدلی علاوه بر اینکه اصل این است که مولا در مقام بیان است نیاز دارد به اینکه احراز کنیم که تمام افراد عالم وافی به غرض مولا هستند. ما باید از خارج احراز کنیم که جمیع افراد عالم تساوی دارند در وفاء به غرض مولا در اکرم عالما. ولی در مطلق شمولی که تساوی لازم نیست. مولا می گوید لاتقتل المؤمن. قتل نبی با قتل یک مؤمن فاسق که تساوی ندارد، اهم و مهم است. تساوی در مطلق شمولی شرط نیست. قتل مسلم حرام است، حالا این مسلم نبی است یا یک شخص فاسق فاجری است ولی مسلم است، تساوی ندارند. اما در مطلق بدلی باید تساوی را احراز کنیم در اکرم عالما.

نتیجه این می شود که ما با وجود لاتکرم الفاسق دیگر تساوی را در افراد عالم احراز نمی کنیم تا بگوئیم اطلاق اکرم عالما شامل عالم فاسق هم می شود.

اقول: این وجه درست نیست. خب در مطلق بدلی هم تساوی لازم نیست. می گوید زکات بده به فقیر. حالا فقیر آیة الله العظمی باشد که فقیر است یا یک مؤمنی باشد که شرائط حداقلی زکات را دارد. تارک الصلاة و شارب الخمر و متجاهر به فسق نیست آن هم علی الاحوط. ولی فاسق است. خب فاسق هم شکم دارد او هم فقیر است، اصلا شما دلت می خواهد زکاتت را به یک فقیر فاسق بدهی، می گوئی آن آیة الله العظمی فقیر است ولی خدا اولیائش را فراموش نمی کند، ما زکات را به این فاسق فاجر که متجاهر به فسق نیست وفقیر است می دهیم، آیا فقهیا اشکال دارد؟!

علاوه بر اینکه خود اطلاق اکرم عالما می گوید در وفاء به غرض لزومی مولا هیچ قید زائدی دخیل نیست. خود اطلاق اکرم عالما این را می گوید، نیاز نداریم از خارج احراز کنیم تساوی افراد عالم را در وفاء به غرض مولا.

پس این وجه دوم هم درست نیست.

وجه سوم: مرحوم نائینی فرموده: حجیت اطلاق بدلی در اکرم عالما متوقف است بر اینکه مانعی در سر راه عقل نباشد تا عقل بتواند حکم به تخییر بکند. اکرم عالما تخییرش تخییر شرعی که نیست، اسمش را گذاشته اند تخییر عقلی. واجب تخییری شرعی آن چیزی است که خود شارع می گوید صم أو اطعم. اما در مورد مطلق بدلی تخییر عقلی است. عقل با وجود لاتکرم الفاسق حکم به تخییر نمی کند.

اقول: این هم جوابش روشن است. عقل چکاره است که حکم به تخییر بکند؟ اینقدر به عقل بها ندهید. عقل نقشش درک است، در عقل نظری درک تکوینیات است و در عقل عملی درک حسن و قبح است. اینجور نیست که عقل حکم کند، مگر عقل مولا است که هر چه می شود می گویند عقل حکم می کند؟! تخییر عقلی یعنی عقل بعد از اطلاق اکرم عالما می گوید شما معذوری در انتخاب هر فردی از افراد عالم. چون ما نظر لزومی مولا را که به اکرام عالم فاسق است کشف نکردیم، خلاف اطلاق اکرم عالما است که مراد مولا اکرام خصوص عالم عادل باشد. اصلا خود اکرم عالما دارد می گوید نظر من لابشرط است. وقتی مولا خودش دارد می گوید به اطلاق بدلی نظر من لابشرط است نسبت به اکرم عالما و قید فاسق و عادل برایم مهم نیست، عقل چکاره است که بگوید من توقف می کنم در حکم به تخییر؟!

سؤال وجواب: فرض این است که اطلاق بدلی مفادش لابشرطیت است. یعنی کشف کردیم که مولا در غرض لزومی اش در اکرم عالما هیچ قید زائدی نقش ندارد. خب این را عقل کشف می کند. حالا یا ظهور عرفی است یا کشف عقلی است. این را کشف می کند. عقل حکم به تخییر نمی کند بلکه کشف است. چه جور اینجا اطلاق است در مطلق شمولی هم اطلاق است. اطلاق یا کاشف ظهوری است یا موجب حکم است، در هر دو یکی است. اکرم عالما مفاد عرفی اش یا حکم عقل این است که در نظر مولا لا بشرط است اکرم عالما. وقتی در نظر مولا لابشرط است عقل چکاره است که توقف کند در تخییر.

پس هیچکدام از این سه وجه برای تقدیم مطلق شمولی بر مطلق بدلی درست نشد.

وجه چهارم: این را در بحوث گفته اند به عنوان أن یقال ولی رد هم نکرده اند. سکوت علامت رضایت است دیگر، چون بعید است که در بحوث به این وجه ایراد داشته ونگفته. به هر حال تمایل دارد به این وجه. گفته است: قبول دارم که لاتکرم الفاسق ظهور در لابشرطیت دارد. اکرم عالما هم ظهور در لابشرطیت دارد. این دو تا اطلاقها وظهورهای در لابشرطیت با هم تعارض کردند. اما به نظر ما ظهور لاتکرم الفاسق در اینکه مقید نیست لاتکرم الفاسق به فاسق جاهل بلکه مطلق است و شامل فاسق عالم هم می شود اقوی است از ظهور اکرم عالما در اینکه لابشرط است نسبت به عادل بودن و فاسق بودن عالم. چرا؟

ایشان فرموده: چون در محاروه عرفیه عقلاء التزامشان مراتب دارد. التزام اولی شان این است که تمام مرادشان را بگویند بدون هیچ نقص. ولکن اگر بخواهند ناقص بگویند باز مراتب دارد. اینکه بیاید در حکم انحلالی مثل لاتکرم الفاسق خطابش را مطلق بیان کند که مفادش بشود ثبوت حکم به حرمت اکرام عالم فاسق، یعنی بجای اینکه پانصد تا فاسق جاهل داریم حرمت اکرام این پانصد تا را بگوید، پانصد تا عالم فاسق هم داریم با لاتکرم الفاسق هزار حرمت اکرام بگوید به تعداد هزار تا فاسق که پانصد تا از آنها عالم هستند و پانصد تای از آنها جاهل هستند. خب این اشد مخالفة هست للظهور. یعنی این از التزام عقلاء به اینکه ناقص صحبت نکنند خیلی دور هست، خیلی تخلف است از التزام عقلائی به اینکه ناقص صحبت نکنند. تا اینکه در اکرم عالما حکم واحد است حدود و ثغور متعلقش را در مقام اهمال باشند. این یک پله دور است از محاوره عرفیه. ولی اینکه لاتکرم الفاسق بگوید و بخواهد بجای پانصد تا حرمت اکرام فاسق جاهل، هزار تا حرمت اکرام فاسق که پانصد تای از آنها هم مربوط می شود به فاسق عالم بفهماند، این اشد مخالفة هست للالتزام العقلائی. ولذا عقلاء در جمع عرفی می آیند خطاب لاتکرم الفاسق را مقدم می کنند.

شبیه آنچه که بعضی از بزرگان در إذا خفی الاذان فقصر و إذا خفی الجدران فقصر گفته اند. گفته اند اینکه مولا بیاید یک سبب تام را بگوید برای وجوب قصر، سبب تام دیگر را نگوید، این خیلی مخالفت با ظهور عقلائی ندارد و اینقدر از نظر عقلاء دور از ذهن نیست. تا اینکه مولا بیاید سبب ناقص و جزء السبب را بگوید. بگوید إذا خفی الاذان فقصر، بعد بگوید مرادم این بود که این خفاء اذان پنجاه درصد سبب است. این خیلی خلاف ظاهر است. إذا خفی الاذان جزء السبب است، جزء دیگر سبب را در خطاب دیگر می گویم که و خفی الجدران، که مجموعش می شود سبب وجوب قصر. این ابعد ظهورا و اشد مخالفة است للظهور العقلائی. که آقای داماد اینجور می گوید و بعضی دیگر از آقایان دیگر هم می گویند، ولذا می گویند ظهور عرفی این است که حمل کنیم بر تخییر، بگوئیم إذا خفی الاذان أو خفی الجدران، که هر کدام بشود سبب تام. نه اینکه بگوئیم در این خطاب نصف سبب را گفته اند و در آن خطاب هم نصف سبب را گفته اند مجموعش بشود یک سبب.

اینجا هم همین مطلب گفته می شود که حمل لاتکرم الفاسق بر اینکه مولا مراد جدی اش یک حکم اکرام فاسق جاهل بود اما جوری صحبت کرد که از آن یک حکم دیگر مستقلی هم فهمیده بشود، این خیلی تخلف است از التزام عقلائی در محاورات وعرف این را نمی پذیرد، می گوید نه، اکرم عالما یک حکم واحد است، حدود و ثغور متعلقش را در مقام اهمال بوده است، این قابل تأمل تر است.

اقول: به نظر ما اینها مصداق إن الظن لایغنی من الحق شیئا هست، جمع عرفی با این چیزها درست نمی شود.

ولذا الحق هو تعارض المطلق الشمولی والمطلق البدلی و تساقطهما فی مورد الاجتماع. مگر اینکه مطلق شمولی عنوان ثانوی باشد و مطلق بدلی عنوان اولی باشد، که آنجا ما معتقدیم اصلا با هم تعارضی ندارند، مثل صل و لاتغصب. اگر امتناعی باشیم تعارض کنند آنجا قبول می کنیم که عنوان ثانوی تحریمی بر عنوان اولی ترخیصی عرفا مقدم است. اما در اکرم عالما و لاتکرم الفاسق هر دو عنوان اولی هستند. تعارضا تساقطا. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1682

شنبه 29/10/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در مواردی بود که مردد بود که آیا از موارد تعارض مستقر است یا از موارد تعارض غیر مستقر.

دو مورد را ذکر کردیم. مورد اول تعارض عام و مطلق بود.

مورد دوم تعارض مطلق شمولی با مطلق بدلی بود. که ما عرض کردیم وجهی برای تقدیم مطلق شمولی مثل لاتکرم الفاسق بر مطلق بدلی مثل اکرم عالما نیست، مخصوصا با توجه به این نکته که تأخیر بیان از وقت حاجت در خطاب ترخیصی موجب القاء در مفسده است. اگر واقعا فی علم الله لاتکرم الفاسق مراد جدی باشد در مورد عالم فاسق، شارع بفرماید اکرم عالما و بیان نکند که این عالم باید عادل باشد، این موجب القاء در مفسده مخالفت با واقع می شود. شخص می رود اکرام می کند عالم فاسق را تمسکا به اطلاق این خطاب اکرم عالما. ولی اگر لاتکرم الفاسق اطلاقش مراد جدی نباشد فوقش مکلف فکر می کند اکرام عالم فاسق هم حرام است از آن اجتناب می کند. حالا فی علم الله حرام نیست مکروه است، یا اصلا مکروه هم نیست، اینکه مشکلی پیش نمی آورد.

ولذا اگر لاتکرم الفاسق امتیازش این است که مطلق شمولی است، اکرم عالما هم یک امتیاز دیگری دارد که این را باید بزرگان ما توجه بکنند، با توجه به این دیگر بعید می دانم انسان جازم بشد به اینکه مطلق شمولی بر مطلق بدلی مقدم هست.

در ضمن این بحث یک بحث مهمی مطرح شد که جای آن در اصول خالی است. وآن این است که آیا بین خطاب حکم غیر الزامی و خطاب حکم الزامی اگر نسبت عموم من وجه بشود خطاب حکم الزامی مقدم است بر آن خطاب حکم غیر الزامی، یا مقدم نیست و با هم تعارض می کنند؟

اگر آن خطاب حکم الزامی عنوان ثانوی است مثل یحرم الغصب، وآن خطاب حکم غیر الزامی حکم اولی است اکل لحم الشاة حلال، یا اصلا اکل لحم الشاة حلال ناظر به طرو این عناوین ثانویه نیست، یا اگر هم اطلاق داشته باشد در مقام جمع عرفی این خطاب ثانوی الزامی بر او مقدم می شود.

اما اگر هر دو به عنوان اولی بودند، مثل اکرام العالم جائز أو مستحب، اکرام الفاسق حرام، نسبت به عالم فاسق چه بکنیم؟

مرحوم شیخ در بحث غناء در مکاسب محرمه بیانی فرموده اند که ظاهرش این است که می خواهند بفرمایند حکم الزامی مقدم است. در کدام بحث؟ در این بحث که اگر از تحسین صوت در قرآن یا در رثاء اهل بیت علیهم السلام غناء لازم بیاید. بحث می شد که دلیل استحباب تحسین صوت بالقرآن یا استحباب رثاء الحسین علیه السلام با دلیل تحریم غناء که نسبتشان عموم من وجه است چه رابطه ای با هم پیدا می کنند؟ آیا با هم تعارض وتساقط می کنند و بعد رجوع می کنیم به اصالة الاباحة، یا نه، این دلیل حکم الزامی یحرم الغناء مقدم است؟ خب شما می دانید که یحرم الغناء عنوان ثانوی نیست بلکه عنوان اولی است. صوت غنائی و صوت غیر غنائی دو تقسیم صوت هستند، ورابطه یحرم الغناء با یستحب تحسین الصوت بالقرآن أو یستحب رثاء الحسین علیه السلام عموم من وجه است و هر دو عنوان اولی هستند.

مرحوم شیخ فرموده ظاهر دلیل حکم غیر الزامی این است که لو خلی وطبعه و من حیث هو هو است، ناظر به عناوین دیگر نیست. شاهد هم ذکر می کند، می گوید آیا توهم می شود که استحباب قضاء حاجت مؤمن با ادله تحریم کذب مثلا تعارض می کند چون یک مؤمنی از شما تقاضا کرد خواهش می کنم این دروغ را بگو، بگوئید یحرم الکذب با یستحب قضاء حاجة المؤمن یستحب ادخال السرور فی قلب المؤمن تعارض می کند؟ کسی این را می گوید؟ جای گفتنش نیست. نکته اش این است که دلیل حکم غیر الزامی ظهور دارد در بیان حکم عنوان بما هو هو، که لو خلی وطبعه مستحب است قضاء حاجت مؤمن.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: این حرف درست نیست. در مثال یستحب قضاء حاجة المؤمن دلیل داریم که لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق. آن را نفرمائید. اما در مثال یستحب تحسین الصوت بالقرآن، یستحب رثاء الحسین علیه السلام با دلیل یحرم الغناء نسبتشان عموم من وجه است. و وجهی هم ندارد این فرمایش شمای شیخ انصاری که می گوئید انصراف دارد دلیل حکم غیر الزامی به بیان حکم فی حد نفسه این عنان تحسین الصوت بالقرآن یا رثاء الحسین علیه السلام، نخیر. ظهور دارد در بیان حکم فعلی.

منتهی در این مثال ما یحرم الغناء را مقدم می کنیم چون مخالف عامه است. عامه قائل به حلیت غناء هستند. ولذا اینکه مستحب باشد تحسین صوت به قرآن ولو کان غنائیا، این می شود موافق عامه، یحرم الغناء می شود مخالف عامه. نکته تقدیم یحرم الغناء این است.

اقول: اصل این فرمایش آقای خوئی ره را ما پذیرفتیم که واقعا اینکه ما بگوئیم خطاب حکم غیر الزامی انصراف دارد به بیان حکم این عنوان لو خلی وطبعه که در بیان بحوث هم بود، این وجهی ندارد. مولائی به عبدش که سؤال می کند راجع به ورود افراد در منزل مولا، در ضمن بیانش مولا می گوید داخل کردن عالم در منزل من جائز است یا راجح است. اگر این بیانِ حکم عنوان عالم هست لو خلی وطبعه، دیگر نباید این عبد در فرضی که عالم فاسق است بتواند تمسک کند به اطلاق این خطاب، در حالی که تمسک می کند. یک عالم فاسقی را راه داد مولا اعتراض کرد. می گوید شمای مولا گفتی ادخال العالم راجح فی منزلک، قید که نزدی. و اگر مولا در جای دیگر هم بگوید که لایجوز ادخال الفاسق فی داری عبد می گوید تعارض می کنند، حالا در مورد منزل مولا اصل بر حرمت است چون ملک غیر است ملک مولا است اصل عدم رضایتش هست، اما اگر در غیر منزل مولا بود مثلا راجع به منزل خود عبد بود یک جا می گفت لا مانع من أن تدخل العالم فی بیتک، یک جای دیگر می گفت لاتدخل الفاسق فی بیتک، صرف تکلیف مولا است نه حرمت تصرف در ملک مولا. عبد بعد از تعارض وتساقط می گوید جناب مولا من راه دادم یک عالم فاسق را در منزلم، دیدم دو تا خطاب داشتی تعارض کردند جای دیگر گفتی رفع عن امتی ما لایعلمون، کل شیء لک حلال، ما هم اخذ به رخصت کردیم. عقلاء حق را به چه کسی می دهند؟ حق را به این عبد می دهند. این ظاهرش این است که ظاهر خطاب ترخیص، ترخیص در عنوان است بالفعل نه لو خلی وطبعه. بله اگر آن عنوان الزامی عنوان ثانوی است بحث دیگری است، جمع عرفی می گوید عنوان ثانوی الزامی مقدم است. اما اگر آن عنوان الزامی هم عنوان اولی است مثل همین عنوان یحرم ادخال الفاسق فی بیتک یا یحرم الغناء، تعارض می کنند.

سؤال وجواب: بحث تعارض است، چه فرقی می کند حکم الزامی با غیر الزامی؟ بحث تزاحم که نیست تا بگوئیم حکم الزامی مقدم است.

بله در این مثال استحباب تحسین صوت به قرآن و استحباب رثاء للحسین علیه السلام بعید نیست به مناسبت حکم وموضوع اصلا انصراف داشته باشد از فرضی که مشمول خطاب تحریم است. که ما معتقدیم بعضی از عناوین مثل همان استحباب قضاء حاجت مؤمن نیاز ندارد بگویند لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق. اصلا خود بخود انصراف دارد که در چارجوب احکام خدا قضاء حاجت مؤمن مستحب است. نیاز نداریم به دلیل لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق که عمدتا ضعیف السند هم هست.

بله یک سری عناوین انصراف دارد ما این را منکر نیستیم، استحباب رثاء برای امام حسین علیه السلام از اول انصراف دارد به فرد مباح به مناسبت حکم و موضوع، یا استحباب تحسین صوت به قرآن.

و الا در این مثال ادخال العالم فی البیت جائز چه انصرافی دارد؟ تعارض می کند با آن دلیلی که می گوید ادخال الفاسق فی البیت لیس بجائز. تعارض می کنند نسبت به عالم فاسق.

شاهدش این است که اگر آن خطاب نبود احتمال می دادیم این عالم چون فاسق است ادخالش فی المنزل حرام باشد، آیا این مانع می شد که عرف تمسک کند به اطلاق ادخال العالم فی البیت جائزٌ؟ قطعا مانع نمی شد. عقلاء احتجاج می کنند می گوید شمای مولا خودت مطلق گفتی که ادخال العالم فی البیت جائز.

سؤال وجواب: عنوان ثانوی مثل عنوان غصب وایذاء والدین است، که عنوان اولی با ملاحظه یک شیء خارجی معنون می شود به یک عنوان ثانوی. شرب این ماء بما هو تصرف فی ملک الغیر معنون می شود به عنوان غصب. این می شود عنوان ثانوی. یا شرب این ماء بما هو موجب لایذاء الوالدین معنون می شود به عنوان ایذاء والدین، این می شود عنوان ثانوی. بعضی از عناوین نه، عنوان ذات فعل هستند. مثل غناء لازم نیست مضاف به شیء خارجی بشود. غناء یعنی صوت مناسب مجالس لهو ولعب، یا به قول مشهور صوت مشتمل بر طرب.

##### دوران امر بین نسخ و تخصیص

مورد سوم (از مواردی که بحث است تعارض مستقر است یا غیر مستقر): مواردی که رابطه بین دو خطاب ولو عموم وخصوص مطلق است، اما چون در دو زمان صادر شده اند و عام متأخر است خاص متقدم است، خاص در اول بعثت صادر شده، عام در اواخر عمر پیامبر صلی الله علیه وآله صادر شده است، ولذا شبهه شده است که اینجا چه بکنیم؟

رابطه بین آن خاص متقدم واین عام متأخر عموم من وجه است. چرا؟ برای اینکه می گویند این خاص متقدم حدودا بیست سال مثلا زودتر صادر شده است، عام متأخر بیست سال دیرتر صادر شده است. این عام متأخر نسبتش با آن خاص متقدم عموم من وجه است. چرا؟

برای اینکه مورد افتراق این عام عبارت است از سائر افراد غیر از این مورد خاص. مثلا پیامبر در ابتداء بعثت تجویز کرد ازدواج با اهل کتاب را، در سال آخر فرمود "ولاتمسکوا بعصم الکوافر" ازدواج با زنان کافره نکنید. اینی که فرمود ازدواج با زنان کافره نکنید یک موردش که مورد افتراق است که کافره غیر کتابیه است، کافره مشرکه است، که هیچ، آن خاص هم که سال اول بعثت مثلا صادر شد که یجوز الزواج من الکتابیة، مورد افتراقش ازدواج با کتابیه قبل از زمان صدور عام است. این هم مورود افتراق خاص. مورد اجتماع می شود ازدواج با کتابیه بعد از ورود این عام. ولذا شبهه تعارض پیش می آید.

دقت کنید ما فرض را بردیم به جایی که صدور عام بعد از مجیء وقت عمل به خاص بوده است. والا اگر قبل از مجیء وقت عمل به خاص بوده است که شکی نیست در تخصیص عام به آن خاص. چرا؟ برای اینکه احتمال نسخ مردود است. نسخ یک حکم قبل از مجیء وقت عمل به او محال است و لغو است. حکمی را جعل می کنید قبل از اینکه وقت عمل به آن برسد نسخ می کنید!. نسخ حقیقی از مولای عرفی می شود، می فهمد اشتباه کرد، شب حکم جعل می کند صبح نسخ می کند. اما مولای حکیم و ملتفت که نسخش نسخ حقیقی نیست، نسخش یعنی انتهاء أمد حکم، معنا ندارد که قبل از مجیء وقت عمل به خاص، حکم خاص را نسخ کند. پس این عام که قبل از مجیء وقت عمل به خاص صادر شده است قطعا ناسخ خاص نیست. منحصر می شود که تخصیص بزنیم عام را. ولذا ما فرض را بردیم روی جائی که صدور عام که متأخر است بعد از مجیء وقت عمل به خاص بوده است. بیست سال گذشت از آن خطاب یجوز الزواج بالکتابیة، امکان نسخ هست. مشهور گفته اند که نسخ خلاف ظاهر است. صاحب کفایه هم می گوید که نکته خلاف ظاهر بودنش ندرت نسخ و کثرت تخصیص است، این منشأ شده است که نسخ بشود خلاف ظاهر. ولذا ظهور عرفی این است که این خاص عام متأخر را تخصیص می زند، می شود لاتمسکوا بعصم الکوافر الا الکتابیات.

آقای سیستانی فرموده اند باید تفصیل بدهیم بین زمان پیامبر صلی الله علیه وآله و زمان ائمه علیهم السلام. در این مثال که فرض کردیم عام متأخر هم از پیامبر صادر شده است، نه ما ملتزم می شویم که عام ناسخ است. چه وجهی دارد که ما بگوئیم تخصیص می زنیم عام را به آن خاص متقدم؟! شما می گوئید چون نسخ خلاف ظاهر است، خب نسخ در زمان پیامبر کجایش خلاف ظاهر است؟! اگر کی گوئید نسخ نادر است، خب نسخ در زمان پیامبر چه کسی می گوید نادر است؟! هنوز عصر تشریع تمام نشده است، هنوز اکمال دین نشده است. در صحیحه منصور بن حازم هم هست: قلت لابی عبدالله علیه السلام اخبرنی عن اصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله صدقوا علی محمد صلی الله علیه وآله أم کذبوا؟ قال بل صدقوا. قلت فمابالهم اختلفوا؟ فقال أما تعلم أن الرجل کان یأتی رسول الله صلی الله علیه وآله فیسأله عن المسأله فیجیبه فیها بالجواب، ثم یجیبه بعد ذلک ما ینسخ ذلک الجواب، فنسخت الاحادیث بعضها بعضا. یکی از عوامل اختلاف اصحاب پیامبر را حضرت فرمود این بود که ناسخ را فراموش می کردند فقط منسوخ را برخی توجه می کردند. بعد که پیامبر ناسخ را می فرمودند توجه نمی کردند این منشأ اختلاف اصحاب پیامبر می شد. ثم یجیبه بعد ذلک ما ینسخ ذلک الجواب فنسخت الاحادیث بعضها بعضا.

بله اگر این عام متأخر از ائمه علیهم السلام صادر شده است آقای سیستانی فرموده اند این را ما قبول داریم، این ظهور در تخصیص دارد که آن خاص متقدم تخصیص می زند این عام متأخر را. چرا؟

برای اینکه انسان که علم پیدا نمی کند به اینکه این عام الان تشریع شد. چه بسا این عامی را که امروز از امام صادق علیه السلام شنیدیم پیامبر صلی الله علیه وآله هم فرموده باشند. ظاهر این بیان امام علیه السلام هم این است که حکم مجعول در شریعت را بیان می کند نه اینکه خودش حکم ولائی تشریع کند. ظاهرش این است که حکم شریعت اسلامیه را دارد بیان می کند. پس ظاهر این عام از زبان امام صادق علیه السلام می شود بیان حکم مجعول در شریعت. آن خاص هم مفادش این است که این موضوع خاص حکمش در شریعت فرق می کند. خب نسبت بین آن خاص واین عام می شود عموم وخصوص مطلق. اینجا را ایشان فرموده است ما ملتزم می شویم به تخصیص. اما اگر عام متأخر از زبان پیامبر باشد یا در قرآن باشد وجهی ندارد که ما بگوئیم این عام متأخر مخصَّص است به آن خاص متقدم. نخیر این عام مقدم است و ناسخ آن خاص متقدم است.

ممکن است شما بگوئید نسبت که عموم من وجه بود بین این عام متأخر و خاص متقدم. حالا مشهور گفته اند ما استظهار می کنیم که این عام متأخر وآن خاص متقدم حکم مجعول در اول شریعت را می گویند، لذا استظهار می کردند تخصیص را. شما نپذیرفتید، گفتید نه شاید این عام حکم از حالا را بگوید، چه ظهوری دارد اینکه حکم از اول شریعت را دارد می گوید. خب جناب آقای سیستانی! نسبت که عموم من وجه است، حالا حرف مشهور نه که می گویند خاص ظهور در تخصیص این عام متأخر دارد، خب شما بفرمائید در مورد اجتماع تعارضا تساقطا. نسبت که عموم من وجه است دیگر شما چرا می فرمایید عام متأخر مقدم است و نسخ می شود آن خاص متقدم با این عام؟!

ایشان فرموده اند برای اینکه این عام است، عام وضعی است، عام بر مطلق مقدم است. آن خاص به اطلاقش دلالت می کند بر استمرار حکم خاص. ولی این عام به عمومش شامل این موضوع خاص می شود. "لاتمسکوا بعصم الکوافر" این عام است شامل کتابیه هم می شود، وعام بر مطلق مقدم است ولو نسبت عموم من وجه باشد.

اقول: به نظر ما این فرمایشات آقای سیستانی اشکال دارد.

اما اینکه ایشان راجع به عام متأخری که از زبان پیامبر شنیده می شود (یا در قرآن بیان شده یا پیامبر فرموده) فرمودند ما ملتزم می شویم به نسخ. می گوئیم: اولا: انصاف این است که ظاهر این عام متأخر از پیامبر این است که می خواهد بگوید حکم مجعول در شریعت از ابتداء همین بوده است که یحرم الزواج بالکافرة. چون پدیده نسخ با توجه به اینکه حکم الله است نه حکم موالی عرفیه که چه بسا می فهمند اشتباه کرده اند و حکمشان را نسخ می کنند، اما در حکم الله که اشتباه راه ندارد، ولذا پدیده نسخ در حکم الله خلاف متفاهم عرفی است. متفاهم عرفی وقتی از پیامبر می شنوند که یحرم الزواج بالکافرة این است که حکم خدا این است. از زمانی که خدا حکم جعل کرده در مورد ازدواج با کافره حکم همین بوده است که یحرم الزواج بالکافرة. بعد که می شنوند که پیامبر بیست سال پیش فرموده بود یجوز الزواج بالکتابیة عرف چه می گویدد؟ عرف می گوید که لابد کتابیه با غیر کتابیه فرق می کند. ظهور این خطاب عام که یحرم الزواج بالکافرة این است که از اولی که خدا حکم جعل کرد در رابطه با این موضوع، حالا هر وقت جعل کرده است هر سالی جعل کرده، از وقتی جعل کرده است همین را جعل کرده است نه ضد این را.

سؤال وجواب: حکم الله ظاهرش این است که خدا که بر او نسخ عارض نمی شود، نسخ مربوط به موالی عرفیه است که می فهمند اشتباه کرده اند. ظهور عرفی اینکه پیامبر می فرماید یحرم الزواج بالکافرة این است که حکم مجعول در شریعت از ابتدائی که حکم در این رابطه جعل شد این بوده است.

یا این را می پذیرید از ما وفاقا للمشهور، یا نمی پذیرید. ما اصرار نداریم بپذیرید. اما جناب آقای سیستانی! اگر بپذیرید فهو و ما حرفمان این است که مشهور واقعا عرفی صحبت کرده اند. این صحیحه منصور بن حازم هم که شما مطرح کردید که نسخت الاحادیث بعضها بعضا، خود شما فرموده اید که نسخ در روایات گاهی به معنای تخصیص هم بکار رفته است. خب شاید مراد از نسخت الاحادیث بعضها بعضا تخصیص باشد. خود ایشان فرموده نسخ در لغت اعم است از تخصیص و یا نسخ مصطلح. خب شاید مراد از نسخت الاحادیث بعضها بعضا تخصیص باشد. او که نمی گوید همه افراد نسخ محقق شده، بلکه فی الجمله نسخ محقق شده است. شاید آن نسخی که محقق شده و متعارف بوده تخصیص بوده است.

پس عرض بنده این است که این صحیحه دلالت نمی کند بر متعارف بودن نسخ مصطلح در زمان پیامبر. چون خود شما فرمودید وهو الصحیح که نسخ در لغت اعم است از نسخ مصطلح و تخصیص وتقیید. شاید این مراد تخصیص و تقیید باشد.

واستظهار ما این است که عام وارد در لسان پیامبر صلی الله علیه وآله یا ائمه علیهم السلام ظهور دارد که حکم مجعول در ابتداء شریعت روی این موضوع همین بوده است.

اگر این را بپذیرید نتیجه اش می شود نتیجه حرف مشهور. اگر نپذیرید با این راه هایی که شما پیش کشیدید مشکل حل نمی شود.

یک اشکال فرمایش آقای سیستانی را امروز بگویم: عام متأخر که از پیامبر صادر شده چه کسی گفته است عام وضعی است؟ شاید مطلق باشد. که ما معتقدیم لاتمسکوا بعصم الکوافر هم مطلق است، جمع محلی به لام مطلق است نه عام وضعی. هیچ عرف مقدمش نمی کند بر مطلق. مثال می زدیم می گفتیم کی عرف لاتکرم الفساق را مقدم می کند بر اکرم العالم. خود آقای سیستانی فرمود عام بر مطلق در صورتی مقدم است که هر دو در مقام تعلیم باشند نه در مقام افتاء. یعنی بیان احکام کلیه بکنند برای فقهاء. او می شود مقام تعلیم. نه بیان وظیفه فعلیه برای عوام الناس که مقام، مقام افتاء است. خود شما هم قائل نشدید به تقدیم عام وضعی بر مطلق مطلقا. واصلا خیلی از موارد این عام متأخر عام وضعی نیست مطلق است اسمش را گذاشتیم عام. ما هم که قبلا عرض کردیم به هیچ وجه عام وضعی هم باشد بر مطلق مقدم نیست.

پس این راه حل شما دردی را دوا نمی کند، علاوه بر اشکالات دیگری که روز چهارشنبه عرض خواهیم کرد والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1683

چهارشنبه 03/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در دوران امر بین نسخ و تخصیص بود، که مثال زدند به اینکه اگر خاصی وارد شد و بعد از گذشت زمان عمل به آن عامی از شارع به ما رسید، آیا این عام به وسیله آن خاص متقدم تخصیص می خورد، یا این عام ناسخ آن خاص متقدم است؟

مرحوم شیخ فرموده است: ما بخاطر غلبه تخصیص و ندرت نسخ می گوئیم ظاهر این است که عام تخصیص بخورد به خاص متقدم.

مرحوم صاحب کفایه در بحث عام و خاص این را پذیرفته، ولی در بحث تعارض فرموده غلبه تخصص که منشأ قرینیت عرفیه نمی شود، بلکه موجب ظن می شود والظن لایغنی من الحق شیئا.

مشهور می گویند: ظهور خطاب صادر از شارع این است که حکم این موضوع را در ابتداء شریعت بیان می کنند، مثلا اگر ابتداء شریعت بگویند یجوز الزواج بالکتابیة، بعد از سالها بگویند لایجوز الزواج بالکافرة، ظاهر این خطاب عام هم این است که حکم مجعول در شریعت که از ابتداء که راجع به این موضوع جعل شده است همین بوده است که لایجوز الزواج بالکافرة. اینکه ما بگوئیم این خطاب عام ناسخ است نسبت به آن خطاب یجوز الزواج بالکتابیة، فرع بر این است که بگوئیم این خطاب عام می گوید از حالا به بعد حکم این است. و الا اگر ظهورش این باشد که این حکم از ابتداء شریعت که شارع متصدی جعل حکمِ راجع به این موضوع شده همین بوده است، کأنه خطاب لایجوز الزواج بالکافرة می گوید لایجوز الزواج بالکافرة من ابتداء الشریعة الی یوم القیامة. خب نسبتش با آن خطاب خاص که می گوید یجوز الزواج بالکتابیة می شود عموم وخصوص مطلق، وآن خطاب خاص تخصیص می زند این خطاب عام را.

اقول: انصافا این مطلب مشهور درست است. این خلاف ظاهر است که ما بگوئیم خطاب عام بیش از این ظهور ندارد که از امروز به بعد که من صادر شده ام حکم این است و من کاری به زمان قبل ندارم. تا بعد بگوئید نسبت بین آن خطاب خاص و این خطاب عام می شود عموم و خصوص من وجه، چون یجوز الزواج بالکتابیة مورد افتراق پیدا می کند، مورد افتراقش ازدواج با کتابیه است قبل از صدور خطاب عام که گفت لایجوز الزواج بالکافرة. مورد اجتماعشان می شود زدواج به کتابیه بعد از زمان صدور عام. نسبت می شود عموم من وجه. و بعد گفته می شود که یا با هم تعارض وتساقط می کنند و یا چون خطاب عام عمومش وضعی است مقدم می شود.

ولی این فرع بر این است که ما بگوئیم ظهور ندارد خطاب عام در بیان حکم مجعول در ابتداء شریعت، که این انصافا خلاف فهم عرفی است.

آقای سیستانی فرموده اند: باید تفصیل بدهیم که این خطاب عام اگر از پیامبر صادر شده، خب هنوز دین تکمیل نشده بوده و احتمال نسخ وجود دارد. ولذا ظهور این خطاب عام با توجه به اینکه عمومش وضعی است این است که مقدم بشود بر اطلاق خاص که اقتضاء استمرار می کند. آن لایجوز الزواج بکل کافرة عام وضعی است مقدم می شود بر اطلاق زمانی آن خطاب خاص که می گوید یجوز الزواج بالکتابیة. بعد از صدور خطاب عام دیگر می گوئیم حکم شرعی مطابق با عموم این عام است.

ولی اگر این عام در لسان ائمه علیهم السلام باشد، چون ائمه علیهم السلام خلاف ظاهر است که بگوئیم در مقام تشریع بوده اند، بلکه ائمه علیهم السلام بیان می کنند احکام مجعول از قبل خدا و پیامبر را. ولذا ما می گوئیم ظاهر خطاب عام که از ائمه علیهم السلام صادر می شود این است که این حکم مجعول در زمان پیامبر است، نه اینکه از حالا به بعد حکم شرعی بر اساس عام جعل شده است.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای سیستانی ناتمام است.

اما راجع به آن عام که از زبان پیامبر صادر می شود که ایشان فرمود آن عام مقدم است بر اطلاق خاص متقدم، که نتیجه اش می شود التزام به نسخ، این در فرضی قابل گفتن است که آن خاص از طریق غیر ائمه علیهم السلام نقل شده باشد. و الا اگر آن خاص از طریق ائمه علیهم السلام نقل شده است که ائمه علیهم السلام فرموده اند که پیامبر فرمود یجوز الزواج بالکتابیة، خود نقل ائمه علیهم السلام ظهور دارد در استمرار حکم خاص. فقط جائی ایشان می تواند آن مدعایش را بیان کند که عام صادر از پیامبر ناسخ خاص قبلی است که آن خاص قبلی را ما از روایات اهل سنت شنیده باشیم نه از طریق ائمه علیهم السلام.

علاوه بر اینکه این مدعا که عام چون ظهور وضعی دارد مقدم است بر اطلاق خاص که اقتضاء استمرار می کند، عرض کردیم اولا چه کسی گفته است که این عام به لسان عموم وضعی است؟ صاحب کفایه هم این اشتباه را مرتکب شده در بحث تعارض وگفته عام چون عموم وضعی دارد بر اطلاق خاص که اقتضاء استمرار می کند مقدم است طبق مبنای مشهور. چه کسی گفته عموم عام وضعی است؟ لاتمسکوا بعصم الکوافر این اطلاق است نه عموم وضعی. علاوه بر اینکه عموم وضعی به نظر صحیح مقدم نیست بر اطلاق عند التعارض.

و اما آنچه که آقای سیستانی راجع به عموم در لسان ائمه علیهم السلام بیان فرموده است که این دیگر ظهورش این است که ما از این به بعد حکم جعل نمی کنیم این حکم مربوط به زمان پیامبر است. آقا بله این حکم مربوط به زمان پیامبر است اما چه زمانی؟ بله آن چیزی که امام علیه السلام به لسان عموم فرموده اند این ظاهرش این است که در زمان پیامبر هم همین حکم جعل شده بوده است، اما شاید این عام در سال آخر هجرت جعل شده بوده است، وآن خاص که از پیامبر نقل شده شاید در اوائل بعثت جعل شده است. اینکه این عام در لسان ائمه علیهم السلام آمده است این قرینه نمی شود که بگوئیم پس زمان عام با خاص مقارن هم بوده است و لذا ملتزم به تخصیص بشویم.

اگر آن ادعای مشهور را بپذیرید که عام در زمان آخر هجرت هم ظهورش در این است که حکم مجعول در ابتداء شریعت را بیان می کند، که خب عام به لسان پیامبر هم تخصص می خورد با خاص متقدم. ولی شما این را نپذیرفتید. فوقش عام در لسان ائمه علیهم السلام کشف می کند که این عام از زمان پیامبر بوده است، اما از کدام زمان؟ این را هم کشف می کنیم؟ این عام را اگر پیامبر می فرمود نمی گفتید حکم اسلام است از روز اول، بلکه می گفتید بیش از این ظهور ندارد که این حکم اسلام است در همین سال آخر هجرت. حالا اگر این عام در کلام ائمه علیهم السلام بیاید ظهور پیدا می کند که قبل از اتمام تشریع این عام صادر شده است، اما چه زمانی؟ شاید همان روز آخر و سال آخر حیات پیامبر این عام صادر شده است. عجیب است که اگر خود پیامبر سال آخر این عام را بیان کنند می گوئید ظهور ندارد در بیش از این که حکم در سال آخر بر اساس عموم است، ممکن است قبل از این حکم بر اساس خاص بوده است، اما امام صادق علیه السلام این عام را بیان کنند می گویید کشف می کند که در زمان پیامبر این عام صادر شده است پس ظهورش این است که از ابتداء شریعت این حکم طبق عموم بوده و نسبت این عام با آن خاص می شود عموم و خصوص مطلق. چون کأنه امام وقتی بفرماید که لایجوز الزواج بالکافرة حکم از ابتداء شریعت این می شود که لایجوز الزواج بالکافرة نه حکم از سال 100 قمری مثلا. خب حرفی نیست. بله ظاهر همین است. اینکه امام علیه السلام حکم جعل کنند از قبل خودشان این خلاف ظاهر است، حکمی که از زمان پیامبر جعل شده بیان می کنند، اما چه زمانی جعل شده در زمان حیات پیامبر؟ سال اول بعثت یا سال آخر حیات پیامبر؟ اینکه دیگر معلوم نیست. و شما فرمودید که عام صادر در سال آخر حیات پیامبر مثلا یعنی عام متأخر در زمان پیامبر ناسخ خاص متقدم است.

سؤال وجواب: ظاهر بیان ائمه علیهم السلام این است که حکم مجعول در زمان پیامبر را بیان می کنند، حدیثی حدیث ابی و حدیث ابی حدیث جدی.

سؤال وجواب: بله ائمه علیهم السلام تبیین شریعت می کنند اما مگر پیامبر تبیین حکم شرعیت نمی کرد، پس چرا می گوئید پیامبر در عام متأخر ممکن است حکم در زمان صدور این عام را بیان کند و ناظر نباشد به حکم ما قبل زمان صدور عام و لذا نسبتش با آن خاص متقدم می شود عموم من وجه. مگر این را نفرمودید در عام متأخر صادر از زبان پیامبر. خب عام صادر از ائمه علیهم السلام بیش از این ظهور ندارد که اینها هم در زمان پیامبر جعل شده است، اما چه زمانی؟ قدر متیقن این است که سال آخر جعل شده است. بیش از این که ظهور ندارد.

و ما باز عرض می کنیم این مطالب آقای سیستانی در صورتی است که خاص از زبان ائمه علیهم السلام بیان نشده باشد، بلکه از زبان اهل سنت بیان بشود وقطعی الصدور بشود متواتر بشود، و الا اگر این خاص از زبان ائمه علیهم السلام بیان شده است ولو بگویند پیامبر این خاص را فرمود که یجوز الزواج بالکتابیة، بله آنجا که در فرض قبلی هم که عام از زبان پیامبر بود عرض کردیم ظهور این است که این خاصی را که امام بیان می کند حکم غیر منسوخ را بیان می کند. اما جائی که به لسان ائمه علیهم السلام صادر نشده بلکه از روایات اهل سنت به دست آمده و ما قطع به صدور پیدا کردیم بخاطر کثرت طرق، بحث در آنجا است. ما می گوئیم یا این است که عام متأخر ظهور دارد در بیان حکم مجعول در ابتداء شریعت، که در عام متأخر صادر از زبان پیامبر هم همین را بگوئید. نتیجه اش این است که نسبتش با آن خاص متقدم می شود عموم و خصوص مطلق. چون این عام متأخر می گوید از روز اولی که حکم راجع به ازدواج با کافره جعل شد حکم همین است که لایجوز الزواج بالکافرة، دلیل خاص می گوید حکم زواج به کتابیه جواز است. می شود مخصص این عموم.

سؤال وجواب: چه چیزی را تذکر بدهند؟ عام را که بیان کردند، خاص هم که از زبان ائمه علیهم السلام بیان نشده بلکه در روایات اهل سنت است، دیگر چه چیزی را بیان می کردند؟ ما می گوئیم ظهور خطاب عام این است که حکم مجعول در ابتداء شریعت را بگوید. ولذا نسبتش با آن خاص می شود عموم و خصوص مطلق. چون این عام می گوید از اول حکم همین بوده است بر طبق عموم، دلیل خاص می گوید تخصیص بزن این عموم را در مورد ازدواج با کتابیه. اما اگر این مبنا را نپذیرید همه جا مشکل پیدا می کنیم، مگر در آنجایی که خاص در لسان ائمه علیهم السلام بوده است که این ظهور در این بوده است که این خاص منسوخ نیست توسط عام.

این راجع به آن بحثی که محل نزاع است که آیا خاص نسبت به عام مخصص است یا عام ناسخ خاص است.

اما اگر برعکس بشود، عام متقدم باشد و خاص متأخر. اینجا این خاص چه ناسخ باشد و چه مخصص باشد به حال ما فرقی نمی کند. بالاخره این خاص متأخر است حالا یا قبل از صدور این خاص حکم واقعی طبق عموم عام بوده و نسخ شده بعد از صدور این خاص، یا این خاص کشف می کند که از اول حکم مجعول در شریعت در مورد خاص بر اساس همین خطاب خاص بوده است. عملا ثمره عملیه ندارد. وبا توجه به همین نکته ای که گفتیم که ظاهر خطابات شرعیه این است که حکم مجعول در اول شریعت را می گویند، طبعا ظهور این خاص متأخر هم در تخصیص خواهد بود. چون این خاص می گوید از ابتداء وقتی این حکم جعل شد همین حکم بود نه یک حکم مخالف آن. اگر ناسخ باشد می گوید عام تا مثلا سال آخری که پیامبر زنده بود مراد جدی مولا بود، اما سال آخر یک خاصی صادر شد، اگر ناسخ باشد معنایش این است که از آن به بعد حکم بر اساس خاص است در مورد خاص، و اگر ما بگوئیم ظهور خاص در این است که تخصیص می زند عام را، کشف می شود که از اول این موضوع خاص محکوم به حکم خاص بوده است. عملا برای ما فرقی نمی کند.

##### انقلاب نسبت

مورد چهارم (از مواردی که بحث شده است که تعارض مستقر است یا غیر مستقر) انقلاب نسبت است:

صاحب کفایه و محقق عراقی ضد انقلاب نسبت هستند. مرحوم نائینی طرفدار انقلاب نسبت است.

با یک مثال انقلاب نسبت را توضیح بدهیم و فرقش را با شاهد جمع بیان کنیم:

انقلاب نسبت مثل این می ماند که یک خطاب بگوید یجب اکرام العالم، خطاب دیگری بگوید لایجب اکرام العالم، اینها متباین هستند با هم تعارض مستقر دارند. یک خطاب سومی بیاید فقط یکی از این دو خطاب عام را تخصص بزند. مثلا خطاب سومی بیاید که از مولا سؤال کرده اند راجع به اکرام عالم فاسق، مولا فرموده لایجب اکرامه. خب این خطاب سوم می شود مخصص عموم یجب اکرام العالم. چون خطاب سوم راجع به عالم فاسق از امام علیه السلام سؤال کردند امام فرموده لایجب اکرامه.

قائلین به نظریه انقلاب نسبت می گویند بعد از تخصیص یجب اکرام العالم به وسیله این مخصص منفصل که خطاب سوم است، مقدار حجیت خطاب یجب اکرام العالم مضیق می شود، مقدار حجیتش می شود یجب اکرام العالم العادل. مقدار حجیت این خطاب وقتی مضیق شد می شود اخص مطلق از خطاب لایجب اکرام العالم. قائلین به نظریه انقلاب نسبت می گویند جمع عرفی بین دو خطاب در مقدار حجیتشان هست، والا خطابی که حجت نیست که اصلا تعارض نمی کند با خطاب دیگر تا نوبت به جمع عرفی بین این دو برسد.

پس یجب اکرام العالم نسبت به عالم عادل است که صلاحیت دارد تعارض کند با لایجب اکرام العالم، اما نسبت به عالم فاسق که تخصیص خورد و از حجیت افتاد. و چون مقدار حجیت یجب اکرام العالم بعد از تخصیص به عادل اخص مطلق است، عرف جمع می کند و تخصیص می زند آن لایجب اکرام العالم را به این خطاب. به این می گویند انقلاب نسبت.

پس خلاصه مدعای قائلین به انقلاب نسبت این است که جمع عرفی تابع نسبت سنجی در مقدار حجیت دو خطاب است، نه تابع نسبت سنجی بین دلالت استعمالیه دو خطاب. دلالت استعمالیه یجب اکرام العالم بعد از تخصیص عوض نمی شود وهنوز هم تباین دارد با خطاب لایجب اکرام العالم. ولی دلالت استعمالیه ای که حجت نیست اصلا صلاحیت تعارض ندارد تا چه برسد به اینکه صلاحیت داشته باشد که در مقام جمع عرفی مقدم بشود. مقدار حجیت را نگاه می کنیم اگر اخص مطلق بود جمع عرفی می کنیم.

گاهی خطاب یجب اکرام العالم مخصص لفظی منفصل ندارد، بلکه علم خارجی ای که مثل مخصص منفصل هست در بین است. چطور؟ در این یجب اکرام العالم و لایجب اکرام العالم، ما از خارج می دانیم این لایجب اکرام العالم قدر متیقنش عالم فاسق است. قدر متیقن خارجی. یعنی نمی شود لایجب اکرام العالم درست باشد ولی مراد از او عالم عادل باشد نه عالم فاسق، یعنی عالم عادل لایجب اکرامه ولی عالم فاسق یجب اکرامه. این محتمل نیست. پس قدر متیقن از لایجب اکرام العالم شد عالم فاسق. و این خطاب لایجب اکرام العالم فرض کنید قطعی الجهة هم هست، وقتی اینجور بود شما طبعا علم پیدا می کنید به تخصیص خطاب یجب اکرام العالم نسبت به عالم فاسق. چرا؟ برای اینکه خطاب لایجب اکرام العالم قدر متیقنش عالم فاسق است. واین خطاب لایجب اکرام العالم قطعی الجهة است و قطعی الصدور هم هست، یعنی هم قطعی الدلالة شد و هم قطعی الجهة و هم قطعی الصدور نسبت به اینکه لایجب اکرام العالم قدر متیقنش این است که عالم فاسق واجب الاکرام نیست. وقتی اینجور شد علم به تخصیص خطاب یجب اکرام العالم پیدا می کنیم که یجب اکرام العالم غیر الفاسق. چرا؟ برای اینکه علم به صدور لایجب اکرام العالم و علم به جهت صدور آن که محتمل التقیة نیست و علم به اینکه عالم فاسق قدر متیقن از لایجب اکرام العالم است منشأ شد ما علم تفصیلی پیدا کنیم به اینکه اکرام عالم فاسق واجب نیست. خطاب سومی نداریم، اما علم خارجی پیدا کردیم به اینکه یجب اکرام العالم نسبت به عالم فاسق مراد جدی نیست. یا فرض کنید اگر اجماع داشتیم. هر علم خارجی می تواند منشأ انقلاب نسبت باشد.

سؤال وجواب: بعد از اینکه شما فهمیدید که از یجب اکرام العالم عالم فاسق خارج شده است مقدار حجیت یجب اکرام العالم می شود وجوب اکرام عالم عادل. مقدار حجیتش می شود اخص از لایجب اکرام العالم. بله شاید اصلا یجب اکرام العالم همه اش دروغ باشد، اما مهم این است که یقینا از یجب اکرام العالم عالم فاسق خارج شده است، این مهم است. مقداری که اقتضاء حجیت دارد این است که اکرام عالم عادل واجب است. کبرای انقلاب نسبت می گوید مقدار حجیت یجب اکرام العالم شد عالم عادل، ومقدار حجیت اخص مطلق است از لایجب اکرام العالم. اگر کبرای انقلاب نسبت را قبول کنید معنایش این است که یجب اکرام العالم بعد از اینکه می دانید فاسق از او خارج است اخص مطلق می شود و مقدم می شود بر لایجب اکرام العالم. آنوقت لایجب اکرام العالم در عالم فاسق می شود و یجب اکرام العالم در مورد عالم عادل می شود. با اینکه یجب اکرام العالم قطعی الصدور یا قطعی الجهة نیست، احتمال کذبش هست، ولی مقتضای انقلاب نسبت این است که حالا که یقین دارید از یجب اکرام العالم عالم فاسق اراده جدیه نشده است، مقدار حجیتش بشود اخص مطلق از لایجب اکرام العالم.

سؤال وجواب: کبرای انقلاب نسبت این است. اما نقل شده که بعضی مثل صاحب کتاب اضواء وآراء فرق گذاشته اند، گفته اند ما کبرای انقلاب نسبت را در جائی که مخصص لفظی منفصل داریم می پذیریم، جمع عرفی است، اما در جائی که صرف علم خارجی منفصل است مثل این مثالی که زدیم نمی پذیریم. حالا اینها بحث تفصیلی راجع به نظریه انقلاب نسبت است.

اما شاهد جمع این است که: ما هم نسبت به خطاب یجب اکرام العالم مثلا مخصص داریم و هم نسبت به خطاب لایجب اکرام العالم، به جوری که با این دو مخصص دیگر تعارض بین آن دو خطاب رفع می شود.

حالا آن دو مخصص گاهی یک خطاب است که هم مفهوم دارد و هم منطوق. إن کان العالم عادلا فیجب اکرامه منطوقش لایجب اکرام العالم را تخصیص می زند، چون منطوقش می گوید که عالم عادل واجب الاکرام است. مفهومش که می گوید إن لم یکن العالم عادلا فلایجب اکرامه خطاب لایجب اکرامه را تخصیص می زند. گاهی هم دو خطاب مستقل است، یک خطاب می گوید اکرم العالم العادل و یک خطاب می گوید لا تکرم العالم الفاسق.

به این می گویند شاهد جمع.

اقول: به نظر ما نه کبرای انقلاب نسبت عرفی است و نه شاهد جمع. ولو جرأت نمی کنیم راجع به شاهد جمع که مورد اجماع است این مطلب را بگوئیم اما به عنوان ما یمکن أن یقال می گوئیم روی آن تأمل کنید که ما به عنوان جمع عرفی قبول نداریم.

ثمره کجا ظاهر می شود؟ ثمره جائی ظاهر می شود که مطالبی هست که ما از شاهد جمع نمی توانیم بفهمیم. شاهد جمع که مشکل ندارد حجت است، ولی یک مطالبی هست که از شاهد جمع نمی فهمیم می خواهیم از همان خطابین متباینین بفهمیم. مثل چی؟ مثل اینکه این شاهد جمع آمد گفت اُحبّ اکرام العالم العادل، أکره اکرام العالم الفاسق، اما شما با این شاهد جمع می خواهید بگوئید اُحبّ اکرام العالم العادل لاتکرم العالم را تخصیص می زند، چون او می گوید لاتکرم العالم، این می گوید احبُّ اکرام العالم العادل، و أکره اکرام العالم الفاسق هم می آید آن یجب اکرام العالم را تخصیص می زند. و شما با کبرای شاهد جمع نه تنها می خواهید بگوئید اکرام عالم عادل محبوب است و اکرام عالم فاسق مکروه است، نه، می خواهید بگوئید اکرام عالم عادل واجب است، اکرام عالم فاسق حرام است. خب این را از کجا می گوئید؟ از شاهد جمع می گوئید؟ شاهد جمع که نمی گفت حرام است، واجب است، بلکه می گفت اُحبّ و أکره. بعد از این شاهد جمع ها آمدید یجب اکرام العالم را حمل کردید بر عالم عادل و یحرم اکرام العالم را حمل کردید بر عالم فاسق. ما این را قبول نداریم. می گوئیم عرف شاهد جمع را احترام می کند اما به عنوان خودش، ظهورٌ معتبر، اما اینکه بیاید آن ظهورین متباینین در یجب اکرام العالم و یحرم اکرام العالم را جمع عرفی بکند این شاهدی ندارد. تأمل بفرمائید انشاءالله تا روز شنبه.

جلسه 1684

شنبه 06/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به انقلاب نسبت بود که بین علماء اختلاف بود در این که آیا کبرای انقلاب نسبت صحیح است و جمع عرفی است یا نه؟

در مصباح الاصول به مرحوم شیخ انصاری نسبت داده که ایشان منکر انقلاب نسبت است.

ولکن این مطلب درست نیست. در فرائد الاصول 2/799 مرحوم شیخ انصاری انقلاب نسبت را پذیرفته است.

به هر حال اختلاف بین علماء در این هست که اگر دو خطاب با هم تعارض مستقر داشتند، مثل اینکه دو خطاب با هم متباین بودند، اکرم العالم و لاتکرم العالم. خطاب ثالثی آمد که از یکی از این دو خطاب اخص مطلق بود، مثل اینکه خطاب ثالث گفت لاتکرم العالم الفاسق. این خطاب ثالث ابتداء خطاب اکرم العالم را تخصیص می زند و مقدار حجیت اکرم العالم مضیق می شود، می شود اکرم العالم العادل. آیا اینکه این مقدار حجیت این خطاب اکرم العالم اخص مطلق شده است از خطاب لاتکرم العالم، این کافی است در جمع عرفی که ما بگوئیم اکرم العالم مقدار حجیتش اخص مطلق است، چون بعد از تخصیص به مخصص منفصل شد اکرم العالم العادل. اکرم العالم العادل اخص مطلق است از لاتکرم العالم. یا نه، مخصص منفصل که دلالت خطاب اکرم العالم را تغییر نداد، مقدار حجیت آن را تغییر داد، جمع عرفی تابع اخص مطلق بودن دلالت خطاب است نه تابع اخص مطلق بودن مقدار حجیت خطاب.

این نزاعی است که بین بزرگان مطرح است.

مرحوم آقای خوئی که طرفدار انقلاب نسبت است فرموده ما با دو مقدمه ثابت می کنیم که کبرای انقلاب نسبت درست است:

مقدمه اول ایشان این است که فرموده: هر خطابی سه دلالت دارد:

دلالت اول دلالت تصوریه است. اگر شخصی خواب باشد در خواب بگوید رأیت اسدا یرمی، قطعا این شخص نائم مراد استعمالی ندارد چون ملتفت نیست. ولکن این کلامش دلالت تصوریه دارد بر اینکه به ذهن مخاطب ابتدا می آید از رأیت اسدا حیوان مفترس، و بعد که گفت یرمی، ذهنش منتقل می شود به رجل شجاع در مرحله دلالت تصوریه.

حالا گاهی شخص نائم نیست بلکه ملتفت هست، وقتی می گوید رأیت اسدا و بعد بلافاصله می گوید یرمی، ما ابتدا تصور می کنیم با آن شنیدن رأیت اسدا حیوان مفترس را. بعد قرینه می شنویم که او گفت یرمی، می فهمیم که مراد او رجل شجاع بوده است. اما با شنیدن رأیت اسدا در ابتدا ما چه چیزی را تصور کردیم؟ حیوان مفترس را. به این می گویند دلالت تصوریه. یعنی کلام موجب بشود که به ذهن مخاطب یک معنایی خطور بکند.

در این مرحله دلالت تصوریه که از رأیت اسدا ما منتقل می شویم به حیوان مفترس، فرض این است که این متکلم به این کلام می دانیم که این کلام را استعمال در معنای حیوان مفترس نکرده است. حالا یا چون خواب بوده و اصلا هیچ معنایی را استعمال نکرده است، یا اگر بیدار است بخاطر شنیدن کلمه «یرمی» بعد از آن، فهمیدیم این معنایی که در ابتدا به ذهن ما خطور کرد در ابتدا که حیوان مفترس بود آن معنا را ایشان استعمال نکرده است. می شود دلالت تصوریه.

دلالت دوم دلالت تصدیقیه اولی است. یعنی کلام دلالت بکند بر اینکه این معنا مراد استعمالی متکلم بوده است. یعنی متکلم با این کلام قصد کرده تفهیم این معنا را.

طبعا شخصی که خواب هست وقتی یک کلامی از او صادر می شود فقط دلالت تصوریه دارد دلالت تصدیقیه ندارد، چون ما می دانیم او هیچ معنایی را قصد نکرده است. یا شخص بیدار وقتی می گوید رأیت اسدا یرمی، دلالت تصوریه رأیت اسدا که گفت حیوان مفترس بود، ولکن دلالت تصدیقیه اش به قرینه «یرمی» حیوان مفترس نیست بلکه رجل شجاع است.

دلالت سوم دلالت تصدیقیه ثانیه است. یعنی کلام دلالت بکند بر اینکه آنچه که مراد استعمالی متکلم هست مراد جدی او هم هست.

گاهی قرینه داریم بر اینکه این متکلم به صدد هزل است، گاهی قرینه داریم که این متکلم به صدد تقیه است. اینجا دلالت تصدیقیه اولی آن محقق است، کما اینکه دلالت تصوریه اش محقق است. امام علیه السلام می فرمایند که هشام بن عبدالملک رجل عادل، دلالت تصوریه دارد، دلالت تصدیقیه اولی دارد. اما قرینه داریم که امام در مقام جد نبود، دلالت تصدیقیه ثانیه اش مختل است. یعنی این کلام دلالت نمی کند بر اینکه مراد استعمالی امام در این کلام مطابق با مراد جدی او است.

بعد ایشان یک جمله عجیبی فرموده، فرموده: قرینه منفصله کاری که می کند این است که می آید این دلالت تصدیقیه ثانیه را مختل می کند. قرینه متصله این چه بسا دلالت تصدیقیه اولی را مختل کند. مثل رأیت اسدا یرمی. از اول دلالت نمی کند این خطاب بر اینکه متکلم اراده استعمالیه اش تعلق گرفته است به تفهیم حیوان مفترس. ولی قرینه منفصله دلالت تصدیقیه ثانیه را مختل می کند. دیگر این کلام با وجود قرینه منفصله دلالت نمی کند بر اینکه مراد استعمالی متکلم مطابق با مراد جدی اش بود.

و این مطلب عجیبی است و خلاف صریح کلام ایشان است در موارد دیگر که قرینه منفصله دلالت خطاب را اصلا مختل نمی کند. هنوز هم خطاب اکرم کل عالم ظهور دارد در اینکه مراد جدی مولا وجوب اکرام هر عالمی است حتی بعد از اینکه ما فهمیدیم و با مخصص منفصل به ما گفتند که لاتکرم العالم الفاسق، باز نگاه که می کنیم به خطاب اکرم کل عالم هر سه دلالتش بر عموم محفوظ است، هم دلالت تصوریه اش و هم دلالت تصدیقیه اولی اش و هم دلالت تصدیقیه ثانیه اش. یعنی هنوز هم ظهور اکرم کل عالم در این است که مراد جدی متکلم وجوب اکرام هر عالمی است. منتهی یک کاشف اقوایی آمد که مخصص منفصل است این ظهور اکرم کل عالم را در اینکه مراد جدی مولا وجوب اکرام هر عالمی است از حجیت انداخت. کاشف اقوی کاشف اضعف را از کاشف بودن نیانداخت بلکه از حجیت انداحت، یعنی هنوز هم اکرم کل عالم کاشف نوعی است از وجوب اکرام هر عالمی، منتهی دیگر عقلاء آن را حجت نمی دانند و به آن عمل نمی کنند با وجود این کاشف اقوی که مخصص منفصل است.

شاهدش این است که اگر شک بکنند در مخصص منفصل طبق این بیان مرحوم آقای خوئی در بحث ما، باید بگویند پس ما شک داریم که آیا این اکرم کل عالم دلالت تصدیقیه ثانیه دارد یا ندارد. چون شاید مخصص منفصل داشته باشد. مخصص منفصل اگر مانع و نابود کننده دلالت تصدیقیه ثانیه است موضوع حجیت هم این دلالت تصدیقیه ثانیه است به تصریح خود ایشان. شک می کنیم در موضوع حجیت.

این نشان می دهد که دلالت خطاب مختل نمی شود با مقید منفصل. مقید منفصل می گوید هنوز هم اکرم کل عالم ظهور دارد در اینکه مراد جدی مولا وجوب اکرام هر عالمی است اما دیگر این ظهور برای شما حجت نیست عند العقلاء.

اینکه ما می فهمیم که آن اکرم کل عالم مراد جدی مولا نبود غیر از این است که ظهور خطاب اکرم کل عالم در این است که من مراد جدی مولا هستم. مثل هر ظهوری است که شما علم دارید که خلاف واقع است. یا حجت اقوی دارید که خلاف ظاهر است. آیا این یعنی ظهور مختل شد؟ ظهور محفوظ است.

بله اگر قرینه متصله داریم بر اینکه مولا به صدد جد نبود، بله اصلا ظهور منعقد نمی شود در اینکه این کلام مراد جدی مولا است،اما قرینه منفصله که اینطور نیست.

سؤال وجواب: ظهور حالی ناشی از این است که متکلم با خطاب واحد تمام مراد جدی خود را بیان می کند، این سبب شده که اکرم کل عالم ظهور پیدا کرد در اینکه مراد جدی مولا عموم است. این ظهور که منشأش از بین نرفته. منتهی شما استثناءا در این مورد مخصص منفصل شنیدید و دیگر عقلاء می گویند آن ظهور معتبر نیست نه اینکه از این به بعد ظهور منعدم و مختل شد.

مقدمه ثانیه ایشان این است که فرموده: تعارض بین دو دلیل فرع بر حجیت هر کدام هست فی حد نفسه. باید اکرم العالم که با لاتکرم العالم تعارض می کند هر کدام فی حد نفسه لولا الآخر حجت باشد. و الا تعارض و تمانع معنا پیدا نمی کند. تمانع فرع بر وجود مقتضی در هر دو طرف است. باید مقتضی حجیت در اکرم کل عالم محفوظ باشد تا با لاتکرم أی عالم که مباین با او است تمانع بکند در حجیت. با وجود مخصص منفصل که لاتکرم العالم الفاسق، اصلا اکرم کل عالم یا اکرم العالم نسبت به عالم فاسق مقتضی حجیت ندارد تا بخواهد تعارض کند با لاتکرم العالم. چرا؟ برای اینکه حجیت عام مشروط است به عدم مخصص منفصل. با وجود مخصص منفصل عام مقتضی حجیت ندارد. یعنی شرط حجیت عام عدم وصول مخصص منفصل است. ولذا اصلا در مورد عالم فاسق تعارض ندارد اکرم العالم با لاتکرم العالم.

این دو مقدمه را به هم ضمیمه کنید می بینید نتیجه اش می شود انقلاب نسبت. تصدیق انقلاب نسبت بیش از تصور آن به چیز دیگری محتاج نیست. تصوره یکفی لتصدیقه.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

اقول: یک اشکال ما به ایشان این است که: شما در مقدمه اولی اصلا فرض کردید که مخصص منفصل دلالت خطاب عام را در اینکه مراد جدی مولا عموم است مختل می کند، اصلا ظهور تصدیقی ثانی اش مختل می شود. اگر این است که نیازی به مقدمه ثانیه است. چون مثل این می ماند که از اول مولا وقتی می گوید اکرم العالم جوری سخن بگوید که ظهور پیدا نکند در اینکه مراد جدی من شامل عالم فاسق می شود. بگوید اکرم العالم ولایجب اکرام العالم الفاسق، خب لایجب اکرام العالم الفاسق مانع از ظهور اکرم العالم می شود در کشف از مراد جدی وقتی در کنار او بگوید. اگر واقعا مخصص منفصل هم هادم ظهور تصدیقی ثانی است و هادم ظهور خطاب عام است در اینکه مراد جدی مولا طبق عموم است که ما نیاز نداریم به مقدمه ثانیه. از اول دیگر اکرم العالم ظهور تصدیقی ثانی اش بعد از ورود مخصص منفصل می شود وجوب اکرام عالم عادل. کأنه از اول گفته بود اکرم العالم و مرادی الجدی اکرام العالم العادل. معلوم است اگر اینجور باشد با خطاب لاتکرم العالم جمع عرفی دارد و ما نیاز به مقدمه ثانیه نداریم.

ولی چون مقدمه اولی درست نیست و مخصص منفصل هادم ظهور خطاب عام نیست، فقط هادم حجیت آن است، لذا نیاز به مقدمه ثانیه پیدا کردیم.

اما مقدمه دوم که عمده بحث راجع به مقدمه دوم است:

در بحوث چون کبرای انقلاب نسبت را قبول ندارند به آقای خوئی اشکال کرده اند گفته اند: جناب استاد! دو بحث را با هم خلط کردید، یک بحث، بحث صلاحیت معارضه است و یک بحث، بحث صلاحیت جمع عرفی است. اینها دو تا بحث است.

ما قبول داریم خطاب اکرم العالم در مورد عالم فاسق دیگر صلاحیت معارضه با لاتکرم العالم ندارد. این را قبول داریم. به قول شما بعد از ورود مخصص منفصل اصلا مقتضی حجیت در عموم اکرم العالم نسبت به عالم فاسق مختل می شود و خطاب لاتکرم العالم نسبت به عالم فاسق می شود بلامعارض. من این را قبول دارم و منکر این نیستم. ولذا در بحوث گفته اند ما فتوی می دهیم بر اساس آن لاتکرم العالم نسبت به عالم فاسق. با اینکه این مخصص منفصل گفت لایجب اکرام العالم الفاسق. او آن خطاب یجب اکرام العالم را تخصیص زد گفت لایجب اکرام العالم الفاسق. اما ما فتوی می دهیم که اکرام عالم فاسق حرام است. چرا؟ برای اینکه خطاب لاتکرم العالم این را می فهماند. خطاب لاتکرم العالم نسبت به عالم فاسق معارض ندارد. مفادش هم حرمت اکرام عالم است، در مورد عالم فاسق که معارض ندارد به آن ملتزم می شویم وفتوی می دهیم که حرام است اکرام عالم فاسق.

اما این چه ربطی دارد به اینکه ما داریم بحث از صلاحیت جمع عرفی می کنیم. ما می گوئیم خطاب اکرم العالم مقدار حجیتش اخص شد اما ظهور استعمالی وظهور در اراده جدیه اش که اخص نشد. عرف این مقدار را کافی برای جمع عرفی نمی داند. نتیجه جمع عرفی این است که عرف بگوید اکرم العالم شد اکرم العالم العادل و تخصیص می زند لاتکرم العالم را و اگر انقلاب نسبت درست باشد نتیجه می گیریم که فتوی بدهیم به وجوب اکرام عالم عادل.

در بحوث گفته اند نه، ما همچنین جرأتی نداریم و ما فتوی نمی دهیم به وجوب اکرام عالم عادل. چرا؟ برای اینکه این نیاز دارد به اینکه عرف جمع عرفی بکند بین اکرم العالم بعد از تخصیص به مخصص منفصل با لاتکرم العالم.

ما که منکر انقلاب نسبت هستیم قبول داریم که خطاب اکرم العالم در مورد عالم فاسق صلاحیت معارضه با خطاب لاتکرم العالم ندارد. و لذا خطاب لاتکرم العالم در مورد عالم فاسق حجة بلامعارض، فتوی می دهیم به حرمت اکرام عالم فاسق. اما این دلیل نمی شود که ما در مورد عالم عادل قائل به جمع عرفی بشویم بین این دو خطاب و بگوئیم اکرم العالم بعد از تخصیص شد اخص مطلق، شد اکرم العالم العادل، ومقدم بشود بر لاتکرم العالم در مورد عالم عادل.

جمع عرفی به ملاک اقوائیت ظهور دلیل خاص هست یا به ملاک قرینیت عرفیه آن. چه بگوئیم اقوائیت دلیل خاص و چه بگوئیم قرینیت عرفیه دلیل خاص، هر کدام را بگوئیم این با تغییر مقدار حجیت دلیل اکرم العالم به وجود نمی آید. خب اکرم العالم همان اکرم العالم قبلی است، دلالتش که عوض نشده، اقوی دلالة نشده نسبت به عالم عادل، قرینیت عرفیه پیدا نکرده نسبت به عالم عادل. بلکه همان خطاب مباین قبلی است. فقط مقدار حجیتش مضیق شد شامل عالم فاسق نشد. و این کافی نیست برای جمع عرفی.

سؤال وجواب: اکرم العالم با لاتکرم العالم الفاسق بله جمع عرفی دارد. ولی دیگر اکرم العالم در مورد عالم عادل با خطاب لاتکرم العالم جمع عرفی ندارد.

در کتاب اضواء وآراء گفته اند: باید تفصیل بدهیم. چطور؟

ایشان فرموده اند اگر مقصود آقای خوئی ره این است که مقدار حجیت اخص بشود این کافی است برای جمع عرفی، نه این حرف درستی نیست و حق با بحوث است.

ایشان شاهد ذکر می کند برای اینکه چرا حق با آقای خوئی نیست اگر مراد آقای خوئی ره این باشد که صرف تضیق مقدار حجیت کافی است برای جمع عرفی: ایشان می گوید گاهی آن خطاب سوم اخص مطلق نیست بلکه عام من وجه است با آن خطاب عام اولی ما. چطور؟ مثلا دو خطاب اول می گویند اکرم العالم و لاتکرم العالم، خطاب سوم می گوید لایجب اکرام العادل. برای اینکه خطاب عرفی بزنیم از خودمان مثال بزنیم، یک خطاب گفته یجب اکرام العادل، خطاب دوم می گوید لایجب اکرام العادل، اینها متباینین است، خطاب سوم می گوید لایجب اکرام الجاهل. نسبت این خطاب سوم که می گوید لایجب اکرام الجاهل با خطاب یجب اکرام العادل عموم و خصوص من وجه است. اما با خطاب دوم کاری با هم ندارند. این خطاب لایجب اکرام الجاهل در مورد جاهل عادل تعارض کرد با خطاب یجب اکرام العادل. تعارضا تساقطا، مقدار حجیت یجب اکرام العادل شد یجب اکرام العادل العالم، چون نسبت به عادل جاهل خطاب یجب اکرام العادل با خطاب سوم که می گفت لایجب اکرام الجاهل تعارضا تساقطا. خطاب یجب اکرام العادل بعد از اینکه مورد اجتماعش با خطاب لایجب اکرام الجاهل از حجیت افتاد، مقدار حجیتش می شود یجب اکرام العادل العالم.

در کتاب اضواء وآراء گفته اند کدام طرفدار انقلاب نسبت اینجا قائل شده به انقلاب نسبت؟ هیچ کسی قائل نشده است. با اینکه این بیان که ظاهر کلام آقای خوئی است اینجا هم می آید. مقدار حجیت یجب اکرام العالم شد اخص. مقدار حجیتش شد اکرام عادل عالم. یجب اکرام العادل شد یجب اکرام العادل العالم. و این اخص مطلق شد از آن خطاب لایجب اکرام العادل. هیچ کسی که قائل به انقلاب نسبت است اینجا انقلابی عمل نکرده است.

و همینطور اگر ما خطاب مخصص منفصلی نداشته باشیم بلکه علم منفصل داشته باشیم، مثلا از خارج علم منفصل داشته باشیم که خدا امر به اکرام عادل جاهل نمی کند. در علم خارجی منفصل هم کسی نمی آید قائل به انقلاب نسبت بشود. (این هم خیلی عجیب است چون در خیلی از کلمات همین را مثال زده اند برای انقلاب نسبت).

می گوید ولکن به نظر ما انقلاب نسبت یک تقریب دیگری دارد که او خیلی عرفی است. وآن این است که عرف خطاب مخصص منفصل را کاشف می داند از مراد جدی در خطاب عام اول، مثلا خطاب لاتکرم العالم الفاسق را کاشف می داند از مراد جدی از خطاب یجب اکرام العالم. قرینه می گیرد بر کشف از مراد جدی از آن خطاب. و عرف می آید ضم القرینة می کند می گوید این مخصص منفصل قرینة علی المراد الجدی من العام الاول که می گفت اکرم العالم، ضم القرینة الی القرینة می کند عرف، می گوید بعد از اینکه مراد جدی را در اکرم العالم کشف کردیم با مخصص لفظی منفصل، تخصیص می زنیم آن خطاب عام دیگر را که می گوید لایجب اکرام العالم. و این جمع عرفی است.

این فرمایشی است که در کتاب اضواء وآراء فرموده اند. به نظر ما این فرماش تمام نیست. توضیحش انشاءالله فردا.

جلسه 1685

یکشنبه 07/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به انقلاب نسبت بود که نسبت داده شد به مشهور که مشهور مخالف انقلاب نسبت هستند. ولکن برخی از بزرگان مثل محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی و جمعی از اعلام قائل به کبرای انقلاب نسبت شدند.

صاحب کفایه و محقق عراقی طرفدار مشهور هستند و انقلاب نسبت را قبول ندارند.

مرحوم آقای خوئی در تقریب انقلاب نسبت فرمود: تعارض بین دو خطاب به مقدار اقتضاء حجیت این دو خطاب هست. وقتی یک خطاب مثل اکرم العالم مخصص منفصل داشت دیگر اقتضاء حجیت نسبت به مورد تخصیص ندارد. و معنا ندارد که تعارض بکند با خطاب دیگر که می گوید لاتکرم العالم.

و از این نتیجه گرفت گفت بنابر این عرف نگاه می کند می بیند خطاب اکرم العالم بعد از ورود خطاب لاتکرم العالم فاسق مقدار حجیتش اخص هست از خطاب لاتکرم العالم. و این منشأ می شود که جمع عرفی بکند بین این دو. یعنی جمع عرفی تابع اخص بودن دلالت فقط نیست بلکه اخص بودن حجیت هم کافی است برای جمع عرفی.

اشکالی که به ایشان گرفته شد این بود که این خلاف مرتکز عرفی است که ما برای جمع عرفی به اخص بودن دلالت دلیل نگاه نکنیم، اخص بودن مقدار حجیت را کافی بدانیم. لااقل این هست که برای ما ثابت نیست که این جمع عرفی باشد و عرف بعد از تخصیص اکرم العالم به لاتکرم العالم الفاسق حجت بداند عرف اکرم العالم را نسبت به وجوب اکرام عالم عادل وآن را مقدم کند بر خطاب لاتکرم العالم.

بله ما بعید نمی دانیم اگر این خطاب سوم به لسان تفسیر باشد یعنی بگوید إنما عنیت من قولی اکرم العالم العالم العادل، این را ما بعید نمی دانیم که عرف معامله کند با این خطاب اکرم العالم معامله خطابی که از اول خاص بوده و از اول مولا گفته بوده است که اکرم العالم العادل. این را ما بعید نمی دانیم.

اما در جائی که خطاب سوم مخصص هست و نه حاکم تفسیری، این لااقل برای ما واضح نیست که عرف منشأ بداند این خطاب سوم را که ما خطاب اکرم العالم را تخصیص که زدیم به عالم عادل بگوئیم رفع تعارض می شود بین او و بین خطاب لاتکرم العالم، وخطاب اکرم العالم بعد از تخصیص به عالم عادل می شود حجت بر وجوب اکرام عالم عادل. این برای ما محرز نیست اگر نگوئیم که احراز می کنیم خلاف این را در بناء عقلاء.

در کتاب اضواء وآراء گفته اند: ظاهر کلام مثل مرحوم آقای خوئی این بود که اخص بودن مقدار حجیت کافی است برای جمع عرفی این ظاهر عبارت اشکال دارد. ما مواردی پیدا کردیم که خطاب مقدار حجیتش اخص است عرفا و لکن خود قائلین به انقلاب نسبت هم در آنجا جمع عرفی را قبول ندارند.

یک مورد این بود که مثلا یک خطاب می گوید یجب اکرام العادل و خطاب دوم می گوید لایجب اکرام العادل. خطابین متباینین هستند. خطاب سومی بیاید با خطاب یجب اکرام العادل عموم من وجه باشد و با آن تعارض کند به عموم من وجه. مثل اینکه خطاب سوم بگوید لایجب اکرام الجاهل، نسبت به عادل جاهل تعارضا تساقطا. مقدار حجیت یجب اکرام العادل اخص شد مختص شد به عادل عالم. و این اخص است از لایجب اکرام العادل. ولی قائلین به انقلاب نسبت هم اینجا را قائل به انقلاب نسبت نشدند. معلوم می شود که صرف اینکه مقدار حجیت اخص بشود کافی نیست برای جمع عرفی.

مورد دوم این بود که از خارج ما علم پیدا کنیم به کذب عموم در یک خطاب، بدانیم اکرم العالم قطعا نسبت به عالم فاسق کاذب است و مراد جدی مولا نیست، بدون اینکه مخصص لفظی منفصل داشته باشیم. خب مقدار حجیت اکرم العالم مضیق می شود دیگر. چون علم به کذب عمومش داریم و نسبت به عالم فاسق می دانیم که مراد جدی نیست به ضرورت فقه و مذهب و امثال ذلک. خب مقدار اقتضائش برای حجیت می شود وجوب اکرام عالم عادل. ولی باز قائلین به کبرای انقلاب نسبت اینجا را نمی گویند که یجب اکرام العالم با علم خارجی، (علم منفصل نه علم متصل که قرینه متصله است)، علم خارجی ناشی از برهان یا ضرورت فقه که قرینه لبیه متصله نباشد بلکه قرینه لبیه منفصله باشد، اکرم العالم شامل عالم فاسق نشد اقتضاء حجیتش فقط نسبت به عالم عادل شد، اخص مطلق هست مقدار حجیت این اکرم العالم نسبت به لاتکرم العالم، ولکن اینجا قائلین به انقلاب نسبت جمع عرفی را قبول ندارند.

در آن مثال اول یجب اکرام العادل با لایجب اکرام العادل با آن خطاب سوم که می گوید لایجب اکرام الجاهل همه قبول دارند که این سه خطاب با هم در عرض واحد تعارض می کنند. در آن مثال دوم هم اکرم العالم با لاتکرم العالم نسبت به عالم عادل با هم معارضه می کنند، علم خارجی منفصل داریم که عموم اکرم العالم نسبت به عالم فاسق کاذب است، اینکه رفع تعارض نمی کند.

بعد در کتاب اضواء وآراء گفته اند ولی این دلیل نمی شود که ما کبرای انقلاب نسبت را بطور کلی نفی کنیم. در جائی که قرینه لفظیه منفصله هست مخصص لفظی منفصل هست، عرف جمع عرفی می کند. اگر خطاب سوم بگوید لاتکرم العالم الفاسق این قرینه است بر کشف مراد جدی از اکرم العالم و کشف می کند که مراد جدی از اکرم العالم مضیق است. وقتی مراد جدی از اکرم العالم کشف شد که مضیق است و مختص است به عالم عادل یعنی شامل عالم فاسق نمی شود، عرف این قرینه منفصله لفظیه را ضمیمه می کند به آن اکرم العالم و این دو را با هم منضم می کند ضم القرینة الی القرینة می شود و تخصیص می زند خطاب لاتکرم العالم را. فرق نمی گذارد عرف بین اینکه این خطاب لاتکرم العالم الفاسق منفصل باشد از خطاب اکرم العالم یا متصل به او باشد. چه فرق می کند؟. حالا در مجلس واحد مولا بگوید اکرم العالم ولاتکرم العالم الفاسق، فردای آن روز بگوید لاتکرم العالم، آنجا می گوئید عرف جمع عرفی می کند چون لاتکرم العالم الفاسق در کنار اکرم العالم بود. ولی اگر این لاتکرم العالم الفاسق در کنار اکرم العالم نبود جمع عرفی نمی کنند؟ این خلاف وجدان عرفی است. در این مثال که ما مخصص لفظی منفصل داریم انکار انقلاب نسبت انکار یک مرتکز عرفی است، نباید این را انکار کرد.

سؤال وجواب: ایشان در خصوص مخصص لفظی منفصل قائل به انقلاب نسبت شد. والا اگر علم خارجی منفصل باشد نه مخصص لفظی منفصل، از خارج ما می دانیم به برهان یا به ضرورت که اکرم العالم شامل عالم فاسق نمی شود در مرحله اراده جدیه، در کتاب اضواء وآراء می گویند اینجا انقلاب نسبت را ما قبول نداریم. البته نسبت می دهند که دیگران هم قبول ندارند. اما تقریب آقای خوئی ره اینجا هم می آید. تقریب آقای خوئی این است که مقدار حجیت اکرم العالم اخص است. خب در این مثال حتی در آن مثال قبلی که یک خطاب عام من وجهی بود که لایجب اکرام الجاهل با خطاب یجب اکرام العادل تعارض کرد به عموم من وجه و تساقط کردند در مورد اجتماع، بیان آقای خوئی ره می آید که مقدار حجیت یجب اکرام العادل اخص است. آن بیان می آید ولی ایشان می گوید آن بیان درست نیست. بیان درست این است که بگوئیم اگر مراد جدی از خطاب یجب اکرام العالم منکشف شد یا با مخصص لفظی متصل یا با مخصص لفظی منفصل، مراد جدی اگر منکشف شد که مضیق است اینجا جمع عرفی درست است، چه مخصص متصل باشد و چه مخصص منفصل لفظی باشد خطاب باشد که قرینیت دارد.

بعد ایشان شاهد ذکر می کنند، می گویند اگر دو خطاب بودند عام من وجه، یستحب اکرام العالم، لایستحب اکرام الفاسق. نسبت به عالم فاسق به عموم من وجه تعارض کردند. خطاب سومی آمد مورد افتراق را از یکی از این دو خطاب خارج کرد، مثلا مخصص منفصل آمد گفت یحرم اکرام الفاسق الجاهل. خب لایستحب اکرام الفاسق تخصیص خورد دیگر. اینکه ما بگوئیم لایستحب اکرام الفاسق یعنی حرام نیست ولی مستحب هم نیست، معنایش این است دیگر. یا فرض کنید خطاب یستحب اکرام العالم مخصصی وارد شد گفت یجب اکرام العالم العادل. مورد افتراق را با مخصص منفصل اگر از یکی از این دو عام من وجه بگیریم، آیا در تقدیم این عام من وجه که مورد افتراقش را از او خارج کردیم کسی شک می کند که در مورد اجتماع مقدم می شود بر آن خطاب دیگر؟. مثلا این خطاب یحرم اکرام الفاسق الجاهل مختص کرد خطاب لایستحب اکرام الفاسق را به فاسق عالم، شد اخص مطلق، در خصوص عالم فاسق این خطاب می گوید لا یستحب، والا فاسق جاهل که یحرم اکرامه. کاملا عرفی است که عرف این خطاب را مقدم می کند بر آن خطاب یستحب اکرام العالم.

این را در کتاب اضواء وآراء شاهد گرفته اند می گویند معلوم می شود کبرای انقلاب نسبت عرفی است وشاهدش هم این مثال.

اقول: به نظر ما این فرمایش ناتمام است.

اما شاهد ایشان جوابش این است که: در عام من وجه یک قاعده عقلائیه ای هست وآن این است که: اگر از تقدیم یکی از دو عام من وجه بر دیگری در مورد اجتماع محذور لازم بیاید، مثلا از تقدیم خطاب یستحب اکرام العالم بر خطاب لایستحب اکرام الفاسق در مورد عالم فاسق محذوری لازم بیاید ولی برعکسش محذور نداشته باشد، عقلاء در اینجا می آیند این چیزی که تقدیمش محذور ندارد را مقدم می کنند. مثل چی؟ مثل اینکه این عام من وجه ما قدر متیقنش حالا یا قدر متیقن در مقام تخاطبش یا قدر متیقن خارج از مقام تخاطبش همین مورد اجتماع باشد. مثلا از امام سؤال کردند از اکرام عالم فاسق، امام فرمود لایستحب اکرام الفاسق، قدر متیقن در مقام تخاطب همین عالم فاسق است دیگر، سؤال از او بود. یا قدر متیقن خارجی اگر بود، مثل اینکه قدر متیقن از یستحب اکرام العادل مثلا اکرام عالم عادل است. اگر مورد اجتماع برای یکی از این دو خطاب قدر متیقن در مقام تخاطب یا قدر متیقن خارج از مقام تخاطب بود، عرف این عام را مقدم می کند، چرا؟ برای اینکه نمی شود عام را از این قدر متیقنش محروم کرد. این می شود منشأ نص شدن و صریح شدن این خطاب عام من وجه در این مورد اجتماع.

حالا اگر شما در خطابین متباینین که ایشان می خواهد اینها را با هم مقایسه کند همین نکته را فرض کنید، دو تا خطاب متباین است هر کدام قدر متیقنی دارند، اکرم العالم قدر متیقنش عالم عادل است، لاتکرم العالم قدر متیقنش عالم فاسق است، آیا این جمع عرفی می شود؟ خود بزرگان فرموده اند این جمع عرفی نیست.

سؤال وجواب: عام من وجه یک قاعده عقلائیه دارد و آن این است که اگر یکی از این دو عام من وجه از اینکه شامل مورد اجتماع نشود محذوری داشته باشد ولی اگر آن عام من وجه دیگر شامل مورد اجتماع نشود محذور نداشته باشد. عقلاء می آیند می گویند این عام من وجه اولی صریح و کالنص است در مورد اجتماع، مثلا قدر متیقن باشد این مورد اجتماع برای آن عام من وجه اول. نخیر تمام مورد اجتماع اگر قدر متیقن بود این عام من وجه می شود صریح در مورد اجتماع. اما همین قدر متیقن اگر در خطابین متباینین فرض شد، کافی نیست. خود بزرگان فرموده اند. ثمن العذرة سحت قدر متیقنش عذره غیر مأکول اللحم است ثمن العذرة لابأس به عذره مأکول اللحم است، ولی این منشأ رفع تعارض نمی شد. چه فرق می کند با عام من وجه؟ فرقش این است که در عام مم وجه وقتی نشود مورد اجتماع را از یکی از این دو عام من وجه بگیریم، او می شود نص در این مورد اجتماع و مقدم می شود بر ظهور عام من وجه دیگر نسبت به شمول نسبت به این مورد اجتماع.

شاهد دیگر عرض کنم: اگر من علم خارجی دارم که این عام من وجه همین لایستحب اکرام الفاسق شامل فاسق جاهل نمی شود، نه مخصص منفصل، علم خارجی، می دانم فاسق جاهل اکرامش حرام است حالا یا بخاطر ضرورت فقه یا بخاطر اجماع، اما مخصص لفظی ندارم، باز عرف می گوید این خطاب لایستحب اکرام الفاسق را می خواهی چکار کنی؟ خب اینکه قطعا شامل فاسق جاهل نمی شود در مقام اراده جدیه. آیا می خواهی بگوئی در مورد اجتماع هم شامل نشود و طرح بشود این خطاب رأسا؟ عرف این را نمی پذیرد. می گوید این را مقدم کنید تا طرح نشود این خطاب رأسا، آن خطاب یستحب اکرام العالم را حمل کنید بر عالم عادل.

همین علم خارجی که ایشان گفت منشأ انقلاب نسبت نیست بعید است که خود ایشان در عامین من وجه منشأ تقدیم احد العامین من وجه نداند. چون وقتی شما از خارج علم دارید که این لایستحب اکرام الفاسق شامل فاسق جاهل نمی شود، اگر بخواهید مورد اجتماع را هم از او بگیرید، این می شود طرح این خطاب رأسا و این عرفی نیست. این چه ربطی دارد به بحث خطابین متباینین؟

این ادعا که در خطابین متباینین عرف مخصص منفصل یکی از این دو خطاب را در کنار این خطاب قرار می دهد، لاتکرم العالم الفاسق را در کنار اکرم العالم می برد و با او جمع می کند و پس از جمع با او به جنگ لاتکرم العالم می رود و لاتکرم العالم را تخصیص می زند، خب این یک مصادره ای بیش نیست.

و عجیب است از ایشان که فرمود: کسی در علم خارجی منفصل که از خارج ما بدانیم اکرم العالم شامل عالم فاسق نمی شود، نه به مقید متصل بلکه به مقید منفصل غیر لفظی، هیچ کس قائل به انقلاب نسبت نشده؟!. خب این چه فرمایشی است که ایشان فرموده است؟

خود استاد ایشان در بحوث چند بحث قبل می گفت قائلین به انقلاب نسبت در جائی که مثلا خطاب اکرم العالم قطعی الصدور است قطعی الجهة است قدر متیقنش هم وجوب اکرام عالم عادل است این منشأ می شود انقلاب نسبت بشود. اگر اکرم العالم قطعی الصدور است قطعی الجهة هم هست که احتمال تقیه در او نیست و قدر متیقنش هم که عالم عادل است، خب ما علم پیدا می کنیم به وجوب اکرام عالم عادل. وقتی علم پیدا کردیم به وجوب اکرام عالم عادل، خب خطاب لاتکرم العالم علم به تخصیصش پیدا می شود نه به مخصص لفظی منفصل بلکه به علم خارجی. در بحوث در چند بحث قبل همین را گفت انقلاب نسبت.

مرحوم آقای خوئی بعضی جاها تصریح می کند می گوید من بین این دو خطاب متباین انقلاب نسبت برقرار می کنم چون ضرورت هست بر اینکه این خطاب متباین الف نباید عمومش مراد جدی باشد. ضرورت یعنی علم خارجی منفصل.

حالا در آن مثال اول ایشان ما نمی توانیم قضاوت کنیم. چون ما کبرای انقلاب نسبت را عرفی نمی دانیم لذا از ما سؤال نکنید، ما هیچ کجا عرفی نمی دانیم. اما قائلین به کبرای انقلاب نسبت در آن مثال اول که خطاب سوم عام من وجه بود با آن خطاب اول، قائلین به کبرای انقلاب نسبت چه می گویند؟ مقتضای اطلاق دلیلشان این است که آنجا هم قائل به انقلاب نسبت بشوند. خلاف وجدان صاحب کتاب اضواء وآراء است بله خلاف وجدان ما هم هست ولی در کل انقلاب نسبت وجدان ما زیر بار جمع عرفی نمی رود.

سؤال وجواب: مانحن فیه هم فرض این است که خطابین متباینین باید به نحوی باشد که قدر متیقن هر کدام رفع تعارض بکند. یعنی ثمن العذرة سحت قدر متیقنش بشود عذره غیر مأکول، ثمن العذرة لابأس به هم بشود عذره مأکول و دیگر در هیچ موردی با هم تعارض نکنند. این می شود انقلاب نسبت که تعارض برطرف بشود. در عامین من وجه هم باید آن خطاب سوم کل مورد افتراق را بگیرد از یکی از این دو عام من وجه تا انقلاب نسبت بشود. آنوقت این عام من وجه می شود کالاخص و الصریح در مورد اجتماع، چون مورد افتراق از آن خارج شد. آنوقت اطلاق خاص مقدم می شود بر عموم عام. فرض این است مثل این می ماند که در مورد خاص این عام من وجه آمده گفته، چون مورد افتراق را که از او گرفتید.

سؤال وجواب: ما حرفمان این است که چه ملازمه ای هست که کسی در عامین من وجه قائل به انقلاب نسبت بشود که ما می شویم و دفاع هم می کنیم وبین اینکه در خطابین متباینین قائل به انقلاب نسبت بشود؟ ملازمه ای نیست.

سؤال وجواب: ما داریم فرمایش کتاب اضواء وآراء را رد می کنیم، ما اصرار نداریم که در عام من وجه انقلاب نسبت درست است. ما می گوئیم تلازم ندارد. اینکه ملتزم هستیم بحث دیگری است در جای خودش اشکال کنید، ما فعلا می گوئیم در عامین من وجه انقلاب نسبت را پذیرفتن دلیل نمی شود که در همه جا آدم انقلاب نسبتی بشود.

سؤال وجواب: اینکه ما در خطابین متباینین ملزم هستیم که رفع ید نکنیم از خطابین متباینین بأیّ وجه کان، این دلیل ندارد. ما مخصص منفصل داریم نسبت به یکی از این دو خطاب متباین، به چه دلیل در بقیه موارد جمع عرفی بین این دو خطاب باشد؟ تعارض دارند تساقط کنند. این الجمع مهما امکن اولی من الطرح را که ما قبول نداریم.

در بحوث فرموده اند: ما انقلاب نسبت را قبول نداریم چون معتقدیم باید ظهور خطاب اخص مطلق باشد.

اگر این سه خطاب در مجلس واحد صادر شده بود، اکرم العالم، لاتکرم العالم الفاسق، لاتکرم العالم، اینجا ما ملتزم می شدیم به جمع عرفی.

اما وقتی منفصل از هم هستند دلیل نداریم بر اینکه ما فرض کنیم که هر سه خطاب متصل با هم هستند. به چه دلیل؟ ما طبق سیره یا بناء متشرعه می گفتیم مخصص منفصل را کأنه در مقام جمع عرفی فرض می کنیم متصل به عام. لاتکرم العالم الفاسق را در مقام جمع عرفی فرض می کنیم متصل به اکرم العالم الفاسق هم بیائیم این را هم بگوئیم مقدم است بر آن لاتکرم العالم، نه ما همچنین دلیلی نداریم.

اقول: ما فرمایش ایشان را قبول داریم و بالاتر، می گوئیم حتی اگر در مجلس بگویند، حالا که مجلس متعدد است که هیچ، حق با شماست، در مجلس واحد هم اگر بود جمع عرفی نبود. در مجلس واحد عرف متحیر می شود، اگر مولا بگوید عالم را اکرام کن بعدش بگوید عالم فاسق را اکرام نکن بعدش بگوید عالم را اکرام نکن. می گوئیم جناب مولا! این معما است، من چه می دانم شما مقصودت چیست؟ کجا اینجا جمع عرفی می کنند؟! هذا اول الکلام. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1686

دوشنبه 08/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین

بحث راجع به انقلاب نسبت بود. محصل بحث این شد که چهار قول در مسأله هست: قول اول انکار انقلاب نسبت هست مطلقا. که محقق عراقی و صاحب بحوث این نظر را اختیار کرده اند، چه در خطابین متباینین و چه در عامین من وجه. خطابین متباینین مثل اینکه مولا بگوید اکرم االعالم و لاتکرم العالم خطاب سومی بیاید بگوید لاتکرم العالم الفاسق. عامین من وجه مثل اینکه مولا بگوید اکرم العالم، لاتکرم الفاسق، بعد خطاب سومی بیاید مورد افتراق یکی از این دو عام من وجه را خارج کند. مثلا بگوید یستحب اکرام الفاسق الجاهل. که محقق عراقی و بحوث گفته اند تعارض در مورد اجتماع باقی می ماند. چون این عام من وجه ولو مورد افتراقش خارج شد، ولکن اقوی دلالة که نشد نسبت به مورد اجتماع. دلالتش که تغییر نکرد، ولذا هنوز هم تعارض مستقر دارند با آن عام من وجه دیگر.

قول دوم قول به انقلاب نسبت هست مطلقا. که قول مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد است.

قول سوم تفصیلی است که در کتاب اضواء وآراء دادند، بین اینکه خطاب سوم که منشأ انقلاب نسبت می شود مخصص لفظی منفصل باشد که حالت قرینیت پیدا کند، و آیا اینکه مخصص لفظی منفصل نباشد. مثلا اگر ما دو خطاب متعارض داشتیم، یک خطاب سومی مجمل بود، ظهور در مخصص منفصل بودن نداشت، مثلا یک خطاب می گفت لابأس باکرام العاصی، خطاب دوم می گفت یحرم اکرام العاصی، اینها متعارض بودند، خطاب سومی آمد گفت یحرم اکرام الفاسق. فاسق مجمل است نمی دانیم مراد از او خصوص مرتکب کبیره است یا مطلق عاصی.

بنابر نظر مرحوم آقای خوئی و تقریب ایشان، مقدار حجیت این خطاب یحرم اکرام الفاسق در قدر متیقنی که هست که یحرم احرام مرتکب الکبیرة تخصیص می زند لابأس باکرام العاصی را، می شود لابأس باکرام العاصی المرتکب لللصغیرة. چون قدر متیقن از یحرم اکرام الفاسق این است که یحرم اکرام المرتکب للکبیرة. و این منشأ انقلاب نسبت می شود. که طبعا صاحب کتاب اضواء وآراء این را قبول ندارند.

و به نظر ما عدم قبول انقلاب نسبت در این مثال و اشباه آن بسیار واضح است، بعید می دانیم که شما شک بکنید که عرف در این مثال واشباه آن انقلاب نسبت را قبول کند. چون این خطاب سوم شبهه تعارض دارد یعنی ممکن است فی علم الله مراد از یحرم اکرام الفاسق همان یحرم اکرام العاصی باشد، مجمل است. صاحب کتاب اضواء وآراء هم می گویند من انقلاب نسبت را فقط در جائی قبول دارم که یک خطاب سومی باشد که ظهور دارد در مخصص منفصل بودن.

قول چهارم: قول مختار ما است و هو التفصیل بین المتباینین وبین العامین من وجه.

ما معتقدیم در خطابین متباینین انقلاب نسبت عرفی نیست مطلقا، ولو آن موردی که صاحب کتاب اضواء وآراء گفت که یک خطاب سومی هست که مخصص لفظی منفصل است، ولااقل من الشک در عرفی بودن انقلاب نسبت، که می شود شک در حجیت خطاب هایی که طرف انقلاب نسبت هستند. البته این مخصص منفصل قطعا حجت است بحث در او نیست، این خطاب مخصص منفصل که می گوید لاتکرم العالم الفاسق که اخص است از خطاب اکرم العالم، به هر حال اخص است، ولو شبهه مفهومیه دارد نمی دانیم فاسق یعنی مطلق عاصی یا خصوص مرتکب کبیره، ولی به هر حال علی أی تقدیر لاتکرم العالم الفاسق اخص مطلق است از اکرم العالن، چه مراد از فاسق مطلق عاصی باشد و چه مراد مرتکب کبیره باشد بالاخره عالم فاسق مساوی با مطلق عالم نیست. چون اکرم العالم شامل عالم عادل هم می شود. این خطاب لاتکرم العالم الفاسق که حجت بلامعارض است. و اینکه ایهام دارد عبارت بعض تقریرات از آقای سیستانی که این خطاب مخصص منفصل هم در دائره معارضه می گنجد این به نظر ما قابل قبول نیت وبعید هم می دانیم که نظر آقای سیستانی این باشد. چون وجهی ندارد این لاتکرم العالم الفاسق حجت نباشد. اگر این لاتکرم العالم الفاسق با اکرم العالم بود عام و خاص بودند و این خاص حجت بود عام را تخصیص می زد، حالا که یک عام دیگری که موافق با این خاص است که می گوید لاتکرم العالم آمد سرنوشت این خاص بدتر می شود؟! وقتی لاتکرم العالم که موافق لاتکرم العالم الفاسق است نبود ما این خطاب خاص را حجت می دانستیم، حالا که خطاب لاتکرم العالم آمد که موافق است با این خطاب خاص، این خطاب خاص سرنوشتش بدتر می شود؟! این قطعا عرفی نیست. این خطاب خاص حجت بلامعارض است.

پس دلیل نداریم که آن خطابهای متباین جمع عرفی پیدا کنند بوسیله این خطاب خاص. مخصوصا اگر ما جمع بین عام وخاص را جمع عرفی عقلائی ندانیم بلکه ناشی از سیره متشرعه بدانیم که بعضی از بزرگان قائل بودند یا ما در برخی از موارد گفتیم ناشی است از اطلاق مقامی در امر ائمه علیهم السلام در عمل به روایات، این دیگر قدر متیقنش غیر موارد انقلاب نسبت می شود.

اینکه مرحوم آقای خوئی فرموده اند که ما تابع مقدار حجیت هستیم، ظهور غیر حجت که ارزشی ندارد.

می گوئیم بله ظهور غیر حجت ارزش ندارد ولذا اگر یک خطاب خاصی داشتیم و این خطاب خاص خودش تخصیص خورد به یک خطاب اخص، اکرم العالم لاتکرم العالم الفاسق اکرم العالم الفاسق الهاشمی، بله ما قبول داریم و دیگر نمی آییم بگوئیم ظهور لاتکرم العالم الفاسق شامل عالم فاسق هاشمی می شود و ما تخصیص می زنیم عام را. نخیر، عام را تخصیص می زنیم به مقدار ظهور معتبر این دلیل خاص. ظهور غیر معتبر که ارزشی ندارد ما هم قبول داریم. اما جناب آقای خوئی! ما ادعایمان این است که باید این دلیلی که عام را تخصیص می زند دلالتش اخص باشد. اگر دلالتش اخص نبود بلکه متباین بود با خطاب دیگر، این صلاحیت جمع عرفی ندارد. باید خطاب مخصص ما دو ویژگی داشته باشد، یکی اینکه دلالتش اخص باشد و دیگر اینکه معتبر هم باشد. خب اکرم العالم نسبت به عالم فاسق تخصیص خورده است بخاطر این لاتکرم العالم الفاسق، ظهورش نسبت به عالم فاسق معتبر نیست، اما ویژگی دوم را برای مخصص بودن ندارد. ویژگی دوم این بود که دلالتش هم اخص باشد. دلالتش اخص نیست. دلالت اکرم العالم به همان عموم خودش باقی است و این صلاحیت مخصصیت ندارد إما جزما أو احتمالا.

ومؤید عرض ما این است که طبق نظر برخی مخصص باید فرد نادر را از عام خارج کند. گاهی آقای زنجانی این را بیان می کردند. مخصص باید مورد نادر را از عام خارج کند به جوری که بیان عموم عرفی باشد. والا اگر مخصص بیاید نصف افراد عام را از عام خارج کند عرف می گوید این چه عمومی است؟ حالا اگر مورد اخراج شده نادر بود می گوئید النادر کالمعدوم، مولا تغلیبا گفته اکرم کل عالم نادیده گرفته عالم فاسق را. اما اگر عالم دو نصف مساوی باشد عادل و فاسق، اینجا اخراج نصف آن همان استهجان تخصیص اکثر را دارد.

بنابر این مبنا که دیگر واضح است که انقلاب نسبت در خطابین متباینین درست نیست. چرا؟ برای اینکه این خطاب سوم باید مورد نادر را از خطاب اکرم العالم خارج کند نه نصف مساوی را. وقتی فقط باید مورد نادر را خارج بکند والا جمع عرفی نیست یعنی اکثر موارد عالم تحت اکرم العالم می ماند. آنوقت چطور می خواهد آن اکرم العالم که اکثر موارد عالم تحتش باقی مانده بیاید لاتکرم العالم را تخصیص بزند. خب اکثر افراد عالم مانده تحت اکرم العالم، مورد نادر تخصیص خورده با آن مخصص منفصل، آن اکثر افراد که تحت اکرم العالم مانده می خواهید خارج کنید از لاتکرم العالم، یعنی در تحت لاتکرم العالم مورد نادر بماند، این عرفی است؟!.

ممکن است شما بفرمائید این حرف در عام است و آقای زنجانی هم در عام این را گفته است نه در مطلق. ما که فرض نکردیم انقلاب نسبت حتما در خطاب عام باشد، می تواند در دو خطاب مطلق باشد. همین مثال اکرم العالم مطلق است، لاتکرم العالم هم مطلق است، در تقیید مطلق حداقل به نظر آقای زنجانی لازم نیست که مورد نادر خارج بشود، حتی ممکن است مورد غالب خارج بشود. می گوید قلّد المجتهد بعد می گوید لا تقلّد غیر الاعلم، کشف می شود که آن قلّد المجتهد در مقام بیان نبوده است. بگوئید اینجا که دیگر مشکلی پیش نمی آید، اینجا که دیگر در تقیید مطلق شرط نشد که مورد نادر خارج بشود.

می گوئیم بله، ولکن این یک نکته داشت، نکته اش این بود که کشف می شد که مولا در مقام بیان نبوده است. اگر یک قلّد المجتهد با لا تقلّد غیر الاعلم داشتیم می گفتیم مولا قلّد المجتهد که گفت در مقام بیان شرائط مجتهد نبود. اما دیگر عرفی نیست که یکجا بگوید قلّد المجتهد و یکجا بگوید لا تقلّد المجتهد و هر دو هم در مقام بیان نباشد، آیا این جمع عرفی است؟

پس ما در خطابین متباینین انقلاب نسبت را جمع عرفی نمی دانیم.

اما در عامین من وجه که مورد افتراق را از یکی از این دو عام من وجه خارج بکنیم:

محقق عراقی و صاحب بحوث فرمودند: اخراج مورد افتراق تحت این عام من وجه اینکه این عام من وجه را اقوی دلالة نمی کند در مورد اجتماع. دلالتش که اقوی نمی شود بلکه دلالتش همان دلالت قبلی است. ظهور در قرینیت عرفیه که پیدا نمی کند. چرا مقدم بشود بر آن عام من وجه دیگر؟

می گوئیم: در عامین من وجه یک قاعده عقلائیه است که خود صاحب بحوث هم قبلا مطرح کرده بودند که هر کجا امر دائر بشود که یک خطاب را رأسا ترک بکنیم و یک خطاب دیگر را تخصیص بزنیم، عرف حاضر نیست طرح بکند خطاب اول را، می گوید برو تخصیص بزن آن خطاب دوم را. این یک نکته عقلائیه است. در مورد عام وخاص هم همین نکته باعث شده است که عرف خاص را طرح نکند برود خاص را تخصیص بزند.

حالا در عامین من وجه ما سؤال می کنیم می گوئیم اگر یکی از این دو عام من وجه نسبت به مورد اجتماع قدر متیقن خارجی بود، مثل مثالی که ما زدیم که مولا بگوید یجب اکرام کل عالم، و یک خطاب می گوید یستحب اکرام العادل و لایجب. اینها مورد اجتماعشان عالم عادل است. آیا از خطاب یجب اکرام کل عالم می شود عالم عادل را خارج کرد؟ بگوئیم یجب اکرام کل عالم یعنی عالم فاسق؟ اینکه خلاف قدر متیقن است. قدر متیقن از خطاب یجب اکرام کل عالم این است که اگر بنا باشد اکرام عالم واجب باشد اکرام عالم عادل واجب است، نه اینکه اکرام عالم فاسق واجب باشد اکرام عالم عادل واجب نباشد. پس یجب اکرام کل عالم نسبتش با یستحب اکرام العادل ولایجب نسبت عموم من وجه است. مورد اجتماع عالم عادل است. و این یجب اکرام کل عالم قدر متیقن خارجی اش همین مورد اجتماع است. عرف می گوید ما اگر این را از یجب اکرام کل عالم قبول نکنیم یعنی این خطاب را کلا طرح کردیم. هیچوقت طرح یک خطاب نمی رود می گوید برو تخصیص بزن آن خطاب یستحب اکرام العادل را و حمل کن آن را بر عادل جاهل.

بالاتر بگویم: اگر احد العامین من وجه قدر متیقن در مقام تخاطب داشت، اکرم کل عالم بعد بگوید لاتکرم الفاسق و مورد سؤالش عالم فاسق باشد. از امام پرسیدند ما تقول فی اکرام العالم الفاسق امام فرمود لاتکرم الفاسق. اینجا که دیگر قبول دارید که قدر متیقن در مقام تخاطب وقتی شد این مورد اجتماع، دیگر نمی شود این عام من وجهی را که قدر متیقن در مقام تخاطب دارد و مورد اجتماع قدر متیقن در مقام تخاطبش هست را کنار بزنیم و او را مقدم نکنیم. بلا اشکال عرف مقدم می کنیم.

اما همین قدر متیقن ها به اعتراف خود بحوث در متباینین هیچ ارزشی نداشت. ثمن العذرة سحت وثمن العذرة لابأس به، هر کدام قدر متیقن داشت، حالا قدر متیقن در مقام تخاطب یا قدر متیقن خارجی، ولی خود بحوث گفت اینها رفع تعارض نمی کند.

پس عامین من وجه حسابشان جداست. همینکه ما اگر این خطاب عام من وجه را بخواهیم مقدم نکنیم طرح او لازم می َآید، عرف می گوید چرا این را طرح می کنی برو دیگری را تخصیص بزن. خب ما نحن فیه از این قبیل است. وقتی مورد افتراق یک خطاب عام من وجه را با مخصص منفصل خارج کردیم، آن مخصص منفصل که قابل طرح نیست که رأسا او را کنار بگذاریم، چون اینکه طرح نص است. و اگر بخواهیم این عام من وجه را در مورد اجتماع عمل نکنیم، خب این هم معنایش طرح این عام من وجه است. عرف این را نمی پذیرد، می گوید خب آن عام من وجه دیگر را تخصیص بزنید حملش کنید بر مورد افتراق.

سؤال وجواب: قبلا بحث کردیم قدر متیقن در مقام تخاطب هم باشد عرف رفع تعارض نمی کند در خطابین متباینین. ... بحث جمع عرفی است که عرف در خطابین متباینین ولو قدر متیقن در مقام تخاطب داشتند هر کدام یا یکی، عرف این را رافع تعارض و منشأ جمع عرفی نمی داند به اعتراف خود بحوث. عرف می گوید این دو تا کلام اگر از امام صادر شده متهافت است ولو هر کدام قدر متیقن در مقام تخاطب دارند. اما در عامین من وجه اگر یکی قدر متیقن داشت، چه قدر متیقن خارجی که اقوی دلالة نمی کند خطاب را و چه قدر متیقن در مقام تخاطب، عرف این عام من وجه را مقدم می کند، می گوید این قدر متیقنش همین مورد اجتماع است. ...قدر متیقن خارجی که اقوی دلالة نیست. قدر متیقن خارجی معنایش این نیست که خطاب ناظر به او بوده بلکه معنایش این است که نمی شود این قدر متیقن را از این خطاب تخصیص زد.

ما این تفصیلی که می دهیم موافق با نظر صاحب کفایه است. صاحب کفایه با اینکه منکر انقلاب نسبت است اما یک عبارتی دارد می گوید در عامین من وجه اگر یک مخصصی وارد بشود بر یکی از این دو عام من وجه، مثلا بر همان لاتکرم الفاسق به جوری که برسد به مرز، به جوری که دیگر بیش از این این خطاب لاتکرم الفاسق تحمل تخصیص ندارد، تخصیص مستهجن لازم می آید. مرز مخصصش همین مخصص منفصلی بود که بر او وارد شد. فرموده اینجا ما این خطاب عام من وجه را مقدم می کنیم بر آن عام من وجه دیگر که می گفت اکرم العالم، لا لانقلاب النسبة. تصریح می کند.

البته ما به ایشان ایراد داریم، می گوئیم اصل مدعایتان خوب بود ولی این جزئیات و توضیحات اضافی برای چی بود؟ مهم این است که مورد افتراق این عام من وجه را مخصص منفصل از او بگیرد. مهم این است. این می شود کالنص در مورد اجتماع. حالا مخصص منفصل بیشتری را نتواند تحمل کند این عام من وجه یا بتواند تحمل کند این مهم نیست. مهم این است که مورد افتراق را مخصص منفصل خارج کرد، خب این شد کالنص در مورد اجتماع. دلالتش اقوی نمی شود، ولکن عرف می گوید سر دو راهی قرار گرفتی، یک راه تخصیص آن اکرم العالم است به عالم عادل یعنی به آن مورد افتراق، یک راه این است که خطاب مخصص منفصل که تخصیص زد این عام من وجه را و در مورد افتراق آن را خارج کرد الغاء کنی. او که الغاء یک نص است رأسا و عقلاء اجازه نمی دهند. یا این عام من وجه را الغاء کنی، چون مورد افتراقش را که از او گرفتید مورد اجتماع را هم که از او بگیرید دیگر برای او چی می ماند؟ این خلاف بناء عقلاء است.

این مطلبی است که به نظر ما می آید.

سؤال وجواب: ما حرفمان این است که مورد افتراق احد العامین من وجه اگر خارج بشود با مخصص منفصل یا با علم خارجی منفصل، (فرق نمی کند) عرف می گوید این کالنص شد در مورد اجتماع. چون اگر مورد اجتماع را از این بگیریم چیزی برای این نمی ماند.

سؤال وجواب: ما شواهدی عرض کردیم که خود آقایان فرق می گذارند بین متباینین و عامین من وجه. ما هم به وجدان عرفی مان وقتی ببینیم این عام من وجه که می گفت یستحب اکرام الفاسق و لایجب، می دانیم اکرام فاسق جاهل حرام است. این را از خارج می دانیم یا مخصص منفصل گفت یحرم اکرام الفاسق الجاهل. عرف می گوید خب چکار می خواهید بکنید؟ اگر بنا باشد این یستحب اکرام الفاسق و لایجب در مورد جتماع از کار بیفتد یعنی احتمال می دهید که آن یجب اکرام العالم در مورد عالم فاسق مقدم بشود، خب دیگر چه موردی می ماند برای این خطاب یستحب اکرام الفاسق ولا یجب؟ فاسق جاهل را که خارج کردید، فاسق عادل هم که می گوئید یجب اکرامه، پس این یستحب موردش کجاست؟

اما اگر بیائید تخصیص بزنید خطاب یجب اکرام العالم را به عالم عادل، می گوئیم ما من عام الا و قد خص، اینکه محذوری ندارد.

ما یک ادعای عرفی می کنیم.

آخرین مطلب را راجع به این بحث انشاءالله فردا عرض می کنیم که ما برخلاف نظر حتی صاحب بحوث معتقدیم که معارضه هم می کنند خطابین متباینین. انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 1687

سه شنبه 09/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین

بحث راجع به انقلاب نسبت بود که عرض کردیم به نظر ما انقلاب نسبت در خطابین متباینین عرفی نیست ولی در عامین من وجه عرفی هست. ولکن این نکته را باید توجه بکنید که انقلاب نسبت یعنی خطاب سوم مثلا باعث بشود که نسبت بین خطاب اول و دوم از تعارض مستقر تبدیل بشود به تعارض غیر مستقر که جمع عرفی دارد. اما اگر یک خطاب سومی بود که اساسا رفع تعارض کرد که ما دیگر نیاز به جمع عرفی بین آن دو خطاب متعارض پیدا نکردیم، این ربطی به انقلاب نسبت ندارد.

مثل اینکه خطاب سوم بیاید مورد اجتماع را در عامین من وجه خارج کند. یک خطاب می گوید یجب اکرام العالم، خطاب دیگر می گوید یحرم اکرام الفاسق، در عالم فاسق تعارض کردند. خطاب سومی بیاید بگوید لایجب اکرام العالم الفاسق، مورد اجتماع را از خطاب یجب اکرام العالم خارج کند، این اصلا تعارض را از بین برده بین این دو خطاب، و ما در این مورد اجتماع تخصیص می زنیم این خطاب یجب اکرام العالم را و می گوئیم اکرام عالم فاسق واجب نیست بعد به اطلاق یحرم اکرام الفاسق تمسک می کنیم می گوئیم حرام هم هست. این ربطی به انقلاب نسبت ندارد. انقلاب نسبت این است که ما بعد از خطاب سوم و تخصیص یکی از دو خطاب متعارض به سبب آن، باز نیاز داریم به یک جمع عرفی دیگر بین آن دو خطاب متعارض که یکی از آن دو خطاب تخصیص خورد به مخصص ثالث.

اما جائی که ما اصلا بعد از ورود آن خطاب ثالث نیاز به جمع عرفی آخری نداریم، چون وقتی شما مورد اجتماع را خارج کردید گفتید لایجب اکرام العالم الفاسق، اصلا در مورد اجتماع دیگر بین این دو خطاب عام من وجه جمع عرفی نمی خواهید بکنید. مستشکلِ در انقلاب نسبت حرفش این بود که با خطاب سوم نمی شود بین دو خطابی که جمع عرفی نداشتند جمع عرفی ایجاد کرد. اما اگر اصلا شما جمع عرفی نمی خواهید بکنید بین خطاب اول و دوم، با این خطاب سوم موضوع تعارض را از بین می برید، دیگر بحث انقلاب نسبت پیش نمی آید.

سؤال وجواب: یعنی ما بعد از اینکه در مورد اجتماع تخصیص زدیم یجب اکرام العالم را و گفتیم یجب اکرام العالم العادل چون دلیل گفت لایجب اکرام العالم الفاسق، یجب اکرام العالم العادل با یحرم اکرام الفاسق اصلا تعارض ندارند. در مورد اجتماع هم معقول نیست این خطاب یجب اکرام العالم که از حجیت افقاد تعارض بکند با این خطاب یحرم اکرام الفاسق.

و لذا این چیزی که بعض المعاصرین در کتاب محکم گفته اند: انقلاب نسبت که اختصاص به عام وخاث ندارد، در جمیع ظواهر این می آید. بعد مثال زده اند فرموده اند: یک خطاب گفت لایجب اکرام الشخص لاجل أنه حجَّ، اکرام هیچ شخصی بخاطر حج رفتن واجب نیست، خطاب دوم گفت اکرم زیدا إن حجَّ، فرض کنید عرفی بودن جمع موضوعی در اینگونه موارد روشن نبود عرفی باشد و احتمال دادیم که بخاطر اینکه لایجب اکرام الشخص لأنه حجَّ نص است در عدم وجوب از ظهور اکرم در وجوب باید رفع ید کنیم، در حقیقت می شود تعارض بین دو اطلاق. اطلاق موضوع لا یجب اکرام الشخص که شامل زید می شود اقتضاء می کند که زید هم بعد از حج واجب الاکرام نباشد. این تعارض می کند با اطلاق اکرم در اکرم زیدا إذا حجَّ که اقتضاء می کند که اکرام او واجب باشد. می شود تعارض الاطلاقین. عام وخاص تعارض نکردند، بلکه اطلاق موضوع در خطاب لایجب اکرام الشخص لأنه قد حجَّ با اطلاق محمول اکرم زیدا إذا حجَّ تعارض کرد. بعد خطاب سوم آمد گفت لایجب اکرام زید إذا حجَّ. ایشان می فرماید این خطاب سوم موجب انقلاب نسبت شد، و دیگر ما می گوئیم اکرام زید واجب نیست مستحب است.

اقول: این چه ربطی به انقلاب نسبت دارد. وقتی خطاب لا یجب اکرام زید إن حجَّ آمد ما ظهور اکرم زیدا إن حجّ را حمل می کنیم بر استحباب ومی گوئیم دیگر ظهورش در وجوب مراد نیست. تمام شد و رفت. اکرم حجت می شود بعد از آن خطاب سوم در استحباب اکرام زید إذا حج. خب استحباب اکرام زید إذا حج با لایجب اکرام الشخص إذا حج اصلا تعارضی ندارد تا ما بعد بحث کنیم که آیا جمع بین این دو بعد از انقلاب نسبت جمع عرفی هست یا نیست.

بله یک اشکالی اینجا هست وآن این است که ما در خطابین متباینین یک مطلبی گفتیم که ممکن است در عامین من وجه هم بیاید. در آن مثالی که خودمان می زدیم که یجب اکرام العالم یحرم اکرام الفاسق، دلیل سوم آمد گفت لایجب اکرام العالم الفاسق، آن عرض ما در خطابین متعارضین ممکن است در اینجا هم مطرح بشود.

عرض ما این بود که: ما در خطابین متباینین می گفتیم اگر یک خطاب بگوید یجب اکرام العالم، یک خطاب بگوید یحرم اکرام العالم، متباینین هستند دیگر، خطاب سوم بگوید لایجب اکرام العالم الفاسق. ما می گفتیم لایجب اکرام العالم الفاسق مخصص منفصل است نسبت به خطاب یجب اکرام العالم تخصیص می زند آن را، می شود یجب اکرام العالم العادل.

انقلاب نسبتی ها می گفتند نه تنها در مورد عالم فاسق می گوئیم اکرام حرام است بلکه در مورد عالم عادل هم جمع عرفی می کنیم می گوئیم اکرام واجب است. چرا؟ برای اینکه این خطاب سوم که می گوید لایجب اکرام العالم الفاسق تخصیص می زند یجب اکرام العالم را. یجب اکرام العالم که شد خاص به عادل تخصیص می زند یحرم اکرام العالم را و او را حمل می کند بر عالم فاسق.

در بحوث گفتند من انقلاب نسبت را قبول ندارم، اما یک مطلب را قبول دارم وآن این است که: دیگر یجب اکرام العالم در مورد تخصیص که عالم فاسق است صلاحیت معارضه با خطاب یحرم اکرام العالم را ندارد. چرا؟ برای اینکه معارضه فرع بر تمامیت مقتضی حجیت است. یجب اکرام العالم بعد از ورود مخصص منفصل مقتضی حجیت ندارد نسبت به عالم فاسق. ولذا یحرم اکرام العالم نسبت به عالم فاسق حجة بلامعارض. فتوی می دهیم به حرمت اکرام عالم فاسق با اینکه مخصص منفصل فقط می گفت لایجب اکرام العالم الفاسق، فقط نفی وجوب می کرد.

در بحوث گفته اند ما اختلافمان با انقلاب نسبتی ها در مورد عالم عادل است. ما می گوئیم تعارض است بین آن دو خطاب، نسبت به وجوب اکرام عالم عادل تعارض است بین آن خطابین متباینین، تعارضا تساقطا رجوع می کنیم به اصل برائت از وجوب اکرام عالم عادل. انقلابی ها می گویند نه، بعد از انقلاب نسبت جمع عرفی اقتضاء می کند که نسبت به عالم عادل ما خطاب یجب اکرام العالم را حجت بدانیم.

اقول: ما به بحوث اشکال داشتیم، می گفتیم همانطور که ظاهر کلام آقای خوئی این است: کسی که انقلاب نسبت را قبول ندارد باید بگوید آن دو خطاب متباین ساقط هستند از حجیت رأسا. به نظر ما هم حق با آقای خوئی است. چرا؟ برای اینکه ما قبول داریم این خطاب یجب اکرام العالم بعد از تخصیص به لایجب اکرام العالم الفاسق صلاحیت معارضه با آن خطاب یحرم اکرام العالم ندارد نسبت به عالم فاسق. اما به چه دلیل خطاب یحرم اکرام العالم نسبت به عالم فاسق حجت است؟ شاید نفس وجود خطاب یجب اکرام العالم که لولا المخصص المنفصل حجت بود عند العقلاء کافی باشد برای اینکه دیگر بناء عملی بر اعتبار خطاب یحرم اکرام العالم نسبت به عالم فاسق نگذارند. آقا مگر حتما مانع از حجیت باید خودش حجت باشد؟! لاحجت معارض با حجت نیست یعنی چه؟! خود شما مگر نمی گوئید شهرت مانع از حجیت خبر ثقه است اگر شهرت بر خلاف سند یک خبر ثقه بود نه بر خلاف ظهور آن. یعنی یک خبر ثقه نص وصریح اگر اعراض مشهور از آن ثابت شد مگر خود شما در بحوث نفرمودید که شهرت بر خلاف یک خبر ثقه یعنی اعراض مشهور از خبر ثقه موهن حجیت آن است. یعنی شرط حجیت خبر ثقه عدم اماره ظنیه بر خلاف آن است ولو ظن غیر معتبر، همین مقدار کافی است برای اینکه اضطراب پیدا کنیم و دیگر به خبر ثقه هم عمل نکنیم. احتمال بدهیم که عقلاء دیگر از خیر خطاب یجب اکرام العالم ویحرم اکرام العالم می گذرند می گویند اینها خودشان با هم اختلاف دارند آنها را رها کن و مخصص منفصل هر چه گفت قبول است، ما این احتمال را چگونه نفی کنیم. دلیل حجیت ظهور که قطعا لبی است و اطلاق ندارد، دلیل حجیت خبر ثقه هم که در بحوث گفته اند او هم لبی است سیره عقلاء است، لذا او هم باید به قدر متیقنش اخذ بشود که غیر از این مورد است. ما هم که می گوئیم دلیل حجیت خبر ثقه صحیه حمیری است که موثوق الصدور است که می گوید العمری ثقتی فاسمع له و اطع از خبرین متعارضین انصراف داشت.

من یک مثالی بزنم که برخی از بزرگان در تعلیقه عروه بحث تقلید اشاره کرده اند و ما هم ملتزم شدیم: بحث است که اگر میت می گفت یحرم البقاء علی تقلید المیت. رجوع کردیم به حی که فالاعلم میت است، دیدیم حی نوشته یجب البقاء علی تقلید المیت.

مشهور گفته اند: بروید سراغ فتوی حیّ و رها کنید فتوی میت را به حرمت بقاء. چون معنای حرمت بقاء عدم حجیت فتوای میت است. پس این آقای میت می گوید فتوای میت حجت نیست که یکی از آنها همین فتوی است.

بعد مشهور فرموده اند: دیگر این فتوای میت به اینکه فتوی المیت لیس بحجة محال است حجت باشد. چرا؟ برای اینکه یا درست است پس فتوای میت حجت نیست یعنی خود این فتوی حجت نیست. یا اگر هم دروغ است، خب فتوای دروغ که حجت نیست. فتوایی که ما می دانیم یا دروغ است یا حجت نیست که اعتبار ندارد. نمی شود حجیت این فتوای مشروط به دروغ بودنش بشود، بگویند اگر این فتوی دروغ است حجت است. اینکه نمی شود. پس این فتوی یقینا حجت نیست. بعد گفته اند فتوای حی به وجوب بقاء حجة بلامعارض.

اقول: ما گفتیم شما یک مانع عقلی درست کردید برای حجیت فتوای میت به حرمت بقاء، قبول، اما به چه دلیل این فتوای حی که فالاعلم است که شاگرد آن میت است به چه دلیل فتوای این حی حجت است؟ شاید هیچکدام حجت نباشد. بله اگر یک اطلاق لفظی باشد که فتوی المیت حجة و بلامعارض شامل این بشود حرفی نیست، اما دلیل حجیت فتوی سیره عقلاء است اطلاق ندارد نسبت به فرض اختلاف فتاوی.

ما این را در خبرین متباینین گفتیم. اتفاقا بالاتر در شاهد جمع هم گفتیم. گفتیم شاهد جمع هم اینطور نیست که ما بگوئیم باعث جمع عرفی بین آن خبرین متباینین می شود. نه، اگر شاهد جمع مطلب کمتری می گوید، مثلا شاهد جمع می گوید اُحبّ اکرام العالم العادل، وجوب را نمی گوید، یا یک خطاب دیگر داریم می گوید أکره اکرام العالم الفاسق، حرمت را نمی گوید. در بحوث گفته اند دیگر مشکل حل شد، ما انقلاب نسبت را قبول نداریم اما شاهد جمع را قوبل داریم، شاهد جمع موجب می شود که این خطاب یجب اکرام العالم تخصیص بخورد به وسیله خطاب أکره اکرام العالم الفاسق. تخصیص می خورد، دیگر صلاحیت معارضه با خطاب یحرم اکرام العالم نسبت به عالم فاسق ندارد. نتیجه می گیریم نسبت به عالم فاسق یحرم اکرام العالم دلیل بر حرمت اکرام می شود بلامعارض. یحرم اکرام العالم هم با خطاب اُحبّ اکرام العالم العادل تخصیص می خورد صلاحیت معارضه با یجب اکرام العالم را ندارد نسبت به عالم عادل، و با این خطاب یجب اکرام العالم فتوی به وجوب اکرام عالم می دهیم. ما همین را گفتیم که شاید عقلاء این خطاب یجب اکرام العالم و یحرم اکرام العالم را اصلا حجت ندانند حتی در آنجایی که معارضش مبتلا به مخصص است، به چه دلیل عقلاء او را حجت می دانند؟. می گوئیم دلیل بر اعتبارش بناء عقلاء است و این محرز نیست.

این مطالب را ما در خبرین متباینین گفتیم، در عامین من وجه هم همین اشکال را متوجه ما می کنند، می گویند در عامین من وجه که شما گفتید یجب اکرام العالم، یحرم اکرام الفاسق مخصص منفصل مورد اجتماع را از یکی خارج کرد گفت لایجب اکرام العالم الفاسق، شما چرا می گوئید که ما فتوی می دهیم به حرمت اکرام فاسق ولو کان عالما چون بلامعارض است؟ خب اینجا هم بگویید شاید عقلاء خطاب یحرم اکرام الفاسق را در مورد عالم فاسق حجت ندانند.

اقول: انصاف این است که این خلاف وجدان عقلائی است. در خطابین متباینین تعارض به سند سرایت می کند. تباین است، واقعا ما شک می کنیم در این خطابین متباینین عقلاء اعتماد کنند به آن خطابها. در عامین من وجه که مشکلی ندارد این عامین من وجه، اطلاقشان نسبت به مورد اجتماع مشکل دارد. وقتی اطلاق در مورد اجتماع مشکلش برطرف بشود و یک عام من وجه تخصیص بخورد در مورد اجتماع، به وجدان عقلائی ما می بینیم هیچ مانعی بر سر راه عمل به آن عام آخر در این مورد اجتماع قبول ندارد. و مولا احتجاج می کند به ارتکاز عقلائی. اگر من اکرام بکنم عالم فاسق را، مولا می گوید چرا اکرامش کردی؟ می گویم درست است که یک خطاب از شما آمد که یحرم اکرام الفاسق، اما یک خطاب دیگر آمد که یجب اکرام العالم. مولا می گوید مگر نشنیدی که گفتیم لایجب اکرام العالم الفاسق. این خطاب یجب اکرام العالم که دیگر شامل عالم فاسق نمی شود. دیگر مشکلی ندارد خطاب یحرم اکرام الفاسق نسبت به عالم فاسق.

البته من قبول دارم که اینها همه مصادره به مطلوب است. اما همه اینجا مصادره کرده اند، ما وجدانمان این را می گوید، اگر شما قانع نشدید طبق وظیفه شرعیه تان عمل کنید.

گاهی اصلا این مخصص منفصل هر دو خطاب عامین من وجه را تخصیص می زند. مثلا یک خطاب می گوید یُستحب اکرام العالم، یک خطاب می گوید یُکره اکرام الفاسق، خطاب مخصص منفصل می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق. اینکه دیگر واضح است، چون اصلا خطاب یحرم اکرام العالم الفاسق یک تیر دو شعبه ای دارد یک طرفش می خورد به آن یستحب اکرم العالم و یک طرفش می خورد به آن یکره اکرام الفاسق. مورد اجتماع را از هر دو خارج می کند. آن مثال حج از این قبیل است. در مثال حج ما مشکلی نداریم، ما به همین خطاب اکرم زیدا إذا حج با آن خطاب لایجب اکرام زید إن حجَّ با این دو تا خطاب مشکل را حل می کنیم نفی وجوب می کنیم، ما احتیاج نداریم تمسک کنیم به آن خطاب اول که می گفت لایجب اکرام الشخص إن حجّ، ما اصلا به او تمسک نمی کنیم. لذا دیگر اصلا آنجا این بحث پیش نمی آید.

از این بحث بگذریم.

در اینجا نکاتی هست:

نکته اول: باز بیان می کنیم که انقلاب نسبت در متباینین باید تبدیل بکند این دو خطاب را به عام و خاص مطلق. اما همه جا که اینطور نیست. گاهی انقلاب نسبت می شود ولی خطابین تبدیل می شوند به عامین من وجه. گاهی هم اصلا مخصص منفصل که می آید انقلاب نسبتی ایجاد نمی کند بلکه همان نسبت تباین ادامه دارد. این را باید دقت کنید، اگر انقلاب نسبت را قبول کنید که متأسفانه در معاصرین خیلی ها قبول کرده اند حتی امام ره هم در اصول کتاب الرسائل در بحث انقلاب نسبت و هم در کتاب الخلل قائل به انقلاب نسبت شده است. فقط در کتاب الطهارة 4/284 که قدیم نوشته تأمل کرده در عرفی بودن انقلاب نسبت، فرموده: مع التأمل فی کون هذا النحو من التقیید و انقلاب النسبة جمعا مقبولا عقلائیا، بل کأنه امر صناعی عقلی لا جمع عرفی. ولی بعدها در کتاب خلل فی الصلاة که آخرین بحث فقهی ایشان هست صفحه 34 انقلاب نسبت را قبول کرده است. ظاهرش این است که کبرای انقلاب نسبت را قبول کرده اند. در الرسائل 2/25 هم همین مطلب را فرموده اند. آقای زنجانی هم که در خیلی از این جمع های عرفی اشکال می کردند می گفتند عرفی نیست وقتی رسیدند به انقلاب نسبت می گویند جمع عرفی است. ما که نفهمیدیم چه جور این جمع عرفی است؟!

اگر کسی مثل این بزرگان بگوید ما هم انقلاب نسبت را قبول داریم، اما توجه داشته باشید که همه جا مخصص منفصل موجب انقلاب نسبت از تعارض مستقر به تعارض غیر مستقر نمی شود. گاهی اصلا منشأ انقلاب نسبت نمی شود، و گاهی منشأ انقلاب نسبت از تباین به عموم من وجه می شود. این به درد نمی خورد به لحاظ جمع عرفی.

مثال بزنیم برای هر دو:

اما برای اینکه اصلا مخصص منفصل موجب انقلاب نسبت نشود: مثل این می ماند که یک مخصص منفصلی به هر دو وارد بشود. مثلا یُستحب اکرام العالم با یُکره اکراه العالم که خطابین متباینین هستند، خطاب سومی بگوید یحرم اکرام العالم الفاسق. خب یحرم اکرام العالم الفاسق هم از خطاب یستحب اکرام العالم عالم فاسق را خارج کرد و هم از خطاب یکره اکرام العالم این عالم فاسق را خارج کرد. خطاب واحد است این عالم فاسق را از هر دو خطاب خارج کرد. ولکن بعد از اخراج این عالم فاسق از هر دو خطاب، می بینیم باز تباین هست بین این دو. چون می شود یستحب اکرام العالم العادل یکره اکرام العالم العادل. باز هم تباین است. این یک مثالی است. مثالهای دیگری هم هست که در جزوه می آید.

اما مثال انقلاب نسبت از تباین به عموم من وجه این است: همین یستحب اکرام العالم با یکره اکرام العالم خطابین مباینین هستند. دو تا مخصص آمد، مخصص اولی می گوید لایستحب اکرام العالم الاموی. این یستحب اکرام العالم را تخصیص می زند. نتیجه این می شود که یستحب اکرام العالم غیر الاموی. مخصص دومی هست می گوید لایُکره اکرام العالم الهاشمی، این مخصص دوم هم خطاب یُکره اکرام العالم را تخصیص می زند، او هم می شود یکره اکرام العالم غیر الهاشمی. این دو خطاب بعد از تخصیص یعنی یستحب اکرام العالم غیر الاموی با یکره اکرام العالم غیر الهاشمی نسبت بینشان عموم وخصوص من وجه است. چرا؟ برای اینکه یستحب اکرام العالم غیر الاموی شامل عالم هاشمی می شود، مورد افتراقش عالم هاشمی است، ولی یکره اکرام العالم غیر الهاشمی کاری به عالم هاشمی ندارد. پس مورد افتراق یستحب اکرام العالم غیر الاموی استحباب عالم هاشمی است. بلامعارض است. مورد افتراق یکره اکرام العالم غیر الهاشمی هم عالم اموی است. او هم می شود یکره اکرام العالم الاموی. این هم مورد افتراق او است که خطاب اول به او کاری ندارد. در مورد عالمی که نه هاشمی است و نه اموی اجتماع می کنند. تعارض می کنند به عموم من وجه.

خب اینکه جمع عرفی درست نمی کند. اما یک بحث هایی پیش می آید. مثلا گاهی در عموم من وجه مرجحات را افراد قبول ندارند. بعضی از بزرگان می گویند مرجحات باب تعارض در عموم من وجه نیست فقط در تباین است. آنوقت این انقلاب نسبت سرنوشت پیدا می کند.

بقیة الکلام انشاء الله فردا.

جلسه 1688

چهارشنبه 10/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین

بحث راجع به نکاتی بود که در انقلاب نسبت مطرح است.

یکی از این نکات این است که در عامین من وجه اگر مخصص منفصل مورد افتراق یکی از این دو عام من وجه را خارج کند، بنابر قول به انقلاب نسبت مطلقا یا در خصوص عامین من وجه انقلاب نسبت رخ می دهد.

اما اگر یک مخصص منفصل دیگری مورد افتراق آن عام من وجه دیگر را هم از او بخواهد خارج کند، اینجا دیگر تعارض رخ می دهد، چون بنابر قول به انقلاب نسبت هم، مورد افتراق این دو عام من وجه را از آنها بگیریم واین عامین من وجه مختص بشوند به مورد اجتماع، از عموم من وجه نسبتشان منقلب می شود به تباین.

مثلا یک خطاب می گوید یستحب اکرام العالم، یک خطاب دیگر می گوید یکره اکرام الفاسق. یک مخصص آمد گفت یجب اکرام العالم العادل، که مجبور شدیم یستحب اکرام العالم را حمل کنیم بر عالم فاسق، چون عالم عادل واجب الاکرم شد. یک مخصص دیگر آمد گفت یحرم اکرام الفاسق الجاهل، این هم خطاب یکره اکرام الفاسق را تخصیص زد گفت اکرام فاسق جاهل حرام است نه فقط مکروه. مجبور شدیم یکره اکرام الفاسق را هم حمل کنیم بر عالم فاسق. تعارض به نحو عموم من وجه بین یستحب اکرام العالم ویکره اکرام الفاسق بعد از این دو مخصص منفصل بنابر قول به انقلاب نسبت تبدیل شد به تعارض به نحو تباین. تا حالا مورد افتراق داشتند به نحو عموم من وجه تعارض داشتند، حالا مورد افتراق ها را از آنها گرفتیم به نحو تباین تعارض دارند.

مرحوم نائینی فرموده است که این دو مخصص حجت هستند، و بین آن عامین من وجه در مورد اجتماع تعارض می شود و تساقط می کنند. یکره اکرام الفاسق با یستحب اکرام العالم در مورد عالم فاسق تعارض وتساقط می کنند، اما این دو مخصص منفصل حجت بلامعارض هستند، یکی می گوید یجب اکرام العالم العادل، یکی دیگر می گوید یحرم اکرام الجاهل الفاسق. اینها حجت بلامعارض هستند.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: نخیر، تعارض رباعی الاطراف است. این چهار خطاب همه با هم تعارض می کنند. چرا؟ فرموده اند: ضابطه تعارض رباعی الاطراف چیست؟ این است که اگر یکی از این چهار طرف را برداریم تعارض از بین برود. این ضابطه اش هست. مثلا چهار خطاب داریم: اکرم زیدا، اکرم عمرا، اکرم بکرا، اکرم خالدا. شما علم اجمالی دارید یکی از این چهار خطاب خلاف واقع است. به این می گویند تعارض رباعی الاطراف. علامتش این است که اگر یکی از این چهار خطاب را بردارید دیگر نسبت به آن سه خطاب تعارضی نیست، دیگر علم اجمالی ندارید که یکی از آن سه خطاب خلاف واقع است.

اینجا هم یکی از این مخصص های منفصل را بردارید مشکلی پیدا نمی شود. یحرم اکرام الفاسق الجاهل را بردارید، می بینید تعارضی نیست بلکه جمع عرفی هست. یجب اکرام العالم العادل می آید یستحب اکرام العالم را حمل می کند بر عالم فاسق، می شود یستحب اکرام العالم الفاسق، خطاب یکره اکرام الفاسق را تخصیص می زند. پس این خطاب چهارم است که موجب تعارض شد. تعارض رباعی الاطراف است.

ولذا باید ببینیم اگر یک مرجحی در یکی از این چهار خطاب بود ما به مرجح اخذ می کنیم. اگر مرجح نبود و ما قائل به تخییر شدیم در متعارضین، مخیریم یکی از این چهار خطاب را طرح کنیم و سه خطاب را اخذ کنیم. چون در تعارض رباعی در واقع تعارض بین هر کدام از یکی از این چهار خطاب است با مجموع سه خطاب دیگر. در همان مثال اکرم زیدا، اکرم عمروا، اکرم بکرا، اکرم خالدا که علم اجمالی دارید یکی از این چهار خطاب خلاف واقع است تعارض بین اکرم زیدا است و مجموع آن سه خطاب دیگر. یا این اکرم زیدا دروغ است یا یکی از آن سه خطاب دیگر. و همینطور یا اکرم بکرا دروغ است یا یکی از آن سه خطاب دیگر. تعارض بین هر کدام از این چهار خطاب با مجموع سه خطاب دیگر است.

اینجا هم همینطور است، وقتی تعارض رباعی شد هر کدام از این چهار خطاب معارضش مجموع سه خطاب دیگر است. اگر مرجحی در بین بود طبق مرجحات عمل می کنید. اگر دیدید یکی از اینها موافق عامه است سه تای دیگر موافق عامه نیستند، یا مرجح موافقت کتاب یا هر مرجحی که هست، به او اخذ می کنید. اگر دیدید مرجحی در بین نیست مخیرید یکی از این چهار خطاب را طرح کنید علی التخییر و سه تای بقیه را اخذ کنید. طبعا نتیجه فرمایش آقای خوئی ره این است که اگر قائل شدیم به مسلک خود آقای خوئی ره که تساقط است در صورت فقد مرجح، حکم می شود به تساقط هر چهار خطاب.

اقول: انصاف این است که این فرمایش درست نیست و حق با مرحوم نائینی است. چرا؟ می گوئیم:

اولا: جناب آقای خوئی! ما یک نقضی به شما داریم. نقض ما این است که خود شما در مصباح الاصول 3/402 یک مثالی زدید برای خطابین متباینین که با ورود مخصص به هر کدام از این دو نسبتشان تبدیل می شود به عامین من وجه، که بحث دیروز ما بود. بعد فرمودید: ما به آن دو مخصص عمل می کنیم. فقط تعارض بین آن دو خطابی است که متباین هستند وبعد منقلب شد نسبتشان به عموم من وجه. مثال ایشان چیست؟

ایشان می فرمایند: یک خطاب می گوید: ثوب متنجس به بول یغسل مرة، خطاب دوم می گوید ثوب متنجس به بول یغسل مرتین، اینها تباین دارند. (فعلا فرض می کنم جمع عرفی ندارند والا از نظر فقهی خطاب دوم حمل بر استحباب می شود و جمع عرفی دارند). خطاب سوم آمد گفت یغسل بالماء القلیل مرتین. خب این خطاب که می گوید یغسل بالماء القلیل مرتین کدام خطاب را مقید می کند؟ آن خطاب اول را، که می گفت الثوب المتنجس بالبول یغسل مرة می شود الا بالماء القلیل فإنه یغسل به مرتین.

یک مخصص دیگری آمد گفت یغسل بالماء الجاری مرة واحدة، این هم خطاب دوم را که می گفت یغسل مرتین مقید می کند که الا بالماء الجاری.

خب انقلاب نسبت می شود از تباین به عموم من وجه. چرا؟ چون خطاب اول اینجور می شود که لباس متنجس به بول به غیر آب قلیل یک بار شسته می شود سواء کان الماء جاریا أم کرا. خطاب دوم هم می گوید لباس متنجس به بول با غیر آب جاری دو بار شسته می شود سواء کان الماء الراکد قلیلا أم کرا. نسبت به آب کر تعارض می شود به عموم من وجه. دیروز ما این را بحث کردیم.

حالا آقای خوئی ره اند فرموده این دو تا مخصص مشکلی ندارند. آن خطاب که می گفت الثوب المتنجس بالبول یغسل فی الماء القلیل مرتین به او اخذ می کنیم. آن خطابی هم که می گفت یغسل بالماء الجاری مرة واحدة به او هم اخذ می کنیم. تعارض رباعی نیست، تعارض ثنائی است که فقط بین آن دو خطاب متباین است، که بعد از انقلاب نسبت شدند عامین من وجه و تعارض فقط بین آنها است.

خب جناب آقای خوئی! خدا رحمتت کند این ضابطه ای که فرمودید ما یاد گرفتیم که فرمودید اگر می خواهید ببینید تعارضتان رباعی الاطراف است یا نه، یکی را بردارید بعد ببینید بین سه طرف دیگر تعارض هست یا نه. خب در این مثال شما یکی را بر می داریم، انقلاب نسبت می شود دیگر. و اگر یکی از این دو مخصص منفصل نبود انقلاب نسبت می شد از تباین به عموم وخصوص مطلق. اگر فقط خطاب این بود که الثوب المتنجس بالبول یغسل فی الماء القلیل مرتین، مشکل حل بود دیگر. چون به نظر شمای آقای خوئی این یغسل بالماء القلیل مرتین خطاب الثوب المتنجس بالماء یغسل مرة واحدة را قید می زد، می گفت یغسل مرة بغیر الماء القلیل. و این خطاب می شد اخص مطلق از آن خطاب یغسل مرتین. پس چرا آنجا فرمودید که تعارض رباعی الاطراف نیست؟

ثانیا: جواب حلی می دهیم که جواب حلی این است که یکوقت من علم اجمالی پیدا می کنم به عدم صدور یکی از این چهار حدیث، حق با شما است، تعارض می شود رباعی الاطراف از باب علم اجمالی به عدم صدور یکی از این چهار حدیث. ولی این خلف فرض است. فرض علم اجمالی به عدم صدور یکی از این چهار حدیث نیست. و الا اگر در عام وخاص هم من علم اجمالی داشتم به عدم صدور عام یا خاص، آنجا هم جمع عرفی نبود. اگر علم داشتم اجمالا که یا خاص از امام صادر نشده یا عام، تعارض وتساقط می کردند. فرض این نیست که ما علم اجمالی داریم به عدم صدور یکی از این چهار حدیث، شاید هر چهار حدیث از امام علیه السلام صادر شده اند. می خواهیم ببینیم جمع دلالی دارند یا ندارند و در مرحله جمع دلالی تعارض مستقر است یا تعارض مستقر نیست. بحث در این است. خب چرا می فرمایید تعارض رباعی است؟ سه تعارض هست. در همان مثال یستحب اکرام العالم با یکره اکرام الفاسق و آن دو تا مخصص منفصل، سه تا تعارض است نه یک تعارض. دو تا تعارضش بین عام وخاص است که جمع عرفی دارد، یک تعارضش جمع عرفی ندارد تعارض مستقر است. یجب اکرام العالم العادل با یستحب اکرام العالم جمع عرفی دارد، تعارضش به عموم و خصوص مطلق است. یحرم اکرام الفاسق الجاهل با یکره اکرام الفاسق هم همینطور، تعارض به نحو عموم و خصوص مطلق است جمع عرفی دارد. بین یستحب اکرام العالم و یکره اکرام الفاسق در مورد عالم فاسق هم تعارض هست تعارض مستقر. سه تا تعارض است، دو تا تعارض غیر مستقر است و یک تعارض مستقر است، چرا تعارض رباعی بشود؟ سه تعارض است.

بله اگر یکی از این مخصص های منفصل نبود باعث می شد که تعارض مستقر در مورد عالم فاسق بشود تعارض غیر مستقر بنابر قول به انقلاب نسبت. اما متأسفانه این مخصص منفصل دوم جلو رفع تعارض را گرفت بین این دو عام من وجه در مورد اجتماع و مانع از حل تعارض شد. مانع از حل تعارض شدن معنایش این نیست که خودش طرف معارضه است. وجود این مخصص منفصل دوم مانع شد از آن جمع عرفی پیدا کردن آن عامین من وجه. مانع از حل تعارض شدن غیر از این است که خود این هم طرف معارضه باشد. نه. هر مخصص منفصلی با عام خودش تعارض غیر مستقر دارد جمع عرفی دارد، چرا جمع عرفی نکنیم؟ یجب اکرام العالم العادل با یستحب اکرام العالم جمع عرفی دارد قرینه و ذوالقرینه هستند، چرا ما اخذ نکنیم به این قاعده جمع عرفی. آن مخصص منفصل دیگر هم که می گوید یحرم اکرام الجاهل الفاسق با یکره اکرام الفاسق جمع عرفی دارد، چرا قاعده جمع عرفی را تطبیق نکنیم؟ یک تعارضی هم بین یستحب اکرام العالم و یکره اکرام الفاسق در مورد عالم فاسق هست. اگر نبود یکی از این دو مخصص منفصل ما می توانستیم جمع عرفی بکنیم بین این دو. وجود مخصص منفصل دوم مانع از حل تعارض شد.

شاهد بر اینکه تعارض رباعی نیست وثنائی است این است که اگر این دو تا مخصص منفصل هم نبودند باز این عامین من وجه در مورد اجتماع تعارض داشتند. ما علم اجمالی ثنائی داریم یا نسبت به عالم فاسق یستحب اکرام العالم دروغ است یا یکره اکرام الفاسق. علم اجمالی ثنائی داریم. پس تعارض ثنائی است. فقط اگر مخصص منفصل یکی بود نه دو تا، انقلاب نسبتی می شد که موجب جمع عرفی شد. وجود دو تا مخصص مانع از انقلاب نسبتی شد که جمع عرفی پیدا کنند. اینکه تعارض را رباعی نمی کند.

سؤال وجواب: تعارض اینها در کجاست؟ این را پیدا کنید. مخصص منفصل ما که می گوید یجب اکرام العالم العادل با چه چیزی معارض است؟ با اطلاق یستحب اکرام العالم معارض است. اما با چیز دیگری هم معارض است؟ چه کار دارد با یکره اکرام الفاسق؟ چه کار دارد با یحرم اکرام الفاسق الجاهل؟. اگر دو نفر با هم می جنگند، یک مصلحی آمد بین این دو آشتی بدهد، شما هم رفتید دست این مصلح را گرفتید گفتید فلانی برای چی می روی بیخود این دو نفر را آشتی می دهی، اینها یک ساعت دعوا می کنند و یک ساعت صلح، رهایشان کن. مانع شدی که او برود صلح بدهد بین این دو دشمن و درگیر با هم، آیا شما هم طرف دیگری می شوید چون اگر شما نبودید این مصلح می رفت بین این دو صلح می داد؟ این حرف که درست نیست.

لایقال: پس چرا در جائی که ما یک عام داریم و دو تا مخصصی داریم که مجموعا مستوعب افراد عام هستند، چرا آنجا گفتید تعارض می شود بین آن عام و این دو خاص؟ مثلا یستحب اکرام العالم، بعد یک خطاب آمد گفت یجب اکرام العالم العادل، یک خطاب گفت یحرم اکرام العالم الفاسق، خب این یستحب اکرام العالم دیگر موردش کجاست؟ عالم عادل که شد یجب، عالم فاسق هم که شد یحرم، پس این یستحب اکرام العالم چکار کند و موردش کجاست؟

آنجا ممکن است شما به اشکال کنید بگوئید چطور می گوئید که تعارض ثلاثی است، چرا؟ برای اینکه علم داریم به کذب یکی از این سه تا. آنجا هم اگر یکی از این دو خاص نبود خاص دیگر با عام مشکل نداشت. یستحب اکرام العالم بود با یک خاص مثلا یحرم اکرام العالم الفاسق، با هم مشکلی نداشتند. این یجب اکرام العالم العادل آمد مشکل ایجاد کرد.

شما ممکن است به ما اشکال کنید که در آنجا پس چرا گفتید که تعارض ثلاثی است کما سیأتی توضیحه؟ آنجا هم همین است دیگر. آنجا هم اگر یکی از این دو خاص نبود خاص دیگر با عام تعارض غیر مستقر داشت. چه چور آنجا گفتید که تعارض بین این عام وآن دو تا خاص تعارض ثلاثی است که توضیحش را بعدا خواهیم داد، یعنی اینطور نیست که ما بگوئیم یکی از اینها سالم می ماند، نخیر، تعارض سه طرفه است، بالاخره یا عام دروغ است یا مجموع الخاصین؟ بالاخره اینطور نیست که ما بگوئیم تعارض بین این دو خاص است و این دو با هم تعارض می کنند و عام می شود حجت بلامعارض. نه، آنجا می گوئیم هر سه با هم تعارض می کنند. اینطور نیست که بگوئیم این دو تا عام با هم دشمن هستند تعارضا تساقطا رجوع کنیم به عموم عام. چرا آنجا شما قبول کردید که تعارض ثلاثی است، با اینکه نکته در آنجا و اینجا یکی است، آنجا هم اگر یکی از این خاص ها را برداریم تعارض رفع می شود، اینجا هم اگر یکی از این مخصص های منفصل را برداریم تعارض رفع می شود. اینجا می آیید می گویید نه تعارض ثنائی است اما آنجا می گوئید تعارض ثلاثی است.

فإنه یقال: فرق می کند. جوابش این است که در آن بحث عام و دو تا خاصی که مستوعبند می گوییم این دو تا خاص در عرض واحد می خواهند تخصیص بزنند این عام را. هر دو با هم تخصیص بزنند عام را طرح عام لازم می آید. یکی از این دو خاص بخواهد عام را تخصیص بزند دون دیگری این ترجیح بلامرجح است. این منشأ تعارض سه طرفه می شود.

اما در مانحن فیه این دو تا مخصص منفصل که مرکز تخصیصشان یک عام نیست. این یجب اکرام العالم العادل مرکز تخصیصش یستحب اکرام العالم است. با او که درگیر نیست به نحو درگیری مستقر. جمع عرفی دارد. یحرم اکرام الفاسق الجاهل هم مرکز تخصیصش یکره اکرام الفاسق است. با او که درگیر نیست به نحو درگیری مستقر، جمع عرفی دارد. آنجا هر دو تخصیص می زنند هر کدام عام مربوط به خودش را.

بله نتیجه این جمع عرفی سقوط آن دو عام هست، چون در مورد افتراق که تخصیص خورد با این دو تا مخصص، در مورد اجتماع هم که آن دو تا عام خودشان با هم درگیر هستند، بله قبول دارم، لازمه تقدیم این دو تا مخصص منفصل یجب اکرام العالم العادل ویحرم اکرام الفاسق الجاهل این است که مورد افتراق را از آن دو عام می گیریم، این دو تا عام می گویند ما دلمان را خوش می کنیم به مورد اجتماع، آن هم که دلخوشی ندارد برای اینکه تازه جنگ بین ما دو تا عام رخ می دهد و ما نابود می شویم، یعنی عملا این دو تا عام نابود شدند.

می گوئیم بشوند، ما قواعد جمع عرفی را پیاده کردیم. این مخصص منفصل که نابود نکرد عام را. این مخصص منفصل گفت من جمع عرفی دارم با این عام. آن مخصص منفصل دیگر هم گفت من جمع عرفی دارم با عام خودم، بعد این دو تا عام خودشان با هم مشکل دارند در مورد اجتماع، قبلا هم مشکل داشتند الان هم مشکل دارند. قبلا مشکلشان این بود که عامین من وجه هستند، حالا مشکلشان این است که مورد افتراق ها را از آنها گرفته اند در مورد اجتماع تباین دارند. بالاخره چه فرقی می کند، اینها از اول هم مشکل داشتند الان هم مشکل دارند. چرا مشکل آنها باعث بشود این مخصص های منفصل از حجیت بیفتند؟.

ولذا ما هیچ وجهی برای فرمایش آقای خوئی که تعارض را رباعی گرفت نمی بینیم. تعارض یکی نیست سه تا است، دو تا تعارض غیر مستقر است که جمع عرفی دارند با آن دو تا عام، بله نتیجه جمع عرفی این است که تعارض به عموم من وجه می شود تعارض به نحو تباین بین آن دو تا عام، بعد تساقط می کنند. مگر نتیجه جمع عرفی بین دو تا عام این است که آن دو تا عام فی الجمله حجیتشان بماند. خب یک مشکل دیگری دارند که بخاطر مشکل دیگر تساقط می کنند، مشکل درگیری بین خود دو تا عام است، چه ربطی دارد به این دو مخصص منفصل که اینها به آتش درگیری آن دو تا عام بسوزند. ولذا حق با مرحوم نائینی است.

کلام واقع می شود در دو صورت دیگر انقلاب نسبت. تا حالا کلام در انقلاب نسبتی بود که تعارض مستقر را به غیر مستقر تبدیل می کرد. تعارضی را که جمع عرفی نداشت به جمع عرفی تبدیل می کرد. دو صورت دیگر را انشاءالله شنبه عرض می کنیم.

جلسه 1689

شنبه 13/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به صور انقلاب نسبت بود که ما در نکته ثالثه عرض کردیم اگر عامین من وجه داشتیم و بر هر کدام از آنها مخصص منفصلی وارد شد که مورد افتراق را از آن گرفت، مثل یستحب اکرام العالم که دلیل مخصص منفصل گفت لایستحب اکرام العالم العادل، و نیز خطاب داشتیم که یکره اکرام الفاسق که مخصص منفصل گفت لایکره اکرام الفاسق الجاهل. بین محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی اختلاف شد که آیا این دو مخصص منفصل هم در دائره تعارضِ مستقر قرار می گیرند و ساقط می شوند از حجیت یا نه؟

مرحوم آقای خوئی فرمود: این دو مخصص منفصل از حجیت ساقط می شوند و تعارض رباعی الاطراف است.

که ما وفاقا للبحوث با مرحوم نائینی موافقت کردیم، گفتیم تعارض بین دو عام من وجه در مورد اجتماع تعارض مستقر است و این دلیل نمی شود که ما دست از آن دو مخصص منفصل برداریم.

در کتاب اضواء وآراء به دفاع از مرحوم آقای خوئی برخواسته اند، گفته اند: ما مخصص منفصلی را قرینه می دانیم و معتقدیم تعارضش با عام قابل جمع عرفی است و مستقر نیست که عام محتمل باشد که نسبت به ماعدای تخصیص مراد جدی باشد. اگر یک عامی است که ما یقین داریم نسبت به ماعدای مورد تخصیص مراد جدی نیست، فقط در مورد تخصیص محتمل است مراد جدی باشد، آنوقت بیائیم با این مخصص منفصل در این مورد تخصیص هم آن را حمل کنیم بر اینکه مراد جدی نیست، این عقلائی نیست، این مستلزم طرح دلیل عام هست رأسا.

در مانحن فیه مشکل این است که شما مجموع این دو خطاب مخصص منفصل را اگر بخواهید اخذ کنید یعنی مورد افتراق را از آن دو عام بگیرید فقط مختص کنید آن دو عام را به مورد اجتماع در حالی که علم اجمالی دارید که یکی از این دو عام در مورد اجتماع مراد جدی نیست، یستحب اکرام العالم با یکره اکرام الفاسق نسبت به عالم فاسق که مورد اجتماع است یقینا یکی از این دو مراد جدی مولا نیست، چون تناقض می شود، هم اکرام عالم فاسق مستحب است و هم مکروه است این تضاد با هم دارند که منتهی به تناقض می شود. آنوقت شما وقتی علم اجمالی داشتید که یکی از این دو عام یقینا در مورد اجتماع که ماعدای مورد تخصیص است مراد جدی مولا نیست، خب تعارض مستقر می شود بین احد العامین که می دانید در مورد اجتماع که ماعدای مورد تخصیص آن هست مراد جدی مولا نیست با مجموع آن دو خطاب مخصص منفصل که می خواهند مورد افتراق هر دو عام من وجه را از آن دو بگیرند. یکوقت یک مخصص منفصل داریم، فقط داریم لایستحب اکرام العالم العادل، ولو ما قائل به انقلاب نسبت نشویم کما اینکه در بحوث نشده اند مشکلی نیست. ما نسبت به این عامی که طرف تخصیص است علم نداریم به اینکه ماعدای مورد تخصیصش مراد جدی نیست. شاید آن عامی که مراد جدی نیست عام آخر باشد. اما در مقام ما هر دو عام من وجه مان مخصص منفصل دارد. و مجموع این دو مخصص منفصل را اگر ما بپذیریم و حجت بدانیم، یعنی آن دو عام من وجه مختص می شوند به مورد اجتماع، در حالی که علم اجمالی داریم که یکی از این دو عام در مورد اجتماع مراد جدی مولا نیست.

پس احد العامین بعد از تقدیم آن مخصص منفصل کلا مراد جدی مولا نیست. خب این منشأ تعارض می شود. تعارض رخ می دهد بین مجموع آن دو خطاب خاص با احد لابعینه از این دو عام من وجه.

این را قیاس نکنید به آن فرمایش آقای خوئی که دو خطاب متباین بود هر کدام یک مخصص منفصلی داشت و با مسلک انقلاب نسبت تبدیل می شد به عام من وجه. آنجا آقای خوئی ره درست می گویند. خب تعارض بین سند آن دو خطاب متباین بود، این دو مخصص منفصل آمد آن دو خطاب متباین را تبدیل کرد به عموم من وجه. وبعد از آن اتفاقا خدمتی که به آن دو خطاب متباین می شود این است که تعارض سندی بین آنها از بین می رود. فوقش این دو تا مخصص منفصل که منشأ شد خطابین متباینین ما عامین من وجه شد می گوئیم در مورد اجتماع تعارض وتساقط می کنند اما مورد افتراقشان حجت است. البته خوب بود ایشان فرض کند مورد افراقشان اینقدر گسترده باشد که لغویت و استهجان لازم نیاید.

این محصل فرمایش کتاب اضواء وآراء است.

اقول: این فرمایش به نظر ما ناتمام است. ما یک مطلب را از بحوث نمی پذیریم که ایشان فرض کرد اگر آن چهار خطاب در مجلس واحد بودند باز عرف دو خطاب خاص را حجت می دانست و ظهور منعقد می شد در آنها. بله این را ما با صاحب کتاب اضواء وآراء هم نظر هستیم که اگر در مجلس واحد مولا بگوید یستحب اکرام العالم، یکره اکرام الفاسق، لایستحب اکرام العالم العادل، لایکره اکرام الفاسق الجاهل، عرف می گوید ما نفهمیدیم مراد جدی مولا چیست. آیا دو تا خطاب خاص را عقلاء می گویند ظهور تصدیقی اش در اراده جدیه منعقد می شود و حجت است؟ نه، این مشکل است. این را ما قبول داریم.

اما با توجه به مبنای خودمان که معتقدیم که ممکن است دو خطاب یا چهار خطاب در کنار هم مشکل داشته باشند، اما جدای از هم جمع عرفی داشته باشند. (با توجه به مبنای خودمان داریم می گوئیم). قبلا مثال می زدیم که اگر در مجلس واحد از امام سؤال کنند ظرفی که در او خمر ریخته شده است چطور تطهیر بشود؟ امام بفرماید سه بار آن را بشویید، هفت بار آن را بشویید. عرف می گوید بالاخره سه بار بشوییم یا هفت بار؟ تحیر برای عرف پیش می آید. اما اگر در دو مجلس باشد همانطور که آقای خوئی در فقه دارند عرف آن سبع مرات را حمل بر استحباب می کند. ما داریم با این مبنا پیش می رویم. می گوئیم انصافا این فرمایش کتاب اضواء وآراء درست نیست که آن دو خاص منفصل هم طرف معارضه اند. چرا؟

به خود ایشان نقض می کنیم می گوئیم یادتان هست شما در یک بحثی در گذشته که خیلی هم دور نیست در کتاب اضواء وآراء 3/327 با کلام بحوث در 7/209 موافقت کردید که: گاهی مقتضای جمع عرفی بین عام وخاص این است که تخصیص بزنیم عام را به نحوی که غیر از مورد تخصیص را باید حمل بر تقیه کنیم، یا حمل بر یک امر تکوینی بکنیم که حجت شرعیه نیست. بعضی ها اشکال کردند گفتند این معنایش الغاء حجیت عام است، این مخصص منفصل را می آورید بر عام مقدم می کنید بعد از تخصییص چه چیزی تحت آن عام می ماند؟ یک فردی می ماند که او باید حمل بر تقیه بشود. در بحوث گفتند به ما ارتباطی ندارد خب بشود.

اضواء وآراء هم پذیرفتند، گفتند ما دلیل حجیت خطاب عام را که می بینیم می گوید اگر این عام بعد از ملاحظه قرائن که یکی از آنها همان قرینه منفصله است حجیتش اثر عملی داشت حجت است اگر اثر عملی نداشت حجت نیست.

اگر یک عامی است مخصص منفصل دارد، خب مولا نصب قرینه عامه کرده است که من روشم این است که بر مخصص منفصل اعتماد می کنم. عرف می گوید جمع کن این مخصص منفصل را با آن عام. اگر این عام بعد از جمع با این قرائن نسبت به ماعدای مورد تخصیص اثر عملی دارد حجیتش، حجت است. ما بیش از این دلیل نداریم.

مثال می زدیم در موردی که آن خطاب در ماعدای مورد تقیید حمل بر امر تکوینی می شود، می گفتیم: قلة العیال احد الیسارین یا الغنی یکرم لغناه، می گفتیم دلیل مخصص منفصلی یا مقید منفصلی آمد ترغیب کرد به تکثیر نسل، ترغیب کرد به عدم اکرام غنی لغناه. می فهمیم آن قلة العیال احد الیسارین یا یکرم الغنی لغناه إخبار از یک امر تکوینی است نه از حکم شرعی. او هم که حجت نیست چون منجزیت و معذریت ندارد. خب نداشته باشد. ما اول باید عام را با مجموع قرائن لحاظ کنیم بعد ببینیم اثر عملی دارد یا ندارد. اگر اثر عملی داشت حجت است و الا حجت نیست. فرض این است که مولا اعلان عمومی کرده، گفته ایها الناس خطابات عامه من ممکن است فرض کنید تا یک ماه مخصص منفصل بر آن وارد بشود. خب امروز مولا گفت یستحب اکرام العالم، فردا گفت یکره اکرام الفاسق، ما تا یک ماه صبر می کنیم می بینیم یک روز مولا گفت لا یستحب اکرام العالم العادل. خودش گفته است که ممکن است عمومات من ممکن است تا یک ماه مخصص منفصل داشته باشد. فرض کنید روش ائمه علیهم السلام را هم کشف کردیم اعتماد می کنند بر مخصص منفصل، ولذا جمع عرفی است دیگر. عرف می گوید این خطاب نسبت به آن خطاب عام قرینیت دارد و مفسر مراد جدی از او است. آن خطاب یکره اکرام الفاسق هم بعد از مدتی آمد که لایستحب اکرام الفاسق الجاهل، او را هم عرف همینجور می گوید. بعدش هم می بیند که این دو تا خطاب عامین من وجه قبلا هم تعارض مستقر داشتند در عالم فاسق والان هم تعارض مستقر دارند.

من قبول دارم اگر شک بکنیم در بناء عقلاء بر حجیت این مخصص منفصل، اصل عدم حجیت است. منتهی کلام در این است که بعد از اینکه شما می گوئید مخصص منفصل مفسر نوعی عقلائی است نسبت به خطاب عام، خب اینجور تفسیر می کند خطاب عام را. حالا نتیجه این تفسیر این است که خطابین عامین من وجه عملا می شوند متباینین. خب لاحجت از یک نوعش تبدیل می شود به یک نوع دیگرش. تعارض سندی می شود خب بشود. به قول خود شما مگر ما نذر کردیم که عام علی أیّ تقدیر سندش حجت باشد؟. مگر شما نفرمودید که اگر ما بدانیم غیر مورد تخصیص مراد جدی نیست بلکه تقیة صادر شده، این دلیل نمی شود که ما تخصیص نزنیم عام را به این مخصص منفصل.

بله اگر من بدانم این دو مخصص منفصل در مقام اگر مراد جدی مولا باشند پس یکی از آن دو خطاب عام من وجه اصلا صادر نشده است. بله معلوم است که اینجا تعارض رخ می دهد بین دو این مخصص منفصل با مجموع آن دو عام، چون علم اجمالی به عدم صدور پیدا می کنم. فرض ما جائی است که احتمال صدور هر چهار خطاب را می دهیم، احتمال می دهیم که یکی از این دو عام من وجه صدر تقیة. اینکه مولا گفت یستحب اکرام العالم اصلا ممکن است تقیة صادر شده باشد. و الا اگر از مولا می پرسیدیم می فرمود استحبابی در کار نیست، اکرام عالم عادل که واجب است، اکرام عالم فاسق هم اصلا مستحب نیست نه واجب است و نه مستحب. اگر بگوئیم چرا فرمودید یستحب اکرام العالم؟ می فرماید تقیه کردیم.

و خود اضواء وآراء تبعا للبحوث گفت ما اصالة السندی نداریم. ما بعد از ملاحظه با قرائن منفصله اگر آن دلیل حجیت سند عام اثر عملی داشت یعنی نسبت به ماعدای تخصیص احتمال دادیم مراد جدی است اخذ می کنیم، اگر بدانیم که نسبت به ماعدای مورد تخصیص به داعی اراده جدیه صادر نشده خب وجهی ندارد که ما تعبد به سند عام پیدا کنیم، چون اثر عملی ندارد. تصریح کرده است کتاب اضواء وآراء. نگاه کنید. اگر آن حرف درست است پس این چیست؟

اما اینکه ایشان فرمود که این نقض به آقای خوئی وارد نیست که نقض شد و ما هم نقض کردیم به آن بیان آقای خوئی در خطابین متباینین. آقا نقض، گفت الامثال تضرب و لاتقاس، النقض یضرب ولایقاس. نقض باید ببینیم به چه چیزی کردیم. ما که نگفتیم من جمیع الجهات این دو مورد شبیه هم هستند. آقای خوئی ره فرمود: تعارض رباعی الاطراف است در این خاصین و عامین من وجه، چون اگر یکی را برداریم آن سه تا با هم زندگی مسالمت آمیز دارند و جمع عرفی دارند، انقلاب نسبت می شود، ما این خطاب یکره اکرام الفاسق الجاهل را برداریم مشکلی نداریم. آقای خوئی اینجور فرمود. فرمود آن خطاب لایستحب اکرام العالم العادل یستحب اکرام العالم را تخصیص می زند نص می شود در مورد اجتماع، و او هم تخصیص می زند عام من وجه دیگر را. که ما هم این انقلاب نسبت را پذیرفتیم.

ما اشکال کردیم به آقای خوئی، گفتیم این انقلاب نسبت بین سه خطاب دلیل نمی شود که خطاب چهارم که آمد تعارض رباعی الاطراف بشود. شاهد گرفتیم کلام خود ایشان را در خطابین متباینین، که آنجا اگر خطاب چهارم هم نبود انقلاب نسبت می شد دیگر. إغسل ثوبک مرة، إغسل ثوبک مرتین، إغسله بالماء القلیل مرتین. خب اگر این سه تا بود انقلاب نسبت می شد دیگر. می شد إغسله مرة الا بالماء القلیل. خب این می شد اخص از آن إغسله مرتین. إغسله مرتین را حمل می کردیم بر غسل به ماء قلیل. خطاب چهارم که می گوید إغسله بالماء الجاری مرة واحدة آمد مشکل ایجاد کرد، دیگر نتوانستیم انقلاب نسبت موجهی داشته باشیم، چون تباین تبدیل شد به عموم من وجه. می گفتیم آنجا هم اگر این خطاب چهارم نبود انقلاب نسبتِ موجّه داشتیم که جمع عرفی داشت به نظر شما. اما آنجا دلیل نشد که بگوئید تعارض رباعی الاطراف است. بلکه خود شما گفتید دو تا خاص حجت هستند بلامعارض.

ما نقضمان به آقای خوئی ره این بود. ما نخواستیم بگوئیم این دو مورد نقض متشابه من جمیع الجهات هستند.

ولذا به نظر ما حق با مرحوم نائینی است کما وافق معه صاحب البحوث.

از این بحث بگذریم.

تا حالا بحث ما راجع به انقلاب نسبت با همه توضیحاتی که دادیم این بود که انقلاب نسبتِ از تعارض مستقر تبدیل بشود به تعارض غیر مستقر.

اما صورت ثانیه انقلاب نسبت این است که گاهی دو خطاب هستند جمع عرفی دارند تعارض مستقر نیست بینشان، بعد یک خطاب سوم می آید می خواهد نحوه جمع عرفی را عوض کند از جمع حکمی تبدیل کند به جمع موضوعی. مثلا یک خطاب می گوید اکرم العالم، یک خطاب می گوید لابأس بترک اکرام العالم. جمع عرفی دارند که حمل بر استحباب است. تا می خواهیم جمع عرفی کنیم بگوئیم یستحب کرام العالم، می بینیم خطاب سومی پیدا شد آمد گفت قال المولی اکرم العالم العادل.

انقلاب نسبتی ها باید بگویند این اکرم العالم العادل اخص موضوعی است از خطاب لابأس بترک اکرام العالم. می شود لابأس بترک اکرام العالم الفاسق. خب لابأس بترک اکرام العالم الفاسق اخص مطلق می شود از اکرم العالم. آنوقت اکرم العالم را باید جمع موضوعی کنیم حملش کنیم بر عالم عادل. اکرم العالم شد مختص عالم عادل و شد وجوب، جمع موضوعی شد دیگر. لابأس بترک اکرام العالم هم حمل شد بر عالم فاسق.

اقول: من به نظرم می آید ضد انقلاب نسبت ها هم بعید نیست همین را بگویند. چرا؟ برای اینکه آنها ضد انقلاب نسبت هستند اما ضد تمام موازین که نیستند. اصلا خطاب اکرم العالم و لابأس بترک اکرام العالم را شما جمع عرفی بکنید ما که حرفی نداریم. بگوئید اکرم العالم و لابأس بترک اکرامه، با هم جمع کنید بشود یک خطاب. باز هم اکرم العالم العادل مخصص موضوعی است، دیگر از این بالاتر نیست که ما خطاب اول و دوم را گفتیم اصلا کأنه صدرا فی مجلس واحد. فرض این است و بعید هم نیست در جائی که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید عرف جمع موضوعی را مقدم می کند بر جمع حکمی. فرض کنید آنها در مجلس واحد صادر شده اند که اکرم العالم و لابأس بترک اکرامه، این یعنی یستحب اکرامه. خب اگر یکجا بگوید یستحب اکرام العالم ویکجای دیگر بگوید اکرم العالم العادل، آقایان می گویند در مورد عالم عادل می گوئیم وجوب هم دارد اکرام او. نه تنها مطلوب است بلکه واجب هم است.

سؤال وجواب: طبق بیان ما عالم عادل وجوب اکرام دارد عالم فاسق استحباب اکرام دارد. ما هدفمان است که بگوئیم نسبت به عالم عالم باید ملتزم بشویم به مفاد وجوب اکرم العالم العادل.

سؤال: باز هم نتیجه انقلاب نسبت و غیر انقلاب نسبت فرق می کند؟ جواب: نسبت به اینکه اکرام عالم عادل لابأس است یعنی اباحه بالمعنی الاخص بشود یا مستحب است ممکن است انقلاب نسبتی ها بگویند ما دیگر دلیل بر استحباب اکرام عالم فاسق نداریم. چون اکرم العالم را حمل کردیم بر عالم عادل، و لابأس را حمل کردیم بر عالم فاسق. ولی ما امتیاز بیشتری داریم، می گوئیم نسبت به عالم فاسق هم خطاب اکرم با لابأس جمع عرفی دارد، نسبت به عالم فاسق می شود استحباب و نسبت به عالم عادل می شود وجوب بخاطر خطاب سوم.

صورت ثالثه: انقلاب نسبتی است که در نسب متوافقه است. یعنی چی؟ یعنی یک عام داریم دو تا خاص. بعضی ها شبهه کرده اند گفته اند: گاهی یک خاص اول صادر شده است، مثلا مولا روز اول که گفت یجب اکرام العالم، فردایش گفت که لاتکرم العالم الشاعر، پس فردایش گفت لاتکرم العالم الفاسق.

ممکن است این شبهه پیدا بشود که بگوئیم: اول آن مخصص اول را بیاورید با عام بسنجید، چون روز دوم عام ما حجت شد یا به تعبیر بعضی ها ظهور تصدیقی اش عوض شد، شد اکرم العالم غیر الشاعر. خب اکرم العالم غیر الشاعر با لاتکرم العالم الفاسق نسبتش عموم من وجه می شود. واجب است اکرام عالم شاعر سواء کان عادلا أو فاسقا، لاتکرم العالم الفاسق سواء کان شاعرا أو غیر شاعر.

اقول: این یک توهمی است. بزرگان ما (کما سنذکر) گفته اند: نه، سبق ولحوق زمانی تأثیر ندارد در اینکه خاص اول را ببریم کنار عام و عام را تخصیص بزنیم با این خاص اول بعدا نسبتش را با خاص دوم بسنجیم.

و عجیب است ظاهر کلام امام ره در الرسائل این است که اینجا هم انقلاب نسبت را قبول کرده است. البته ظاهرش این است، ما بعید می دانیم امام ره با آن دقت نظر اینجا هم بیاید انقلاب نسبتی بشود. نه، انقلاب نسبتی در همان صورت اولی بود که نسب متخالفه بود. اینجا نسب متوافقه است، یعنی چی؟ یعنی یک عام داریم و دو تا خاص، نسبت هر دو خاص با عام عموم وخصوص مطلق است.

بله اگر عام را با خاص اول جمع کنیم بعد برویم عام مخصص با آن خاص اول را با خاص دوم نسبت سنجی کنیم انقلاب نسبت می شود. ولی این اصلا عرفی نیست.

این اصل مدعای ما است. ولی این را در بحث های آینده بیشتر توضیح بدهیم چون نقل شده است که فاضل نراقی گفته اند اگر یکی از این دو مخصص ها قطعی باشند و دیگری ظنی، مخصص قطعی به منزله مخصص متصل گرفته شده است در کلام فاضل نراقی. مثلا آن لاتکرم العالم الفاسق مهم نیست که متأخر است مهم این است که قطعی الصدور است، او می شود اکرم کل عالم لیس بفاسق. ولی لاتکرم العالم الشاعر ظنی الصدور است، او رتبه اش متأخر است.

اقول: این هم به نظر ما درست نیست. قطعی الصدور بودن مخصص به معنای مخصص متصل بودن نیست. ظهور عام شکل گرفته است در عموم، عقلاء می آیند این دو خاص را ولو یکی قطعی الصدور باشد و دیگری ظنی در رتبه واحده با عام می سنجند وعام را به وسیله آن دو تخصیص می زنند.

حالا این ادعایی است که عرض می کنیم، ولی قبل این اینکه این عام را بیشتر بررسی کنیم اجازه بدهید فرض اولی که اینجا برای مخصصین عام واحد مطرح شده است عرض کنیم:

فرض اول: این است که دو تا مخصص است موضوعشان با هم فرق می کند. خب وقتی دو تا مخصص است و موضوعشان هم با هم فرق می کند تا مستلزم تخصص مستهجن نباشند مشکلی پیش نمی آید. اکرم کل عالم، یک خطاب می گوید لاتکرم النحوی ویک خطاب می گوید لاتکرم الصرفی. (حالا فرض کنید صرفی غیر از نحوی است و نسبتشان تخالف است). یا لاتکرم العالم الاموی و لاتکرم العالم العباسی. نه تخصیص مستهجنی لازم می آید و نه مشکل دیگری پیش می آید. عام را با هر کدام از این دو خاص هم بسنجید باز با خاص دیگر نسبتش عموم و خصوص مطلق است. شما از اول هم اگر می گفتید اکرم کل عالم لیس بأمویّ، خطاب لاتکرم العالم العباسی می شد اخص مطلق از او، اصلا مشکلی پیش نمی آمد. اما به شرط اینکه جمع بین این دو خاص مستلزم تخصیص مستهجن یا عدم مورد برای عام نشود.

اما اگر خطاب عام بگوید یستحب اکرام العالم، یک خاص آمد گفت یحرم اکرام العالم الفاسق، خطاب دیگر آمد گفت یجب اکرام العالم العادل. یک نگاهی می کنیم به این یستحب اکرام العالم می گوید آیا موردی برای من ماند؟ بعضی ها می گویند بله، ما نظر فقهی مان این است که شق ثالثی داریم که نه عادل است ونه فاسق، و آن بچه ای است که تازه بالغ می شود که زمینه گناه برایش فراهم نشده است. او نه فاسق است چون لم یرتکب ذنبا، و نه عادل است چون ملکه عدالت ندارد و استقامت ندارد در جاده شریعت. استقامت یعنی کف نفس دارد از حرام. فاسق هم نیست چون اتفاقا تا حالا گناه نکرده.

می گوئیم یستحب اکرام العالم منحصر بشود به همچنین موردی این فرد نادر می شود.

اینجا بحث است و دعوا شروع می شود. دعوا این است که صاحب کفایه فرموده: تعارض بین عام و مجموع الخاصین است. مجموع این دو خاص (نه تک تک) یک طرف و عام یک طرف. تعارض می کنند.

بعضی ها مثل آقای خوئی و هو الحق گفته اند تعارض ثلاثی الاطراف است. یعنی هر کدام از این سه خطاب را حساب کن بگذار یک طرف و دو تا خطاب دیگر را بگذار یک طرف. انحصار ندارد که عام را بگذارید یک طرف و مجموع آن دو خاص را بگذارید آن طرف. نه، یک دانه از این خاص ها را بگذارید این طرف، یحرم اکرام العالم الفاسق، آن یستحب اکرام العالم با یجب اکرام العالم العادل را هم بگذارید طرف دیگر. بین این خطاب خاص و مجموع آن خطاب عام و خاص دیگر تعارض است.

تعارض ثلاثی است یعنی ثنائی نیست که فقط عام یک طرف و مجموع آن دو تا خاص یک طرف باشد. نه، شما می توانید به جایش یک خاص را بگذارید این طرف و عام و خاص را بگذارید در طرف دیگر.

این چه ثمره ای دارد؟ ثمره اش در بحث مرجحات ظاهر می شود. در نگاه به مرجحات خیلی فرق می کند که انشاءالله فرقش را فردا عرض می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1690

یکشنبه 14/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در صور انقلاب نسبت بود. رسیدیم به صورت ثالثه که انقلاب نسبت در نسب متوافقه هست. یعنی یک عام داریم و دو مخصص که نسبت بین این دو مخصص و عام یکسان است هر دو اخص مطلق هستند از آن عام. که این فروضی داشت:

فرض اول این بود که: دو مخصص هستند که موضوعشان با هم مختلف است. مثل حرم الربا، یک دلیل می گوید یجوز الریا بین الوالد و الولد، دلیل دیگر می گوید یجوز الربا بین الزوج و الزوجة. تا این دو مخصص مستوعب جمیع افراد عام نباشند مشکلی پیش نمی آید. ولی اگر مستوعب تمام افراد عام بودند مثل اینکه یک خطاب بگوید یستحب اکرام العالم و یک مخصص منفصل بگوید یجب اکرام العالم العادل، مخصص منفصل دیگر بگوید یحرم اکرام العالم الفاسق، بلا اشکال اینها با هم تعارض می کنند.

منتهی اختلاف سر این بود که صاحب کفایه می فرمود: تعارض بین عام و مجموع الخاصین است. برخی مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند: تعارض ثلاثی است، یعنی هر یک از این سه خطاب با مجموع دو خطاب دیگر معارض هست. حالا عام را بگذارید یک طرف با دو تا خاص در طرف مقابل، یا یکی از این دو خاص را بگذارید در یک طرف و عام را با آن خاص دوم طرف دیگر تعارض بگذارید، باز هم تعارض مستقر است. این یجب اکرام العالم العادل را بگذارید یک طرف، یستحب اکرام العالم و یحرم اکرام العالم الفاسق را هم بگذارید طرف مقابل. باز هم به نظر آقای خوئی و هو الحق علم اجمالی هست که یا این خاص که می گوید یجب اکرام العالم العادل دروغ است، یا مجموع آن عام و خاص دیگر. مجموع دروغ است یعنی هر دو راست نیستند، نه اینکه هر دو دروغ هستند. اینکه صاحب کفایه هم می فرمود عام با مجموع الخاصین تعارض می کند آن هم معنایش این است که یا این عام دروغ است یا اینکه مجموع این دو خاص یعنی یکی از این دو خاص علی الاقل دروغ است. یا یستحب اکرام العالم دروغ است و یا یکی از این دو خاص علی الاقل دروغ است و هر دو راست نیستند. ممکن است هر دو دروغ باشند اما او مجرد احتمال است، آن چیزی که هست این است که یقینا این مجموع الخاصین هر دو با هم راست نیستند.

ثمره بین مسلک صاحب کفایه که تعارض بین عام هست و مجموع الخاصین، ومسلک صحیح که تعارض ثلاثی الاطراف است ثمره این نزاع کجا ظاهر می شود؟

برای اینکه ثمره نزاع را ببینیم کجاست اجمالا عرض می کنیم که ثمره در لحاظ مرجحات در باب تعارض ظاهر می شود. چون فروض مسأله شش تا است:

فرض اول: این است که: عام نسبت به یکی از این دو خاص مرجوح است ولی نسبت به خاص دیگر راجح است. چطور؟ این یستحب اکرام العالم که در مقابلش دو خاص هست یکی می گوید یجب اکرام العالم العادل، این مخالف عامه است، مخصص دیگر می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق، این موافق عامه است. یستحب اکرام العالم نسبت به یجب اکرام العالم العادل می شود مرجوح، ونسبت به یحرم اکرام العالم الفاسق می شود راجح.

بنابر مسلک صحیح عام را با آن خاص راجح اخذ می کنیم، چون آن خاص مرجوح که یحرم اکرام العالم الفاسق هست موافق عامه است، ولکن مجموع این عام با آن یجب اکرام العالم العادل مخالف عامه است.

اما بنابر مسلک صاحب کفایه وضع فرق می کند. چرا؟ برای اینکه تعارض بین عام است و مجموع الخاصین. خب مجموع الخاصین یکی راجح است ویکی مرجوح. کسر وانکسار که می شود، می شود تساوی. چون عام یک طرف معارضه است، طرف دیگر معارضه مجموع دو خاص است که یکی موافق عامه است و دیگری مخالف عامه. خب ما چه بگوئیم؟ آیا شما می توانید بگوئید این مجموع الخاصین راجح است بر آن عام؟! چطور راجح است؟ یکی از این دو خاص موافق عامه است. می توانید بگوئید مجموع الخاصین مرجوح است؟! نخیر، چون یکی از آنها مخالف عامه است. ولذا عملا می شود تساوی وتکافؤ بین طرفین معارضه. در حالی که طبق مسلک صحیح همین مقدار کافی بود برای ترجیح که آن خاص موافق عامه را می گذاشتیم یک طرف ترازو، عام را با آن خاص مخالف عامه می گذاشتیم طرف دیگر ترازو. می گفتیم یک طرف معارضه این یحرم اکرام العالم الفاسق است که موافق عامه است، دع ما وافق العامة، و مجموع این عام با آن خاص مخلف عامه مصداق خذ بما خالف العامه است.

این ثمره نزاع بین مسلک ما و مسلک صاحب کفایه است.

خب به نظر صاحب کفایه بعد از تکافؤ چه باید کرد؟

بعد از تکافؤ اگر قائل بشویم به تخییر بین متعارضین، می توانیم اخذ کنیم به مجموع این دو خاص و طرح کنیم عام را. مخیریم عام را طرح کنیم این دو خاص را بگیریم. و می توانیم عام را بگیریم از باب تخییر، بعد چه بکنیم؟ آقای خوئی ره نسبت داده به صاحب کفایه که اگر عام را گرفتیم یعنی دو تا خاص را طرح بکنیم.

اقول: آقا! عبارت صاحب کفایه که دم دست بود. صاحب کفایه گفت اگر عام را اخذ کنیم یلزم طرح مجموع الخاصین. شما می فرمایید اگر عام را طبق مسلک صاحب کفایه از باب تخییر اخذ بکنیم باید کلا الخاصین را طرح کنیم به نظر صاحب کفایه؟! کی صاحب کفایه این را می گوید؟. صاحب کفایه تصریح می کند می گوید: لو رجّح طرفه (یعنی طرف عام) أو قدّم تخییرا (یا طرف عام را ما از باب تخییر اخذ کنیم)، فلایطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره (از آن مخصصات طرح نمی شود مگر بعض آن نه کل آن)، فإن التباین إنما کان بینه و بین مجموع المخصصات لا جمیعها.

ولذا به نظر صاحب کفایه اگر عام را اخذ کنیم بعد باید مجموع الخاصین را طرح کنیم. این می شود منشأ تعارض بالعرض بین این دو خاص. چون بعد از اخذ به عام جت اجمالیه پیدا می کنیم که یکی از این دو خاص کذب است.

بعد صاحب کفایه می گوید: حالا که تعارض بالعرض رخ داد بین این دو خاص، حالا نگاه می کنیم مثلا در همین مثال می بینیم یجب اکرام العالم العادل مخالف عامه است ولی یحرم اکرام العالم الفاسق موافق عامه است، خذ بما خالف العامة و دع ما وافق العامة، ترجیح می دهیم یجب اکرام العالم العادل را. اگر ترجیحی نبود که فرض ما نیست فعلا، صاحب کفایه فرموده از باب تخییر یکی از این دو خاص را می گیریم و تخصیص می زنیم عام را به آن.

ما یک عرضی داریم به صاحب کفایه و آقای خوئی که این مطلب صاحب کفایه را طبق مسلک ایشان پذیرفته، که اگر مرجح با یجب اکرام العالم بود بعد از اخذ به عام و طرح مجموع الخاصین که تعارض بالعرض رخ داد بین این دو خاص، گفته اند اگر ترجیحی در احد الخاصین بود مثلا مخالف عامه بود او را مقدم می کنیم. ما عرض می کنیم: آقا تعارض بالعرض خارج است از اخبار علاجیه. اخبار علاجیه موضوعش حدیثان مختلفان است. دو حدیث مخالف هم. عرف که یجب اکرام العالم العادل با یحرم اکرام العالم الفاسق را دو حدیث مختلف با هم نمی بیند، اینها با هم اختلاف نداشتند. از خارج یک عامی آمد ما به آن عام اخذ کردیم منشأ شد تعارض بالعرض رخ بدهد بین این دو خاص، علم اجمالی پیدا کنیم به کذب احد الخاصین اتفاقا. تعارض بالعرض است. این مصداق یأتی عنکم حدیثان مختلفان نیست.

این فرض اول، که عام نسبت به یک خاص مرجوح است و نسبت به یک خاص راجح است.

فرض دوم: این است که: عام راجح باشد بر هر دو خاص. عام در تمام مدلولش مخالف عامه است. ولی آن دو خاص چه یجب اکرام العالم العادل وچه یحرم اکرام العالم الفاسق موافق عامه است.

آقای خوئی ره نقل می کند که: مشهور گفته اند باید این دو خاص را ترک کنید و به عام اخذ کنید.

بعد اشکال می کند می گوید چه وجهی دارد که عام را که اخذ کردید هر دو خاص را ترک کنید؟! تعبیر آقای خوئی این است که می فرماید: این مطلب مشهور صحیح نیست لعدم التعارض بین العام و مجموع الخاصین فقط بل التعارض ثلاثی الاطراف. تعارض ثلاثی الاطراف است. می گوید تعارض ثلاثی الاطراف است، چه وجهی دارد حالا که عام را شما اخذ کردید هر دو خاص را طرح می کنید؟ نخیر این درست نیست. تعارض بین یکی از این سه دلیل است با مجموع دو دلیل دیگر.

اقول: می گوئیم آقای چه فرقی می کند در این مورد، چه بگوئیم تعارض ثلاثی الاطراف است که نظر ما هم هست، یا بگوئیم تعارض بین عام است و مجموع الخاصین که نظر صاحب کفایه است، باز هم وجهی ندارد این حرفی که منسوب به مشهور است که اگر عام راجح بود نسبت به هر دو خاص، عام را اخذ می کنیم و هر دو خاص را معا طرح می کنیم. آقا مگر شما نمی گوئید تعارض بین عام و مجموع الخاصین است؟ اصلا تعارض ثلاثی نباشد تعارض بن عام و مجموع الخاصین باشد، خب تعارض بین عام و مجموع الخاصین است نه کلا الخاصین. حالا که عام راجح است مخالف عامه است، خب مجموع الخاصین را طرح می کنیم یعنی می گوئیم هر دو با هم راست نیست. منشأ تعارض بالعرض می شود بین این دو خاص.

منشأ تعارض بالعرض که شد یکوقت شما می بینید بین این دو خاص هیچ مرجحی نیست، آنوقت باید ببینید مبنایتان در اصول چیست. اگر مبنایتان تخییر بین الخبرین المتعارضین است و اخبار علاجیه را شامل این مورد تعارض بالعرض می دانید، خب می توانید به یکی از این دو خاص اخذ کنید و عام را با آن تخصیص بزنید. همان مخالف عامه به وسیله یکی از این دو خاص تخصیص می خورد ولو آن خاص موافق عامه است. چون تعارض مستقر نیست بین دو خاص، بلکه تعارضی است که جمع عرفی دارند.

ولی اگر قائل شدیم به اینکه مقتضی قاعده تساقط بین خبرین متعارضین است کما هو الصحیح، حتی معتقدیم اخبار علاجیه هم اگر اقتضاء تخییر یا ترجیح بکند شامل متعارضین بالعرض نمی شود، بله آنوقت تعارض این دو خاص بالعرض منشأ تساقطشان می شود، چون وجهی ندارد بگوئیم خاص اول حجت است خاص دوم حجت نیست. مرجحی ندارد.

بله! در اینجا ما یک مطلبی داریم و آن این است که: ممکن است بگوئیم این دو تا خاص دلیل حجیت در هر دو تعارض کرد، ولکن یکی از این دو دلیل خاص به نظر ما در تعارض بالعرض حجت لابعینه است.

توضیح ذلک: ما در متعارضین بالعرض مثل اینکه یک خبری بیاید بگوید دعاء عند رؤیة الهلال واجب است، یکی دیگر بگوید نماز غفیله واجب است، و ما اتفاقا بدانیم یکی از این دو واجب نیست. گفته ایم که یکی از این دو خبر معلوم الکذب است اجمالا، ولکن در متعارضین بالعرض هم بناء عقلاء هست و هم اطلاق دلیل حجیت خبر ثقه شامل الخبر الآخر لابعینه می شود. اینجور گفتیم.

اما اینجا این را نمی گوئیم. چرا؟ برای اینکه این حجیة الخبر الآخر لابعینه موجب طرح عام می شود. وفرض این است که عام حجت است مرجح داشت. اگر بخواهیم بگوئیم این خاص اول حجیت تعیینیه است، این موجب طرح عام نیست، ولی او مرجح ندارد. بگوئیم خاص دوم بعینه حجت است او هم اشکال نداشت. جمع بین هر دو چون مشکل داشت تعارضا تساقطا. اما اگر بگوئیم یکی از این دو خاص حجت لابعینه است، یعنی احتیاط بکن، عالم فاسق را اکرام نکن و عالم عادل را اکرام بکن از باب احتیاط، حجت اجمالیه داریم، خب آن عام کجا رفت، او که طرح شد با این بیان شما. لذا اینجا جای آن حرف نیست.

فرض سوم: این است که عام مرحوح باشد نسبت به کلا الخاصین. یعنی هر دو خاص مخالف عامه هستند.

علی کلا المسلکین عام را رأسا طرح می کنیم و عمل می کنیم به این دو تا خاص. اینجا ثمره ظاهر نمی شود. کما اینکه در فرض دوم هم ثمره ای بین المسلکین ظاهر نشد. تا حالا فقط فرض اول بود که ثمره نزاع بین صاحب کفایه و ما ظاهر شد.

فرض چهارم: این است که عام مساوی است با هر دو خاص. همه مثل هم هیچ امتیازی بر همدیگر ندارند.

باز هم فرقی بین دو مسلک نیست. چرا؟ برای اینکه یا قائل به تخییر می شوید یا قائل به تساقط می شوید. اگر قائل به تساقط شدید، عام و احد الخاصین ابتدا تساقط می کنند، (چون عام با مجموع الخاصین طرف معارضه است) آنوقت خاصین هم به دنبال آن بخاطر فقد مرجح تساقط می کنند. و اگر قائل به تخییر شدید، خب شما می توانید اخذ به این دو خاص بکنید عام را طرح کنید، و می توانید اخذ به عام کنید مجموع الخاصین را طرح کنید.

اما اگر گفتید تخییر در متعارضین بالعرض هم می آید که صاحب کفایه می گوید، آنوقت مخیرید یکی از این دو خاص را اخذ کنید و عام را به آن تخصیص بزنید. چون تعارض بین عام و مجموع الخاصین بود نه جمیع الخاصین. اگر عام را اخذ کردید مجموع الخاصین از اعتبار می افتد، یعنی دیگر نمی گوئیم هر دو معتبرند، اما اینکه هیچکدام معتبر نستند اول الکلام است. آنوقت باز تخییر بین این دو خاص رخ می دهد، چون تعارض بالعرض رخ می دهد بین این دو خاص. اگر قائل به تخییر شدیم در متعارضین بالعرض که صاحب کفایه وآقای خوئی می گویند، صاحب کفایه که قائل به تخییر است، مرحوم آقای خوئی هم می گوید اگر مبنای تخییر را قبول داشتیم که نداریم فرقی نمی کند، نظرش این است، چه متعارضین بالذات و چه متعارضین بالعرض، آنوقت یکی از این دو خاص را اخذ می کنیم تخییرا و عام را به آن تخصص می زنیم.

اینجا هم که بین المسلکین ثمره ای نشد.

سؤال وجواب: عام با همان احد الخاصین لابعینه طرف معارضه است. با مجموع الخاصین طرف معارضه است با تک تک طرف معارضه نیست، این را قبول داریم، اما با حجیت احدهما که منشأ الغاء عام می شود عام با او هم طرف معارضه است.

فرض پنجم: این است که عام راجح باشد نسبت به یکی، مساوی باشد با دیگری. مثلا یستحب اکرام العالم نسبت به یحرم اکرام العالم الفاسق راجح است چون یحرم موافق عامه است، ولی نسبت به یجب اکرام العالم العادل مساوی است چون او موافق یا مخالف عامه نیست.

اینجا چه کنیم؟

آقای خوئی ره فرموده: اینجا عام را با آن خاص مساوی اخذ می کنیم، یستحب اکرام العالم را با آن یجب اکرام العالم العادل اخذ می کنیم، وآن خاص مرجوح که می گفت یحرم اکرام العالم الفاسق را طرح می کنیم.

اقول: که این حرف درستی است. عام را با خاص مساوی عام اخذ می کنیم چون اینها با هم تعارضی ندارند، اینها یک طرف، آن خاص مرجوح که موافق عامه است که طرف مقابل است و مرجوح است ولذا بخاطر موافق عامه بودن طرح می شود.

اما بنابر مسلک صاحب کفایه کار مشکل می شود. چرا؟ برای اینکه صاحب کفایه می گفت تعارض بین عام است و مجموع الخاصین. آقا! عام نسبت به بعض مضمونش مخالف عامه است که می گوید یستحب اکرام العالم الفاسق، وآن یحرم اکرام العالم الفاسق موافق عامه است. اما مجموع الخاصین چطور؟ آیا مجموع الخاصین صدق می کند که اینها موافق عامه هستند؟ وصدق می کند که این عام بقول مطلق مخالف عامه است؟. فرض این است که نسبت به اکرام عالم عادل عامه فتوی نه به وجوب دارند و نه به استحباب. اصلا مطرح نشده است وجوب اکرام عالم عادل یا استحباب آن در کلمات عامه. فقط عامه گفته اند یحرم اکرام العالم الفاسق. اخبار علاجیه می گوید اگر دو خبر بود یکی مخالف عامه و دیگری موافق عامه، خذ ما وافق العامه و دع ما خالف العامة. این را می شود اینجا تطبیق کرد؟!. خب این عام نصفش مخالف عامه است که راجع به استحباب اکرام عالم فاسق است، نصفش نه موافق است و نه مخالف. این مجموع الخاصین می شود بگوئیم اینها موافق عامه هستند؟ خب یک خاص موافق عامه است و یک خاص عامه نسبت به آن بی طرف هستند. مجرد اینکه یکی از این دو خاص موافق عامه است که منشأ ترجیح آن عام نمی شود بر او. باید صدق کند که هذا العام مخالف للعامة بقول مطلق.

سؤال وجواب: آقای خوئی اینجور می کرد که می گفت این یحرم اکرام العالم الفاسق موافق عامه است، این عام در کنار آن خاص یجب اکرام العالم العادل حمل می شد بر استحباب اکرام عالم فاسق. آنوقت یستحب اکرام العالم الفاسق مخالف عامه است، چون عامه می گویند یحرم اکرام العالم الفاسق. اما صاحب کفایه ای که عام را با مجموع الخاصین معارض می گیرد خب آقا این عام نصفش مثل آن بنده خدا که هم عزادار بود وهم شاد بود نصف بدنش را لباس مشکی پوشیده بود برای همدردی با همسایه طرف راست، ونصف بدنش را لبس سرخ پوشیده بود برای همنوایی همسایه طرف چپ که شادی می کردند، خب این عام بالاخره موافق عامه است یا مخالف عامه؟ نصفش موافق عامه است و نصفش مخالف عامه است. چه جوری ما مقدمش کنیم.

فرض ششم: این است که عام نسبت به یکی مرجوح است، وجوب اکرام عالم عادل این مخالف عامه است، استحباب آن موافق عامه است. ولذا عام نسبت به این خاص اول مرجوح است. اما نسبت به آن خاص دوم که می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق مساوی است.

آقای خوئی گفته اند خاص راجح یعنی یجب اکرام العالم العادل را می گیریم. معارضه بین عام و خاص مساوی می شود. چون مجموع عام و خاص مساوی یک طرف و خاص راجح یک طرف. خاص راجح را مقدم کردیم یعنی مجموع آن عام وخاص مساوی مجموعشان کاذبند نه جمیعشان. بعد تعارض می شود بین آن عام وآن خاص مساوی. تعارضا تساقطا، یا اگر قائل به تخییر شدیم مخیریم بینهما.

این راجع به این فروض. صور دیگر بحث انقلاب نسبت در صورت ثالثه انشاءالله مطرح خواهد شد.

جلسه 1691

دوشنبه 15/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در فروض صورت ثالثه بود که یک عام داشتیم و دو خاص.

فرض اول این بود که: این دو خاص مستوعب جمیع افراد عام باشند. که صاحب کفایه فرمود تعارض رخ می دهد بین عام و بین مجموع الخاصین.

بعد صاحب کفایه در حاشیه رسائل فرمود: اگر این دو خاص یکی از آنها راجح باشد و یکی مرجوح، یعنی یکی از آنها مخالف عامه است مثلا و راجح است و دیگری موافق عامه است و مرجوح است، نتیجه کسر وانکسار این می شود که عام که در طرف مقابل هست مساوی می شود با مجموع الخاصین. چون یکی از این دو خاص اقوی است و دیگری اضعف. کسر و انکسار می شود، می شود مساوی.

ولی اگر یکی از این دو خاص مساوی است ولی فاقد رجحان است نه موافق عامه است و نه مخالف عامه، وخاص دیگر راجح است، مرکب از مساوی و راجح می شود راجح. این دو خاص که یکی می گوید یجب اکرام العالم العادل و دیگری می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق که با خطاب عام یستحب اکرام العالم تعارض می کنند، اگر یکی از این خاص ها مساوی است با عام ولی خاص دیگر اقوی است چون مخالف عامه است، نتیجه این می شود که مجموع الخاصین می شود اقوی. چون مجموع مساوی و اقوی، اقوی است.

حالا اگر برعکس شد، این خاص دوم اضعف از عام شد، خاص اول مساوی بود و خاص دوم اضعف بود، قضیه برعکس می شود، مجموع الخاصین می شود اضعف از عام.

اقول: این فرمایش صاحب کفایه عرفیت ندارند. نسبت به آن فرض اول که یکی اقوی است و دیگری اضعف، مثلا یجب اکرام العالم مخالف عامه است اقوی از عام است، چون عام در این حیث که می گوید یستحب اکرام العالم که شامل عالم عادل می شود موافق عامه است، ولی آن خاص دوم که می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق او برعکس است، او اضعف است او موافق عامه است. طبق مبنای خود صاحب کفایه ره عرفی است که بگوئیم مجموع این دو خاص که یکی از آنها اضعف است چون موافق عامه است و دیگری اقوی است چون مخالف عامه است، نتیجه این می شود که این عام با این مجموع الخاصین می شود مساوی.

اما در آن دو فرض بعدی که یکی از این دو خاص مسای با عام است یعنی نه موافق عامه است و نه مخالف عامه. اینکه ایشان می گوید نگاه کنید به آن خاص دوم، اگر او اقوی است یعنی مخالف عامه است، مجموع اقوی و مساوی اقوی است و مقدم می شود بر عام. اگر دیدیم خاص دوم موافق عامه است، مجموع مساوی واضعف، اضعف می شود از عام. خب آقا! مگر بحث وزن کردن و حل مشکلات ریاضی هست؟ بحث صدق عرفی است. ببینیم عرف به عام می گوید ما خالف العامة، یا به مجموع الخاصین می گوید ما خالف العامة. یعنی چه که ما بگوئیم المجموع من المساوی و الاقوی اقوی والمجموع من المساوی والاضعف اضعف؟ این خاص اول مساوی است با عام از حیث مرجحات، ولی خاص دوم چون اقوی است واجد مرجح است، المجموع من المساوی و الاقوی اقوی والمجموع من المساوی والاضعف اضعف. اگر خاص اول مساوی است و خاص دوم اقوی است از عام، مجموع این دو خاص می شوند اقوای از عام مقدم بر عام می شوند. نه، باید ببینیم عرفا صدق می کند بر این مجموع الخاصین ما خالف العامة ففیه الرشاد، وبر آن عام صدق می کند ما وافق العامة یا صدق نمی کند.

و ما این را دیروز بحث کردیم و در صدقش اشکال کردیم.

فرض دوم: این است که این دو خاص مستوعب افراد عام نیستند، ولی مشکل این است که نسبت این دو خاص عموم من وجه است، و در مورد اجتماع با هم تعارض دارند. و این نکته هم هست که این دو خاص یکی شان مخالف حکم عام را می گوید و دیگری موافق حکم عام را می گوید.

پس فرض دوم این است که: دو تا خاص داریم نسبتشان عموم من وجه است. با هم تعارض دارند در مورد اجتماع. یکی از این دو حکم موافق با عام می گوید و دیگری مخالف عام.

مثل چه؟ مثل اینکه عام می گوید اکرم العلماء، یک خاص می گوید لاتکرم العالم الفاسق، خاص دوم می گوید اکرم العالم الشاعر.

خب این دو خاص با هم عموم من وجه دارند، ودر مورد عالم شاعر فاسق با هم تعارض می کنند. لاتکرم العالم الفاسق می گوید این فاسق شاعر را اکرام نکن، ولی اکرم العالم الشاعر می گوید او را اکرام بکن. ضمنا اکرم العالم الشاعر حکمش موافق عام است.

در این فرض صحیح این است که ما بگوئیم این لاتکرم العالم الفاسق نسبت به فاسق شاعر تعارض می کند با آن خاص دوم و از حجیت می افتد. مقدار حجیتش می شود لاتکرم العالم الفاسق غیر الشاعر. خب این مقدار حجیت تخصیص می زند اکرم العلماء را. فقط از اکرم العلماء خارج می شود فاسقی که شاعر نیست، اما فاسق شاعر تحت این اکرم العلماء می ماند. چرا؟ برای اینکه این مخصص ما در مورد فاسق شاعر مبتلا به معارض است. وشرط تقدیم خاص بر عام این است که معتبر باشد. اگر بعض مدلولش از اعتبار بیفتد دیگر نسبت به آن بعض مدلول مخصص عام نیست.

به نظر ما این فرض دوم حکمش خیلی واضح است.

اما دو محقق که انسان باور نمی کند که بیایند در اینجا مطالبی را بگویند که خلاف مرتکز است. مرحوم نائینی در فوائد الاصول و مرحوم امام در الرسائل 2/225 فرموده اند: بحث به این سادگی نیست. درست است بعد از اینکه ما دیدیم لاتکرم العالم الفاسق با اکرم العالم الشاعر در مورد عالم فاسق شاعر تعارض کردند و از اعتبار افتاد نسبت به این مورد اجتماع، تخصیص می زنیم اکرم العلماء را و از آن خارج می کنیم فاسق غیر شاعر را. اما بحث به اینجا تمام نمی شود. انقلاب نسبت می شود بین اکرم العلماء الا الفاسق غیر الشاعر با این لاتکرم العالم الفاسق. اینها نسبتشان می شود عموم من وجه. چرا؟ برای اینکه عام شد اکرم العلماء الا الفاسق غیر الشاعر، به عمومش شامل فاسق شاعر می شود، و به عمومش می شود ومی گوید اکرامش کن، ولی فاسق غیر شاعر را دیگر شامل نمی شود. اما لاتکرم العالم الفاسق هم شامل فاسق شاعر می شود و هم شامل فاسق غیر شاعر. این لاتکرم العالم الفاسق نسبت به فاسق شاعر با آن اکرم العلماء بعد از تخصیص به مقدار حجت از همین لاتکرم العالم الفاسق نسبت می شود عموم من وجه. یکوقت نگوئید لاتکرم العالم الفاسق در فاسق شاعر با اکرم العالم الشاعر تعارضا تساقطا و رجوع می کنیم به عموم اکرم العلماء. ابدا. خود اکرم العلماء درگیر است به تعارض به عموم من وجه با همین خطاب لاتکرم العالم الفاسق.

اقول: واقعا این عجیب است. چرا؟ برای اینکه شما چرا فقط فاسق غیر شاعر را خارج کردید از اکرم العلماء؟ چرا؟ با اینکه لاتکرم العالم الفاسق که مطلق عالم فاسق را می گفت، چرا فقط گفتید فاسق غیر شاعر از اکرم العلماء خارج می شود؟ چون دیدید این لاتکرم العالم الفاسق نسبت به فاسق شاعر از اعتبار افتاد. تخصیص اکرم العلماء و اخراج فاسق غیر شاعر از او بخاطر این بود که لاتکرم العالم الفاسق نسبت به فاسق شاعر از حجیت افتاد. و الا اگر از حجیت نمی افتاد مطلق عالم فاسق را خارج می کردیم از اکرم العلماء.

پس اساس تخصیص اکرم العلماء به غیر فاسقی که لیس بشاعر، اکرم العلماء الا الفاسق غیر الشاعر، اساس این تخصیص عدم حجیت لاتکرم العالم الفاسق است نسبت به فاسق شاعر.

بعد چه جور می شود در مرتبه لاحقه تعارض برقرار می کنید بین اکرم العلماء که از آن خارج شد فاسق غیر شاعر، با تمام مدلول لاتکرم الفاسق؟ با اینکه تعارض فرع بر وجود مقتضی حجیت است در دو طرف.

جناب محقق نائینی و حضرت امام قدس سرّکما! اساس اینکه شما گفتید از اکرم العلماء فقط فاسق غیر شاعر را خارج کنیم چی بود؟ این بود که گفتیم چون لاتکرم العالم الفاسق نسبت به شاعر فاسق تعارض کرد با اکرم العالم الشاعر و از حجیت افتاد، مفروغ عنه گرفتید سقوطش را از حجیت نسبت به فاسق شاعر. آنوقت ای ن منشأ بشود که انقلاب نسبت بشود بین اکرم العلماء با لاتکرم العالم الفاسق وبعد تعارض کنند به عموم من وجه؟ اکرم العلماء تعارض کند با تمام دلول لاتکرم العالم الفاسق حتی نسبت به آن بخشی که از اعتبار افتاد که نهی از اکرام فاسق شاعر است؟ اگر این از اعتبار افتاد دیگر چرا در رتبه بعد مطرحش می کنید. اگر از اعتبار نیفتاده پس چرا تخصیص نمی زنید اکرم العلماء را به تمام مدلول لاتکرم العالم الفاسق؟ این خلف است. اینکه شما اول بیائید لاتکرم العالم الفاسق را بگوئید مقدار حجیتش فقط این است که لاتکرم الفاسق الذی لیس بشاعر، اکرم العلماء را با این تخصیص بزنید، بعد بیائید نسبت این اکرم العلماء را که از آن فاسق غیر شاعر خارج شده با تمام مدلول لاتکرم العالم الفاسق ببینید حتی آن بخشی که از حجیت افتاده است، این غیر معقول است. ما دیگر فرض کردیم در رتبه سابقه لاتکرم العالم الفاسق نسبت به فاسق شاعر تعارض کرد با اکرم العالم الشاعر و تساقط کرد و تمام شد. مرده که دیگر زنده نمی شود. و بعد از تعارض وتساقط در مورد فاسق شاعر گفتیم مقدار حجیت لاتکرم العالم الفاسق که لاتکرم الفاسق الذی لیس بشاعر است خب این مقدار که قابل است که اکرم العلماء را به آن تخصیص بزنیم. و لذا گفتیم اکرم العلماء الا من کان فاسقا لیس بشاعر.

ولذا این فرض دوم به نظرم واضح هست و جز اینکه بگوئیم الجواد قد یکبو توجیه دیگری ندارد.

سؤال وجواب: خلاف مرتکز عرفی است که عقلاء بگویند دیگر اکرم العلماء نسبت به فاسق شاعر هم از اعتبار افتاد.

فرض سوم این است که: دو خاص ما بینشان عموم من وجه است، و هر دو مخصص این عام هستند. مثلا یک خطاب می گوید: یستحب اکرام العالم، دو تا مخصص وارد شده است بر این خطاب یستحب اکرام العالم، یکی می گوید یجب اکرام العالم الشاعر، دیگری می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق. این دو تا خاص رابطه شان عموم من وجه است. یجب اکرام العالم الشاعر شامل شاعر فاسق می شود، یحرم اکرام العالم الفاسق هم به عمومش شامل او می شود. نسبت به فاسق شاعر یکی می گوید یجب اکرامه و دیگری می گوید یحرم اکرامه. ولی هر دو مخصص یستحب اکرام العالم هستند. چون اگر یجب اکرام العالم الشاعر را نگاه کنیم مخصص یستحب اکرام العالم است، چون دارد می گوید یجب اکرام العالم الشاعر، اگر یحرم اکرام العالم الفاسق را هم ببینیم او هم مخصص یستحب اکرام العالم است.

در این صورت نسبت به مورد اجتماع تعارضا تساقطا. اما دو تا مورد افتراق حجت است، یعنی شاعر غیر فاسق طبق خطاب یجب اکرام العالم الشاعر اکرامش واجب است، چون مورد افتراقش هست، تخصیص می زنیم یستحب اکرام العالم را، می گوئیم الا الشاعر غیر الفاسق فإنه یجب اکرامه. خطاب یحرم اکرام العالم الفاسق هم مورد افتراقش فاسقی که شاعر نیست، او هم تخصیص می زند عام را. می شود یستحب اکرام العالم الا الفاسق غیر الشاعر فإنه یحرم اکرامه. می ماند فاسق شاعر که مورد اجتماع این دو خطاب خاص است. بعد از تعارض این خاصین به عموم من وجه در مورد فاسق شاعر که یکی می گوید یحرم و یکی می گوید یجب، تعارضا تساقطا مرجع می شود عام فوقانی ما که یستحب اکرام کل عالم.

بله! اگر ما گفتیم که خبرین متعارضین نفی ثالث می کنند، خب نسبت به فاسق شاعر یکی می گوید یجب و دیگری می گوید یحرم، نفی ثالث می کنند و می گویند یقینا مستحب نیست.

ولکن ما نفی ثالث را در متعارضین بالذات قبول نکردیم. متعارضین بالذات هستند دیگر. راجع به فاسق شاعر یکی می گوید یجب ویکی می گوید یحرم، تعارضا تساقطا، نفی ثالث هم نمی توانیم بکنیم راجع به فاسق شاعر، شاید فاسق شاعر نه اکرامش واجب است و نه حرام. خب عموم یستحب اکرام کل عالم می گوید من عام فوقانی هستم به من اخذ کنید.

اگر نفی ثالث بگوئیم یقینا اکرام فاسق شاعر مستحب نیست، او را تخصیص می زنند، منتهی نمی دانیم واجب است یا حرام، می شود دوران امر بین محذورین.

البته در این فرض سوم مطالبی که در فرض های بعد می آید مطرح خواهد شد که ما یک جواب کلی آنجا خواهیم داد که اجمالا اشاره می کنیم:

ممکن است بعضی ها بگویند این خطاب های خاص ممکن است یکی صدورش متقدم باشد. یعنی مولا روز جمعه گفت یستحب اکرام العالم، روز شنبه گفت یحرم اکرام العالم الفاسق، روز یکشنبه گفت یجب اکرام العالم الشاعر. خب این شبهه هست که روز شنبه یستحب اکرام العالم قید می خورد به این خطاب روز شنبه و می شود یستحب اکرام العالم العادل چون ظهور یا حجیتش منقلب شد. نسبتش با آن خاصی که روز یکشنبه صادر شده است و می گوید یجب اکرام العالم الشاعر می شود عموم من وجه. کأنه خطاب روز جمعه و شنبه را باید یکجا بکنیم. می شود یستحب اکرام کل عالم الا الفاسق فإنه یحرم اکرامه. نسبت به یجب اکرام العالم الشاعر در مورد شاعر فاسق تعارض می کنند. چون خطاب اول می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق ولو کان شاعرا، این خطاب روز یکشنبه به عمومش می گوید یجب اکرام العالم الشاعر. ولکن سیأتی انشاءالله که این تاریخ نگاری ها هیچ اعتباری در جمع عرفی ندارد، و دو خاص در عرض واحد عام را تخصیص می زنند البته به مقدار اعتبار وحجیتشان.

فرض چهارم: این است که اصلا این دو خطاب خاص که نسبتشان عموم من وجه است با هم تعارض ندارند متوافقین هستند. مثل اکرم کل عالم، دو تا خطاب آمد یکی گفت لاتکرم العالم الفاسق و یکی می گوید لاتکرم العالم الشاعر. خب این دو تا خطاب خاص هستند و عموم من وجه هم هستند ولی متوافقین هستند با هم تنافی ندارند، نسبت به شاعر فاسق متوافقین هستند هر دو می گویند لاتکرم. هیچ مشکلی نیست.

فقط عرض کردم: اگر زمان یکی مقدم بود شبهه انقلاب نسبت پیش می آید. ولی این شبهه را ما قبول نداریم که بگوئیم آن خطاب عام که می گوید اکرم کل عالم روز جمعه بوده، این خطاب لاتکرم العالم الفاسق روز شنبه بوده، تخصیص می زند عام را و می شود اکرم کل عالم عادل، نسبتش با لاتکرم العالم الشاعر می شود عموم من وجه. چون او می گوید اکرم کل عالم عادل ولو کان شاعرا، این هم می گوید لا تکرم العالم الشاعر ولو کان عادلا. در مورد شاعر عادل با هم تعارض می کنند.

خب این درست نیست. برای چی خطاب خاص روز شنبه را که می گوید لاتکرم العالم الفاسق زودتر می چسبانی به عام و اول عام را به او تخصیص می زنی و بعد عام را بعد از تخصیص به خاص اول نسبت سنجی می کنی با این خاص دوم؟! حالا این بحث توضیحش خواهد آمد. مختار به نظر مشهور همین است که عرض کردم که دو خاص ولو یکی مقدم باشد و دیگری متأخر، در عرض واحد عام را تخصیص می زنند، چون هر دو نسبتشان قرینه است به آن خطاب عام.

فرض پنجم: این است که یک خطاب عام داریم، دو خطاب خاص داریم، یکی از این خاص ها اعم مطلق است از دیگری. مثلا اکرم کل عالم، دو تا خطاب خاص داریم: یکی می گوید: لاتکرم العالم مرتکب الکبیرة، دیگری می گوید لاتکرم العالم العاصی. خب این لاتکرم العالم العاصی اعم مطلق است از لاتکرم العالم مرتکب الکبیرة. وفرض هم این است که خطاب عام منفصل هست از این خطاب خاص واخص.

روشن شد که این خطاب خاص که می گوید لاتکرم العالم العاصی با آن خطاب اخص که می گوید لاتکرم العالم مرتکب الکبیرة در عرض واحد خطاب عام را تخصیص می زنند.

ولو این خطاب اخص که می گوید لاتکرم العالم مرتکب الکبیرة متقدم الصدور باشد یا قطعی باشد. فرض این مثال این است که خاص واخص متوافقین هستند، هر دو می گویند لا تکرم، یکی می گوید لاتکرم العالم العاصی و دیگری می گوید لاتکرم مرتکب الکبیرة.

حالا اینجا شبهات را مطرح کنیم:

شبهه اول شبهه فاضل نراقی است که گفته اگر اخص قطعی باشد، باید اول این اخص را بچسبانیم به عام، بگوئیم اکرم کل عالم لیس بمرتکب الکبیرة، آنوقت نسبتش با لاتکرم مرتکب العاصی می شود عموم من وجه، چون هر کدام مورد افتراق پیدا می کنند.

این انقلاب نسبت فاضل نراقی است که شبهه اول است که بحث خواهیم کرد. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1692

سه شنبه 16/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به عامی بود که دو خاص بر آن وارد می شوند که گفته شد اگر این دو خاص مستوعب جمیع افراد عام باشند با عام تعارض می کنند، ولی اگر مستوعب عام نباشند در عرض واحد عام را تخصیص می زنند.

حضرت امام قدس سره در کتاب الرسائل 2/32 فرموده اند: اگر دو خاص مستوعب عام باشند چرا عام بشود طرف معارضه؟ عام با هیچکدام از این دو خاص که معارض نیست. این دو خاص با هم جمع نمی شوند، والا عام با این خاص اول که مشکل ندارد، می گوید تو حجت باش بلامعارض مرا تخصیص بزن، به خاص دوم هم همین را می گوید. اینکه ما بیائیم بگوئیم با تک تک این خاص ها مشکل ندارد ولی با مجموع این دو خاص مشکل دارد، خب مجموع این دو خاص که موضوع مستقلی نیست برای دلیل حجیت. دلیل حجیت می خواهد این فرد از خاص را بگیرد آن فرد از خاص را بگیرد، جمع بین حجیت این خاص وآن خاص مشکل دارد، تعارض بین اینها می شود تعارض بالعرض. چرا عام طرف معارضه بشود؟

اقول: این فرمایش ایشان به نظر ما عجیب است. چرا؟ برای اینکه دو خاص که مستوعب عام هستند وقتی فی حد نفسه مشکل ندارند که حجت باشند، بلکه بخاطر اینکه دلیل حجیت هم عام را می گیرد و هم این دو تا خاص را ما مشکل داریم، والا این دو تا خاص هر دو حجت باشند ولازمه حجیت این دو خاص انتفاء حکم عام هست رأسا، اینکه فی حد ذاته مشکل ندارد. مشکل این است که دلیل حجیت نمی تواند هم عام را بگیرد و هم این دو خاص را. چرا؟ برای اینکه عام با یک خاص که مشکل ندارد، قرینه و ذو القرینه اند. ولی دو خاص که نمی توانند معا قرینه باشند، چون الغاء عام لازم می آید. ولی دلیل حجیت می خواهد هر دو خاص را بگیرد. از جمع بین حجیت این دو خاص و حجیت عام تعارض لازم می آید. چرا ما دلیل عام را طرف معارضه ندانیم؟ لذا این فرمایش ایشان برای ما مفهوم نیست. وقتی این دو خاص با هم صلاحیت قرینیت ندارند که مراد جدی از عام را تفسیر کنند چون موجب الغاء عام می شوند، ترجیح یکی هم برای قرینیتِ بر عام دون دیگری ترجیح بلامرجح می شود، خب تعارض رخ می دهد بین شمول دلیل حجیت نسبت به این دو خاص با شمول دلیل حجیت نسبت به عام. وفرض این است که عام هم قطعی الصدور که نیست و یا اگر قطعی الصدور است قطعی الجهة که نیست، چرا تعارض نکند دلیل حجیت در عام با دلیل حجیت این دو خاص؟ اینکه ما دلیل حجیت عام را سلیم از معارضه بدانیم و بگوئیم تعارض بالعرض رخ می دهد بین این دو خاص، این به نظر ما وجهی ندارد.

بحث ما درباره صورتی بود که دو خاص هستند ولی مستوعب افراد عام نیستند. رسیدیم به این فرض که ما یک عام داریم و دو خاص که نسبت بین این دو خاص عموم و خصوص مطلق است. مثل اکرم کل عالم، دو خطاب دیگر یکی می گوید لاتکرم العالم العاصی و یکی می گوید لاتکرم العالم المرتکب للکبیرة.

فاضل نراقی ره فرمود: یک وقت آن خطاب اخص که می گوید لاتکرم العالم مرتکب الکبیرة قطعی است یعنی هم قطعی الصدور وهم قطعی الجهة، یا فرض کنید اصلا دلیل لفظی نبود بلکه دلیل اجماع بود که قطعی است، اینجا انقلاب نسبت رخ می دهد. باید اکرم کل عالم اول با این مخصص قطعی جمع بشود که می شود اکرم کل عالم الا مرتکب الکبیرة. آنوقت نسبتش با لاتکرم العالم العاصی می شود عموم من وجه و در مورد عالم مرتکب صغیره تعارض وتساقط می کنند. چون اکرم العالم غیر المرتکب للکبیرة هم عالم عادل را می گیرد و هم عالم مرتکب صغیره را، لاتکرم العالم العاصی هم، هم مرتکب کبیره را می گیرد و هم مرتکب صغیره را. نسبت به مورد اجتماعشان که عالم مرتکب صغیره است تعارض وتساقط می کنند.

اقول: این فرمایش ایشان درست نیست، ولذا از طرف شیخ انصاری ره و بزرگان دیگر به ایشان اشکال شده است.

فرموده اند: چه وجهی دارد که شما مخصص قطعی را اول نسبت سنجی می کنید با عام و عام را به او تخصیص می زنید و بعد می آید سراغ این مخصص غیر قطعی؟ این چه وجهی دارد؟! آن مخصص قطعی اگر مخصص متصل است یعنی قرینه واضحه عقلیه و عقلائیه یا شرعیه موجب انصراف اکرم کل عالم بود از عالم مرتکب کبیره، بله درست بود، از اول خطاب اکرم کل عالم شامل عالم مرتکب کبیره نمی شد. ولی فرض این است که ظهور اکرم کل عالم نسبت به عالم مرتکب کبیره منعقد شده است، حالا دو تا مخصص داریم، یکی مخصص اخص و یکی مخصص اعم، در عرض واحد این دو مخصص عام را تخصیص می زنند. که انصافا مطلب درستی هم هست.

آقای زنجانی در رد کلام فاضل نراقی یک مطلبی گفته اند که به نظر می رسد که موضوع کلام فاضل نراقی را توجه نکرده اند.

موضوع کلام فاضل نراقی این بود که دو خطاب خاص داریم که یکی از آنها اخص مطلق است از دیگری، مثل همین مثالی که زدیم. اما آقای زنجانی فرض کرده اند دو خطاب خاص است که نسبتشان عموم من وجه است. مثلا اکرم کل عالم، یک خطاب می گوید لاتکرم العالم الفاسق و یک خطاب می گوید لاتکرم العالم الشاعر. فرض کنید لاتکرم العالم الفاسق مخصص قطعی است.

ایشان فرموده اند: جناب فاضل نراقی! با بیان شما الغاء عنوان شاعر لازم می آید در این مخصص دوم. چرا؟ برای اینکه شما می فرمائید اکرم کل عالم بعد از اینکه تخصیص خورد به فاسق و شد اکرم کل عالم لیس بفاسق، گفتید تعارض می کنند به عموم من وجه با خطاب لاتکرم العالم الشاعر. خب تعارضا تساقطا. نتیجه این می شود که لاتکرم العالم الشاعر را می گوئید در مورد شاعر فاسق حجت است. چون مورد اجتماع شاعر عادل است که این لاتکرم العالم الشاعر می گوید لا تکرمه، عموم اکرم کل عالم لیس بفاسق می گوید اکرمه. اگر بگوئیم شاعر عادل چون مورد اجتماع این دو خطاب است نسبت به او تعارضا تساقطا، خب لاتکرم العالم الشاعر مختص می شود به شاعر فاسق. دیگر شاعر بودن چه خصوصیتی دارد برای نهی از اکرام؟ فرض این است که شما گفتید اکرم کل عالم لیس بفاسق، عالم فاسق را خارج کردید مطلقا با آن مخصص اول. عالم فاسق خارج شد، عالم فاسق تمام الموضوع بود برای حرمت اکرام چه شاعر باشد و چه نباشد. خب این لاتکرم العالم الشاعر هم که بعد از تعارض می گوئید مختص می شود به شاعر فاسق، دیگر شاعر بودنش چه خصوصیتی دارد؟.

برای اینکه الغاء عنوان لازم نیاید حتما باید لاتکرم العالم الشاعر باطلاقه مخصص اکرم کل عالم باشد. والا جناب فاضل نراقی! با این بیان شما مشکل الغاء عنوان این مخصص ظنی پیش می آید. چون شما می گوئید بگو اکرم کل عالم لیس بفاسق، چون لاتکرم العالم الفاسق قطعی است. می گوییم چشم. بعد می گوئید حالا نسبت سنجی کن بین اکرم کل عالم لیس بفاسق با لاتکرم العالم الشاعر، حالا ما اگر بگوئیم چشم، شما می گوئید تعارض می کنند در مورد شاعر عادل وتساقط می کنند، او را هم بگوئیم چشم، می دانید چه می شود؟ الغاء عنوان لاتکرم العالم الشاعر لازم می آید. چون لاتکرم العالم الشاعر مختص می شود به شاعر فاسق، خب فاسق هم که مطلقا خارج شد از اکرم کل عالم، شاعر بودنش دیگر چه خصوصیتی دارد؟

اقول: این فرمایش آقای زنجانی مربوط به این مثالی است که ایشان فرض کرده است. ولی فاضل نراقی در عام و خاص مطلق گفت، آنجا که دیگر الغاء عنوان لازم نمی آید. عام بعد از تخصیص به اخص می شود اکرم کل عالم لیس بمرتکب الکبیرة، پس خطاب اعم یعنی لاتکرم العالم العاصی را می گوئیم لاتکرم العالم العاصی فی الکبائر. عنوان عاصی که الغاء نمی شود. می شود عاصی در کبائر.

سؤال وجواب: آنچه در ذهن ما است فاضل نراقی در دو خاصی گفته که بینشان نسبت عموم و خصوص مطلق است. بله اگر در عامین من وجه مطلبش را بگوید اشکال آقای زنجانی وارد می شود در جائی که حکم این دو خاص مشابه هم باشد. و الا اگر بگوید اکرم کل عالم، لایجب اکرام العالم الفاسق، دیگری هم بگوید یحرم اکرام العالم الشاعر، الغاء عنوان نمی شود. چون برای حرمت اکرام می گوئیم شاعر فاسق حرمت اکرام دارد، ولی اگر شاعر نبود فاسق محض بود حرمت اکرام نداشت فقط عدم وجوب اکرام داشت. آنجا هم الغاء عنوان نمی شود. بله اگر هر دو خطاب عام من وجه حکمشان مشابه هم باشد، اکرم کل عالم، لاتکرم العالم الفاسق، لاتکرم العالم الشاعر. بله اینجا از تقدیم یکی از این دو خطاب در مقام جمع عرفی وملاحظه نسبت بین عام بعد از تخصیص به یکی از این دو خاص با آن خاص دیگر این مشکل الغاء عنوان پیش می آید.

پس انصاف این است که ما به فاضل نراقی اشکال حلی بکنیم. بگوئیم جناب فاضل نراقی! ظهور عام که مختل نمی شود با مخصص قطعی فضلا عن المخصص الظنی. عقلاء در عرض واحد آن خطاب عام را تخصیص می زنند با این دو خاص. نه اینکه ابتدا بیایند مخصص قطعی را به عام بچسبانند و بعد ملاحظه نسبت بکنند با آن مخصص ظنی.

پس اشکال فاضل نراقی درست نیست.

اشکال دوم: این بود که گفته می شد که ما کار نداریم کدامیک قطعی است و کدامیک ظنی، باید ببینیم کدامیک اقدم صدورا هست. روز جمعه مولا گفته اکرم العالم، روز شنبه گفته لاتکرم العالم الفاسق، روز یکشنبه گفته لاتکرم العالم الشاعر. یا همین مثال فاضل نراقی، که روز جمعه گفته اکرم کل عالم، روز شنبه گفته لا تکرم مرتکب الکبیرة، روز یکشنبه گفته لاتکرم العاصی. اشکال دوم این است که وقتی مخصص اول روز شنبه آمد ظهور عام را تغییر داد یا او را از حجیت انداخت نسبت به مورد تخصیص خودش. عقلاء بعد از او دیگر نظر تجریدی نمی کنند به عام، بلکه عام را می بینند با آن خاص روز شنبه. روز یکشنبه که خاص دوم آمد عام مخصص به آن خاص روز شنبه را یک طرف معارضه قرار می دهند و این خاص روز یکشنبه را طرف دیگر معارضه، می بینند نسبت شد عموم من وجه.

آقای خوئی ره فرموده: این مطلب درست نیست. عقلاء عام را در عرض واحد با این دو خاص تخصیص می زنند، نگاه نمی کنند که زمان صدور یکی از این دو خاص زودتر است یا دیرتر. چرا؟ ایشان فرموده اند: چون خطاب خاص نمی گوید از الان به بعد حکم این است، بلکه می گوید از اول شریعت حکم این بوده است. همان خطابی که روز شنبه می گوید لاتکرم العالم الفاسق می گوید از اول شریعت حکم رفته روی وجوب اکرام کل عالم لیس بفاسق. روز یکشنبه هم که لاتکرم العالم الشاعر می آید می گوید از اول شریعت حکم رفته روی وجوب اکرام کل عالم لیس بشاعر. درست است زمان صدور خطاب مختلف است، اما زمان محکی این خطابها واحد است. وآن مهم است.

اقول: واقعا فرمایش آقای خوئی ره عجیب است. اگر یک خاص هم با آن عام وقتی نسبت سنجی می شد اگر ناظر به زمان گذشته نبود زمان گذشته مشکل پیدا می کرد. معلوم است که خاص چه روز شنبه بیاید و چه روز یکشنبه ملحوظ در آن حکم از ابتداء شریعت است. اینکه واضح است. اما بحث ما که در این نیست. این یک بحثی بود که قبلا مطرح بود در دوران امر بین تخصیص ونسخ. آنجا این فرمایش شما به درد می خورد. مشکل در اینجا این بود که گفته شد خطاب خاص اول که روز شنبه آمد ظهور عام را تغییر داد در مراد جدی، یا لااقل حجیت عام را در مراد جدی تغییر داد. بحث در این است. این را جواب بدهید. مخصوصا شما که با آن بیانتان در اول بحث گفتید مخصص منفصل ظهور تصدیقی ثانی مختل می کند، یعنی روز شنبه اصلا ظهور اکرم کل عالم مختل می شود به وسیله لاتکرم العالم الفاسق. همین مطالب را گفتید بهانه داده اید دست این آقایان، می گویند ظهور این عام روز شنبه عوض شد، شد اکرم کل عالم لیس بفاسق. خب نسبتش با لاتکرم العالم الشاعر عموم من وجه است. اینکه محکی این دو خطاب حکم در ابتداء شریعت است که این اشکال را جواب نمی دهد.

جواب این اشکال این است که ما برای تخصیص عام به مخصص، هر آنی نیاز داریم به حجیت خاص در همان آن. یعنی روز شنبه باید این خطاب خاص اول حجت باشد تا عام را روز شنبه تخصص بزنیم به او. اما برای روز یکشنبه کافی نیست حجیت دیروز این خطاب خاص اول. باید روز یکشنبه هم همین خطاب خاص اول حجت باشد. یعنی هر روز باید حساب کنیم. روز شنبه، اکرم کل عالم از دیروز آمده بود. یک خاصی آمده می گوید لاتکرم العالم الفاسق. می گوئیم این خطاب خاص امروز حجت است؟ می گویند بله. می گوئیم خب امروز عام را تخصیص بزنید. روز یکشنبه می شود می پرسیم این لاتکرم العالم الفاسق امروز هم حجت است؟ چون شاید شرائط تغییر کرده، شاید امروز این لاتکرم العالم الفاسق معارض پیدا کرده. دیروز معارض نداشت امروز معارض پیدا کرده است. من باید سؤال کنم. اگر امروز شرائط حجیت را ندارد که نمی توانم امروز عام را به او تخصیص بزنم. دیروز شرائط حجیت را داشته به درد دیروز می خورد.

پس تخصیص عام به خاص بقاءا هم نیاز دارد به بقاء حجیت خاص.

حالا که اینجور شد روز یکشنبه ربطی ندارد به حجیت لاتکرم العالم الفاسق روز شنبه. روز یکشنبه باید ببینیم این خطاب لاتکرم العالم الفاسق روز یکشنبه حجت است یا نه. خب می گوید بله حجتم. ولکن لاتکرم العالم الشاعر می گوید من هم حجت هستم. روز یکشنبه دو تا حجت داریم، یکی بر تخصیص به لاتکرم العالم الفاسق و یکی بر تخصیص به لاتکرم العالم الشاعر. و این دو حجت هم معاصر هم هستند. آن حجیت روز شنبه لاتکرم العالم الفاسق به درد تخصیص روز یکشنبه نمی خورد.

والشاهد علی ذلک: این است که اینجور ملازحظه کردن مخصصات که زمانها را بسنجیم مستلزم فقه جدید است. قرآن آیه نازل کرده است که احل الله البیع، امام باقر علیه السلام یک مخصص ذکر می کنند، امام صادق علیه السلام یک مخصص ذکر می کنیم، آیا ما باید اول با مخصصی که از امام باقر علیه السلام رسیده احل الله البیع را تخصیص بزنیم بعد نسبت بسنجیم با آن مخصص امام صادق علیه السلام؟ اینکه تأسیس فقه جدید لازم می آید.

و جالب تر این است که اگر ما بگوئیم حجیت هر خطابی مشروط به وصول است، آنوقت دیگر تقدم و تأخر زمانی صدور خطابها مهم نیست. تقدم و تأخر زمان وصول خطابها مهم می شود. یعنی من چشمم زودتر خورد به لاتکرم العالم الفاسق، این اقدم حجة است برای من. اول عام را به این تخصیص می زنم. بعد رفتم آن لاتکرم العالم الشاعر را دیدم، برای من او متأخر حجة است. شما برعکس، کتاب را از آخرش می خوانید می روید جلو، اول لاتکرم العالم الشاعر را دیدید، برای شما او می شود اقدم حجة، وبعد که لاتکرم العالم الفاسق را می بینیم او برای شما می شود متأخر حجة. این حرفها چیست؟! عام بقائا دو تا خاص معتبر دارد. در عرض واحد این عام را ما تخصیص می زنیم به این دو خاص و مشکلی پیش نمی آید.

این دو تا مخصص در عرض واحد عام را تخصیص می زنند، چه این دو مخصص عام وخاص مطلق باشند و چه عام وخاص من وجه. اینکه بگوئیم اقدم زمانا و مورد اجتماع این دو خاص در عامین من وجه که مورد توافق هر دو خاص است اول او را مقدم کنیم که بعضی به ذهنشان می آید که در این مثال لاتکرم العالم الفاسق ولاتکرم العالم الشاعر، بگوئیم فاسق شاعر مورد اتفاق این دو خاص است، اول عام را به این تحصیص مورد اتفاق هر دو تخصیص بزنیم بعد نسبت سنجی کنیم با بقیه این دو خطاب خاص، که بیچاره می کند عالم تخصیص عمومات را. آنوقت باید در فقه را بست و گذاشت کنار، چون دیگر هیچ کس نمی فهمد چه می شود و تمام موازین به هم می ریزد. اینها درست نیست.

مرحوم نائینی یک مطلبی اینجا دارد که فقط اینجا گفته است، اما از آن مطالب مبنا ساز است.

فرموده: اگر ما یک خطاب اخصی داشتیم متصل بود به خطاب عام. یعنی دو جور عام داریم، یکی اکرم کل عالم، در تهذیب شیخ طوسی است، یک اکرم کل عالم الا المرتکب للکبائر که در اصول کافی هست. این دو تا حدیث. یکی هم لاتکرم العالم العاصی.

این خطاب اکرم کل عالم الا المرتکب للکبائر اخص متصل به او است، نسبتش با لاتکرم العالم العاصی می شود عموم من وجه دیگر. اصول کافی گفت قال الباقر علیه السلام اکرم کل عالم لیس بمرتکب الکبائر، این هم شامل عالم عادل می شود و هم شامل عالم مرتکب صغیره. لاتکرم العالم العاصی نسبت به عالم مرتکب صغیره با او تعارض می کنند به عموم من وجه. تعارض و تساقط می کنند، چون این خطاب اخص متصل است به خطاب عام.

مرحوم نائینی ره می گوید بعضی ها گفته اند بعد از تعارض این دو خطاب رجوع کنید به آن اکرم کل عالم که در تهذیب منفصل است، فقط می گوید قال الصادق علیه السلام اکرم کل عالم. عام فوقانی است دیگر. این اکرم کل عالم لیس بمرتکب الکبیرة با لاتکرم العالم العاصی در مورد عالم مرتکب صغیره تعارض وتساقط کردند، اما عام فوقانی داریم که اکرم کل عالم به او رجوع می کنیم.

فرموده ابدا، همان اکرم کل عالم هم طرف معارضه است. چون اگر این خطاب لاتکرم العالم الفاسق مشکل نداشت و معارض نداشت که صلاحیت داشت تخصیص بزند آن خطاب اکرم کل عالم در تهذیب را. چون معارض دارد مشکل پیدا کرده است. و این معارضه سرایت می کند به همه سه خطاب.

می دانیم معنای این حرف چیست؟ می گوئیم جناب محقق نائینی! خب ما را راحت می کردید، می فرمودید من مرجعیت عام فوقانی را بعد از تعارض دو خاص قبول ندارم. یک مبنایی از شما یاد می گرفتیم. اینکه لابلای یک بحث آدم به زور باید بفهمد مرحوم نائینی چه می خواهد بگوید. شما می خواهید بگوئید اگر خطابی گفت اکرم کل عالم، یک خطاب دیگر گفت لاتکرم العالم الفاسق، خطاب سومی آمد گفت اکرم العالم الفاسق. تا حالا هر کی گفته بعد از تعارض این اکرم العالم الفاسق با لاتکرم العالم الفاسق مرجع عام فوقانی است مرحوم نائینی تخطئه اش می کند، می گوید نخیر، عام فوقانی هم در مورد عالم فاسق حجت نیست.

خب این بحث خیلی خوبی است. ایشان طرفدار هم دارد، آسید احمد خوانساری در جامع المدارک 1/209، مرحوم آقای میلانی، آسید کاظم حائری در تعلیقه مباحث الاصول گفته اند حرف درستی است. ربّ مشهور لا اصل له که می گویند بعد از تعارض خاصین مرجع عام فوقانی است، خب می گویند ولی حرف درستی نیست.

مرحوم آقای صدر فرموده: اینکه عام فوقانی بشود طرف معارضه محال است. چرا؟ برای اینکه حجیت عام حجیت مشروطه است، مشروط است به عدم خاص، محال است با خاص معارضه کند. چون حجیت خاص حجیت تنجیزیه و حجیت قطعیه است با حجیت عام که حجیت مشروطه است به عدم خاص اصلا محال است با هم تعارض کنند.

ما مثال می زدیم به باد و پشه. وجود پشه در این فضا مشروط است به نبودن باد. معنا دارد بگوئیم پشه مانع است از وجود باد. اصلا وقتی باد می آید پشه می رود. وجود چشه وقتی مشروط است به عدم وجود طوفان، معنا ندارد تعارض و تزاحم و تمانع کند با وجود طوفان. خب آن عام فوقانی محال است با این خاص تعارض کند. ولی این خاص که می گوید لاتکرم العالم الفاسق سلط الله علیه من لایرحمه که آن اکرم العالم الفاسق است. وقتی تعارض کردند اکرم کل عالم آمد گفت مانع برطرف شد ما آمدیم. می گوئیم تو چرا طرف معارضه نشدی؟ می گوید من به چه کسی بجنگم؟ با اکرم العالم الفاسق که معارض نیستم بلکه با هم متوفق هستیم، با لاتکرم العالم الفاسق هم که نمی توانم بجنگم چون او قرینه است بر من، او اگر حجت باشد من دیگر نمی توانم حجت باشم.

با این بیام ایشان می خواهد اثبات کند محال است عام فوقانی طرف معارضه باشد. برهان می آورد که عام فوقانی مرجعٌ بعد تعارض الخاصین. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1693

چهارشنبه 17/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در فرض پنجم از صورت ثالثه انقلاب نسبت بود که یک عام داریم و دو خاص.

فرض پنجم از این صورت ثالثه این بود که یکی از این دو خاص اخص مطلق از دیگری است، مثل اینکه مولا بگوید اکرم العلماء ولا تکرم المرتکب للکبیرة منهم، خطاب دیگر بگوید لاتکرم العالم العاصی. و یک خطاب عامی هم داریم که اکرم العلماء. پس آن خطاب عام می گوید اکرم العلماء. این خطاب اخص می گوید اکرم العلماء ولاتکرم مرتکب الکبیرة منهم، خطاب خاص هم می گوید لاتکرم العالم العاصی.

بحث تارة واقع می شود با قطع نظر از آن عام منفصل که اکرم العلماء هست، تارة بحث واقع می شود با توجه به آن عام.

اگر ما با قطع نظر از آن عام منفصل مان بحث کنیم و فقط نگاه کنیم به این خطاب اکرم العلماء ولاتکرم مرتکب الکبیرة منهم با لاتکرم العالم العاصی، خب نسبت عموم من وجه است. در مورد عالم مرتکب صغیره تعارض می کنند. اکرم العلماء ولاتکرم المرتکب للکبییرة منهم می گوید اکرام کن علماء را چه عادل باشند و چه مرتکب صغیره باشند. لاتکرم العالم العاصی می گوید اکرام نکن عالم عاصی را چه مرتکب صغیره باشد و چه مرتکب کبیره. نسبت به عالم مرتکب صغیره تعارض می کنند به عموم من وجه و تساقط می کنند.

اینجا ممکن است کسی بگوید نه، در اینجا یک خصوصیتی که باید لاتکرم العالم الفاسق را مقدم کنیم بر این خطاب اکرم العلماء ولاتکرم مرتکب الکبیرة منهم، ولو آن عام منفصل یعنی اکرم العلماء نباشد. چرا؟

برای اینکه گفته می شود مرحوم نائینی یک قاعده ای تأسیس کرد گفت ما مخصص منفصل مان را باید فرض کنیم متصل، اگر دیدیم متصل بود تعارضی با آن نداشت بلکه مخصص آن بود، اگر منفصل هم باشد دیگر تعارضی با او ندارد و مخصص آن خواهد بود. فرقشان این است که اگر متصل بود هادم ظهور بود حالا که منفصل است هادم حجیت است. این قاعده معروف به میرزائیه است.

ما این قاعده را بر این مورد تطبیق می کنیم: این لاتکرم العالم الفاسق اگر متصل بود به آن اکرم العلماء ولاتکرم المرتکب للکبیرة منهم، چه می شد؟ می شد اکرم العلماء ولاتکرم المرتکب للکبیرة منهم ولاتکرم العصاة منهم. یعنی عملا هم تخصیص می خورد اکرم العلماء به لاتکرم المرتکب للکبیرة منهم و هم به لاتکرم العصاة منهم. اینجور بود دیگر. با هم تنافی ندارند این دو عنوان، بلکه هر دو با هم تخصیص می زدند این دو عام را. یا فرض کنید یک خطابی می گوید اکرم العلماء و لاتکرم الکذاب منهم، یک خطاب دیگر می گوید که لاتکرم العالم الفاسق. این لاتکرم العالم الفاسق اگر کنار آن خطاب اکرم العلماء و لاتکرم الکذاب منهم بود جمع عرفی داشت، می شد اکرم العلماء و لاتکرم الکذاب و لا العصاة منهم. عطف عام بر خاص که زیاد است، در قرآن هم هست. اینکه مشکلی ندارد. حالا هم که لاتکرم العالم الفاسق منفصل ذکر شده است، می گوئیم اگر متصل بود به آن خطاب اکرم العلماء و لاتکرم الکبیرة منهم یا ولاتکرم الکذابین منهم، اگر این لاتکرم العالم الفاسق متصل به او بود ظهور او را در عموم منهدم می کرد و بر او مقدم بود. حالا هم که منفصل است حجیت او را منهدم می کند.

اقول: این مطلب به نظر ما درست نیست. چرا؟ برای اینکه اگر این لاتکرم العالم الفاسق به آن خطاب اکرم العلماء ولاتکرم المرتکب للکبیرة منهم متصل بود، در واقع می شد دو تا مخصص در عرض هم که متصل به اکرم العلماء بودند وظهور اکرم العلماء را مختل می کردند در عموم. یک مخصص متصل لاتکرم المرتکب للکبیرة منهم بود و یکی هم لاتکرم الفساق منهم. این خطاب لاتکرم العالم الفاسق در فرض اتصال ظهور اکرم العلماء را در عموم منهدم می کرد در عرض اینکه لاتکرم المرتکب للکبیرة منهم ظهور اکرم العلماء را مختل می کند. ولی حالا فرض این است که خطاب عام ما ظهورش که منعقد شده است به این شکل است که اکرم العلماء ولاتکرم المرتکب للکبیرة منهم. حالا ما می خواهیم با لاتکرم العالم الفاسق ظهور این مجموع را و ظهور این عامی را که متصل به آن مخصص است تحت تأثیر قرار بدهیم نه فقط ظهور اکرم العلماء را. ظهور اکرم العلماء ولاتکرم المرتکب للکبیرة منهم را. فرض این است که نسبت بین این دو عموم من وجه است. با حفظ اینکه رابطه این دو عموم من وجه است که نمی شود که این لاتکرم العالم الفاسق قرینه باشد بر تصرف در مراد از آن اکرم العلماء ولاتکرم المرتکب للکبیرة منهم. ولذا تعارض مستقر است بین این دو خطاب.

ولی بحث این است که حالا که در عالم مرتکب صغیره تعارض وتساقط کردند آیا می توانیم به عموم اکرم کل عالم که منفصل است در یک حدیث سوم رجوع کنیم به عنوان عام فوقانی؟ مرحوم نائینی فرموده نخیر، او هم طرف معارضه است.

ما عرض کردیم این عملا ولو در یک عامی که دو مخصص دارد که رابطه شان عموم وخصوص من وجه است و در مورد اجتماع عملا تعارض می کنند، آن اکرم کل عالمٍ منفصل دو تا مخصص دارد دیگر، یکی اکرم العلماء ولاتکرم المرتکب للکبیرة منهم و یکی هم لاتکرم العالم الفاسق. ولو اینجا دو تا مخصص منفصل است که رابطه شان عموم من وجه است و در مورد اجتماع تعارض می کنند اینجا ایشان فرموده است که به عام فوقانی نمی شود رجوع کرد، ولی نکته مشترک است. حتی در دو تا خطاب خاص که متباین هستند، مثل اینکه خطاب اکرم کل عالم مواجه است با دو خطاب خاص، یکی می گوید اکرم العالم الفاسق، یکی می گوید لاتکرم العالم الفاسق. اکرم العالم الفاسق موافق است با عموم عام، ولی لاتکرم العالم الفاسق خاصی است که مخالف است با عموم عام. لازمه فرمایش مرحوم نائینی این است که ما بعد از تعارض این دو خطاب خاص نتوانیم به عام فوقانی رجوع کنیم. چون معنایش این است که در تعارض دو خطاب خاص عام فوقانی را هم تحت دائره معارضه قرار بدهیم. عرفا بین این موارد فرقی نیست.

پس این مطلب که عام فوقانی بعد از تعارض خاصین مرجع ما هست یا مرجع ما نیست مورد بحث است. مشهور می گویند مرجع است و برخی مخالف هستند. مرحوم آقای صدر برهان آورد که محال است عام فوقانی طرف معارضه باشد. چرا؟ برای اینکه اکرم کل عالم با آن اکرم العالم الفاسق که متوافقین هستند، با آن لاتکرم العالم الفاسق که رابطه شان رابطه قرینه و ذوالقرینه است با هم تعارض ندارند. حجیت اکرم کل عالم مشروط به عدم خاص مخالف معتبر است. تمانعی نیست بین عام و بین خاص مخالف معتبر. خاص مخالف معتبر بر عام مقدم است ولذا محال است او طرف معارضه باشد. بعد از تعارض این خاصها آن عام می شود حجت بلامعارض.

در مانحن فیه هم همین است. آن اکرم کل عالم محال است با اکرم کل عالم و لا تکرم المرتکب للکبیرة منهم تعارض کند، چون این اخص از او است، خاص که با هم تعارض نمی کند. و محال است با لاتکرم العالم الفاسق تعارض کند، چون او هم خاص است نسبت به اکرم کل عالم. خود این دو تا خطاب خاص رابطه شان با هم عموم من وجه است ودر مورد اجتماع با هم تعارض وتساقط می کنند، آن عام فوقانی که محال بود طرف معارضه بشود بعد از اینکه در مورد عالم مرتکب صغیره حجت بر تخصیصش نداریم مرجع ما خواهد بود.

بعد مرحوم آقای صدر فرموده: این اختصاص به عام فوقانی هم ندارد. گاهی یک ظهوری است موافق یکی از دو نص متعارض. مثلا یک نص می گوید الخمر نجس، یک نص می گوید الخمر طاهر، نصین متعارضین هستند. یک خطاب ظاهر می گوید إن اصاب ثوبک خمر فاغسله. خب این اغسله که ظهور دارد در ارشاد به نجاست، تعارضی ندارد با الخمر طاهر. خب الخمر طاهر فوقش قرینه می شود بر اینکه امر به غسل را حمل کنیم بر استحباب. ولی بعد از تعارض با نص الخمر نجس و تساقط این دو می گوئیم ظهور إغسله حجةٌ بلامعارض وفتوی می دهیم به نجاست خمر بر اساس این ظهور.

ما عرض کردیم یکوقت بحث، بحث برهانی است وبکوقت بحث، بحث عقلائی است. از نظر بحث برهانی شمای آقای صدر می فرمایید محال است که عام فوقانی طرف معارضه باشد با خاص. قبول، اما آیا این دلیل می شود بر اینکه بگوئیم عام فوقانی حجت است؟ مگر حجیت عام فوقانی برهان بردار است. شاید عقلاء که مؤسس حجیت عمومات و ظهوران هستند شرط حجیت عام فوقانی را نبودن خاص مخالف معتبر فی حد ذاته بدانند. بگویند خاص معتبر ولو مبتلا به معارض باشد اما بالاخره خاص معتبر فی حد ذاته است، وقتی همچنین خاص معتبری بود و به ما واصل شد ما دیگر اعتماد به این عام نمی کنیم و متحیر می مانیم در کشف از مراد مولا. شما هر چه بگوئید محال است عام فوقانی طرف معارضه باشد، عقلاء می گویند این برهان نمی شود که ما بگوئیم پس ضرورة عام فوقانی حجت است. شاید شرط حجیت عام انتفاء مخصص منفصل معتبر فی حد ذاته باشد.

سؤال وجواب: اسم این را معارضه نگذارید مهم نیست، ولذا اینجا جای مرجحات باب تعارض نیست، اخبار علاجیه که در اینجا جاری نمی شود. فرض این است که تکافؤ هست بین این دو خاص، ما مرجحی نداریم، تکافؤ است، این خاص از اعتبار افتاد، اما به چه دلیل عام معتبر است؟

بله اگر عام متقدم باشد و خاص بعد صادر شده باشد، ممکن است کس بگوید ما استصحاب می کنیم بقاء حجت عام را قبل از ورود این خاص، بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه.

ولی این استصحاب به درد ما نمی خورد. چون ما از روزی که بالغ شدیم مواجه شدیم با یک عام ولو این عام از امام باقر علیه السلام صادر شده باشد، وبا دو خاص معارض ولو از امام رضا علیه السلام صادر شده باشد. اما زمان حجیت عام وخاص برای ما یکی است، از زمان بلوغ ما. چون ما می خواهیم ببینیم آن عام برای ما حجت است یا نه. اینجور نیست بگوئیم که یک زمانی این عام برای ما حجت بود آنوقتی که این خاصها از امام رضا علیه السلام صادر نشده بود. خب آنوقت ما نبودیم.

پس برهان آقای صدر بر امتناع معارضه عام برهان درستی است. چون حجیت عام حجیت تعلیقه و مشروطه است ولی حجیت خاص حجیت تنجیزیه است. فقط ما اشکالمان همین است که می گوئیم این برهان شما می گوید عام نمی تواند طرف معارضه باشد اما به چه دلیل عقلاء این عام را حجت می دانند؟

ولذا وقتی ما یک زمانی این مطلب را خدمت آقای زنجانی مطرح کردیم ایشان فکر کرد گفتند در مورد رجوع به عام فوقانی این عقلائی است که بعد از تعارض خاصین عقلاء بگویند به عام رجوع می کنیم. ولی در مورد تعارض نصین رجوع کنیم به آن ظهور، مثل تعارض الخمر نجس و الخمر طاهر که رجوع بکنیم به إغسل ثوبک من الخمر و فتوی بدهیم به نجاست خمر، این ثابت نیست عقلائی باشد. یا مثلا یک خطاب می گوید یجب اکرام العالم، خطاب دیگر می گوید لایجب، خطاب دیگر می گوید اکرم. بگوئیم اکرم نه با لایجب تعارض دارد چون رابطه شان رابطه قرینه و ذوالقرینه است، لایجب قرینه است که اکرم حمل بر استحباب بشود. ونه با لایجب تعارض دارد. یجب و لایجب که تعارض کردند آنوقت رجوع می کنیم به ظهور اکرم فتوی می دهیم به وجوب. ایشان گفتند این در عقلاء ثابت نیست. چون وقتی بحث عقلائی بشود نه برهانی، دیگر باید احراز کرد بناء عقلاء را. پس اگر بحث بخواهد برهانی بشود این نتیجه اش حجیت عام فوقانی نیست.

بله اگر بحث را عقلائی بکنید برویم سراغ ارتکاز عقلاء. درست است که ما متهم هستیم که شاید آنقدر از ابتداء به ما گفته اند که بعد از تعارض دلیل های خاص مرجع عام فوقانی است، شاید ذهن ما را اساتید ما شستشو داده اند، واقعا انسان ابتدا شک می کند، ولذا موقعی که انسان می بیند بزرگانی مثل مرحوم آقای میلانی، مرحوم آقای خوانساری گفته اند به چه دلیل عام فوقانی حجت باشد؟ یا حتی در تعلیقه مباحث الاصول که استدلالات اساتیدشان را شنیده اند در عین می گویند چه کسی می گوید عام فوقانی حجت است بعد از تعارض خاصین، ممکن است انسان بکند بگوید نکند که ما در مدرسه دچار شستشوی مغزی شدیم.

ولی انصاف این است که هر چه سعی می کنیم فکر بکنیم می بینیم عقلائی هم هست که وقتی یک به ما قانونی می رسد بعد نقل های مختلفی می شود که آیا این قانون تبصره خورده یا نخورده، ما هم دسترسی نداریم سؤال کنیم، خب عقلاء ما را مجاز نمی دانند از آن قانون تخلف کنیم. می گوید حق ندارید از این خیابان عبور کنید این خیابان یکطرفه است. بعضی ها آمده اند گفته اند از ساعت 12 شب تا 7 صبح تبصره است که رفت وآمد اشکال ندارد و این خیابان دوطرفه است، بعضی ها خلافش را نقل می کنند می گویند همچنین تبصره ای نیست، ما هم راهی برای سؤال نداریم. بعد بگوئیم انشاءالله که همچنین قانونی نداریم وآن عام فوقانی هم طرف معارضه است، آیا عقلاء مؤاخذه نمی کنند ما را؟ اگر بعد کشف خلاف بشود نمی گویند شما این قانون را شنیده بودی و این تبصره برایت ثابت نشد چرا دست از قانون برداشتی؟ او هم قانون عام است دیگر، ما من عام الا وقد خص.

یا حتی در تعارض نصین مولا گفته اکرم العالم، یک ثقه می گوید مولا گفت اگر عالم را اکرام نکنی هم اشکال ندارد، یک ثقه می گوید مولا گفت اگر عالم را اکرام نکنی از تو نمی گذرم. عقلاء می گویند پس معلوم نشد که تو ترخیص داری در ترک اکرام عالم. مولا هم که شنیدی که گفته اکرم کل عالم. عمل می کنند به ظهور او در وجوب. اصلا ما دنبال احتجاج هستیم. روز قیامت هم می گوئیم خدا ما فقط می خواهیم احتجاج و جرّ و بحث کنیم، دنبال کشف واقع نیستیم، اگر حجت ما بالغه بود ملائکه دیگر حق ندارند ما را جهنم ببرند، اگر حجت ملائکه بالغه بود دیگر ما نمی توانیم حرفی بزنیم. ما دنبال کشف واقع نیستیم، ما دنبال احتجاج هستیم.

وفرقی هم نیست بین خاص های متباین و بین آن خاص های عام من وجه. چه فرق می کند؟ در خاص هایی که بینشان عموم من وجه است بالاخره ظهورشان نسبت به این مورد اجتماع تعارض کرد. در این مورد اجتماع ثابت نشد تخصیص عام فوقانی.

بله! یک مورد است ما اشکال داریم. کجا؟ آنجایی که هر دو خاص که معارض هستند خلاف حکم عام را بگویند. برخلاف این مثالی که زدیم که اکرم العالم، اکرم العالم الفاسق، لاتکرم العالم الفاسق که اکرم العالم الفاسق موافق با عام فوقانی بود. حالا اگر فرض کنید خطاب عام فوقانی می گوید یستحب اکرام العالم، یک خطاب می گوید یجب اکرام العالم الفاسق (که ملاکش دفعا لشره است)، خطاب دیگر می گوید یحرم اکرام العالم الفاسق. خب یجب اکرام العالم الفاسق با یحرم اکرام العالم الفاسق تعارض دارند، ولی هر دو مخالف هستند با یستحب اکرام العالم.

نهایی که مثل شیخ اعظم ره نفی ثالث را قبول دارند که هیچ، می گویند حجت داریم که اکرام عالم فاسق مستحب نیست. اما ما حجت نداریم بر نفی ثالث، واقعا احراز نکردیم بناء عقلاء را بر نفی ثالث. اما می گوئیم بینکم وبین الله علم دارید که عقلاء بناء بر نفی ثالث نمی گذارند؟ چه می دانید. شاید عقلاء همانطوری که صاحب کفایه ره و شیخ اعظم ره می گویند حجت بدانند خبرین متعارضین بالذات را حتی برای نفی ثالث. ما احراز نکردیم والا احتمالش را که می دهیم. احتمال اینکه عقلاء بناء بر نفی ثالث می گذارند همان، و احتمال اینکه به عام عمل نمی کنند همان. معنای اینکه در این فرض احتمال می دهیم عقلاء بناء بگذارند بر اینکه یکی از این دو خطاب درست است یعنی احتمال می دهیم که عقلاء به عام اعتماد نکنند.

در موارد دیگر ما رجوع به اصل عملی می کنیم، رفع عن امتی ما لایعلمون، هم از حرمت این فعل برائت جاری می کنیم و هم از وجوبش. اصول عقلائیه هم که در عرض امارات عقلائیه که نیست، اصول عقلائیه هم در فرض تحیر است، ما هم الان متحیریم. ولی آن عام فوقانی اماره است در عرض بقیه امارات، ما نمی دانیم عقلاء در اینجا چکار می کنند، شک در حجیت عام فوقانی می کنیم در این مورد و به او هم نمی توانیم اعتماد بکنیم. این محصل عرض ما.

فرض سادس: این است که مولا گفته: اکرم کل عالم و یحرم اکرام المرتکب للکبیرة منهم، خطاب دیگر گفته یکره اکرام العالم العاصی. همین دو خطاب است. در اینجا حکم چیست؟

به نظر ما این یکره اکرام العالم العاصی باید مقدم بشود در مورد مرتکب صغیره. چرا؟ برای اینکه مرتکب کبیره را که از او می گیرید و می گوئید یحرم اکرام المرتکب للکبیرة من العلماء. اگر بنا باشد عالم مرتکب صغیره را هم بدهید به اکرم العلماء، یعنی یکره اکرام العاصی هیچ، درست است که نسبت بین این دو خطاب عموم من وجه است، اما یک امتیازی که این یکره اکرام العالم العاصی دارد این است که اگر ما آن خطاب اکرم العلماء و یحرم اکرام المرتکب للکبیرة منهم را در مورد عالم مرتکب صغیره مقدم کنیم دیگر یکره اکرام العالم الفاسق مورد ندارد. مرتکب الکبیرة که یحرم شد، او اخص از این است. یحرم اکرام العالم المرتکب للکبیرة اخص از این است، او که شد یحرم، مرتکب صغیره را هم بگوئید اکرم، پس این یکره برای چی می ماند؟ اصلا بین دو خطاب عام من وجه یکی اقوی ظهورا می شود به ملاک الغاء عنوان. عنوان یکره اکرام العالم العاصی الغاء می شود اگر در مورد عالم مرتکب صغیره عمل نکنیم. تأمل بفرمائید. انشاءالله بقیه مطالب روز سه شنبه.

جلسه 1694

سه شنبه 23/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به انقلاب سبت به اینجا رسید که عرض کردیم به نظر ما باید تفصیل بدهیم در انقلاب نسبت بین خطابین متباینین و بین عامین من وجه. در عامین من وجه اگر مخصص منفصلی بیاید و مورد افتراق را از یکی از این دو عام من وجه خارج کند اینجا ما انقلاب نسبت را قبول داریم برخلاف انقلاب نسبت در خطابین متباینین.

ولی یک مطلبی هست آن را عرض کنم: در یک مثال که ما فرض کردیم که دو خطاب داشتیم، یک خطاب مفادش این بود که اکرم العلماء و یحرم اکرام المرتکب للکبیرة منهم، خطاب دوم این بود یکره اکرم العالم الفاسق أی العاصی. این مثال به نظر ما ربطی به انقلاب نسبت ندارد. و اینکه در کتاب بحوث فرموده اند که این مثال هم از مصادیق انقلاب نسبت است درست نیست.

بیان بحوث این است که فرموده اند: یحرم اکرام المرتکب للکبیرة منهم این اخص مطلق هست از یکره اکرام العالم الفاسق. چون در خصوص عالم مرتکب کبیره می گوید اکرامش حرام است. ولی خطاب یکره اکرام العالم الفاسق اعم است از عالم مرتکب صغیره یا عالم مرتکب کبیره. پس خطاب اکرم العلماء ویحرم اکرام المرتکب للکبیرة منهم با خطاب یکره اکرام العالم الفاسق از مصادیق انقلاب نسبت می شود، چون مورد افتراق یکره اکرام العالم الفاسق با اکرم العلماء ویحرم اکرام المرتکب للکبیرة منهم مورد افتراق از این خطاب یکره اکرام العالم الفاسق خارج شد.

در بحوث گفته اند: ما یک وقت نسبت را بین یکره اکرام العالم الفاسق با مجموع خطاب اکرم العلماء ویحرم اکرام المرتکب للکبیرة منهم می سنجیم، نسبت عموم من وجه است. چرا؟ برای اینکه مفاد اکرم العلماء ویحرم اکرام المرتکب للکبیرة منهم این است که اکرم العلماء غیر مرتکب الکبیرة. اکرم العلماء غیر مرتکب الکبیرة با یکره اکرام العالم الفاسق نسبتش عموم من وجه است دیگر. چون اکرم العلماء غیر مرتکب الکبیرة اعم است از عالم عادل یا عالم مرتکب صغیره. یکره اکرام العالم الفاسق هم اعم است از عالم مرتکب صغیره یا مرتکب کبیره. نسبت به عالم مرتکب صغیره تعارض می کنند به عموم من وجه.

ولکن مورد افتراق یکره اکرام العالم الفاسق که کراهت اکرام عالم مرتکب کبیره است، این مورد افتراق را ما با ذیل آن خطاب اکرم العلماء ویحرم اکرام مرتکب للکبیرة منهم از یکره اکرام العالم الفاسق خارج کردیم، فقط منحصر شد یکره اکرام العالم الفاسق در مورد اجتماع.

ایشان فرموده اند ما قبول نداریم انقلاب نسبت را حتی در این مورد، که نسبت بین دو خطاب عموم من وجه باشد و مورد افتراق یکی را با مخصص منفصل خارج کنیم. ما قبول نداریم که این باعث می شود که این عام من وجه که مورد افتراقش را با مخصص منفصل خارج کنیم در مورد اجتماع اقوی بشود. بلکه ما معتقدیم تعارض می کند با آن عام من وجه دیگر و تساقط می کند.

اقول: به نظر ما این مثال ربطی به انقلاب نسبت ندارد. چونکه ما دو خطاب بیشتر نداریم، اکرم العلماء ویحرم اکرام مرتکب للکبیرة منهم و اینکه یکره اکرام العالم الفاسق، عرف می گوید این دو خطاب ولو عام من وجه هستند اما به لحاظ خود این دو خطاب نه به لحاظ مخصص منفصل خارجی ما حساب می کنیم می بینیم نمی توانیم یکره اکرام العالم الفاسق را از مورد اجتماع که عالم مرتکب صغیره است خارج کنیم. چون مورد افتراق عالم مرتکب کبیره است که خود آن ذیل خطاب اول مخصص است ومی گوید یحرم اکرام المرتکب للکبیرة من العلماء. اگر ما دو خطاب داشتیم که به نظر به خود این دو خطاب که ما نگاه می کنیم یکی از این دو خطاب اقوی بشود در مورد اجتماع، این ربطی به انقلاب نسبت ندارد. انقلاب نسبت این است که ما مثلا دو خطاب داریم عامین من وجه هستند، یک مخصص منفصل می آید و مورد افتراق یکی از این دو را از او می گیرد. خب اینجا است که در بحوث گفته اند این دلیل نمی شود که در مورد اجتماع این اقوی ظهورا بشود و مقدم بشود بر َآن عام من وجه دیگر. این چه ربطی دارد به این مثال که ما دو خطاب داریم به نظر به این دو خطاب ما می بینیم که نمی توانیم یکره اکرام العالم الفاسق را از مورد اجتماعش منصرف کنیم و مورد اجتماعش را که عالم مرتکب صغیره است از او بگیریم. چرا؟ برای اینکه خود آن خطاب اول ذولسانین است، می گوید اکرم العلماء ویحرم اکرام مرتکب الکبیرة منهم. یک لسانش این است که وجوب اکرام علماء را مقید می کند به غیر مرتکب کبیره، لسان دومش این است که مرتکب کبیره عالم را می گوید اکرامش حرام است. این خطاب واحد ذولسانین اگر بنا باشد در مورد اجتماع که عالم مرتکب صغیره است مقدم بشود بر یکره اکرام العالم الفاسق دیگر موردی برای او نمی ماند.

یکی از اسباب تقدیم یک خطاب بر خطاب دیگر همین است که ولو عامین من وجه باشند، اما اگر خطاب اول را بر او مقدم کنیم الغاء او لازم بیاید. خب اینجا همینجور می شود دیگر. اگر اکرم العلماء ویحرم اکرام مرتکب للکبیرة منهم را در مورد اجتماع که عالم مرتکب صغیره است مقدم کنیم بر یکره اکرام العالم الفاسق، خب الغاء این خطاب یکره اکرام العالم الفاسق لازم می آید. چون مرتکب کبیره را که گفتید یحرم، مرتکب صغیره را هم که بگوئید اکرم پس دیگر این یکره اکرام العالم الفاسق برای کجا است؟ اینجا از مواردی است که به نظر به خود این دو خطاب عام من وجه یکی از این دو خطاب اقوی هست در مورد اجتماع. ما با نظر به خود این دو خطاب می گوئیم یکره اکرام العالم الفاسق، نمی تواند عالم مرتکب صغیره را شامل نشود، چون اگر او را شامل نشود عالم مرتکب کبیره را هم که همان خطاب اول گفت یحرم نه این خطاب ثالث. خب این منشأ می شود به نظر به این دو خطاب عرف بگوید خطاب یکره اکرام العالم الفاسق در مورد عالم مرتکب صغیره اقوی ظهورا است. این را نباید از بحث انقلاب نسبت ما حساب کنیم و بعد بگوئیم ما چون منکر انقلاب نسبت هستیم در این مثال در مورد عالم مرتکب صغیره این دو خطاب با هم تعارض وتساقط می کند.

پس این بیان بحوث به نظر ما تمام نیست.

بله اگر سه خطاب بود، مثلا یک خطاب می گفت یستحب اکرام العالم، یک خطاب می گفت یکره اکرام الفاسق، یک خطاب سومی می آمد می گفت یحرم اکرام الجاهل الفاسق. خب می گفتید این خطاب سوم ولو مورد افتراق از یکره اکرام الفاسق گرفت و او را مختص کرد به عالم فاسق، اما اقوی ظهورا نشد این خطاب عام من وجه، چون مخصص منفصل یک خطاب ثالث اجنبی است. اما اگر از خود این دو خطاب ما استفاده کنیم که مورد افتراق یکی از این دو عام من وجه از او خارج شده است، اینجا که دیگر از خود این دو خطاب ما اقوائیت ظهور یکی را بر دیگری استفاده می کنیم. خود ایشان در بحوث معتقد است که اگر الغاء عنوان لازم بیاید از تقدیم یکی از دو عام من وجه بر دیگری، آن خطاب دیگر نص می شود در مورد اجتماع. مثل کل شیء یطیر فلابأس ببوله ایشان همین را فرمود و درست هم فرمود که ولو رابطه اش با خطاب إغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه عموم من وجه است، در پرنده حرام گوشت تعارض می کنند. إغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه دلالت بر نجاست می کند، کل شیء یطیر فلابأس ببوله دلالت بر طهارت می کند، ولی نمی شود ما عموم إغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه را مقدم کنیم، چون الغاء عنوان کل شیء یطیر لازم می آید. اگر بگوئیم هر پرنده حرام گوشت بولش پاک است، خب اینکه اختصاص به پرنده ندارد، هر حیوان حلال گوشتی بولش پاک است، پرنده چه خصوصیتی دارد؟

مانحن فیه هم از این قبیل است. ما نحن فیه هم اگر بگوئیم اکرم کل عالم و یحرم اکرام مرتکب الکبیرة منهم و بعد بگوئیم یکره اکرام العالم الفاسق مراد از او مرتکب کبیره است، خب مرتکب کبیره که اکرامش حرام شد نه مکروه. اگر این مطلب را با مخصص منفصل می فهمیدیم اقوائیت ظهور نمی آمد، اما با خود این دو خطاب فهمیدیم.

ولذا حتی منکرین انقلاب نسبت در این مثال باید بپذیرند که یکره اکرام العالم الفاسق باید مقدم بشود بر خطاب اکرم العلماء ویحرم اکرام مرتکب الکبیرة منهم.

آخرین مطلب در بحث انقلاب نسبت این است که: در بحوث گفته اند نتیجه انکار انقلاب نسبت را ما بیان کنیم: مثلا خطابی می گوید اکرم العالم، خطاب دیگری می گوید لاتکرم العالم، خطاب سومی گفت لاتکرم العالم الفاسق. ما منکر انقلاب نسبت هستم، نتیجه چه می شود؟ در مورد عالم فاسق که می گوئیم این خطاب سوم حجت است بلامعارض. ولی به این اکتفا نمی کنیم، راه هایی داریم که چه بسا نتیجه اش این است که اکرام عالم عادل هم ولو از باب احتیاط لازم است. نه اینکه بگوئیم حالا که ما منکر انقلاب نسبت هستیم فقط اکرام عالم فاسق را می گوئیم حرام است بخاطر این خطاب سوم، اما اکرام عالم عادل را می گوئیم دو خطاب تعارض وتساقط می کنند رجوع می کنیم به اصل برائت. نه، اینطور نیست.

ایشان فرموده اند که ما سه فرض داریم:

فرض اول: این است که اکرم العالم قطعی الصدور هست وقطعی الجهة فی الجملة.

در این فرض ایشان فرموده است: ما می گوئیم این خطاب لاتکرم العالم الفاسق یک لازم و مدلول التزامی دارد، مدلول التزامی اش این است که: اگر اکرام عالم واجب باشد فی الجملة، در دائره عالم عادل واجب است. چون مفاد خطاب لاتکرم العالم الفاسق این است که اکرام عالم فاسق حرام است، لازمه حرمت اکرام عالم فاسق این است که اگر اکرام عالم فی الجمله واجب باشد پس در دائره عالم عادل است. چون عالم فاسق که اکرامش حرام است. پس مدلول التزامی لاتکرم العالم الفاسق یک قضیه شرطیه شد که إذا وجب اکرام العالم فی الجملة فهو ثابت فی دائرة العالم العادل. این را داشته باشید.

ایشان فرموده: ما دنبال این باید بگردیم که شرط این قضیه شرطیه را احراز کنیم. شرط این قضیه شرطیه هم در این فرض محرز است. چرا؟ برای اینکه فرض این است که خطاب اکرم العالم قطعی الصدور و قطعی الجهة است ولو فی الجملة. پس شرط معلوم بالوجدان است. إذا وجب اکرام العالم معلوم بالوجدان است دیگر. چون خبر اکرم العالم قطعی الصدور است وقطعی الجهة هم هست فی الجملة. جزاء ثابت می شود. جزاء این می شود که إذا وجب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل.

واین مطلب که مدلول التزامی لاتکرم العالم الفاسق است اخص مطلق هست از خطاب لاتکرم العالم. چون خطاب لاتکرم العالم که اختصاص به عالم عادل ندارد، می تواند مختص بشود به عالم فاسق، ولی آن قضیه شرطیه در خصوص عالم عادل است.

منکر انقلاب نسبت از این راه پیش می آید فعلا نتیجه گرفت که پس لاتکرم العالم الفاسق اثبات کرد وجوب اکرام عالم عادل را فی الجملة. این اثبات شد.

ایشان فرموده اند: یکوقت اگر اکرام عالم عادل واجب باشد فی الجمله، قدر متیقن دارد، مثلا قدر متیقنش عالم عادل هاشمی است. خب این قدر متیقن اکرامش ثابت می شود که واجب است. فتوی می دهیم که یجب اکرام العالم العادل الهاشمی. نسبت به عالم عادل غیر هاشمی تعارض می کند خطاب اکرم العالم با لاتکرم العالم.

پس این مقدار فاصله با قول به انقلاب نسبت حفظ شد که اگر وجوب اکرام عالم عادل که فی الجمله ثابت شده است چون مدلول التزامی بیش از این نیست که إذا وجب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل فی الجملة، بیش از این که مفاد قضیه شرطیه ما نیست. قدر متیقن هم این بود که عالم عادل هاشمی واجب الاکرام است، نسبت به عالم عادل غیر هاشمی هنوز تعارض بین اکرم العالم و لاتکرم العالم برقرار است وبعد از تعارض وتساقط رجوع می کنیم به اصل برائت.

سؤال وجواب: شاید لاتکرم العالم هم قطعی السند باشد ما که او را فرض نکردیم که قطعی السند نیست. فعلا فرض این است که اکرم العالم قطعی السند و الجهة است فی الجملة.

می دانید کجا نتیجه این می شود که باید عالم عادل را مطلقا اکرام کنیم؟ جائی است که قدر متیقن نداریم. یعنی عالم عادل هاشمی با عالم عادل غیر هاشمی هر دو مساوی هستند، قدر متیقنی در کار نیست.

اینجا در بحوث گفته اند واجب است اکرام کنیم هم عالم عادل هاشمی و هم عالم عادل غیر هاشمی را احتیاطا. چرا؟

برای اینکه فرض این است که ثابت شد وجوب اکرام عالم عادل فی الجملة. از کجا ثابت شد؟ لاتکرم العالم الفاسق مدلول التزامی داشت که این قضیه شرطیه بود که: إذا وجب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل فی الجملة. شرطش را هم که ما احراز کردیم، چون خبر اکرم العالم قطعی الصدور و قطعی الجهة بود فی الجملة. علم اجمالی پیدا می کنیم به وجوب اکرام عالم عادل، یا عالم عادل هاشمی یا عالم عادل غیر هاشمی. و این علم اجمالی منجز است.

ایشان فرموده بالاتر بگویم: این علم اجمالی باعث می شود اصالة العموم در لاتکرم العالم نسبت به این دو حصه عالم عادل که یکی از آنها عالم عادل هاشمی است و یکی عالم عادل غیر هاشمی تعارضا تساقطا. چون علم اجمالی داریم به تخصیص لاتکرم العالم یا نسبت به عالم عادل هاشمی و یا نسبت به عالم عادل غیر هاشمی بخاطر آن بیانی که کردیم. واین باعث می شود که اصالة العموم در این دو حصه از عالم عادل تعارض وتساقط بکنند. و بعد رجوع می کنیم به اصالة العموم در اکرم العالم نسبت به هر دو حصه.

این بالاتر از احتیاط است. با این بیان اصلا راه برای اصالة العموم در اکرم العالم نسبت به هم عالم عادل هاشمی وهم عالم عادل غیر هاشمی فراهم می شود.

البته ایشان با مبانی خودشان فرموده اند من در این مطلب اشکال دارم، معتقدم اصالة العموم در اکرم العالم نسبت به عالم عادل هاشمی و عالم عادل غیر هاشمی معارض دارد. به همان وجوب احتیاط به برکت علم اجمالی اکتفاء بکنید. اما اینکه بخواهید بگوئید اصالة العموم در اکرم العالم هم اثبات می کند وجوب اکرام عالم عادل هاشمی را و هم وجوب اکرام عالم عادل غیر هاشمی را، من قبول ندارم. چرا؟ برای اینکه من معتقدم که در لاتکرم العالم هم یک اصالة العمومی هست نسبت به ثانی الفردین غیر المعلوم بالاجمال تخصیصه.

شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه تخصیص خورده لاتکرم العالم یا نسبت به عالم عادل هاشمی و یا عالم عادل غیر هاشمی، ولکن علم ندارید که هر دو با هم تخصص خورده باشند. اصالة العموم در لاتکرم العالم می گوید بگو یکی از این دو حصه مشمول لاتکرم العالم است. این را ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو تخصیص خورده است در خطاب لاتکرم العالم. لاتکرم العالم الفاسق که خطاب خاص است نگفت اکرم العالم العادل مطلقا، این را که نگفت. گفت إذا وجب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل فی الجملة. بیش از این که نمی گفت. بعد از اینکه شرط را احراز کردیم، شرط وجوب اکرام عالم است، این را که احراز کردیم نتیجه می گیریم که فیجب اکرام العالم العادل فی الجملة. این هم که قدر متیقن نداشت. یعنی علم اجمالی دارید یا عالم عادل هاشمی از لاتکرم العالم خارج شده است و یا عالم عادل غیر هاشمی. اما اصالة العموم می گوید بگو انشاءالله هر دو با هم خارج نشده اند. اصالة العموم فی الفرد الآخر غیر المعلوم بالاجمال تخصیصه، او هم جاری است. او تعارض می کند با اصالة العموم در اکرم العالم نسبت به این دو حصه از عالم عادل. ولی این لطمه ای به آن وجوب احتیاط به ملاک علم اجمالی به وجوب اکرام عالم عادل فی الجمله نمی زند. چرا؟ برای اینکه ما که علم اجمالی نداریم به حرمت اکرام یکی از این دو عالم عادل. علم اجمالی به تخصیص لاتکرم العالم نسبت به این دو حصه از عالم عادل داریم ولی احتمال تخصیص هر دو را می دهیم. درست است لاتکرم العالم هم حکم الزامی است به حسب فرض، اما ما احتمال تخصیص هر دو فرد را از عالم عادل از این لاتکرم العالم می دهیم. اصالة العموم جاری کردید تعارض کرد با اصالة العموم در اکرم العالم و همه از بین رفتند. ولی آن علم اجمالی به وجوب اکرام عالم عادل فی الجمله که سر جای خودش هست.

ولذا ایشان می فرمایند در این فرض نتیجه انکار انقلاب نسبت قول به لزوم اکرام عالم عادل می شود مطلقا منتهی از باب احتیاط. چون خطاب لاتکرم العالم الفاسق یک مدلول التزامی عقلی داشت که إذا وجب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل فی الجملة. بیش از اینکه مدلول التزامی ندارد. شرطش را هم که احراز کردیم با علم به صدور اکرم العالم و علم به قطعی الجهة بودن آن فی الجملة. نتیجه این شد که علم یا حجت اجمالیه پیدا کردیم به وجوب اکرام عالم عادل فی الجملة، وفرض این است که قدر متیقنی هم نداریم که بگوئیم عالم عادل هاشمی قدر متیقن است.

این علم اجمالی یا به تعبیر دیگر حجت اجمالیه بر وجوب اکرام عالم عادل فی الجملة منشأ می شود احتیاط کنیم هم عالم عادل هاشمی را اکرام کنیم و هم عالم عادل غیر هاشمی را.

نفرمائید: لاتکرم العالم دلالت می کند بر حرمت اکرام عالم مطلقا.

جواب این است که: این اصالة العموم در لاتکرم العالم یا بخاطر علم اجمالی به تخصیص از کار افتاد، یا با این بیان بحوث بعد از علم اجمالی به تخصیص باز هم یک اصالة العمومی داریم در فرد آخر غیر المعلوم بالاجمال، ولی با تعارض با آن اصالة العموم در اکرم العالم نسبت به این فرد از عالم عادل هم تعارض کرد و از کار افتاد. اما آن علم اجمالی به وجوب اکرام عالم عادل فی الجمله منشأ وجوب احتیاط خواهد بود.

این بیانی است که در بحوث مطرح کرده اند، ببینیم این بیان درست است یا نه انشاءالله فردا.

جلسه 1695

چهارشنبه 24/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به مطلبی بود که در بحوث ذکر کرده اند، گفتند که بنا بر انکار انقلاب نسبت گاهی نتیجه وجود مخصص منفصل برای دو خطاب متباین این می شود که ما در مورد مخصص منفصل به مخصص منفصل عمل می کنیم و در غیر مورد مخصص منفصل به آن عام که این مخصص منفصل بر او وارد شده است عمل می کنیم و لو از باب احتیاط.

مثلا یک خطاب آمده است اکرم العالم، خطاب دوم آمده لاتکرم العالم، خطاب سوم به عنوان مخصص منفصل می گوید لاتکرم العالم الفاسق. این خطاب لاتکرم العالم الفاسق یک لازم عقلی دارد و آن لازم عقلی این است که اگر اکرام عالم واجب باشد فی الجملة، این وجوب در دائره عالم عادل هست. چون عالم فاسق فرض این است که طبق این خطاب مخصص اکرامش حرام است. پس لازم این لاتکرم العالم الفاسق یک قضیه شرطیه است که إذا وجب اکرام العالم فی الجملة فهو ثابت فی دائرة العالم العادل فی الجملة. اینکه تعبیر می کنیم که فهو ثابت فی دائرة العالم العادل فی الجمله، برای این است که بیشتر از این لازم عقلی لاتکرم العالم الفاسق نیست که اگر بنا باشد اکرام عالم واجب باشد عالم عادل فی الجمله وجوب اکرام دارد.

این قضیه شرطیه لازم خطاب اخص هست، و این حجت است. این لازم تخصیص می زند خطاب لاتکرم العالم را. خود مدلول مطابقی لاتکرم العالم الفاسق تخصیص می زند اکرم العالم را، ولی این لازم که إذا وجب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل فی الجملة این تخصیص می زند لاتکرم العالم را، از او اخص است، چون در خصوص عالم عادل این قضیه شرطیه را اثبات کرد. ولی لاتکرم العالم اعم است از عالم عادل و عالم فاسق.

منتهی باید این شرطش را احراز کنیم تا علم به جزاء پیدا کنیم. و الا قضیه شرطیه ای که شرطش محرز نیست که نتیجه اش علم به جزاء نخواهد بود. إذا وجب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل فی الجمله تا احراز نشود شرطش که واجب هست اکرام عالم فی الجملة که نتیجه اش علم به جزاء نیست.

ولذا در بحوث گفتند: اگر فرض کنیم که خبر اکرم العالم قطعی الصدور است و فرض هم کنیم قطعی الجهة است فی الجملة یعنی احتمال صدورش را به داعی تقیه صد در صد نمی دهیم، این معنایش علم وجدانی می شود به تحقق شرط. علم وجدانی پیدا می کنیم به ثبوت وجوب اکرام عالم فی الجملة. با ضمیمه کردن آن به آن قضیه شرطیه علم به جزاء پیدا می کنیم، علم پیدا می کنیم به وجوب اکرام عالم عادل فی الجملة. فرض را هم این کردیم که قدر متیقنی در کار نیست که بگوئیم اکرام عالم عادل هاشمی قدر متیقن از وجوب اکرام عالم عادل هست. نخیر، بین عالم عادل هاشمی و عالم عادل غیر هاشمی هیچ امتیازی ما علم نداریم که وجود داشته باشد. خب علم اجمالی پیدا می شود که یا از خطاب لاتکرم العالم خارج شده است اکرام عالم عادل هاشمی، یا از او خارج شده اکرام عالم عادل غیر هاشمی، و شاید هم هر دو اخراج شده، اما قدر متیقن این است که یکی از این دو حصه اخراج شده است. ثابت شد بر ما وجوب اکرام عالم عادل فی الجملة، پس یکی از این دو حصه از عالم عادل قطعا تخصیص خورده است از خطاب لاتکرم العالم. تعارض بالعرض رخ می دهد بین اصالة العموم در لاتکرم العالم نسبت به عالم عادل هاشمی با اصالة العمومش نسبت به عالم عادل غیر هاشمی، چون علم اجمالی داریم به تخصیص یکی از این دو. اصالة العموم ها تعارض وتساقط می کنند.

اگر ما اصالة العموم را در این لاتکرم العالم در فرد ثانی غیر آن فرد معلوم بالاجمال که تخصیص خورده است جاری دانستیم طبق آنچه که در جلد 3 بحوث گفته اند، خب این اصالة العموم که می گوید هر دو حصه که هم عالم عادل هاشمی وهم عالم عادل غیر هاشمی هر دو تخصیص نخورده اند از لاتکرم العالم، خب این تعارض می کند با اصالة العموم در اکرم العالم نسبت به این دو حصه، که اصالة العموم در اکرم العالم می گوید عالم عادل هاشمی واجب الاکرام است و عالم عادل غیر هاشمی هم واجب الاکرام است. اصالة العموم در لاتکرم العالم می گوید بگو یکی از این دو اکرامش حرام است. تعارض وتساقط می کنند. ولکن ما علم اجمالی داریم به وجوب اکرام عالم عادل فی الجمله، او موجب احتیاط می شود. اگر هم گفتیم اصالة العموم در فرد ثانی (یعنی در لاتکرم العالم) این اشکال عقلی دارد چون تمسک به دلیل حجیت است در فرد مردد، که بزرگانی مثل محقق اصفهانی این اشکال را قائل هستند و ظاهر بحوث هم در این جلد 7 این است که ایشان هم تحت تأثیر این اشکال محقق اصفهانی است، که هیچ، اصلا اصالة العموم در اکرم العالم جاری می شود بلامعارض، دیگر معارض ندارد. و نتیجه اش می شود فتوی به وجوب اکرام عالم عادل مطلقا.

بعد در بحوث گفته اند حالا اگر ما فرض کنیم قطع به صدور اکرم العالم نداشتیم، ولی قطع به این داشتیم که جهت صدورش فی الجملة داعی جد است وقطعی الجهة بود فی الجملة، اینجا ما احراز وجدانی نمی کنیم شرط را که قسم بخوریم وبگوئیم حتما اکرام عالم واجب است فی الجملة، نخیر، چون خبر اکرم العالم ظنی الصدور است در این فرض دوم، ولکن دلیل حجیت می گیرد آن را. این راوی اکرم العالم که می گوید قال الامام اکرم العالم، این خبر راوی از حدیث امام که می گوید اکرم العالم، دارد بالالتزام خبر می دهد از وجوب اکرام عالم فی الجملة. چون فرض این است که حدیث اکرم العالم قطعی الجهة است فی الجملة. إخبار راوی از صدور این خبر از امام لازم عقلی اش وجوب اکرام عالم است فی الجملة. وبا این حجیت خبر ثقه در اکرم العالم اثبات می کنیم شرط آن قضیه شرطیه را که إذا وجب اکرام العالم فی الجملة فهو ثابت فی دائرة العالم العادل.

بله، فرض سومی هست، وآن این است که این خبر اکرم العالم اصلا قطعی الجهة نباشد، حالا چه قطعی الصدور باشد و چه ظنی الصدور، قطعی الجهة نباشد احتمال دارد که صد در صد تقیة صادر شده است، آنجا دیگر ما نمی توانیم احراز شرط بکنیم. إذا وجب اکرام العالم فی الجملة کان ثابتا فی دائرة العالم العادل شرطش را ما چه می دانیم محقق است؟ شاید اکرم العالم به داعی تقیه صادر شده است. در حالی که شرط این است که إذا وجب اکرام العالم. ما این شرط را احراز نمی کنیم. اگر اصالة الجد می خواهید جاری کنید در اکرم العالم، او که معارض است با اصالة الجد در لاتکرم العالم. اصالة الجد ها که تعارض می کنند. باید قطع به اراده جدیه در اکرم العالم فی الجملة داشته باشیم تا آن شرط را احراز کنیم.

بله در این فرض سوم که اکرم العالم قطعی الجهة نیست می توانیم از راه دیگری کمک بگیریم اگر اکرم العالم قطعی الصدور بود ولی لاتکرم العالم ظنی الصدور بود. از َآن مبنای سابقمان کمک می گیریم که خبر قطعی الصدور بر خبر قطعی الصدور عند التعارض به نحو تباین مقدم است. از آن مبنا کمک می گیریم.

این محصل مطالب بحوث است.

اقول: ما چند اشکال به ایشان داریم که اجمالا عرض می کنیم:

اشکال اول: این است که: در آن فرضی که اکرم العالم قطعی الصدور و الجهة است، بله قبول داریم احراز شرط می کنیم بالوجدان نسبت به آن قضیه شرطیه که اذا وجب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل فی الجملة. ولی شما می دانید این نتیجه اش وجوب احتیاط است. وجوب احتیاط به ملاک علم اجمالی شرائط خودش را دارد. آن شرائط را خوب بود اینجا متعرض می شدید.

شرط اولش این است که اطراف محل ابتلاء باشند. اگر من اصلا عالم عادل هاشمی محل ابتلائم نیست، در یک کشوری زندگی می کنم که دسترسی ندارم به عالم عادل هاشمی، اینجا علم اجمالی منجز نیست.

شرط دوم علم اجمالی این است که باید مفاد اکرم العالمی فرض کنید که حکم الزامی است. اگر اکرم العالم مفادش حکم استحبابی بود او که منجز نیست.

شرط سوم این است که باید اباحه فعل مفروغ عنه باشد. گاهی اصل اولی حرمت فعل است. حالا در همین مثال اکرم العالم اگر اکرام عالم به مال مولا هست، خب جائی که امر ندارم به اکرام عالم، چطور من تصرف کنم در مال مولا و با او اکرام کنم عالم را؟ اینجا هم می شود دوران الامر بین المحذورین.

حالا شما ممکن است بفرمائید وقتی در بحوث گفتند باید اکرام کرد عالم عادل را مطلقا و قرینه هست که این از باب احتیاط است، شرائط علم اجمالی هم در ضمنش مطوی هست، العاقل یکفیه الاشارة. می گوئیم بسیار خوب ولو مناسب بود اینها را مطرح کنند، ولی بنا می گذاریم این مطالب در دل ایشان بوده است.

اشکال دوم این است که: شما برفرض اصالة العموم در لا تکرم العالم را نسبت به الفرد الآخر غیر المعلوم بالاجمال جاری ندانید، آنچه در جلد 3 بحوث گفتید و ما هم پذیرفتیم بگوئید جاری نیست چون حجیت فرد مردد هست، یکی از این دو عموم لاتکرم العالم یا نسبت به عالم عادل هاشمی یا عالم عادل غیر هاشمی تخصیص خورده است، شاید هر دو تخصیص خورده اند ولکن انشاء الله عموم دوم تخصیص نخورده است. ملائکه هم نمی توانند تعیین کنند که این عموم دوم کدام است. چون علم اجمالی به تخصیص احدهما عنوان ندارد.

ما پذیرفتیم گفتیم با این وجود ما قبول داریم اصالة العموم را در فرد آخر از عموم غیر العموم المعلوم بالاجمال تخصیصه. ولی اگر کسی نپذیرفت کما اینکه ظاهر بحوث در جلد 7 این است که نپذیرفته اند، می گوئیم شما دلتان را خوش کردید که در این صورت اصالة العموم در این دو حصه در لاتکرم العالم تعارضا تساقطا؟! اصالة العموم در اکرم العالم نسبت به این دو حصه حجت بلامعارض است؟! چرا؟ چرا تعارض چهار جانبه نباشد؟ یعنی اصالة العموم در لاتکرم العالم نسبت به عالم عادل دو فرد دارد، اصالة العموم در اکرم العالم هم نسبت به عالم عادل دو فرض دارد، عالم عادل هاشمی و عالم عادل غیر هاشمی. خب نسبت به هر دو حصه یکی می گوید اکرم و یکی می گوید لاتکرم.

بله ما علم اجمالی دیگری هم داریم که یکی از این دو عموم در لاتکرم مراد جدی نیست. یعنی اصالة العموم در لاتکرم العالم نسبت به عالم عادل هاشمی دو معارض دارد، یک معارضش اصالة العموم در همین لاتکرم العالم است نسبت به عالم عادل غیر هاشمی که تعارض بالعرض دارند، چون علم اجمالی به تخصیص داریم در یکی از این دو لاتکرم العالم، ولی معارض دیگرش هم اصالة العموم در اکرم العالم است، او هم طرف معارضه است. چرا یک معارض را نادیده بگیریم؟! چرا اصالة العموم در اکرم العالم را نسبت به این دو حصه از عالم عادل بگذاریم در آن قفس شیشیه ای سالم و بلامعارض بماند، این اصالة العموم در لاتکرم العالم نسبت به این دو حصه تعارضا تساقطا چون علم اجمالی داریم به کذب احد العمومین؟!

سؤال وجواب: تعارض داخلی اگر یعنی مخصص منفصل باشد که موجب اجمال است، بله خطاب لاتکرم العالم مجمل می شود. ولی فرض این است که اینجا مخصص مجمل منفصل است، مخصص مجمل منفصل که موجب اجمال نیست، موجب تعارض است.

سؤال وجواب: مثل این می ماند که یک خطاب گفته اکرم کل عالم، شما از خارج فهمیدید که یا زید عالم واجب الاکرام نیست و یا عمرو عالم، وشاید هیچکدام از این دو واجب الاکرام نباشند، ولی علم اجمالی دارید که یکی از این دو واجب الاکرام نیست. یک خطاب هم می گوید یحرم اکرام العالم الاموی که هم شامل زید می شود و هم شامل عمرو می شود. خب دو تا معارضه است. حالا اینجا که خطاب عام وخاص هستند، فرض کنید یک خطاب می گوید یجب اکرام العالم و یک خطاب می گوید یحرم اکرام العالم که اصلا تباین باشد عام و خاص هم نباشد، صرف اینکه من علم اجمالی دارم اکرام یکی از این دو یا زید یا عمرو واجب نیست، آیا منشأ می شود که خطاب یحرم اکرام العالم نسبت به زید و عمرو بلامعارض جاری بشود؟! چرا؟!

سؤال وجواب: فرض این است که ظهور لاتکرم العالم نسبت به عالم عادل هاشمی و عالم عادل غیر هاشمی منعقد شده است. اکرم العالم هم ظهورش نسبت به این دو حصه منعقده شده است. با هم تعارض دارند. یک علم اجمالی هم داریم به تخصیص خطاب لاتکرم العالم نسبت به این دو حصه. اینکه دلیل نمی شود که خطاب اکرم العالم ها از طرفیت معارضه ساقط بشوند.

اگر شما بگوئید لاتکرم العالم نسبت به عالم عادل هاشمی دو دشمن ومعارض دارد، یک معارضش همین لاتکرم العالم است نسبت به عالم عادل غیر هاشمی، یک معارضش هم اکرم العالم است نسبت به عالم عادل هاشمی، ولی اکرم العالم نسبت به عالم عادل هاشمی یک معارض دارد، دو معارض ندارد.

خب این را که خود بحوث قبلا جواب داد، گفت یک معارض داشتن و دو معارض داشتن که از مرجحات نیست در باب تعارض.

ولذا این هم اشکال دوم که اصالة العموم در اکرم العالم ها نسبت به عالم عادل هاشمی یا عالم عادل غیر هاشمی هم طرف معارضه است با اصالة العموم در لاتکرم العالم نسبت به این دو حصه، ولو اصالة العموم در لاتکرم العالم نسبت به این دو حصه مبتلا به علم اجمالی به اینکه یکی از این دو مراد مولا نیست هم هست.

پس نتیجه فرق نکرد، نتیجه این است که اصالة العموم ها در اکرم العالم هم طرف معارضه اند. فقط می ماند همان علم اجمالی به وجوب اکرام عالم عادل فی الجملة.

اشکال سوم: در جائی که اکرم العالم قطعی الصدور نیست بلکه ظنی الصدور است، دلیل حجیت اکرم العالم با دلیل حجیت لاتکرم العالم تعارض سندی دارند. دلیل حجیت اکرم العالم می خواهد احراز شرط بکند که إذا وجب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل، دلیل حجیت اکرم العالم می گوید بله امام فرموده اکرم العالم، و لازم صدور این کلام از امام این است که اکرام عالم فی الجمله واجب است چون قطعی الجهة است. خب لاتکرم العالم تعارض سندی دارد با او.

این ادعا که چون آن قضیه شرطیه که لازم آن مخصص منفصل یعنی لاتکرم العالم الفاسق است، چون آن قضیه شرطیه که می گوید إذا وجوب اکرام العالم فهو ثابت فی دائرة العالم العادل این قرینیت نوعیه دارد نسبت به لاتکرم العالم و مخصص او است و قرینه عرفیه است نسبت به آن، پس دلیلی که می آید احراز می کند شرط آن قضیه شرطیه را آن هم قرینیت نوعیه دارد. پس خطاب اکرم العالم که می خواهد احراز کند شرط این قضیه شرطیه را، به طفیلی اینکه این قضیه شرطیه اخص مطلق است از لاتکرم العالم، می آید می گوید من هم طفیلی تو، من هم به انضمام تو قرینیت نوعیه پیدا می کنم و مقدم می شود بر عموم لاتکرم العالم. این ادعا چقدر عرفیت دارد؟!. عرف خطاب اکرم العالم را در یک کفه ترازو می گذارد و خطاب لاتکرم العالم را هم در کفه دیگر ترازو، می گوید برای من ثابت نیست که امام فرموده اکرم العالم. قطع به صدورش که ندارم. چه قرینیت عرفیه ای دارد؟!

اشکال چهارم: شما در جائی که این اکرم العالم قطعی الجهة نیست بلکه ظنی الجهة است، فرمودید نه دیگر اینجا ثابت نمی شود وجوب اکرام عالم فی الجملة. چون اصالة الجد فی الجملة جاری نمی شود. اصالة الجد در مدلول تفصیلی اکرم العالم جاری می شود ولی او که طرف معارضه است با اصالة الجد در لاتکرم العالم. اما اینکه بیاید اصالة الجد در اکرم العالم فی الجملة جاری بشود فقط برای اینکه احراز شرط بکنیم که إذا وجب اکرام العالم. اینکه شما در بحوث گفتید اصالة الجد در اکرم العالم فی الجملة ما نداریم، بله بالجملة داریم، اصالة الجد در مدلول تفصیلی اکرم العالم می خواهی جاری کنی جاری کن ولی معارض است با اصالة الجد در لاتکرم العالم.

می گوئیم آقا! چه اشکالی دارد؟ اگر قطع نظر کنید از اشکال قبلی ما که قرینیت عرفیه درست نمی شود، اینکه شما اصرار دارید که اصالة الجد فی الجمله جاری نمی شود. می گوئیم چرا جاری نمی شود؟!. من اگر بدانم مولا وقتی گفت اکرم العالم یا نسبت به عالم عادل تقیه کرد یا نسبت به عالم فاسق، ولی احتمال می دهم نسبت به هر دو تقیه نکرده است، آیا عقلاء اصالة الجد جاری نمی کنند؟ نمی گویند پنجاه درصد تقیه را می دانیم اما صد در صد را که نمی دانیم؟ یک عالم فاسق جلو شما است و یک عالم عادل، چرا احتیاطا هر دو را اکرام نمی کنی؟. فرض این است که علم اجمالی به حرمت نداری، لاتکرم الفاسقی در کار نیست، أکرم العالم. فقط می دانی امام در بیان وجوب تقیه کرده است یا نسبت به عالم عادل و یا نسبت به عالم فاسق، بگوئید پس انشاء الله کلا امام تقیه کرده است، آیا عقلاء قبول می کنند؟ عقلاء می گویند خب آن مقدار که می دانستی امام تقیه کرده قبول، اما صد در صد که نمی دانستی امام تقیه کرده است. اکرام نکردی هیچکدام را ومولا می خواست اکرام عالم عادل را، آیا مؤاخذه نمی کند و نمی گوید داغ به دلم گذاشتی و عالم عادل را اکرام نکردی؟. می گویم مولا می دانستم اجمالا شما اینجا تقیه کردی گفتم شاید کلا تقیه کرده باشی، آیا امام نمی فرماید که با این شاید ها که نمی شود دست بر داشت از ظاهر خطاب امر؟ چرا اصالة الجد فی الجمله جاری نشود؟

بله اشکال ما هست، اشکال ما این است که اصالة الجد فی الجمله در این هم طرف معارضه است با اصالة الجد در لاتکرم العالم. چون فی الجمله با بالجمله معارض است دیگر. موجبه جزئیه با سالبه کلیه معارض است دیگر. اصالة الجد در اکرم العالم فی الجملة با اصالة الجد در لاتکرم العالم بالجملة معارض هستند.

و الا اگر معارضه را مطرح نکنید، اینکه اصالة الجد فی الجمله ما نداریم بلکه اصالة الجد در مدلول تفصیلی داریم این حرفها درست نیست.

از این حرف بگذریم.

### مقتضای روایات در خبرین متعارضین

کلا واقع می شود در مقتضای اصل ثانوی که روایات است، ببینیم نتیجه روایات در باب خبرین متعارضین تساقط است، یا نتیجه اش تخییر است مطلقا مع استحباب الترجیح که صاحب کفایه قائل است، یا نتیجه اش تفصیل است که اگر مرجحی بود اخذ به مرجح کنیم والا نتیجه تخییر است. روایات را بررسی کنیم.

فقط یک جمله عرض کنم: مرحوم آقای خوئی اینجا یک مطلبی فرموده است که ما تعجب می کنیم از ایشان. فرموده: این بحث مربوط به خبرین ظنی الصدور می شود، اصلا خبرهای قطعی الصدور مشمول این بحث مقتضای اخبار علاجیه نیست. اخبتار علاجیه مربوط می شود به خبرهای ظنی الصدور.

اقول: این عجیب است. خبر اگر قطعی الصدور است چرا نتوانیم به مرجحات مضمونی مثل موافقت کتاب رجوع بکنیم؟ إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان اطلاق دارد که ولو حدیثان قطعیان، فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه، یا مرجح جهتی ما خالف العامة فخذوه. چرا نتوانیم به مرجحات مضمونی یا جهت صدوری رجوع کنیم؟

بله مرجحات صدوری در خبرین ظنیین است، مثل خذ باوثقهما اصدقهما، اما اطلاق دلیل شامل خبرین قطعیین صدورا می شود که آیا ما در آنجا مخیریم یا مرجح مضمونی یا جهتی اگر بود به او عمل کنیم. ولذا بحث اعم است.

اولین دلیل بر تخییر موثقه سماعه است که انشاءالله روز شنبه بررسی می کنیم.

جلسه 1696

شنبه 27/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به اخبار علاجیه بود که آیا مفاد اخبار علاجیه یعنی اخباری که در رابطه با علاج تعارض خبرین وارد شده بود مفاد اینها تخییر هست یا تساقط هست؟

موثقه سماعه:

اولین حدیث موثقه سماعه است: در کافی نقل می کند از سماعه به سند معتبر، می گوید: علی بن ابراهیم عن ابیه عن عثمان بن عیسی و الحسن بن محبوب جمیعا عن سماعة. سماعه مسلم ثقه است، ولی مشهور این است که واقفی است، هم شیخ صدوق و هم شیخ طوسی تعبیر کرده اند که او واقفی بوده است. هر چند برخی تشکیک می کنند در واقفی بودن سماعه ولی مشهور این است که واقفی است. ولی شکی در وثاقتش نیست، نجاشی هم می گوید ثقة ثقة. عن ابی عبدالله علیه السلام: قال سألته عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه، احدهما یأمر بأخذه والآخر ینهاه عنه کیف یصنع؟ قال علیه السلام یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه.

تقریب استدلال به این موثقه بر تخییر بین خبرین متعارضین این است که گفته می شود: ظاهر این موثقه این است که به لحاظ اتخاذ رأی نسبت به حکم واقعی امام علیه السلام فرموده اند یرجئه یعنی یؤخره حتی یلقی من یخبره، تا امام علیه السلام را نبیند که خبر بدهد به او از حکم واقعی، اتخاذ رأی نکند راجع به این مطلب. فهو فی سعة حتی یلقاه، ولی در مقام عمل در سعه است، یعنی مخیر هست و به هر کدام از این دو حدیث که مورد تعارض است عمل بکند مشکلی ندارد.

مرحوم طبرسی در احتجاج می گوید روی سماعة بن مهران عن ابی عبدالله علیه السلام قلت: یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالاخذ به و الاخری ینهانا عنه، قال لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتسئله. بعد ادامه می دهد که: قلت لابد أن نعمل بواحد منهما؟ قال خذ بما فیه خلاف العامة. البته این حدیث مرسل هست، ولو ظاهر این است که همان حدیث سماعه است که در کافی نقل می کند، حدیث آخری نیست، ولکن مرسل است، و معیار همین حدیثی است که در کافی نقل می کند.

اشکالهایی گرفته شده است:

اشکال اول: ما ذکره عدة کالسید السیستانی، فرموده اند: ما قبول داریم مفاد این موثقه تخییر است. البته آقای سیستانی مفاد این موثقه را تخییر اصولی نمی داند که به هر کدام از این دو حدیث اخذ کردی او بشود حجت در حق تو. نه، مفاد این حدیث توسعه عملیه است، فهو فی سعة حتی یلقاه، در مقام حکم ظاهری توسعه عملیه دارد که عملش را تطبیق کند بر یکی از این دو حدیث، بدون اینکه این حدیث یا آن حدیث بعد الاخذ حجت بشوند.

ولکن اشکال ایشان این است که فرموده اند: این موثقه ربطی به تعارض خبرین ندارد، بلکه این موثقه مربوط می شود به تعارض فتویین. چرا؟

برای اینکه تعابیری که در این موثقه بکار رفته به تعارض دو خبر نمی خورد:

این موثقه می گوید: عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه. در تعبیر اختلف علیه رجلان یک حالت استعلاء هست در آن رجلان نسبت به این شخص، وآن استعلاء در مفتی هست نسبت به عامی، نه در راوی نسبت به مستمع روایت. واساسا ممکن است یک راوی دو حدیث مختلف نقل کند، به اینکه نمی گویند اختلف.

مگر دو راوی با هم اختلاف پیدا می کنند اگر دو حدیث مختلف نقل کنند؟ چون ممکن است هر دو حدیث از امام علیه السلام صادر شده باشد. زراره می گوید من این مطلب را شنیدم از امام علیه السلام محمد بن مسلم می گوید من مطلب دیگری شنیدم، شاید هر دو هم راست باشد. صدق نمی کند اختلف رجلان. عرض کردم گاهی ممکن است یک راوی دو حدیث مختلف نقل کند، آیا کسی می گوید که اختلف هذا الراوی مع نفسه؟! در روایت دارد اختلف علیه رجلان، در اختلاف روایت که نمی گویند اختلف رجلان.

از طرف دیگر در این روایت دارد احدهما یأمر بأخذه. چه کسی امر می کند به عمل به یک شیء و چه کسی نهی می کند از عمل به یک شیء؟ فقیه است که امر و نهی می کند. و الا راوی که ناقل است، و رب حامل فقه لیس بفقیه و رب حامل فقه الی من هو افقه منه. راوی که امر نمی کند کسی را به چیزی. راوی می گوید من این حدیث را از امام شنیدم، من اصلا علوّی ندارم که بخواهم امر بکنم شما را. و چه بسا مستمع خودش فقیه است او علو دارد. راوی نه علو دارد نه استعلاء دارد. فقیه است که علو دارد، استعلاء دارد، امر می کند، نهی می کند.

این قرائنی است که آقای سیستانی وبعضی اقامه کرده اند برای اینکه بگویند مورد موثقه سماعه تعارض الفتویین است.

إن قلت: اگر تعارض بین دو فتوی بوده پس چرا در این موثقه سماعه تعبیر می کند که اختلف علیه رجلان من امر دینه فی امر کلاهما یرویه. کلاهما یرویه یعنی اختلاف الخبرین.

قلت: در جواب گفته می شود که این با تعارض فتویین منافات ندارد. این قید برای این است که بیان بشود که فتوای این دو فقیه ناشی از قیاس واستحسان و امثال آن نبوده است. شبیه آنچه در مقبوله عمر بن حنظله است، که بلااشکال در مقبوله عمر بن حنظله فرض این است که آن دو فقیه که متنازعین راضی شدند به قضاء آن دو فقیه، حالا یا قاضی بودند آن دو فقیه یا فتوی دادند، صرف نقل حدیث نبود، ولی در همان مقبوله می گوید: و کلاهما اختلفا فی حدیثکم. با اینکه مورد مقبوله بلااشکال صرف نقل حدیث این دو فقیه نیست بلکه یا قضاء این دو فقیه است یا چون مورد، مورد شبهه حکمیه بوده بعضی مثل خود آقای سیستانی و مرحوم آقای خوانساری می گویند فتوی بوده قضاء نبوده است. به هر حال نقل حدیث نبوده یا قضاء بوده یا فتوی بوده، ولی در موردش دارد وکلاهما اختلفا فی حدیثکم.

با این بیان خواسته اند بگویند این موثقه ربطی به تعارض خبرین ندارد مربوط می شود به تعارض فتویین. آقای سیستانی فرموده خب ما بر اساس همین موثقه در تعارض فتویین قائل به تخییر ظاهری فقهی می شویم.

حالا فرق تخییر فقهی با تخییر اصولی در ثمرات را قبلا گفتیم، کسی که قائل به تخییر اصولی می شود می گوید بعد از اخذ و التزام به یک دلیل او می شود حجت تعیینیه، و حق ندارد این مکلف عدول کند از عمل به آن دلیلی که به آن ملتزم شده است. ولی کسی که قائل می شود به تخییر ظاهری فقهی از باب توسعه عملیه می گوید نه، هیچ تغییر نمی کند شرائط، چه شما ملتزم بشوی به عمل به این دلیل یا ملتزم نشوی مجاز هستی ظاهرا که عملت را منطبق کنی بر هر یک از این دو دلیل متعارض.

البته آقای سیستانی فرموده اند اگر یکی از این دو فقیه اعلم باشد اعلم به مقدار فاحش، خود مقبوله عمر بن حنظله گفته الحکم ما حکم به افقههما، ودر فرضی که یکی از این دو فقیه اعلم به مقدار فاحش هست که قول او متعین است، ویکی از مرجحات باب تعارض فتویین اعلمیت به مرتبه فاحشه است. در جائی که اعلمیت احدهما المعین محرز نباشد این موثقه سماعه می گوید فهو فی سعة حتی یلقاه.

سؤال وجواب: یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه آقای سیستانی می گویند یکی از مصادیق من یخبره اعلم است که قولش حجت تعیینیه است.

اقول: به نظر ما این ایراد درست نیست. ما فعلا اصرار نداریم که بگوئیم این موثقه شامل تعارض فتویین نمی شود. این بحثی است که در باب اجتهاد و تقلید باید دنبال کنیم. ما فعلا ادعایمان این است که این موثقه شامل تعارض خبرین می شود. و این قرائنی که ذکر کردند هیچکدام موجب انصراف این موثقه به تعارض فتویین نیست.

اما تعبیر اختلف علیه رجلان، هیچ قرینیتی ندارد که این رجلان فقیه بودند. دو راوی انسان به آنها مراجعه می کند می گوید حکم این مسأله چیست، یک راوی می گوید سمعت الامام علیه السلام یقول افعله، راوی دوم می گوید سمعت الامام علیه السلام یقول لاتفعله. خب صدق می کند اختلف علیه رجلان. مخصوصا اگر علم اجمالی داشته باشیم به اینکه یکی از این دو خبر مطابق با واقع نیست و صادر نشده است، صدق می کند اختلف علیه رجلان.

حالا اینکه اگر یک راوی باشد دو حدیث نقل کند آنجا صدق نمی کند اختلف مع نفسه، این دلیل نمی شود که در جائی که دو تا راوی هستند هم صدق نکند، بلکه وقتی از این راوی اول سؤال می کنیم می گویم من از امام شنیدم می گوید این کار را نکن، راوی دوم می گوید ولی من از امام شنیدم که این کار را بکن، صدق می کند اختلف علیه رجلان.

علوّ در اختلف علیه که بیش از این لازم نیست که این آقا سائل است و آنها مسئول. این آقا سؤال می کند وآنها نقل حدیث می کنند برای او.

و اساسا خیلی از روات در زمان ائمه علیهم السلام با نقل روایت فتوی هم می دادند. منتهی این سؤال کننده چه بسا خودش هم فقیه بوده نمی خواسته تقلید کند، چون متن روایت که نیاز به اجتهاد نداشته، فقط می ماند سند روایت که خبر ثقه بر او قائم می شود. این آقای سؤال کننده نمی خواهد تقلید کند. ولی آن سؤال شونده نقل حدیث می کند ممکن است با این نقل حدیث عملا فتوی به مضمون حدیث هم بدهد. خب صدق می کند اختلف علیه رجلان. و صدق می کند که احدهما یأمر باخذه چون بر اساس این حدیث فتوی داد. نه اینکه سؤال کننده می خواهد از آنها تقلید بکند. نه، چون این سؤال کننده خودش فقیه است معنای حدیث را می فهمد، نقل حدیث هم که تقلید بردار نیست، خبر ثقه است دارد حدیث را از امام نقل می کند. آن ناقل معنای حدیث را که می داند طبق معنای حدیث استنباط می کند و فتوی می دهد. واین سائل هم خودش ممکن است فقیه بوده و نیاز ندارد به تقلید. متن حدیث را می گیرد می خواهد عمل کند. چرا صدق نکند احدهما یأمر بأخذه والاخر ینهاه عنه؟.

الان شما فتوای یک مرجع را برای دوستتان نقل می کنید آیا این دوستتان از شما تقلید می کند؟ نه، ولی صدق می کند که فلانی مطلبی را از فلان مرجع نقل کرد در این قالب که امر کرد به یک کاری مثلا گفت شما باید در سفر نماز قصر بخوانی، یک آقای دیگری از آن مرجع نقل کرد که گفت در سفر برای غیر شغل نماز قصر نخوانی. صدق نمی کند که در این مسأله شما با آن شخص دیگر که راوی فتوای یک مرجع است اختلاف کردید شما امر می کنید این آقا را که نماز شکسته بخواند وآن آقای دیگر امر می کند این آقا را که نماز شکسته نخواند. احدهما یأمر بأخذه والآخر ینهاه عنه صدق می کند با اینکه آن مستمع نمی خواهد از شما تقلید کند.

و اساس اشتباه در اینکه قرینه گرفته اند یأمر و ینهی را بر اینکه این فتوی است این است که امر را به معنای فرمان گرفته اند. امر به معنای فرمان نیست. امر یعنی خواستن و نهی یعنی خواستن ترک یا زجر کردن.

ولذا شما قرآن را ببینید، فرعون به اطرافیانش گفت "فماذا تأمرون، قالوا ارجه و اخاه".

یا در یک آیه دیگر دارد: "افغیر الله تأمرونی اعبد ایها الجاهلون". یکی از پیامبران خدا خطاب به کفار فرمود شما از من می خواهید که غیر خدا را پرستش کنم. آیا این معنایش این است که شما فرمان می دهید؟ نه، تأمرونی یعنی از من می خواهید.

در تاریخ طبری 4/259 می گوید: کتب مسلم بن عقیل من الکوفة الی الحسین علیه السلام یأمره بالقدوم. طبری این مقدار متوجه نیست که مسلم بن عقیل نماینده امام حسین علیه السلام است نامه می نویسد به امام حسین که به سمت کوفه بیا؟. پس یأمره یعنی یطلب منه، از او می خواهد.

سؤال وجواب: بله ظاهر امر طلب بدون ترخیص در ترک است.

در کتاب غارات از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کند که یک گروهی بودند به نام بنی ناجیه، رئیسشان ابتدا از طرفداران امیرالمؤمنین علیه السلام بود و بعد بر علی علیه السلام شورش کرد و در اهواز به قتل رسید. حضرت بعد از کشته شدن این شخص فرمود این شخص ابتدا طرفدار ما بود اما خیلی تندرو بود، یک روز به او گفتم دو نفر هستند با من بیعت نکرده اند با آنها چه بکنیم، فماذا تأمرنی به؟ قال إنی آمرک أن تدعو بهما فتضربهما. من امر می کنم شما را که این دو نفر را احضار کنی اول گفت زندان ببری بعد گفت اعدامشان کنی، فعلمت أنه لاورع له و لا عقل، از آن روز فهمیدم این نه دین دارد و نه عقل. آخرش هم دیدید که چه شد. خب إنی آمرک آیا یعنی من به توی امیرالمؤمنین فرمان می دهم؟ نه، إنی آمرک یعنی از تو می خواهم.

پس اینکه در روایت دارد احدهما یأمر بأخذه این به معنای فرمان نیست تا بگوئید راوی که فرمان نمی دهد. یأمر بأخذه یعنی می خواهد که عمل کنید طبق این شیء.

واتفاقا در آن مرسله احتجاج فاعل امر ونهی را حدیثین مختلفین قرار داد. درست است که مرسله است ولی به قول بعضی ها انسان احتمال جعل را در مثل این مرسله نمی دهد با توجه به اینکه موثقه سماعه هم در کافی به سند معتبر وارد شده است و می تواند آن مرسله مفسر این باشد. در مرسله اینجور است: یرد علینا حدیثین واحد یأمرنا بالاخذ به والآخر ینهانا عنه، یک حدیث از ما می خواهد که عمل کنیم به یک شیء، مثلا یک حدیث از ما می خواهد که نماز قصر بخوانیم در سفر غیر شغلی ویک حدیث ما را نهی می کند از نماز شکسته در سفر غیر شغلی. صدق می کند. و در این موثقه هم احتمال غیر عرفی هست که کلاهما یرویه احدهما ضمیر برگردد به اینکه احد الحدیثین. ولی خلاف ظاهر است، چون اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه احدهما یأمر بأخذه، ظهور عرفی اش این است که این احدهما به همان تثنیه که قبلش بود بر می گردد که رجلان من اهله بود.

ولذا بنده عرضم این است که نیاز ندارد که این رجلان فقیهان باشند، می توانند این رجلان راویان باشند. نقل حدیث می کنند که مفاد این حدیث فرمان به این کار است، مفاد حدیث دیگر فرمان به ترک این کار است. این در صورتی است که امر را به معنای فرمان بگیریم. ما که می گوئیم اصلا امر به معنای فرمان نیست، امر یعنی خواستن.

ولذا به نظر می آید که این موثقه سماعه اختصاص به تعارض فتویین نداشته باشد. و همان وکلاهما یرویه هم می تواند مؤید باشد برای این مطلب.

سؤال وجواب: حالا ما اشکال های دیگری داریم، فعلا از ایراد اول خودمان را خلاص کردیم که این موثقه شامل تعارض خبرین می شود.

ایراد دوم: که ایراد مقبولی است این است که: فهو فی سعة حتی یلقاه اصلا چه کسی می گوید مفادش توسعه است، حالا یا به نحو تخییر اصولی یا به نحو تخییر ظاهری فقهی که آقای سیستانی می گویند؟

نه، ممکن است معنای فهو فی سعة حتی یلقاه این باشد که یعنی شما از ناحیه وجود این دو خبر کلفت زائده ندارید. کأنه این دو خبر اصلا نیست، شتر دیدی ندیدی. یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه، تا نرسیدی خدمت امام علیه السلام که از حکم واقعی سؤال کنی شما در سعه هستی از ناحیه این دو حدیث متعارض وبنا بگذار عملا که کأنه این دو حدیث وجود ندارند. که نتیجه اش این می شود که اگر عام فوقانی هست به عام فوقانی رجوع کن، اگر عام فوقانی نیست به اصل عملی رجوع کن. نه اینکه مخیری به یکی از این دو حدیث عمل کنی.

فرق است بین این مفاد و بین مفاد برخی از روایات تخییر مثل صحیحه علی بن مهزیار که می گوید موسع علیک بأیة عملت، یا توقیع حمیری که بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا. این روایت موثقه سماعه می گوید فهو فی سعة. خب این فهو فی سعة احتمال دارد که یعنی «فهو فی سعة من ناحیة هذین الخبرین». نه «فهو فی سعة مطلقا»، نه «فهو فی سعة فی الاخذ بأیّ منهما». نه، فهو فی سعة. دو تا حدیث متعارض که می آید می گویند تأخیر بینداز اتخاذ رأی را در این واقعه، تا امام را ندیدی شما در توسعه هستی. این در توسعه هستی نه اینکه مراد این باشد که یعنی در اخذ به یکی از این دو. بلکه یعنی در توسعه هستی از ناحیه وجود این دو حدیث، یعنی وجود این دو حدیث هیچ کلفت زائده ای برای شما نمی آورد، کأنه این دو حدیث را نشنیده بودی. اگر این دو حدیث را نشنیده بودی چکار می کردی؟ اگر این دو حدیث را نشنیده بودی اگر عام فوقانی بود به او رجوع می کردی، نبود به اصل عملی رجوع می کردی. گاهی اصل عملی اقتضاء برائت می کند گاهی اصل عملی استصحاب است. مثل اینکه استصحاب در معاملات اقتضاء فساد می کند. گاهی اصل عملی احتیاط است مثل علم اجمالی به وجوب قصر یا تمام. از ناحیه این دو خبر در سعه هستی. این یک احتمال.

یک احتمال این است که شما در سعه هستی مطلقا، نه از ناحیه اخذ به یکی از این دو خبر. اینکه می گوئید که شما در سعه هستی در اخذ به یکی از این دو خبر که حالا یا تخییر اصولی است یا تخییر ظاهری فقهی که آقای سیستانی می گویند این متعین نیست. احتمال دارد مراد این باشد که شما در سعه هستی از ناحیه وجود این دو خبر، یعنی کأنه فرض کن این دو خبر نیست و ببین مقتضای قاعده اولیه چی بوده طبق او عمل کن. یک احتمالی هم هست ولو به نظر ما خلاف ظاهر است که بگویند شما در این حال در سعه هستی مطلقا، یعنی هیچ منجزی نه عام فوقانی و نه اصل عملی منجز در این فرض کارساز نیست. فهو فی سعة مطلقة لا من ناحیة هذین الخبرین ولا من ناحیة سائر الحجج. اگر این هم باشد باز تخییری که مفاد تخییر اصولی است یا تخییر ظاهری فقهی است از آن استفاده نمی شود.

سؤال وجواب: اگر دو حدیث متعارض بیاید شما تا از امام سؤال نکردی در سعه هستی، آیا در سعه هستی در عمل به این دو حدیث؟! کجا در روایت گفت فهو فی سعة فی العمل بأحد هذین الحدیثین. محتمل هست من ادعای ظهور نمی کنم، من می گویم محتمل است فهو فی سعة چون متعلقش ذکر نشده فهو فی سعة فی العمل باحدهما نباشد، فهو فی سعة من ناحیة وجود هذین الخبرین باشد.

ما نه احساس می کنیم حرفمان خلاف ظاهر است و نه ادعا می کنیم ظهور فی سعة در این است که ما می گوئیم. بلکه ما می گوئیم مجمل است، آیا یعنی فی سعة فی العمل بأحد هذین الخبرین، که می شود تخییر، یا فهو فی سعة من ناحیة وجود هذین الخبرین، که می شود عرض ما که کأنه این دو خبر موجود نیستند، که اگر موجود نبودند چه می کردید، به عام فوقانی رجوع می کردید اگر بود واگر نبود به اصل عملی رجوع می کردید که گاهی اقتضاء برائت می کند و گاهی اقتضاء تنجیز مثل استصحاب در معاملات که اقتضاء می کند بطلان را.

عمده این ایراد دوم است.

ایراد سوم: مرحوم آقای خوئی فرموده: مورد موثقه دوران الامر بین المحذورین است. احدهما یأمر والآخر ینهی. خب در دوران امر بین المحذورین که عقل حکم به تخییر می کند. از این موثقه هم بیش از حکم عقل استفاده نمی شود وهیچ ربطی به تخییر در بحث تعارض ندارد.

تأمل بفرمائید در این اشکال تا فردا انشاءالله.

جلسه 1697

یکشنبه 28/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به موثقه سماعه بود که از امام صادق علیه السلام نقل کرد که شخصی هست که دو نفر اختلاف کرده اند نزد او در یک امری، یکی از این دو امر به اخذ آن می کند و دیگری نهی از آن چه بکند؟ احدهما یأمر بأخذه والآخر بنهاه عنه کیف یصنع؟ امام علیه السلام فرمود یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه.

که استظهار شد که معنای این جمله این است که به لحاظ اتخاذ رأی راجع به حکم واقعی تأخیر بیاندازد اتخاذ رأی را نسبت به حکم واقعی ومتوقف بشود فعلا راجع به آن تا از امام سؤال کند، اما به لحاظ عمل در سعه هست که به هر کدام از این دو حدیث خواست عمل کند مانعی ندارد.

ایرادهایی به این موثقه مطرح بود، یک ایراد این بود که گفته شد این موثقه مربوط به تعارض فتوی است.

ما جواب دادیم.

ایراد دوم که به نظر ما ایراد صحیح بود این بود که این روایت ظهور ندارد در سعه عملیه به لحاظ جواز عمل طبق یکی از این دو حدیث. بلکه به قرینه یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه ممکن است معنایش این باشد که در عمل به یکی از این دو حدیث فعلا متوقف باشد و به هیچکدام از این دو حدیث فعلا عمل نکند. از ناحیه این دو حدیث در سعه هست تا از امام سؤال کند، یعنی فرض کند وجود این دو حدیث را کالعدم. اگر عام فوقانی هست به آن رجوع کند، و اگر عام فوقانی نیست مقتضای اصل عملی برائت است به برائت رجوع کند، اگر مقتضای اصل عملی استصحاب مثبت تکلیف است به آن رجوع کند.

مؤید این احتمال نقل احتجاج است که در احتجاج آمد که لاتعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتسئله. ولو سند این حدیث در احتجاج ضعیف هست اما به عنوان مؤید می توان آن را مطرح کرد وممکن است کسی ادعاء وثوق بکند، با توجه به اینکه متنش شبیه متن موثقه سماعه است که سند موثقه سماعه خوب است وثوق پیدا کند که حدیثِ در احتجاج هم درست است و نقل به معنا باعث تغییر مختصر بین این دو حدیث شده است. در این نقل احتجاج دارد لاتعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک، یعنی هیچکدام معتبر نیست.

سؤال وجواب: به هر حال شما از حیث سماع این دو حدیث به مشکل برخورد نمی کنید. اگر از خارج علم اجمالی دارید به صدور یکی از این دو حدیث، آن علم اجمالی بحث دیگری است، از حیث اینکه این دو نفر حدیث متعارض نقل می کنند در سعه هستید، حالا شما از خارج علم اجمالی به صدور احد الحدیثین دارید و آن علم اجمالی چه بسا منجز هست او بحث آخری است.

ایراد سوم: ایرادی است که آقای خوئی ره مطرح کرده اند. فرموده: مورد این موثقه دوران الامر بین المحذورین است، احدهما یأمر بأخذه والآخر ینهاه عنه. در مورد دوران امر بین محذورین عقل حکم می کند به تخییر بین فعل و ترک. و این جواب امام علیه السلام که فرمود فهو فی سعة بیش از همان تخییر عقلی نمی فهماند، هیچ ارتباطی با تخییر در خبرین متعارضین ندارد.

اقول: این فرمایش ایشان به نظر ما ایراد دارد:

اولا: چه لزومی دارد بگوئیم مورد این موثقه دوران الامر بین المحذورین است؟ مواردی هست این عنوان احدهما یأمر والآخر ینهی صدق می کند و دوران امر بین المحذورین هم نیست.

مثال اول: مثلا در یک مرکب ارتباطی یک حدیث می گوید فلان شیء جزء این مرکب ارتباطی است آن را انجام بدهید، یک حدیث دیگر می گوید همان شیء مانع است در این مرکب ارتباطی و آن را انجام ندهید. احدهما یأمر والآخر ینهی. ولی مورد دوران الامر بین المحذورین نیست، چون امکان تکرار عمل هست. مثلا در نماز اگر یک دلیلی بگوید که کسی که در حال هویّ الی السجود شک می کند در رکوع باید برگردد و رکوع بکند. یک دلیل دیگر می گوید نباید برگردد بنا بگذارد بر اینکه رکوع کرده است. احدهما یأمر بتدارک الرکوع والآخر ینهاها عنه، و لکن قابل احتیاط است به اینکه نماز را تکرار کند.

مثال دوم: در برخی از روایات آمده است که سبعة لایقصرون، هفت گروه هستند نماز شکسته نمی خوانند، تاجر یدور فی تجارته و ... حالا اگر در این مورد حدیثی داشتیم که مثلا تاجری که در بیرون شهر تجارت می کند باید نماز شکسته بخواند. خب یکی می گوید نماز شکسته نخواند دیگری می گوید نماز شکسته بخواند. احدهما یأمر والآخر ینهی عرفا، با اینکه امکان احتیاط هست به اینکه هم نماز شکسته بخواند و هم نماز تمام. چون نهی از نماز شکسته خواندن یعنی نماز شکسته او مجزی نیست نه اینکه حرام ذاتی است. نهی است به داعی ارشاد به عدم إجزاء. اینکه منجر به دوران امر بین محذورین نمی شود. امکان احتیاط هست.

مثال سوم: موارد توهم حظر، خطابی آمده امر می کند به یک فعل در مقام توهم حظر، مثل صحیحه علی بن مهزیار که می گوید راجع به نماز نافله صبح دو حدیث داریم، یک حدیث می گوید صل فی المحمل، نافله صبح را روی شتر می توانی بخوانی، و یک حدیث داریم می گوید لا تصلهما الا علی وجه الارض، نافله صبح را نباید روی محمل بخوانی باید بیائی روی زمین به صورت اختیاری بخوانی. صدق می کند احدهما یأمر والآخر ینهی. یأمر هم یعنی می گویند این کار را بکن، یأمر به معنای فرمان دادن نیست.

اگر در این مثال هم مناقشه کنید همان دو مثال اول کافی است برای اینکه بدانیم با اینکه مورد از موارد دوران امر بین محذورین نیست ولی صدق می کند که احدهما یأمر والآخر ینهی، در عین حال امام علیه السلام فرمود هو فی سعة.

پس این سعه مساوق با سعه و تخییر عقلی در دوران امر بین محذورین نیست. اطلاق این موثقه اقتضاء می کند که شامل غیر مورد دوران امر بین محذورین هم بشود.

ثانیا: در دوران امر بین محذورین اینطور نیست که عقل مطلقا حکم به تخییر بکند بین فعل و ترک. بلکه اول نگاه می کنیم ببینیم امکان گریز از تحقق موضوع دوران امر بین المحذورین هست یا نیست. اگر امکان گریز هست از دوران الامر بین المحذورین، چه بسا عقل بگوید شما باید اصلا موضوع دوران الامر بین المحذورین را محقق نکنید.

مثلا شما اگر در فلان مکان باشید علم اجمالی دارید یا واجب است قیام کنید یا حرام است قیام کنید. عقل ممکن است تجویز نکند که شما داخل در آن مکان بشوید. نه اینکه داخل در آن مکان بشوید بدون اضطرار و بعد عقل حکم به تخییر بکند.

پس اول باید امکان اجتناب از موضوع دوران الامر بین المحذورین نباشد والا ممکن است عقل بگوید که مبادا در موضوع دوران الامر بین المحذورین داخل بشوی. وثانیا باید ببینیم که آیا حجت طبق یکی از این دو حکم الزامی داریم، عام فوقانی موافق وجوب مثلا هست، اصل عملی موافق وجوب هست، اگر هست که نوبت به تخییر نمی رسد. در حالی که در موثقه سماعه بدون هیچ قید وشرط فرمود هو فی سعة حتی یلقاه. چطور می تواند این سعه مساوق باشد با حکم عقل به تخییر بین فعل و ترک؟

شما از ابتدا مصادره به مطلوب می کنید، می گوئید چون این سعه مساوق است با سعه عقلیه در دوران الامر بین المحذورین و مطلب تازه ای در آن نیست، ولذا دلالت بر تخییر در باب تعارض نمی کند. ما به این مطلب اشکال داریم.

بله اگر شما بگوئید فهو فی سعة ظهور ندارد در تخییر بین خبرین متعارضین، آن اشکال دیگری است. شمای آقای خوئی می فرمایید که این مورد دوران امر بین محذورین است و سعه ای که در این موثقه بیان شده است همان سعه عقلیه در دوران الامر بین المحذورین است مطلب تازه ای نیست، ما به این ایراد داریم.

ثالثا: ممکن است به آقای خوئی ایراد دیگری بشود که البته این ایراد به نظر ما وارد نیست. آن ایراد سوم این است که گفته می شود: در این موثقه فرض نشد که ما علم داریم به صدق احد الخبرین. یک خبر می گوید این فعل واجب است و یک خبر می گوید این فعل حرام است، شاید هر دو اشتباه می کنند. و به نظر آقای خوئی وقتی ما احتمال اباحه این فعل را می دهیم نفی ثالث نمی توانیم بکنیم که بگوئیم حالا که یکی می گوید واجب است و دیگری می گوید حرام است پس کأنه حجت اجمالیه داریم بر وجوب یا حرمت این فعل. آقای خوئی ره که نفی ثالث را قبول ندارد. پس احتمال اباحه می دهیم. احتمال اباحه که بدهیم دیگر دوران الامر بین المحذورین نمی شود. دوران الامر بین المحذورین این است که بدانیم یا واجب است یا حرام. پس اطلاق این موثقه می گیرد جائی را که احتمال کذب هر دو خبر را می دهیم و در این فرض دیگر دوران الامر بین المحذورین نیست. نمی تواند این روایت مساوق باشد با حکم عقل به تخییر در دوران امر بین المحذورین.

اقول: این ایراد سوم به نظر ما تمام نیست. چونکه بالاخره احتمال اباحه هم بدهیم باز هم احتمال وجوب هست و هم احتمال حرمت و هم احتمال اباحه، احتیاط معنا ندارد. اسمش را دوران امر بین المحذورین هم نگذارید ولی بالاخره عقلا مخیرید بین فعل و ترک، چون احتیاط ممکن نیست. بخواهیم ترک کنید شاید واجب باشد، بخواهیم انجام بدهیم شاید حرام باشد، البته شاید هم مباح باشد. بالاخره اینجا شارع بیاید بگوید می توانی انجام بدهی و می توانی ترک بکنی دلیل نمی شود که جاهای دیگر هم ما استفاده تخییر بکنیم.

علاوه آقای خوئی به عنوان عدم دلیل گفت من نفی ثالث نمی کنم، اما احتمالش را که می دهد که نفی ثالث درست باشد. دلیل نداریم. ولذا همینکه احتمال می دهیم که یک خبر که می گوید این فعل واجب است و خبر دیگر می گوید این فعل حرام است، احتمال بدهیم شارع نفی ثالث را در اینجا قبول دارد و می گوید دیگر احتمال اباحه را الغاء کنید، همین احتمال کافی است که دیگر نتوانیم الغاء خصوصیت کنیم از این مورد به سائر موارد.

ولذا این ایراد سوم به آقای خوئی وارد نیست.

پس ما فقط عرضمان به آقای خوئی این است که این سعه در روایت مساوق با تخییر عقلی در دوران الامر بین المحذورین نیست. اگر ظهور سعه در تخییر اصولی باشد یا در تخییر فقهی ظاهری باشد این فرمایش آقای خوئی مانع نمی شود از عمل به این موثقه.

ایراد چهارم به موثقه سماعه: وهو المهم. این ایراد را در بحوث مطرح کرده اند، گفته اند به احتمال قوی مورد موثقه سماعه ورود دو خبر متعارض هست در اعتقادیات. مثلا یک خبر آمده می گوید ملتزم بشوید به بداء، یک خبر آمده می گوید ملتزم نشوید به بداء. امام علیه السلام می فرماید تأخیر بیندازید التزام به بداء یا عدم بداء را تا از امام سؤال کنید. پس این روایت ربطی به فروع و احکام عملیه فقهیه ندارد بخاطر چند قرینه:

قرینه اول: این است که در روایت گفته احدهما یأمر بأخذه. تعبیر به اخذ مناسب با فروع نیست. در فروع می گویند عمل. در اعتقادیات است که می گویند اخذ بمذهب الجبر، اخذ بمذهب التفویض، اخذ بمذهب الشیعة فی البداء. این تعبیر اخذ مناسب است با اینکه مأخوذ از اعتقادیات باشد. خذ بما خالف العامة هم اخذ به حدیث است. خذوا ما آتیناکم بقوة هم اخذ به آیه است، یا خذ ما آتیتک اخذ آن مقام و منصب نبوت است، اینها تعبیر می شود، فخذها بقوة یعنی اخذ کن آن نبوت را. پس مقام نبوت قابل اخذ است، اعتقادیات قابل اخذ است، ایشان می گوید در فروع نمی گویند احدهما یأمر باخذ الصلاة مثلا والآخر ینهاه عنه.

قرینه دوم: کلمه من یخبره است. من یخبره در اعتقادیات مهم است که به انسان خبر بدهند و آگاه بشود. در فروع که مهم امتثال است نه آگاهی ومعرفت، اینکه تعبیر بکنند که حتی یلقی من یخبره این مناسب نیست. چون یلقی من یخبره کَی یعلم این در اعتقادیات است که هدف علم است، در احکام هدف عمل است.

قرینه سوم: که اهم از آن دو قرینه است، این است که اگر مراد فروع باشد تهافت است بین دو فراز این روایت. از یک طرف می گوید یرجئ ذلک الامر، نفرمود یرجئ الاخذ باحد الحدیثین، پس معنایش این است که از یک طرف می گوید تأخیر بینداز این امر را یعنی فعلا انجام نده، از آن طرف بگویند فهو فی سعة. پس یرجئه یعنی یرجئ ذلک الامر، معنایش همین است که در اعتقادیات تأخیر بینداز اخذ به این امر را، یعنی نه اعتقاد کن به بداء و نه اعتقاد کن به عدم بداء، صبر کن. روز قیامت هم نمی گویند در این چند ماهی که صبر کردی تا از امام سؤال کنی چرا معتقد نبودی به مذهب بداء یا چرا معتقد نبودی به عدم بداء. والا در فروع یرجئه یعنی یؤخره و این یعنی توقف.

خب در همین مقبوله عمر بن حنظله بعد از فقد مرجحات امام فرمود إذا کان ذلک فأرجئه حتی تلقی امامک فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات. می بینید در مقبوله عمر به حنظله بعد از فقد مرجحات فرمود ارجاء بکن یعنی متوقف بکن این واقعه را. اختلاف بود در مقبوله عمر بن حنظله بین دو شخص در یک میراث مثلا، یک حدیث مثلا می گوید زوجه از زمین ارث می برد و یک حدیث می گوید زوجه از زمین ارث نمی برد. احدهما یأمر والآخر ینهی است. در مقبوله عمر بن حنظله بعد از فقد مرجحات فرمود إذا کان ذلک فأرجئه متوقف بکنید یعنی ارث را تقسیم نکنید حتی تلقی امامک، فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات. در بحوث می گویند خب این موثقه سماعه هم که می گوید یرجئه اگر معنایش ارجاء در فروع باشد یعنی متوقف بکنید کار را، این چه سعه ای است؟! فهو فی سعة، شما در سعه هستید اما باید متوقف بکنید عمل را احتیاطا. این چه سعه ای است؟!

لذا مناسب است که مختص بشود به اعتقادیات، که در اعتقادیات صحیح است بگوید یرجئه، یعنی نه معتقد بشو به مذهب بداء و نه معتقد بشو به مذهب عدم بداء. یرجئه، فهو فی سعة. به شما هم روز قیامت نمی گویند که در این چند ماه که امام را ندیدی تا سؤال کنید چرا معتقد نشدی به مذهب بداء، چرا معتقد نشدی به مذهب عدم بداء.

قرینه چهارم: دوران امر بین محذورین در فروع عملیه خیلی کم است. من نمی گویم بیان حکم فرد نادر مستهجن است. نه، مستهجن نیست که امام حکم فرد نادر را بگویند، اما این ندرت شدیده دروان امر بین محذورین در فروع عملیه ما یصلح للقرینیة است که موثقه را منصرف کند به اعتقادیات. در اعتقادیات یکی می گوید معتقد بشو به وجود این و یکی می گوید معتقد بشو به عدم این.

بعد ایشان می گوید چهار تا قرینه آوردیم که البته نمی گوئیم طبق این قرائن بگوئید ظهور دارد این موثقه در اعتقادیات، ولی لااقل یک مقدار شک بکنید و این قرائن را موجب اجمال موثقه بدانید. این محصل فرمایش بحوث.

اقول: انصاف این است که غیر از قرینه ثالثه که یک مقدار جواب از آن سخت است که جمع بین یرجئه با فهو فی سعة سخت است، بقیه قرائن ایشان قرینیتی ندارد.

اما اینکه ایشان فرمود تعبیر به اخذ مناسب با فروع نیست. خب اخذ به قول مطلق هم با اخذ به اعتقادیات می سازد و هم با اخذ به فروع. چه فرقی می کند؟ اتفاقا در روایات اخذ را در فروع هم بکار برده اند. اخذ یعنی تمسک، یأمر بأخذه یعنی یأمر بالتمسک به. یأمر به اخذ این عمل یعنی به انجام دادن این عمل.

در روایت حلبی دارد کل شیء اُمر الناس بأخذه فهو متسعون له وما لایتسعون له فهو موضوع عنهم. هر شیئی که مردم امر شده اند به انجامش قادر بر آن هستند، چیزی را که قادر بر انجامش نباشند خداوند از دوششان برداشته است. کل شیء اُمر الناس بأخذه یعنی به اینکه او را بگیرند عمل کنند.

سؤال وجواب: بله اخذ در اینجا یعنی التزام عملی.

یا در روایت جارود ابی المنذر هست که: إذا ورد علیک شیء امر الله به اخذت به، هر چیزی که خدا به او امر کرد اخذ به آن بکن، وإذا ورد علیک شیئ نهی الله عنه ترکته. ببینید اخذت به را در مقابل ترکته گذاشت.

یا در روایت دیگر داریم: التقیة التی امرکم الله أن تأخذوا بها، یعنی أن تعملوا بها.

یا در روایت عیسی بن السّریّ هست که: حدثنی عما بنیت علیه دعائم الاسلام إذا أنا اخذت بها زکی عملی ...، امام علیه السلام هم از جمله دعائم اسلام فرمود و حقٌّ فی الاموال من الزکاة... . خب زکات اخذ به آن اخذ عملی است دیگر. پس چطور می فرمائید اخذ تناسب با فروع ندارد؟.

اما اینکه فرمودید من یخبره هم تناسب با فروع ندارد. آقا چه فرق می کند، إخبار مقدمه اعتقاد که هست مقدمه عمل هم هست. خب ما در عمل اول نیاز داریم به إخبار یک مخبر آگاه تا به وظیفه مان علم پیدا کنیم بعد عمل کنیم. چه فرق می کند؟

و اما آن قرینه رابعه که فرمودید دوران الامر بین المحذورین، اولا: که دوران الامر بین المحذورین نشد، گفتیم مورد اعم است. ثانیا: وقتی بیان فرد نادر عرفی است، حمل مطلق بر فرد نادر که نمی شود، بیان فرد نادر است. خب در مقابل این سؤال از فرد نادر امام علیه السلام جوابی داده اند به تناسب سؤال. حالا در اعتقادیات هم خیلی ما داریم که احدهما یأمر والآخر ینهی؟! اصلا فرض تعارض به این نحو مگر چه قدر هست؟! نه در اعتقادیات خیلی زیاد است و نه در فروع.

مهم قرینه ثالثه ایشان است که واقعا مشکل است.

امام قده فرموده اند: من این روایت را معنا می کنم به همان معنایی که حدیث احتجاج می گفت، یرجئه را می زنم به اخذ نه به امر. نه یرجئ الامر بلکه یعنی یرجئ الاخذ. می گویم یرجئ الاخذ بأیّ من الحدیثین، به هیچکدام از این دو حدیث فعلا اخذ نکن، هیچکدام حجت نیست. فهو فی سعة، از ناحیه وجود این دو حدیث در سعه هستی. در حدیث احتجاج هم می گفت لاتعمل بواحد منهما. تأمل بفرمائید ببینیم این جواب امام ره درست است یا نه انشاءالله فردا.

جلسه 1698

دوشنبه 29/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در ایرادهایی بود که به استدلال به موثقه سماعه بر اثبات تخییر بین تخیرین متعارضین شده بود.

رسیدیم به ایراد چهارم که در بحوث مطرح کرده اند که قرائنی هست در این موثقه که منصرف می کند آن را به مورد اعتقادیات. یکی از آن قرائن تعبیر به کلمه اخذ بود که ایشان گفت تعبیر به اینکه احدهما یأمر بأخذه در فروع عملیه معهود نیست. اخذ را در اعتقادیات بکار می برند، اخذ به مذهب جبر، اخذ به مذهب تفویض، اخذ به مذهب بداء و امثال ذلک.

که ما از این جواب دادیم، گفتیم نخیر، اخذ به معنای تمسک هست، تمسک به یک امر فقهی به عمل به آن است.

ممکن است کسی بگوید که اگر ما امر را در موثقه سماعه به معنای رأی فقهی بدانیم نه عمل خارجی، کاملا عرفی است که بگوئیم احدهما بأمر به اخذ این رأی فقهی والآخر ینهی از اخذ به این رأی فقهی. مثلا راجع به ارث زوجه از زمین، رأی فقهی است که زن از زمین ارث می برد و یا رأی فقهی است که زن از زمین ارث نمی برد. صدق می کند که اختلف علیه رجلان در امری که این امر می شود یک مطلبی که رأی فقهی است، احدهما یأمر باخذ این رأی فقهی والآخر ینهی عنه. دیگر هیچ شبهه ای ندارد که تعبیر به اخذ با آن تناسب دارد.

ولکن انصاف این است که اینکه ما از امر رأی فقهی بفهمیم و بعد بگوئیم احدهما یأمر به اخذ این رأی فقهی والآخر ینهاه عنه این عرفی نیست. در حکم فقهی وقتی نظر بشود و بگویند که اختلف رجلان فی امر، این ظاهرش این است که آن موضوع فقهی را می گویند، یعنی همان ارث زوجه، یا صوم یوم الشک، نه رأی فقهی راجع به ارث الزوجه و رأی فقهی راجع به صوم یوم الشک. اختلف رجلان فی امر احدهما یأمر بأخذه والآخر ینهاه عنه خب در مسائل فقهیه امر ونهی تعلق می گیرد به همان شیء خارجی نه اینکه امر ونهی تعلق بگیرد به رأی فقهی. این خلاف ظاهر است.

ولکن ما عرض کردیم احدهما یأمر باخذه یعنی یأمر بالعمل به، یأمر بالتمسک به، والآخر ینهاه عنه.

پس این قرینه در بحوث به نظر ما تمام نبود.

عمده قرینه دیگری بود که ایشان مطرح کرد و منشأ شبهه در موثقه سماعه بود که چطور از یک طرف در این موثقه تعبیر کرده اند یرجئه حتی یلقی من یخبره، این امر را تأخیر بیاندازید تا از امام سؤال کنید. از طرف دیگر می گویند فهو فی سعة حتی یلقاه. امر به تأخیر واقعه عین ضیق هست، چون چه بسا مکلف غرضش در این است که آن واقعه را انجام دهد، شما می گوئید باید تأخیر بیندازی. پس چطور می گوئید هم واجب است تأخیر بیندازی این واقعه را و هم شما در سعه هستی فعلا؟.

انصاف این است که کسانی که می خواهند از این موثقه تخییر اصولی بفهمند این اشکال هیچ قابل جواب نیست که سعه به معنای تخییر اصولی با یرجئه سازگار نیست. چه یرجئه را ما بگوئیم یعنی ارجاء این امر که یعنی این واقعه را تأخیر بیندازی، مثلا اختلاف است سر ارث زوجه، فعلا ارث را تقسیم نکنید نه زوجه دست بزند به این ارث و نه اولاد متوفی، صبر کنند. اگر این را بگوئیم که روشن است با فهو فی سعة حتی یلقاه که به این معنا بخواهید بگیرید که تا از امام سؤال نکردید مخیرید در اخذ به یکی از این دو حدیث متعارض و عمل طبق آن، جمع نمی شوند این دو مطلب با هم. هم ما باید متوقف بکنیم این امر را و فعلا دست نگه داریم، وهم مجاز هستیم در اخذ به یکی از این دو حدیث، اینها با هم جمع نمی شود.

حتی اگر ضمیر یرجئه را به اخذ بزنیم نه به امر، بگوئیم یرجئ الاخذ بأیّ من الحدیثین، فعلا اخذ به هیچکدام از این دو حدیث نکنید. این هم با تخییر اصولی سازگار نیست. فهو فی سعة، شما مخیر هستید در اخذ به یکی از این دو حدیث، از طرف دیگر یرجئ الاخذ بأیّ من الحدیثین الی أن یلقی من یخبره؟! اینها با هم تنافی ندارد.

پس از این موثقه استفاده تخییر اصولی قابل توجیه نیست.

سؤال وجواب: اگر شما قائل به تخییر اصولی هستید یعنی من می توانم اخذ به یکی از این دو حدیث بکنم وآن حدیث را که به آن اخذ کرده ام برای خودم حجت قرار بدهم. نهایت کاری که می توانستم بکنم این است. اگر مراد از فهو فی سعة این باشد دیگر امر به ارجاء یعنی چه؟ این چیزی که شما می فرمائید که امر به ارجاء نیست. معنای فرمایش شما این است که فعلا که دسترسی وجدانی به حکم واقعی نیست، ولکن شما مجاز هستید که تعبدا به یکی از این دو حدیث اخذ کنید و آن حدیث را که اخذ کردید بر شما حجت می شود. این چه ارتباطی دارد به امر به ارجاء. امر به ارجاء چه به معنای ارجاء الامر باشد یعنی ارجاء آن واقعه، فعلا دست نگه دارید کاری نکنید. مثلا اگر ارث زوجه مطرح است فعلا تقسیم نکنید ارث را. این نمی سازد با تخییر اصولی. و حتی اگر یرجئه به معنای یرجئ الاخذ باشد یعنی فعلا نه اخذ به این حدیث کنید و نه اخذ به آن حدیث، خب این با تخییر اصولی نمی سازد که بعد بگوید شما مخیرید به هر کدام از این دو حدیث می توانید اخذ کنید.

سؤال وجواب: ارجاء یعنی چه؟ یعنی تأخیر. امام علیه السلام در خطاب یرجئه از ما چه خواست؟ فرض این است که کسی که تخییر اصولی می گوید یعنی بعد از اخذ به یکی از این دو حدیث، این حدیثی که به آن اخذ کردید می شود حجت. این با تأخیر نمی سازد. شما وقتی یکی از این دو حدیث را اخذ کردید و او شد حجت، که عمل کرده اید به یکی از این دو حدیث و او را حجت کرده اید و کالحجة التعیینیه با او رفتار می کنید. این است معنای تخییر اصولی که یعنی اخذ بکنید به این حدیث، این حدیث بشود حجت.

سؤال وجواب: یرجئه با این نمی سازد که بخواهد تخییر اصولی باشد چه یرجئه یرجئ الامر باشد و چه یرجئ الاخذ به أی من الحدیثین باشد. یرجئ الامر نداشت که یرجئ نسبت این مضمون حدیثها را به خدا. کجای روایت دارد یرجئ إسناد مضمون الحدیثین الی الله الی أن یلقی من یخبره؟ از جیب خودمان که نمی توانیم بگذاریم. یا یجرئه ضمیرش به امر بر می گردد یا ضمیرش به اخذ بر می گردد، در هر دو صورت با تخییر اصولی نمی سازد.

بله اگر شما یرجئ را به اخذ بزنید، بگوئید فعلا اخذ به هیچکدام از این دو حدیث نکنید، می سازد ارجاع اخذ به یکی از این دو حدیث با سعه عملیه که تخییر ظاهری فقهی است، به هیچ کدام از این دو حدیث به عنوان یک خبر معتبر اخذ نکنید، ولکن تا از امام سؤال نکردید در سعه هستید که عملتان را منطبق کنید بر مفاد یکی از این دو حدیث. این مشکلی ندارد. و لکن قرینه بر اراده این معنا چیست.

خلاصه عرض ما این است که: سعه به معنای تخییر اصولی با امر به ارجاء نمی سازد، چه امر به ارجاء ضمیرش برگردد به امر چه برگردد به اخذ. اگر بگوید یرجئ ذلک الامر، یعنی فعلا کاری نکنید، در حالی که تخییر اصولی می گوید می توانید یکی از این دو حدیث را اخذ کنید و به مفاد آن فتوی بدهید، إسناد بدهید، حجت فعلیه بشود. و اگر ضمیر یرجئ برگردد به اخذ، این هم با تخییر اصولی نمی سازد. چون از یک طرف می گوئید فعلا اخذ به هیچکدام از این دو حدیث نکنید، ولی از آن طرف بگوئید ولکن شما تخییر اصولی دارید. تخییر اصولی یعنی مجاز هستید در اخذ به این یا آن.

ولکن اگر مراد از فهو فی سعة تخییر فقهی ظاهری باشد یعنی توسعه عملیه ظاهریه، این با یرجئه که ضمیرش به اخذ برگردد سازگار است، یرجئ الاخذ بأیّ منهما، فعلا نه به این اخذ کنید و نه به آن، چون هیچکدام حجت نیستند، ولکن شما در مقام عمل سعه و توسعه ظاهریه دارید، عملتان را می توانید منطبق کنید بر یکی از این دو حدیث. این ممکن است.

و لکن کلام در این است که قرینه بر اراده این معنا چیست؟ ظاهر یرجئه این است که ضمیر به امر برمی گردد. چون محور این موثقه آن امر است. رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه، یعنی یروی ذلک الامر، احدهما یأمر باخذ ذلک الامر والآخر ینهاه عن ذلک الامر. بعد امام در جواب می فرمایند یرجئه. خب این ظاهرش این است که یرجئه به امر بر می گردد یعنی آن واقعه مثل ارث زوجه، خب این با تخییر فقهی هم نمی سازد.

حضرت امام قده فرموده اند: این فهو فی سعة حتی یلقاه قرینه می شود بر اینکه یرجئ را به اخذ بزنیم. یرجئ الاخذ بأیّ من الحدیثین یعنی لایعمل ولا یأخذ بأی من الحدیثین.

البته ایشان فهو فی سعة را به معنای توسعه عملیه نگرفته، بلکه به همان معنایی که ما عرض کردیم گرفته است که فهو فی سعة من ناحیة وجود هذین الخبرین. فرض کند فعلا که این دو خبر نیست. اگر این دو خبر نبود چه می کرد؟ به عام فوقانی رجوع می کرد یا به اصل عملی رجوع می کرد الان هم همان کار را بکند. ولکن با این فرمایش امام که یرجئ را به اخذ بأیّ من الحدیثین می زند راه باز می شود برای اینکه یکی بگوید امر شده است این شخص به تأخیر و ارجاء در اخذ به این دو حدیث که فعلا اخذ به هیچکدام از این دو حدیث نکند چون هیچکدام حجت نیست، ولکن در مقام عمل توسعه دارد که عملش را بر یکی از این دو حدیث تطبیق کند بدون اینکه هیچکدام از این دو حجت باشد.

ما این بیان را که یرجئ الاخذ بأی من الحدیثین، ولکنه فی سعة فی تطبیق عمله بأی منهما که استظهار آقای سیستانی هست منتهی آقای سیستانی این حدیث را مربوط به فتوی می داند ولکن استظهارشان این است که یرجئ الاخذ بأی من الدلیلین فعلا، فعلا هیچکدام از این دو دلیل بر او حجت نیست، فعلا اخذ به هیچکدام نکند چون هیچکدام حجت نیست، ولکن هو فی سعة عملیة در تطبیق عملش بر یکی از این دو دلیل.

اقول: ما اشکالمان این است که فهو فی سعة ظهور ندارد در این معنا. بعد از اینکه اخذ به این دو حدیث نکن ندارد که فهو فی سعة فی تطبیق عمله علی أی منهما، بلکه می سازد بعد از یرجئه حتی یلقی من یخبره بر اینکه در سعه است از ناحیه وجود این دو. فرض کند این دو حدیث نیست چه می کرد الان هم همان کار را بکند.

یک نکته ای هم راجع به فرمایش امام ره عرض کنم: امام قده فرمود خلاف ظاهر است که یرجئ را به امر بزنیم چون با فهو فی سعة حتی یلقاه نمی سازد، از یک طرف می گوئید فعلا تأخیر بیاندازد این واقعه را، از آن طرف می گوئید در سعه است، اینکه با هم جمع نمی شود. فعلا متوقف کند این یعنی احتیاط، ولذا یرجئ را به اخذ می زنیم.

می گوئیم: آن اخذی که در صدر حدیث است اخذ بالحدیث نبود، شما می گوئید یرجئه یعنی یرجئ الاخذ بأیّ من الحدیثین حتی یلقی من یخبره. اینکه در صدر حدیث نبود. در صدر حدیث این بود که اخذ بالامر، احدهما یأمر باخذه یعنی بأخذ ذلک الامر، والآخر ینهاه عنه. یأمر بأخذه یعنی یأمر بأخذ آن امر نه به اخذ حدیث. شما وقتی ضمیر یرجئ را گفتید از امر برمی گردانیم به اخذ، بعد فرمودید که معنایش این می شود که یرجئ الاخذ بأی من الحدیثین. مگر در روایت اخذ به حدیثین بود تا ضمیر به اخذ به حدیثین برگردد؟!.

بله ممکن است ما بگوئیم مرجع ضمیر در عبارت مذکور نیست، به مناسبت حکم وموضوع مرجع ضمیر را پیدا می کنیم، یرجئه یعنی تأخیر بیندازد آن را. آن را مرجع ضمیرش در حدیث ذکر نشده است، به مناسبت حکم وموضوع معنا کنیم که یعنی تأخیر بیاندازد اخذ به یکی از این دو حدیث را.

ولکن انصاف این است که این خلاف ظاهر است. ظاهر یرجئه ارجاء آن امر است، آن امر را تأخیر بیندازد. ولذا یرجئ ذلک الامر باید حساب کنیم چطور با فهو فی سعة می سازد. ما که نمی توانیم خلاف ظاهر مرتکب بشویم برای اینکه بین این دو جمله تناسب برقرار کنیم. بلکه فوقش می گوئیم ما نمی فهمیم معنای این موثقه را. ظاهر یرجئه یرجئ ذلک الامر است، اگر با فهو فی سعة تطابق داشت فهو و اگر تطابق نداشت می گوئیم حدیث مجمل است.

ولذا ما اگر بتوانیم شبهه تهافت بین یرجئه را با فهو فی سعة حتی یلقاه حل کنیم فهو و اگر نتوانیم حل کنیم می شود اضطراب متن.

معنای فرمایش حضرت امام ره در واقع رد این موثقه بود. معنای فرمایش ایشان این بود که لاتعمل بواحد منهما و انت فی سعة فعلا من ناحیة وجودهما، که ما هم همین احتمال را می دادیم. ولی حالا فعلا با قطع نظر از این احتمالی که می دادیم که مفاد همان مرسله احتجاج هم هست که لاتعمل بواحد منهما، می خواهیم فعلا ببینیم شبهه تهافت بین یرجئه با فهو فی سعة را چه جور جواب بدهیم.

مرحوم سید یزدی اینجور خواسته تهافت را حل کند: فرموده این در مورد واجب موسع است. یک واجب موسعی است فعلا هم می توانیم انجام ندهیم یک سال دیگر انجام بدهیم، امام می فرماید چرا عجله دارید، تأخیر بینداز این واجب موسع را تا از امام سؤال کنیم. فهو فی سعة حتی یلقاه. واجب موسع هم هست دیگر، شما فعلا که مجبور نیستی کاری بکنی.

اقول: انصافا این فرمایش ایشان خلاف ظاهر است. برای اینکه فهو فی سعة ظاهرش این است که بخاطر تعارض خبرین در سعه هستی نه بخاطر اینکه واجب، واجب موسع است. خب اگر واجب، واجب موسع است تا ضیق وقت در سعه هستیم دیگر، چه تعارض خبرین باشد چه نباشد. این ظاهرش این است که در سعه هستی تا امام را ببینی. در واجب موسع که تأخیر بر ما موسع است چه تعارض خبرین باشد چه نباشد. حد توسعه هم تا زمان ضیق وقت است نه تا زمان لقاء امام، بلکه علی أی حال تا آخر وقت موسع است.

پس این توجیه سید یزدی عرفیت ندارد.

توجیه دیگر این است که بگوئیم فهو فی سعة من ناحیة الفحص. فعلا شما توقف کنید کاری نکنید. بله اینکه فعلا کاری نمی کنید ضیق است توسعه نیست باید این کار را فعلا متوقف کنید، ولکن اصراری نیست که همین امروز بروید محضر امام علیه السلام مشرف بشوید. فهو فی سعة، به شما نمی گویند چرا سریع نرفتی از امام سؤال کنی. می شود فهو فی سعة من ناحیة تأخیر سؤال از امام.

اقول: این هم خلاف ظاهر است. چون در این روایت بحث تأخیر سؤال مطرح نیست. و این هم بعید است که در شبهات حکمیه بگویند فعلا این چیزی که محتمل است واجب باشد انجام نده نیازی هم نیست بروی سؤال بکنی، حالا یا واجب فوت می شود یا فوریتش فوت می شود. گاهی واجب فوت می شود و موضوع واجب از بین می رود با این تأخیر، و گاهی فوریتش فوت می شود، مثلا حقوق الناس است، خب تأخیر تضییع حقوق الناس است، حق الناس را باید فورا اداء کنی. بعد امام علیه السلام بفرماید مهم نیست حالا فعلا مشکلی نیست، هر وفت دوست داشتی وفرصت داشتی و شرائطت فراهم بود برو از امام سؤال کن انصافا این خلاف ظاهر است.

پس چه بکنیم؟ از یک طرف ظاهر یرجئه ارجاء آن امر است یعنی تأخیر واقع، یعنی فعلا دست نگه دار. خب اگر دست نگه دارم شاید واجب باشد، یا واجب فوری باشد، و با دست نگه داشتن آن واجب فوت بشود. پس یعنی چه که فهو فی سعة حتی یلقاه (شما در سعه هستید)؟

این شبهه تهافت بین صدر و ذیل شبهه قویه ای است.

سؤال وجواب: ما عرضمان این است که ظاهر یرجئه یعنی یرجئ ذلک الامر، آن امر را تأخیر بینداز و فعلا کاری نکن. بعد از آن طرف بگویند در سعه هستی. این چه سعه ای است که من باید آن امر را تأخیر بیاندازم؟!

ما غیر از این احتمال هایی که دیگران داشتند دو راه به ذهنمان می آید برای حل این شبهه تهافت:

راه اول: اینکه بگوئیم فهو فی سعة من ناحیة الارجاء، یعنی شبهه وجوب بر شما منجز نیست. شاید این فعل واجب باشد و شاید حرام باشد، فعلا کاری نکن. اگر حرام است کاری نکردی. ولی اگر واجب است مخالفت کردی با واجب، حالا یا با اصل واجب یا با فوری بودن واجب. ولکن نگران نباش، تا از امام سؤال نکردی (که وظیفه ات هم این است که سریع بروی سؤال کنی) اگر یکوقت واجب بود و تأخیر مستلزم فوت واجب بود شما مستحق عقاب نیستی. یرجئه یعنی تأخیر بینداز این امر را، خب اگر حرام است ترک کردی، اگر واجب است بله اینجا مخالفت کردی با وجوب واقعی، ولی فهو فی سعة، روز قیامت به تو نمی گویند واجب بود چرا انجام ندادی. شبیه دفع المفسدة المحتملة اولی من جلب المصلحة المحتملة می شود. فعلا کاری نکن. اگر واجب بود آنوقت مخالفت کردی با وجوب، ولکن فهو فی سعة، از ناحیه ارجاء که چه بسا مستلزم ترک واجب یا ترک فوریت واجب است شما در سعه هستی، به تو اشکال نمی کنند که چرا این واجب با این ارجاء تو فوت شد یا این فوریت واجب مختل شد و حق الناس را دیر اداء کردی.

احتمال دوم: همین است که بگوئیم مجموع یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه می گوید هیچکدام از این دو حدیث اعتبار ندارد. شما کأنه فرض کن که این دو حدیث نبود. اگر این دو حدیث نبود شما چطور در سعه بودی از ناحیه این دو حدیث، حالا هم که هست بگو این دو حدیث کأنه نیست. که می شود موافق مرسله احتجاج که لاتعمل بواحد منهما.

ولذا به نظر ما برای اینکه یرجئ با فهو فی سعة جور بیاید محتمل در معنای حدیث این دو احتمال اخیر است که هیچکدام به معنای تخییر نیست. و لذا استدلال به موثقه تمام نیست.

حالا اگر استدلال به موثقه بر تخییر تمام باشد اختصاص به زمان حضور دارد یا در عصر غیبت هم می شود به آن استدلال کرد مطلبی است که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 1699

سه شنبه 30/11/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به موثقه سماعه بود که استدلال شده بود به آن بر تخییر بین خبرین متعارضین، که ما اشکال کردیم به دلالت آن. و عمده اشکال ما دو چیز بود: یکی اینکه هو فی سعة حتی یلقاه اساسا ظهور در تخییر ندارد. چون حذف متعلق مفید عموم نیست، یعنی وقتی می گویند اگر کسی دو خبر متعارض به او رسید او در سعه هست، بیان نشده است که در سعه از چه جهت هست. آیا در سعه هست در اخذ به یکی از این دو حدیث، یا در سعه هست از حیث وجود این دو حدیث، یعنی عملا بناء بگذارد که همچنین حدیث متعارضی ما نداریم رجوع کند به قواعد اولیه. ظهور ندارد هو فی سعة در تخییر در اخذ به یکی از این دو حدیث. ولذا از ابتدا ما قائل به اجمال این جمله هستیم.

ومؤید این مطلب نقل احتجاج هست که این حدیث سماعه را ولو به سند مرسل نقل که می کند به این لساان نقل می کند که لاتعمل بواحد منهما.

و همین اجمال کافی است که دیگر نتوانیم استدلال کنیم بر این موثقه بر اثبات تخییر و جواز اخذ به یکی از این دو حدیث متعارض. شاید مراد این باشد که فهو فی سعة حتی یلقاه، تا از امام سؤال نکرده که حکم واقعی چیست از ناحیه وجود این حدیث در سعه هست و الزامی برای او نمی آید که به یکی از این دو حدیث عمل کند.

اشکال دوم ما به این موثقه وجود یرجئه حتی یلقی من یخبره بود، که برفرض هو فی سعة حتی یلقاه صلاحیت داشته باشد ظهور پیدا کند در اثبات تخییر، اما متصل به ما یصلح للقرینیة است.

امام قدس سره اصلا فرمودند ظاهر این جمله یرجئه حتی یلقی من خبره فهو فی سعة حتی یلقاه این است که فعلا اخذ به هیچکدام از این دو حدیث نکند و از ناحیه اخذ به این دو حدیث در سعه است، یعنی به قواعد اولیه مثل عام فوقانی یا اصل عملی رجوع کند.

ما اختلافمان با ایشان این بود که این ظهور را احراز نمی کنیم، بلکه یک نوع تهافت می بینیم بین صدر وذیل در این نقل سماعة. چون ظاهر یرجئه این است که یرجئ ذلک الامر یعنی آن واقعه را فعلا متوقف کند، واین معنایش این است که فعلا دست نگه دارد و کاری نکند، نه اینکه آزاد هست هر کاری می خواهد بکند. ظاهر یرجئه این است. البته باید ببینیم چطور معنایش با فهو فی سعة حتی یلقاه مناسب و ملائم بشود.

که ما عرض کردیم واقعا این حدیث به نظر ما مجمل است. و شاید می خواهد بگوید که فعلا کار را متوقف کند و از ناحیه متوقف کردن کار نگران نباشد که یکوقت در اداء حق الناس یا در اداء واجب تأخیر بیفتد، نگران نباشد او معذور است در این تأخیر و متوقف کردن این عمل. که شبیه مقبوله عمر بن حنظله می شود که أرجئه حتی تلقی امامک.

این محصل عرض ما هست که ما قائل به اجمال این موثقه هستیم. و نتیجه اجمال این می شود که طبق قاعده اولیه عمل می کنیم و می گوئیم این حدیثین تعارض کردند وما رجوع می کنیم به عام فوقانی اگر بود و اگر عام فوقانی نبود رجوع می کنیم به اصل عملی.

ایراد پنجم به موثقه سماعه: گفته شده است که این حتی یلقی من یخبره ظاهر در این است که یعنی یلقی الامام علیه السلام. در آن مرسله احتجاج هم بود که حتی تلقی صاحبک فتسئله. انصراف من یخبره هم امام هست والا هر مخبری که به درد نمی خورد، والا این دو نفر هم مخبر بودند اما تعارض کرد کلامشان. یرجئه حتی یلقی من یخبره ظاهرش این است که حتی یلقی الامام علیه السلام. واین انصراف پیدا می کند به زمان حضور امام علیه السلام که امکان لقاء با ایشان وجود دارد وشامل عصر غیبت نمی شود.

ممکن است نکته تخییر در زمان امام علیه السلام این بوده است که شرائط تقیه بوده است، و روایات متعارض برای زمان حضور ائمه علیهم السلام بخاطر شرائط تقیه صادر می شده و هنوز موضع نهائی ائمه علیهم السلام بیان نشده بوده، مصلحت این بوده است که مردم مخیر باشند. در برخی از روایات دارد لایسعکم الا التقیة، إنا لا ندخلکم فیما لایسعکم. اما زمان غیبت دیگر موقف ائمه علیهم السلام نهایی شده و باید برویم سراغ موقف نهایی آنها اگر از خلال احادیث به دست آوردیم و اگر به دست نیاوردیم برویم سراغ اصل عملی.

اقول: به نظر ما این اشکال وارد نیست. چرا؟ برای اینکه این تعبیر که یرجئه حتی یلقی من یخبره اطلاق دارد ولو نسبت به جائی که بالعرض امکان حصول غایت نباشد. یکوقت امکان حصول غایت بالذات نیست، مثلا می گویند إذا لاقی النجس شیئا فهو یتنجس حتی تغسله، خب این حتی تغسله بالذات شامل مایعات نمی شود. اینکه بگویند اگر مثلا خون ملاقات کند با یک شیء طاهر، باید از آن شیء طاهر اجتناب بشود تا اینکه آن را بشویید، خب مایعات که قابل غسل نیست شامل مایعات نمی شود. چون مایعات قابل غسل نیست بالذات.

اما اگر قابل حصول غایت بود بالذات، ولی بالعرض قابل نبود، مثل این مثال که یک جسم طاهری هست ولکن با اینکه بالذات قابل غسل است بالعرض قابل غسل نیست. یک ظرفی است که دربش بسیار ضیق است که از او آب عبور نمی کند، یا فرض کنید متنجس شده به ولوغ کلب و امکان اینکه اول آن را با خاک بشوریم وبعد با آب نیست. این قابل است بالذات برای غسل، ولی بالعرض بخاطر ضیق لبه آن قابل غسل نیست یا قابل غسل بالتراب نیست در ولوغ کلب. این مانع نمی شود که اطلاق مغیی شامل او بشود که ما لاقاه الدم فاجتنب عنه حتی تغسله مثلا.

اینجا هم یک وقت امکان لقاء امام بالذات نیست، اما یکوقت امکان لقاء امام بالعرض نیست چون امام غائب است، چرا صدق نکند در جائی که امکان لقاء امام بالعرض نیست؟ ترجئه حتی تلقی امامک، یرجئه حتی یلقی من یخبره. فعلا امکان لقاء ما با حضرت حجت نیست بالعرض، چرا شامل نشود.

مثل اینکه یک شخصی فرزندش مفقود است فعلا هم امکان وصول او به فرزندش نیست، می گوید لایزول حزنی حتی القی ولدی. تا فرزندم را نبینم غم وغصه من تمام نمی شود. فعلا هم امکان اینکه فرزندش را ببیند نیست چون فرزندش در یک کشور دور دست محبوس است به حبس ابد. چه مشکلی دارد لایزول حزنی حتی القی ولدی؟!

سؤال وجواب: در مرسله احتجاج هم بود که لاتعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتسئله، وآن مرسله احتجاج اطمینان هست که با این موثقه سماعه یک حدیث است نقل به معنا شده است.

دلیل دوم بر تخییر: صحیحه علی بن مهزیار است.

در صحیحه علی بن مهزیار می گوید: قرأت فی کتاب لعبدالله بن محمد الی ابی الحسن علیه السلام: اختلف اصحبابنا فی روایاتهم عن ابی عبدالله علیه السلام فی رکعتی الفجر فی السفر، فروی بعضهم أن صلّهما فی المحمل وروی بعضهم لاتصلهما الا علی الارض، فأعلمنی کیف تصنع انت لأقتدی بک فی ذلک؟ فوقّع علیه السلام: موسع علیک بأیة عملت.

سند این روایت تمام است. چون عبدالله بن محمد، عبدالله بن محمد حضینی اهوازی است که نجاشی گفته است ثقه است. علاوه بر اینکه در این روایت علی بن مهزیار شهادت می دهد می گوید: فوقّع علیه السلام، علی بن مهزیار می گوید نامه ای را عبدالله به محمد به امام رضا علیه السلام نوشت و امام جواب دادند که موسع علیه بأیة عملت. شهادت علی بن مهزیار حجت است. پس سند مشکلی ندارد.

اما دلالت: تقریب دلالت این است که: ظاهر موسع علیک بأیة عملت جواز تطبیق عمل است بر یکی از این دو خبر از باب تخییر بین دلیلین متعارضین.

حالا یا تخییر اصولی است که ما به یکی از این دو حدیث أخذ کنیم و او بشود حجت. که نتیجه اش این است که مرجع تقلید طبق تخییر اصولی به یکی از این دو خبر اخذ می کند و به مضمون آن فتوی می دهد.

یا تخییر فقهی باشد، یعنی مکلفین در مقام عمل توسعه ظاهریه دارند عملشان را بر هرکدام از این دو حدیث می توانند تطبیق بدهند، بدون اینکه بعد از اخذ و التزام یکی از این دو حدیث حجت فعلیه بشود. که طبعا فقیه دیگر نمی تواند فتوی بدهد طبق مضمون یکی از این دو حدیث. فقیه فتوی می دهد به همان تخییر ظاهری فقهی.

اشکالی که به استدلال به این صحیحه علی بن مهزیار گرفته شده است این است که گفته شده است: ظاهر اینکه امام علیه السلام در یک مورد خاص می فرمایند موسع علیک این است که حکم واقعی را بیان می کنند. إعمال قواعد تعارض برای کسی است که عالم به واقع نیست. مخصوصا که عبدالله بن محمد گفت فأعلمنی یا مولا کیف تصنع انت لأقتدی بک، یابن رسول الله شما چه می کنید آیا مقید هستید نافله فجر را روی زمین بخوانید یا اگر سوار بر محمل هم بودید روی محمل می خوانید؟ دو حدیث متعارض داریم می خواهم بدانم شما چه می کنید تا به شما اقتداء بکنم. امام بفرماید موسع است بر تو هر کاری می خواهی بکنی. خب گفته شده است که این ظاهرش این است که توسعه واقعیه است، نه توسعه ظاهریه ای که مربوط به جاهل به حکم واقعی می شود. این خلاف ظاهر است که امام در سؤال از یک مورد خاص حکم ظاهری جاهل را بیان کنند.

مخصوصا که مورد این دو حدیث تعارض مستقر نیست، جمع عرفی دارد. یک حدیث می گوید صلّ فی المحمل، یعنی جائز است نماز نافله فجر را در محمل بخوانی. یک حدیث می گوید لاتصلهما الا علی وجه الارض، نافله فجر را روی زمین بخوان. به هر عرفی بدهی حمل می کند این نهی را بر کراهت، با توجه به نصوصیت صلهما فی المحمل در جواز اتیان به نافله فجر بر روی محمل. فرض این است که صل فی المحمل که وجوب نیست، بلکه امر در مقام توهم حظر است. اگر یک حدیثی بگوید که نماز نخوان مگر در مسجد، یک حدیث دیگر بگوید در خانه خودت نماز بخوان، آیا می گوئید تعارض می کنند؟! یا می گوئید نماز در خانه بخوان یعنی جائز است نماز در خانه بخوانی. چون معلوم است که نماز در مسجد افضل است. صلهما فی المحمل در مقام توهم حظر است ولذا امر نص در ترخیص است. اما لا تصلهما الا علی وجه الارض که نص در تحریم نیست، نهی است که با کراهت هم می سازد.

اقول: انصافا این اشکال، اشکال قویی هست و لااقل موجب اجمال می شود که شاید این تخییر در حدیث تخییر ظاهری بین الخبرین المتعارضین نباشد، بلکه تخییر واقعی باشد در خصوص این مسأله.

سؤال وجواب: تخییر به لحاظ حکم الزامی است منافات ندارد که یک فرد افضل از فرد دیگر باشد. ... متفاهم عرفی از موسع علیک بأیة عملت یعنی در مقام عمل هر کاری دوست داری بکن، می خواهی روی محمل نماز بخوان می خواهی روی زمین نماز بخوان از باب اینکه جائز هست.

نفرمائید اگر جمع عرفی واضح بود پس چرا عبدالله بن محمد سؤال کرد؟

می گوئیم چون اولا هر جمع عرفی لازم نیست برای هر فردی در هر حالی واضح باشد. ثانیا امام علیه السلام حاضر بود او سؤال کرد برای اینکه ببیند امام علیه السلام چه می کند، فأعلمنی ماذا تصنع انت لأقتدی بک. اینکه اشکال ندارد. عرض کردم لااقل این است که ما یصلح للقرینیة داریم، ظهور پیدا نمی کند این حدیث در تخییر ظاهری بین الخبرین المتعارضین. هذا اولا.

ثانیا: مورد این صحیحه احکام غیر الزامیه است. چه جور ما بگوئیم بین خبرین متعارضین است تخییر است مطلقا حتی در احکام الزامیه؟! یکی می گوید نماز ظهر واجب تعیینی است و یکی می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است، آیا آنجا هم ما مخیریم با اینکه احکام الزامیه است؟ از کجا؟ این جواب که اطلاق ندارد. موسع علیک بأیة عملت در این مورد دو حدیثی است که یکی می گوید صلهما فی المحمل و یکی می گوید لا تصلهما الا علی وجه الارض که موردش نافلة الفجر است که یک نماز مستحبی است. و نسبت به عصر غیبت هم اطلاق ندارد، چون مخاطب عبدالله بن محمد است و به او گفته اند موسع علیک، نگفته اند موسع علی کل شیعیٍّ. احتمال می دهیم در عصر حضور مردم مخیر بوده اند بخاطر شرائط تقیه.

دلیل سوم بر تخییر: مکاتبه حمیری است.

در وسائل از کتاب الغیبة شیخ طوسی رضوان الله علیه نقل می کند با سند صحیح که محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری در مکاتبه به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را نقل کرده است. در وسائل این تعبیر آمده است که: یسئلنی بعض الفقهاء عن المصلی إذا قام فی التشهد الاول الی الرکعة الثالثة. در خود کتاب الغیبة این تعبیر نیست. در کتاب الغیبة این نیست که یسئلنی بعض الفقهاء. بلکه می گوید احتجت أدام عزک. خطابی است از حمیری به حسین بن روح. می گوید: احتجت ادام عزک أن تسئل لی بعض الفقهاء، حسین بن روح عزتت زیاد، نیاز پیدا کردم که سؤال کنی برای من از بعض فقهاء، (یعنی امام زمان علیه السلام، که ذکر اسم نمی کردند بلکه تعبیر می کردند به الفقیه یا بعض الفقهاء). در کتاب الغیبة اینجور دارد. در وسائل دارد که:

یسئلنی بعض الفقهاء عن المصلی إذا قام من التشهد الاول الی الرکعة الثالثة هل یجب علیه أن یکبّر، فإنّ بعض اصحابنا قال لایجب علیه التکبیر ویجزیه أن یقول بحول الله وقوته اقوم و اقعد؟ فکتب فی الجواب: إن فیه حدیثین، أما احدهما فإنه إذا انتقل من حالة الی حالة اخری فعلیه التکبیر. یک حدیث به نحو عام می گوید هرگاه مصلی منتقل بشود از یک حال به یک حال دیگر بر او است که تکبیر بگوید. و اما الآخر (حدیث دوم این است که) روی إذا رفع رأسه من السجدة الثانیة وکبّر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر وکذلک التشهد الاول. یعنی بعد از تشهد اول نیاز به تکبیر نیست. و بأیهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا.

هم شیخ طوسی در اول استبصار شبیه این تعبیر را نقل می کند از امام علیه السلام و هم کلینی، که بأیهما اخذتم من جهة التسلیم وسعکم. آنجا تعبیر وسعکم دارد.

گفته اند این ذیل کاملا دلالت می کند بر تخییر در حدیثین متعارضین.

کلام واقع می شود تارة فی سنده و اخری فی دلالته.

اما سند این روایت: به نظر ما تمام است. درست است در احتجاج مرسل نقل شده است. بعضی از کتابها نوشته اند سندش ضعیف است نگاه به احتجاج می کنند. سند در کتاب الغیبة صحیح است. چرا؟ برای اینکه شیخ طوسی در کتاب الغیبة می گوید روی جماعة عن أبی الحسن محمد بن احمد بن داود القمی، قال وجدت بخطّ احمد بن ابراهیم الوبختی و املاء ابی القاسم الحسین بن روح علی ظهر کتاب فیه جوابات و مسائل انفذت من قم یُسئل عنها هل هی جوابات الفقیه علیه السلام أو جوابات الشلمغانی، لأنه حکی عنه أنه قال هذه المسائل أنا اجبت عنها. فکتب الیهم علی ظهر کتابهم: بسم الله الرحمن الرحیم، قد وقفنا علی هذه الرقعة و ما تضمنته فجمیعه جوابنا.

این سند را بررسی کنیم: اول شیخ طوسی می گوید روی جماعة. ظاهرا این جماعت همان جماعتی هستند که طریق شیخ طوسی هستند به محمد بن احمد بن داود قمی در فهرست، که شیخ مفید هست، حسین بن عبیدالله هست، احمد بن عبدون هست. علاوه بر اینکه جماعت که بودند لااقل سه نفر می شوند، سه نفر هر سه که دروغگو نمی شوند، بالاخره در بین آنها یکی ثقه هست.

بعد دارد عن ابی الحسن محمد بن احمد بن داود قمی، که شیخ طوسی می گوید: شیخ هذه الطائفة و عالمها وشیخ القمیین فی وقته و فقیههم. حکی ابوعبدالله الحسین بن عبیدالله أنه لم یرَ احدا احفظ منه و لا افقه و لا اعرف بالحدیث.

ایشان هم می گوید وجدت بخط احمد بن ابراهیم النوبختی و املاء أبی القاسم حسین بن روح. مشکل همین احمد بن ابراهیم نوبختی است که توثیق ندارد. ولذا بعضی ها می گویند خب این احمد بن ابراهیم نوبختی این مطلب را نوشته بود که امام فرموده اند این مطلب از ما هست، خب شاید احمد بن ابراهیم نوبختی کاذب بوده. حالا کاتب حسین بن روح بوده، خب باشد، دلیل نمی شود، ممکن است گاهی حسین بن روح از او استفاده می کرده است در کتابت ولی آدم ثقه ای نبوده است.

حالا بگذریم که انسان وثوق پیدا می کند که حسین بن روح نائب خاص امام نمی رود از کاتبهای غیر ثقه استفاده کند، غیر از او خود این محمد بن احمد بن داود قمی شهادت داده است که من این مطلب را به خط نوبختی دیده ام ولی املاء حسین بن روح بوده است. شهادت می دهد که املاء حسین بن روح بوده است. اینکه از کجا تشخیص داد؟ لابد یک قرائنی بود تشخیص داد، یا احراز کرد نوبختی ثقه بوده، یا از قرائن حسیه یقین پیدا کرد که این املاء حسین بن روح است. اصالة الحس جاری می کنیم.

سؤال وجواب: املاء یعنی خواندن، او املاء کرد یعنی او گفت و توبختی نوشت. املاء یعنی انشاء کردن و بیان کردن حسین بن روح. خب این را احراز کرده شهادت داده. ما بگوئیم از کجا احراز کرده؟ خط نوبختی بوده، نوبختی هم معلوم نیست ثقه بوده است. این بیان به نظر ما تمام نیست.

عمده اشکالی است که آقای سیستانی مطرح می کند. می گوید از کجا معلوم که این مطالب خود حسین بن روح نباشد؟ چه کسی می گوید که حسین بن روح از طرف خودش جواب نداده باشد از باب اینکه این مقدار اختیار داشته است که بعضی از جوابها را خودش بدهد و نیازی به جواب امام علیه السلام نباشد.

تأمل بفرمائید ببینیم این اشکال وارد است یا نه.

جلسه 1700

چهارشنبه 01/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به ادله تخییر بین خبرین متعارضین بود.

دلیل اول موثقه سماعه بود که ما عرض کردیم فهو فی سعة مجمل است و ظهور در تخییر ندارد. ویرجئه حتی یلقی من یخبره اگر مراد این باشد که تأخیر بیاندازد واقعه را تا زمان سؤال از امام، این باید مختص بشود به زمان حضور ائمه علیهم السلام. محتمل نیست در عصر غیبت ما موظف باشیم به تأخیر واقعه تا زمان فرج امام علیه السلام، یعنی عملا در تمام عمرمان این واقعه را ترک کنیم. ولذا اگر مراد از یرجئه یرجئ ذلک الامر باشد این نمی تواند در یک زمان نامحدود باشد. ولی اگر یرجئه به معنای یرجئ الاخذ بالحدیثین باشد این می تواند اطلاق داشته باشد نسبت به زمان غیبت. و به هر حال مهم اجمال در موثقه سماعه است.

اما دلیل دوم صحیحه علی بن مهزیار بود که از حضرت سؤال کرد که دو حدیث هست که یکی می گوید نماز نافله را بر محمل بخوانید، و دیگری می گوید نافله فجر را نخوانید مگر روی زمین.

که ما عرض کردیم محتمل هست که این به معنای تخییر واقعی باشد، چون مستحب است انسان نافله فجر را روی زمین بخواند. وقتی مستحب بود و نماز روی محمل هم در نافله فجر مشروع بود می شود مخیر.

اینکه بعضی گفته اند که این خلاف ظاهر موسع علیک بأیة عملت هست. از تخییر واقعی که تعبیر نمی شود که موسع است بر شما که به یکی از این دو حدیث عمل کنید. خب انسان نسبت به فعل و ترک مخیر است در مستحب. وگفته شده است که مورد این صحیحه هم جمع عرفی ندارد تعارضش مستقر است ولذا می تواند موضوع باشد برای تخییر. چون ادله خطابات ارشادیه حمل بر استحباب یا کراهت نمی شوند. در خطابات تکلیفیه که یکی می گوید این کار را بکن و دیگری می گوید لازم نیست، خب خمل می کنیم بر استحباب، یا یک خطاب می گوید این کار را نکن و دیگری می گوید می توانی بکنی حمل می کنیم بر کراهت. اما در خطابات ارشادیه مثل اینکه یک خطاب بگوید یعید صلاته و خطاب دیگر بگوید لایعید صلاته آقای خوئی ره هم فرموده که این جمع عرفی ندارد که حمل کنیم یعید را بر استحباب اعاده. چون یکی ارشاد است به صحت و دیگری ارشاد است به بطلان. یکی خبر می دهد از صحت نماز می گوید لایعید صلاته و یکی خبر می دهد از بطلان صلاة می گوید یعید صلاته. و اینها جمع عرفی ندارند. گفته می شود در این روایت هم آن نقلی که می گوید لاتصلهما الا علی الارض ارشاد به یک حکم وضعی است یعنی شرطیت اینکه نماز نافله فجر روی زمین باشد. خطاب ارشاد به شرطیت می شود و با دلیل صلهما فی المحمل که نفی شرطیت می کند تعارض می کنند وتعارضشان هم مستقر است.

اقول: این بیان به نظر ما درست نیست. اما اینکه خطاب ارشادی جمع عرفی ندارد، خود آقای خوئی ره که مؤسس این بیان هست در مثل یعید و لایعید این را فرموده که واقعا هم درست است. اما در انشاء به شرطیت و جزئیت و امثال آن خود ایشان هم جمع عرفی می کند و واقعا هم جمع عرفی دارد. یک خطابی بگوید إقرأ السورة فی صلاتک و یک خطاب دیگری بگوید لا بأس أن تترک قراءة السورة فی صلاتک، بلااشکال عرف جمع عرفی می کند حمل می کند إقرأ السورة فی صلاتک را بر استحباب قرائت سوره در نماز.

یعید و لایعید متعارف نیست که استحباب اعاده در موردش اراده بشود. ولذا به عرف بگوئیم یعید صلاته، لایعید صلاته، بینشان تنافی می بیند. اما در خطاب ارشاد به شرطیت مثلا یا جزئیت، یکی می گوید اقرأ السورة فی صلاتک و یکی می گوید لابأس أن تترکها، قطعا جمع عرفی هست.

بله لاتصلهما الا علی وجه الارض اگر ما بودیم و قرینه بر ترخیص در نماز در محمل نداشتیم ظهور داشت در شرطیت، اما ترخیص در ترک که آمد حمل می شود بر استحباب. این یک بیان عرفی هست.

و برفرض مرحوم آقای خوئی ادعا کنند که در خطاب ارشادیه حمل بر استحباب جمع عرفی نیست، اما این کلام به اطلاقش درست نیست، و عرض کردم خود ایشان هم ملتزم نیستند به این مطلب.

در مانحن فیه که اصلا شرطیت به لحاظ یک مرکب استحبابی یا مرکب وجوبی چه بسا هست. جائی که مرکب وضعی هم هست به نظر ما جمع عرفی دارد. یک خطاب بگوید لاتنخع ذبیحتک ذبیحه ات را قبل از خروج روحش تنخیع نکن، یک خطاب دیگر بگوید لا بأس، قطعا جمع عرفی می کنند، با اینکه مرکب وضعی هم هست و حکم تکلیفی وجوبی یا استحبابی در آن مطرح نیست. جمع عرفی هست.

اگر یک خطابی بگوید لا تقرأ و در مقام توهم حظر باشد یعنی لایجب أن تقرأ. خب خطاب صلهما فی المحمل توهم حظر است، یعنی یجوز أن تصلیهما فی المحمل.

و اما اینکه گفتند اینکه امام علیه السلام فرمودند موسع علیک بأیة عملت این تعبیر تناسب با تخییر واقعی ندارد.

جواب این است که: شما قرائن از طرف دیگر را هم حساب کنید که اینکه در یک مورد خاص می آیند از امام سؤال می کنند و توقع دارند که امام علیه السلام حکم واقعی را بیان کنند، علّمنی ماذا تصنع کی أقتدی بک، این خلاف ظاهر است که امام علیه السلام بیان حکم ظاهری مربوط به جاهلین را مطرح کنند در حالی که خود امام عالم به حکم واقعی هستند و سائل هم متوقع بود که امام علیه السلام حکم واقعی را بیان کند. اینها را هم در نظر بگیرید می بینید موسع علیک بأیة علمت یک بیان عرفی است برای اینکه بگوید هر کاری دوست داری بکنی. مضمون این حدیث می گوید صلهما فی المحمل می توانی نماز بخوانی در محمل، مضمون آن حدیث می گوید لاتصلهما الا علی وجه الارض می توانی روی زمین نماز بخوانی، این یعنی عملا تخییر واقعی.

عرض کردم ما ادعای جزم نمی کنیم به اینکه این تخییر واقعی است، می گوئیم ظهور ندارد در تخییر ظاهری بین الخبرین المتعارضین با این قرائنی که عرض کردیم که مورد، مورد تعارض غیر مستقر است و سؤال از یک مورد خاص بوده که توقع بود که امام علیه السلام حکم واقعی آن را بیان کند. اینها قرینه می شود که دیگر ظهور پیدا نکند موسع علیک بأیة عملت در تخییر ظاهری.

دلیل سوم مکاتبه حمیری بود. راجع به مکاتبه حمیری ابتدا بحث سندی مطرح شد و بعد بحث دلالی.

اما بحث سندی مشکل این بود که نوبختی که کاتب این توقیع هست توثیق ندارد، ولذا این حدیث اشکال سندی پیدا می کند.

ما در جواب عرض کردیم که وقتی که محمد بن احمد بن داود قمی می گوید وجدت بخط احمد بن ابراهیم النوبختی واملاء الحسین بن روح این ظاهرش این است که شهادت می دهد به اینکه این مطلب املاء والقاء حسین بن روح بوده، کاتبش نوبختی است، و اصالة الحس در شهادتش جاری می شود.

ممکن است کسی شبهه ای مطرح کند بگوید این تعبیر در یک طومار از دو طومار که حمیری برای حسین بن روح فرستاد ثبت شده بود، در طومار اول، که پشت آن طومار که حمیری سؤال کرد که این جوابها که در توقیعات در طومار اول است جوابات فقیه است یا جوابات شلمغانی است، چون شلمغانی گفته است که این توقیعات را من جواب دادم ربطی به امام علیه السلام ندارد. در جواب نوشتند بسم الله الرحمن الرحیم قد وقفنا علی هذه الرقعة و ما تضمنته فجمیعه جوابنا. و لکن این توقیعی که ما الان می خوانیم راجع به اینکه بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا این اولین حدیث طومار دوم است. در کتاب الغیبة صفحه 378 می گوید من کتاب آخر، و بعد این حدیث را مطرح می کند. و ادعا می شود که دلیل نداریم که طومار دوم تأیید شده است.

اقول: این درست نیست. برای اینکه در انتهای طومار دوم هم ابن نوح صیرافی می گوید نسخت هذه النسخة من المدرجین (مدرج یا درج یعنی طومار، نامه های قدیم گاهی به شکل طومار فرستاده می شود به این می گفتند درج یا مدرج) القدیمین الذین فیهما الخط (خط یعنی همان خط احمد بن ابراهیم نوبختی) والتوقیعات. و در انتهاء این درج دوم هم باز حمیری از حسین بن روح تقاضا می کند، در صفحه 384 کتاب الغیبة می گوید: فإن رأیت ادام الله ظلک أن تسأل لی عن ذلک و تشرحه لی وتجیب فی کل مسألة بما العمل به و تقلدنی المنة فی ذلک، می گوید جناب حسین بن روح اگر می شود راجع به این دو درج از امام بپرسید که این جوابها درست است یا درست نیست. ابن نوح هم که می گوید که هر دو درج خط وتوقیعات در آن ثبت بود. خب خط ظاهرش این است که همان خطی است که در اول درج اول خود ابن نوح مطرح کرد. خود ابن نوح در ابتداء درج اول گفته است که اول من حدثنا بهذا التوقیع ابوالحسین محمد بن علی بن تمام وذکر أنه کتبه من ظهر الدرج الذی عند ابی الحسن بن داود، فما قدم ابوالحسن داود وقرأته علیه ذکر أن هذا الدرج بعینه کتب به اهل قم الی الشیخ ابی القاسم وفیه مسائل، فاجابهم علی ظهره بخط احمد بن ابراهیم النوبختی و حصل الدرج عند ابی الحسن بن داود القمی. این را ابن نوح می گوید. در ذیل درج دوم هم می گوید: نسخت هذه النسخة من المدرجین القدیمین الذین فیهما الخط والتوقیعات.

وانگهی خلاف ظاهر است که وقتی حمیری دو طومار می فرستد که در هر دو طومار تقاضا می کند از حسین بن نوح که بپرسد که آیا این جوابات فقیه یعنی امام علیه السلام است یا جوابات شلمغانی است، وبعد بیایند فقط در رابطه با طومار اول اظهار نظر بکنند و بعد هم ابن نوح راجع به طومار اول که صحبت می کند ذیل طومار دوم هم بگوید قد نسخت هذه النسخة من المدرجین القدیمین الذین فیهما الخط والتوقیعات بگوئیم راجع به توقیعات دوم اصلا اظهار نظر نشده است، این انصافا خلاف ظاهر است.

فقط می ماند اشکال آقای سیستانی:

خلاصه اشکال آقای سیستانی این است که فرموده اند: حمیری از حسین بن روح تقاضا کرد، چه ربطی به امام زمان علیه السلام دارد؟ تعبیرهایی که در این سؤال حمیری هست متوجه حسین بن روح است، می گوید وقد عودتنی ادام الله عزک من تفضلک ما انت اهل أن تجرینی علی العادة وقبلک اعزک الله فقهاء. جناب حسین بن روح! شما مراد عادت دادی به بزرگواری خودت، شما اطرافت فقهاء هستند، من نیاز دارم که یک سری سؤالها را از این فقهاء بپرسی. باز هم در ادامه می گوید: فرأیک ادام الله عزک بالتفضل علیّ بمسئلة من تثق به من الفقهاء. جناب حسین بن روح! به من تفضل کن سؤال کن درباره این مطلب از شخصی از فقهاء که به او وثوق واطمینان داری. باز هم در ادمه می گوید: احتجت ادام الله عزک أن تسئل لی بعض الفقهاء عن المصلی إذا قام من التشهد الاول.

بعد آقای سیستانی فرموده اند یک داستانی برایتان بگویم تا ابهامتان بیشتر بشود: در کتاب الغیبة شیخ طوسی نقل می کند از جماعتی از اصحاب از ابی غالب احمد بن محمد بن سلیمان زراری که از اکابر علماء شیعه بود، می گوید من با همسرم اختلاف داشتیم، ابوجعفر محمد بن احمد ززوزجی گفت برای حل این اختلاف شما با همسرت ظاهرا غیر از دعا کار دیگری نمی شود کرد تکتب ورقة و تسئل الدعاء فیها، فکتبت رقعة وذکرت فیها حالی. ابی غالب زراری می گوید بعد من و این دوستم جناب ابوجعفر رفتیم پیش محمد بن علی. محمد بن علی واسطه میان شیعه و میان حسین بن روح بود که خواسته های شیعه را طبق نامه ها منتقل می کرد می برد بغداد پیش حسین بن روح. وکان فی ذلک الواسطة بیننا و بین الحسین بن روح فدفعناها الیه، رفتیم خدمت محمد بن علی وآن رقعه ای را که من تقاضای دعا کرده بودم دادیم به محمد بن علی گفتیم بفرست بغدا نزد حسین بن روح. فاخذها منی وتأخر الجواب عنی ایاما، طول کشید. فلقیته، بعد از مدتی که او را دیدم گفتم آقا قد سائنی الجواب عنی، ناراحتم که جوابم دیر شده. گفت لا یسوئک، ناراحت نباشی، فإنه احب لی ولک، هر چه دیر بشود به نفعت هست. و أومأ الیّ با اشاره به من فهماند که إن الجواب إن قرب کان من جهة الحسین بن روح، گفت اگر زود بیاید معلوم می شود از امام زمان علیه السلام نیست بلکه حسین بن روح سریع جواب را فرستاده است. وإن تأخر کان من جهة الصاحب علیه السلام. پس معلوم می شود حسین بن روح گاهی از خودش جواب می داده و گاهی از امام علیه السلام. حالا از کجا می دانید که این جواب که به حمیری داد از امام علیه السلام بود؟

ولذا اعتباری به این توقیع نیست.

یک مؤیدی هم که آقای سیستانی دارند این است که: در همین مکاتبه دارد: إن فیه حدیثین و رُوی. گفته امام عصر سلام الله علیه که این تعبیر را نمی کند که إن فیه حدیثین و روی؟! بلکه این را شخصی می گوید که معصوم نیست.

این محصل اشکال.

دیگر توقیعات زیر سؤال رفت. البته آن توقیع اسحق بن یعقوب که مدّ نظر بعضی هست اگر سندش تمام باشد او صریحا می گوید من صاحب الزمان علیه السلام این توقیع رسید. ولی این توقیعات حمیری وبرخی از توقیعات روشن نیست که مستقیم از امام عصر سلام الله علیه است یا حسین بن روح جواب داده است.

سؤال وجواب: حسین بن روح ظاهرا فقیه نبوده است. البته جوابها قبلا صادر شده بوده است، فقط حمیری یک سؤالی کرد گفت این جوابها، جوابهای شما است یا جواب های شلمغانی است. قضیه ابی غالب هم که دعا بود منافاتی با فقیه نبودن ندارد.

اقول: به نظر ما این اشکال وارد نیست. این تعبیر که در این توقیع آمد که حمیری گفت جناب حسین بن روح سؤال کن. تعبیر این است که می گوید: أحمد بن داود القمي قال‏ وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي و إملاء أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه على ظهر كتاب فيه جوابات و مسائل أنفذت‏ من‏ قم‏ يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه ع أو جوابات محمد بن علي الشلمغاني‏، بعد دارد که: فكتب إليهم على ظهر كتابهم‏ بسم الله الرحمن الرحيم‏ قد وقفنا على هذه الرقعة و ما تضمنته فجميعه جوابنا. فجیمعه جوابنا یعنی چه؟ سؤال حمیری این است که هل هی جوابات الفقیه أو جوابات الشلمغانی؟ حمیری این را سؤال کرد، بعد آن جوابی که آمد که و ما تضمنته فجمیعه جوابنا، آیا یعنی فجمیعه جواب الحسین بن روح؟! ظاهرش این است که امام علیه السلام نوشت، فكتب إليهم على ظهر كتابهم‏ بسم الله الرحمن الرحيم‏ قد وقفنا على هذه الرقعة و ما تضمنته فجميعه جوابنا. آخر سؤال این بود که اینها جوابات فقیه یعنی امام عصر علیه السلام است یا جوابات شلمغانی، بعد حسین بن روح در جواب بگوید نه این و نه آن بلکه جوابهای من است!. مگر حسین بن روح فقیه بوده است که این جوابها را بدهد و بعد حمیری قانع بشود؟

در کتال کمال الدین و تمام النعمة صفحه 508 از همین حسین بن روح مطلبی را نقل می کند، می گوید یک روز محمد بن ابراهیم بن اسحق از حسین بن روح مطلبی شنید، گفت فردا رفتم نزد حسین بن روح، با خودم فکر می کردم این مطلب دیروز حسین بن روح از خودش بود یا از امام علیه السلام بود. فابتدأنی بدون سؤال کردن من خودش شروع کرد به سخن گفتن، فقال لی یا محمد بن ابراهیم لئن أخرّ من السماء فتخطفنی الطیر أو تهوی به الریح فی مکان سحیق احبّ الی من اقول فی دین الله برأیی أو من عند نفسی بل ذلک عن الاصل و مسموع من الحجة صلوات الله و سلامه علیه. محمد بن ابراهیم بن اسحق توثیق صریح ندارد ولی صدوق خیلی از او نقل حدیث می کند وبارها گفته رضی الله عنه که ظهور دارد در اینکه صدوق او را آدم ثقه ای می داند. خب حسین بن روح طبق این روایت خودش ذهن طرف را خواند و ابتداء به سخن کرد، گفت من مگر از آسمان به زمین پرتاب بشوم و پرندگان مرا بخورند بهتر است از اینکه من از پیش خودم حرف بزنم. من هر چه می گویم از امام حجت سلام الله علیه است.

اصلا ظاهر نائب خاص این است. اینکه آن آقای محمد بن علی گفت نگران نباش اگر جواب زود بیاید از حسین بن روح است، خب او اصلا معلوم نیست توقیع بوده، دعا بوده ممکن است زود جواب می آمده، نگاه می کردند می دیدند در جواب گفته است بله ما دعا می کنیم شما را واز امام علیه السلام هم خواهیم خواست شما را دعا کنند. حسین بن روح به اسم امام زمان از خودش جواب نمی داده است. دعا بخواهند ممکن است دعا کند، اما اینکه از او سؤال بشود که این جوابات فقیه است یا جوابات شلمغانی است، بعد بگویند ما تضمنته فجمیعه جوابنا، بگوئیم حسین بن روح از خودش گفته است!.

سؤال وجواب: دارد و ما تضمنته فجیمعه جوابنا نه ما تضمنته فجمیعه جواب الحجة علیه السلام. این ظاهرش این است که این کلام امام حجت است نه کلام حسین بن روح. و الا اگر جواب حسین بن روح بود باید می گفت ما تضمنته فجمیعه جواب الحجة علیه السلام.

در ادامه هم دارد ما تضمنته فجمیعه جوابنا و لا مدخل للمخذول الضال المضل المعروف بالعزاقري لعنه الله في حرف منه و قد كانت أشياء خرجت إليكم على يدي أحمد بن بلال و غيره من نظرائه و كان من ارتدادهم عن الإسلام مثل ما كان من هذا (از این شلمغانی) عليهم لعنة الله و غضبه‏. اینها ظاهرش این است که امام علیه السلام دارد اینجور تعبیر می کند. و الا حسین بن روح بگوید جوابها از من است، این موجب اطمینان قلب حمیری می شود. شلمغانی که اقرب بود به نائب دوم امام علیه السلام به حسین بن روح، چون فرض این است که موقعی که جواب داد زمان نائب دوم امام بود که شلمغانی اقرب بود به نائب دوم، ولذا وقتی حسین بن روح به عنوان نائب سوم انتخاب شد او حسودی کرد گفت من که مقدم بودم چرا حسین بن روح بشود نائب امام. اینکه شمای حمیری می پرسید که آیا راست است که شنده شده که شلمغانی می گوید جوابها را من داده ام که زمان نائب دوم بوده، آیا این جوابات شلمغانی است یا جوابات فقیه است؟ حسین بن روح هم بگوید نه آن و نه این، اینها جوابات من است، آیا این موجب اطمینان حمیری می شود؟

انصافا این احتمال غیر عرفی است.

این نکته را هم اضافه کنیم که احتمال هست که بگوئیم فجمیعه جواب حسین بن روح؟! یعنی این دو طومار از اول طومار اول تا آخر طومار دوم جمیعش جواب حسین بن روح باشد؟! پس فجمیعه جوابنا این جوابنا یا جواب حسین بن روح یا جواب امام.

و معنا ندارد که بگوئیم بعضی از آنها را حسین بن روح جواب داده و بعضی را امام علیه السلام و بعد تعبیر کرده جوابنا. آیا حسین بن روح خودش را در کنار امام می گذارد؟ این عرفی است؟! این احتمالها را مطرح نکنید.

انصافا سند این مکاتبه حمیری تمام است.

کلام واقع می شود در دلالت آن:

اولین اشکال دلالی را آقای خوئی مطرح کرده است. فرموده: این ظاهرش تخییر واقعی است. و ال این دو حدیث عام وخاص هستند جمع عرفی دارند. یکی می گوید تکبیر همه جا بگوئید در حال انتقال از یک حال به حال دیگر، حدیث دوم می گوید بعد از تشهد اول و هنگام قیام به رکعت سوم تکبیر نیازی نیست. خب اینها عام وخاص هستند جمع عرفی دارند. آیا مناسب است که امام علیه السلام در اینجا بیان کنند تخییر ظاهری بین متعارضین را، با اینکه تعارض هم غیر مستقر است؟! این ظاهرش این است که امام که می فرمایند بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا یعنی یک عملی است که می خواهی تکبیر بگو بعد از تشهد اول، ذکر مطلق است، ذکر الله فی الصلاة مستحب است، می خواهی تکبیر نگو. استحباب خاص ندارد ولی به عنوان استحباب ذکر مطلق هر کجا می خواهی تکبیر بگو. ولذا بأیهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا ظهور در تخییر واقعی دارد. والا مناسب شأن امام معصوم نیست که سؤال از یک موردی بکنند ایشان حکم ظاهری جاهل را بیان کند.

تأمل بفرمائید ببنیم این ایراد آقای خوئی ره درست است یا نه. انشاء الله روز شنبه.

جلسه 1701

یکشنبه 05/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به مکاتبه حمیری بود که استدلال شده بود به آن بر اثبات تخییر بین خبرین متعارضین. و از جمله کسانی که دلالت این مکاتبه را پذیرفته اند صاحب تقریرات مباحث الاصول هستند.

مفاد این مکاتبه این است که از امام زمان عجل الله تعلی فرجه حمیری سؤال می کند که راجع به تکبیر بعد از تشهد اول وقبل از قیام حکم چیست؟

حضرت فرمودند إن فیه حدیثین، در این مورد دو حدیث وجود دارد: حدیث اول این است که إذا انتقلت من حال الی حال آخر فعلیک التکبیر، حدیث دوم این است که لیس علیک التکبیر بعد التشهد الاول. بعد حضرت طبق نقل فرمود و بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا.

پنج ایراد به استدلال به این مکاتبه گرفته شده است برای اثبات تخییر:

ایراد اول: ما ذکره السید الخوئی. فرموده اند: مورد این مکاتبه تعارض مستقر نیست. دو حدیث است یکی عام و دیگری خاص. إذا انتقلت من حال الی حال آخر فعلیک التکبیر عام است، لیس علیک التکبیر بعد التشهد الاول خاص است. عرف تخصیص می زند عام را به این خطاب خاص، و در مورد جمع عرفی که نوبت به تعارض وتخییر بین المتعارضین نمی رسد.

بله بین این دو حدیث جمع موضوعی هست ولی جمع حکمی نیست. جمع حکمی که بگوئیم خطاب لو علیک الاکبیر را که ظهور در وجوب دارد حمل بر استحباب می کنیم به قرینه لیس علیک التکبیر، این درست نیست. چون بین خطاب علیک التکبیر و لیس علیک التکبیر جمع حکمی وجود ندارد. اما جمع موضوعی که هست که تخصیص بزنیم آن حدیث اول را که عام است به این حدیث دوم، بگوئیم إذا انتقلت من حال الی حال آخر فعلیک التکبیر الا بعد التشهد الاول.

ولذا ما مجبوریم این تخییر در مکاتبه حمیری را بگوئیم تخییر واقعی است نه تخییر در خبرین متعارضین. یعنی مکلف مجاز است که بعد از تشهد اول به عنوان ذکر مطلق تکبیر بگوید از باب اینکه ذکر الله مستحبٌّ فی الصلاة، و مجاز است تکبیر نگوید.

در بحوث بالاتر از مرحوم آقای خوئی ادعا کرده اند. فرموده اند اصلا به شما بگوئیم حدیث دوم حاکم بر حدیث اول است. بالاتر از تخصیص، حاکم است. چطور؟

ایشان فرموده اند: برای اینکه در حدیث دوم فرض شده است که تکبیر فی الجمله ثابت است در اثناء نماز، و این تکبیری که ثابت هست در اثناء نماز می گوید بعد از تشهد اول نیست. تعبیر در حدیث دوم این است که: روی أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانیة و کبّر، بعد از اینکه سر از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت، ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر، وکذلک التشهد الاول یجری هذا المجری. این حدیث دوم مفروغ عنه گرفته است ثبوت تکبیر را در حال انتقال از یک حالی به حال دیگری در نماز. فقط فرموده است که در قیام بعد القعود این تکبیر نیست، در تشهد اول و قبل از قیام به رکعت سوم این تکبیر نیست. ولذا این حدیث دوم می شود حاکم بر حدیث اول. معلوم است که اینها احکام تعارض مستقر را ندارند، چون حکومت از اظهر مصادیق جمع عرفی است.

اقول: به نظر ما نه فرمایش آقای صدر در بحوث تمام است ونه فرمایش آقای خوئی.

اما فرمایش آقای صدر تمام نیست، چون:

اینکه آقای صدر ادعای حکومت حدیث دوم را کردند بر حدیث اول، این وجهی ندارد. حدیث دوم می گوید لیس حین القیام بعد القعود تکبیر، لیس بعد التشهد الاول تکبیر. این چه حکومتی دارد بر حدیث اول که می گفت إذا انتقلت من حال الی حال آخر فعلیک التکبیر؟!

بلکه از این باب بود که: برخی توهم می کردند استحباب یا وجوب تکبیر را در قیام بعد از قعود و یا در قیام به رکعت سوم بعد از تشهد اول، حدیث دوم نفی کرد این توهم استحباب یا وجوب را. مثل این می ماند اگر شما به کسی بگوید: لیس علیک حین رؤیة العالم الفاسق أن تسلّم علیه، بر تو هنگام دیدن عالم فاسق نیست که به او سالم بدهی، آیا این حاکم است بر آن عمومی که می گوید کل ما رأیت عالما فعلیک أن تسلّم علیه؟ چه حکومتی دارد؟ اصلا آیا این حدیث دوم مگر بدون حدیث اول لغو است که بیایند بگویند لیس علیک فی القیام بعد القعود و بعد التشهد الاول تکبیر؟ چه لغویتی دارد، دفع توهم استحباب یا وجوب تکبیر را در این دو حال می کند. اگر حکومت به معنای نظارت است که وجود ناظر بدون منظور الیه اصلا معنا ندارد.

ولذا به نظر ما حکومت وجهی ندارد.

اما بیان آقای خوئی ره تمام نیست چون:

ولو ما قبول داریم که عام وخاص جمع موضوعی دارند، اما ظاهر مکاتبه حمیری این است که در این مورد تکبیر بعد از تشهد اول دو حدیث هست. إنّ فیه حدیثین. یعنی دلالت عام را بر این مورد تشهد اول قطعی گرفته است، إنّ فیه حدیثین، و احکام تعارض مستقر را بار کرده است. خب امام علیه السلام که در مقام توضیح نبوده، شاید عموم حدیث اول نسبت به این تشهد اول قابل تخصیص نبوده مثل اینکه چه بسا مورد سؤال بوده است. در حدیث اول سؤال شده بوده از تکبیر بعد از تشهد اول، احتمال این معنا را که می دهیم. ولذا حضرت حدیث اول را خواندند. اگر حدیث اول مورد سؤالش همین تکبیر بعد از تشهد اول باشد خب صدق می کند که إنّ فیه حدیثین اولهما أنه إذا انتقلت من حال الی حال آخر فعلیک التکبیر. و این درست است که عام است ولکن از تطبیق امام نسبت به این تخییر ظاهری بین المتعارضین می فهمیم که این عام قابل تخصیص نبوده است. عامی که مورد سؤالش همین فرض خاص باشد خب قابل تخصیص نیست. از تطبیق امام علیه السلام که بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا می فهمیم که اینجا تخصیص آن حدیث اول به حدیث دوم عرفی نبوده است. این را ما می فهمیم.

ولذا این ایراد اول درست نیست.

سؤال وجواب: به هر حال می فهمیم بین این عام و خاص جمع عرفی نبوده است، شاید بخاطر اینکه مورد سؤال این حدیث اول که عام بود همین تکبیر بعد از تشهد اول بود. نفرمائید چرا امام این را توضیح نداد؟ خب امام فرمود إن فیه حدیثین، بنا نبود که تمام حدیث را مطرح کنند، فرمودند إن فیه حدیثین، می خواستند به مردم یاد بدهند که در تعارض الحدیثین چه بکنید. فرمودند که این دو حدیث جمع عرفی ندارند اما در مقام کیفیت جمع عرفی که نبودند. امام علیه السلام نخواستند جمیع قواعد تعارض را توضیح بدهند، خواستند تخییر بین المتعارضین المستقرین را توضیح بدهند. در مقام بیان کیفیت جمع عرفی که نبودند تا بگوئیم چرا توضیح ندادند که چرا این عام تخصیص نخورد به این حدیث دوم.

ایراد دوم: ما ورد فی البحوث ایضا: که سؤال در این مکاتبه حمیری از حکم واقعی بوده است. حمیری سؤال کرد از ثبوت تکبر بعد از تشهد اول و قبل از قیام به رکعت سوم. ولذا ظاهر جواب این است که امام هم حکم واقعی را بیان می کند.

علاوه بر اینکه شأن امام که عالم به احکام واقعیه است این است که وقتی سؤال از یک مورد خاصی می شود حکم واقعی آن را بیان کنند، نه اینکه احکامی را بیان کند که مربوط به جاهلین است که آقا دو تا حدیث متعارض داریم شما تخییر ظاهری دارید. خب آقا نمی شد شما حکم واقعی را بیان بفرمائید.

اقول: این ایراد هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه حمل بأیهما اخذت من باب التسلیم بر بیان حکم واقعی اصلا عرفی نیست. چرا؟ برای اینکه بعد از تخصیص آن حدیث اول که عام است به حدیث دوم، اصلا دیگر تکبیر بعد از تشهد اول مستحب نیست. بله به عنوان ذکر مطلق هر کجا می شود در اثناء نماز تکبیر گفت، اما به عنوان خاص دیگر مستحب نیست. در حالی که ظاهر سؤال این بود که از استحباب یا از وجوب تکبیر به عنوان خاص بعد از تشهد اول سؤال می کرد. وگفتن الله اکبر به قصد ذکر مطلق که عمل به این دو حدیث نیست، نه عمل به حدیث اول است ونه عمل به حدیث دوم. ولذا ما معتقدیم که حمل این تخییر بر تخییر واقعی خلاف ظاهر است.

اینکه شما می گوئید چرا امام علیه السلام بیان حکم واقعی نکرده اند؟

جوابش این است که عصر غیبت بوده می خواسته اند به اصحاب یاد بدهند که با حدیثین متعارضین چه بکنند. این چه اشکالی دارد؟ احتیاج اصحاب به تعلم احکام تعارض بیشتر بود تا احتیاج اینها به تعلم استحباب تکبیر بعد از تشهد اول. آنقدر ظهور بأیهما اخذت من باب التسلیم در تخییر ظاهری قوی است که انصافا حملش بر تخییر واقعی خلاف ظاهر است.

فرق می کند با آن تعبیر صحیحه علی بن مهزیار که می گفت موسع علیک بأیة عملت. این موسع علیک بأیة عملت ولو از باب اینکه شما عمل به این بکنی یا عمل به آن بکنی چون نماز فجر در محمل مشروع است و در روی زمین افضل است موسع است به هر کدام عمل کنی می شد بگوئیم تخییر واقعی است. یعنی از باب اینکه نافله فجر روی محمل مشروع بود ولو افضل بود که روی زمین بخوانیم هر کدام را انتخاب می کردیم مشکلی نبود. اما اینجا تعبیر این است که بأی الحدیثین اخذت من باب التسلیم. تخییر واقعی که من باب التسلیم ندارد. من باب التسلیم یعنی بگوئی من تعبدا این حدیث را می پذیرم، تعبدا آن حدیث دوم را می پذیرم. این را ما چه جور حمل کنیم بر تخییر واقعی؟ این ظهور قوی دارد در تخییر ظاهری بین دو حدیث متعارض.

واز اینجا معلوم شد اشکال در فرمایشات امام ره:

امام ره فرموده اند: سائل از حکم واقعی سؤال کرد نه از تعارض دو خبر. مناسب بود که امام عصر سلام الله علیه هم بیان حکم واقعی بکنند.

بعد ایشان می گویند بأیهما اخذت هم معنایش این می شود که: تکبیر مستحب است، یک حدیث امر می کند به تکبیر و یک حدیث ترخیص می دهد در ترک تکبیر. پس اتیان به تکبیر صواب است چون اتیان به مستحب است. اتیان به مستحب صواب است نه خطاء. ترک مستحب هم صواب است. چرا؟ برای اینکه آن کسی که ترک مستحب می کند اخذ به رخصت می کند او هو صواب است. نه صواب از این حیث که تخییر ظاهری است بین المتعارضین، بلکه از باب اینکه تکبیر بگوئیم عمل به مستحب است و صواب است و اگر ترک بکنیم تکبیر را او هم اخذ به رخصت است و صواب است.

بعد ایشان فرموده: ظاهر بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا این است که صواب مطابق با واقع است.

ظاهر علیه التکبیر در حدیث اول وجوب بود، ولی ما با قرینه لیس علیه التکبیر در حدیث دوم او را حمل کردیم بر استحباب. ولذا هر دو حدیث شد صواب. هم علم شما صواب است چه تکبیر بگوئی و چه نگوئی، و هم هر دو حدیث شد صواب و مطابق با واقع.

اینکه ما بگوئیم اخذ به هر کدام از این دو حدیث صواب است، خب ظاهر صواب یعنی مطابق با واقع، مگر می شود خبرین متعارضین هر دو مطابق با واقع باشند؟ ظاهر صواب یعنی مطابق با واقع. معنا ندارد که هر کدام از این دو حدیث متعارض مطابق با واقع باشند. ولی اینجور که ما معنا می کنیم وجمع عرفی می گیریم بین این دو حدیث، ظاهر امر به تکبیر را که وجوب است حمل می کنیم بر استحباب، هر دو حدیث می شود صواب. چون تکبیر مستحب است بعد از تشهد اول. کسی هم که تکبیر می گوید به قصد استحباب او هم مرتکب صواب شده، تکبیر هم نگوید اخذ به رخصت کرده او هم مرتکب صواب شده است.

بله اگر جمع موضوعی که آقای خوئی ره کرده بکنیم، آنوقت اگر تکبیر بگوئی به قصد ذکر مطلق آنوقت صواب است. اما امام ره فرموده اند نه، تکبیر بگو به قصد استحباب خاص، چون ما از ظهور علیه التکبیر در وجوب رفع ید کردیم و حمل بر استحباب کردیم.

بعد ایشان در الرسائل فرموده اند: حالا ما کوتاه آمدیم و الا این مکاتبه حمیری که ضعیف السند است و احتمال إعراض اصحاب از مفادش هم هست، چون نقل شده است که اصحاب قائل به تخییر بین الخبرین متعارضین نیستند، بلکه بعد از فقد مرجحات قائل به تساقط هستند. خلاصه امام با این بیانشان مکاتبه حمیری را کنار گذاشتند.

اقول: ما یکی یکی این فرمایش امام ره را بررسی کنیم:

اما اینکه ایشان فرمود که سائل از حکم واقعی سؤل کرده است. خب بله معلوم است، اما ظاهر امام علیه السلام این است که دو حدیث متعارض را خواندند و فرمودند بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا. و ظاهر صواب، صواب در انتخاب روش فقهی است. وقتی تخییر بین خبرین متعارضین حکم شارع است کسی که این راه تخییر را می رود (که راه شرع است بین خبرین متعارضین وشارع فرموده است که إذن فتخیر) مرتکب صواب شده است. اما کسی که هر دو را کنار بگذارد او خطاء است. چه لزومی دارد که صواب را به صواب واقعی معنا کنیم؟! خود روش استنباط و مطابق بودن عمل انسان با حکم ظاهری عین صواب است. مگر ما می گوئیم مفاد این دو حدیث مطابق با واقع باشد تا بگوئید این محال است. مگر صواب یعنی مطابق بودن مفاد این دو حدیث با واقع، که به هر کدام اخذ کنی مطابق با واقع است؟ کی این را ما اینجوری معنا می کنیم؟!

اما این جمع حکمی که ایشان در الرسائل فرمودند حمل بر استحباب، آخه عرف بین علیه التکبیر ولیس علیه التکبیر جمع عرفی می داند؟ بعدش هم این جمع عرفی تناسب دارد با من باب التسلیم؟! من باب التسلیم یعنی حکم دائر مدار تعبد شما است به این دو حدیث. جمع عرفی که یک ظهور عرفی است کاشف از واقع است. شما متعبد بشوی یا نشوی، من جهة التسلیم باشد یا نباشد ظهور عرفی این دو خطاب می شود استحباب. کبّر با لایجب علیک التکبیر مفاد عرفی اش استحباب تکبیر است، دیگر بأیهما اخذت من جهة التسلیم ندارد، ظهور عرفی اش استحباب است تمام شد ورفت. ظاهر من جهة التسلیم این است که حکم دائر مدار تعبد و تسلیم شما است نسبت به این دو حدیث. وظاهرش این است که هر کدام از این دو حدیث را انتخاب کنید صواب است یعنی مطابق است با روش شارع در خبرین متعارضین.

اما اینکه فرمودند: مکاتبه ضعیف السند است. گمان می کنم ایشان فقط کتاب الاحتجاج را دیده اند. بعید است ایشان سند کتاب الغیبة شیخ طوسی را ضعیف بدانند.

سؤال وجواب: دیگر احتمال خطاء نُسخ که نیست چون اختلاف نسخه که نیست در کتاب الغیبة.

و اما بحث إعراض مشهور: حالا باز خدا امام ره را رحمت کند که احتمال إعراض مشهور را داده اند. برخی ها که اصلا به صورت جزم ادعا می کنند که قول به تخییر خلاف مشهور و معرض عنه مشهور است. تعجب است دیدم مرحوم آقای خوئی هم فرموده اند که عمل اصحاب در فقه بر خلاف تخییر است. ما یک مورد هم پیدا نکردیم که اصحاب فقهاء فتوی داده باشند به تخییر بر اساس خبرین متعارضین.

آقا واقعا عجیب است، خب بروید مراجعه کنید. کلینی در دیباجه کافی تعبیر می کند در خبرین متعارضین می گوید: و لا نجد شیئا احوط و لا اوسع من رد علم ذلک کله الی العالم علیه السلام و قبول ما وسع من الامر فیه بقوله بأیهما اخذتم من باب التسلیم وسعکم.

شیخ طوسی در عده می گوید: إذا لم یکن ما هناک ما یترجح به احد الخبرین علی الآخر کنّا مخیرین.

در استبصار می گوید: إذا لم یمکن العمل بواحد من الخبرین الا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما کان العامل ایضا مخیرا فی العمل بأیهما شاء من جهة التسلیم. می گوید: إذا عمل کل واحد منهما علی خلاف ما عمل علیه الآخر لم یکن مخطئا و لا متجاوزا حد الصواب، (یک فقیه به این حدیث عمل می کند و یک فقیه به حدیث دیگر) إذ روی عنهم أنهم قالوا إذا ورد علیکم حدیثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما علی الآخر کنتم مخیرین فی العمل بهما.

محقق حلی در معارج می گوید: إذا کان الخبران عن الائمة وجب القول بالتخییر.

علامه حلی در تهذیب الوصول الی علم الاصول صریحا قائل به تخییر شده است.

صاحب معالم می گوید: لا نعرف فی ذلک من الاصحاب مخالفا. اصلا مخالف سراغ نداریم. (آنوقت شما می گوئید که إعراض کرده اند اصحاب از قول به تخییر در خبرین متعارضین؟). تعادل الامارتین عند المجتهد یقتضی تخییره فی العمل بأحدهما لاتعرف فی ذلک من الاصحاب مخالفا و علیه اکثر اهل الخلاف (عامه هم اکثرشان همین را می گویند)، و منهم من حکم بتساقطهما و الرجوع الی البرائة الاصلیة.

با این همه ادعا از بزرگان باز ما بگوئیم قول به تخییر معرض عنه اصحاب است حالا یا جزما مثل آقای خوئی یا احتمالا مثل امام قدس سره؟

سؤال وجواب: در فقه که نمی گوید مخیر، بلکه می آید به یکی از این دو حدیث اخذ می کند وفتوی می دهد، چون قائل به تخییر اصولی بوده اند.

پس این ایراد دوم هم درست نبود.

ایراد سوم: ما ذکره فی البحوث ایضا، گفته اند: سؤال حمیری راجع به تشهد اول بود که بعدش تکبیر بگوئیم یا نه. حدیث دوم راجع به تکبیر بعد القیام من القعود بود. روی أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانیة وکبّر ثم قام بعد القعود فلیس علیه تکبیر. اینکه ربطی به سؤال حمیری ندارد. در ادامه احتمال دارد که امام حجت علیه السلام فرموده باشد: وکذلک التشهد الاول یجری هذا المجری. حدیث دوم چه کسی می گوید مشتمل بود بر نفی تکبیر بعد از تشهد اول. حدیث دوم شاید در خصوص تکبیر فی القیام بعد العقود بود، امام علیه السلام در ادامه اش فرموده وکذلک التشهد الاول یجری هذا المجری. اگر اینطور باشد که دیگر این در مورد تشهد اول ربطی به تعارض الحدیثین ندارد. چون خود امام حجت سلام الله علیه این را فرموده، می شود تخییر واقعی. تخییر ظاهری در صورتی است که دو حدیث در تشهد اول با هم تعارض کنند. اگر حدیث دوم موردش تشهد اول نیست بلکه موردش تکیر در حال قیام بعد القیود است، حدیث تمام می شود، امام حجت فرموده اند و کذلک التشهد الاول یجری هذا المجری، دیگر نمی شود این تخییر ظاهری در تعارض الحدیثین است.

اقول: واقعا این اشکال درست نیست. چرا؟ برای اینکه ظاهر اینکه امام حجت علیه السلام فرمود إن فیه حدیثین، یعنی در تشهد اول دو حدیث است، این ظاهرش این است که این حدیث دوم هم در مورد تشهد اول است. نه اینکه بگوئیم حدیث دوم کاری به تشهد اول ندارد. پس چرا فرمود إن فیه حدیثین.

علاوه برفرض این وکذلک التشهد کلام امام حجت علیه السلام باشد، شاید می خواهند بفرمایند این حدیث دوم به عدم الفصل دلالت که می کند که در حال قیام بعد القعود تکبیر لازم نیست، به عدم الفصل یا به دلالت التزامیه عرفیه می گوید بعد از تشهد اول هم که تکبیر لازم نیست. که مدلول التزامی حدیث دوم می شود نفی استحباب تکبیر در تشهد اول. چون ظاهر إن فیه حدیثین این است که حدیث دوم هم دلالت می کند در مورد تشهد اول که تکبیر لازم نیست، حالا یا بالمطابقة یا بالالتزام.

سؤال وجواب: مورد اول جلست ثم قمت است، این ظاهرش این است که تشهد اول را نمی خواهد بگوید بلکه رکعت اول وقیام به رکعت چهارم را می گوید.

ایراد چهارم: ما ذکره فی البحوث ایضا، گفته اند که مورد مکاتبه دو حدیث قطعی است. چون امام علیه السلام إن فیه حدیثین. إن فیه حدیثین غیر از إنّ فیه خبرین است. حدیث ظاهرش کلام معصوم است. در این مورد دو کلام از معصوم صادر شده است. خب می شود خبرین قطعیین، چطور تعدی کنیم به خبرین ظنیین؟!

اقول: به نظر ما این اشکال درست نیست. برای اینکه فیه حدیثین متفاهم عرفی یعنی فیه خبرین. الان شما می گوئید حدیث نبوی آیا یعنی قطعی الصدور؟! امام هم فرمود فیه حدیثین و بعد هم فرمود و روی، حدیث دوم را به صورت و روی فرمود. حدیث که لازم نیست قطعی الصدور باشد. حدیث یعنی خبر. بعدش هم فرمود و روی.

من جهة التسلیم هم معنایش تسلیم به قول قطعی معصوم نیست، بلکه تسلیم به حدیثی است که معتبر است فی حد ذاته، لازم نیست تسلیم حتما به حدیث صادر از معصوم باشد.

ولذا این ایراد چهارم هم درست نیست.

ایراد پنجم: و هو المعمدة که مورد روایت احکام غیر الزامیه است وما بخاطر این مکاتبه تخییر در احکام غیر الزامیه را قائلیم. نمی توانیم تعدی کنیم به روایاتی که در احکام الزامیه وارد شده و تعارض کرده است.

و این اشکال در درر و در نهایة الدرایة مطرح است و اشکال واردی هست، ولذا استدلال به مکاتبه اخص از مدعا است. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 1702

دوشنبه 06/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در روایات تخییر بین خبرین متعارضین بود. سه روایت را مطرح کردیم.

روایت چهارم: روایت حارث بن مغیره: مرحوم طبرسی در احتجاج نقل می کند به سند مرسل از حارث بن مغیره از امام صادق علیه السلام که ایشان فرمود: إذا سمعت من اصحابک الحدیث وکلهم ثقه فموسع علیک حتی تری القائم علیه السلام فترده الیه.

گفته شده است که ظاهر این روایت این است که در فرض تعارض دو حدیث اگر راوی هر دو حدیث ثقه باشند شما مخیرید در اخذ به یکی از این دو حدیث تا روزی که محضر امام علیه السلام شرفیاب بشوید و از ایشان حکم واقعی را بپرسید و به آن عالم بشوید.

ایرادهایی به استدلال به این روایت بر تخییر گرفته شده است:

ایراد اول: ما اورده السید الخوئی. فرموده اند این روایت مختص به فرض تعارض نیست، بلکه دلیل بر حجیت خبر ثقه است بطور عام. إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک، یعنی جائز است عمل به خبر ثقه تا زمان ظهور حضرت حجت علیه السلام.

وقتی شد دلیل عام حجیت خبر ثقه، ما قبلا گفتیم که دلیل حجیت خبر ثقه محال است که شامل خبرین متعارضین بشود. طبعا حجیت خبر ثقه مشروط است به قبل از ظهور حضرت حجت علیه السلام.

اقول: این مطلب آقای خوئی ره چند اشکال دارد:

اشکال اول: برفرض این روایت دلیل بر حجیت خبر ثقه باشد و ناظر به فرض تعارض نباشد، اما چرا محال است که مورد تعارض خبرین را بگیرد. آن چیزی که محال است این است که دو تا خبر متعارض هر کدام هم منجز باشند و هم معذر. اما اگر دو خبر ثقه است فقط این دو خبر معذر هستند، هم این خبر معذر است و هم آن خبر، چه اشکالی دارد؟.

ما قبلا عرض کردیم که اگر این روایت تفسیر امام عسکری علیه السلام سندش تمام بود که فرموده «فللعوام أن یقلدوه» ممکن است بگوئیم شامل فرض تعارض فتوای دو مجتهد می شود. چون نفرموده فعلی العوام أن یقلدوه، فرموده فللعوام أن یقلدوه، جائز است عامی تقلید کند از مجتهد. هم جائز است تقلید کند از این مجتهد که مثلا قائل به وجوب خمس در هدیه است و هم جائز است تقلید کند از آن مجتهدی که قائل به عدم وجوب خمس در هدیه است. محذوری ندارد.

اینجا هم مفاد این روایت این است که فموسّع علیک، یعنی شما معذوری که عمل کنی طبق هر کدام از این دو حدیث که متعارض است. دلیل حجیت خبر ثقه اگر لسانش این باشد که یجوز لک العمل بخبر الثقة، چرا شامل فرض تعارض نشود. این ثقه ای که می گوید نماز قصر واجب است مثلا در سفری که کسی برای کاری هفته ای سه روز به سفر می رود تعارض کرد قولش با ثقه ای که می گوید نماز تمام در آن سفر واجب است، روایت می گوید موسع علیک می توانی به این خبر عمل کنی و می توانی به آن خبر عمل کنی. اطلاقش شامل فرض تعارض می شود.

بله دلیلی که مفادش وجوب عمل به خبر ثقه است نمی تواند شامل خبرین متعارضین بشود، چون هم واجب باشد من عمل کنم به این خبر، یعنی این خبر منجز است و طبعا معذر هم هست، آن خبر دیگر منجز است و معذر هم هست، این منجر به تعبد به متنافیین می شود. چون لازم این خبری که می گوید نماز قصر واجب است این است که نماز تمام واجب نیست. پس می شود معذر از وجوب تمام. تعارض می کند با منجزیت آن خبری که می گوید نماز تمام واجب است. چون نمی تواند یک حکم هم منجَّز باشد و هم معذَّر، این محال است.

اما اگر دلیل بگوید موسع علیک شما می توانی به خبر ثقه عمل کنی. اینکه مفادش تنجیز نیست. این مفادش توسعه است، یعنی لازم نیست احتیاط بکنی، لازم نیست تحصیل علم به واقع بکنی، می توانی اکتفا کنی به عمل به خبر ثقه. این چه محذوری دارد؟

بله ممکن است کسی از راه دیگری وارد بشود، بگوید به دو نکته انصراف دارد دلیل حجیت اماره از فرض تعارض:

نکته اول: ارتکاز عقلاء است، که ارتکاز عقلاء بر عدم حجیت خبرین متعارضین است. در ارتکاز عقلاء حجیت خبر ثقه چون مختص است به فرض عدم تعارض، این ارتکاز به مثابه قرینه لبیه متصله است موجب انصراف می شود در دلیل حجیت.

اما این غیر از این است که بگوئیم شمول دلیل حجیت خبر ثقه نسبت به فرض تعارض غیر معقول است که مرحوم آقای خوئی فرموده است.

این یک ادعای انصرافی است که ممکن است کسی مطرح بکند.

نکته دوم: یا ممکن است کسی بگوید که از حجیت خبرین متعارضین ولو به نحو معذریت ترخیص در مخالفت حکم واقعی پیش می آید. چون یک خبر می گوید در این سفری که سه روز در هفته برای کاری به سفر می روند نماز قصر واجب است، یک خبر می گوید نماز تمام واجب است. خب شارع بگوید می توانی به خبر دال بر وجوب قصر عمل کنی و می توانی به خبر دال بر وجوب تمام عمل کنی. شارع با این کارش ترخیص داده است در ترک واجب واقعی معلوم بالاجمال. بالاخره یکی از این دو بر من واجب است، می دانم شارع ترخیص داده است در ترک واجب معلوم بالاجمال.

شبیه مواردی که ما علم اجمالی داریم به حرمت یکی از دو ضد، می دانیم یا حرام است در این لحظه قیام کنیم یا حرام است جلوس کنیم. برائت از حرمت جلوس وبرائت از حرمت قیام ترخیص در مخالفت قطعیه نمی دهد چون مخالفت قطعیه علم اجمالی به حرمت قیام یا جلوس ممکن نیست، چون من در یک آن که نمی توانم هم قیام کنم و هم جلوس. ولکن جمع بین برائت از حرمت قیام وبرائت از حرمت جلوس به معنای این است که ترخیص قطعی می دهد شارع به ارتکاب حرام معلوم بالاجمال. بالاخره یکی از این دو فعل حرام است قطعا به علم اجمالی وفرض این است که شارع ترخیص در آن داد.

حالا ترخیص قطعی در مخالف واقعیه تکلیف معلوم بالاجمال آقای خوئی ره ادعا می کنند قبیح است وبرخی می گویند خلاف ارتکاز عقلاء است. خب در اینجایی که یک خبر می گوید نماز قصر واجب است و یک خبر می گوید نماز تمام واجب است، اگر بخواهد هر دو حجت باشد ولو به نحو معذریت، معنایش این است که شارع به من می گوید شما مجازی ترک کنی آن واجب معلوم بالاجمال را. جون من مجازم اکتفا کنم به نماز قصر و مجازم اکتفا کنم به نماز تمام. بالاخره با این کار تجویز کردی که حکم واقعی معلوم بالاجمال را من می توانم ترک کنم به نحوی که قطع به مخالف پیدا نمی کنم، اما هر کدام واجب باشد شارع ترخیص داده است در ترکش.

این مثال قیام خبر ثقه است بر وجوب قصر و قیام خبر ثقه است بر وجوب تمام. اما اگر یک خبر ثقه می گوید خمس هدیه واجب است و یک خبر ثقه می گوید خمس هدیه واجب نیست، اینجا که من اصلا علم به تکلیف پیدا نمی کنم، شارع می گوید موسع علیک. یا مواردی که خبر ثقه هر دو دال بر تکلیفی است که ما احتمال می دهیم هیچکدام درست نباشد، شارع می گوید به یکی از این دو عمل کن مجازی دیگری را ترک کنی. اینجا که محذوری ندارد.

به هر حال اشکال اول به مرحوم آقای خوئی این است که برفرض این روایت حارث بن مغیرة از ادله حجیت خبر ثقه باشد به نحو عام و مختص به فرض تعارض نباشد، شمولش نسبت به فرض تعارض غیر معقول نیست چون لسانش لسان توسعه است. منتهی عرض کردم دو تا وجه عقلائی ممکن است مطرح بشود برای انصراف، که آن هم به نظر ما ایراد دارد و ترخیص به این نحو در مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال نه ما احراز می کنیم قبیح است و نه احراز می کنیم خلاف مرتکز عقلاء است. شارع بگوید مخیری در اخذ به یکی از این دو حدیث، عقلاء ارتکاز بر تخییر ندارند نه اینکه استیحاش می کنند و استنکار می کنند حکم شارع را به تخییر. عقلاء می گویند ما خودمان تخییر وحجیت خبرین متعارضین به نحو تخییر را نداریم، اما اگر شارع شما بخواهد اثبات تخییر بکند آیا ما مقاومت می کنیم و ارتکاز استنکاری داریم؟ نه. یا این ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه تکلیف معلوم بالاجمال قبیح است و مستنکر است عند العقلاء؟ نه، همچنین چیزی نیست.

(البته از موسع علیک بیش از تخییر فقهی ظاهری از آن استفاده نمی شود).

سؤال وجواب: در تخییر اصولی هم بالاخره عملا شارع تجویز می کند که شما ترک کن آن تکلیف معلوم بالاجمال را به این نحو که به یکی از این دو دلیل متعارض اخذ کنی و طبق او عمل کنی. به هر حال شارع راه را باز کرد برای او. حالا من عرض می کنم ما نه این مطلب را خلاف ارتکاز می دانیم و نه قبیح می دانیم.

اشکال دوم به آقای خوئی: گفته می شود که اصلا این حدیث ظاهرش این است که فرض تعارض را می گوید به سه بیان:

بیان اول: این است که این روایت حارث بن مغیره را ببینید می گوید: إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقه. اگر نظر به فرض تعارض نداشت چرا فرمود و کلهم ثقة؟. وثاقت کل روات چه نقشی دارد در حجیت خبر ثقه؟.

مگر شما بگوئید نظر دارد به خبر مع الواسطه. و این خلاف ظاهر است. نمی خواهیم بگوئیم خبر مع الواسطه نادر بوده است. نه، نادر نبوده، حتی در زمان امام صادق علیه السلام هم خبر مع الواسطه وجود داشته، مخصوصا برای شیعه ای که از ائمه علیهم السلام دور بوده اند ممکن بوده با چند واسطه روایت به آنها برسد. ولکن مشکل این است که در خبر مع الواسطه من سماع نمی کنم حدیث را از تمام وسائط. إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة. من سماع می کنم از آن راوی اخیر. حریز این حدیث را برای من نقل می کند از زراره از محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام. خب من که از زراره و محمد بن مسلم نشنیدم، من از حریز شنیدم. پس یعنی چی و کلهم ثقه؟

سؤال وجواب: إذا سمعت من اصحابک الحدیث از اصحابت حدیثی بشنوی و همه این اصحاب ثقه باشند. خب در خبر مع الواسطه من سماعم از آن راوی اخیر است که یک نفر است.

علاوه بر اینکه بعید است که امام علیه السلام ترکیز کند در حجیت خبر به خبر مع الواسطه بعد از اینکه خبر بلاواسطه خیلی زیاد بود در زمان امام صادق علیه السلام. برای حجیت خبر ثقه ترکیز امام علیه السلام روی خبرهای مع الواسطه باشد و به لحاظ آنها بفرماید و کلهم ثقة، این خلاف ظاهر است.

ولذا إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقه گفته شده است که این لفظ کل ظهور دارد در اینکه می خواهد بگوید راوی هر دو حدیثِ متعارض یا هر چند حدیث متعارض ثقه باشند و الا نوبت به تخییر نمی رسد.

سؤال وجواب: روایت چرا می گوید وکلهم ثقة؟ و کلهم ثقة که ظهور دارد در عام مجموعی، یعنی همه رواتش باید ثقه باشند همه اصحاب باید ثقه باشند.

اقول: ما به نظرمان این وجه فی حد ذاته تمام است و کلهم ثقة قرینه عرفیه است بر اینکه نظر به فرض تعارض دارد.

اما یک قرینه مقابل آن هم داریم، آن را هم در نظر بگیریم. اگر قرینه مقابل نداشتیم انصافا این وجه اول برای اینکه بگوئیم ظاهر وکلهم ثقة نظر به عام مجموعی دارد و این تناسب ندارد با بیان حجیت خبر بلامعارض، بلکه ظاهرش این است که اخبار متعارضه اگر روات همه شان ثقه بودند مخیرید، والا اگر راوی بعضی از آنها ثقه نباشد راوی بعض دیگر ثقه باشد آن خبر غیر ثقه را اعتناء نکن. اگر «کلهم ثقة» به تنهایی بود انصافا این وجه اول تمام بود. اما مشکل ما این است که اگر نظر به فرض تعارض اخبار بود چرا لفظ مفرد بکار برد و گفت «إذا سمعت من اصحابک الحدیث»؟ بلکه باید مثل بعضی از روایات می فرمود إذا سمعت من اصحابک احادیث مختلفة. باید اینجور می فرمود. شبیه روایت حسن بن جهم: «تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة». یا «یجیئنان رجلان وکلاهما ثقة بحدیثین مختلفین». اینجور باید تعبیر می شد. نه اینکه إذا سمعت من اصحابک الحدیث. شما اگر نظر دارید به احادیث متعارضه، یک لفظ جنسی که اطلاق می شود بر مفرد او را باید بکار بگیرید؟!

پس دو تا قرینه متکافئه هست، از یک طرف تعبیر شده و کلهم ثقة، این اقتضاء می کند که این روایت ظهور داشته باشد در فرض تعارض. از یک طرف دارد که إذا سمعت من اصحابک الحدیث، آخرش هم دارد حتی تری القائم علیه السلام فترده، نه فتردهما. (ما که از وسائل نقل می کنیم فترده است. در احتجاج هم فترده است). به هر حال ضمیر به مفرد بر می گردد. خب اگر نظر به اخبار متعارضه است مناسب بود بگویند إذا سمعت من اصحابک احادیث مختلفة.

ولذا این متن دچار تکافؤ قرائن است. از یک طرف تعبیر کلهم ثقه دارد که تناسب ندارد با خبری که معارض ندارد. خبری که معارض ندارد بگویند هر گاه از اصحابت حدیثی را شنیدی و همه آنها ثقه بودند موسع است که به آن حدیث عمل کنی. می گوئیم اگر نظر داری به حدیث واحدی که معارض ندارد چرا تعبیر می کنی و کلهم ثقة؟ اگر فقط نظر می کنی به خبر مع الواسطة، اولا این عرفی نیست با وجود کثرت اخبار بلاواسطه که یک راوی از امام برای من نقل می کند. وانگهی در اخبار مع الواسطه هم سماع من از آن راوی اخیر است، من که از راوی ما قبل اخیر سماع نمی کنم.

ولی از آن طرف می بینیم لفظ حدیث مفرد است.

ولذا ما جزم پیدا نمی کنیم به ظهور این روایت بخاطر این قرینه و کلهم ثقة در اینکه نظر دارد به فرض تعارض خبرین وقرینه مفرد که اگر مفرد باشد مؤید همان فرمایش آقای خوئی است، نظر دارد به اسم جنس مثلا. از اصحابت یک نفر یا چند نفر، یک حدیث یا چند حدیث، حدیث اسم جنس است و اصحاب هم انحلالی هستند.

پس خلاصه عرض ما این است که اگر نبود که لفظ حدیث مفرد است و ضمیر حتی ترده الیه هم مفرد است که به حدیث بر می گردد، ما قبول داشتیم این قرینیت لفظ وکلهم ثقه را، ظاهرش انصافا این می شود که وثاقت مجموع رواتی که از اینها حدیث را شنیدی نقش دارد در این حکم. و این در غیر فرض تعارض نمی شود فرض بشود. چون در فرضی که تعارض نیست هر حدیثی که من می شنوم از یک راوی، وثاقت همان راوی مهم است، وثاقت روات دیگر در احادیث دیگر که تأثیری ندارد.

بله اگر خبر مع الواسطه باشد وثاقت راوی های قبل هم مهم است ولی من از آنها که چیزی نشنیدم من از این راوی اخیر شنیدم. و اصلا مناسب نیست که در دلیل حجیت عام فقط نظر کنند به اخبار مع الواسطة. اما این در صورتی قرینیت داشت که لفظ الحدیث که مفرد است یا فترده الیه که ضمیر به مفرد برمی گردد در کنارش نیاید. این را به عرف بدهیم عرف متحیر می شود می گوید شاید راوی درست نقل به معنا نکرده است.

بیان دوم: (برای اینکه بگوئیم این روایت مختص به فرض تعارض است وفرمایش آقای خوئی که فرمود این روایت دلیل عام حجیت خبر ثقه است درست نیست) این است که: گفته می شود رؤیت قائم علیه السلام را غایت توسعه قرار داده است. گفته است حتی تری، نگفته حتی تسمع خلافه. خب این تناسب ندارد با حجیت خبر ثقه. خبر ثقه حجت است حتی بعد از رؤیت امام علیه السلام. آیا یعنی آنهایی که می رفتند سلام می دادند خدمت امام علیه السلام حجیت خبر ثقه ابطال می شد؟! آیا می گوئید تا اصحاب امام علیه السلام را می دیدند می گفتند ده جلد کتاب از اصحاب امام داریم و غایت حجیت خبر ثقه این است که حتی تری الامام علیه السلام فترده علیه، این عرفی است؟. حجیت خبر ثقه مشروط به ما قبل رؤیة الامام نیست، بلکه خبر ثقه حجت است حتی بعد از رؤیت امام علیه السلام.

پس معلوم می شود این نظر دارد به تخییر بین خبرین متعارضین.

اقول: این وجه به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه به نظر ما لفظ قائم ظهور دارد در امام حجت سلام الله علیه نه مطلق امام معصوم. چه اشکالی دارد ظهور حضرت غایت حجیت خبر ثقه باشد. خبر ثقه حجت است تا قبل از ظهور حضرت، بعد از ظهور حضرت دیگر ایشان احکام شرعیه را به شکل واضحی بیان می کنند و ما را بی نیاز می کنند از علماء. چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: چه کسی گفته ایشان نیاز دارد به حجیت خبر ثقه؟ مخصوصا الان با این امکانات گسترده رسانه ای، دیگر اصلا نیازی پیدا نمی شود به حجیت خبر ثقه.

بیان سوم: (برای اینکه بگوئیم این روایت مختص به فرض تعارض است) این است که: گفته می شود که حجیت خبر ثقه که تعبیر موسع علیک با آن تناسب ندارد. باید می گفت فاعمل به نه موسع علیک.

اقول: این هم درست نیست. چرا نگویند موسع علیک؟! خیلی خوب است. چون می گویند احتیاط لازم نیست بکنی، استعلام و تحصیل علم وجدانی لازم نیست بکنی، موسع است بر تو عمل به خبر ثقه. اینکه اشکالی ندارد..

انصاف این است که ادعاء بحوث و منتقی الاصول که این روایت منصرف به فرض تعارض است جزم به آن مشکل است، و محتمل است که این روایت از ادله عام حجیت خبر ثقه باشد ومشروط کند حجت خبر ثقه را به قبل از ظهور امام حجت علیه السلام. و لذا نمی شود از این روایت اثبات کرد تخییر بین خبرین متعارضین را، مگر با آن بیانی که ما عرض کردیم که لسان حجیت اگر لسان توسعه باشد این مانعی از شمولش نسبت به خبرین متعارضین نیست.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1703

چهارشنبه 08/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به روایت حارث بن مغیره بود که از امام صادق علیه السلام نقل کرد که إا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک حتی تری القائم علیه السلام فترده الیه.

استدلال شده بود به این روایت بر تخییر بین خبرین متعارضین.

مرحوم آقای خوئی فرمود: در این روایت که فرض تعارض نشده است. مفادش حجیت خبر ثقه است به نحو عام، مثل بقیه ادله حجیت خبر ثقه، و نمی تواند شامل خبرین متعارضین بشود. چون تعبد به متنافیین لازم می آید.

در جواب از این اشکال مرحوم آقای خوئی ما دو جواب مطرح کردیم:

جواب اول این بود که برفرض این روایت مفادش حجیت خبر ثقه باشد، اما دلیل حجیت خبر ثقه گاهی به لسان وجوب عمل به خبر ثقه است و گاهی به لسان جواز عمل به خبر ثقه است. اینها با هم فرق می کند.

وجوب عمل به خبر ثقه چون انحلالی هست و خبرین متعارضین را شامل می شود، هم واجب می کند عمل به این خبر را و هم واجب می کند عمل به آن خبر معارض او را، و این ممکن نیست. اما اگر مفاد دلیل حجیت خبر ثقه جواز عمل به خبر ثقه باشد اشکالی ندارد، هم جائز است ما به این خبر ثقه عمل کنیم و هم جائز است به آن خبر دیگر عمل کنیم. به هر دو که نمی شود عمل کرد. جائز است به هر کدام که خواستیم عمل کنیم. این اشکالی ندارد. مثل فللعوام أن یقلدوه که عرض کردیم اگر سندش خوب بود شامل فتویین متعارضین می شد، واجب که نمی کند تقلید از هر مجتهدی را. بلکه جائز کرده است تقلید از هر مجتهدی را که واجد شرائط هست. خب من می توانم از این مجتهد مساوی تقلید کنم و می توانم از آن مجتهد مساوی دیگر تقلید کنم ولو علم به اختلاف آن دو مجتهد در فتوی داشته باشم.

البته انصاف این است که در بحث تقلید از مجتهد چون متعارف هست اختلاف فی الجمله بین دو مجتهد، وقتی می گویند جائز است از مجتهد عادل تقلید کنی، این ظهورش نسبت به فرض علم به اختلاف این دو مجتهد قوی هست. چون متعارف هست که دو صاحب نظر اجمالا در برخی از موارد با هم اختلاف داشته باشند.

اما دلیل حجیت خبر ثقه ولو به لسان جواز عمل به خبر ثقه باشد، جزم به اینکه انصراف ندارد از فرض تعارض خبرین مشکل است، با توجه به اینکه بناء عقلاء بر حجیت خرین متعارضین نیست. اگر یک حدیثی بگوید یجوز لکم العمل بخبر الثقة ما جزم پیدا نمی کنیم که عرف این را شامل خبرین متعارضین بداند.

بله قبول دارم ارتکاز استنکاری عقلائی نیست بر حجیت خبر ثقه در فرض تعارض به نحو حجیت تخییریه، اما اینکه دلیل عام حجیت ناظر باشد بخواهد در فرض تعارض هم بگوید جائز است عمل به هر کدام از این دو خبر ثقه، انصاف این است که جزم به این اطلاق مشکل هست، ما احتمال انصراف می دهیم.

فرق می کند با مثال للعوام أن یقلدوه که فرض اختلاف فی الجمله بین مجتهدها فرض متعارفی هست، و انصافا فللعوام أن یقلدوه اگر سندش خوب بود همانطور که در بحوث هم دارند می گفتیم شامل فتویین متعارضین می شود.

اما اینکه بطور کلی بگویند هر گاه خبر ثقه ای نزد شما قائم شد جائز است به آن خبر ثقه عمل کنید ما بگوئیم این ناظر است به نظر اطلاقی به فرض تعارض خبرین، ما در اطلاق وعدم انصراف آن تأمل داریم.

اشکال دوم به مرحوم آقای خوئی این بود که گفته شد که: قرائنی هست در این روایت که شامل فرض تعارض خبرین می شود و اصلا نظر به غیر فرض تعارض ندارد. یک قرینه این بود که در روایت بود که وإذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة. این تعبیر کل ظهور دارد در عموم مجموعی که اگر از اصحابت حدیثی بشنوی و همه آنها ثقه باشند فموسع علیک. در حالی که اگر دلیل عام حجت خبر ثقه بود نیازی نبود بگویند وکلهم ثقة. روات این حدیث باید ثقه باشند. خب راوی این حدیث چه بسا خبر بلاواسطه است یکی بیشتر نیست. اگر خبر مع الواسطه است ولو باید همه شان ثقه باشند ولی فرض این است که در این روایت می گوید إذا سمعت، شما بشنوی. خب من از راوی اخیر شنیدم. روات قبلی باید ثقه باشند ولی من از آنها که نشنیدم. روایت ناظر به آن کسانی است که من حدیث را از آنها شنیدم آنها باید ثقه باشند. بله وسائط قبلی هم باید ثقه باشند اما روایت او را نمی گوید. پس روایت باید نظر داشته باشد به اخبار متعارضه، می خواهد بگوید که تمام روات این اخبار متعارضه باید ثقه باشند تا نوبت به تخییر برسد.

قرینه دوم این بود که: روایت می گوید موسع علیک، این تناسب دارد با توسعه تخییریه. والا دلیل حجیت خبر ثقه تناسبش این است که بگوید فیجب العمل به.

علاوه بر اینکه قرینه سومی هم بود وآن این بود که روایت مغیی کرده است حجیت را در این روایت به رؤیت امام علیه السلام. خب حجیت خبر ثقه که مغیی به رؤیت امام نیست. پس معلوم می شود که باز هم این روایت نظر دارد به فرض تعارض.

ما در تک تک این قرائن اشکال کردیم، بلکه ادعا کردیم که لفظ الحدیث در این روایت چون مفرد است ما یصلح للقرینیة است که نظر به فرض اخبار متعارضه نداشته باشد.

ولی انصاف این است که مجموع این قرائن دست به دست هم می دهد و انکار ظهور این روایت نسبت به فرض تعارض انصافا خلاف وجدان عرفی می شود. این تعبیر در روایت که اگر از اصحابت حدیث بشنوی وهمه آنها ثقه باشند موسع است بر تو تا اینکه امام علیه السلام را ببینی و رد بکنی آن حدیث را بر امام، انصاف این است که این لسان، لسان بیان حکم خبرین متعارضین است. ولو ما در تک تک این قرائن بخواهیم ابداء شبهه بکنیم، اما مجموع این قرائن ظهور می دهد به روایت در اینکه ناظر به فرض تعارض خبرین است، وآن مفرد بودن لفظ الحدیث هم توجیه می شود که حالا از باب این است که الحدیث اسم جنس است و با این قرائنی که ذکر شد حدیث در فرض تعارض است.

ولذا ما ولو در تک تک قرائن مناقشه کردیم اما بعید نمی دانیم که مجموع این قرائن منشأ ظهور عرفی نظر این روایت بشود به فرض تعارض حدیث.

پس این ایراد اول مرحوم آقای خوئی به استدلال به این روایت بر اینکه این روایت ناظر به فرض تعارض نیست تا بخواهید اثبات تخییر کنید، این ایراد قابل جواب است.

ایراد دوم: ایرادی است که در منتقی الاصول ذکر کرده اند. گفته اند: روایت می گوید موسع علیک، نفرموده موسع علیک الاخذ بأحدهما یا العمل بأحدهما. شاید توسعه به ملاک تساقط این دو خبر و رجوع به اصل برائت هست. موسع علیک یعنی وجود این دو خبر متعارض را شما کالعدم حساب کنید، از ناحیه اینها در ضیق قرار نمی گیرید، بروید رجوع کنید به اصل برائت. شبیه اینکه در روایت داریم الناس فی سعة ما لم یعلموا. این هم دارد که إذا سمعت من اصحابک الحدیث وکلهم ثقة فموسع علیک، یعنی مضیق نیست بر شما که حتما به یکی از این دو حدیث عمل کنید، بروید رجوع کنید به اصل برائت.

اما این غیر از توسعه در عمل به یکی از این دو خبر است که چه بسا این مانع از جریان اصل برائت می شود. از این موسع نمی شود استفاده کرده که مفادش مثل مفاد موسع علیک بأیة عملت است. نه، این روایت که ندارد موسع علیک بأیة عملت. این روایت دارد موسع علیک. ممکن است از این باب باشد که این دو حدیث تساقط می کنند و شما در سعه هستی از باب جریان اصل برائت.

اقول: به نظر ما این ایراد دوم هم وارد نیست. چرا؟ برای اینکه ظاهر موسع علیک توسعه فعلیه است نه توسعه حیثیه. اینکه بگوئید مراد از موسع علیک یعنی موسع هست بر شما از حیث وجود این دو خبر، یعنی بنا بگذار بر عدم این دو خبر عملا که می شود توسعه حیثیه، مفاد این روایت بالاتر از این است. مفاد این روایت توسعه فعلیه است. وقتی مفاد این روایت توسعه فعلیه بود خب همه جا که مجرای اصالة البرائة نیست. چه بسا در این مورد مجرای اصل برائت نباشد چون عام فوقانی داریم، یا اگر نوبت به اصل عملی برسد مقتضای اصل عملی تنجیز است. مثل اینکه یک خبری می گوید این معامله صحیح است و یک خبری می گوید این معامله فاسد است، خب مقتضای اصل عملی عدم ترتب اثر است بر این معامله، که از تعبیر می کنند به اصالة الفساد.

پس مفاد موسع علیک نمی تواند این باشد که اینجا اصل برائت جاری است از باب جریان اصل عملی بعد تساقط الخبرین. ظاهر موسع علیک که توسعه فعلیه است این است که شما توسعه داری در عمل به یکی از این دو خبر. والا توسعه فعلیه است در عمل به یکی از این دو خبر. اگر توسعه فعلیه به لحاظ اصل عملی بود این معنایش الغاء اصول حاکمه بر اصل برائت بود، معنایش الغاء عام فوقانی بود. در حالی که موسع علیک ظهور در الغاء سائر عمومات یا سائر اصول عملیه غیر از اصل برائت ندارد. إذا سمعت من اصحابک الحدیث وکلهم ثقة فموسع علیک ظاهرش این است که بالفعل بر شما توسعه است، و این مفادش این است که موسع علیک در عمل به یکی از این دو حدیث. موسع علیک حتی تری القائم فترده علیه. والا اگر مفادش این باشد که شما بنا بگذار بر اینکه این دو حدیث کأنه وجود ندارد رجوع به اصل عملی بکن. خب اصل عملی که همه جا برائت نیست. حالا اگر عام فوقانی نباشد گاهی اصل عملی اقتضاء می کند تنجز تکلیف را.

فقط این اشکال می ماند که شما اشکال کنید که آقا چرا پس شما در معتبره سماعه آمدید گفتید که فهو فی سعة حتی یلقاه مجمل است، خب او هم ظاهرش سعه فعلیه بود و سعه فعلیه اقتضاء می کند سعه در اخذ به یکی از این دو حدیث را.

جواب این است که ما در موثقه سماعه دو جمله داشتیم، بعد از اینکه گفت که اختلف رجلان من اهل دینه احدهما یأمر بأخذه والآخر ینهاه عنه، امام فرمود یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه. تا امام را ندیده تأخیر بیندازد، وتا آن زمان در سعه است. خب این با جمله یرجئه حتی یلقی من یخبره دیگر ظهور نداشت در توسعه در اخذ به احد الحدیثین. چون قبلش گفت یرجئه حتی یلقی من یخبره. خب این فهو فی سعة دیگر ظهور ندارد در توسعه در اخذ به یکی از این دو حدیث.

و لکن در این روایت حارث بن مغیره که ما تعبیر یرجئه حتی یلقی من یخبره که نداریم. دارد که إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک، در ادامه هم دارد حتی تری القائم فترده علیه. تا امام را ندیدی که این حدیث را رد کنی بر او موسع علیک. ظاهرش این است که یعنی می توانی به این حدیثی که این ثقه گفت اخذ کنی.

سؤال وجواب: اینکه بر وثاقت کل تأکید کرده است شاید برای این باشد که اگر راوی یک حدیث ثقه بود و راوی حدیث معارض او ثقه نبود، خب اینجا راوی حدیث اول که ثقه است او حجت می شود و حدیث معارضش حجت نمی شود. حالا فرض کرده راوی هر دو حدیث متعارض ثقه هستند، فرمود اگر از اصحابت حدیث بشنوی که همه ثقه باشند فموسع علیک حتی تری القائم فترده الیه. خب انصافا این ظهورش این است که موسع علیک در عمل به این دو حدیث که متعارض هستند، نه موسع علیک یعنی بنا بگذار به اینکه این دو حدیث وجود ندارند که نتیجه اش این می شود که گاهی مجبوری به عام فوقانی رجوع کنی و گاهی مجبوری به استصحاب مثبت تکلیف رجوع کنی، ولو گاهی هم اصل برائت جاری می شود. همه جا که اصل برائت جاری نمی شود که بگوئیم موسع بودن به لحاظ جریان اصل برائت است.

ایراد سوم: ایرادی است که محقق اصفهانی گرفته است. ایشان فرموده است که لفظ قائم که ظهور در امام حجت علیه السلام ندارد، مراد هر امام معصومی است. و تعبیر به قائم هم راجع به هر امام معصومی عرفی است چون قائم به امر امامت هست. پس کأنه فرمود موسع علیک حتی تری الامام فترده الیه. خب این منصرف می شود به جائی که امکان رؤیت امام باشد، یعنی عصر حضور.

بله اگر نص بود القائم در امام حجت علیه السلام، که خب معنایش این بود که تا زمان ظهور حضرت حجت علیه السلام در سعه هستید، اما ظاهر قائم مطلق امام است. مثل آن روایتی می شود که یرجئه حتی یلقی من یخبره، که ایشان فرمود مراد امام است، و این منصرف می شود به جائی که تمکن داشته باشد مکلف از رؤیت امام.

اقول: به نظر ما این مطلب دو اشکال دارد:

اشکال اول: همان چیزی است که قبلا گفتیم، که حتی اگر این باشد که موسع حتی تری الامام فترده الیه، باز هم شامل ما می شود. چون عدم امکان رؤیت امام عادتا برای ما این از باب عدم امکان بالعرض است. مثل آن مثالی که می زدیم که شخصی که امکان بالعرض ندارد که فرزندش را ببیند می گوید لا یزول حزنی حتی أری ولدی. کاملا عرفی است. صدق می کند در حق ما هم که موسع علیک حتی تری الامام علیه السلام.

البته ممکن است کسی بگوید اگر لفظ امام مطلق هم باشد ولکن فرض این است که خطاب به حارث بن مغیره بوده، به او فرموده اند إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک حتی تری الامام علیه السلام. اگر ضمیر غائب بود که إذا سمع الرجل من اصحابه حدیثا و کلهم ثقة فموسع علیه حتی یری الامام، شامل ما هم می شد. اما چون ضمیر مخاطب است و مخاطبش هم حارث بن مغیره است که معاصر امام صادق علیه السلام بوده، ما باید الغاء خصوصیت بکنیم. در الغاء خصوصیت هم قطع به عدم فرق لازم است. ما قطع نداریم به اینکه بین ما و بین کسانی که در زمان حضور ائمه علیهم السلام بوده اند فرقی نیست. در زمان حضور ائمه علیهم السلام شرائط تقیه بوده و امام علیه السلام در آن زمان برای شیعه فرمودند که شما مخیرید در اخبار متعارضه. اما در عصر غیبت دیگر احادیث هر چه می خواسته بیان بشود کاملا بیان شده است، دیگر بعد از این مصلحت نیست که تخییر ثابت باشد. زمان تقیه هم که خیلی جاها تمام می شود، زمان تقیه در حضور ائمه زیادتر بوده است. از این به بعد دیگر بیایند به مقتضای قاعده اولیه عمل کنند. ما چه می دانیم ملاک تخییر در زمان حضور در زمان غیبت هم هست؟ بله از این جهت می شود اشکال کرد.

اشکال دوم: و هذا هو المهم، کسی که تتبع بکند در روایات کاملا احساس می کند که لفظ قائم ظهور دارد در امام حجت علیه السلام.

ما همین کافی شریف را بررسی کردیم عجالتا 34 مورد پیدا کردیم که کاملا روشن است که وقتی تعبیر می کند به قائم یعنی امام عصر سلام الله علیه.

(سؤال وجواب: به حارث بن مغیره دیگر به عنوان یک شیعی نوعی خطاب می کنند. مثل بقیه روایات که دارد حتی تری القائم، یعنی هر شیعی مثل تو باید صبر کند تا امام حجت ظهور کند.

البته چند مورد هست که لفظ قائم در مطلق امام بکار رفته است با قرینه. اول اینها را بخوانم که شاید دلیل بر محقق اصفهانی گرفته بشود:

مورد اول: کافی اسلامیه 1/307: جابر بن یزید جعفی از امام باقر علیه السلام نقل می کند: سئل عن القائم علیه السلام، فضرب بیده علی ابی عبدالله علیه السلام فقال هذا والله قائم آل محمد. عنبسه می گوید بعد از وفات امام باقر علیه السلام رفتم خدمت امام صادق علیه السلام این جریان را که گفتم ایشان فرمود جابر درست گفته است. بعد فرمود: لعلکم ترون أن لیس کل امام هو القائم، نکند شما فکر می کنید امام بعدی بعد از امام قبلی قائم نیست؟ یعنی هر امامی قائم است.

مورد دوم: کافی اسلامیه 1/536: نعیم می گوید: یک شخصی گفت من نذر کرده ام روزه بگیرم و از مدینه خارج نشوم تا بفهمم که امام باقر علیه السلام قائم آل محمد هست یا نیست. بعد حضرت فرمود یا حکم کلنا قائم بأمر الله. قلت فأنت المهدی؟ قال کلنا نهدی الی الله. قلت فانت صاحب السیف؟ قال کنا صاحب السیف و وارث السف. قلت فأنت الذی تقتل اعداء الله و یعز بک اولیاء الله ویظهر بک دین الله؟ فقال یا حکم کیف أکون أنا و قد بلغت خمسا و اربعین سنة.

مورد سوم: روایت ابی خدیجه است که از امام صادق علیه السلام سؤال شد از قائم، حضرت فرمود کلنا قائم بأمر الله واحد بعد واحد.

مورد چهارم: روایت عبدالله بن سنان است: "یوم ندعو کل اناس بإمامهم"، قال امامهم الذی بین اظهرهم و هو قائم اهل زمانه.

مورد پنجم: در قرب الاسناد صفحه 330: امام صادق علیه السلام خطاب به امام کاظم علیه السلام فرمودند: انت القائم من بعدی.

اقول: این پنج حدیث را ما پیدا کردیم که قائم بر غیر حضرت حجت سلام الله علیه تعبیر شده است.

ولی 34 مورد هست که اصلا روشن است که هم در ذهن سائل از قائم همان قائمی است که یملأ الله به الارض عدلا و قسطا بعد ما ملئت ظلمت و جورا، و خود امام علیه السلام هم به همین نحو جواب می دهند. روایات زیادی هست. این قرینه می شود بر اینکه در این پنج حدیثی که خواندیم لفظ قائم تأویل شده است بر غیر امام حجت بکار رفته است. و الا ظهور عرفی اش این نبوده است. برخی از این روایات هم خودش نشان می دهد که ذهن سائل این بوده که قائم یعنی همان قائمی که یملأ الله به الارض عدلا و قسطا.

مثلا:

روایت اول: کافی 1/231: قال ابوجعفر علیه السلام: إن القائم إذا قام بمکة...

روایت دوم: کافی 1/333: سئل الرضا علیه السلام عن القائم؟ قال لایری جسمه و لایسمی اسمه.

این روایات را ملاحظه بفرمائید ما به نظرمان ظاهر لفظ قائم امام حجت علیه السلام است. حتی تری القائم ظهورش این است.

عمده ایراد چهارم هست که ایراد کتاب اضواء وآراء است تعبیر می کنند موسع، یا بأیهما اخذ من باب التسلیم، یا انت فی سعة این احتمال دو معنا در آن هست که هیچ ربطی به تخییر در خبرین متعارضین که شامل ما بشود ندارد.

تأمل بکنید در کلام ایشان تا روز شنبه.

جلسه 1704

شنبه 11/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به روایت حارث بن مغیره بود که فرمود: إذا سمعت من اصحابک الحدیث وکلهم ثقة فموسع علیک حتی تری القائم علیه السلام فترده الیه.

که استدلال شده بود به این روایت بر تخییر بین خبرین متعارضین.

ایرادهایی به این استدلال گرفته شد که یکی از این ایرادها ایراد منتقی الاصول بود که گفتند موسع علیک یعنی انت فی سعة. انت فی سعة روشن نیست که انت فی سعة فی الاخذ بأحد هذین الحدیثین المتعارضین، یا انت فی سعة من حیث وجود هذین الخبرین المتعارضین. شاید به این معنا باشد که شما در سعه هستید از ناحیه وجود این دو حدیث متعارض، یعنی می توانی رجوع به اصل برائت بکنی.

که به نظر ما عرض کردیم که این خلاف ظاهر است، به قرینه اینکه در ذیلش آمده است که حتی تری القائم فترده الیه. این ظاهرش این است که الان موسع است بر شما عدم رد، یعنی موسع است بر شما اخذ به یکی از این دو حدیث.

آخرین ایرادی که بر این روایت گرفته شده است ایراد کتاب اضواء وآراء است.

البته این ایراد عام است اختصاص به این روایت ندارد، ایشان فرموده است: این تعبیر «موسع علیک» که در این روایت هست یا تعبیری که در روایت حمیری بود که «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا»، دو معنا در آن محتمل هست:

معنای اول: اینکه بخواهد بفرماید که بخاطر توهم تعارض روایات اهل بیت را طرح نکنید. تا یک محمل صحیحی دارد که روایت را با آن می توانید به نحو صحیح معنا کنید یعنی مواردی که جمع عرفی وجود دارد تسلیم بشوید به این روایات. اینکه در بعضی روایات این تعبیر آمده است که «اخذت من باب التسلیم» این ظاهرش همین است، یعنی شما چرا در مقابل دو حدیثی که می تواند معنای صحیح عرفی داشته باشد عناد می کنید، بلکه تسلیم بشود و محمل صحیحی برای این دو حدیث که به ظاهر با هم متعارض هستند پیدا کنید. یعنی بین این دو جمع عرفی بکنید.

شاهد بر این معنای اول روایت میثمی است. در روایت میثمی که بعدا انشاءالله متعرض می شویم دارد که از امام رضا علیه السلام پرسیده شد که دو حدیث مختلف از پیامبر راجع به یک موضوع نقل می شود. امام علیه السلام تفصیل دادند، تا رسید به اینجا که فرمودند: اگر پیامبر نهی کراهتی کرده بود از یک چیزی یا امر استحبابی کرده بود به یک چیزی بعد در یک حدیث دیگر رخصت راجع به آن آمد، «فما کان عن رسول الله نهی اعافة و کراهة أو امر فضل و رجحان فذلک الذی یسع استعمال الرخصة فیه». بعد فرمود: «إذا ورد علیکم عنا فیه الخبران و کان الخبران صحیحین معروفین یجب الاخذ بأحدهما أو بهما جمیعا أو بأیهما شئت موسع ذلک لک من باب التسلیم برسول الله و الرد الیه و الینا و کان تارک ذلک من باب العناد و ترک التسلیم لرسول الله مشرکا بالله العظیم». در جائی که جمع عرفی هست حضرت فرمود اگر دو حدیث داشتیم که یک حدیث متضمن امر به یک شیئی بود یا متضمن نهی از یک شیئی بود و حدیث دوم رخصت در آن داد، خب باید اخذ کنید به یکی از این دو حدیث یا به هر دو از باب تسلیم. این صریح در این است که تعبیر «موسع ذلک لک من باب التسلیم» یعنی حالا که می شود بین این دو حدیث جمع عرفی کرد شما جمع عرفی بکنید از باب تسلیم و تعبد به حدیث. به صرف توهم تعارض این حدیثها را کنار نگذارید. شاید این معنای «موسع علیک» یا «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» هم به همین معنا باشد که هر دو حدیث هر کدامش را اخذ کنی صواب واقعی است، چون جمع عرفی دارد. این معنای اولی است که ایشان می گوید.

معنای دوم: این است که ایشان می گوید بگوئیم مکلف مخیر است در اخذ به یکی از این دو حدیث متعارض. و این تخییر واقعی است. جواز عمل به هر کدام از این دو حدیث متعارض جواز واقعی است از باب تقیه. در روایات تقیه آمده است که «إن ذلک یسعکم»، «إنا لا ندخکم الا فیما یسعکم». دیگر نمی شود جائی که ظروف تقیه نیست باز بگوئیم تخییر هست.

ولذا هیچکدام از این روایات از جمله روایت حارث بن مغیره و یا مکاتبه حمیری ظهور در تخییر ظاهری بین دو حدیث متعارض ندارد.

اقول: این فرمایش ایشان انصافا خلاف ظاهر است.

اما راجع به روایت حارث بن مغیره که محل بحث ما هست، آقا! مورد تعارض در این روایت که ذکر نشده است تا بگوئیم جمع عرفی دارد. خب اطلاق دارد این روایت حارث بن مغیره. ما از مجموع قرائن استفاده کردیم و خود ایشان هم استفاده کرد که مورد این روایت حارث بن مغیره خبرین متعارضین است، اطلاق دارد نسبت به جائی که جمع عرفی ندارد.

وظاهر «موسع علیک حتی تری القائم فترده علیه» این است که موسع است بر شما، یعنی بر شما توسعه داده شده است در اینکه فعلا این دو حدیث را رد نکنید تا امام علیه السلام را ببینید آنوقت رد کنید این دو حدیث را به امام. یعنی فعلا توسعه دارید در اخذ به یکی از این دو حدیث.

اینکه این را حمل کنیم بر موارد جمع عرفی این تقیید بلاوجه است. و یا اینکه حمل کنید بر خصوص ظروف تقیه، اینها تقیید بلاوجه است.

خب اطلاق دارد این «فموسع علیک»، شامل جائی می شود که دیگر ظروف تقیه نیست. حتی تری القائم علیه السلام موسع علیک، اطلاق دارد، چه مورد تعارض قابل جمع عرفی باشد چه نباشد، چه ظروف تقیه باشد چه نباشد. فرض این است که غایت «حتی تری القائم علیه السلام» است که ظهور دارد در امام منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف. آن اشکال دیگری است که بگوئیم قائم مراد مطلق امام است وخطاب به حارث بن مغیره که شد که موسع علیک حتی تری الامام علیه السلام فترده علیه شامل زمان غیبت نمی شود او اشکال دیگری است. ایشان که این اشکال را مطرح نکرده اند. آن زمان هم همیشه ظروف تقیه نبوده، اطلاق دارد ولو سائل مبتلا به ظروف تقیه نیست مثل شیعیان کوفه.

اگر ابتلاء ائمه علیهم السلام را به تقیه می گوئید که منشأ تسهیل امر بر شیعه است، خب ائمه علیهم السلام تا آخر مبتلا به تقیه بودند و این موجب تسهیل امر بر شیعه است تا زمان فرج. و اگر ابتلاء شیعه را به تقیه می گوئید، خب خلاف اطلاق روایت است، شامل جائی می شود که این شیعه مبتلا به تقیه نبوده است.

اما راجع به مکاتبه حمیری (ولو بحثش گذشته است اما چون ایشان نظر به آن روایت هم دارد که اهم روایات تخییر است توضیح بدهیم): آقا مدلول روایت حمیری با روایت میثمی فرق می کند. ظاهر روایت میثمی این است که وجب الاخذ بهما جمیعا. وقتی دو حدیث جمع عرفی داشت اخذ به هر دو و اخذ به یکی از این دو یکی است. و لذا فرمود «وجب الاخذ بهما جمیعا أو بأحدهما أو بأیهما شئت من باب التسلیم». این چه ربطی دارد به مکاتبه حمیری که تقابل قرار داده است بین اخذ به این دو حدیث متعارض. وفرض هم این است که این دو حدیث در باب تکبیر بعد از تشهد اول جمع حکمی ندارد. عام وخاص بودند. مقتضای جمع عرفی اگر جمع عرفی داشت این بود که ما نفی کنیم استحباب تکبیر بعد از تشهد اول را، یعنی اخذ کنیم به حدیث خاص. ولی امام علیه السلام فرمود دوست داری به حدیث عام اخذ کن و دوست داری به حدیث خاص اخذ کن. تقابل قرار داد بین اخذ به حدیث عام که «إذا انتقلت من حال الی حال آخر فعلیک التکبیر»، و این حدیث خاص که «لیس علیک التکبیر بعد تشهد الاول». وفرمود «بأیهما اخذت من باب التسلیم»، یا به این اخذ کن یا به آن، نفرمود به هر دو اخذ کن. و ظاهر کان صوابا یعنی اخذ به هر کدام بکنی راه درستی رفتی. چون منهج صحیح در تعامل در رابطه با خبرین متعارضین اخذ به احدهما است. این منهج صحیح است ولذا می شود صواب.

وخود مکاتبه حمیری اطلاق دارد ولو سائل مثل حمیری است که در قم زندگی می کرده وظروف تقیه در قم حاکم نبوده است. شما می گوئید یا بگوئیم تخییر واقعی است از باب جمع عرفی مثل روایت میثمی، یا حمل کنیم تخییر واقعی را به ملاک تقیه مکلف، خلاف ظاهر مکاتبه حمیری است، وخلاف ظاهر همین روایت حارث بن مغیره است.

سؤال وجواب: روایت میثمی بعدا عرض می کنیم که فرض کرده است که یک امری از پیامبر آمده است که امر فضل است یعنی امر استحبابی است، یا نهی اعافه است یعنی نهی کراهتی است. حدیث دیگری آمده رخصت را بیان کرده است. اینجا فرموده که «وجب الاخذ باحدهما أو بکلیهما جمیعا أو بأحدهما الذی شئت و احببت» یعنی اخذ به هر کدام یا اخذ به یکی مساوی است. چرا؟ برای اینکه جمع عرفی دارد. شما به آن خطاب رخصت اخذ کنید، مستحبی است که مرخصید در ترکش. اخذ به خطاب امر بکنید مستحب است، نه اینکه فتوی به وجوب بدهید. اخذ عملی به خطاب امر کنید می روید انجام می دهید کار مستحب را انجام دادید، اخذ عملی به خطاب رخصت کنید مستحبی را ترک کردید، مشکلی ندارد. ولذا ظاهر این روایت این است که وجب الاخذ بأحدهما أو بهما جمیعا. می شود به هر دو اخذ کرد. در حالی که ظاهر مکاتبه حمیری تقابل است بین اخذ به این حدیث و اخذ به آن حدیث، که انصافا مورد مکاتبه هم تقابل دارد. چون فوقش جمع موضوعی دارد نه جمع حکمی. جمع موضوعی معنایش این ات که در مورد تکبیر بعد از تشهد اول بگوئیم مستحب نیست، بخاطر اینکه این خطاب مخصص عام است. حالا ما حملش کردیم بر تعارض مستقر. آن کسی که می گوید تعارض غیر مستقر است باید اخذ کند به خطاب خاص. روایت در اینجا فرمود بأیهما اخذت. حالا روایت می گوید دوست داری به این خطاب خاص اخذ کن و دوست داری به خطاب عام اخذ کن، «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا». تقابل انداخته بین اخذ به آن خطاب اول و خطاب دوم. این فرق می کند با روایت میثمی که در او یک فرض هم این است که به هر دو اخذ کنی، «یجب الأخذ بأحدهما أو بهما جمیعا».

به نظر ما عمده اشکال در این روایت حارث بن مغیره ضعف سندش هست، والا اشکال دیگری به نظر ما نمی رسد.

پس این روایت تام است فقط مشکل سندی دارد.

یک نکته ای عرض کنم: این روایت با مکاتبه صفار و مکاتبه حمیری یک فرق دیگری هم دارد. امتیازی که این روایت دارد این است که مرحوم آخوند می تواند به اطلاق این روایت تمسک کند برای نفی ترجیح به مرجحات. چون مرحوم آخوند قائل است که اطلاق دلیل تخییر اقتضاء می کند تخییر بین خبرین متعارضین را، وادله ترجیح به موافقت کتاب یا مخالفت عامه را حمل می کند بر استحباب.

انصافا این روایت حارث بن مغیره اطلاق دارد ولو یکی از این دو حدیث موافق کتاب باشد یا مخالف عامه باشد. دارد موسع علیک. حالا ادله ترجیح مخصص این اطلاق است کما هو الصحیح، یا ادله ترجیح را حمل بر استحباب می کنیم کما علیه صاحب الکفایه، این بحثی است که بعدا خواهد آمد. اما مکاتبه صفار و مکاتبه حمیری اصلا اطلاق ندارند نسبت به فرض وجود مرجح. چرا؟ برای اینکه در مورد خاص مکاتبه صفار فرموده «موسع علیک بأیة عملت» که راجع به نافله فجر بر محمل است. شاید آنجا امام دید هیچ مرجحی وجود ندارد لذا فرمود «موسع علیک بأیة عملت». یا در مکاتبه حمیری شاید امام دید در مورد تکبیر بعد از تشهد اول که دو حدیث داریم مرجحی وجود ندارد ولذا فرمود «إن فیه حدیثین و بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا».

در اینجا یک اشکالی ممکن است به ما بشود، گفته بشود که آقا! شما که می خواهید بگوئید روایت حارث بن مغیره اطلاق دارد، چون به اطلاقش می گوید موسع علیک سواء وجد مرجح فی احدهما أم لا، راجع به مکاتبه حمیری که می گوئید اطلاق ندارد، خب این خلاف آن تقریبی است که شما ذکر کردید در دلالت این مکاتبه حمیری بر تخییر.

این اشکال را توضیح بدهم بعد جواب بدهم:

ما در مکاتبه حمیری گفتیم این روایت چون ظاهر این است که امام علیه السلام دارد راه برخورد یک فقیه را با دو حدیث متعارض تعلیم می دهد به حمیری. والا خود امام که نیازی به اعمال قواعد تعارض ندارد. ولذا اینکه بعضی ها می گویند «إن فیه حدیثین» شاید این دو حدیث قطعی الصدور بودند، پس نمی شود در خبرین ظنیین استفاده تخییر کنیم از مکاتبه حمیری. «إن فیه حدیثین» امام فرمود در این مورد دو حدیث است شاید این دو حدیث قطعی الصدور بودند. ما گفتیم که نه، امام که می خواهد إعمال قواعد تعارض کنند، بلکه امام می خواهند تعلیم بدهند به مثل حمیری که وقتی دو حدیث در یک باب هست شما به عنوان یک فقیه باید چه بکنی. امام که به حمیری نفرمود این دو حدیث قطعی الصدور است. ولذا گفتیم اطلاق دارد این مکاتبه حمیری که ولو این دو حدیث قطعی الصدور نباشند.

مستشکل می گوید خب امام هم نفرمود که ببین این دو حدیث مرجحات دارد یا ندارد. اگر امام می خواهد إعمال قواعد باب تعارض را تعلیم بدهد وقبل از رجوع به تخییر فقیه باید رجوع به مرجحات بکند، خب تعلیم می شود ناقص. اگر امام می خواهند تعلیم بدهند چطور مستقیم رفته اند سراغ إعمال تخییر؟. شما اگر بفرمائید امام می دانست اینجا مرجحی نیست، خب به حمیری که یاد نداد این مطلب را. امام که نمی خواهد إعمال قواعد تعارض کند بلکه می خواهد به حمیری یاد بدهد. پس مقتضای اطلاق تعلیم این است که حمیری وقتی دید دو خبر متعارض است سریع رجوع کند به تخییر. چرا می گوئید مکاتبه حمیری اطلاق ندارد بلکه شاید این دو حدیث مرجح نداشتند و امام رجوع به مرجحات نکرد؟.

این اشکالی است که ممکن است به ما بشود.

اما این اشکال جواب دارد. جوابش این است که: حمیری به صرف اینکه امام فرمود إن فیه حدیثین که قطع به صدور پیدا نمی کرد. حمیری که از امام شنید إن فیه حدیثین وروی هذا الحدیث، با این بیان امام که حمیری قطع به صدور پیدا نمی کرد. چون امام عصر سلام الله عیله که نفرمود قال أبی کذا قال جدی کذا، بلکه فرمود إن فیه حدیثین و روی کذا. به صرف این بیان بطور متعارف حمیری قطع به صدور پیدا نمی کرد. حمیری که قطع به صدور پیدا نمی کند امام به او یاد داد که إعمال تخییر بکند. موردش می شود مورد متعارفی که فقیه قطع به صدور پیدا نکرده است. خود امام قطع به صدر دارد، که امام که نمی خواهد إعمال قواعد تعارض بکند اگر امام قطع به صدور داشته باشد. حمیری می خواهد یاد بگیرد إعمال قواعد تعارض را. حمیری هم بطور متعارف با این کلام امام قطع به صدور پیدا نمی کند، چون امام فرموده دو حدیث اینجا هست، نفرموده این دو حدیث از امام ها صادر شده است.

ولکن نسبت به وجود مرجح خب حمیری به عنوان یک فقیه متعارف آیا احتمال نمی دهد که هیچ کدام از این دو حدیث موافق کتاب یا مخالف عامه نبوده است؟ حمیری این احتمال را که می دهد. امام علیه السلام در این مورد که فرمود «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» چون شاید در این مورد هیچکدام از این دو حدیث موافق کتاب یا مخالف عامه نبوده است. برای این امام علیه السلام فرمود مخیری.

فرق می کند بحث اینکه مکاتبه حمیری اختصاص به خبرین قطعی الصدور ندارد، با اینکه این مکاتبه حمیری اطلاق ندارد نسبت به فرض وجود مرجحات. این دو تا مطلب را از هم تفکیک کنید. اینکه ما می گوئیم اختصاص ندارد به خبرین قطعی الصدور نکته اش این است که به صرف بیان امام که إن فیه حدیثین بطور متعارف حمیری قطع به صدور پیدا نمی کند. و لذا اطلاق کلام امام علیه السلام اقتضاء می کند که حمیری مخیر است در دو حدیث ولو قطع به صدور نداشته باشد. چون دارد روش استنباط را به حمیری یاد می دهد. نفرمود این دو حدیث قطعی الصدور هستند.

اما چون در این مورد حاص فرموده «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» حمیری باید توجه کند که شاید این مورد یک خصوصیتی دارد و آن خصوصیتش فقد مرجحات است.

ولذا انصاف این است که این روایت حارث بن مغیره امتیازی دارد که نه مکتاتبه صفار این امتیاز را داشت که در صلاة فی المحل بود و نه مکاتبه حمیری که راجع به تکبیر بعد از تشهد اول بود.

بله آن موثقه سماعه که اول خواندیم اگر دلیل بر تخییر باشد آن هم اطلاق دارد، فهو فی سعة حتی یلقاه.

روایت پنجم: روایت حسن بن جهم:

باز طبرسی در احتجاج نقل می کند: «عن الحسن بن جهم عن الرضا علیه السلام قلت له: تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة؟ فقال علیه السلام ما جاءک عنا فقس علی کتاب الله و احادیثا، فإن کان یشبههما فهو منّا و إن لم یکن یشبههما فلیس منا». عرض بر کتاب وسنت قطعیه بکن، ببین شبیه کتاب وسنت قطعیه هست یعنی مخالف روحی با کتاب وسنت قطعیه نیست، اگر نیست یکی از این دو به آن اخذ کن، و اگر یکی از این دو مخالف روحی است با کتاب وسنت قطعیه آن را ترک کن. فلیس منا، ما همچنین سخنی که مخالف روحی با کتاب وسنت قطعیه باشد نمی گوئیم. مخالف روحی کتاب وسنت قطعیه یعنی کلامی که شبیه کتاب وسنت قطعیه نیست، یعنی تناسب روحی با کتاب و سنت قطعیه ندارد. مثل یک حدیثی که دعوت کند به ظلم یا ترویج کند تبعیض نژادی را مثل الاکراد طائفة من الجن یا ما افلح خوزی ابدا و امثال ذلک.

«قلت یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا نعلم ایهما الحق؟ قال إذا لم تعلم فموسع علیک بأیهما اخذت». دو حدیث مختلف هر دو راوی اش ثقه هستند اگر آمد و نمی دانی کدامیک حق است موسع علیک بأیهما اخذت.

دیگر کسی در دلالت این روایت بر تخییر آن هم تخییر اصولی اگر تشکیک کند دیگر این خیلی غیر عرفی است. تشکیک کتاب اضواء وآراء را هم جواب دادیم که ایشان می گفتند که یا باید اینها را به معنای این بگیریم که مورد جمع عرفی بود ولذا باید تسلیم هر دو بشویم، یا موردی بود که شرائط سائل شرائط تقیه بود، که انصافا هیچکدام از این دو احتمال در این روایت راه ندارد.

ولی این حدیث هم سندش صعیف است به ارسال.

تا حال دو حدیث پیدا کردیم که دلالتشان تام بود و فقط سندشان مرسل بود. کم کم احتمال صدق یکی از این دو حدیث تقویت می شود.

سؤال وجواب: اگر دو حدیث هستند یکی مخالف روحی کتاب است اصلا این لاحجت است نوبت به بحث ترجیح و تخییر نمی رسد. و لا نعلم ایهما الحق به نظر ما این شامل مواردی می شود که یک مرجحی هم در یکی از این دو هست، مثلا یکی از این دو مخالف عامه است و دیگری موافق عامه است، خب لا نعلم ایهما الحق صدق می کند. ولذا اطلاق این روایت هم نفی ترجیح به مخالفت عامه یا موافقت ظاهر کتاب می کند.

روایت ششم: مرفوعه زراره:

این ابی جمهور احسائی در کتاب عوالی اللئالی می گوید علامة الحلی عن زرارة. همان حدیث مشهور که به عنوان مرفوعه زراره مطرح است. که در آخر که مرجحات را می شمارد آخرین مرجح این است که اگر یکی موافق احتیاط بود و دیگری مخالف احتیاط، اخذ کن به آن خبری که موافق احتیاط است.

زراره گفت یا سیدی هر دو موافق احتیاط هستند یا هر دو مخالف احتیاط هستند، مثلا یکی می گوید نماز قصر واجب است ویکی می گوید نماز تمام واجب است. هر دو از یک حیث موافق احتیاط هستند واز یک حیث مخالف احتیاط هستند، هر دو یک بخشی از احتیاط را گفته اند. چون مقتضای احتیاط تام جمع بین قصر وتمام است. دارد بعد از اینکه هیچ مرجحی نبود «إذن فتخیر احدهما فتأخذ به و دع الآخر». یکی را اخذ کن و دیگری را ترک کن.

مرحوم آقای خوئی فرموده این موردش خبران مشهوران است. خبران مشهوران یعنی خبران واضحان، شهرت یعنی وضوح. خبران واضحان یعنی خبران قطعی الصدور، نمی شود تعدی کرد به خبران ظنیان.

اقول: واقعا عجیب است. اگر خبران مشهوران یعنی خبران قطعیان صدورا، پس چرا امام علیه السلام بعدش فرمود «خذ بما قاله اصدقهما و اورعهما؟» اگر بنا است دو تا خبر قطعی الصدور با هم تعارض کردند اینکه یکی از این راوی هایش اصدق یا اورع باشد چه اثری دارد؟ فرض این است که من قطع به صدور هر دو پیدا می کنم. اینکه زراره می گوید یا سیدی کلاهما مشهوران، بعد امام می فرماید که خذ بقول اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک، مرجح صدوری ذکر می کند، این معلوم می شود خبران مشهوران به معنای خبران قطعیان نیست. حالا این مشهوران یا مشهور فتوایی مراد است یا مراد مشهور روائی است که موجب قطع به صدور نمی شود.

اقول: این هم سندش مشکل دارد. بعضی ها می گویند اصلا در کتب علامه پیدا نشده است. ولی جوابش این است که مگر همه کتب علامه به ما رسیده است. علامه در خلاصة الرجال می گوید من کتبی دارم: استقصاء الاعتبار فی تحریر معانی الاخبار، مصابیح الانوار، الدر والمرجان فی الاحادیث الصحاح و الحسان، هیچکدام از اینها به دست ما نرسیده است. پس نگوئید این در کتابهای علامه نیست. بله در آن کتابهایی که به دست ما رسیده نیست. مهم این است که علامه سند ذکر نکرده است به زراره.

ولذا این حدیث هم سندش ضعیف است.

اینها شد سه تا حدیث که دلالتشان خوب است ولی سندشان ضعیف است. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1705

یکشنبه 12/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به روایات تخییر بین خبرین متعارضین بود.

رسیدیم به روایت هفتم که روایت فقه الرضا است که: النفساء تدع الصلاة مثل ایام حیضها و هی عشرة ایام و قد روی ثمانیة عشر یوما و روی ثلاث وعشرین یوما، وبأی هذه الاحادیث اخذ من جهة التسلیم جاز.

ذیل این روایت دلالت می کند بر تخییر بین اخبار متعارضه و تطبیق شده است بر روایات اکثر مدت نفاس، که برخی فرموده ده روز است و برخی فرموده هجده روز است و برخی بیشتر فرموده است.

دلالت این روایت مشکل ندارد، ولکن سند این روایت به هیچ وجه درست نیست. ولو علامه مجلسی تلاش کرده این کتاب را تقویت کند علی ببالی و در مستدرک الوسائل هم مطرح می کند، با عین حال اصلا معلوم نیست فقه الرضا کتاب حدیث باشد شاید کتاب فتوی است. حالا مؤلفش کیست؟ آیا همان کتاب تکلیف شلمغانی است، یا رساله پدر صدوق است، یا تلفیقی است از این کتابها، روشن نیست. به هر حال اعتباری به سند آن نیست. روایات اکثر مدت نفاس جمع عرفی ندارد.

البته بحث فقهی اش فرق می کند، شاهدهایی در آنجا مطرح شده است برای حل اختلاف بین روایات، ولی این روایاتی که در فقه الرضا مطرح شده است با هم جمع عرفی ندارد.

سؤال وجواب: دیگر نمی شود گفت این روایت مستقل است. شاید مستفاد باشد از همان روایاتی که قبلا خواندیم.

روایت هشتم: روایت محمد بن عبدالله مسمعی هست که در عیون اخبار الرضا نقل می کند.

که احمد بن حسن میثمی نقل کرد برای ما که از امام رضا علیه السلام سؤال شد از حدیثین مختلفین، امام رضا علیه السلام هم توضیح دادند، تا رسیدند به اینجا که: برخی از این اختلافها به این خاطر هست که إن رسول الله صلی الله علیه وآله نهی عن اشیاء لیس نهی حرام بل اعافة وکراهة وامر بأشیاء لیس امر فرض و لا واجب، بل امر فضل و رجحان فی الدین. بعد فرمود: إذا ورد علیکم عنا فیه الخبران و کان الخبران صحیحین معروفین باتفاق الناقلة فیهما، (یعنی اتفاق روات هست که این دو حدیث، حدیث صحیح است) یجب الاخذ باحدهما أو بهما جمیعا أو بأیهما شئت و احببت موسع ذلک لک من باب التسلیم. بعد در آخر فرمود: و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا الینا علم،. اگر دیدید که احادیث متعارضه اینگونه نبود توقف کنید و علمش را به ما واگذار کنید.

ممکن است گفته شود که این روایت هم دلیل بر تخییر است.

اقول: اولا: این روایت ضعیف السند است. خود شیخ صدوق می گوید که ابن الولید سیئ الرأی بود راجع به محمد بن عبدالله مسمعی راوی این حدیث. ولی چون من این حدیث را از کتاب الرحمة تألیف سعد بن عبدالله خواندم بر ابن الولید و ابن الولید انکار نکرد فلم ینکره و رواه لی لذا من این حدیث را در این کتاب آوردم. خب عدم انکار ابن الولید شاید به این خاطر بود که مضمون این حدیث را متن شناسی کرد و تأیید کرد نه اینکه راوی آن را قبول داشت. این اعتباری برای ما ندارد، حدیث ضعیف السند است.

ثانیا: این حدیث بر عدم تخییر ادل است. چون فرمود موسع علیک بأیهما اخذت أو بجمیعهما اخذت من باب التسلیم، در جائی که یک حدیث امر استحبابی بکند یا نهی کراهتی بکند و حدیث دیگر رخصت بدهد. و اما اگر اینطور نبود فردوا الینا علمه فنحن اولی بذلک و لاتقولوا فیه بآرائکم وعلیکم بالکف و التثبت و الوقوف (توقف کنید) و انتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا. این ذیلش که بر عدم تخییر ادل است، امر به توقف کرده است.

سؤال وجواب: در مورد جمع عرفی که تخییر واقعی است ما در آنجا که مشکلی نداریم.

روایت نهم: واین آخرین روایت است. مرسله کافی است در ذیل موثقه سماعه که قبلا خواندیم در کافی می گوید: وفی روایة اخری بأیهما اخذت من باب التسلیم وسعک.

این تعبیر را در اول کافی آورده و شیخ هم در اول استبصار آورده.

اقول: این روشن نیست که روایت مستقله ای باشد غیر از روایات سابقه. شاید نقل به معنای روایات سابقه باشد. ولذا نمی شود به عنوان روایت مستقله مطرح کرد. طریق هم ذکر نکرده است.

تا حالا از این روایاتی که ما خواندیم یک مکاتبه حمیری داشتیم که به نظر ما دلالتش بر تخییر در خبرین متعارضین تمام بود، اما موردش احکام غیر الزامیه بود. ولذا بعید نمی دانیم در احکام غیر الزامیه اگر بین احادیث تعارض باشد ما مخیر باشیم در اخذ به هر کدام از این اخبار.

و اینکه در تعلیقه مباحث الاصول صفحه 738 گفته اند دلالت این مکاتبه حمیری بر تخییر تمام است کما اینکه سندش هم تمام است.

جواب این است که نه این مکاتبه حمیری اختصاص دارد به احکام غیر الزامیه.

اما بقیه روایات سه روایت ماند، یکی مرفوعه زراره بود که آخرش تخییر را فهماند. ولی آن هم بعد از این بود که هیچکدام از این دو خبر موافق احتیاط نیستند، مثل اینکه یکی می گوید در این سفر نماز قصر واجب است و یکی می گوید نماز تمام واجب است، هیچکدام موافق احتیاط نیستند، و هر دو خبر مشهور هستند، فرمود فتخیر احدهما. این دلالت بر تخییر مطلق نمی کند، خیلی موردش محدود می شود. علاوه بر اینکه سندش ضعیف است.

می ماند روایت حارث بن مغیره وروایت حسن بن جهم.

ممکن است کسی بگوید از این دو روایت به ضمیمه مرفوعه زراره که بالاخره آخرش اثبات تخییر کرد ما وثوق به صدور پیدا می کنیم. بالاخره سه حدیث است احتمال جعل در هر سه حدیث که نیست پس تخییر فی الجمله ثابت می شود.

اقول: به نظر ما اینجور خوش بینی ها درست نیست. اولا عدم وثاقت راوی به معنای جعال بودنش نیست. به این معنا است که اهمیت نمی دهد. حالا ممکن است جعال هم باشد و ممکن هم هست که نه آدم عادی و انسان معمولی است اهمیت نمی دهد به اتقان نقلش. ولذا ممکن است مثلا مورد این مرفوعه زراره یا آن روایت حسن بن جهم این بوده است که لابد من العمل باحدهما، ما مجبوریم به یکی از این دو حدیث عمل کنیم. که در مرسله احتجاج هم بود که گفت لاتعمل بواحد منهما حتی تلقی امامک فتسأله، بعد طبق آن نقل احتجاج سماعه گفت لابد أن نعمل بواحد منهما؟ قال خذ بما خالف العامة. ممکن است در اینجا هم اصل حدیث از امام صادر شده باشد ولی تخییر یک قیودی داشته باشد. مثلا راوی گفته بوده است که لابد أن نعمل بواحد منهما، بعد این شخصی که برای ما نقل کرد چون وثاقت کافی نداشت این قیود را برای ما حذف کرد. ما چه می دانیم.

واساسا اینجور وثوق به صدور پیدا کردن از دو سه حدیث با توجه به ارسال کامل در این احادیث درست نیست.

راجع به روایت حارث بن مغیره هم ما همین را می گوئیم. می گوئیم این روایت که مرسل هم هست و احتجاج مرسلا نقل می کند از حارث بن مغیره، شاید این شخصی که برای ما نقل کرد دقیق نقل نکرده است. دارد موسع علیک حتی تری القائم فترده الیه. خب شاید امام علیه السلام فرمود انت فی سعة منهما، شاید اینجوری فرموده، یعنی تو از ناحیه وجود این دو حدیث در سعه هستی. اما راوی چون ثقه نبوده آمده دقیق نقل نکرده گفته موسع علیک، که ما به زور استظهار کردیم که یعنی توسعه در اخذ به احدهما. اگر راوی ثقه است امام فرموده ما أدّی الیک عنّی فعنّی یؤدّی فاسمع له و اطع فإنه الثقة مأمون، اما اگر راوی ثقه نیست ما چه می دانیم شاید دقیق نقل نکرده است.

تازه با آن شبهاتی که در روایت حارث بن مغیره بود که ما از نظر فنی واقعا سخت بود جواب بدهیم، در مجموع گفتیم بعید نیست دلالتش بر توسعه در مقام اخذ به احد الخبرین، و الا اشکالهای قوی ای شد به آن روایت حارث بن مغیره.

من خلاصه آن اشکالها را بگویم تا از اینکه ما قائل به تخییر نمی شویم در احکام الزامیه دلتان محکم باشد و دچار وسوسه نشوید:

احتمال اول: همین روایت حارث بن مغیره یک شبهه اش این است که شاید اصلا می خواهد بگوید خبر ثقه حجت نیست. إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة، اگر از جماعتی از اصحابت حدیثی بشنوی و همه آنها ثقه باشند آنوقت قبول کن.

نفرمائید این خلاف ادله حجیت خبر ثقه است.

می گوئیم خب باشد. می شود مخالف با ادله حجیت خبر ثقه. ولی احتمال این معنا که هست که إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقه فموسع علیک. این یک احتمال. عرض می کنم این احتمالات را کنار هم می گذاریم آخرش فوقش می گوئیم بعید نیست عرف فهم عرفی اش این باشد که ظاهر این روایت تخییر بین خبرین متعارضین است. ولی این احتمالات را که مطرح می کنیم مخصوصا که این خبر مرسل است دیگر نمی شود ما از وجود این خبر مرسل دچار وسوسه و اضطراب بشویم.

این یک احتمال که اصلا این روایت إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک، می خواهد بگوید جماعتی از ثقات اگر یک حدیث را نقل کنند آنوقت شما می توانی عمل کنی، یعنی خبر مستفیض. والا به قول سید مرتضی خبر واحد لایفید علما و لا عملا. نمی خواهم بگویم این مطلب درست است، ولی می خواهم بگویم شاید این روایت می خواهد حرف سید مرتضی را بزند.

سؤال وجواب: اگر جماعت بعضان ثقه نبودند و دیگر خبر مستفیض نبود و خبر محفوف به قرائن نبود شاید این روایت می گوید دیگر حجت نیست.

احتمال دوم: اینکه مراد همان چیزی است که آقای خوئی ره فرمود که اعتبار حجیت خبر ثقه است چون لفظ حدیث مفرد است، اگر بنا بود بحث تعارض باشد باید می گفت الاحادیث المختلفة. و کلهم ثقة را هم حمل کنیم بر انحلال، یعنی هر حدیثی که راوی اش ثقه بود به او اخذ کن.

احتمال سوم: این است که نه، در مورد تعارض باشد، اما «موسع علیک» یعنی انت فی سعة. چه جور ما در موثقه سماعه گفتیم هو فی سعة شاید هو فی سعة فی الاخذ باحد الخبرین نباشد بلکه هو فی سعة من ناحیة وجود هذین الخبرین باشد یعنی از ناحیه وجود این دو خبر این آقا در سعه است یعنی وجود این دو خبر متعارض مانع نمی شود از رجوع به عام فوقانی یا اصل عملی. این هم یک احتمال.

البته ما در مجموع استظهارمان به صورت لایبعد این بود که موسع علیک ظهورش در توسعه در مقام عمل به یکی از این دو خبر است. حالا این تعبیر که اگر از اصحابت حدیث بشنوی و همه شان ثقه باشند شما در سعه هستی تا امام را ببینی و این حدیث مورد اختلاف را عرضه کنی بر امام، ما در مجموع بعید ندانستیم ظهورش را در توسعه در اخذ به یکی از این دو خبر. ولی همه اینها در صورتی است که این راوی ثقه باشد. والا اگر راوی این روایت حارث بن مغیره ثقه نباشد (با توجه به ارسالش شاید ثقه نبوده)، اصلا شاید خوب نقل نکرده است برای ما. یک کلمه را جابجا بکند مطلب برای ما عوض می شود. اگر بجای موسع علیک می گفت انت فی سعة منهما، دیگر دلالت بر تخییر نمی کرد، می گفتیم نگفته است که انت فی سعة فی العمل بهما. یا بجای و کلهم ثقة اگر می گفت و هم ثقات که ظهور در انحلالیت داشت می گفتیم دلیل عام بر حجیت خبر ثقه است به نحو انحلال می گوید هر خبری که راوی اش ثقه است حجت است. راوی این روایت حارث بن مغیره وقتی معلوم نیست ثقه باشد نمی گوئیم جعال بوده ولی شاید دقیق نبوده در بیان، دیگر ما چه جور به این ظرائف توجه بکنیم آخرش با ضرب و زور استظهار بکنیم تخییر را.

ولذا اینکه بعضی ها در ذهنشان آمده است که چند روایت داریم اینها موجب وثوق می شود و مؤیدش هم که مکاتبه حمیری است. نه، از این جهت خیالمان راحت باشد. بله مکاتبه حمیری در روایات غیر الزامیه دلیل بر تخییر است و ما می پذیریم.

از این بحث می گذریم.

سؤال وجواب: معلوم نیست قدماء که در اصول قائل به تخییر شده اند روایت حارث بن مغیره را معنا کرده اند، معلوم نیست اصلا این را دیده باشند. شاید همان مکابته حمیری را دیده اند، شاید همان صحیحه صفار است که استظهارشان از صحیحه صفار که می گوید موسع علیک بأیة عملت تخییر بوده است در خبرین متعارضین، که اجتهاد آنها برای ما حجت نیست.

ویک نکته هم عرض کنم: واقعا آقای خوئی این مطلب را درست فرمود که ما در فقه ندیدیم فقهاء یکجا بگویند خبرین متعارض هستند و ما مخیریم در اخذ به یکی از این دو. ما پیدا نکردیم. بله متأخر المتأخرین این را مطرح کرده اند، اما شما تهذیب یا استبصار یا من لایحضره الفقیه را نگاه کنید یکجا اگر پیدا کردید در مقام استنباط فقهی بگویند خبرین متعارضین هستند و ما از باب تخییر به یکی از این دو خبر اخذ می کنیم ما که تا حالا پیدا نکردیم.

بله قبول دارم در اول کافی بود، در اول استبصار بود، در عدة الاصول شیخ بود، در کتاب اصول محقق حلی و صاحب معالم بود، ولی این مطلب را ما در لابلای مباحث فقهی پیدا نکردیم.

سؤال وجواب: عرض کردم ما پیدا نکردیم. اگر بنا بود این ارتکاز تخییر رائج بود مناسب بود یکجا ما در فقه این را ببینیم با وجود کثرت موارد تعارض. نوعا بزرگان ما دنبال الجمع مهما امکن اولی من الطرح هستند کما فی التهذیب و الاستبصار.

سؤال وجواب: اینکه ما احتمال بدهیم که اصحاب تکبیر در حال انتقال از یک فعلی به یک فعل دیگر در نماز را واجب می دانستند این خیلی احتمال بعیدی است. اینهم که می گوید هل یجزیه، یجزی در مقام عمل به مستحب است نه یجزی در مقام عمل به واجب.

بله یک نکته ای عرض کنم: در کتاب خلاف شیخ طوسی می گوید اتفاق فقهاء (یعنی فقهاء عامه) بر این است که بعد از تشهد اول تکبیر واجب است. این در کتاب خلاف است، البته در مغتی ابن قدامه هم مصادرش پیدا شده است. اگر این مطلب باشد که ظاهرا این مطلب در خلاف نقل شده و در متاب مغنی ابن قدامه هم هست در این مکاتبه حمیری این روایتی که می گوید ولیس علیه بعد التشهد الاول تکبیر می شود خبر مخالف عامه، در عین حال امام علیه السلام در این مورد فرمود که بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا. و از این ممکن است نتیجه بگیریم که در روایات غیر الزامیه ما مخیریم ولو اخذ کنیم به خبر موافق عامه. چون این خبری که می گفت لیس علیه بعد التشهد الاول تکبیر مخالف عامه است طبق صریح کلام شیخ در خلاف، ولی باز امام علیه السلام فرمود بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا.

### تنبیهات بحث تخییر:

#### تنبیه اول:

آیا اگر تعارض بین دو حدیث به نحو عموم من وجه بود آیا ما باز مخیریم در این مورد اجتماع در اخذ به یکی از این دو حدیث؟

اگر کسی روایت حارث بن مغیره را قبول کند، اطلاقش می گیرد عامین من وجه را. إذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک، این می گیرد عامین من وجه را. ولی بقیه روایات تخییر همه شان موردشان تعارض به نحو تباین بوده است.

ولذا اگر هم قائل به تخییر بشویم تخییر اختصاص دارد به متباینین. والا در عامین من وجه فقط یک روایت اطلاق دارد و هو روایة حارث بن مغیرة که مرسل بود.

سؤال وجواب: روایت حسن بن جهم که در مورد اخبار متعارضه و مختلفه است که تعبیری که در آن آمده است این است که: یجیئنا الرجلان وکلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا نعلم ایهما الحق؟ امام فرمود موسع علیک بأیهما اخذت، این ظاهرش این است که امر دائر است بین اخذ به تمام این حدیث یا اخذ به تمام آن حدیث. این ظهورش در جائی است که تمام این دو حدیث با هم متعارض هستند. چون تعبیر می کند اولا که ولانعلم ایهما الحق. نمی دانیم کدامیک حق هستند این حق است یا آن. وقتی می گوئید نمی دانیم این حق است یا آن و نمی گوئید در مورد تعارض، بطور مطلق که می گوئید ظاهرش این است که تمام مدلولشان با هم اختلاف دارد. علاوه بر اینکه موسع علیک بأیهما اخذت یعنی یا به این اخذ کنی وآن دیگری را اخذ نکنی یا آن دیگری را اخذ کنی این اولی را اخذ نکنی. نه اینکه در مورد افتراق به هر دو اخذ کنی و در مورد اجتماع دست از ظهور یکی برداری و به ظهور یکی عمل کنی. بأیهما اخذت نه بأیّ الظهورین اخذت. در عامین من وجه در مورد اجتماع ما اگر مخیر بشویم مخیریم در اخذ به یکی از این دو ظهور اطلاقی نسبت به مورد اجتماع. در حالی که این روایت ظاهرش اخذ به خود این دو حدیث مختلف است که ما مخیریم به این حدیث اخذ کنیم و آن به حدیث دیگر اخذ نکنیم یا بالعکس، که موردش می شود مورد خبرین متباینین. و هیچ اولویت عرفیه ای ما نمی فهمیم والا قیاس می شود.

سؤال وجواب: روایت حارث بن مغیره ممکن است تعارض بالعرض را بگیرد، چون لفظ مختلفین که در آن روایت نیامده بود. هر جا که ما مشکل پیدا کنیم از حجیت هر دو خبر ولو مشکل بخاطر علم اجمالی از خارج به کذب احد الخبرین، روایت حارث بن مغیره می گوید فموسع علیک. ولی روایت مرسله اعتبار ندارد.

#### تنبیه دوم:

این است که برفرض ما از این روایات تخییر بفهمیم، که البته از مکاتبه حمیری ما تخییر فهمیدیم در احکام غیر الزامیه، آیا نتیجه تخییر اصولی است یا تخییر فقهی؟

اول ما انحاء تخییر را توضیح بدهیم، بعد در مرحله دوم ببینیم آیا امکان دارد تخییر اصولی ویا فقهی ثبوتا، و در مرحله سوم ببینیم مقتضای ظاهر ادله تخییر اصولی است یا تخییر فقهی.

پس بحث در این تنبیه دوم واقع می شود در سه جهت:

جهت اولی: تفسیر تخییر اصولی و تخییر فقهی است.

تخییر اصولی در مقابل تخییر ظاهری فقهی است. ما یک تخییر واقعی فقهی داریم مثل تخییر بین قصر و تمام در اماکن اربعه. یا تخییر بین نماز جمعه و نماز ظهر در روز جمعه که تخییر واقعی فقهی است.

یک تخییر ظاهری فقهی داریم که تخییر اصولی را در مقابل تخییر ظاهری فقهی قرار داده اند.

تخییر ظاهری فقهی که معنایش روشن است، یعنی جواز ظاهری تطبیق عمل با مضمون یکی از این دو دلیل. جائز است شما تطبیق بدهی عملت را بر مضمون یکی از این دو حدیث متعارض. به این می گویند تخییر ظاهری فقهی. ونتیجه ای تخییر ظاهری فقهی این است که مکلف اگر عملش مطابق باشد با یکی از این دو دلیل متعارض معذور است. ودر صورتی مستحق عقاب است که عملش با هر دو دلیل مخالف باشد. ولی مجتهد هم حق ندارد فتوی بدهد طبق مضمون یکی از این دو دلیل. مجتهد می تواند به مقلدین بگوید شما در سعه هستید در تطبیق عملتان بر یکی از این دو دلیل. مثل آنچه که آقای سیستانی در فتویین متعارضین بیان کرده اند.

اما تخییر اصولی: محقق اصفهانی جوری تخییر اصولی را معنا کرده است که با تخییر فقهی مرادف می شود. فرموده: چون معنای حجیت خبر، وجوب تصدیق عملی خبر است. صدق العادل یعنی صدقه عملا، یعنی إعمل بمؤداه. پس معنای تخییر اصولی این می شود که واجب است تصدیق عملی یکی از این دو خبر علی نحو التخییر. حجیت تعیینیه یک خبر یعنی وجوب تصدیق عملی این خبر. حجیت تخییریه یعنی وجوب تصدیق عملی احدهما تخییرا.

اقول: اینجور تفسیر کردن تخییر اصولی فرقش با تخییر فقهی چه می شود؟ خب تخییر فقهی هم که همین بود. تخییر فقهی هم همین بود که شما می توانی عملت را با مضمون یکی از این دو خبر تطبیق بدهی. شما که دارید می گوئید تخییر اصولی همین است، تصدیق عملی احد الخبرین تخییرا. انصافا این فرمایش خلاف ظاهر عرفی است. مثلا در مکاتبه حمیری که می گوید بأیها اخذت من باب التسلیم کان صوابا آیا این یعنی وجوب تصدیق عملی؟ یعنی عملت مطابق باشد با یکی از این دو خبر؟ یا نه، اخذ به یکی از این دو خبر از باب تعبد و تسلیم صحیح است. ظاهر اخذ بیش از عمل است. حالا آن کسی که قائل به تخییر اصولی است اینجور استظهار می کند می گوید ظاهر اخذ اعم است از اخذ عملی و اخذ التزامی که من ملتزم بشوم به اینکه مضمون این خبر الف مثلا مطابق با واقع است انشاءالله. یعنی نه صرفا عملم منطبق باشد با یکی از این دو، بلکه یعنی بنا بگذارم بر یک خبر. حالا بنا بگذارم بر یک خبر به چه معناست می رسیم، اما مهم این است که بعد از این بناء این خبر می شود حجت فعلیه، و فقیه بعد از تخییر اصولی و اخذ به یک خبر می گوید این خبر برای من حجت است، این خبری که می گوید یجب القصر برای من حجت شد. در تخییر فقهی وقتی فقیه می دید یک خبر می گوید یجب القصر ویک خبر می گفت یجب التمام بنابر تخییر فقهی ظاهری حق نداشت به مضمون یجب القصر فتوی بدهد. اما تخییر اصولی معنایش این است که مجتهد می گوید من اخذ می کنم در مقام افتاء نه در مقام عمل خارجی، در مقام افتاء اخذ می کنم به این خبر یجب القصر و در رساله ام می نویسم که نماز قصر واجب است. این معنای تخییر اصولی است. من در مقام افتاء اخذ می کنم به این خبر دال بر وجوب قصر. به این می گویند تخییر اصولی. بعد از اخذ به این خبر، این خبر می شود حجت فعلیه، وآن خبر یجب التمام لاحجت است و کأنه اصلا آن خبر یجب التمام وجود نداشت. این معنای تخییر اصولی است. دلیلش هم بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا است، که اخذ اعم از اخذ در مقام عمل خارجی است. اخذ به خبر می تواند در مقام افتاء باشد، می تواند در مقام التزام قلبی باشد.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1706

دوشنبه 13/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این بود که نتیجه اخبار تخییر، تخییر فقهی هست یا تخییر اصولی است؟

عرض کردیم فرق بین تخییر فقهی و تخییر اصولی این است که در تخییر فقهی شارع تجویز کرده است تطبیق عمل را بر مفاد یکی از دو خبر بدون اینکه هیچکدام از این دو خبر بعد از اخذ حجت بشود. ولذا مکلف اخذ هم بکند به یکی از این دو خبر فرقی نمی کند. ملتزم بشود به عمل به خبر اول ولی اتفاقا به خبر دوم عمل کند معذور است. چون شارع فرموده بود موسع علیک بأیة عملت.

وفقیه هم باید فتوی بدهد به همین تخییر ظاهری فقهی. مثلا اگر یک خبر می گفت نماز قصر واجب است و خبر دیگر می گفت نماز تمام واجب است، خب فقیه نمی تواند بگوید که من انتخاب کردم خبر وجوب قصر را وبر اساس او می خواهم فتوی بدهم. همچنین حقی ندارد. تنها راه این است که بگوید جائز است که شما به یکی از این دو خبر عمل کنید یا نماز قصر بخوانید و یا نماز تمام بخوانید.

اما در تخییر اصولی بعد از اخذ به یک خبر او می شود حجت فعلیه، کأنه اصلا معارض ندارد.

حالا معنای اخذ چیست؟

احتمال اول: آیا اخذ به این معنا است که ما ملتزم بشویم که مفادش حکم شرعی است یعنی موافقت التزامیه بکنیم، شارع می گوید اگر اخذ بکنی به این خبر برای تو حجت است بگوئیم معنایش این است که اگر ملتزم بشوی به اینکه مفاد این خبر مطابق با واقع هست این خبر در حق تو حجت است. این یک احتمال.

احتمال دوم: این است که بگوئیم مراد از اخذ التزام به عمل طبق مفاد این خبر است. این خبر حجت هست بعد از اخذ به آن، احتمال دوم این است که بگوئیم معنایش این است که اگر ملتزم بشوی که طبق این خبر عمل بکنی این خبر حجت است. یا فقیه اگر ملتزم بشود که طبق این خبر فتوی بدهد این خبر برایش حجت می شود. چون گاهی فقیه عمل خارجی نمی تواند بکند طبق این خبر. مثلا یک خبر می گوید اکثر نفاس ده روز است، یک خبر می گوید اکثر نفاس 18 روز است. خب این فقیه نمی تواند بگوید که حجیت این خبر الف مشروط است به التزام من به عمل آن. فقیه رجل است نه امرأة.

پس طبق این احتمال دوم باید بگوئیم اخذ کل شخص بحسبه. التزام فقیه به عمل به این خبر یعنی عمل افتائی به آن. و عامی هم اگر ملتزم می شود که به این خبر عمل کند حجت است.

احتمال سوم: انتخاب خبر هست لأن یکون حجة. شارع می گوید هر کدام از این دو خبر را انتخاب بکنی که حجت باشد من او را حجت قرار می دهم.

شبیه آنچه که در باب ازدواج همزمان با دو خواهر در بعضی از روایات مطرح شده است که فرموده اند که هر کدام را که این شخص اختیار بکند او زوجه او است. یعنی اختیار کند برای زوجیت.

اقول: به نظر می رسد که این معنای سوم عرفی تر است. اینکه در روایت حمیری بود که بأیهما اخذت من باب التسلیم بعید نیست که ظاهرش همین احتمال سوم باشد. چون اخذ اطلاق دارد فقط عمل خارجی نیست. فقیه هم می تواند بگوید من اخذ می خواهم بکنم به خبر الف، یعنی می خواهم او حجت باشد در حق من و من طبق مفاد او خبر بدهم.

پس حجیت مشروطه به اخذ به خبر که معنای تخییر اصولی هست می تواند اخذ در آن به معنای التزام به این باشد که مفاد آن مطابق با واقع است، می تواند به معنای این باشد که من ملتزم بشوم به عمل به مفاد آن چه عمل خارجی و چه عمل افتائی که شأن فقیه است. می تواند هم معنای اخذ اختیار این خبر باشد برای حجیت.

ولکن آن احتمال اول خلاف مرتکز است که من ملتزم بشوم که مضمون این خبر حکم الله است بعد این خبر بشود حجت. یعنی قبل از اینکه این خبر حجت باشد من تشریع بکنم تا شرط حجیت این خبر فراهم بشود. اول ملتزم بشوم که مضمون این خبر حکم الله است بعد شارع بگوید حالا شرط حجیت این خبر را فراهم کردی این خبر را من حجت می کنم. این خلاف مرتکز است. این یعنی قبل از حجیت شارع به من اذن در تشریع بدهد، اذن بدهد که ملتزم بشوم وإسناد بدهم به شارع چیزی را که علم به آن ندارم. ولذا آن احتمال اول خلاف مرتکز است.

سؤال وجواب: احتمال سوم این بود که هر کدام را که اختیار می کنید که حجت باشد ما او را حجت قرار بدهیم. نه اینکه به خدا نسبت بدهی که این را حجت قرار داده است. هر کدام را خودت اختیار کنی حجت است نه اینکه به خدا نسبت بدهی. مثل اختیار احدی الاختین که همزمان عقد بر هر دو واقع شده به عنوان زوجیت. خب آنجا که مفاد روایت بود که یختار احداهما و یفارق الاخری، خب معنایش چی بود؟ معنایش این بود که اختیار می کند که این همسرش باشد. وقتی این را اختیار کرد شارع می گوید من این اعتبار تو را امضاء می کنم.

در بحوث مطالبی را مطرح کرده اند، مطالب ایشان را عرض کنم وبعد اشکالی که در اضواء وآراء مطرح کرده اند بیان کنیم:

در بحوث اول فرموده اند تخییر اصولی اگر به معنای حجیت کل من الخبرین مشروطا بالاخذ باشد، مشکلی ندارد و معقول است. اما اگر به معنای حجیت احدهمای لابعینه باشد این معقول نیست.

فرق است بین حکم تکلیفی در باب وجوب تخییری که افعل احدهما، وبین حجیت تخییریه که بگویند احدهما حجة.

وجوب احدهما تخییرا معقول است، چون تحریک می کند به طرف ایجاد جامع بین دو فعل. هر کدام را ایجاد کنی امتثال محقق می شود.

اما اینکه شارع بگوید احدهما حجة، خب اگر یک خبر می گوید مثلا خمس در هدیه واجب است و یک خبر می گوید خمس واجب نیست. خب احدهما حجة بالاتر از این نیست که من علم وجدانی دارم که یا خمس واجب است یا واجب نیست. خودم علم وجدانی دارم به ثبوت جامع بین خمس و عدم خمس، چون ارتفاع نقیضین که محال است. شارع هم بگوید احد الخبرین حجت است. تا نگوید این خبر الف حجت است بعد الاخذ، احد الخبرین حجت باشد اینکه از علم اجمالی به اینکه یا هدیه خمس دارد یا ندارد که هیچ تنجیزی دارد از او که بالاتر نیست.

و اگر یک خبر بگوید نماز قصر واجب است و یک خبر بگوید نماز تمام واجب است، خب احدهما حجة که نتیجه اش احتیاط است. احدهمای لابعینه حجة، همان کلام مرحوم صاحب کفایه که می گفت احد الخبرین لابعینه حجت در اینگونه موارد، می گفت قائم مقام علم اجمالی می شود. بگو یکی از این دو خبر درست است، یا آن خبری که می گوید یجب القصر تعیینا یا آن خبری که می گوید یجب التمام تعیینا. یعنی حجیت اجمالیه. اینکه موجب احتیاط است. اینکه خلف غرض شما است.

ولذا حجیت جامع احدهما در تخییر اصولی معقول نیست. حتما باید حجیت مشروطه به اخذ جعل بشود روی هر کدام از این دو خبر.

بعد ایشان فرموده اند: اما حجیت مشروطه به اخذ؛ این معقول هست و عرفی اش این است که بگوئیم حجیت مشروطه به اخذ به معنای سوم، یعنی هر کدام را که اختیار بکنید که حجت شما باشد شارع او را حجت قرار داده است. این عرفی هست و هیچ خلاف مرتکز هم نیست. کل ما اخترته للحجیة فهو حجة. و عادتا هم که انسان هر دو را اختیار نمی کند برای حجیت. و اساسا شارع هم می گوید که هر کدام را که به تنهایی اختیار می کنی برای حجیت ما او را حجت قرار می دهیم. شبیه آنچه که شارع در بحث ازدواج با دو خواهر همزمان گفته است که یختار احداهما و یفارق الاخری، شارع هم در بحث خبرین متعارضین می تواند بگوید یختار احدهما للحجیة ویترک الآخر. این هیجچ محذوری ندارد.

سؤال وجواب: تصویب نیست، تصویب در حکم واقعی نیست بلکه اختیار حجیت را شارع به ید مکلف قرار داده است.

بعد ایشان فرموده است: ما به نظرمان ظاهر ادله همین تخییر اصولی است. درست است که تخییر اصولی مؤونه زائده دارد، چون شما می خواهید از خطاب تخییر استفاده کنید حجیت هر کدام از این دو خبر را بعد الاخذ. این یک مطلب اضافی است. ولذا از جامع تخییر نمی شود تخییر اصولی استفاده کرد.

ولکن سه وجه ذکر می کنیم تا بگوئیم استظهار عرفی از روایات تخییر همین تخییر اصولی است:

وجه اول: این است که در مکاتبه حمیری بود که «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا». این فرق می کند با مثل «فهو فی سعة حتی یلقاه». فرق می کند با «موسع علیک بأیة عملت». در این تعبیر شده است که «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا». اخذ اطلاق دارد، هم اخذ عملی را شامل می شود و هم اخذ مضمونی را شامل می شود که اخذ مفادی است، یعنی اخذ کنید به مفاد خبر و ملتزم بشوید به مفاد خبر. یعنی آن فقیهی هم که در دو حدیث متعارض در باب نفاس می گوید من اخذ می کنم به این حدیثی که می گوید اکثر النفاس عشرة ایام، صدق می کند «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا»، با اینکه این فقیه بر اساس این حدیث عمل خارجی ندارد، عمل خارجی مربوط به زن است.

اقول: انصافا این وجه، وجه کاملا عرفی است. اینکه کسی ادعا بکند که اخذ انصراف دارد به اخذ عملی، این وجهی ندارد. من اخذ می کنم به این خبر الف که می گوید اکثر النفاس عشرة ایام برای اینکه بر اساس او فتوی بدهم، این هم صدق می کند «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا». واین جز تخییر اصولی توجیه دیگری ندارد.

وجه دوم: این است که ایشان می گوید ظاهر این روایات تخییر این است که دارد نقص دلیل حجیت خبر ثقه را جبران می کند. دلیل حجیت خبر ثقه شامل خبرین متعارضین نمی شد، شارع می خواهد آن نقص را جبران کند با این اذن فتخیّر وبا این روایات. ولذا ظهور این روایات این است که دارد همان حجیت را در خبرین متعارضین تکمیل می کند، نه اینکه الغاء کند حجیت را وبرود سراغ تخییر فقهی.

اقول: این وجه دوم ایشان است که انصافا ما همچنین ظهوری در روایات تخییر غیر از مکاتبه حمیری که وجه اول در آن جاری بود نفهمیدیم. مثلا «موسع علیک بأیة عملت»، «هو فی سعة حتی یلقاه»، که ممکن است هو فی سعة فی العمل بهما باشد، آیا واقعا فهمیده می شود که می خواهد نقص دلیل حجیت را که شامل خبرین متناقضین نمی شد جبران کند وآن حجیت را بکشاند بیاورد در مورد تعارض الخبرین؟ همچنین ظهوری دارد؟ حالا ایشان ادعا می کند ولی ما این را نمی فهمیم.

وجه سوم: ایشان می گوید ما می توانیم ضمیمه بکنیم این دلیل تخییر را با دلیل عام حجیت. چطور؟ ایشان فرموده است: اگر این روایات تخییر نبود دلیل عام حجیت مبتلا به تعارض بود در باب خبرین متعارضین. چرا؟ برای اینکه دلیل حجیت این خبر الف معارض بود با دلیل حجیت خبر ب که با او تکاذب داشت. دلیل تخییر آمد گفت مسلّم هیچکدام از این دو خبر حجت مطلقه نیستند. شما هر کدام از این روایات تخییر را در نظر بگیرید یک پیام دارد. پیامش این است که ایها المؤمنون هیچکدام از این دو خبر متعارض حجت مطلقه نیستند.

پس فکر نکنید اطلاق دلیل حجیت این خبر می گوید این حجت مطلقه است با اطلاق دلیل حجیت نسبت به خبر معارض آن تعارض وتساقط می کنند.

نه آقا! خیالتان راحت، هیچکدام از این دو خبر حجت مطلقه نیستند. ما این پیام را از روایات تخییر دریافت کردیم.

می گوئیم خب دلیل عام حجیت خبر ثقه اصل حجیت این دو خبر را بخواهد اثبات کند که مشکل عقلی ندارد. حجیت مشروطه به اخذ این خبر الف با حجیت مشروطه به اخذ خبر ب که عقلا قابل جمع است. مشکلشان این بود که دلیل حجیت خبر ثقه بیش از حجیت مشروطه را می خواست اثبات کند. می خواست حجیت مطلقه اثبات کند نسبت به این دو خبر متعارض، وآنجا ما مشکل پیدا کردیم. حالا روایات تخییر می گوید خیالتان راحت، هیچکدام از این دو خبر متعارض حجیت مطلقه ندارند، روی حجیت مطلقه هر دو خبر متعارض خط بکشید. اما اطلاق دلیل حجیت، حجیت مشروطه را که می تواند اثبات کند در هر دو خبر، او که معارض نیست. هذا الخبر حجة مشروطة بالاخذ، ذاک الخبر حجة مشروطة بالاخذ. دلیل تخییر فقط کمکی که به ما کرد این بود که احتمال حجیت مطلقه در هر کدام از این دو خبر را ابطال کرد. همین برای ما بسیار خدمت بزرگی بود. اگر روایات تخییر نبود دلیل حجیت مطلقه این خبر الف با دلیل حجیت خبر ب ولو به نحو مشروط تعارض می کرد. چون دلیل حجیت مطلقه این خبر الف می گفت من تحمل نمی کنم حجیت خبر معارض خودم را به هیچ وجه حتی به نحو حجیت مشروطه. روایات تخییر آمد گفت تو قطعا حجیت مطلقه نداری.

ولذا حجیت مشروطه بالاخذ در این دو خبر با هم معارضه ای نمی کنند.

اقول: این وجه ثالث اولا کما اشار البحوث نفسه مبتنی بر دو چیز است:

یکی اینکه یک دلیل لفظی عامی داشته باشیم در حجیت خبر ثقه. که البته ما این را قبول داریم، صحیحه حمیری را دلیل عام حجیت خبر ثقه می دانیم.

لکن مبتنی بر یک مطلب دومی هم هست که ما آن را قبول نداریم. وآن این است که بگوئیم دلیل حجیت خبر ثقه انصراف ندارد از خبرین متعارضین. ما اصلا معتقدیم دلیل حجیت خبر ثقه انصراف دارد از خبرین متعارضین. ولذا در جائی که دو خبر معارض هستند که هیچ مزیتی یکی بر دیگری ندارد به جوری که احتمال حجیت مطلقه را در یکی دون دیگری ما نمی دهیم. چه مزیتی دارد؟ هر دو خبر ثقه هستند. هیچ مزیتی یکی بر دیگری ندارد. اینجور نیست که یکی خبر اوثق باشد و یکی خبر اعدل باشد که هر کدام احتمال مزیت دارد. آنجا هم ما احتمال حجیت مطلقه نمی دادیم. روایات تخییر نمی خواست. چون حجیت مطلقه این خبر الف ترجیح بلامرجح بود، چه امتیازی دارد بر خبر ب؟

ولکن گفتیم نمی شود دلیل حجیت خبر را بگوئیم اثبات حجیت مشروطه می کند در این دو خبر. چون انصراف دارد از موارد خبرین متکاذبین. چون ارتکاز عرفی واضح است که شارع نمی تواند هر دو را حجت بکند. این که بیاید لحاظ زائدی بکند حجیت هر کدام را مشروطا بالاخذ، این از خطاب عام حجیت فهمیده نمی شود.

ولذا بهترین بیان، وجه اول ایشان است در خصوص مکاتبه حمیری.

ما مکاتبه حمیری را ظاهر می دانیم در حجیت کل من الخبرین مشروطا بالاخذ.

اینکه ایشان در این وجه دوم و سوم خواست دو وجه دیگری مطرح کند برای اثبات تخییر اصولی، ما قبول نداریم. علت اینکه وجه سوم را قبول نداریم این است که چون مبتنی است بر اینکه ما بگوئیم دلیل عام حجیت خبرثقه انصراف ندارد از خبرین متعارضین. ویک تعارض داخلی دارند نسبت به حجیت مطلقه. حجیت مطلقه یکی با حجیت دیگری ولو مشروطا معارضه داخلیه دارند. که در بحوث گفته اند با آن دلیل تخییر رفع معارضه می کنیم.

بعد گفته اند یکوقت اشکال نکنید که آن تعارض داخلی موجب اجمال می شود، چه جور می خواهید با یک دلیل منفصل بر تخییر رفع اجمال کنید از دلیل حجیت. ایشان به این مطلب توجه دارد و این اشکال را مطرح کرده است که مبادا به ما بگوئید که دلیل عام حجیت خبر ثقه مبتلا به تعارض داخلی بود می خواست بگوید خبر الف حجت مطلقه است تعارض داخلی می کرد با اثبات حجیت برای خبر ب. تعارض داخلی موجب اجمال است، و خطابی که مجمل بود با دلیل منفصل مبین نمی شود. ایشان می گوید از این اشکالها به ما نکنید که ما این اشکالها را بلد هستیم و جوابش را هم بلد هستیم. جوابش این است که هر خبری حجت است به شرط اینکه خبر مخالفش حجت مطلقه نباشد. کل خبر حجة بشرط عدم الحجیة المطلقة لمعارضه. این روایات تخییر این شرط را احراز می کند. ظهور نمی خواهد بدهد تا بگوئید خطاب منفصل که ظهور ساز نیست. ظهور دلیل حجیت خبر ثقه منعقد شده است در این مطلب که هر خبری که معارضش حجت مطلقه نیست آن خبر حجت خواهد بود. کل خبر حجة بشرط عدم الحجیة المطلقة للمعارض له. این ظهور دلیل عام حجیت است، وروایات تخییر این شرط را احراز می کند نه اینکه ظهور ساز باشد.

خب ما اشکالمان به ایشان این است که ما اصلا می گوئیم: دلیل عام حجیت خبر ثقه انصراف دارد از خبرین متعارضین، نه بخاطر تعارض در دلیل حجیت، بلکه بخاطر تنافی و تکاذب این دو خبر.

ولذا گفتیم در جائی که این دو خبر مساوی من جمیع الجهات هستند و احتمال حجیت مطلقه در یکی دون دیگری نمی دهیم، باز هم به نظر ما آن دلیلی که می گوید العمری ثقتی فاسمع له واطع شامل اینجا نمی شود که یک روز عمری گفته امام فرمود نماز جمعه واجب تعیینی است ویک روز می گوید امام فرمود نماز جمعه حرام است. روایت العمری ثقتی فاسمع له واطع انصراف دارد از امر به اطاعت در این دو خبر منافی با هم. یا عمری یک خبر را گفته و پسر عمری خبر مخالفش را گفته، العمری وابنه ثقتان فما ادیا عنّی فعنّی یؤدیان فاسمع لهما و اطع انصراف دارد از اینکه بخواهد جعل حجیت برای این دو بکند. چون حجیت مطلقه ممکن نیست جعلش برای این دو، و حجیت مشروطه به اخذ یک لحاظ زائدی می خواهد که دلیل عام متکفل آن نیست.

این محصل فرمایش بحوث است.

در کتاب اضواء وآراء به تک تک مطالب ایشان ایراد گرفته است:

ایراد اول: ایشان فرموده اند: چرا اینقدر بین تخییر فقهی وتخییر اصولی فرق می گذارید؟ حکم ظاهری چه به نحو تخییر فقهی وچه به نحو تخییر اصولی روحش یکی است، روح هر کدام این است که شارع راضی به مخالفت قطعیه در این خبرین متعارضین نیست. تمام شد ورفت. حالا چه این را به نحو تخییر فقهی بگوید و چه به نحو تخییر اصولی. چه بگوید یجوز لک العمل بأحدهما، و چه بگوید بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا. چه فرق می کند؟ معنایش این است که من راضی نیستم مخالفت با هر دو خبر بکنی، اما واجب هم نمی کنم موافقت بکنی با هر دو خبر. معنایش این است. روحش واحد است.

اینکه حالا در تخییر اصولی بعد الاخذ من متعین است به این خبر عمل کنم اینکه مهم نیست. چون مهم این است که جائز است من به هر کدام می خواهم اخذ کنم. حالا بعد الاخذ روی تخییر اصولی من ملزم باشم به این خبری که اخذ کردم و ملتزم به آن شدم عمل کنم، ولی در تخییر فقهی بعد از التزام باز آزادی عمل دارم، اینکه مهم نیست. مهم این است که در تخییر اصولی هم من مجازم به هر کدام اخذ کنم.

اما جواز فتوی که ربطی به حکم ظاهری ندارد. جواز فتوی مربوط می شود به بحث قیام امارات مقام قطعی موضوعی که اثرش حکم واقعی جواز افتاء است. ما بحثمان در اختلاف نحوه حکم ظاهری است. اختلاف ندارد تخییر فقهی با تخییر اصولی به لحاظ روح حکم ظاهری.

تأمل بفرمائید در این اشکال، بقیه اشکالات ایشان را فردا عرض می کنیم.

جلسه 1707

سه شنبه 14/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این بود که مفاد روایات تخییر، تخییر اصولی است یا تخییر فقهی؟

در بحوث گفتن که ما با سه بیان ثابت می کنیم که تخییر اصولی است به این نحو که هر کدام از این دو خبر متعارض را که اختیار بکنید و ملتزم بشوید که حجت باشد شارع او را حجت قرار می دهد در حق شما. و اثرش هم این است که می توانید فتوی بدهید به مفاد این خبر. و در طول این التزام مفاد این خبر بر شما منجز می شود. اگر اتفاقا به هر انگیزه ای به مفاد این خبری که به آن ملتزم شدید عمل نکنید و به مفاد خبر مخالف آن عمل کنید مستحق عقاب خواهید بود. در حالی که تخییر فقهی اینطور نیست. در تخییر فقهی جائز است شما عملتان را منطبق کنید بر یکی از این دو خبر ولو ملتزم به آن نباشید.

در کتاب اضواء وآراء در اشکال به ایشان چند مطلب بیان کرده اند:

مطلب اول: این بود که گفتند روح حکم ظاهری اهتمام مولا است به واقع در حکم ظاهری تنجیزی، یا عدم اهتمام مولا است به واقع در حکم ظاهری ترخیصی. شارع چه بفرماید که شما مخیری طبق یکی از این دو خبر عمل کنی، و چه بفرماید که هر کدام از این دو خبر را که به آن ملتزم هستی حجت است، روحش یکی است، روحش این است که مولا راضی نیست به مخالفت هر دو خبر، و اهتمام ندارد به موافقت با یکی از این دو خبر بالخصوص. حتی بعد از اینکه شما اخذ بکنید به یکی از این دو خبر و صیاغة وشکلا طبق تخییر اصولی این خبر حجت بشود و جائز بشود افتاء به مضمونش، ولی باز روح حکم ظاهری عوض نمی شود، شارع هنوز هم می گوید من اهتمامم این است که با هر دو خبر مخالفت نکنی.

مطلب دوم: فرموده اند اینکه شما می گوئید ثمره تخییر اصولی جواز افتاء به مضمون این خبری است که مجتهد به آن اخذ می کند. خب جواز افتاء از آثار قیام اماره مقام قطع موضوعی است، ربطی به حکم ظاهری و کیفیت حکم ظاهری ندارد. ولذا هم شمای بحوث وهم ما امارات را قائم مقام قطع موضوعی نمی دانیم حتی امارات بلامعارض را و می گوئیم فقیه نمی تواند طبق این اماره فتوی بدهد. یعنی اگر این اماره ای که می گوید یجب القصر اگر معارض هم نداشت فقیه نمی توانست در رساله اش بنویسد نماز قصر واجب است، یعنی نماز قصر واقعا واجب است. بله فقیه می تواند فتوی بدهد به حکم ظاهری. اگر هم در رساله اش می نویسد نماز قصر واجب است چون خبر بلامعارض هست بخاطر این است که عامی را مشمول حجیت خبر ثقه می داند و می گوید صدق العادل شامل عامی هم می شود، پس عامی هم باید طبق حکم ظاهری نماز قصر بخواند و من ارشاد می کنم عامی را به حکم ظاهری در حقش.

پس اثر حکم ظاهری جواز إفتاء به واقع نیست تا شما بگوئید که بله اثر تخییر اصولی این است که بله فقیه می تواند فتوی بدهد به مضمون این خبر. اگر این خبر معارض هم نداشت فقیه نمی توانست فتوی بدهد به مفاد آن طبق نظر شما. بله طبق نظر آقای خوئی ره که خبر ثقه قائم مقام علم موضوعی می شود فقیه می تواند خبر بدهد از مفاد آن. در تخییر اصولی هم بعد از اخذ فقیه به این حدیث می تواند فقیه به مضمون آن فتوی بدهد، ولی این از آثار حکم ظاهری نیست، از آثار قیام اماره مقام قطع موضوعی است که خودش بک حکم واقعی است. جواز إفتاء حکم واقعی است. روح حکم ظاهری در تخییر اصولی وتخییر فقهی فرقی نمی کند.

مطلب سوم: گفته اند اینکه شما می گوئید ظاهر «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» تخییر اصولی است. نه، این یا ظاهرش تخییر فقهی است، یعنی همان چیزی که در مکاتبه علی بن مهزیار هم می گفت که «موسع علیک بأیة عملت»، این هم می گوید «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا». یا این است که اگر مفادش حجیت است اما مفادش حجیت کل منهما مشروطا بالاخذ نیست، مفادش حجیة احدهما است.

نگوئید حجیت احدهما محال است. نه چرا محال است. حجیت احد الخبرین یعنی مولا راضی به مخالفت هر دو خبر نیست. یکوقت می گویند احدهما حجت است می خواهند قائم مقام علم اجمالی بکنند، آن اثرش وجوب احتیاط است در جائی که یک خبر بگوید یجب القصر و یک خبر بگوید یجب التمام. یا در جائی که یک خبر یجب الخمس فی الهدیة و یک خبر بگوید لایجب الخمس فی الهدیة اثر ندارد، چون علم وجدانی به صدق احد الخبرین اثر ندارد، یا خبر دال بر وجوب خمس هدیه صحیح است یا خبر نافی خمس، چه اثری دارد.

ولی یکوقت معنای احدهما حجة این است که مولا می خواهد بگوید من راضی به مخالفت هر دو خبر نیستم. این چرا معقول نیست؟ و ظهور بأیهما اخذت من باب التسلیم یا تخییر فقهی است یا حجیت احدهمای لابعینه به نحوی که مفادش این است که من راضی به مخالفت هر دو نیستم، بلکه عملت با یکی مطابق باشد.

مؤیدش این است که این تخییر اصولی شمای بحوث خلاف مرتکز است. که شارع بگوید اول برو ملتزم باش که یکی از این دو خبر حجت است، مثلا ملتزم باش که خبر دال بر وجوب قصر حجت است، تا شرط اینکه من آن را حجت قرار بدهم فراهم بشود. این هم خلاف مرتکز است. چرا؟ برای اینکه التزام ما در طول حکم شارع هست. اول شارع می گوید هذا حجة، بعد ما بناء می گذاریم بر حجیت آن. آن هم در خبر بلامعارض لازم نیست بناء بر حجیت یک خبر. موافقت التزامیه که لازم نیست مهم تطبیق عمل است بر مفاد خبر معتبر. شما در خبر مبتلا به معارض می آیید می گویید نه، اینجا لازم است به یکی از این دو ملتزم باشی، یا ملتزم باشی به اینکه این خبر الف حجت است تا او حجت بشود یا ملتزم باشی که خبر ب حجت است تا او حجت باشد. خب این خلاف مرتکز است. هم از این حیث که در خبر بلامعارض همچنین التزامی لازم نبود، و هم اینکه مرتکز این است که این التزام به حجیت در رتبه متأخره از جعل حجیت است شرعا نه در رتبه سابقه بر آن.

می فرماید ولذا ما از این روایات بیش از تخییر فقهی نمی فهمیم.

مطلب چهارم: فرموده شما در این وجه ثالث آمدید مطرح کردید که ما از دلیل عام حجیت تخییر اصولی را استخراج می کنیم. بعد از اینکه اصل تخییر ثابت شد حالا اعم از اصولی یا فقهی (مردد بود تخییر بین اصولی و فقهی)، ما بعد رجوع می کنیم به دلیل عام حجیت و می گوئیم هیچکدام از این دو خبر حجت مطلقه یقینا نیستند، اما اصل حجیت ولو به نحو مشروط به اخذ را ما از دلیل عام حجیت می فهمیم. جناب استاد صاحب بحوث این مطالب درست نیست. چرا؟

فرموده برای اینکه حجیت دو بال دارد، یکی منجزیت و دیگری معذریت. معنا ندارد شما بگوئید بعد از التزام به این خبر شارع این خبر را هم منجز قرار داده و هم معذر. یعنی چه که التزام به این خبر سبب تنجز این خبر بشود؟ تنجز در طول اخذ والتزام به یک خبر لغو است. اگر من اخذ کردم به این خبر، خب به این خبر عمل می کنم دیگر. شارع بگوید اگر اخذ کردی منجز است که به آن عمل کنی، خب من که به آن عمل خواهم کرد، چون عرفا اخذ به یک خبر مساوق است با عمل به آن.

اگر بگوئید حجیت تخییریه فقط در آن معذریت است دیگر منجزیت نیست.

می گوئیم خب منجزیت حکم واقعی را از کجا می توانید کشف کنید؟ باید یک مطالبی بگوئید که هیچ دلیلی ندارد. باید بگوئید وجوب اخذ به احدهما را ما می فهمیم، و وجوب اخذ به احدهما سبب تنجز حکم واقعی است. خب این هم دلیل ندارد. شما از کجا وجوب اخذ به احدهما را می فهمید از دلیل حجیت خبر ثقه؟

این اشکالاتی است که در کتاب اضواء وآراء به بحوث کرده اند.

اقول: به نظر ما این اشکالات وارد نیست:

اینکه ایشان فرمود روح حجیت در تخییر اصولی به عنوان روح حکم ظاهری فرقی با تخییر فقهی نمی کند، این خلاف وجدان است. آیا اشکال دارد شارع بگوید هر کدام از این دو خبر را که اخذ کردی من اهتمام دارم به عمل به مفاد او؟ نه اینکه فقط اهتمام دارم که هر دو خبر را مخالفت نکنی. نه، اگر ملتزم بشوی واخذ کنی به خبر دال بر وجوب قصر، من اهتمام دارم به خصوص نماز قصر. قبل از اخذ اهتمام بوده است به آن واقع أیّا ما کان، حالا یا بیائید اخذ کنید به این خبر و یا بیائید اخذ کنید به آن خبر. ولی وقتی اخذ کردید به خبر دال بر وجوب قصر، من اهتمامم به وجوب قصر است، کأن هذا الخبر لیس له معارض. این چه اشکالی دارد؟

فرض این است که شما ظاهر «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» را تخییر اصولی معنا کردید، بحث در این است که ظاهرش این است که بعد از اخذ به این خبر یجب القصر او می شود حجت بلامعارض، وشارع می گوید من در این صورت اهتمام دارم به حکم واقعی که مضمون این خبر هست.

و عجیب این است که ایشان می گوید اگر ما مثل آقای خوئی بگوئیم خبر ثقه قائم مقام قطع موضوعی می شود، جائز است فتوی بدهیم به مفاد این خبر دال بر وجوب قصر. صاحب رساله در رساله می نویسد نماز قصر واجب است ولی خودش می رود نماز تمام می خواند. می گویند این چه کاری است؟ می گوید جائز بود افتاء به مضمون این خبر بنابر تخییر اصولی. ولی روح حکم ظاهی با تخییر فقهی هیچ فرق نمی کند و فقط مخالفت هر دو خبر جائز نیست، و من نماز تمام می خوانم مخالف هر دو خبر نکرده ام. آیا این عقلائی است و با ارتکاز عقلاء جور می آید؟

دو تا خبر است، یک خبر می گوید خمس هدیه واجب است و یک خبر می گوید خمس هدیه واجب نیست. ایشان پذیرفت که اگر ظاهر دلیل این باشد که بأیهما اخذت کان حجة، وما قائل بشویم به قیام خبر ثقه معتبر مقام قطع موضوعی، جائز می شود فتوی بدهیم به مردم که ایها الناس خمس هدیه واجب است، کسی که خمس هدیه ندهد اگر در آن نماز بخواند نمازش باطل است، اگر حج برود حجش باطل است، زنش بر او حرام است، بعد خودمان خمس هدیه را نمی دهیم و بگوئیم روح حکم ظاهری همان عدم رضای شارع است به مخالفت هر دو خبر. خب یک خبر هم که می گوید خمس هدیه لازم نیست من مخالفت نکرده ام با هر دو خبر.

می گویند پس چرا فتوی دادی به وجوب خمس هدیه؟

می گوید برای اینکه من قائلم خبر ثقه قائم مقام قطع موضوعی می شود افتاء جائز است.

آیا اینها عرفی است و خلاف مرتکز عرفی نیست؟! انصاف این است که وجهی ندارد که ما بگوئیم روح حکم ظاهری در تخییر اصولی مثل روح حکم ظاهری در تخییر فقهی است. چه وجهی دارد؟ در تخییر اصولی چه اشکالی دارد بگوئیم شارع بعد از اخذ فرموده: این خبری که به او اخذ کردی حجة کأنه لیس له معارض و من اهتمام دارم به آن. اگر اخذ کردی به این خبری که می گوید خمس هدیه واجب است من اهتمام دارد به وجوب خمس هدیه. و اگر خمس هدیه را ندهی بعد از اینکه ملتزم شدی به این خبر دال بر خمس هدیه عقاب می شوی. چه اشکال دارد؟

پس این مطلب صاحب کتاب اضواء وآراء درست نیست.

اما اینکه فرموده اند: جواز افتاء از آثار قول به قیام خبر ثقه معتبره است مقام قطع موضوعی وصرف تخییر اصولی جواز إفتاء نمی آورد، بله اشکال درستی است به مبنای صاحب بحوث واشکال واردی است. طبق مبنای شمای بحوث خبری که لیس له معارض نمی شود من به مضمونش فتوی بدهم و بگویم نماز قصر واقعا واجب است. چون شما قائلید که خبر ثقه قائم مقام قطع موضوعی نمی شود.

آنوقت مشکل اینجا پیش می آید که دیگر آن توجیه فتوای طبق خبر ثقه را که در خبر ثقه بلامعارض می کردیم اینجا نمی توانیم بکنیم. چطور؟

در خبر بلامعارض آقای صدر گفت که فقیه فتوی می دهد به حکم ظاهری. خب این خبر می گوید یجب الخمس الهدیة. این خبر حجت است برای همه. حجیت یعنی وجوب ظاهری اداء خمس در هدیه. و این ثابت است در حق همه مردم. فقیه به عنوان کارشناس می آید کشف می کند از این وجوب ظاهری اداء خمس در هدیه.

اما در اینجا فرض این است که حجیت تخییریه است، شارع حکم ظاهری اش این است که ایها الناس به هر کدام از این دو خبر که اخذ کنید او حجت است در حق شما. یعنی اگر مردم اخذ کنند به این خبر دال بر وجوب خمس هدیه، وجوب ظاهری پیدا می کند خمس هدیه در حق آنها.

خب آقای مجتهد شما چه جوری داری فتوی می دهی که خمس هدیه بر مردم واجب است؟ هنوز که مردم اخذ نکرده اند به این خبر. شما اخذ کردی چکار به مردم داری. در رساله ات بنویس دو تا خبر معارض است هر کس به آن خبر دال بر وجوب خمس هدیه اخذ کن بر او واجب است خمس هدیه.

بله این اشکال به بحوث وارد است. ولی شاید صاحب بحوث جواب بدهد. بگوید ظاهر «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» با توجه به اینکه اخذ، افتاء را هم می گیرد ظاهرش این است که جائز است بر فقیه که فتوی بدهد طبق مضمون یکی از این دو خبر. دلیل خاص داریم. دلیل خاصمان همین بدیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا است، که اخذ اطلاق دارد نسبت به اینکه فقیه بر اساس یکی از این دو خبر متعارض بخواهد فتوی بدهد. می گویند آقای فقیه چطور فتوی می دهی به وجوب خمس هدیه؟ می گوید شارع گفته بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا، و اخذ هم اطلاق دارد شامل اخذ افتائی می شود. شاید آقای صدر بگوید دلیل خاص داریم.

بله اگر این را قبول نکند اشکال بر ایشان مسجل است که شما که خبر ثقه را قائم مقام قطع موضوعی نمی دانید، پس نمی شود فقیه فتوی به حکم واقعی بدهد. فتوی به حکم ظاهری هم موضوعش برای عوام محقق نیست در تخییر. چون موضوع وجوب ظاهری اداء خمس من أخذَ به خبر دال بر وجوب خمس است. عامی که هنوز اخذ نکرده است به خبر دال بر وجوب خمس. حکم ظاهری عامی احتیاط است از باب شبهه حکمیه قبل الفحص. خب رساله که می نویسید باید به مردم بگوئید که دو حدیث متعارض هست به هر کدام اخذ کنید از باب تسلیم، او برای شما حجت می شود.

ولی احتمال دارد آقای صدر همین عرض ما را بیان کنند و بگویند ظاهر بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا شامل افتاء هم می شود. تعبیر ایشان این بود که می گفت اخذ اعم است از اخذ عملی و اخذ مفادی، که اخذ مفادی یعنی همان اخذ افتائی. اگر این را بگویند که دیگر اشکال وارد نیست.

ما هم که معتقدیم که خبر ثقه کافی است عند العقلاء برای جواز إخبار، ما هم مشکل نداریم.

و اما اینکه در کتاب اضواء وآراء گفتند که بأیهما اخذت من باب التسلیم ظهور در تخییر اصولی ندارد، بلکه یا تخییر فقهی است یا حجیت جامع و احدهما.

خب ایشان ظاهرا توجه نکرده اند که تقریب استدلال به این مکاتبه حمیری چیست. تقریب این است که می گویند اخذ صدق می کند بر افتاء. این مجتهدی که دو خبر متعارض را دیده است در باب حکم زنان، مثلا درباره مستحاضه متوسطه در یک روایت است که باید هر روز یک بار غسل کند و یک روایت می گوید وضوء بگیرد کافی است. خب این چه ربطی دارد به این مجتهد مرد که در طول عمرش یک بار هم مستحاضه نشده است. آیا صدق نمی کند بأیهما اخذت موقعی که می خواهد به این حدیث اخذ کند وفتوی بدهد طبق او؟ خب صدق می کند دیگر. وقتی صدق کرد با اینکه عمل نمی کند طبق آن، معنایش این است که پس این تخییر اصولی است.

اصلا یک نکته ای خدمت شما عرض کنم برای اینکه این استغرابها که مطرح شده است که نمی دانم بناء بر حجیت شرط حجیت باشد این غریب: ما می گوئیم اصلا اخذت بناء بر حجیت هم می تواند نباشد. خود نفس افتاء به مضمون این خبر مصداق اخذت است. نه اینکه قبل از آن من اختیار کنم این خبر را برای اینکه حجت باشد، یا ملتزم بشوم به اینکه بر اساس آن عمل بکنم یا فتوی بدهم. نخیر، خود افتاء، آن لحظه ای که آن فقیه فتوی می دهد طبق این حدیث، همزمان این فتوایش مصداق اخذ به این حدیث است و کان صوابا شاملش می شود. خب این می شود تخییر اصولی دیگر. این کجا خلاف مرتکز است؟

جواب ایراد اخیر ایشان هم این است که: ایشان فرمودند منجزیت در طول عمل لغو است. آقا! اخذ مگر به معنای عمل است؟ اخذ یا این است که اختیار لان تکون حجة یا التزام به عمل. بعد از اختیار برای حجیت یا التزام به عمل شارع می گوید مبادا شیطان گولت بزند عمل نکنی. شما ملتزم شدی عمل کنی به این خبری که می گوید خمس هدیه واجب است یا این را اختیار کردی برای حجیت، مبادا هنگامی که سالت می رسد دستت بلرزد و خمس ندهی. این صلاحیت تنجز ندارد؟ چه جور صلاحیت تنجز ندارد؟ اگر می گوئی من نمی خواهم به هیچکدام اخذ کنم. خب این خلاف ظاهر این روایات است. ظاهر این روایات این است که معذور نیستید در ترک عمل به هر دو، این را که شما هم قبول دارید. خب عدم معذوریت ترک عمل به هر دو را که می شود منجزیت واقع خب این را که از این روایات لااقل می شود فهمید. خب تنجز واقع را می فهمیم. اخذ به هر کدام کردیم معذوریم. بلکه ما معتقدیم بعد از اخذ منجز هم می شود عمل طبق آن حدیث و لغو هم نیست تنجز بعد الاخذ. ولذا هیچکدام از این اشکالها اشکالی نیست که جواب نداشته باشد.

فقط مشکل این است که «بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» آیا با ظهور «موسع علیک بأیة عملت» که ظهور در تخییر فقهی دارد تعارض می کند یا نه؟

موسع علیک بأیة عملت انصافا ظاهرش تخییر فقهی است. بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا اطلاقش اثبات تخییر اصولی می کند یعنی اثبات می کند که افتاء به مضمون این خبر صواب است، یعنی راه غلط نیست و می تواند فقیه فتوی بدهد به مضمون این خبر که به آن اخذ کرده است. این می شود تخییر اصولی.

شبهه معارضه بین توقیع حمیری که بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا که اطلاقش اثبات می کند تخییر اصولی را، و موسع علیک بأیة عملت که مفادش تخییر فقهی است این را باید جواب بدهیم.

بلکه گفته می شود که بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا خودش مشکل داخلی پیدا می کند اگر اطلاق داشته باشد. این را توضیح بدهم:

شبهه این است که موسع علیک بأیة عملت را بگذارید کنار، چون ما نپذیرفتیم که او تخییر ظاهری فقهی است، بلکه شاید تخییر واقعی بود در همان مسألة صلاة فی المحمل. خود بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا گفته می شود که مگر در بحوث نگفت که اطلاقش دو فرد را می گیرد، هم اخذ افتائی را و هم اخذ عملی را؟ خب تعارض رخ می دهد بین این دو اطلاق. چرا؟ برای اینکه من اخذ مفادی می کنم به این خبری که می گوید یجب القصر. حالا طبقش فتوی می دهم، یا می گوئید که بعد از اخذ او حجت و منجز می شود، ولی اگر در مقام عمل رفتم نماز تمام خواندم و به آن خبر دال بر وجوب تمام اخذ عملی کردم، اطلاق او هم می گوید بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا دیگر. یک اخذ مفادی دارد به خبر دال بر وجوب قصر، بعد اخذ عملی به خبر دال بر وجوب تمام. خب اطلاق بأیهما اخذت کان صوابا هر دو را می گیرد دیگر. چون هر دو را شما می گوئید اخذ است. تعارض رخ می دهد بین این دو اطلاق. چون تهافت دارد دیگر. اگر تخییر اصولی است به همان چیزی که اخذ مفادی کردم او حجت می شود و باید طبق او عمل کنم، حق ندارم طبق آن خبر دیگر عمل کنم. ولی اطلاق بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا اخذ عملی را هم می گوید به خبر کدام جائز است و من اخذ عملی به دومی می کنم. این می شود تعارض بین اطلاق این دو فرد از اخذ.

جواب این است که: ظاهر این حدیث این است که همزمان به هر دو اخذ نکنید. بأیهما اخذت سر دو راهی اخذ هستید. یا به این اخذ کن (حالا یا اخذ مفادی یا اخذ عملی)، یا به آن دیگری اخذ کن. شما می آیید به این خبر دال بر وجوب قصر اخذ مفادی می کنید و می خواهید طبق او فتوی بدهید، همزمان می خواهید اخذ عملی هم بکنید به آن خبر دوم. اینکه جمع بین الاخذین شد. اصلا ظاهر بأیهما اخذت یعنی اخذ بأحدهما ولم تأخذ بالآخر. ظاهرش صرف الوجود اخذ به یکی و ترک صرف الوجود اخذ به دیگری است.

بله اطلاق بأیهما اخذت چون شامل اخذ عملی هم می شود طبق نظر بحوث، گفته می شود که پس لازم نیست من اخذ مفادی بکنم. من می آیم اخذ عملی می کند به یکی از این دو خبر بدون التزام و بدون اختیار للحجیة. در مقام عمل عملم را مطابق می کنم با یکی از این دو خبر. یعنی انتخاب کنم فردی از اخذ را که اخذ عملی است، اخذ مفادی نکنم. خب اگر قائل بشویم به اطلاق اخذ نسبت به اخذ عملی واخذ مفادی که در بحوث می گوید، بله این عیب ندارد، یعنی در حقیقت می توانی شما اخذ مفادی بکنی این خبر الف حجت باشد، می توانی اخذ مفادی نکنی بلکه توسعه عملیه داشته باشی در تطبیق عملت بر یکی از این دو، که نتیجه می شود هم تخییر اصولی و هم تخییر فقهی با هم. خب این هم که تنافی نیست، چون تضادی ندارند اینها با هم. تأمل بفرمائید انشاءالله توضیحش فردا.

جلسه 1708

چهارشنبه 15/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این بود که آیا مفاد ادله تخییر، تخییر فقهی است یا تخییر اصولی؟

که یک ثمره آن این بود که در تخییر اصولی بعد از اخذ به یکی از این دو خبر منجز می شود بر مکلف عمل به آن در حالی که در تخییر فقهی همیشه مکلف آزاد است که عملش را بر هر کدام از این دو خبر تطبیق کند ولو بعد از اخذ والتزام به خبر اول.

وثمره دوم آن این است که در تخییر اصولی مجتهد می تواند فتوی بدهد به آن خبری که به او اخذ می کند، البته اگر مقلد بداند که منشأ فتوای مجتهدش این بوده است که به دواعی نفسانی اخذ کرده است به این خبر با اینکه می توانسته اخذ کند به خبر دیگر و طبق آن خبر دیگر فتوی بدهد اما اخذ کرده است به این خبری که مثلا موافق احتیاط است، چون این مجتهد خداترس هست با خبر موافق احتیاط بیشتر می خواهد فتوایش مطابق باشد، اگر مقلد این را بفهمد بر مقلد لازم نیست که تبعیت کند از این مجتهد. چون این فتوای مجتهد مثلا به وجوب خمس هدیه بر اساس این خبر اول ناشی از خبرویت نیست. می تواند این عامی رجوع کند به فالاعلم که اخذ کرده به آن خبر نافی خمس در هدیه. و یا اصلا به مجتهد بگوید که شما کبرای تخییر در خبرین متعارضین را به ما بگو و تعیین هم بکن که این مورد از صغریات کبرای تخییر است دیگر خودمان می دانیم. من دوست دارم به آن خبری که نافی وجوب خمس در هدیه است اخذ بکنم خیلی اهل احتیاط نیستم، شما اهل احتیاط هستید به خبر مثبت وجوب خمس هدیه اخذ می کنید، به من ربطی ندارد.

ولذا اینکه ما می گوئیم اثر و ثمره تخییر اصولی این است که مجتهد می تواند اخذ به یکی از این دو خبر بکند و طبق آن فتوی بدهد، این غیر از بحث حجیت این فتوی است برای مقلدین. بلکه به نظر می رسد که اگر شک بکند مقلد و احتمال عقلائی بدهد که فتوای مجتهد در این مورد از این قبیل است، ظهور نداشته باشد فتوای مجتهد که ناشی از إعمال خبرویت است، باز هم به نظر ما دلیلی بر حجیت این فتوای مجتهد نیست.

البته عامی نمی تواند رجوع به برائت بکند ابتداءا، باید فحص و تحقیق بکند. یک راه این است که فالاعلم فتوی بدهد به عدم وجوب خمس. یک راه این است که بیاید از مجتهد بپرسد که آیا کبرای تخییر را در خبرین متعارضین شما قبول دارید و آیا این مورد از صغریات این کبری هست؟ اگر مجتهد گفت بله، مقلد بگوید من در این کبرای مسأله تخییر اصولی و تشخیص صغرای آن از شما تقلید می کنم، ولی خودم به هر کدام از این دو خبر که اخذ کردم آزادم.

ثمره سوم تخییر اصولی این است که: اگر قائل شدیم به تخییر اصولی استمراری. اگر مدتی مکلف اخذ کرد به این خبری که مثلا می گوید یجب القصر فیمن عمله فی السفر. بعد از مدتی چون تخییر استمراری است گفت از این به بعد اخذ می کنم به آن خبری که می گوید یجب التمام. طبق تخییر اصولی باید بعد از این اعمال گذشته اش را اعاده کند. چون از امروز به بعد این خبر دال بر وجوب تمام حجت تعیینیه شده است در حقش. در حالی که طبق تخییر فقهی نه، از اول شارع به او گفته است موسع علیک بأیة عملت، هر روز آزادی چه به این خبر عمل کنی و چه به آن خبر مشکلی نیست.

سؤال وجواب: فرض این است که خود معنای تخییر فقهی الغاء منجزیت علم اجمالی هست.

ما باید رجوع کنیم ببینیم ظاهر روایات تخییر، تخییر فقهی است یا تخییر اصولی است؟

صاحب کتاب اضواء وآراء فرمودند: ظاهر بأیهما اخذت اگر دلالت بر تخییری ظاهری بکند بین خبرین متعارضین تخییر فقهی است وبیش از تخییر فقهی از آن استفاده نمی شود. در تعلیقه مباحث الاصول هم همین مطلب تکرار شده است.

ولی به نظر ما این روایت حمیری ظاهر در تخییر اصولی است.

راجع به این مکاتبه حمیری سه احتمال هست:

احتمال اول: که در اضواء وآراء و در تعلیقه مباحث الاصول گفته اند و ما هم قبلا این را احتمال می دادیم این است که: بأیهما اخذت یک بیان عرفی باشد برای اثبات توسعه در عمل مکلف. و مراد از اخذ به حدیث عمل به مضمون آن باشد. و دیگر فرقی نکند چه بگویند بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا یا بگویند موسع علیک بأیة عملت.

اقول: این احتمال انصافا خلاف ظاهر است. چون این مجتهدی که دو حدیث متعارض راجع به وظیفه زنان نزدش قائم شده است بگوید من می خواهم طبق این حدیث اول فتوی بدهم آیا صدق نمی کند که أخذ بهذا الحدیث؟ خب صدق می کند. ولی صدق نمی کند عمل بهذا الحدیث. ولذا این احتمال اول عرفی نیست.

سؤال وجواب: بالاخره ما این روایت را می بینیم که می گوید بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا و روایت حسن بن جهم را می بینیم که می گوید موسع علیک بأیهما اخذت، مگر تنافی هست بین این مضمون و بین موسع علیک بأیة علمت؟. برفرض هم تنافی باشد باید جمع عرفی بکنیم. ظهور این روایات که عوض نمی شود.

احتمال دوم: احتمالی است که در بحوث مطرح کرده اند وبر اساس آن صحبت کرده اند: گفته اند اخذ اطلاق دارد، هم اخذ عملی را می گیرد و هم اخذ مفادی را می گیرد. یعنی هم این مجتهدی که فتوی می دهد طبق یکی از این دو حدیث صدق می کند أخذ بهذا الحدیث، و هم آن عامی اگر عملش را تطبیق کند بر یکی از این دو حدیث که اخذ عملی است صدق می کند أخذ بهذا الحدیث.

بنابر این استظهار هم تخییر اصولی از آن فهمیده می شود و هم تخییر فقهی. منتهی مکلف یا از اول بیاید اخذ مفادی بکند، این حدیث برایش حجت بشود. یا بدون اخذ مفادی بگوید من بدون اینکه ملتزم بشوم به مضمون یکی از این دو حدیث ولکن عملش را مطابق بکند با یکی از این دو حدیث، این هم طبق نظر بحوث صدق می کند اخذ باحدهما. که می شود مصداق تخییر فقهی. منتهی یک مکلف نمی تواند همزمان از هر دو استفاده کند بگوید من اخذم به مفاد این حدیث باشد وطبق او فتوی بدهم ولی عملم مطابق با آن حدیث دوم باشد و طبق او علم خارجی بکنم. این خلاف ظاهر بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا است.

بالاخره یا این است که اخذ می کند به مفاد یک حدیث، یعنی بناء می گذارد بر مفاد یک حدیث، حالا به همان نحوی که تخییر اصولی می گفت. او می شود حجت تعیینیه. یا اصلا در مقام عمل خودش را در توسعه ببیند، بدون اخذ به مفاد یکی از این دو حدیث بگوید من می خواهم عملم را مطابق بکنم با یکی از این دو حدیث بدون اینکه اخذ بکند به مفاد این حدیث یا به مفاد آن حدیث، خب اطلاق بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا با این احتمال دوم جمع می شود.

احتمال سوم: احتمالی است که ما استظهار می کنیم، می گوئیم اصلا ظاهر اخذ به حدیث اخذ مفادی است نه تطبیق عملی با مضمون یک حدیث. اگر یک حدیث بگوید یجب الخمس فی الهدیة، یک حدیث بگوید لایجب الخمس فی الهدیة، شما احتیاطا خمس بدهید، عرف نمی گوید اخذ بهذا الحدیث، عرف می گوید کان عمله موافقا لهذا الحدیث. ظاهر اخذ به حدیث اخذ مفادی است. صرف اینکه عمل مطابق باشد با یک حدیث عرف نمی گوید اخذ بهذا الحدیث. ولو از باب احتیاط خمس هدیه را داد اینکه گفته نمی شود اخذ بهذا الحدیث. بلکه کان عمله موافقه لهذا الحدیث.

سؤال وجواب: اولا مخاطب حمیری است. حمیری از فقهاء است. حسن بن جهم هم از اجلاء اصحاب است که امام به او فرمود موسع علیک بأیهما اخذت. وانگهی آن زمان خیل فرق بین مجتهد و عامی زیاد نبوده است. خب عامی وقتی دو حدیث را از امام گرفت و امام فرمود این مورد تخییر اصولی است، بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا که دیگر اخذ به مفاد این حدیث که دیگر نیاز به درس خواندن در حوزه های علمیه ندارد. اجتهاد برای این است که تشخیص بدهی که مورد، مورد تعارض هست یا نیست. خب امام برای این مکلف تشخیص داد دیگر، فرمود إن فیه حدیثین و بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا.

طبق این احتمال سوم که ما استظهار می کنیم اصلا اخذ بالحدیث مصداقش تخییر اصولی است. اگر کسی عملش مطابق با یکی از این دو حدیث باشد نمی گویند اخذ بهذا الحدیث.

ولذا استظهار ما این است که این مکاتبه حمیری فقط تخییر اصولی را می گوید.

بله بخواهید نسبت سنجی کنیم بین مکاتبه حمیری و بقیه روایات آن بحث دیگری است. صحیحه صفار می گوید موسع علیک بأیة عملت، ظاهر او تخییر فقهی است. عمل بهذا الحدیث یعنی عملش مطابق با مضمون این حدیث بود. با التفات به وجود یک حدیث اگر عملت ولو از باب احتیاط مطابق با آن باشد این صدق می کند که عملَ بهذا الحدیث یعنی عملَ بمضمون هذا الحدیث. بعید نیست موسع علیک بأیة عملت ظاهر در تخییر فقهی باشد. اشکال ندارد که هم شارع تخییر اصولی را بگوید بر اساس مکاتبه حمیری، و هم تخییر فقهی را بگوید بر اساس مکاتبه صفار، اگر دلالت بکند مکاتبه صفار بر تخییر ظاهری.

تخییر فقهی یعنی شما می توانی اخذ به این حدیث بکنی بشود حجیت تعیینیه در حقت و فتوی هم بدهی بر اساس او. و می توانی اخذ به این حدیث نکنی، در رساله بنویسی که مردم آزادند به یکی از این دو حدیث عمل کنند بر اساس مکاتبه صفار. خودت هم می گوئی من هم آزادم که طبق یکی از این دو حدیث عمل کنم. همین چیزی که آقای سیستانی راجع به فتویین متعارضین نوشته است که مکلف جائز است عملش را تطبیق کند بر یکی از این دو فتوی، و این نامش تخییر فقهی است نه تخییر اصولی.

خب مکاتبه حمیری می گوید جائز است که اخذ کنی به یکی از این دو حدیث و طبق مضمون آن فتوی بدهی. چون إفتاء به مضمون این حدیث مصداق اخذ به این حدیث است. می توانی هم فتوی ندهی به مضمون این حدیث و ملتزم نشوی به مضمون این حدیث، توسعه عملیه را انتخاب کنی و عملت مطابق باشد با یکی از این دو حدیث. موسع علیک بأیة عملت.

پس دو راه هست، از اول شما راه تخییر اصولی را انتخاب کن اهلا و سهلا. یا راه تخییر فقهی را انتخاب کن اهلا و سهلا.

بله اگر بخواهی از هر دو با هم استفاده کنی، یعنی اخذ به مفاد این حدیث الف بکنی به مردم فتوی بدهی یجب الخمس الهدیه، ولی اخذ کنی به آن مکاتبه صفار که می گوید موسع علیک بأیة عملت و تخییر فقهی را در عمل خودت اجراء کنی و یک بار هم خمس هدیه ات را ندهی، بله انصافا تهافت است. اینجا تنافی رخ می دهد.

اما اگر از اول یا راه تخییر اصولی را بروی یا راه تخییر فقهی را بروی، ما دلیل نداریم که حتما یکی از این دو راه درست است. نه. از هر دو راه با هم استفاده کردن این موجب تهافت عرفی است که بیائی طبق حدیث الف بدهی ولی عمل خودت طبق مضمون حدیث ب باشد. ولذا آن اطلاقی که بخواهد اثبات کند که ما هر دو راه را با هم می توانیم برویم می گوئیم متعارض است. اطلاقشان متعارض است.

اما اگر تخییر اصولی را اجرا کردی اخذ به مفاد این حدیث کردی و طبق او فتوی دادی، بله ما معتقدیم دیگر بعد از او توسعه عملیه نداری که عملت را طبقت حدیث دوم تنظیم کنی. مگر در بحث بعد ثابت بشود که تخییر اصولی استمراری است. که آن بحث دیگری است، خب از التزام به این حدیث اول وفتوای به این حدیث اول دست برمی داری چون تخییر اصولی استمرای است. او بحث دیگری است. اما اگر تخییر استمراری نبود، یا اگر هم تخییر استمراری است باز دست از فتوی برنداشتی، هر کسی از تو می پرسد به او فتوی می دهی که خمس هدیه واجب است ولی خودت خمس هدیه نمی دهی، در فتوی می گوئی بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا، ولی در عمل می گوئی موسع علیک بأیة عملت، این تهافت عرفی دارد. هر کدام را اول انتخاب کردی او اطلاق دلیل شاملش می شود و نمی شود هر دو را با هم جمع کنی.

اما اگر کسی یک راه را انتخاب می کند مثلا فقط تخییر اصولی، اخذ به مفاد این حدیث می کند فتوی می دهد و عملش را هم بر اساس او تنظیم می کند. یا از اول توسعه فقهیه را انتخاب می کند و می گوید مکلف آزاد است خمس بدهد یا ندهد، من هم آزادم یا خمس بدهم یا ندهم، از اول راه تخییر فقهی را برود، چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: مفاد احدهما لابعینه که یعنی یا خمس هست یا نیست اینکه احتیاج به این دو حدیث ندارد. معلوم است که یا خمس هست یا نیست. اخذ به مفاد جامع کردن یعنی چه؟ او که معنا ندارد. اخذ به مفاد این است که یا بگوئی خمس هست والسلام، یا بگوئی خمس نیست والسلام. اگر توسعه عملیه می گوئید، بله توسعه عملیه معنایش این است که دوست داری خمس بدهد و دوست داری خمس نده. من هم دوست دارم خمس بدهم دوست دارم ندهم.

پس یا باید مجتهد فتوی بدهد به این توسعه ظاهریه، کما اینکه آقای سیستانی در بحث فتویین متعارضین فتوی داده است به توسعه ظاهریه که مکلفین مجاز هستند تطبیق کنند عملشان را بر یکی از این دو فتوای متعارض. یا اینکه در مانحن فیه طبق مکاتبه حمیری اخذ بکند به مفاد یک حدیث وفتوی بدهد طبق مفاد آن، و فتوی که داد طبق مفاد آن دیگر باید عملش هم طبق آن باشد.

سؤال وجواب: عرض می کنم اطلاق موسع علیک بأیة عملت در جائی که بخواهد اخذ کند به مفاد یک حدیث بشود بأیهما اخذت من باب التسلم کان صوابا، و بخواهد عمل کند طبق حدیث دوم بشود موسع علیک بأیة عملت نه این اطلاقها با هم تعارض می کند. اما ما می گوئیم یکی از این دو راه را برو. یعنی اگر اخذ کردی به آن، عملت هم طبق آن باشد. اگر اخذ نمی کنی به آن، می توانی موسع علیک بأیة علمت را استفاده کنی، این ممکن است بگوئیم قابل جمع است.

به هر حال عرض من این است که بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا این نه آن چیزی است که در اضواء وآراء و تعلیقه مباحث گفته اند که استظهار کرده اند که اخذ عملی است. نه آن چیزی است که در بحوث می گوید که اطلاقش هم اخذ عملی را می گیرد و هم اخذ مفادی را می گیرد. بلکه ظاهرش این است که اخذ به حدیث فقط اخذ مفادی است، کسی که عملش مطابق باشد با یک حدیث از باب اینکه این حدیث موافق احتیاط است، به این نمی گویند اخذ بهذا الحدیث، بلکه می گویند عمله موافق لهذا الحدیث و طبّق عمله علی هذا الحدیث، نه اینکه اخذ بهذا الحدیث.

ولذا مکاتبه حمیری ظاهرش تخییر اصولی است.

مکاتبه صفار را که ما اصلا دلیل بر تخییر ظاهری ندانستیم. ولی اگر کسی می گوید دلیل بر تخییر ظاهری است انصافا این است که او دلیل بر تخییر فقهی است. آنوقت باید نسبت بسنجیم بین این مکاتبه صفار و مکاتبه حمیری. چون تخییر فقهی و تخییر اصولی اینطور نیست که مکلف بتواند از هر دو با هم استفاده کند. ولذا یک تعارضی بین اطلاق این دو مکاتبه رخ می دهد.

ما به ذهنمان می آید که بعد از تعارض نتیجه این می شود که مکلف مخیر می شود که راه تخییر اصولی را برود یا راه تخییر فقهی را برود. مقتضای جمع عرفی این است باید فقط یکی از این دو راه را استفاده کند.

سؤال وجواب: بله ما که مکاتبه حمیری را هم گفتیم تخییر اصولی در احکام غیر الزامیه. اما بعضی ها هستند از این مکاتبه حمیری تخییر فهمیده اند مطلقا، مثل صاحب تعلیقه مباحث الاصول. البته ایشان بعد گفته است که تخییر را مطلقا می فهمیم از این مکاتبه حمیری به نحو تخییر فقهی. اما اگر کسی اینجا بگوید که تخییر مطلق می فهمیم ما آنوقت اشکال می کنیم می گوئیم تخییر این روایت تخییر فقهی نیست که، تخییر اصولی است. بأیها اخذت ظاهرش تخییر اصولی است.

این محصل این بحث.

#### تنبیه سوم:

که آخرین تنبیه است این است که تخییر در خبرین متعارضین تخییر بدوی است یا استمراری؟

مرحوم شیخ فرموده است به نظر ما تخییر بدوی است. مرحوم صاحب کفایه فرموده به نظر ما تخییر استمراری است.

شیخ اعظم ره فرموده: اما اینکه ما می گوئیم تخییر بدوی است و اطلاق ندارد دلیل تخییر برای اثبات تخییر استمراری، برای این است که ظاهر ادله تخییر کسی است که ابتداء امرش هست. بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا ظاهرش این است که موضوع و مخاطب کسی است که لم یأخذ بأحدهما. کسی که لم یأخذ بأحدهما به او می گویند بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا. بعد از اینکه این مکلف اخذ به یکی از این دو حدیث کرد او دیگر مخاطبی نیست که لم یکن آخذا بأحدهما. موسع علیک بأیة عملت هم لابد مرحوم شیخ همینجور معنا می کند که من لم یعمل باحدهما به او می گویند موسع علیک بأیة عملت.

پس دلیل تخییر موضوعش شد من لم یأخذ بأحدهما، به او گفته اند بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا. تعبیر مرحوم شیخ این است که موضوع ادله تخییر متحیری است که هنوز اخذ به هیچکدام از این دو حدیث نکرده است.

اما حالا که ادله تخییر اطلاق نداشت ممکن است کسی بگوید استصحاب می کنیم ادله تخییر را.

می فرماید: او هم درست نیست. چون شاید موضوع تخییر کسی است که لم یختر. من لم یختر فهو مخیر. من لم یأخذ بحدهما فیجوز له الأخذ باحدهما. این مکلفی که أخذ بأحدهما دیگر آن موضوع قبلی نیست. موضوع قبلی من لم یأخذ بأحدهما بود. شک در بقاء موضوع هم بکنیم استصحاب دیگر جاری نیست. چون شرط جریان استصحاب احراز بقاء موضوع است.

استصحاب تخییر وقتی جاری نبود و اطلاق هم نداریم که اثبات کند تخییر را، احتیاط همان است که باقی بماند بر اخذ به همان مأخوذ سابق. چون مسلم استمرار اخذ به همان مأخوذ سابق جائز است. برائت هم که اثبات حجیت این حدیث دوم را نمی کند.

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: موضوع ادله تخییر و استصحاب من جاءه خبران متعارضان هست. خب روایات را نگاه کنید، در کجایش آمده موضوع متحیر است به معنای تحیر در حکم فعلی، تا بعد بگوئید وقتی اخذ به یکی از این دو کردید دیگر تحیر در حکم فعلی ندارید. نه آقا! موضوع تحیر به معنای تحیر در حکم واقعی است نه تحیر در حکم ظاهری فقهی. من جاءه خبران متعارضان همیشه تحیر دارد در واقع، ولو وظیفه ظاهریه اش را بداند تخییر است.

وخلاصه این است که موضوع اخبار تخییر تحیر در وظیفه فعلیه نیست. تحیر در کشف واقع است یعنی مصداق من جاءه خبران متعارضان باشد.

اقول: شما می دانید این مقدار اشکال به مرحوم شیخ کافی نیست. چرا؟ برای اینکه مرحوم شیخ فرمایشش این بود که ظاهر اخبار تخییر این بود که خطاب بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا متوجه به کسی است که لم یأخذ بأحدهما. کی مرحوم شیخ فرمود موضوع متحیر در تشخیص حکم ظاهری فعلی است؟ من لم أخذ بأحدهما یقال له بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا، مرحوم شیخ این را می گوید. اینکه درست نیست به مرحوم شیخ اشکال کنیم که موضوع متحیر در کشف واقع است یعنی من جاءه خبران متعارضان. بلکه ایشان ادعا می کند و واقعا هم ادعایش عرفی است در مکاتبه حمیری، می گوید ظاهر مکاتبه حمیری که إن فیه حدیثین و بأیهما اخذت این است که خطاب به کسی است که لم یأخذ بأحدهما. به او می گویند بأیهما اخذت. صرف الوجود اخذ به حدیث وقتی حاصل شد دیگر خارج می شود از موضوع این خطاب. این فرمایش مرحوم شیخ است.

سؤال وجواب: امام الان دارد می فرماید ان فیه حدیثین و بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا، این ظاهرش این است که این هنوز اخذ به هیچکدام نکرده بود. قبلا که تعارض نبود مهم نیست، بعد از تعارض ظاهرش این است که هنوز اخذ به هیچکدام نکرده بوده است. صرف الوجود اخذ که محقق شد این صرف الوجود اخذ بأحدهما صواب هست. این اشکال مرحوم شیخ است، تأمل بفرمائید انشاءالله تا روز شنبه.

جلسه 1709

شنبه 18/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این بود که تخییر بین خبرین متعارضین بنابر قول به آن تخییر بدوی است یا تخییر استمراری است و مکلف می تواند بعد از اخذ به یکی از این دو حدیث عدول کند و به حدیث دیگر عمل کند؟

مرحوم شیخ قائل شد که تخییر بدوی است. فرمود ظاهر ادله تخییر این است که موضوع در آن متحیر فی ابتداء الامر هست.

صاحب کفایه به ایشان اشکال کرد که وجهی ندارد ما موضوع را متحیر در حکم فعلی بدانیم. اگر موضوع متحیر در واقع است که واقع برای او کشف نشده است، هنوز هم این موضوع صادق است حتی بعد از اخذ تعبدی به یکی از این دو حدیث. و اگر می گوئید موضوع متحیر در حکم ظاهری است و بعد از اخذ به احدهما دیگر تحیر از بین می رود، خب این بلاوجه است که ادعا کنید که موضوع متحیر در حکم ظاهری است.

محق اصفهانی ره به دفاع از استادش صاحب کفایه ره فرموده است: موضوع تخییر من جاءه خبران متعارضان مع عدم المرجح فی احدهما هست، و این موضوع بعد از اخذ به یکی از این دو حدیث باز صادق هست.

اما اینکه کسی بگوید موضوع متحیر در حکم فعلی است، این محال است. استاد ما صاحب کفایه درست می گوید که موضوع نمی تواند متحیر در حکم فعلی باشد. چرا؟ برای اینکه هر موضوعی که با آمدن حکم از بین برود، این محال است که موضوع این حکم قرار بگیرد. مثلا شارع بیاید بگوید من لم یختر احد الحدیثین یجب علیه أن یختار احدهما، خب تا شخص بخواهد این وجوب اختیار احد الحدیثین را امتثال بکند از موضوع من لم یختر احدهما خارج می شود. این چه حکمی است که با امتثالش موضوع از بین می رود و مکلف از موضوع خارج خواهد بود. مثل این می ماند که بگویند التارک للصلاة یجب علیه أن یصلی. خب من اگر نماز بخوانم دیگر موضوع تارک الصلاة نیستم. معنا ندارد بگویند التارک للصلاة یجب علیه أن یصلی. من وقتی تارک الصلاة هستم که تا آخر نماز نخوانم، حال به من بگویند باید نماز بخوانی اینکه خلف است. ولذا موضوع نه تارک الصلاة می تواند باشد و نه فاعل الصلاة، ذات مکلف باید موضوع باشد برای وجوب صلاة.

اینجا هم معقول نیست که موضوع وجوب اخذ به احد الحدیثین من لم یأخذ بأحد الحدیثین باشد، این محال است. ولذا موضوع می شود ذات مکلفی که جاءه خبران متعارضان، یا به تعبیر دیگر مکلف متحیر در کشف واقع، که بعد از اخذ به احد الحدیثین باز این موضوع صادق است.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی به نظر ما ناتمام است. چه اشکالی دارد موضوع جواز یا وجوب اخذ بأحد الحدیثین به نحوی اخذ بشود که بعد از صرف الوجود اخذ بأحد الحدیثین دیگر مکلف موضوع برای جواز اخذ به حدیث دیگر نباشد. من لم یسبق منه الاخذ بأحد الحدیثین یجوز له الاخذ باحدهما. یعنی جواز اخذ رفته است روی اخذ غیر مسبوق به اخذ به حدیث آخر. اخذ به احد الحدیثینی جائز است که مسبوق نباشد به اخذ به حدیث دیگر. شما در صورتی مصداق خواهید بود برای این خطاب که اخذ به هیچکدام از این دو حدیث نکردید و ابتداءا می خواهید اخذ کنید به حدیث دال بر وجوب قصر مثلا. اما اگر به حدیث دال بر وجوب قصر اخذ کردید بعد بخواهید اخذ کنید به آن حدیث دال بر وجوب تمام، دیگر مصداق خطاب بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا نخواهید بود. چون این اخذ به خبر وجوب تمام اخذی که غیر مسبوق به اخذ باشد نیست. بلکه اخذی است که مسبوق است به اخذ. موضوع شد من لم یسبق منه الاخذ بحدیث آخر منهما.

محقق اصفهانی می گوید که موضوع نمی تواند من لم یأخذ بأحد الحدیثین باشد، چون بگوئیم من لم یأخذ بأحد الحدیثین یجوز له الاخذ بأحد الحدیثین مثل این می شود که من لم یصلّ یجب علیه الصلاة، اگر نماز بخواند که دیگر من لم یصل نیست. در او هم می گوئیم من لم یسبق منه الصلاة. اینجا هم می گوئیم من لم یسبق منه الاخذ باحد الحدیثین یجوز أو یجب علیه الاخذ بأحدهما، که ثبوتا مآلش به این است که متعلق وجوب یا جواز اخذ به احد الحدیثین است که مسبوق نیست به اخذ به حدیث دیگر از این دو حدیث متعارض. این چه اشکالی دارد؟ و مدعای شیخ انصاری این است.

مدعی شیخ انصاری این بود که خطاب بأیهما اخذت به کسی بود که هنوز اخذ به هیچکدام از این دو حدیث نکرده بود.

انصافا راجع به بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا ادعای مرحوم شیخ انصاری موجه است. و لااقل من شبهة الانصراف از کسی که قبلا اخذ به یکی از این دو حدیث کرده بود، این خطاب بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا از او منصرف است.

در کتاب بحوث گفته اند ما باید ببینیم این خطاب انحلالی است یا صرف الوجودی است. اگر انحلالی باشد، اقتضاء می کند اطلاقش تخییر استمراری را. اگر صرف الوجودی است، اقتضاء می کند که تخییر بدوی باشد. توضیح ذلک:

اگر شارع بگوید شما باید اخذ کنی به یکی از این دو حدیث. امر متعلق می شود به صرف الوجود. مثلا وقتی می گویند توضأ یا صلّ، امر می کنند به صرف الوجود، وصرف الوجود با اولین وجود محقق می شود. در متعلق امر صرف الوجود اگر متعلق امر باشد با اولین فرد حاصل می شود و دیگر فرد دوم مصداق این صرف الوجود نیست.

اگر بگویند یجب علیک الاخذ بأحد الحدیثین، صرف الوجود اخذ بأحد هذین الحدیثین با همان فرد اول از اخذ محقق می شود. اما اگر بگویند الحدیث المأخوذ من هذین الحدیثین حجة، اینجا دیگر متعلق نیست موضوع است. موضوع انحلالی است. در آن روز اول این حدیث دال بر وجوب قصر مصداق الحدیث المأخوذ من هذین الحدیثین است، اطلاق می گوید هو حجة. فردا آن حدیث دال بر وجود تام را که عدول کردید و به آن عدول کردید مصداق الحدیث المأخوذ من هذین الحدیثین حجة خواهد بود.

اگر بگویند یجب الاخذ بأحد هذین الحدیثین فی مقام العمل. آنجا هم با اینکه متعلق است ولی به لحاظ آن قیدش که انحلالی است می تواند متعلق انحلالی باشد. چون یجب الاخذ باحد هذین الحدیثین فی الواقعة یعنی فی العمل، خب عمل متردد است. امروز نماز ظهر و عصر می خوانم، فردا هم نماز ظهر وعصر می خوانم، امروز یک عمل است و فردا هم یک عمل است. به لحاظ اینکه امروز اگر اخذ کنم به این حدیث دال بر وجوب قصر در این واقعه امروز، انحلال دارد، یجب الاخذ بأحد هذین الحدیثین فی کل واقعة من الصلاة الرباعیة. یک واقعه است. فردا یک واقعه دیگر است.

پس در دو فرض انحلال تصویر می شود:

فرض اول: اینکه الحدیث المأخوذ من هذین الحدیثین به صورت موضوع اخذ بشود. بگویند الحدیث المأخوذ من هذین الحدیثین حجة. موضوع انحلالی است، برخلاف متعلق که اگر طبیعی یک فعل متعلق باشد امر به او اقتضاء می کند که به صرف الوجود تعلق بگیرد. این یک فرض انحلال.

فرض دوم انحلال: این است که درست که امر تعلق می گیرد به اخذ به احد هذین الحدیثین، ولی ما یک قیدی را در متعلق اخذ می کنیم که او انحلالی است. می گوئیم یجب الاخذ بأحد هذین الحدیثین فی کل واقعة. به لحاظ تعدد وقایع می تواند تخییر استمراری باشد. امروز می گویند یجب الاخذ بأحد هذین الحدیثین فی هذه الواقعة، امتثالش می تواند به اخذ به خبر دال بر وجوب قصر باشد. فردا باز می گویند یجب الاخذ بأحد هذین الحدیثین فی کل واقعة، منطبق می شود بر واقعه نماز ظهر و عصر فردا، می تواند مصداق امتثال، اخذ به خبر دال بر وجوب تمام باشد.

در بحوث اظهار ونظر قطعی نکرده اند. گفته اند اگر این دو فرض را بگوئیم اقتضاء می کند تخییر استمراری باشد، یعنی یا بگوئیم موضوع است الخبر المأخوذ من هذین الخبرین برای حکم به حجیت، یا اگر امر بکند مولا به اخذ بأحد هذین الخبرین یک قیدی در آن اخذ کند بگوید فی کل واقعة که به لحاظ او حکم به وجوب اخذ انحلالی باشد، این اقتضاء می کند تخییر استمراری را. ولی اگر نه، اخذ به صرف الوجود احد هذین الحدیثین باشد بدون هیچ قید زائد، با یک اخذ این امر امتثال می شود.

اقول: انصاف این است که ما اظهار نظر بکنیم، ظاهر خطاب بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا البته وجوب نیست، جواز است، ولی ظاهرش همین صرف الوجود است. ظاهر بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا این است که اخذ به این حدیث، اخذ به این حدیث عرفا تکرار نمی شود. اخذ به احد هذین الحدیثین جائز است، شما اخذ کردید به این حدیث، این شد جائز. دیگر اقتضاء نمی کند که اخذ به حدیث دوم هم بعدا و استمرارا مشمول این خطاب باشد.

پس اصل فرمایش بحوث درست است، ولی ما معتقدیم اصلا روایت بحث وجوب را نمی گوید و مفادش وجوب نیست، مفادش جواز است. بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا ولی بیش از این ظهور ندارد که صرف الوجود اخذ بأحد هذین الحدیثین را می گوید جائز است. به لحاظ خطاب و ظهور خطاب نه خطاب حرف از حجیت خبر مأخوذ می زند تا بگوئیم ظهور در انحلال دارد، و نه حرف می زند از وجوب اخذ بأحد هذین الحدیثین فی کل واقعة تا باز بگوئیم ظهور در انحلال دارد، و نه حرف از وجوب اخذ بأحد هذین الحدیثین می زند که بگوئیم این ظهور دارد در تخییر بدوی. نه، خطاب بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا ظاهرش جواز اخذ به احد هذین الحدیثین است اما خطاب به کسی است که لم یأخذ بأحدهما، و بیش از یک بار اخذ به یکی از این دو حدیث را دلالت نمی کند که جائز است.

ولذا این روایت به لحاظ مقام خطاب اقتضاء تخییر استمراری نمی کند ولی تنافی هم ندارد با تخییر استمراری. ظهور اطلاقی ندارد در تخییر استمراری، بیش از اینکه صرف الوجود اخذ بأحد هذین الحدیثین جائز است وخطاب متوجه کسی است که هنوز اخذ به هیچکدام از این دو حدیث نکرده بیش از این ما از این دو روایت نمی فهمیم.

ولکن ممکن است کسی بگوید این روایت دلالت بر بیش از اصل تخییر نکرد. اما ما ضمیمه کنید روایات دیگر را، بنابر این که روایات دیگر مثل مکاتبه صفار که فرمود موسع علیک بأیة عملت دلیل بر تخییر ظاهری باشد در خبرین متعارضین. می گوئیم خب او اطلاق دارد. موسع علیک بأیة عملت، امروز من عمل می کنم طبق حدیث دال بر وجوب قصر، باز اطلاق موسع علیک بأیة عملت فردا ثابت است و اطلاقش اقتضاء می کند که موسع است که من علمم را تطبیق کنم بر خبر دال بر وجوب تمام. موسع علیک بأیة عملت عمل به این حدیث انحلالی است.

ولذا ممکن است کسی بگوید تخییر اصولی را از مکاتبه حمیری فهمیدیم، استمراری بودن تخییر را از مکاتبه صفار فهمیدیم.

ولکن این در صورتی است که مکاتبه صفار قابل حمل بر تخییر اصولی باشد. و الا اگر مقتضای مکاتبه صفار یعنی موسع علیک بأیة عملت تخییر فقهی باشد. خب تخییر فقهی استمراری است، اما تخییر اصولی بیش از اصل تخییر که با بدوی بودن هم می سازد دلالت نکرد.

پس خلاصه عرض می کنیم که یکوقت می گوئیم ما بیش از یک تخییر نداریم یا فقهی یا اصولی. ظهور مکاتبه حمیری در تخییر اصولی است. و موسع علیک بأیة عملت یا مجمل است در تخییر فقهی و اصولی یا اینکه اگر ظهور بدوی دارد در تخییر فقهی قابل حمل بر تخییر اصولی هم هست که جمع عرفی اقتضاء می کند حمل بر تخییر اصولی بشود. بله اگر این را بگوئیم نتیجه تلفیق بین این دو مکاتبه این است که تخییر اصولی را از مکاتبه حمیری دربیاوریم، و استمراری بودن تخییر را از مکاتبه صفار موسع علیک بأیة علمت.

اما ما در این مناقشه کردیم، گفتیم احتمال تعدد جعل هست. احتمال دارد شارع برای مکلف هم تخییر فقهی جعل کرده باشد و هم تخییر اصولی، از هر کدام خواست استفاده بکند. ما دلیل نداریم بر عدم تعدد جعل. ولذا چگونه ما این دو را با هم ضمیمه کنیم؟ یک تخییر که نیست. موسع علیک بأیة عملت ظهور دارد در تخییر فقهی استمراری. موسع علیک بأیة عملت اطلاق دارد دیگر. عمل به حدیث به لحاظ وقایع متعدده انحلالی است دیگر. امروز که شما نماز قصر خواندید عمل کردید به حدیث دال بر وجوب قصر، فردا که نماز تمام می خوانید عمل کردید به حدیث دال بر وجوب تمام. یعنی دیروز تطبیق کردید عملتان را بر مضمون حدیث قصّر و امروز عملتان را تطبیق کردید بر مضمون حدیث أتمّ.

سؤال وجواب: اما وقتی می گویند به هر کدام از این دو حدیث اخذ کردی صواب است، یک حدیث عرفا یک اخذ دارد. اخذ به حدیث به تعدد وقایع متعدد نمی شود، حدیث واحد است اخذ به او هم واحد است عرفا. اما موسع علیک بأیة عملت به لحاظ تکرار وقایع انحلالی است. امروز عمل کردیم به این حدیث فردا عمل می کنیم به آن حدیث. عمل خارجی است دیگر. اصلا من ملتزم نشدم به مضمون هیچکدام از این دو حدیث. تخییر فقهی این را می گوید. خب اطلاق حدیث می گوید بأیة عملت، بر تو توسعه است بر هر کدام از این دو حدیث می خواهی عمل کن. توسعه اطلاق دارد. موسع علیک بأیة عملت اطلاق دارد.

ولذا آقای سیستانی که موثقه سماعة را که هو فی سعة حتی یلقاه دال بر تخییر فقهی در فتویین متعارضین می داند می گوید اطلاق هم دارد. امروز عملت را مطابق با این فتوای دال بر وجوب قصر تنظیم می کنی، فردا عملت را تنظیم می کنی با فتوای بر وجوب تمام. اطلاق هو فی سعة حتی یلقاه می گیرد او را دیگر. واقعا هم همینجور است. تخییر فقهی چرا اطلاق نداشته باشد؟ موسع علیک بأیة عملت، به هر کدام از این دو حدیث عمل کنی موسع است. فرض این است که امروز به این حدیث عمل کرد فردا به آن حدیث عمل می کند.

خلاصه عرض ما این است که اگر بدانیم یک تخییر بیشتر نیست یا تخییر اصولی یا تخییر فقهی، این مکاتبه حمیری ظاهر در تخییر اصولی است، مکاتبه صفار به نظر ما آن هم ظاهر در تخییر فقهی است، نه اینکه بگوئیم مجمل است. ظاهر در تخییر فقهی است. اگر بیش از یک جعل نداشته باشیم، خب اینجا کار مشکل می شود، چون یکی ظاهر در تخییر فقهی است و دیگری ظاهر در تخییر اصولی است و ما بیش از یک تخییر نفهمیدیم. نسبت به اینکه تخییر اصولی است یا فقهی متعارض می شوند. اما به لحاظ اطلاق تخییر که دال بر استمرار است معارضی ندارد موسع علیک. این ظاهرش استمرار تخییر است، و تخییر مستمر می شود.

ولی اگر قائل شدیم به تعدد جعل، کما هو غیر بعید، چون اصل تعدد است، وقتی یک روایت می گوید تخییر فقهی و یک روایت می گوید تخییر اصولی، هر دو هم محتمل است شارع جعل کرده باشد، محذوری لازم نمی آید از جعل هر دو، آنوقت تخییر فقهی استمراری می شود طبق موسع علیک بأیة عملت. اما تخییر اصولی بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا بیش از این اقتضاء نمی کند که یک حدیث است، عرفا ظهور ندارد در اینکه اخذ مکرر به یک حدیث واحد را بخواهد مطرح کند که یک بار اخذ به این حدیث بکنی امروز صواب است، فردا اخذ به حدیث دیگر بکنی صواب است. این را از تخییر اصولی بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا نمی شود فهمید. ولذا تخییر اصولی می شود تخییر بدوی به لحاظ اطلاق ادله.

سؤال وجواب: اگر مجتهد اخذ کرد به این خبر دال بر وجوب قصر، یک وقت مجتهد تخییر فقهی را اخذ می کند اصلا نمی تواند فتوی بدهد طبق یک خبر. باید به مردم هم بگوید شما آزادید می خواهید نماز قصر بخوانید و می خواهید نماز تمام بخوانید. ولی اگر تخییر اصولی را اخذ کرد وفتوی داد طبق این خبر الف که می گوید یجب القصر و در رساله اش نوشت که نماز قصر واجب است در این سفر، دیگر حق عدول به آن خبر دال بر وجوب تمام ندارد.

در این مثال وجوب قصر و وجوب تمام یک شبهه دیگر هست که در کتاب اضواء وآراء مطرح کرده اند، وآن اینکه گفته اند: تخییر استمراری مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی هم هست. امروز شما نماز قصر می خوانی، فردا نماز تمام می خوانی. خب یقینا یک مخالفت قطعیه ای کردی تکلیف را. چون اگر وظیفه تو در این سفر که من عمله السفر که راننده نیست ولکن سفر مقدمه شغلش هست، اگر وظیفه تو قصر است پس امروز که داری نماز تمام می خوانی خلاف واقع مرتکب می شوی، و اگر وظیفه ات تمام است دیروز که نماز قصر خواندی خلاف وظیفه ات عمل کردی.

این اشکال در این مثال یجب القصر و یجب التمام که مفاد دو حدیث متعارض است پیش می آید. ولی در آن مثالهای دیگر که مثلا یک خبر می گوید یجب الخمس فی الهدیة ویک خبر می گوید لایجب الخمس فی الهدیة، نه دیگر آنجا از استمراری بودن تخییر هیچ مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال پیش نمی آید. ولکن عرض ما این است که تخییر فقهی را اگر از موسع علیک بأیة عملت استفاده کردیم که ما قبول نکردیم، تخییر ظاهری را از این حدیث نفهمیدیم، ولی اگر کسی بفهمد مقتضای اطلاق استمرار تخییر فقهی است، ولی تخییر اصولی که از مکاتبه حمیری بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا استفاده می شود اطلاق ندارد نسبت به اثبات استمراری بودن تخییر، آنوقت نوبت می رسد به استصحاب.

مرحوم شیخ راجع به استصحاب هم فرمود: موضوع معلوم نیست باقی باشد. چون موضوع من لم یختر احدهما است، و این موضوع بعد از اخذ به احدهما مرتفع می شود و دیگر موضوع باقی نیست تا استصحاب کنیم.

اقول: این اشکالش واضح الدفع است. برای اینکه موضوع به حسب لسان دلیل لازم نیست باقی باشد. در استصحاب حکم باید معروض حکم به نظر عرفی باقی باشد. ولذا اگر شارع بگوید الماء المتغیر نجس، ولی عرف می گوید معروض نجاست ذات آب است و تغیر او حیثیت تعلیلیه است برای عروض نجاست بر ذات آب، همین کافی است که بعد از زوال تغیر عرف بگوید همین آب قبلا نجس بود. نگاه نمی کند به لسان دلیل که می گوید المتغیر نجس. ما این را در بحث استصحاب گفته ایم. موضوع به حسب لسان دلیل مهم نیست باقی باشد، مهم این است که معروض حکم به نظر عرفی باقی باشد. که اینجا معروض حکم به حسب عرفی ذات مکلف است. همین مکلف قبلا مخیر بود در اخذ به یکی از این دو حدیث، خب استصحاب می کنیم هنوز مخیر است.

اما اشکال این استصحاب غیر از اینکه استصحاب در شبهات حکمیه است و حق خلافا للمشهور این است که استصحاب در شبهات حکمیه در بقاء احکام جاری نیست. غیر از این اشکال، این اشکال مهم را دارد که این استصحاب تعلیقی است. آقا حجیت تخییریه یعنی حجیت مشروطه به اخذ، یعنی شارع گفته هذا الخبر حجة إذا اخذت به، ذاک الخبر حجة إذا اخذت به. خب خبر دال بر وجوب تمام مثلا که هنوز من به او اخذ نکرده ام، اینکه استصحاب بکنم حجیت تخییریه او را، یعنی استصحاب بکنم حجیت تعلیقیه او را، خب این استصحاب تعلیقی است. هنوز من اخذ نکرده ام به آن خبر دوم. چون اخذ کرده ام به خبر اول تا امروز، امروز پشیمان شدم. خب بعد از اخذ به این خبر دوم است که این خبر دوم می خواهد حجت فعلیه بشود. حالت سابقه اش که حجیت فعلیه نیست، حالت سابقه اش حجیت تعلیقیه است.

استصحاب تعلیقی جاری هم باشد کما علیه جمع من الاعلام، اما اینجا دو مشکل اساسی دارد که این دو مشکل را حل کرد:

مشکل اول: اینکه ما در بحث استصحاب تعلیقی گفتیم که در صورتی استصحاب تعلیقی جاری است بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه، که شارع حکمش را به نحو تعلیقی جعل کند، مثلا بگوید العنب یحرم إذا غلی.

اما اگر بگوید العنب المغلی حرام، ما چطور استصحاب تعلیقی بکنیم؟ خب این زبیب قبلا عنب مغلی بود؟ ابدا. قبلا عنب بود. آیا عنب حکم شرعی داشت به حرمت علی تقدیر الغلیان؟ نخیر. آن چیزی که حکم داشت العنب المغلی بود. اینکه ما انتزاع می کنیم از یک جزءِ موضوع حکم تعلیقی علی فرض جزء دیگر موضوع را، این انتزاع عقل ما است، این حکم شارع نیست. مثل اینکه شارع می گوید یجب اکرام العالم العادل. این آقا طلبه تا در روستا بود عادل بود، از وقتی آمده است حوزه وإن قلت وقلت های طلبگی را دارد یاد می گیرد نگران این هستیم که از آن دری که علم آمد عدالتش رفت. خب حالا گاهی استصحاب موضوعی داریم حرفی نیست. اما اگر بخواهیم استصحاب حکمی بکنیم وبگوئیم این آقای طلبه وقتی در روستا بود این حکم را داشت که لو کان عالما لوجب اکرامه. اگر امروز استصحاب عدالت داشته باشد که استصحاب موضوعی می کنیم، اما اگر نه، امروز استصحاب عدالت ندارد، عدالت شبهه مفهومیه دارد چون این دارد بعضی صغائر را مرتکب می شود، ولی در روستا که بود نماز شب او ترک نمی شد صغائر هم مرتکب نمی شد. خب اینجا مگر شارع گفته العالم یجب اکرامه لو کان عادلا؟ شارع که نگفته است. این انتزاع عقل است. استصحاب یک قضیه انتزاعیه عقلیه برای اثبات وجوب فعلی اکرام این شخص بعد از اینکه آمد طلبه شد و عالم شد اصل مثبت است. بگوئیم یک زمانی که در روستا بود عقل می گفت لو انضم الیه وصف العلم لوجب اکرامه. خب این قضیه انتزاعیه عقلیه را استصحاب کنیم بعد بگوئیم فیجب اکرامه الان که آمده طلبه شده است؟ این اصل مثبت است.

اینجا هم چه کسی می گوید شارع گفته است که الخبر المبتلا بالمعارض حجة لو اخذت به؟ چه کسی می گوید اینجور گفته است؟ شاید گفته است الخبر المأخوذ منهما حجة، مثل العنب المغلی حرام. شاید اینجور گفته است.

سؤال وجواب: بحث مقام ثبوت است که چه می دانیم شارع این اخذ را به عنوان قید حکم اخذ کرده است. شاید اخذ قید موضوع است. وشاید آن چیزی که قید موضوع است صرف الوجود اخذ است. صرف وجود الاخذ بأحد هذین الخبرین این شاید قید موضوع باشد. و اصلا شاید همین قید حکم باشد. که این قید با اخذ ثانی حاصل نمی شود. الخبر المتعارض حجة لو تحقق فیه صرف وجود الاخذ بأحد هذین الخبرین. خب صرف الوجود که قبلا با آن اخذ اول محقق شد با این اخذ دوم محقق نمی شود.

پس این استصحاب تعلیقی اشکال اولش این است که استصحاب تعلیقی مبتنی بر این است که طبیعی این قید، قید حکم باشد، در حالی که در اینجا معلوم نیست شاید قید موضوع باشد. الخبر المأخوذ منهما حجة. و شاید هم قید حکم هم باشد صرف الوجود اخذ بأحد هذین الحدیثین قید باشد که منطبق نمی شود بر آن اخذ ثانی. الخبر حجة إذا تحقق فیه صرف وجود الاخذ بأحد هذین الحدیثین. و این بزرگترین اشکال این استصحاب تعلیقی است.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا پس فردا.

جلسه 1710

دوشنبه 20/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این بود که بنابر قول به تخییر در مورد تعارض خبرین آیا این تخییر بدوی است یا استمراری؟

ما عرض کردیم که چون به نظر ما دلیل تخییر منحصر است به مکاتبه حمیری - ولو این مکاتبه را ما در روایات غیر الزامیه دال بر تخییر می دانیم-، مفاد این مکاتبه بیش از تخییر بدوی نیست. بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا، این خطاب به کسی است که اخذ به هیچ کدام از این دو حدیث نکرده، به او می فرمایند به هر کدام از این دو حدیث اخذ بکنی راه صواب است. اما اینکه بعد از اخذ به یکی باز مجازی در عدول از آن و اخذ به دیگری، این را نمی شود از این مکاتبه استفاده کرد.

و لکن اگر دلیل بر تخییر مکاتبه صفار باشد که فرمود موسع علیک بأیة علمت، عمل به حدیث انحلالی است به لحاظ وقایع متعدده. ولذا هر بار این خطاب ثابت هست که موسع علیک بأیة عملت.

حال اگر نوبت برسد به اصل عملی، صاحب کفایه فرمود استصحاب می کنیم بقاء تخییر را.

اقول: اگر ما قائل به تخییر فقهی بشویم، خب این استصحاب بقاء تخییر فقهی بنابر قول به جریان استصحاب در شبهات حکمیه اشکال مهمی ندارد، یک حکم فعلی ظاهری است که موسع علیک بأیّة علمت، ما شک می کنیم بعد از عمل اول به یک حدیث باز این تخییر فقهی و توسعه عملیه ظاهریه در تطبیق عمل بر یکی از این دو حدیث استمرار دارد، استصحاب می کنیم استمرار آن را.

ولکن یک شبهه ای در اینجا هست، وآن شبهه این است که شاید متعلق توسعه حدوث عمل به یکی از این دو حدیث باشد. اگر استظهار بکنیم از موسع علیک بأیة علمت انحلال را نسبت به وقایع متعدده، که این یعنی اطلاق تخییر نسبت به استمرار ثابت بشود. فرض این است که ما نوبت را رسانده ایم به استصحاب.

گفته می شود که ولو این استصحاب بقاء تخییر ظاهری و توسعه عملیه بنابر قول به تخییر فقهی که قول مثل تعلیقه مباحث الاصول هست اشکال استصحاب تعلیقی ندارد، وبنابر قول به جریان استصحاب در شبهات حکمیه گفته می شود که من قبل از عمل به حدیث الف حکم فعلی ام این بود که توسعه داشتم در عمل به یکی از این دو حدیث، استصحاب می کنم که بعد از عمل به حدیث الف باز این توسعه در عمل به یکی از این دو حدیث باقی هست.

اما شبهه ای که اینجا دارد که مورد غفلت قرار گرفته است این است که ممکن است متعلق توسعه حدوث عمل به یکی از این دو حدیث باشد نه ذات عمل که منطبق بر عمل در واقعه دوم بشود. هنگامی که دو حدیث هست، یک حدیث می گوید نماز قصر واجب است در مورد کسی که کارش سفر کردن است، حدیث دیگر می گوید نماز تمام واجب است. شاید شارع گفته است شما توسعه دارید در احداث عمل به یکی از این دو حدیث، یا به این حدیث احداث کن عمل را و ادامه بده به آن، یا به آن حدیث احداث کن عمل را و ادامه بده بر طبق آن. شما توسعه داری در تطبیق عملت حدوثا بر مضمون یکی از این دو خبر.

اگر مفاد توسعه ظاهریه و تخییر فقهی این باشد استصحاب بقاء این توسعه وتخییر بعد از عملت به یکی از این دو حدیث اثبات نمی کند که متعلقش ذات عمل به یکی از این دو حدیث است که بر عمل به یکی از این دو حدیث در واقعه ثانیه هم صادق باشد که من بتوانم بگویم دیروز نماز قصر خواندم، استصحاب می گوید هنوز هم توسعه دارم که تطبیق بدهم عملم را بر یکی از این دو حدیث، و استصحاب بقاء توسعه می گوید می توانی عملت را بر حدیث دوم که می گوید یجب التمام تطبیق بکنی.

نخیر، شاید متعلق حکم به سعه حدوث تطبیق عمل بر مضمون یکی از این دو حدیث باشد، و دیروز اگر تطبیق کردم علمم را بر آن خبر دال بر وجوب قصر، امروز بخواهم عملم را تطبیق بکنم با مضمون خبر دال بر وجوب تمام، این دیگر مصداق توسعه در احداث تطبیق عمل بر یکی از دو حدیث نیست.

سؤال وجواب: ما شک داریم از خطاب چیزی نفهمیدیم، نوبت رسید به استصحاب. اینکه ما روشن بدانیم این مطلب را که بنابر تخییر فقهی استصحاب تخییر فقهی جاری است و اثبات می کند تخییر استمراری را که ظاهر کتاب بحوث هست، بر خلاف استصحاب حجیت تخییریه که آن مشکلاتی دارد که بعدا مطرح می کنیم، به نظر می رسد که ولو این استصحاب تخییر فقهی مشکلات استصحاب تخییر اصولی را و استصحاب تخییر اصولی را نداشته باشد، اما این شبهه در آن مطرح باشد که ما احتمال می دهیم متعلق توسعه یک عنوانی است که منطبق بر عمل به خبر دوم بعد از عمل به خبر اول در واقعه گذشته نشود.

سؤال وجواب: اگر استظهار کنیم که متعلق توسعه ذات عمل به یکی از این دو حدیث است، ولکن ندانیم آیا این حکم به توسعه قیود حکمش چگونه است، شاید قید حکم این است که از ابتدا حکم شده است به توسعه در عمل به یکی از این دو حدیث ما لم تعمل بأحدهما، فإذا عملت باحدهما فیتعین علیک الاستمرار علی العمل به. بله اگر اینجوری باشد که بدانیم متعلق توسعه عمل به یکی از این دو حدیث است ولی احتمال بدهیم که حکم مغیی باشد به مادام لم تعمل بأحدهما، بله اینجا می تواینم استصحاب کنیم بقاء تخییر و توسعه را. اما عادتا ما احتمال می دهیم که متعلق توسعه مضیق باشد، نه اینکه متعلق توسعه ذات عمل به یکی از این دو حدیث باشد و خود حکم به توسعه احتمال بدهیم مغیی باشد به مادام عدم العمل بأحدهما تا ما با استصحاب بقاء توسعه نفی این مغیی بودن توسعه بکنیم. بالوجدان ما احتمال می دهیم که متعلق حکم به توسعه ذات عمل به احد الحدیثین نباشد بلکه عمل حدوثی و تطبیق حدوثی عمل بر یکی از این دو حدیث باشد. و این احتمال خلاف ظاهر نیست.

سؤال وجواب: ما اگر مثلا هم فکر با صاحب تعلیقه مباحث الاصول شدیم یا هم فکر با صاحب کتاب اضواء وآراء شدیم با قطع نظر از اشکالات دیگری که می کنند به مکاتبه حمیری وگفتیم قرائن عرفیه هست که تخییر اصولی مراد نیست در مکاتبه حمیری، بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا تخییر فقهی را می فهماند ( اگر اشکالات دیگر را راجع به این مکاتبه جواب بدهیم که صاحب تعلیقه مباحث الاصول جواب داده اند)، خب اطلاق ندارد بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا در عمل طبق حدیث دوم بعد از عمل طبق حدیث اول در واقعه سابقه. حالا که اطلاق نداشت می خواهیم استصحاب کنیم. خب چه می دانیم، شاید بأیهما اخذت همان اخذ اول و عمل اول است، دیگر صادق نیست بر عمل دوم به حدیث دال بر وجوب تمام بعد از اینکه در نماز دیروز عمل کردیم به حدیث اول که دال بر وجوب قصر است. شاید صواب این است که عمل اول را به یکی از این دو حدیث تطبیق کنیم و سپس عمل مان مستمر باشد طبق همان عمل اول. و این عنوان کان صوابا یا موسع علیک متعلقش عمل اول یعنی عمل حدوثی باشد به مضمون یکی از این دو حدیث. استصحاب بقاء توسعۀ در این رابطه بخواهد اثبات کند که متعلق توسعه ذات عمل است که شامل عمل بقائی هم بشود یعنی شامل آن عمل به مضمون خبر دوم در واقعه دوم بشود این اصل مثبت می شود.

سؤال وجواب: شبهه حکمیه است چطور استصحاب موضوعی بکنیم.

سؤال: طبق این احتمال می توانیم برائت جاری کنیم از کلفت زائده، چون این کلفت زائده ای در تخییر فقهی است؟ جواب: تخییر فقهی تخییر ظاهری است یعنی معذریت. فرض این است که شبهه حکمیه قبل الفحص است یا شبهه مقرون به علم اجمالی است، ما با توسعه فقهیه دنبال معذر می گردیم، شک در حجیت و معذریت مساوق عدم حجیت و معذریت است. برائت از اشتراط حجیت که اثبات نمی کند اطلاق حجیت را. اینکه اصل مثبت است.

سؤال: اگر شبهه قبل الفحص است خب استصحاب هم منصرف است از شبهه قبل الفحص؟ جواب: به لحاظ عمل مکلف که در این واقعه نماز قصر بخواند یا نماز تمام شبهه حکمیه است و برای عامی قبل الفحص است و برای مجتهد هم چه بسا مقرون به علم اجمالی است مثل همین بحث قصر و تمام. اما نسبت به این حکم توسعه ظاهریه نه، استصحاب این حکم ظاهری بعد الفحص از قیود این حکم ظاهری انجام می شود و ما در رابطه با این حکم ظاهری بعد الفحص دلیلی بر تقید این حکم ظاهری پیدا نکردیم. نوبت رسید به استصحاب این حکم ظاهری توسعه. بحث این است که این استصحاب توسعه جاری است یا جاری نیست. ما احتمال می دهیم متعلق حکم به توسعه عمل حدوثی باشد طبق یکی از این دو حدیث، شامل عمل به حدیث دوم بعد از عمل در واقعه سابقه به حدیث اول نشود. برائت از اینکه متعلق این توسعه مقید نیست به حدوث، ثابت نمی کند که متعلقش مطلق است. این اصل مثبت خواهد بود.

اما راجع به تخییر اصولی. تخییر اصولی انتزاع می شود از اینکه شارع حجیت را در هر کدام از این دو خبر مشروط می کند به ما بعد الأخذ و الالتزام. ولذا اگر قبل از اخذ به خبر دال بر وجوب تمام بخواهیم بگوئیم ما می دانیم که این خبر دوم حجت است، خب حجت فعلیه که نیست، چون شرط حجیت کل من الخبرین المتعارضین عبارت است از اخذ به آن، و ما قبل از اخذ به هر کدام از این دو حدیث نمی توانیم بگوئیم حجیت فعلیه او ثابت بود و ما شک در بقاء آن داریم. باید بگوئیم حجیت مشروطه به اخذ و حجیت معلقه بر اخذ استصحاب می شود. ما قبل از اینکه اخذ کنیم به یکی از این دو حدیث، این حدیث دوم هم که می گوید یجب التمام حجت مشروطه به اخذ بود، احتمال می دهیم بعد از اخذ به خبر اول که می گوید یجب القصر هنوز هم این خبر دوم حجیت مشروطه به اخذ و حجیت معلقه بر اخذ را داشته باشد. که این می شود استصحاب حجیت تعلیقیه و استصحاب حکم تعلیقی.

یک حکم دیگری هم داریم و او وجوب اخذ به احدهما هست که یک وجوب طریقی است. وجوب اخذ به احدهما که اثبات نمی کند که این خبر دوم حجت است بعد الاخذ. چون امتثال وجوب طریقی اخذ به احدهما ولو به این خواهد بود که استمرار ببخشیم اخذ به حدیث اول را.

و استصحاب بقاء وجوب اخذ به احدهما بخواهد اثبات کند که خبر ثانی حجیت بعد الاخذ دارد اصل مثبت است.

باید خود حجیت معلقه بر اخذ را در این خبر ثانی استصحاب کنیم. خب این استصحاب تعلیقی است.

و اشکال مهمی که این استصحاب تعلیقی دارد غیر از اشکالات کلی که در استصحاب تعلیقی است یکی این است که: ما چه می دانیم که حکم مغیی باشد تا استصحاب حکم تعلیقی جاری کنیم. استصحاب حکم تعلیقی در صورتی است که بدانیم شارع گفته است کل من هذین الخبرین حجة لو اخذ به، و این لو اخذت به قید حکم به حجیت است. در حالی که ما این را نمی دانیم. ما احتمال می دهیم این عنوان اخذ قید موضوع باشد.

ما این را در بحث استصحاب تعلیقی عرض کردیم که اگر شارع بگوید العنب المغلی حرام، فرق می کند با اینکه بگوید العنب یحرم اذا غلی کما قال السید الامام و السید الصدر قدهما. استصحاب حکم تعلیقی در جائی است که خود حکم تعلیقی جعل بشود و موضوعش مطلق باشد، مثل العنب یحرم إذا غلی، بعد می گوئیم این زبیب آنوقتی که عنب بود این حکم را داشت که یحرم إذا غلی. خود یحرم إذا غلی می شود یک حکم. اینجا هم اگر بدانیم شارع گفته بود که احد هذین الخبرین حجة لو اخذت به، بعد می گفتیم این خبر دوم یک زمانی حجت لو اخذت به بود، استصحاب می گوید هنوز هم حجت لو اخذت به هست. این می شود استصحاب تعلیقی.

در حالی که این روشن نیست، شاید شارع در موضوعش اخذ را اعتبار کرده است و گفته است الخبر المأخوذ منهما حجة، مثل العنب المغلی حرام. آنجا که دیگر استصحاب حکم تعلیقی جاری نیست، چون حکم تعلیقی نیست. بله می توانید از هر موضوع مرکبی یک انتزاع عقلی بکنید، بگوئید الجزء الاول إذا انضم الیه الجزء الثانی ثبت له الحکم. ولی این انشاء شرعی نیست بلکه انتزاع عقلی است. استصحاب این امر عقلی برای اثبات حکم شرعی اصل مثبت است. این یک اشکال.

اشکال دوم: آن اشکالی است که در استصحاب تخییر فقهی اشاره کردیم. اصلا حتی اگر شارع بگوید هذا الخبر حجة لو اخذت به ما چه می دانیم این قید طبیعی الاخذ است؟ شاید قیدش اخذ اول است. هذا الخبر حجة لو اخذت به اولا، لا ثانیا وبعد العدول من الخبر الآخر. حکم تعلیقی شاید این است که هذا الخبر حجة لو اخذت به اولا، خب استصحاب می کنید که الان هم این خبر حجت است لو اخذت به اولا. خب الان که این اخذ شما دیگر اخذ اولا نیست.

ما که نمی دانیم قضیه متیقنه اینجور است که هذا الخبر حجة لو اخذت به اخذا مطلقا، ما که این را نمی دانیم. مثل اینکه در العنب یحرم إذا غلی اگر احتمال بدهیم که العنب یحرم إذا غلی فی حال عنبیته، احتمال بدهیم حکم اینجوری باشد، دیگر استصحاب اینکه این زبیب یک زمانی این حکم را داشت که یحرم إذا غلی فی حال عنبیته که به درد نمی خورد. خب الان هم این زبیب این حکم را دارد که یحرم إذا غلی فی حال عنبیته، به چه درد می خورد؟

سؤال: این احتمال در همه استصحاب های تعلیقی هست؟ جواب: هر کجا این احتمال بود الاشکال هو الاشکال.

اشکال سوم این استصحاب تعلیقی این است که: چطور می خواهید مشکل معارضه استصحاب تعلیقی با استصحاب تنجیزی را حل کنید؟

مرحوم صاحب کفایه در العنب یحرم إذا غلی مطرح کرد که مبادا به ما بگوئید که استصحاب حرمت معلقه بر غلیان معارضه می کند با استصحاب حلیت. این زبیب قبل از غلیانش حلیت داشت، استصحاب می گوید هنوز هم بعد الغلیان حلیت دارد. گفته می شود که این معارضه می کند با آن استصحاب حرمت معلقه بر غلیان.

واین اشکال قویی است که محقق عراقی تسلیم این اشکال شده است.

مرحوم صاحب کفایه آنجا یک جوابی داد که اینجا نمی آید. چه جوابی داد؟ فرمود همانطور که حرمت سابقا معلق بر غلیان بوده است، حلیت هم سابقا مغیی بوده به عدم الغلیان. این زبیب در حال عنبیت یک حرمت علی تقدیر الغلیان داشت و یک حلیت ما لم یتحقق الغلیان داشت. همانطور که استصحاب حرمت علی تقدیر الغلیان جاری می کنیم استصحاب حلیت ما لم یتتحق الغلیان هم جاری می کنیم و ثابت می شود که حلیت، حلیت ما لم یتحقق الغلیان بوده است. خب فإذا تحقق الغلیان فلا حلیة.

اما اینجا این خبر اولی که دال بر وجوب قصر است بعد از اینکه به او اخذ کردی شد حجت فعلیه. استصحاب حجیت این خبر اول که دال بر وجوب قصر است بعد از عدول از آن و اخذ به این خبر دال بر وجوب تمام جاری است. استصحاب می گوید هنوز آن خبر اول حجت است. اینجا دیگر نمی توانیم بگوئیم این استصحاب حجیت معارضه نمی کند با استصحاب حجیت خبر دوم به نحو استصحاب تعلیقی. اینجا که دیگر ما نمی توانیم بگوئیم حجیت این خبر اول یک زمانی یقینا مقید بود به مادام عدم الاخذ بالخبر الثانی.

سؤال وجواب: در عنب می گفتید حتما این زبیب آنوقتی که عنب بود حلیتش هم مغیی بود به مادام عدم الغلیان، استصحاب می کردید که هنوز هم بعد از زبیبیت حلیت ما لم یغل داشته است نه حلیت مطلقه. حلیت ما لم یغل آن را اثبات می کردید، و این عملا یعنی بعد الغلیان لا حلیة. اینجا کی این خبر الف حجیت ما دام عدم الاخذ بالخبر الثانی دارد؟ کی؟ بله مشکوک است، اما وقتی مشکوک است استصحاب می کنیم که بعد از عدول از این خبر اول و اخذ به خبر دوم هنوز هم این خبر اول حجت فعلیه است. اگر این احتمال را نمی دادیم که این حجیت خبر اول حجیت مقیده به عدم اخذ به خبر ثانی است یا مطلق است که شک نمی کردیم تا استصحاب کنیم. ولکن آن جواب صاحب کفایه دیگر اینجا نمی آید. صاحب کفایه در بحث زبیب گفت من می دانم یک زمانی که این زبیب عنب بود حلیتش مقیده به عدم الغلیان بود، و استصحاب می کرد که هنوز هم حلیتش بعد از اینکه زبیب شد حلیت مقیده به عدم الغلیان بوده است و نه حلیت مطلقه تا مشکل ایجاد کند. اما اینجا برعکس، استصحاب بقاء حجیت خبر اول بعد از اخذ به خبر دوم می گوید هنوز هم این خبر اول حجت فعلیه است.

سؤال: هنوز هم حکم سابق را دارد که نمی دانیم حجیت مقیده است یا حجیت مطلقه؟ جواب: استصحاب تنقیح حال می کند می گوید قبلا این خبر اول آن زمان فعلیت اخذ حجت بود والان کما کان.

سؤال:شاید حجیتش مقید بود؟ جواب: خب استصحاب در الماء المتغیر نجس هم شاید فعلیت تغیر دخیل باشد در حکم نجاست. اینکه مانع از استصحاب بقاء حکم نمی شود. شاید نجاست ماء متغیر هم مقید بوده به ما لم یرتفع تغیره، پس چه جور شما بعد از ارتفاع تغیر استصحاب نجاست می کنید؟. همه استصحاب های در شبهات حکمیه همین است که شک می کنیم که آیا این چیزی که حاصل شد قید رافع آن حکم هست یا رافع آن حکم نیست و لذا استصحاب می کنیم می گوئیم هنوز هم باقی است.

سؤال: شما هم همین اشکال را کردید؟ جواب: تقید متعلق از تقید حکم است. ما تقید متعلق را به عنوان اشکال مطرح کردیم، گفتیم استصحاب بقاء حکم ثابت نمی کند متعلق مطلق است. اگر ندانم شارع به من گفته اکرم زیدا که فقط در روز جمعه می توانم اکرام کنم زید را، یا گفته اکرم عالما که تا آخر هفته می توانم اکرام کنم. استصحاب بقاء وجوب اکرام بعد از جمعه ثابت نمی کند که متعلقش اکرام عالما هست، او اصل مثبت است دیگر. شاید متعلقش اکرام زید است که فقط روز جمعه می توانستم اکرام کنم. این غیر از بحث قیود حکم است. خب اینجا هم این خبر اول قطعا حجیت فعلیه بوده است در هنگام اخذ به او. نمی دانم آیا غایت حجیت او این است که عدول کنم از آن و اخذ کنم به خبر ثانی، یا نه حجیت او مطلقه است. استصحاب بقاء حجیت اثبات می کند که هنوز هم حجیتش مطلقه است دیگر. خب تعارض می کند با استصحاب حجیت تعلیقیه در خبر ثانی.

بله ما در بحث استصحاب خواستیم یک جوابی از این اشکال معارضه بدهیم ببینیم آن جواب اینجا می آید یا نه. می گفتیم شکمان در بقاء حلیت این زبیب منشأ دارد. چرا ما شک داریم در بقاء حلیت این زبیب بعد از غلیان؟ چون نمی دانیم این زبیب آیا آن حکم تعلیقی را دارد یا ندارد. وقتی شارع می گوید استصحاب کن بگو زبیب حرمت إذا غلی دارد، عرف می گوید پس ثابت شد حرمت این زبیب بعد از غلیان، چون معنای استصحاب یحرم إذا غلی این است که فإذا غلی حرم. و این رافع شک در بقاء حلیت است. عرف می گوید منشأ شک در بقاء حلیت با استصحاب برطرف شد. ولذا می گفتیم استصحاب حکم تعلیقی عرفا حاکم است بر استصحاب حلیت این زبیب قبل الغلیان.

خب آن را اینجا هم ممکن است بگوئید، بگوئید منشأ شک در بقاء حجیت آن خبر اول بعد از اخذ به خبر ثانی در بقاء حکم تعلیقی به حجیت این خبر ثانی است، اگر شارع راجع به خبر ثانی گفته است که حجة إذا اخذت به، خب این معنایش این است که بعد الاخذ حجة. و منشأ شک در بقاء حجیت خبر اول دیگر از بین می رود و استصحاب تعلیقی می شود حاکم عرفی بر این استصحاب حجیت خبر اول که استصحاب تنجیزی است.

اگر آن جواب درست بشود ممکن است از این اشکال معارضه جواب بدهیم. اما جوابی که آقایان مثل صاحب کفایه می دهند اینجا نمی آید.

سؤال وجواب: استصحاب حکم تعلیقی اصل مثبت که نیست. جاهای دیگر مثلا استصحاب می کنید که هنوز چراغ روشن است پس این اتاق گرم شد. چون اگر این چراغ نیم ساعت روشن باشد اتاق گرم می شود. استصحاب کنید چراغ روشن است پس این اتاق گرم شد. بله این استصحاب اصل مثبت است چون تسبب عقلی است. فرض این است که استصحاب حکم تعلیقی که اصل مثبت نیست. و الا اگر مثبت بود که اصلا مقتضی جریان نداشت. وقتی اصل مثبت نبود و منشأ شک شما در بقاء حجیت آن خبر اول شک در حجیت تعلیقیه این خبر دوم باشد خب اصل جاری در این حجیت تعلیقیه خبر دوم اصل مثبت هم که نیست منشأ شک در بقاء حجیت خبر اول را هم که از بین می برد، خب چرا عرفا مقدم بر او نشود؟ توضیحش را ما در بحث استصحاب تعلیقی دادیم.

ولذا مهم این است که اشکالات استصحاب برطرف نشد. و نه اطلاقی در بقاء تخییر هست و نه استصحابی در آن جاری هست. اگر مثل مکاتبه حمیری دلیل بر تخییر باشد کما علیه صاحب تعلیقه مباحث الاصول قدر متیقن تخییر بدوی است و تخییر استمراری دلیل ندارد، بلکه در مواردی که علم اجمالی به تکلیف است مثل قصر و تمام، دلیل بر بطلان تخییر استمراری داریم، چون لازمه تخییر استمراری ترخیص در مخالفت قطعیه است که یک روز نماز قصر بخوانیم و یک روز نماز تمام بخوانیم، خب می دانیم یکی از این دو روز وظیفه مان را ترک کردیم.

بحث تمام شد. یقع الکلام فی اخبار الطرح که می گوید خبر مخالف کتاب و سنت باید طرح بشود. ببینیم این اخبار در باب تعارض مشکل را حل می کند یا نمی کند انشاءالله فردا.

جلسه 1711

سه شنبه 21/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به روایات تخییر تمام شد. به نظر ما دلیل بر تخییر بین خبرین متعارضین در روایات الزامیه تمام نشد. حال بپردازیم به روایات ترجیح.

### روایات ترجیح

روایات ترجیح بر طوائفی هست:

#### طائفه اولی:

روایاتی است که به عنوان روایات طرح مخالف کتاب مطرح شده است، که برخی از اینها در حدیثین متعارضین گفته اند که طرح کنید آن حدیث مخالف کتاب را.

این روایات که مفادشان طرح حدیث مخالف کتاب هست بر دو نحو هستند: برخی از اینها اختصاص به فرض تعارض ندارد، ولی برخی دیگر مختص به فرض تعارض است.

اما نحو اول: که مختص به فرض تعارض نیستند، اینها را می شود به سه قسم تقسیم کرد:

قسم اول: اخباری که مفادشان این است که خبر مخالف کتاب باطل و زخرف است. روایاتی داریم که مفادش این است که خبر مخالف کتاب باطل و زخرف است.

مثل صحیحه ایوب بن حر: سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: کل حدیث مردود الی الکتاب والسنة وکل شیء لایوافق کتاب الله فهو زخرف.

یا موثقه ایوب بن راشد: عن ابی عبدالله علیه السلام: ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف.

مفاد این دو حدیث این است که مضمون حدیثی که مخالف قرآن هست باطل است.

البته این دو حدیث که خواندیم نفی صدور نمی کند. ممکن است از امام صادر شده است یک حدیثی که مضمونش باطل است و مخالف قرآن است، ولکن داعی از صدور آن تقیه بوده است.

سؤال وجواب: زخرف یعنی حرفی که ظاهرش زیبا است و باطنش زشت. باطلی است که با إسناد به ما یا با صدور از ما ظاهر زیبایی ممکن است پیدا کند، اما یا ما آن را نگفته ایم یا اگر گفته ایم مجبور بودیم بگوئیم، تقیه انگیزه ما بود که آن را بگوئیم.

وظاهر اینکه ما لم یوافق من الحدیث القرآن، یعنی ما خالفه. فلان مطلب موافق قرآن نیست ظاهرش این است که یعنی مخالف قرآن است. شبیه اینکه وقتی می گوید من گمان نمی کنم این مطلب درست باشد ظاهرش این است که یعنی گمان می کنم که این مطلب درست نباشد. و الا اینکه ائمه علیهم السلام حدیثی بفرمایند که در قرآن نیست، مخالف قرآن نیست ولی موافق قرآن هم نیست اینکه باطل و زخرف نخواهد بود.

سؤال وجواب: طبیعی است که با این بیان ما ممکن است یک خبری قطعی الصدور باشد ولی مخالف با قرآن باشد ولذا زخرف است. شبیه آن حدیث جبر که در اصول کافی هست به سند صحیح که می گوید: خداوند مانع شد که گنهکاران امتثال بکنند امر خدا را و دوری گناه کنند از گناه، لما سبق من علمه کی یوافق علمه، تا عملشان طبق علم خدا بشود. چون خدا می دانست که اینها گنهکارند کاری کرد که خارج هم مطابق با علمش بشود. خب این عین جبر است. این همان شعر خیام است که: می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل شود. این قطعی البطلان است، مخالف کتاب است، زخرف است، ولو سند صحیح وچه بسا قطعی الصدور باشد. موافق با مکتب اهل جبر است. و یا حدیث دیگری که مرحوم آقای خوئی ذکر کرده اند که: لو علم الناس کیف خلقوا لما لام احد احدا. ایشان فرموده این عین مذهب جبر است و باطل است.

حدیث سوم: صحیحه هشام عن ابی عبدالله علیه السلام: قال خطب رسول الله صلی الله علیه وآله فقال: ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فأنا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب الله فلم اقله.

طبیعی است که این نفی صدور می کند و می گوید حدیث مخالف قرآن از پیامبر صادر نشده است. چون دیگر در مورد پیامبر بحث تقیه مطرح نیست. پیامبر که تقیه نمی کند. تقیه شأن ائمه علیهم السلام بود از خلفاء جور. اما زمان پیامبر اینها ارزشی نداشتند که پیامبر بخواهد ااز اینها حساب ببرد.

حدیث چهارم: صحیحه یونس، عن ابی عبدالله علیه السلام : لاتقبلوا علینا حدیثا الا ما وافق القرآن و السنة أو تجدون له شاهدا من احادیثنا المتقدمه. تا اینجا این روایت معنایش باطل بودن مضمون حدیث غیر موافق با کتاب وسنت نیست، چون می سازد که نفی حجیت بکند. اما در ادامه روشن شده است که مقصود حکم به بطلان مضمون است. فإن المغیرة بن سعید لعنه الله (همان ابی الخطاب) دسّ فی احادیث ابی احادیث لم یحدث بها أبی، فاتقوا الله ولا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا و سنة نبینا، فإنا إذا حدّثنا قلنا قال الله وقال رسول الله.

ظاهر این است که می گوید خبری که موافق کتاب نیست ما اصلا نمی گوئیم.

و مراد از خبری که موافق کتاب نیست ظهورش در این است که یعنی مخالف کتاب است. علاوه بر اینکه لسان نفی صدور یا لسان استنکار یک حدیث که ما همچنین حدیثی را هیچگاه نمی گوئیم یا همچنین حدیثی زخرف است باطل است تناسب ندارد با اینکه مقصود این باشد که حدیثی است که قرآن نسبت به او ساکت است. چون قرآن ساکت است پس ما این حدیث را نمی گوئیم که مضمونش مطلبی است که قرآن نسبت به آن ساکت است؟ خب این محتمل نیست. واضح لدی المتشرعه است که شأن پیامبر و ائمه علیهم السلام بیان احکام تفصیلی بود که در قرآن ذکر نشده بود.

ولذا در این بیان که به نحو قضیه حقیقیه است در مقابل این تعبیر که لاتقبلوا علینا الا ما وافق الکتاب و السنة، فرمودند لاتقبلوا علینا ما خالف قول ربنا، توضیح دادند. لا تقبلوا علینا حدیثا الا ما وافق الکتاب و السنة را توضیح دادند بعد فرمودند لاتقبلوا علینا ما خالف قول ربنا.

به نظر ما این قسم که نفی صدور حدیث مخالف قرآن می کند یا لااقل حکم می کند به زخرف بودن و باطل بودن حدیث مخالف قرآن، مقصود از این قسم خبری است که تباین با قرآن دارد ولو تباین روحی.

والا خبر مخصص قرآن و یا حتی خبر عام من وجه با قرآن اینکه تناسب ندارد که بگوئیم لم نقله، زخرف، باطل. قطعا از پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام صادر شده است احادیثی که اخص مطلق از قرآن است. شأن ائمه علیهم السلام همین بوده است. عام من وجه هم که با اخص مطلق فرقی ندارد، الا اینکه اخص مطلق نص است عام من وجه ظاهر است. مثلا اگر قرآن بگوید اکرم العالم، یک حدیثی بگوید لاتکرم العالم الفاسق، خب این اخص مطلق است. حالا اگر بگوید لاتکرم الفاسق، می شود عام من وجه. اینکه بگوئیم هیچکدام از این دو حدیث صادر نشده اند یعنی نه حدیث اخص مطلق و نه حدیث عام من وجه، چون شأن امام نیست که همچنین حدیثی از امام صادر شود، می گوئیم نه قطعا شأن امام تخصیص قرآن کریم هست.

سؤال وجواب: بحث نفی حجیت نیست بحث نفی صدور است. نفی صدور نمی شود کرد از خبر مخصص قرآن که ما هیچگاه خبر مخصص قرآن را نمی گوئیم و اگر کسی از ما نقل کند باطل است زخرف است. اگر نفی حجیت بود قابل توجیه بود، اما نفی صدور نمی تواند در مورد خبری باشد که اخص مطلق از کتاب است یا عام من وجه با کتاب است. چون عرض کردم عام من وجه مشکلش با قرآن مثل مشکل خبر اخص مطلق با قرآن است. قرآن وقتی می گوید اکرم العالم، اگر در حدیث بیاید لاتکرم العالم الفاسق می گوئید اخص مطلق است. و اگر بگوئید لاتکرم الفاسق عالما کان أو جاهلا، این هم می گوئید اخص مطلق است چون نص شد در مورد اجتماع. اما اگر بگوید لاتکرم الفاسق نگوید عالما کان أو جاهلا می شود عام من وجه با اکرم العالم در قرآن. به لحاظ بحث صدور که با هم فرقی نمی کنند.

ولذا ما به نظرمان این قسم راجع به موردی است که خبر تباین دارد با کتاب ولو به این معنای تباین روحی که با روح کتاب مخالف است ولو به حسب ظاهر نسبت عموم و خصوص مطلق باشد. مثل اینکه قرآن نفی ظلم می کند یک حدیثی بیاید بگوید: ثلاثة إن لم تظلمهم ظلموک: السفلة و الزوجة و المملوک که معنایش این باشد که اینجا تجویز شد ستم. می شود بگوئیم این مخصص قرن است، چون این تخالف وتباین روحی دارد با کتاب.

صاحب کفایه ره فرموده است: این قسم ناظر است به خبری که با مراد جدی از کتاب مخالف است. و الا خبر مخالف با ظاهر کتاب که از ائمه علیهم السلام صادر شده است.

اقول: این احتمال فی حد نفسه خوب است، اما خلاف شأن این روایات است. ظاهر این روایات این است که دارد ضابطه می دهد دست مردم، که ای مردم حدیثی را که از ما برای شما نقل کردند عرض کنید بر کتاب، اگر مخالف کتاب بود آن را طرح کنید. مراد جدی از کتاب از کجا معلوم می شود؟ اینکه امام علیه السلام بفرماید ما خبری که مخالف مراد جدی با کتاب است نمی گوئیم مطلب خوبی است اما قابل اینکه ضابطه بشود دست مردم نیست. چون باید اول ببینیم مراد جدی از کتاب چیست، تا بعد ببینیم این خبر مخالف مراد جدی از کتاب هست یا نیست. در حالی که ظاهر این روایات این است که می گوید عرضه کنید این احادیث را بر کتاب و اگر مخاف کتاب بود طرح کنید. لذا باید این ضابط معین و واضحی باشد. نمی شود مراد جدی مقصود باشد و مخالف با مراد جدی از کتاب مقصود باشد که آن را طرح کنیم. چون اینکه ضابط قابل دسترس برای عموم مردم نیست. اما مخالف با نص کتاب به نحو تباین را مردم می دانند چیست. مخالف با روح قطعی قرآن مردم می دانند چیست. مردم خودشان در برخی از موارد می گویند که اسلام نمی تواند همچنین حرفی را داشته باشد، این یعنی این حرف مخالف با روح قطعی کتاب است. مثل آنچه که حضرت امام ره در بحث حیل ربا فرموده اند که این حیل ربا ولو روایاتی دارد ولی مخالف با کتاب است یعنی مخالف با روح قطعی کتاب است، که انشاءالله بعدا این را توضح خواهیم داد.

پس قسم اول شد اخباری که می گوید مضمون حدیث مخالف قرآن باطل است، زخرف است، یا می گوید ما هیچگاه آن را نمی گوئیم. که مقصود مخالف به نحو تباین با قرآن است ولو تباین روحی با آن.

قسم دوم: مفادش این است که شرط حجیت یک خبر این است که موافق با کتاب باشد.

عمده روایت در این قسم روایت ابن ابی یعفور است: ابان بن عثمان (که حالا ناوسی باشد یا شیعه اثنی عشری باشد مهم نیست، مهم این است که ثقه است) عن عبدالله بن ابی یعفور قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن اختلاف الحدیث یرویه من نثق به و منهم من لانثق به؟ قال إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله صلی الله علیه وآله و الا فالذی جاءکم به اولی به.

سؤال از اختلاف حدیث است. حالا اختلاف حدیث یک احتمال در آن تعارض الحدیث است و یک احتمال در آن تنوع الحدیث است ولو از این حیث که راوی برخی ثقه است و راوی برخی ثقه نیست، یرویه من نثق به و منهم من لانثق به.

بنابر اینکه مراد از اختلاف الحدیث تعارض الحدیث باشد نه تنوع الحدیث، مورد سؤال می شود مورد تعارض حدیث. اما مهم این است که جواب امام عام است. امام علیه السلام اگر نمی فرمود إذا ورد علیکم حدیث، بلکه اینجور می فرمود که: ما وجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله و الا فالذی جاءکم اولی به این اطلاق نداشت نسبت به غیر مورد سؤال. اما امام علیه السلام شرط را ذکر کرد. إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله صلی الله علیه وآله و الا فالذی جاءکم به اولی به، این یک قضیه حقیقیه است، اختصاص به فرض تعارض ندارد ولو مورد سؤال فرض تعارض باشد.

اگر سائل به شما بگوید مثلا أی الرمانین احب الیک، شما بگوئید ما کان اکبر. خب اینکه قضیه حقیقیه نیست که کل شیء کان اکبر فهو احب الیّ. معنایش که این نیست. اطلاق ندارد. ما اکان اکبر یعنی ما کان من الرمانین اکبر فهو احب الیّ. اما اگر بیایند در جواب یک جمله تامه ای بگویند که دارای شرط هست دارای جزاء است، کل شیء کان کذا فهو أحبّ الیّ، نه او دیگر عموم پیدا می کند. کل شیء یذکرنی بنعمة الجنة فهو أحب الیّ. آن دیگر اختصاص ندارد به آن سؤال أیّ الرمانین احبّ الیک، کل شیء یذکرنی الجنة فهو احبّ الیّ، می شود قضیه حقیقیه. اینجا هم همینجور است. إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله او من قول رسول الله و الا فالذی جاءکم به اولی به می شود یک قضیه حقیقیه و اختصاص به فرض سؤال ندارد.

راجع به این روایت چندین احتمال مطرح است:

احتمال اول: این است که مراد از این روایت نفی صدور حدیثی باشد که موافق با ظهور قرآنی و یا سنت نبوی قطعی نیست. می گوید این حدیث از ما صادر نمی شود. چطور؟

با این تقریب که: إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا، ظاهر شاهد یعنی ما یشهد له. ما یشهد له باید دلیل باشد نه مشعر و مؤید. شاهد یعنی چیزی که گواهی بدهد به صدق. غیر از ظهور مگر چیز دیگری هست که گواهی به صدق بدهد؟ پس فوجدتم له شاهدا می شود فوجدتم له ظهورا من کتاب الله أو من قول رسول الله.

پس وجدتم له شاهدا قرینه بر این است که خبری صحیح است که موافق با ظهور کتاب باشد، و اگر موافق با ظهور کتاب نباشد یا موافق با ظهور سنت نبوی قطعی نباشد فالذی جاءکم به اولی به من الامام. اگر خبری موافق ظهور کتاب یا سنت قطعیه نباشد راوی این خبر خودش لائق وسزاوار این خبر است، یعنی نه ما اهل بیت. خب این نفی صدور است. یعنی این خبر خبری نیست که شأن ما اهل بیت باشد که از ما صادر شده باشد.

اقول: این احتمال اول که معلوم البطلان است. یعنی امام شأنش نیست خبری بگوید که موافق با ظهور کتاب نیست؟ یعنی شأنی امام نیست که خبر مخصص کتاب از امام صادر بشود، یا لااقل خبری صادر بشود که قرآن از آن ساکت است؟ خب این خلاف مرتکز قطعی متشرعی است که امام علیه السلام شأنش این است که غیر از اینکه احکامی را می گوید که در قرآن و سنت قطعیه نیست عمومات کتاب و سنت قطعیه را تخصیص بزند.

احتمال دوم: این است که بگوئیم مراد از فالذی جاءکم به اولی به همین است که راوی این خبر لائق این خبر است و این خبر از ما اهل بیت صادر نمی شود، ولکن مراد از فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله ظهور نباشد، بلکه شاهد یعنی نظیر، شبیه، مؤید. معنایش این می شود که هر خبری که به شما رسید اگر مشابهی ونظیری در قرآن وسنت داشت او می تواند از ما صادر بشود، و الا اگر شاهدی یعنی نظیری و شبیهی در قرآن و سنت نداشت از ما صادر نمی شود.

شبیه مرسله ابن بکیر: إن جاءکم عنا حدیث فوجدتم له شاهدا أو شاهدین من کتاب الله فخذوا به. خب اگر مراد از شاهد ظهور و دلیل هست چرا می گویند شاهدا أو شاهدین؟ پس متفاهم عرفی یعنی یک شبیه یا دو شبیه. والا اگر مراد از شبیه دلیل است دیگر چرا دو تا؟ که می گفت فوجدتم له دلیلا ظاهرا من کتاب الله دیگر. عرفی نیست بگوئیم فوجدتم له دلیلا ظاهرا من کتاب الله أو دلیلین ظاهرین؟ این نشان می دهد این به معنای دلیل نیست به معنای شبیه ونظیر است. مثل اینکه یک آقایی می آید یک شعری را نسبت می دهد به فلان شاعر. شما می گوئید من شبیه این شعر در اشعار این شاعر پیدا نکردم، این شاعر همه اش دعوت می کند به ذکر اهل بیت و دینداری، اما این چه شعری است که تو می خوانی که همه اش می و شاهد و.. است. می گوئیم این شعری که شما داری نسبت می دهی به این شاعر بزرگ لیس له شاهد من اشعاره. إن وجدتم له شاهدا أو شاهدین من اشعاره فخذوا به.

سؤال وجواب: مشابه که دلیل نیست. شبیه و نظیر یعنی آن چیزی که توافق روحی دارد. مثلا یک شعری نزد شما می خوانند از محقق اصفهانی. می گویی برو ببین یک شاهدی دو شاهدی یعنی یک شبیهی دو شبیهی در اشعار محقق اصفهانی مثل این هست. اگر هست قبول. این چه شعری است؟ ما اشعار محقق اصفهانی را دیدیم مشابه همچنین شعری در آن نبود. مضمون این روایت این می شود.

پس معنای این احتمال دوم این است که شرط اینکه احتمال صدور یک حدیثی را از امام بدهیم این است که موافق روحی باشد با کتاب یا سنت. شبیه و نظیر در کتاب وسنت داشته باشد. اینکه می آیید می گوئید که بهتان بزن، خب شبیه دارد در کتاب وسنت که بهتان بزنیم؟ خود پیامبر بهتان زد؟ خود امیرالمؤمنین به اعدا عدوه که اخبث خلق بودند بهتان زد؟ می گوئیم نه. می گوئیم پس اینکه می گوید باهتوهم اگر به معنای اتهوهم باشد این لیس له شاهد أو شاهدان من کتاب الله أو من سنة رسول الله. این می شود احتمال صدور مشروط به موافقت روحیه یک حدیث با کتاب، که علامت عرفی اش این است که یک شبیهی نظیری در قرآن و حدیث داشته باشد.

احتمال سوم: این است که بگوئیم فالذی جاءکم به اولی به منکم نه منا اهل البیت. یعنی اگر حدیثی شاهدی از کتاب وسنت نداشت راوی آن حدیث اولی است به او از شما در صدق و کذب این حدیث. یعنی این حدیث را شما به عنوان حدیث معتبر نپذیرید، رد کنید آن را به خود راوی. مخاطب بگوید ایها الراوی لهذا الخبر الذی لا شاهد له من الکتاب والسنة انت اولی به منا، من به عنوان مخاطب که نمی دانم این حرفت درست است یا درست نیست من اعتبار نمی دهم به این حدیث، تو خودت می دانی این حدیثت راست است یا دروغ.

طبق این احتمال ثالث فالذی جاءکم به اولی می شود نفی حجیت.

در این احتمال ثالث می شود نفی حجیت خبری که مضمونش با ظهور قرآن و حدیث توافق ندارد. یعنی یک حدیثی است که مضمونش مطابق با ظاهر قرآن و سنت نیست ولی این حدیث ظنی است. حدیث ظنی که با ظاهر کتاب و سنت موافق نیست اعتباری ندارد. می شود الغاء حجیت خبر ظنی که لایساعده ظهور کتابیّ أو نبوی. می شود از ادله الغاء حجیت خبر واحد.

احتمال چهارم: این است که همین نفی حجیت باشد که فالذی جاءکم به اولی به منکم، و مراد از خبری که شاهد از کتاب ندارد یعنی خبری که نظیر و شبیه ومؤیدی در کتاب و حدیث نبوی ندارد. ممکن است یک حدیثی است شبیه و نظیر دارد در کتاب و حدیث نبوی، ولی یک ظهوری نداریم در حدیث و کتاب که موافق آن باشد.

طبق این احتمال رابع الغاء می شود حجیت خبر واحد، اما لا مطلقا، بلکه در خصوص حدیثی که شبیه و نظیر در کتاب و سنت ندارد. برخلاف احتمال سوم که می گفت حدیثی که دلیل ظاهر کتاب و سنت مطابق آن نیست اعتبار ندارد. او ظهورش در الغاء حجیت خبر واحد بود مطلقا. ولی این احتمال چهارم می گوید نه، حدیثی که ظنی است اگر شبیه و نظیر در کتاب و حدیث نبوی داشت یعنی یک مؤیدی داشت و تناسب با یک آیه ای یا حدیث نبوی داشت قبول کنید و الا قبول نکنید.

که شرط حجیت خبر ثقه می شود وجود شاهد به معنای شبیه ونظیر در کتاب وسنت.

این چهار احتمال است.

بنابر احتمال سوم حدیث الغاء می کند حجیت خبر ثقه را مطلقا. ولی بنابر احتمال چهارم الغاء می شود حجیت خبر ثقه فی الجملة، فیما لایوجد له نظیر و شبیه فی الکتاب والسنة.

در اینجا شروع کنیم به جوابهایی که از این معتبره ابن ابی یعفور داده اند.

اولین جواب، جواب مرحوم آقای خوئی است، ایشان می گوید این حدیث به عمومش نفی حجیت خبر می کند لذا قابل تخصیص است، تخصیصش می زنیم که الا خبر الثقة. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1712

چهارشنبه 22/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این روایت بود که در کافی به سند معتبر از عبدالله بن ابی یعفور نقل کرد که از امام صادق علیه السلام پرسیدم راجع به اختلاف حدیث که کسی آن را نقل می کند که ثقه است و گاهی هم کسی نقل می کند که ثقه نیست، یرویه من نثق به و منهم من لانثق به. امام علیه السلام فرمود: إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله و الا فالذی جاءکم به اولی به.

بحث این بود که روایت مربوط به باب تعارض هست یا اعم از باب تعارض است؟. که ما به نظرمان جواب امام عام بود و اعم از باب تعارض بود.

چهار احتمال در این روایت مطرح شد، منشأ این چهار احتمال دو فقره در این روایت است که هر کدام از این دو فقره دو احتمال در آن هست:

یکی فقره «فالذی جاءکم به اولی به» هست که:

یک احتمال این است که: احتمال دارد به این معنا باشد که الذی جاءکم به اولی به من الامام، یعنی این حدیث که شاهدی از قرآن و کلام پیامبر بر آن نیست شایسته خود آن راوی است و لائق به شأن خود آن راوی است و لائق به شأن امام نیست که همچنین حدیثی فرموده باشد.

احتمال دوم این است که فالذی جاءکم به اولی به یعنی راوی این حدیث اولی است به آن از شما در معرفت صدق و کذب آن.

طبق احتمال اول مفاد این روایت می شود نفی صدور حدیثی که شاهد از کتاب و کلام پیامبر ندارد. طبق احتمال دوم مفاد روایت می شود نفی حجیت.

به نظر ما ظاهر این روایت همان معنای اول است. متفاهم عرفی از تعبیر به اینکه الذی جاءکم به اولی به یعنی این حدیث شایسته خود این راوی است، که ظاهرش این است که شایسته ما اهل بیت نیست که ما همچنین حدیثی را گفته باشیم.

اما احتمال دوم خلاف ظاهر است. وقتی به شما بگویند یک حدیثی برای شما نقل شد که شاهدی از قرآن و حدیث با آن مطابق نبود گوینده و آورنده این حدیث خودش سزاوارتر است به این حدیث، یعنی به درد خودش می خورد، یعنی این حدیث شایسته خودش هست. این تنقیص حدیث است. فالذی جاءکم به اولی به یعنی این حدیث سزاوار خود راوی آن است. مثل اینکه می گویند این مال بد سزاوار صاحبش هست، ظاهرش این است.

سؤال: حضرت در مرسله این بکیر که می فرماید: إذا جاءكم حديث عنّا فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به‏ و إلّا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتّى نستبین لكم‏، این نفی صدور نکرده است. جواب: تعبیر فالذی جاءکم به اولی به غیر از این است که بگوید فالذی جاءکم به اعرف به منکم. فالذی جاءکم به اولی به مثل این می ماند یک مطلبی مطرح بشود شما به شخصی بگوئید شما سزاوارترید به این مطلب. یک مطلب نامناسبی است یک آقایی به شما گفت فلانی دروغ می گوید، شما می گوئید اولی هستید به این، یعنی این مطلب شایسته شما است.

فقره دوم این است که «فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله».

که در این هم دو احتمال بود:

احتمال اول: یک احتمال اینکه فوجدتم له دلیلا ظاهرا من کتاب الله أو من قول رسول الله، که یک اطلاقی و عمومی که ظهورش موافق باشد به این حدیث اگر پیدا کردید فهو، والا این حدیث را قبول نکنید.

احتمال دوم: این است که فوجدتم له شاهدا أی شبیها و نظیرا. نه ظهور، بلکه اشباه و نظائری در کتاب وسنت اگر با این حدیث همراه بود، یعنی این حدیث موافق روحی با کتاب وسنت باشد.

که در این دو احتمال به نظر ما احتمال دوم اقرب هست، قرینه اش هم موثقه ابن بکیر بود که فوجدتم له شاهدا أو شاهدین من کتاب الله. و اصلا تعبیر شاهد ظهور ندارد در دلیل. شواهد این مطلب به معنای مؤیدات این مطلب هست نه به معنای ادله. و همین تعبیر هم که در مرسله این بکیر بود که فوجدتم له شاهدا أو شاهدین این تعبیر نمی سازد با اینکه فوجدتم له دلیلا أو دلیلین. دلیل اگر بود دیگر کافی است نیاز به دو دلیل نیست. اما شواهد ومؤیدات هر چه بیشتر باشد بهتر است.

ولذا به نظر ما ظاهر این روایت ابن ابی یعفور می شود احتمال دوم. که می خواهد بگوید هر حدیثی که شبیه ونظیر در قرآن و سنت نبوی داشت فهو، و الا گوینده و راوی این حدیث سزاوارتر است به آن تا امام معصوم، این حدیث حدیثی نیست که از امام صادر بشود.

ان قلت: طبق این احتمال دوم پس شما باید بگوئید صرف وجود شبیه و نظیر برای یک حدیث کافی است در حجیت آن، ولو راوی آن ثقه نباشد.

قلت: در جواب می گوئیم این بستگی دارد که جزاء محذوف چه باشد. إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله، آیا جزاء محذوفش این است که فخذوا به، یا جزاء محذوفش این است که فهو صالح لأن یؤخذ به منتهی با اعمال شرائط حجیت خبر، یعنی شرط کافی نیست شرط لازم است. اگر می فرمود و إن وجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله فخذوا به می شد شرط کافی، اما اگر باشد إن وجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله فهو صالح لأن یؤخذ به این می شود شرط لازم.

بله خبر ثقه ای که شبیه و نظیر به معنای عام که موافق روحی در کتاب و حدیث نداشت اعتبار ندارد و اصلا امام می فرماید از ما صادر نمی شود. شرط لازم احتمال صدور یک حدیث از امام را ذکر می کنند که موافقت روحی با کتاب است.

اگر استظهار بکنید از فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله احتمال اول را که فوجدتم له دلیلا ظاهرا، خب قطعا این حدیث قابل قبول نیست که امام بفرماید اگر یک حدیثی برای شما از ما نقل شد و مطابق با ظهور کتاب وسنت بود فهو و الا ما همچنین حدیثی را نمی گوئیم، فالذی جاءکم به اولی به منا. خب این حتما باید حمل بشود بر تقیه از عامه که مجامله می کردد با عامه می خواستند به عامه بگویند که ما هر چه می گوئیم موافق با ظهور کتاب و سنت است. اما معنای دوم نه، می گوید شرط صدور یک حدیث از ما این است که موافق روحی با کتاب باشد، شبیه و نظیر در کتاب یا سنت داشته باشد. اینکه اشکالی ندارد.

یک مطلبی را امام علیه السلام در یک حدیثی فرمود، فرمود هر مطلبی که من به شما بگویم شما از من بپرسید که در کجای قرآن است. در کجای قرآن است نه اینکه یک ظاهری است که همه می فهمند، بلکه ولو یک مؤیدی وشبیهی ونظیری از قرآن برای شما خواهم گفت.

سؤال: فوجدتم دارد، اگر شاهدی باشد که فقط امام علیه السلام تشخیص بدهد که دیگر فوجدتم معنا ندارد؟ جواب: عرض می کنم فوجدتم له شاهدا نظیرا شبیها مؤیدا. نه فوجدتم له دلیلا ظاهرا.

سؤال: این لاربا بین الوالد و الولد شبیهش در قرآن چیست؟ قرآن که ضدش را می گوید که حرم الربا. جواب: حالا آن حدیث فرمود از امام بپرسید که در کجای کتاب است یا در قول رسول الله. از کجا می گوئید قول رسول الله نبود لاربا بین الوالد و الولد. و از کجا می گوئید لاربا بین الوالد والولد درست است؟ از کجا یک حدیث ضعیف شد نقض به ما؟ حدیثی که راوی اش یاسین ضریر است که مجهول است.

اگر شما اصرار کنید که نه، متعین نیست معنای اول یا دوم، می گوئیم خب احتمال معنای اول ودوم که می رود در این حدیث. همین احتمال کافی است که متعین نباشد معنای سوم و چهارم که الغاء حجیت خبر ثقه بخواهد از آن استفاده بشود.

ولی اگر کسی بگوید نخیر، ما استظهارمان از این حدیث إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله والا فالذی جاءکم به اولی به این است که یعنی اولی به منک، مؤیدش هم آن مرسله این بکیر است که در آنجا دارد که رد کنید علمش را به ما اگر شاهدی یا شاهدینی در کتاب بر طبق یک حدیث نبود، توقف کنید و رد علم به ما کنید یعنی حجت نیست. خ امر دائر می شود بین احتمال سوم و چهارم. ما هم طبق هر دو احتمال بررسی می کنیم:

احتمال سوم این بود که إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له دلیلا ظاهرا ولو بالعموم أو الاطلاق من الکتاب والسنة و الا فالذی جاءکم به اولی به منکم، یعنی و الا لیس بحجة، خب اشکال این بود که این یعنی الغاء حجیت خبر ثقه. چون اینکه بگوئید حدیث چه راوی اش ثقه باشد چه غیر ثقه، ضابط حجیتش این است که موافق باشد با یک ظهور کتابی یا ظهور از حدیث قطعی نبوی، این عرفا یعنی الغاء حجیت خبر ظنی الصدور. این مثل این می ماند که شما بروید پیش یک شخصی شهادتی بدهید، او بگوید شما دو شاهد عادل بیاورید بر این مطلب من فرمایش شما را قبول می کنم. خب این یعنی فرمایش شما هیچ. چون اگر دو شاهد عادل بود اگر شما هم نبودید بلکه شمر بن ذی الجوشن هم بود طبق آن دو شاهد عادل تصدیق می کردند حرف شمر بن ذی الجوشن را. اینکه بگویند إذا ورد علیکم حدیث یرویه من نثق به و منهم من لانثق به فوجدتم له دلیلا معتبرا من الکتاب و السنة القطعیة والا فلیس بحجة، این ظهور عرفی اش یعنی خبر ظنی الصدور حجیت نیست آن دلیل ظاهر از کتاب وسنت قطعیه حجت است.

بله می شود به نحو فنی و دقی کسی بگوید که خبری که موافق است با عموم یا اطلاق کتاب و سنت نبویه، شارع این خبر را معتبر بکند وثمره هم می شود برای آن درست کرد. ولی ثمره درست کردن بطور دقی وفنی یک مطلب است، اما اینکه ظهور عرفی این خطاب الغاء حجیت خبر ثقه است مطلب دیگری است. ظهور عرفی این خطاب طبق احتمال سوم می شود الغاء حجیت خبر ثقه.

چه جور می شود ثمره درست کرد بطور دقی وفنی برای حجیت خبر موافق عموم یا اطلاق کتاب؟ اگر یک عموم کتابی بگوید حرم الربا. یک خبر قطعی الصدور از امام صادق علیه السلام بگوید لاربا بین الوالد والولد. یک خبر ظنی الصدور بگوید یحرم الربا بین الوالد و البنت. این خبر ظنی الصدور مطابق است با عموم کتاب، چون این خبر ظنی الصدور می گوید یحرم الربا بین الوالد والبنت، موافق است با عموم حرم الربا. خب ثمره اعتبار این خبر ظنی الصدور این است که آن خاص متوسط ما را که لاربا بین الوالد و الولد هست تخصیص می زند. ولی اگر این خبر ظنی الصدور معتبر نبود ما طبق اطلاق لا ربا بین الوالد والولد می گفتیم که ربا بین پدر و دختر هم اشکال ندارد. می شود همچنین ثمره ای درست کرد که این خبر که یحرم الربا بین الوالد والبنت اگر معتبر باشد چون موافق با یک عموم کتابی است ثمره پیدا می کند، آن خاص متوسط را که لاربا بین الوالد والولد است تخصیص می زند. اگر معتبر نباشد این خبر ظنی الصدور، آن خاص متوسط که می گوید لاربا بین الوالد والولد اطلاقش محکّم است.

اما این ثمره برفرض درست باشد یک ثمره فنیه است، ظهور این روایت ابن ابی یعفور بنابر احتمال سوم الغاء حجیت خبر ثقه است. علاوه بر اینکه این ثمره فنیه هم طبق همه مبانی درست نیست. چون برخی از مبانی می گوید مهم این است که خبر قطعی الصدور باشد. اگر لاربا بین الوالد و الولد قطعی الصدور است هیچ تفاوتی از این حیث با قرآن نمی کند. چون قرآن هم امتیازش این است که قطعی الصدور است. لاربا بین الوالد و الولد هم اگر قطعی الصدور بود می شود در عرض قرآن. و این حدیث ظنی که یحرم الربا بین الوالد و البنت درست است که موافق است با عموم کتاب ولی مخالف است با عموم این خبر قطعی الصدور لاربا بین الوالد و الولد، وطبعا دیگر این یحرم الربا بین الوالد والبنت بطور مطلق نمی شود گفت مطابق است با عموم قرآن و سنت.

بله ما گفتیم که گاهی خبر قطعی الصدور است ولی چون احتمال تقیه در آن هست در عرض کتاب نیست، ولذا نمی شود الغاء خصوصیت کرد از فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله به هر خبر قطعی الصدور که محتمل التقیة است. اما کسانی که مثل بحوث الغاء خصوصیت می کنند از فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله به هر حدیث قطعی الصدور ولو محتمل التقیه باشد دیگر این ثمره فنیه هم از بین می رود. چون این خبر ظنی که می گفت یحرم الربا بین الوالد و البنت درست است که موافق با عموم کتابی یحرم الربا است اما مخالف با یک عموم قطعی الصدور لا ربا بین الوالد و الولد هست.

سؤال وجواب: در بحوث که گفتند قطعی الصدور که بود فرقی نمی کند، مثل کتاب می شود. فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله أو من قول معصوم آخر قطعی الصدور، اینجور گفتند، طبق این بیان دیگر حجیت این خبر ظنی الصدور ثمره فنیه هم پیدا نمی کند.

برفرض ثمره هم درست کنیم یک ثمره فنیه است، و اصلا ظاهر فوجدتم له شاهدا من کتاب الله شاهدی است که مخصص ندارد. والا شاهد کتابی که تخصیص خورده است که خلاف متفاهم عرفی است که این ملاک حجیت بشود. فوجدتم له شاهدا من کتاب الله یعنی شاهد قرآنی که مخصص نیست. چون عام مخصص معتبر نیست. فوجدتم له شاهدا من کتاب الله اگر شاهد به معنای دلیل است انصراف دارد به دلیل معتبر، و دلیل معتبر یعنی عام غیر مخصص. ولذا عملا این ثمره فنیه هم مبتلا به اشکال است.

اگر این اشکالها را هم صرف نظر کنیم باز عرض کردم متفاهم عرفی از اینکه بگویند إذا ورد علیکم حدیث یرویه من تثق به و منهم من لا تثق به فوجدتم له دلیلا معتبرا و ظاهرا من قول الله أو من قول رسول الله و الا فلیس بحجة این ظهور عرفی اش و متفاهم عرفی اش الغاء حجیت خبر ثقه است.

در اینجا سعی شده است جوابهایی داده بشود از این اشکال الغاء حجیت خبر ثقه توسط این روایت ابن ابی یعفور بنابر احتمال سوم:

جواب اول: جوابی است که مرحوم آقای خوئی دادند. ایشان فرمودند ما من عام الا وقد خص. روایت ابن ابی یعفور به نحو عموم یا اطلاق می گوید هر حدیثی چه حدیثی که راوی اش ثقه است و چه حدیثی که راوی اش ثقه نیست اگر مطابق نباشد با ظهور کتاب و سنت قطعیه حجت نیست. آخرش این می شود که الخبر الظنی لیس بحجة. خب دلیل خاص داریم که خبر الثقة حجة، تخصص می زنیم اطلاق این الخبر الظنی لیس بحجة را با دلیلی که داریم که خبر الثقة حجة. دلیل چیست؟

یکی از اینها صحیحه حمیری است. صحیحه حمیری می گفت: العمری وابنه ثقتان فما أدّیا الیک فعنّی یؤدیان و ما قالا لک فعنّی یقولان فاسمع لهما و اطع فإنهما الثقتان المأمونان.

خوب بود مرحوم آقای خوئی این را هم اضافه می کرد که اگر دلیل حجیت خبر ثقه سیره عقلائیه باشد، با اطلاق یک خبر نمی شود سیره عقلائیه را ردع کرد. ولی اگر دلیل حجیت خبر ثقه دلیل لفظی باشد مثل صحیحه حمیری بنابر اینکه صحیحه حمیری قطعی الصدور است کما هو الصحیح یا مفهوم آیه نبأ یا آیه نفر، تخصیص می زنیم اطلاق روایت ابن ابی یعفور را.

سؤال وجواب: در جایی خودش گفته اند که وقتی شما یک اطلاقی می گوئید که اطلاقش مخالف ارتکاز عقلاء است، ارتکاز عقلاء به مثابه قرینه لبیه متصله است موجب انصراف این اطلاق می شود و این اطلاق صلاحیت رادعیت ندارد. باید رادع و مردوع تناسب داشته باشد، با اطلاق و عموم نمی شود ارتکاز خاص عقلاء را ردع کرد کما بیّن فی محله.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای خوئی دو ایراد دارد:

ایراد اول: وقتی سائل در سؤال هر دو فرض را مطرح کرده، گفته یرویه من نثق به و منهم من لانثق به، امام هم جواب از سؤال او داده است، آیا این عرفی است که دو فرض مذکور در سؤال سائل را که امام جواب مطلق داد بعد بیائیم یکی از این دو فرض را تخصیص بزنیم؟ این عرفی است؟ مثل اینکه بپرسد أری زیدا فی مکة و المدینة فهل اکرمه؟ امام در جواب بفرماید یجب علیک أن تکرمه. بعد یک مخصص منفصلی بگوید لاتکرم زیدا فی المدینة، آیا این عرفی است؟ من نمی گویم ثبوتا معقول نیست، اما آیا این جمع عرفی است به این بهانه که چون امام که نفرموده بود یجب علیک أن تکرمه فی مکة و المدینة، بلکه در سؤال سائل بود و امام مطلق جواب داد و قابل تقیید است؟ آیا این عرفی است؟ لااقل من عدم احراز عرفی بودن این جمع.

ایراد دوم: نسبت بین این روایت ابن ابی یعفور و ادله لفظیه حجیت خبر ثقه عموم و خصوص مطلق نیست.

اما با این صحیحه حمیری نسبتشان عموم و خصوص من وجه است، چرا؟ برای اینکه صحیحه حمیری اطلاق دارد چه خبر عمری و پسر عمری افاده علم و اطمینان بکند یا نکند می گوید اسمع له واطع. والا قابل تقیید است. ممکن است امام علیه السلام این بیان را فرموده اند برای اینکه مخاطب اطمینان پیدا کند به صدق عمری و پسر او.

دقت کنید، یک وقت می گویند خبر الثقة حجة، این نمی تواند مقید بشود به فرض علم، چون علم حجت ذاتیه است، نمی توانند بگویند خبر الثقة حجة بعد بگویند بشرط حصول العلم. شرط حصول علم که دیگر نیاز به حجیت تعبدیه ندارد. اما امر به سماع و امر به اطاعت اینکه لسانش لسان بیان حجیت تعبدیه نیست. از اطلاق امر به سماع و اطاعت در فرض إخبار عمری یا پسر عمری نسبت به جائی که ما از خبر اینها علم پیدا نکنیم کشف کردیم حجیت خبر ثقه را. و الا اگر شارع با مقید منفصل بگوید من که گفتم العمری وابنه ثقتان فما أدّیا الیک فعنّی یؤدیان و ما قالا لک فعنّی یقولان فاسمع لهما و اطع فإنهما الثقتان المأمونان برای این بود که کاری بکنم که شما عالم بشوید به صدق اینها، اینقدر تأکید کردم برای اینکه شما علم پیدا کنید که عمری و پسر عمری درست می گویند. قابل تقیید است.

پس اطلاق این صحیحه حمیری می گیرد فرض افاده علم را، که روایت ابن ابی یعفور که در مورد فرض افاده علم نیست. چون در فرض افاده علم که دیگر نیاز به حجیت نداریم. الذی جاءکم به اولی به منکم یعنی چون او اعرف است به صدق و کذب خبرش. اگر شما هم علم پیدا کنید به صدق خبر او که شما هم می شوید عالم به صدق او.

پس این صحیحه حمیری اخص مطلق نیست، چون حجیت تعبدی خبر ثقه را نمی گوید، بلکه امر به سماع خبر عمری و پسر او اطلاق دارد، مورد افتراقش جائی است که علم پیدا کنیم به صدق او.

ثانیا یک مورد برای صحیحه حمیری هست که روایت ابن ابی یعفور با او کاری ندارد، چون ظاهر فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله شبهات حکمیه کلیه است، اما اطلاق روایت صحیحه حمیری احکام ولائیه را شامل می شود. این دو بزرگوار نائب خاص بودند. عثمان بن سعید و محمد بن عثمان نائب اول و دوم امام عصر علیه السلام بودند و وکلاء خاص امام هادی و امام عسکری علیهما السلام بودند. عثمان بن سعید وکیل خاص امام هادی علیه السلام بود و محمد بن عثمان هم وکیل خاص امام عسکری علیه السلام بود، بعد که به عصر غیبت صغری منتهی شد نائب اول و دوم شدند. خب ما قال لک عنّی نگفت فی احکام الله. اصلا خود امر به سماع و اطاعت ممکن است بیشتر با اوامر ولائیه بسازد. نمی خواهم بگویم منحصر به آن است اما حملش بر اوامر ولائیه متسهجن نیست. خوب در اوامر ولائیه که اصلا روایت ابن ابی یعفور کاری ندارد. او که فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله نمی خواهد. در آن مورد که مسلّم سخنگوی رسمی ولی امر وقتی اوامر ولی امر را می گوید قولش مطاع است. وقتی خود ولی امر منصوب کرده گفته ما قال لک عنّی فعنّی یقول اوامر من را به شما ابلاغ می کند. اینکه قولش مسموع است. این می شود مورد افتراق این صحیحه حمیری.

اما نسبت آیه نفر و نبأ با این روایت ابن ابی یعفور را هم انشاءالله روز شنبه بررسی می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1713

شنبه 25/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به روایت ابن ابی یعفور بود که از امام صادق علیه السلام نقل کرد که از اختلاف حدیث از ایشان سؤال کردم که گاهی راوی آن ثقه است و گاهی غیر ثقه،نآن ثقه ا یرویه من نثق به و منهم من لانثق به، امام علیه السلام در جواب فرمود: إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله صلی الله علیه وآله و الا فالذی جاءکم به اولی به. که گفته شد مضمون این روایت اختصاص به فرض تعارض ندارد و نمی توان این روایت را از اخبار علاجیه نسبت به فرض تعارض قلمداد کرد.

اما راجع به مضمون این روایت احتمالاتی بود که ما عرض کردیم اقرب این احتمالات این است که این روایت می خواهد ضابطه ای بیان کند برای حدیثی که ممکن است از امام علیه السلام صادر بشود که اگر حدیثی به شما رسید و شاهدی یعنی شبیه و نظیری در کتاب خدا یا سنت قطعیه نبویه با آن مطابق بود قابل اخذ است البته به شرط اینکه واجد شرائط حجیت خبر از جهات دیگر باشد، مثلا راوی اش ثقه باشد. اگر شاهدی از کتاب و سنت با آن موافق نبود این حدیث لائق خود آن آورنده اش هست، تناسب با ما اهل بیت ندارد. که نفی صدور می کند نسبت به حدیثی که شاهدی از کتاب و سنت طبق آن نیست. و اگر شاهد به معنای ظهور کتاب وسنت باشد که قطعا این حدیث را باید حمل بر تقیه بکنیم بگوئیم امام علیه السلام با عامه مجامله می کرد. و قطعا این درست نیست، چون از ائمه علیهم السلام احادیثی صادر شده است که مخالف با عموم یا اطلاق کتاب و سنت بوده است.

اگر مراد از شاهد شبیه و نظیر ومؤید باشد این هم باید توجیه بشود، چون عرض کردم ما علم اجمالی داریم به صدور مخصصات و مقیدات، حال به لسان حکومت یا به لسان تخصیص و تقیید نسبت به عمومات کتاب وسنت. احادیثی از ائمه علیهم السلام صادر شده است که هیچ شاهد وشبیه ونظیری ندارد در کتاب و سنت چون مخصص عموم کتاب و سنت است. حدیثی که مخصص عموم کتاب و سنت است چطور می توان گفت که شاهد و نظیر دارد در کتاب و سنت؟ ولذا این هم باید توجیه بشود. باید بگوئیم مراد حدیثی است که موافقت روحیه دارد با کتاب و سنت، یعنی مخالفت روحیه ندارد با کتاب وسنت، که علامت عرفی اش این است که شاهد و نظیری در کتاب وسنت مشابه آن هست، این علامت عرفی این است که این حدیث مخالفت روحیه با کتاب و سنت ندارد.

اگر این توجیه را بتوانیم بپذیریم فهو، والا این حدیث مضمونی دارد که قابل التزام نیست. چون مفاد این حدیث نفی حجیت خبر ظنی نیست تا بگوئیم این حدیث دلیل بر عدم حجیت خبر ثقه ای است که مفید وثوق نباشد که نظر برخی از بزرگان هست مثل صاحب منتقی الاصول وآقای سیستانی. نه، این ظاهرش نفی صدور است، وقتی ظاهرش نفی صدور است اگر بتوانیم توجیه کنیم بگوئیم می خواهد بگوید حدیث را ببینید مخالفت روحیه با کتاب و سنت نداشته باشد و الا این حدیث از ما صادر نشده است. اگر اینجور توانستیم توجیه کنیم فهو، والا رد می کنیم علم این حدیث را به اهلش.

اما اگر تنزل بکنیم بگوئیم مفاد این روایت ابن ابی یعفور نفی حجیت است، دو احتمال مطرح بود: یکی اینکه حدیثی که ظهوری در کتاب وسنت موافق آن نیست تا علم به صدورش پیدا نکنید حجت نیست. این یک احتمال.

احتمال دیگر اینکه بگوئیم حدیثی که علم به صدور آن ندارید و شبیه و نظیری و مؤیدی در کتاب و سنت بر طبق آن نیست حجیت ندارد.

اگر احتمال اول را بگوئیم، بگوئیم حدیثی که ظهوری در کتاب و سنت موافق آن نباشد تا علم به صدورش پیدا نکردید حجت نیست ولو راوی آن ثقه باشد، می شود دلیل عدم حجیت خبر ثقه. در این صورت جواب هایی از این روایت مطرح شده است:

وجه اول: جوابی بود که مرحوم آقای خوئی مطرح کردند. مرحوم آقای خوئی فرمود این روایت که در کلام امام اخذ نشده بود که یرویه من نثق به و منهم من لانثق به. بلکه در سؤال سائل بود. جواب امام مطلق بود قابل تقیید است. ما به ادله حجیت خبر ثقه می آییم تقیید می زنیم این روایت ابن ابی یعفور را. می گوئیم إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له ظهورا موافقا للکتاب والسنة والا فهذا الحدیث لیس بحجة الا إذا أخبر به الثقة.

اقول: ما عرض کردیم که این فرمایش ایشان عرفی نیست. وقتی سائل می آید تصریح می کند به این فرضی که چه بسا راوی این حدیث ثقه است در عین حال امام بفرمایند حدیثی که ظهور کتاب وست موافق آن نباشد حجت نیست این عرفا اباء از تخصیص دارد و با دلیل حجیت خبر ثقه تکاذب دارند عرفا.

علاوه بر اینکه نسبت بین ادله حجیت خبر ثقه و این روایت ابن ابی یعفور عموم وخصوص مطلق نیست که دلیل حجیت خبر ثقه اخص مطلق باشد از این روایت ابن ابی یعفور. چون دلیل حجیت خبر ثقه چیست؟ آیه نفر است؟ مفهوم آیه نبأ است؟ یا صحیحه حمیری است که می گوید العمری وابنه ثقتان فما قالا لک عنّی فعنّی یقولان فاسمع لهما واطع فإنهما الثقتان المأمونان؟ دلیل حجیت خبر ثقه شما چیست؟

اگر دلیل حجیت خبر ثقه صحیحه حمیری است، که اطلاق صحیحه حمیری می گوید فاسمع لهما واطع ولو خبر اینها مفید علم نباشد. در خصوص خبر غیر مفید علم که نیامده است. شاید امام علیه السلام با همین بیان العمری وابنه ثقتان فما ادیا الیک فعنی یؤدیان و ما قالا لک فعنی یقولان فاسمع لهما و اطع فإنهما الثقتان المأمونان می خواهند کاری کنند که مخاطب وثوق و علم پیدا کند به صدق عمری و پسر او.

اگر دلیل بر حجیت خبر ثقه آیه نفر است، او هم اگر دلالت کند بر حجیت خبر ثقه دلالتش بالاطلاق است. چون می گوید "فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذورن" اطلاق دارد لعلهم یحذورن بعد حصول العلم بصدق المنذر یا بدون علم به صدق منذر. اطلاق دارد.

سؤال وجواب: فرض این است که شاهد طبق این احتمال اول یعنی ظهور کتاب وسنت، وقتی گفتی ظهور کتاب وسنت اگر طبق خبر ثقه بود به خبر ثقه عمل کن و الا فلا، این عرفا یعنی الغاء حجیت خبر ثقه. چون شما می گوئید اگر یک ظهور معتبری بود موافق با خبر چه خبر ثقه و چه خبر غیر ثقه به آن اخذ کن، والا این خبر را رد کن به اهلش و نپذیر، این اصلا معنای عرفی اش الغاء حجیت خبر ثقه است. نسبتش با آیه نفر می شود عموم من وجه. چون آیه نفر اعم است از اینکه علم به صدق منذر پیدا بکنیم یا نکنیم، ولی روایت ابن ابی یعفور در خصوص جائی که علم به صدق مخبر پیدا نکردیم می گوید که خبر اعتبار ندارد.

بله اگر از راه دیگری پیش بیایید که مثلا اطلاق این روایت ابن ابی یعفور مخالف اطلاق کتاب است و مشمول برخی از اخباری است که می گوید ما خالف قول ربنا لم نقله یا ما خالف الکتاب فهو مردود، او بحث دیگری است. اما اینکه شما می گوئید تخصیص می زنیم این روایت ابن ابی یعفور را به دلیل حجیت خبر ثقه چون او اخص از این روایت هست، این بیان، بیان تمامی نیست.

اصلا آیه نفر به نظر ما دلالت بر حجیت خبر ثقه نمی کند. چرا؟ برای اینکه ظاهر این آیه این است که تحذر از عقاب مطلوب شارع است در این مورد. انذار منذر شرط واجب است. این را توضیح بدهم:

تعبیر لعل در جائی بکار می رود که ما قبل لعل شرط استیفاء ملاک باشد نسبت به ما بعد لعل، نه شرط اتصاف به ملاک. مثلا صحیح است بگوئیم توضأ لعلک تصلی. چرا؟ برای اینکه وضوء شرط استیفاء ملاک نماز است. اما صحیح نیست بگوئیم اُنذر لعلک تفی بنذرک، نذرک کن بلکه به نذرت وفا کنی. اگر نذر نکنم اصلا ملاک ندارد وفاء به نذر، بلکه چه بسا نذر مکروه است. یا مثلا بگویند وعده بده لعلک تفی بوعدک، این را در صورتی می گویند که آن فعل علی أی حال مطلوب باشد. مثلا وعده بده که به دوستت قرض می دهی بلکه به این وعده ات وفا کنی. این را در جائی می گویند که قرض دادن به دوست مطلوب است، می گویند اگر تو وعده ندهی شاید عمل نکنی، وعده بده که انشاءالله بخاطر وعده ات هم که شده قرض بدهی به دوستت. اما اگر نه، وعده شرط اتصاف به ملاک است که اگر وعده ندهی اصلا ملاک ندارد وفاء به وعده. اینجا تعبیر نمی کنند که وعده بده بلکه به آن وفاء کنی، قرارداد ببند بلکه به آن وفاء کنی، نذر کن بلکه به آن وفاء کنی. این تعبیر نمی شود. در شرط الاتصاف یا شرط الوجوب تعبیر نمی کنند إفعل کذا لعلک تعمل به.

در آیه شریفه که می گویند یک عده ای بروند فقیه در دین بشوند بیایند انذار کنند به مردم لعلهم یحذرون، معلوم می شود حذر مردم مطلوب است علی أی تقدیر ولو قبل از انذار منذرین. پس معلوم می شود قبل از انذار منذرین هم موضوع تحذر محقق است و ملاکش فعلی است، منتهی خدا می گوید بروید انذار کنید بلکه مردم تحذر کنند. این مختص می شود به شبهاتی که تکلیف در آن منجز است که تحذر از عقاب معنا دارد. جائی که اصلا قبل از قیام خبر ثقه مورد، مورد برائت عقلیه است، اصلا تحذر از عقاب موضوع ندارد چون مجرای قبح عقاب بلابیان است، اینجا اصلا صحیح نیست بگویند ای فقهاء بروید مردم را انذار کنید بلکه آنها متحذر بشوند از عقاب وبترسند از عقاب. این جائی گفته می شود که عقاب و استحقاق عقاب ثابت است قبل از انذار منذرین. به منذرین می گویند بروید انذار کنید مردم را بلکه از عقاب بترسند.

سؤال وجواب: عنوان حذر که انصراف دارد به حذر از عقاب، این اصلا موردش تکلیف منجز است. پس باید تکلیف منجز باشد، شرط تحقق این حذر که در مورد تکلیف منجز است شرط تحقق واستیفاء آن انذار منذر باشد. اما در جائی که قبل از انذار منذر اصلا تکلیف منجز نیست و موضوع ندارد تحذر مردم، اینجا اصلا آیه شامل نمی شود.

ولذا آیه نفر اصلا دلیل بر حجیت خبر ثقه نیست، فوقش دلیل بر لزوم احتیاط است، آن هم عرض کردیم مختص است به مواردی که تکلیف منجز است، برای اینکه احتیاط عقلا لازم است در این موارد ولی مردم احتیاط نمی کنند نیاز به انذار منذر است فرمود بروید انذار بدهید مردم را تا بلکه از این تکلیف منجز اجتناب کنند و احتیاط کنند.

علاوه بر اینکه موردش تفقه در دین است. به قول آقای خوئی اگر دلیل بر حجیتی باشد دلیل بر حجیت فتوی است، چون شرطش را تفقه در دین قرار داد. بعد از تفقه می گوید انذار کنید، این کار فقیه است نه کار راوی بی سواد.

اما آیه نبأ او همینطور است. به نظر ما نسبت آیه نبأ با این روایت ابن ابی یعفور اگر دلالت بکند آیه نبأ بر حجیت خبر ثقه، نسبتش عموم من وجه است. چون آیه نبأ اعم است از موضوعات و احکام. ولی روایت ابن ابی یعفور در خصوص احکام است. از طرف دیگر اطلاق مفهوم آیه نبأ اقتضاء می کند حجیت تعبدیه خبر عادل را والا قابل تقیید است، النبأ إن جاء به الفاسق فتبین عنه شاید نکته اش این باشد که اگر نبأ را عادل بیاورد عادتا موجب وثوق است، ولذا گفته اند اگر نبأ را فاسق آورد تبین کن چون عادتا موجب وثوق نیست. شاید نکته ذکر إن جاءکم فاسق این باشد که فرق بین نبأ عادل و نبأ فاسق این است که نبأ عادل عادتا موجب علم و وثوق است ولذا رفتند سراغ نبأ فاسق که عادتا موجب وثوق نیست آنجا را گفتند تبین کنید.

فوقش می گوئید مفهوم آیه اطلاق دارد می گیرد جائی را که نبأ عادل موجب وثوق نباشد، خب می شود اطلاق. دلیل حجیت که در خصوص خبر عادلی که مفید علم نیست قائم نشد، اطلاقش می گیرد جائی را که خبر عادل مفید وثوق نباشد. وقتی اطلاق شد نسبتش با روایت ابن ابی یعفور می شود عموم من وجه، چون آیه مفهومش مورد افتراق پیدا کرد، نبأ عادلی که مفید وثوق و علم باشد، که روایت ابن ابی یعفور کاری به او ندارد.

علاوه بر اینکه ما در بحث آیه نبأ گفته ایم که اصلا آیه نبأ هیچ دلالتی بر حجیت خبر عادل نمی کند. چرا؟

برای اینکه به مفهوم شرط می خواهید تمسک کنید، این شرط محقق موضوع است. شرط محقق موضوع که مفهوم شرط ندارد. مثل این می ماند که بگویند إن الّف الفقیه کتابا فاقرأه، اگر فقیه کتابی بنویسد آن را بخوان، خب این مفهوم ندارد که اگر غیر فقیه کتاب نوشت لازم نیست آن را بخوانی مطلقا. چون إن الّف الفقیه کتابا شرط محقق موضوع است. اگر فقیه کتابی ننوشت، فرض نکرده است که غیر فقیه کتابی نوشت. إن الف الفقیه کتابا مفهومش این است که إن لم یؤلف الفقیه کتابا نه اینکه إن کان الکتاب الفه غیر الفقیه، اینکه نیست. مفهومش این نیست که اگر کتاب را غیر فقیه نوشت آن را لازم نیست بخوانی. إن الّف الفقیه کتابا مفهومش این است که إن لم یؤلف الفقیه کتابا، اصلا فرض نشده است که کتاب نوشته شده. وقتی فقیه کتابی ننوشت فرض نشده است که کتابی هست ونوشته شده است. پس همانطور که إن الّف الفقیه کتابا فاقرأه شرط محقق موضوع است، اینجا هم آیه که می گوید إن جاءکم فاسق بنبأ یعنی إن أخبر الفاسق بنبأ فتبین عنه این شرط محقق موضوع است. فرض نکرد که یک نبأی هست. اگر می گفت النبأ إن جاء به الفاسق فتبین عنه این خوب بود، چون مفروغ عنه گرفته بود نبأ را. النبأ و خبر اگر آورنده اش فاسق باشد تحقیق کنید. بله آنوقت مفهوم شرط جا داشت. اما آیه که اینجور نیست. آیه این است که إن جاءکم فاسق بنبأ مفهومش این است که إن لم یجئکم فاسق بنبأ، اگر فاسق خبری نیاورد. فرض نکرده خبری هست.

اما مفهوم وصف هم ندارد، چون شاید قید فاسق بخاطر این است که غالبا خبرش مفید وثوق نیست نیاز به تبین دارد. بر خلاف خبر عادل که خیلی از موارد مفید وثوق است. همین مقدار کافی است برای ذکر کلمه فاسق.

وجه دوم: مرحوم آقای خوئی یک وجه دیگری در لابلای کلماتشان ذکر کرده اند آن وجه را هم بگوئیم:

ایشان در لابلای کلماتشان فرموده اند: این روایت ابن ابی یعفور مفادش این است که خبری که شاهدی از کتاب وسنت دارد او حجت است، اما خبری که شاهدی از کتاب وسنت ندارد او حجت نیست. خب ما نمی توانیم به این مفاد اخذ کنیم. چرا؟ بخاطر علم به کذب این مضمون. ما می دانیم اخباری هست که از ائمه علیهم السلام صادر شده است مخصص عمومات کتاب و سنت است، شاهدی از کتاب وسنت بر طبق آن نیست. پس این روایت ابن ابی یعفور اگر قابل تخصیص باشد که خبر ثقه را از آن خارج بکنیم فهو، و الا ما از راه دیگری پیش می آییم می گوئیم علم داریم به کذب مضمون این روایت، چون ما می دانیم از ائمه علیهم السلام اخباری صادر شده است که شاهدی در کتاب وسنت بر طبقش نیست.

بعد ایشان می گوید مجبوریم این روایت را حمل کنیم برفرض تعارض، بگوئیم نظر دارد به فرض تعارض، در فرض تعارض می گوید خبری که موافق با ظهور کتاب است مقدم است عند التعارض بر خبری که مخالف با ظهور کتاب است.

اقول: این فرمایش ایشان هم تمام نیست. برای اینکه شما اگر پذیرفتید که مفاد روایت ابن ابی یعفور نفی حجیت است نه نفی صدور، چه اشکالی دارد که شرط حجیت خبر این باشد که شاهدی از کتاب و سنت داشته باشد، خبری که علم به صدق آن نداریم حجت نباشد مگر در صورتی که شاهدی از کتاب و سنت بر طبقش باشد. این چه محذوری دارد؟ شما علم دارید که خارجا از ائمه علیهم السلام مخصصات صادر شده است نسبت به کتاب و سنت، اما خبر ظنی الصدوری که می خواهد مخصص کتاب وسنت باشد حجت نیست، این چه اشکالی دارد؟ مگر شیخ طوسی به این ملتزم نیست؟ مگر محقق حلی در کتاب معارج مطرح نکرده و بحث توقف را مطرح نکرده است که خبری که شاهدی از کتاب و سنت بر طبقش نیست اگر علم آور نبود حجت نباشد؟

شما می گوئید ما می دانیم از ائمه علیهم السلام صادر شده است مخصصات. می گوئیم خب بدانیم، ما که نفی صدور نکردیم طبق فرض.

پس یک بیان ایشان این بود که دلیل حجیت خبر ثقه اخص مطلق است از روایت ابن ابی یعفور، او را جواب دادیم. بیان دوم ایشان این است که می گویند قطع به کذب مضمون روایت ابن ابی یعفور داریم، چون تعبیر ایشان این است که للعلم بصدور الاخبار التی لا شاهد لها من الکتاب و السنة للعلم بصدور اخبار المخصصة لعمومات الکتاب و السنة فلابد من حمل هذه الروایة علی صورة التعارض. ما اشکال مان این است که مگر شما پذیرفتید که این روایت نفی صدور روایتی می کند که لا شاهد له من الکتاب والسنة؟ شما فرض این است که گفتید این نفی حجیت می کند. چه اشکالی دارد که خبر ظنی الصدوری که می خواهد مخصص کتاب باشد حجت نباشد، اشکال دارد؟ آخرش می شود نظر شیخ طوسی در کتاب عده، چه مشکلی دارد؟ ولذا این بیان دوم آقای خوئی ره مثل بیان اول ایشان تمام نیست.

وجه سوم (در جواب از روایت ابن ابی یعفور): این است که گفته شده است: ما در بحث خبر واحد گفتیم اگر یک خبر واحدی مضمونش این باشد که خبر الواحد لیس بحجة، این محال است حجت باشد. چرا؟ برای اینکه لازم می آید از وجودش عدمش و به تعبیر دیگر مستلزم خلف است. چرا؟ برای اینکه می گوئیم آقای خبر ثقه! شما که می گوئی خبر الثقة لیس بحجة شامل خودت هم می شوی یا نه؟ اگر بگوید حرف خودم شامل من نمی شود، یعنی خبر الثقة لیس بحجة الا هذا الخبر. می گوئیم امتیاز این خبر بر سائر اخبار ثقات چیست؟ روایت ابن ابی یعفور که یک خبر ثقه است مضمونش این شد که خبر الثقة لیس بحجة، اگر می خواهد بگوید خبر الثقة لیس بحجة الا همین خبر من، می گوئیم این وجهی ندارد و بلا ملاک است. اگر خبر ثقه حجت نیست چه فرق می کند بین این خبر با بقیه اخبار ثقات؟! این نه عرفی است و نه احتمال فرق در آن هست. مثل اینکه سید مرتضی می گفت اجماع داریم بر عدم حجیت خبر ثقه. می گفتیم جناب سید مرتضی، خود این نقل اجماع توسط شما خبر ثقه است. شما که می گوئی خبر الثقة لیس بحجة شامل خبر خود شما هم می شود. اگر سید مرتضی می گفت نه، من خبرم استثناء است. می گفتیم این عقلائی نیست. چون شما می گوئی خبر الثقة لایفید علما و لا عملا، چه فرق می کند این خبر با سائر اخبار؟!. روایت ابن ابی یعفور که مفادش این است که خبر الثقة لیس بحجة خود این خبر ابن ابی یعفور مشمول همین خبر الثقة لیس بحجة است، احتمال فرق نمی دهیم بین این خبر و سائر اخبار. ولذا یقینا این خبر حجت نیست، چون از حجیتش عدم حجیتش لازم می آید. اگر این خبر حجت باشد لازمه اش این است که پس ثابت بشود که خبر ثقه حجت نیست از جمله همین خبر. و ما یلزم من وجوده عدمه محال. پس حجیت خبر ابن ابی یعفور شد محال.

این وجهی است که اینجا مطرح می شود.

اقول: ما این وجه را قبول داریم، اما می گوئیم احتمال صدق این روایت را می دهید یا نمی دهید؟ حجت نیست ولی اگر احتمال صدقش را بدهید کافی است که دیگر احراز امضاء سیره عقلائیه بر حجیت خبر ثقه نکنیم. چون شاید این خبر مضمونش راست باشد. این خبر ولو حجت نیست اما شاید مضمونش راست باشد. اما مهم این است که با صحیحه حمیری نمی تواند تعارض کند. اینش درست است. ولکن اگر دلیل حجیت خبر ثقه سیره عقلاء باشد وجود این روایت ابن ابی یعفور که می دانیم حجت نیست ولی وجودش و احتمال صدق مضمونش کافی است که دیگر احراز امضاء سیره عقلائیه نکنیم.

بقیه جوابها انشاءالله فردا.

جلسه 1714

یکشنبه 26/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به جوابهایی بود که از روایت ابن ابی یعفور مطرح شده بود.

رسیدیم به جواب سوم، که گفته شد که مفاد روایت ابن ابی یعفور اگر نفی حجیت خبر ثقه باشد قطع داریم به اینکه این روایت حجت نیست چون خودش مصداق خبر ثقه است و نفی حجیت خبر ثقه شامل خودش هم می شود. از حجیت این روایت ابن ابی یعفور لازم می آید که ما تعبد بشویم به مضمونش که عدم حجیت خبر ثقه است یعنی تعبد بشویم به عدم حجیت خود این روایت ابن ابی یعفور. از حجیت این روایت لازم آمد تعبد به عدم حجیت آن، و این محال است.

که ما جواب دادیم که بله این مطلب درست است، ولکن اولا: اگر شما دلیل حجیت خبر ثقه را سیره عقلائیه بدانید، با وجود این روایت ابن ابی یعفور احراز نمی کنید امضاء سیره را.

مگر اینکه ما می دانیم بعد از ورود این روایت باز سیره متشرعه بر عمل به خبر ثقه مستقر بوده است.

که انصافا جزم به این مطلب در خبر ثقه ای که مفید وثوق واطمینان نباشد مشکل است.

ثانیا: این روایت ابن ابی یعفور که فرمودید حجیتش محال است، آیا دلیل می شود که حجیت آن معارضش مسلّم بشود؟ چه می دانیم. شاید عقلاء وقتی روایت ابن ابی یعفور را ببینند بگویند این روایت با مضمون صحیحه حمیری تنافی دارد. این روایت ابن ابی یعفور مضمونش این است که خبر ثقه حجت نیست بنابر آن احتمال سوم در مفاد این روایت ابن ابی یعفور. صحیحه حمیری می گوید خبر ثقه حجت است، واین هم که نص است، درست است که صحیحه حمیری معلوم الصدور است با قرائنی که در جای خودش ذکر کردیم، اما محتمل است که مراد از آن حجیت تعبدیه خبر ثقه نباشد. امام علیه السلام سعی کردند مخاطب علم پیدا کند به صدق عمری و پسر او، این محتمل است. یا محتمل است که در اوامر ولائیه ائمه علیهم السلام خواستند قول عمری و پسر عمری معتبر باشد. پس صحیحه حمیری قطعی الدلالة بر حجیت خبر ثقه نیست، ظنی الدلالة است. چه کسی می گوید عقلاء این ظهور را در صحیحه حمیری حجت می دانند با وجود مفاد روایت ابن ابی یعفور؟

شبیه همان اشکالی که ما در بحث تعارض فتوای حی و میت مطرح کردیم. گفتیم میت اگر بگوید فتوای میت حجت نیست آقایان فرموده اند که خب قطعا این فتوای میت به عدم حجیت فتوای میت حجت نخواهد بود چون یلزم من وجوده عدمه. آقایان فرموده اند پس فتوای حی به وجوب بقاء بر تقلید میت حجت بلامعارض است.

ما اشکال کردیم گفتیم از کجا؟ شاید عقلاء به فتوای حی به وجوب بقاء هم اعتماد نکنند، چون فرض این است که میت اعلم یا مساوی است. ولو امکان ندارد فتوایش به حرمت بقاء بر تقلید میت ححت باشد اما می تواند مانع از حجیت فتوای حیّ به وجوب بقاء بشود.

وجه چهارم: ما ذکره فی البحوث، فرموده اند: ارتکاز عقلاء بر حجیت خبر ثقه در احکام و موضوعات به مثابه قرینه لبیه متصله است موجب می شود این روایت ابن ابی یعفور منصرف بشود به اصول دین. چون خبر ثقه در اصول یعنی به شکل عام در اعتقادیات قطعا حجت نیست، چون در اعتقادیات معرفت لازم است. ولذا اطلاق روایت ابن ابی یعفور می شود خلاف ارتکاز عقلاء. ارتکاز عقلاء موجب می شود انصراف پیدا کند روایت ابن ابی یعفور از خبر ثقه در احکام و حمل می شود بر خبر ثقه در اعتقادیات.

اقول: انصافا این وجه هم تمام نیست. برای اینکه آنقدر اخبار ثقات در احکام فرعیه زیاد است که نمی گوئیم حمل روایت این ابی یعفور بر روایات در عتقادیات مستهجن است ولی انصراف پیدا نمی کند روایت ابن ابی یعفور از روایات احکام. به وجدان عرفی اطلاق دارد روایت ابن ابی یعفور نسبت به روایات احکام.

علاوه بر اینکه ما اشکال کردیم در وجود ارتکاز عقلاء بر حجیت خبر ثقه ای که موجب وثوق و اطمینان نباشد.

وجه پنجم: ما ذکره فی البحوث ایضا، فرموده اند: آیه نفر به قرینه ذکر لفظ یتفقهوا فی الدین شامل اعتقادیات نمی شود. چون تفقه در دین و انذار و تحذر منذَرین مربوط به احکام است. ولی روایت ابن ابی یعفور اعم از احکام و عقائد است. آیه نفر حجت خبر ثقه را در احکام ثابت می کند، روایت ابن ابی یعفور نفی حجیت خبر ثقه می کند مطلقا چه در احکام و چه در عقائد. حمل مطلق بر مقید می کنیم می گوئیم مراد از روایت ابن ابی یعفور نفی حجیت خبر ثقه است در عقائد.

اقول: این هم به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه اولا: ما دیروز عرض کردیم آیه نفر دلیل خاص بر حجیت خبر ثقه نیست. فوقش اطلاق وجوب تحذر نسبت به جائی که منذَرین علم به صدق منذِرین پیدا نمی کنند، این اطلاق منشأ کشف حجیت خبر ثقه است، والا آیه نفر قابل حمل بر این فرض است که از انذار منذِرین علم حاصل بشود به صدق اینها. این قابل حمل است. لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون بعد وصول العلم لهم بصدق المنذرین. احتمالش که هست. پس آیه نفر اخص مطلق نیست. اخص مطلق در جائی بود که دلالت کند بر حجیت خبر ظنی در احکام.

ثانیا: چرا می گوئید آیه نفر شامل عقائد نمی شود؟ مگر فقیه فقط کسی است که احکام فرعیه را بداند؟ فقیه در دین شامل کسی که اصول دین را یاد بگیرد و به دیگران یاد بدهد نمی شود. دین مگر فقط بایدها و نبایدهای در فقه است؟! لیتفقهوا فی الدین، اتفاقا قدر متیقن در آن زمان این بود که بیایند اعتقادات خودشان را محکم کنند و فقیه در دین بشوند در اعتقادیات و بروند دیگران را انذار بدهند. مگر در زمان پیامبر چند حکم فرعی بود؟ اینقدر گسترده نبود. بیشتر همین اعتقادات بود. چرا می گوئید آیه نفر اختصاص دارد به انذار در احکام فرعیه فقهیه؟

پس این جواب هم درست نیست.

به نظر ما روایت ابن ابی یعفور با آیه نفر نسبتش عموم من وجه است. چون آیه نفر منحصر نیست به جائی که خبر ثقه مفید علم نباشد. از این حیث آیه نفر اعم است، مورد افتراقش جائی است که از انذار منذر علم به صدق آن پیدا بشود. در حالی که خبر ابن ابی یعفور ناذر است به خبری که مفید علم نیست. مورد افتراق روایت ابن ابی یعفور چیست؟ یا خبر غیر ثقه است، یا جائی که شاهد از کتاب و سنت قطعیه ندارد. مهم این است که نسبت بین آیه نفر و روایت ابن ابی یعفور این نیست که آیه نفر اخص مطلق باشد از روایت ابن ابی یعفور. این حداقل است. پس این فرمایش آقای صدر تمام نیست.

وجه ششم: جوابی است که در مباحث الاصول مطرح شده است، فرموده اند: صحیحه حمیری که دلالت می کند بر حجیت خبر ثقه، معارض هست با این روایت ابن ابی یعفور. و صحیحه حمیری هم قطعی الصدور است و هم قطعی الجهة، احتمال تقیه در صحیحه حمیری نیست. وقتی اینجور شد روایت ابن ابی یعفور می شود مصداق خبر ظنی مخالف خبر قطعی الصدور و الجهة. و ما قبلا هم گفتیم بعدا هم عرض خواهیم کرد که از روایات استفاده کردیم که هر خبر ظنی که مخالف خبر قطعی الصدور و الجهة باشد اعتبار ندارد. ما خالف الکتاب و السنة فهو مردود. این روایت ابن ابی یعفور که می گوید خبر ثقه حجت نیست می شود مخالف صحیحه حمیری که قطعی السند و الجهة است.

این جواب هم به نظر ما ایراد دارد. ایرادش این است که نسبت صحیحه حمیری با روایت ابن ابی یعفور نسبت تباین نیست. صحیحه حمیری اعم است از روایت ابن ابی یعفور. اولا صحیحه حمیری یک فردش این است که خبر ثقه مفید علم باشد و امام علیه السلام آن بیان را فرموده اند که العمری وابنه ثقتان فما قالا لک عنی فعنی یقولان برای این است که مستمع علم به صدق عمری و پسر عمری پیدا کند. پس از این حیث اطلاق دارد شامل خبر ثقه مفید علم می شود که روایت ابن ابی یعفور با او کاری ندارد. از طرف دیگر شامل خبر ثقه نسبت به احکام ولائیه ائمه علیهم السلام می شود. روایت ابن ابی یعفور با او کاری ندارد. روایت ابن ابی یعفور ناظر به خبر ثقه در احکام است. چون می گوید: إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله این یعنی در موردی که زمینه دارد که شاهد از کتاب و سنت داشته باشد. اوامر ولائیه ائمه علیهم السلام که ربطی به دین کلی ندارد که بخواهد از قرآن وسنت شاهد داشته باشد. احکام و اوامر ونواهی ولائیه است، روایت ابن ابی یعفور که با او کاری ندارد.

اشکال این شد که پس نگوئید نسبت تباین است، بلکه یا می گوئیم نسبت عموم من وجه است، یا کما بینّا سابقا می گوئیم اتفاقا روایت ابن ابی یعفور بنابر احتمال سوم که دلیل بر الغاء حجیت خبر ثقه است اخص مطلق است از صحیحه حمیری. چون تصریح کرده است به مورد خبر ثقه در احکام. وفرض این است که طبق احتمال سوم گفتیم لا شاهد له من الکتاب و السنة یعنی لا ظهور موافق له فی الکتاب و السنة، واین یعنی خبری که ظهور موافق و کتاب و سنت با آن همراه نباشد اعتبار ندارد عرفا یعنی الغاء حجیت خبر ثقه. خب طبق این احتمال سوم روایت ابن ابی یعفور می شود اخص مطلق از صحیحه حمیری. چون می گوید خبر ثقه ظنی در احکام کلیه اعتبار ندارد، ببینید ظهوری موافق آن در کتاب وسنت هست عمل کنید اگر ظهوری مطابق آن نباشد عمل کنید. یعنی خود خبر ثقه ظنی در احکام کلیه هیچ اثری ندارد. خب با این بیان می شود اخص مطلق از صحیحه حمیری. چون صحیحه حمیری شامل خبر مفید علم می شود، شامل خبر از اوامر ولائیه ائمه علیهم السلام می شود.

اگر هم بگوئیم نه، روایت ابن ابی یعفور هم مورد افتراق دارد، خب نسبت می شود عموم من وجه، نسبت تباین نمی شود. اگر عموم من وجه شد دیگر اخباری که دلیل بر این است که کل حدیث خالف الکتاب والسنة فهو مردود شاملش نمی شود چون آنها ناظر به فرض تباین است.

وجه هفتم: ما ذکره فی البحوث ایضا. چون این جواب مقداری فنی است بیان می کنم، فرموده اند: نسبت بین آیه نفر و روایت ابن ابی یعفور اگر بگوئیم عموم و خصوص من وجه است، ایشان قبلا گفت نسبت عموم و خصوص مطلق است و گفت آیه نفر اخص مطلق است از روایت ابن ابی یعفور، حالا می گوید اگر بگوئیم نسبت عموم من وجه است و بگوئیم آیه نفر اطلاقش شامل خبر مفید علم می شود و این می شود مورد افتراق آیه نفر (همان چیزی که ما عرض می کردیم) یعنی در مورد خبر غیر مفید علم تعارض می کنند. آیه نفر به اطلاقش می گوید خبر الثقة حجة، روایت ابن ابی یعفور هم از این حیث که اعم است از اعتقادیات و احکام فرعیه این هم مورد افتراق دارد، مورد افتراقش اعتقادیات است که آیه نفر شاملش نمی شد. در جائی که خبر ثقه مفید علم نباشد و احکام فرعیه باشد تعارض می کنند به عموم من وجه. آیه نفر به اطلاقش می گوید این خبر ظنی در احکام فرعیه حجت است چون خبر ثقه است، روایت ابن ابی یعفور به اطلاقش می گوید این خبر حجت نیست. نسبت عموم من وجه است و این مورد اجتماع این دو است. مورد افتراق روایت ابن ابی یعفور می شود خبر ثقه در اعتقادیات، وفرض این است که آیه نفر شامل اعتقادیات نمی شود بلکه فقط مختص است به احکام فرعیه است به قرینه لفظ تفقه در دین.

ایشان فرموده است که بعد از اینکه ثابت کردم نسبت بین روایت ابن ابی یعفور وآیه نفر عموم من وجه است من یک بیانی می کنم ثابت می کنم که این روایت ابن ابی یعفور صلاحیت معارضه با این آیه را در مورد اجتماع ندارد. آن بیان فنی چیست؟

ایشا یک مثالی می زند می گوید: اگر یک خطاب آمد گفت خبر ثقه حجت است. یک خطاب دومی هم آمد گفت خبر فاسق حجت نیست. نسبت بین این دو خطاب چیست؟ عموم من وجه است، خبر الثقة حجة سواء کان عادلا أو فاسقا، خبر الفاسق لیس بحجة سواء کان ثقة أو لیس بثقة. نسبت عموم من وجه است دیگر. مورد اجتماعشان می شود خبر ثقه فاسق.

ایشان می فرماید: اگر ما بودیم و این دو خطاب، با هم تعارض می کردند در این مورد خبر ثقه فاسق. اطلاق خبر الثقة حجة می خواست اثبات کند حجیت آن را، اطلاق خبر الفاسق لیس بحجة می خواست نفی کند حجیت آن را.

اما ناگهان فرجی حاصل شد، یک ثقه فاسقی مثل سکونی آمد گفت قال الامام علیه السلام خبر الثقة الفاسق حجة. تا این را شندیم مشکل تعارض حل می شود. چطور؟ ایشان می گوید با این خبر سوم دیگر آن خبر الفاسق لیس بحجة صلاحیت معارضه ندارد با خبر الثقة حجة. چرا؟ چون معارضه یعنی مقتضی حجیت دو تا خطاب هر کدام فی حد ذاته تمام است و در مرحله فعلیت حجیت با هم تمانع می کنند. دو تا خبر متعارض ویژگی شان این است. تعارض یعنی تمانع کل من الدلیلین عن حجیة الآخر. ولکن شرط تعارض و تمانع تمامیت مقتضی حجیت است در هر کدام از این دو دلیل. این را داشته باشید. ایشان می فرماید محال است آن خبر دوم که می گفت خبر الفاسق لیس بحجة تعارض کند با خبر الثقة حجة. چرا محال است؟ چون خبر الفاسق لیس بحجة یک خطاب مطلق است. حجیت خطاب مطلق فرع بر عدم وجود خطاب مقید است. یعنی وقتی این خطاب خبر الفاسق لیس بحجة مقتضی اش تمام است برای حجیت، که این خطاب سوم که می گفت خبر الثقة الفاسق حجة اعتبار نداشته باشد. اگر این خطاب سوم که می گوید خبر الثقة الفاسق حجة معتبر باشد اصلا مقتضی تمام نیست در حجیت خطاب خبر الفاسق لیس بحجة. چون با وجود خاص دیگر عام مقتضی حجیت ندارد.

پس مقتضی حجیت در این خطاب خبر الفاسق لیس بحجة متوقف شد بر عدم حجیت این خطاب سوم که می گفت خبر الثقة الفاسق لیس بحجة. کی این خطاب سوم حجت نیست؟ چون این خطاب سوم خودش مصداق خبر ثقه فاسق است، چون سکونی این را گفته است، کی این خطاب سوم حجت نیست؟ در فرضی که آن خطاب اول که می گفت خبر الثقة حجة از حجیت بیفتد. پس عدم حجیت این خطاب سوم که خبر سکونی است و می گوید خبر الثقة الفاسق حجة متوقف شد بر سقوط خطاب اول که می گفت خبر الثقة حجة از حجیت. نتیجه می گیریم که تمامیت مقتضی در حجیت خطاب دوم که می گفت خبر الفاسق لیس بحجة متوقف شد بر عدم حجیت این خطاب سوم که خطاب سکونی بود که می گفت خبر الثقة الفاسق حجة. و عدم حجیت این خبر سکونی متوقف شد بر سقوط آن خبر اول که می گفت خبر الثقة حجة از حجیت.

آنوقت نتیجه اش این می شود که تمامیت مقتضی حجیت در خطاب دوم متوقف شد بر عدم حجیت خطاب اول. اینجور شد دیگر. چون تمامیت مقتضی حجیت در خبر الفاسق لیس بحجة متوقف شد بر عدم حجیت این خطاب سوم، و عدم حجیت خطاب سوم هم متوقف شد بر عدم حجیت خطاب اول. چون اگر خطاب اول حجت باشد خطاب اول می گوید خبر الثقة حجة و این خطاب سوم راوی اش سکونی ثقه است. نتیجه این می شود که تمامیت مقتضی در آن خطاب دوم که می گفت خبر الفاسق لیس بحجة متوقف است بر عدم حجیت آن خبر اول که می گفت خبر الثقة حجة.

حالا که اینجور شد آقای صدر می گوید مطلبمان تمام شد. خبر که مقتضی حجیتش توقف داشته باشد بر عدم حجیت آن خبر اول، محال است با او تعارض کند. چون اصلا مقتضی حجیت این خبر دوم فرع بر نبود خبر اول است. ما مثال می زدیم می گفتیم وجود پشه در یک فضائی متوقف بر نبود باد است در آن فضا. محال است که وجود پشه مانع از باد بشود. چرا؟ برای اینکه وقتی باد آمد اصلا محال است که پشه آنجا موجود باشد تا بخواهد مانع از آمدن باد بشود. تمامیت مقتضی حجیت برای این خبری که می گفت خبر الفاسق لیس بحجة متوقف بر عدم حجیت این خبر اول است که می گفت خبر الثقة حجة، محال است که با و تعارض کند. چون تعارض در فرض تمامیت مقتضی است. و در فرض تمامیت مقتضی برای این خبر دوم شما باید فرض کنید خبر اول منتفی و معدوم است. و الا اگر خبر اول موجود باشد اصلا مقتضی برای حجیت خبر دوم نمی ماند تا با هم تعارض کنند.

ولذا خبر دوم که می گوید خبر الفاسق لیس بحجة اصلا بگو خبر قطعی الصدور، نسبت به خبر ثقه فاسق محال است تعارض کند با خبر الثقة حجة. وقتی محال بود تعارض کند خبر الثقة حجة نسبت به خبر ثقه فاسق حجة بلامعارض.

می فرماید در مانحن فیه هم همین است. بین آیه نفر و روایت ابن ابی یعفور نسبت عموم من وجه است. ولکن یک خطاب سومی آمد به نام صحیحه حمیری که مصداق خبر ثقه در احکام فرعیه است. که اگر این صحیحه حمیری درست بشود اصلا روایت ابن ابی یعفور تخصیص می خورد به اعتقادیات، چون صحیحه حمیری خبر ثقه در فروع را به نص خاص می گوید حجت است. اگر این صحیحه حمیری باشد تخصیص می زند روایت ابن ابی یعفور را. پس تمامیت مقتضی در روایت ابن ابی یعفور برای اینکه بخواهد معارضه کند با آیه نفر فرع بر این است که این خطاب سوم یعنی صحیحه حمیری از کار بیفتد. و صحیحه حمیری از کار نمی افتد مگر اینکه قبلش آیه نفر از کار بیفتد. والا اگر آیه نفر از کار نیفتد آیه نفر دلالت بر حجیت صحیحه حمیری می کند. دقیقا می شود مثل آن مثال.

اقول: این فرمایش ایشان به نظر ما ایرادهایی دارد، یک ایرادش این است که صحیحه حمیری اخص مطلق از روایت ابن ابی یعفور نیست، ولذا قیاس ایشان با آن مثال قیاس مع الفارق است، چون گفتیم نسبت صحیحه حمیری با روایت ابن ابی یعفور عموم من وجه است، یا بالاتر اصلا روایت ابن ابی یعفور در خصوص خبر ثقه ظنی می گوید حجت نیست. اگر بگوئید شامل اعتقادیات می شود ولی روایت حمیری شامل اعتقادیات نمی شود خب نسبت می شود عموم من وجه. به هر حال صحیحه حمیری اخص مطلق نیست.

ولذا قیاس این مثال ایشان با مقام قیاس مع الفارق است. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1715

دوشنبه 27/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به جواب هفتم بود که در بحوث از روایت ابن ابی یعفور مطرح کردند. که خلاصه این جواب این بود که نسبت بین روایت ابن ابی یعفور و آیه نفر اگر عموم و خصوص من وجه باشد مورد اجتماعشان می شود خبر ثقه ظنی در احکام فقهیه، که اطلاق آیه نفر می گوید حجت است، اطلاق روایت ابن ابی یعفور می گوید حجت نیست.

در بحوث گفتند: با توجه به اینکه صحیحه حمیری خبر ظنی ثقه است و مفادش این است که خبر ظنی ثقه در احکام فقهیه حجت است، فاسمع له واطع این امر به اطاعت در احکام فقهیه مطرح است. در حالی که روایت ابن ابی یعفور اختصاص به احکام فقهیه ندارد، بلکه شامل اعتقادات هم می شود و بطور مطلق می گوید خبر ثقه ظنی حجت نیست چه در احکام فقهیه و چه در اعتقادات.

این صحیحه حمیری بلائی به سر روایت ابن ابی یعفور می آورد که دیگر روایت ابن ابی یعفور محال است تعارض کند با آیه نفر. ایشان فرمود آن بلائی که سر روایت ابن ابی یعفور می آید این است که: روایت ابن ابی یعفور یک عامی است که این صحیحه حمیری اخص مطلق از آن است. چون روایت ابن ابی یعفور خبر ثقه ظنی را می گوید حجت نیست مطلقا چه در اعتقادیات و چه در فروع، صحیحه حمیری خبر ظنی ثقه در فروع را می گوید حجت است. تمامیت مقتضی حجیت در عام متوقف بر این است که مخصص معتبری در مقابلش نباشد. پس مقتضی حجیت در روایت ابن ابی یعفور در صورتی محقق می شود که الغاء بشود صحیحه حمیری از حجیت. کی صحیحه حمیری الغاء می شود از حجیت؟ موقعی که آیه نفر اطلاقش که می گوید خبر ثقه در فروع حجت است ساقط بشود. و الا اطلاق آیه نفر اگر معتبر باشد اقتضاء می کند که خبر ثقه ظنی در فروع هم حجت باشد که یکی از آنها همین صحیحه حمیری است. نتیجه گرفت که بنابر این تمامیت مقتضی حجیت در روایت ابن ابی یعفور متوقف است بر سقوط صحیحه حمیری از حجیت، والا صحیحه حمیری تخصیص می زد روایت ابن ابی یعفور را. و سقوط صحیحه حمیری از حجیت توقف دارد بر سقوط اطلاق آیه نفر. و الا اطلاق آیه نفر اگر ساقط نشود اقتضاء می کند حجیت صحیحه حمیری.

پس عملا تمامیت مقتضی حجیت در روایت ابن ابی یعفور متوقف شد بر عدم حجیت اطلاق آیه نفر.

حال که اینطور شد یک قاعده عقلیه هست وآن اینکه شیئی که متقضی اش محقق نمی شود مگر در فرض انعدام یک شیء آخر، اول باید آن شیء آخر مثلا ب منعدم بشود تا الف مقتضی وجود پیدا کند، محال است که این الف بخواهد مانع بشود از وجود ب. چرا؟ برای اینکه وجود ب اصلا جلو مقتضی وجود الف را می گیرد و نمی گذارد او موجود بشود تا در رتبه لاحقه بخواهد مانع بشود از وجود ب. ما یتوقف تمامیة مقتضیه علی انعدام شیء یمتنع أن یکون مانعا عن وجود ذلک الشیء. این برهان عقلی است. ولذا روایت ابن ابی یعفور که تمامیت مقتضی حجیت او متوقف است بر انعدام حجیت آیه نفر محال است که مانع بشود از حجیت آیه نفر. چون حجیت آیه نفر می آید مقتضی حجیت روایت ابن ابی یعفور را از بین می برد، و وقتی مقتضی حجیت او از بین رفت که صلاحیت مانعیت ندارد نسبت به اطلاق آیه نفر. و لذا عملا اطلاق آیه نفر می شود حجت بلامعارض و اثبات می کند حجیت خبر ثقه ظنی در فروع را از جمله همین صحیحه حمیری را.

اقول: ما سه اشکال به ایشان داریم:

اشکال اول: این است که صحیحه حمیری اخص مطلق از روایت ابن ابی یعفور نیست. صحیحه حمیری نص در حجیت خبر ثقه ظنی در فروع نیست. چون شال خبر ثقه قطعی هم می شود. امر به اطاعت اختصاص ندارد به خبر ظنی الصدور. خبر قطعی الصدور هم باشد می شود امام امر کند به اطاعت آن، و غرض از این صحیحه حمیری این باشد که نگران کذب عمری نباشید، او شخص مطمئنی است، احتمال ندهید که او دروغ می گوید. احتمال اشتباه هم احتمال موهومی است به آن اعتناء نکنید.

پس صحیحه حمیری قابل حمل بر این است که امام علیه السلام نظر دارد به اینکه برای مخاطب علم به صدق عمری و پسر عمری بیاورد و مختص بشود این صحیحه به خبر مفید علم.

علاوه بر اینکه عرض کردیم مورد احکام ولائی ائمه علیهم السلام را شامل می شود که ربطی به فروع دین ندارد. در حالی که روایت ابن ابی یعفور مختص به احکام غیر ولائیه است، چون شاهد از کتاب و سنت مربوط به احکام غیر ولایه است شامل اوامر و احکام ولائیه ائمه علیهم السلام نمی شود.

اشکال دوم: ما بارها گفتیم اینکه یک دلیل محال است معارضه کند با دلیل دیگر، این اقتضاء نمی کند بگوئیم پس آن دلیل دیگر حجت بلامعارض است. نه، شاید عقلاء آن دلیل آخر را حجت ندانند. بناء عقلاء خاضع در مقابل براهین نیست، چون حجیت تابع بناء عقلاء است. ما در بحث ظاهر که موافق است با یکی از دو نص متعارض، اکرم العالم موافق است با یجب اکرام العالم، که این یجب اکرام العالم نص در وجوب است و تعارض کرده با لا یجب اکرام العالم. که ما آنجا وجاهای دیگر گفتیم ما قبول داریم که محال است اکرم العالم معارضه کند با خطاب لایجب اکرام العالم. برای اینکه خطاب اکرم العالم ظهور دارد در وجوب، لایجب اکرام العالم نص است در عدم وجوب. اگر عقلاء این ظاهر وآن نص را می دیدند قطعا این ظاهر توسط آن نص تفسیر می شد و حمل می شد بر استحباب. حجیت ظهور حجیت مشروطه به عدم نص بر خلاف است. ولذا با حجیت آن نص تعارض می کند، چون حجیت ظهور در فرض وجود نص اصلا مقتضی ندارد. ولکن این دلیل نمی شود که ما بگوئیم پس عقلاء این خطاب اکرم العالم را چون محال است معارضه کند با لایجب اکرام العالم چون رابطه این دو رابطه ذوالقرینه و قرینه است، پس بناء می گذارند عقلاء بر اینکه بعد از تعارض لایجب اکرام العالم و یجب اکرام العالم و تساقط این دو عمل کنند به ظهور اکرم العالم در وجوب و فتوای به وجوب بدهند. نخیر، شاید وجود نص معتبر فی حد ذاته ولو مبتلا به معارض است وجود نص لایجب اکرام العالم ولو مبتلا به معارض است مانع باشد از بناء عقلاء بر حجیت ظهور اکرم العالم. ما چه می دانیم. پس باید رجوع کنیم به بناء عقلاء. برهان نباید بیاوریم باید مستقیم رجوع کنیم به ارتکاز عقلاء.

اینجا هم می گوئیم ما چه می دانیم، شاید عقلاء همینکه ببینند آیه نفر مبتلا است به یک معارضی به نام روایت ابن ابی یعفور که معتبر فی حد ذاته است لولا خطاب صحیحه حمیری، همین مانع بشود از اینکه عمل کنند به اطلاق آیه نفر. می گویند اطلاق آیه نفر تنافی عرفی دارد با مفاد روایت ابن ابی یعفور به نحو عموم من وجه. درست است که روایت ابن ابی یعفور محال است که معارضه کند با اطلاق آیه نفر، اما از کجا ظهور آیه نفر حجت عقلائیه است با وجود روایت ابن ابی یعفور که معتبر فی حد ذاته است لولا صحیحه حمیری.

سؤال وجواب: عام مقتضی اش تام بالفعل نیست بخاطر وجود مخصص، والا عموم عام معتبر لولا المخصص که هست. همینکه روایت ابن ابی یعفور معتبر فی حد نفسه هست لولا صحیحه حمیری، همین ممکن است مانع بشود از عمل به آیه نفر.

بلکه بالاتر بگویم: اصلا نفس وجود روایت ابن ابی یعفور که خبر ثقه است و محتمل الصدق است ولو از حجیتش عدم حجیتش لازم بیاید طبق بیانهای قبلی، باز شاید همینکه مضمون روایت ابن ابی یعفور تنافی دارد با مضمون آیه نفر به عموم من وجه، ولو حجیت روایت ابن ابی یعفور محال عقلی باشد اما به هر حال مفاد خبر ثقه است محتمل الصدق است، شاید همین مانع بشود از عمل عقلاء به اطلاق آیه نفر. ما چه می دانیم. واقعا هم در آن مثالی که در بحوث زدند واقعا برای شما روشن است که مثلا اگر یک خطاب بگوید خبر الثقة حجة وخطاب دوم بگوید خبر الفاسق لیس بحجة، خطاب سوم تا نیامده که سکونی به عنوان یک ثقه غیر عادل بگوید خبر الثقة الفاسق حجة، تا این خبر سکونی نیامده عقلاء نسبت به خبر ثقه فاسق می گویند آن دو خطاب اول با هم تعارض می کنند، اما وقتی خطاب سوم آمد که سکونی که خودش ثقه فاسق است گفت قال الامام خبر الثقة الفاسق حجة، عقلاء بگویند دیگر ما به آن خطاب خبر الثقة حجة عمل می کنیم، دیگر محال است خبر الفاسق لیس بحجة تعارض کند با خطاب خبر الثقة حجة در مورد خبر ثقه فاسق، آیا واقعا اینجور است؟ ما که این را احراز نمی کنیم از بناء عقلاء.

سؤال وجواب: خبر ضعیف را عقلاء مانع از حجیت خبر ثقه نمی دانند مگر اماره ظنیه باشد ولو اماره ظنیه غیر معتبره مثل اعراض مشهور از یک خبر ثقه، که آنجا بعید نیست در بناء عقلاء خبر ثقه از حجیت بیفتد.

اشکال سوم: این مثالی که زدیم اشکال ثالث را بر آن تطبیق کنیم حکم مقام هم روشن می شود. این خبر سکونی که می گوید خبر الثقة الفاسق حجة حجیتش لغو است. چرا؟ برای اینکه اگر این سکونی که خودش ثقه فاسق است اگر ثابت بشود که خبر ثقه فاسق حجت است از جمله این خبر سکونی، که ما نیاز به خبر سکونی نداریم، از قبل ثابت شده است که خبر الثقة الفاسق حجة. اگر ثابت نشود، اثبات حجیت خبر ثقه فاسق با خود خبر ثقه فاسق مصادره است. مثل این می ماند که یک غیر اعلم بگوید فتوای غیر اعلم حجت است. خب این حجیتش لغو است. چرا؟ برای اینکه یا ثابت شده است برای ما حجیت فتوای غیر اعلم، چون اعلم این را گفت، که دیگر ما اصلا نیاز نداریم به فتوای غیر اعلم به حجیت فتوای غیر اعلم. و اگر حجیت فتوای غیر اعلم ثابت نشده، اثباتش با فتوای خود غیر اعلم که مصادره است. بگوئیم فتوای غیر اعلم حجت است چون خود غیر اعلم می گوید فتوای غیر اعلم حجت است. اینکه مصادره است، محال است. اینجا هم خبر سکونی که یک خبر ثقه فاسق اگر حجیت خبر ثقه فاسق در رتبه سابقه ثابت شده است، که نیازی به این خبر سکونی نیست، و اگر ثابت نشده است،که اثبات حجیت خبر ثقه فاسق با خبر سکونی که خودش ثقه فاسق است مصادره است، محال است. ولذا حجیت این خطاب سوم که خبر سکونی است می شود لغو. وقتی شد لغو، اصلا محذور دارد حجیت این خبر سکونی که مفادش این است که خبر الثقة الفاسق حجة. حجیت این چون مصادره است واصلا روح حجیت را ندارد، ولذا علم پیدا می کنیم به عدم حجیت این خطاب سوم. یعنی علم پیدا می کنیم به تمامیت مقتضی حجیت در خطاب دوم. چون مخصصش یقینا حجت نیست. چون حجیت او لغو است. و لذا معارضه مستحکم می شود بین خطاب خبر الثقة حجة با خبر الفاسق لیس بحجة تعارض وتساقط می کنند.

در اینجا هم همین است. اینکه صحیحه حمیری که خودش یک خبر ظنی الصدور است طبق فرض و در مورد احکام فقهیه است می آید می گوید خبر ظنی ثقه در احکام فقهیه حجت است، اگر حجیت خبر ظنی ثقه را در احکام فقهیه از قبل ثابت کردیم، که دیگر نیاز به صحیحه حمیری نیست، اگر ثابت نکردیم حجیت صحیه حمیری برای اثبات حجیت خبر ثقه می شود دوری و مصادره، و این معقول نیست.

و حل مطلب این است که اصلا صحیحه حمیری طبق گفته خود بحوث وآنچه که ما در بحث خبر واحد گفتیم قطعی الصدور است، اصلا ظنی الصدور نیست. مشکل را ما اینجور حل کردیم. ولذا اساس این وجه سابع منهدم شد. صحیحه حمیری خبر قطعی الصدور است. قرائنی هست در این روایت شریفه که آقای صدر هم در بحوث مطرح کرده است که انسان علم به صدور آن پیدا می کند. و لذا اصلا این برهان وجه سابع نسبت به او تمام نیست.

فقط ما مشکلمان این است که نسبتش با روایت ابن ابی یعفور نسبت عموم و خصوص من وجه است. مشکل ما این است. والا اگر این مشکل را نداشتیم که خبر حمیری معلوم الصدور است.

سؤال وجواب: حالا ما از فرض رفتیم به واقع، وگفتیم صحیحه حمیری قطعی الصدور است. ولی مشکلش این است که نسبتش با روایت ابن ابی یعفور عموم من وجه است.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که روایت ابن ابی یعفور اگر مفادش احتمال سوم باشد یعنی نفی حجیت از خبر ثقه که عموم کتاب و سنت قطعیه مطابق با آن نیست، خبر ثقه ای که لایوافقه عموم الکتاب و السنة لیس بحجة، طبق این احتمال سوم ما هیچ جوابی از این اشکال نداریم و تمام این جوابها را گفتیم قابل مناقشه است. فقط باید از اول زیر بار ظهور این روایت ابن ابی یعفور در احتمال سوم نرویم. بگوئیم اصلا ظاهر إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله و الا فالذی جاءکم به اولی به یعنی فالذی جاءکم به لائق به لا الامام. این حدیثی که شاهد از کتاب و سنت بر طبقش نیست لائق خود این راوی است، لائق نیست که از امام صادر بشود. نفی صدور می کند. و چون نفی صدور می کند و ما می دانیم مخصص هایی در روایات اهل بیت نسبت به عمومات کتاب و سنت صادر شده است باید این روایت را یا توجیه کنیم بگوئیم مراد این است که روایات با کتاب و سنت موافق روحی باشد، یعنی مخالف روحی نباشد، و یا اگر نتوانستیم توجیه کنیم حمل بر تقیه می کنیم.

اما احتمال چهارم

احتمال چهارم این است که: بگوئیم این روایت ابن ابی یعفور می گوید خبر ثقه ظنی الصدور که مؤید و شبیه در قرآن و سنت ندارد حجت نیست. شرط حجیت خبر ثقه ظنی الصدور این است که یک شبیهی و نظیری در کتاب وسنت بر طبق آن باشد.

خب این احتمال چهارم هم اگر از روایت ابن ابی یعفور استظهار بشود ما مشکل پیدا می کنیم. این جواب هایی که داده شد عمدتا اینجا هم می آید، ولکن ما گفتیم این جوابها درست نیست. چون باز اختصاص حجیت خبر ثقه به خبری که شبیه ونذیر در کتاب و سنت قطعیه دارد این خلاف ارتکاز عقلاء است بر حجیت خبر ثقه مطلقا، و ارتکاز عقلاء موجب تقیید این روایت ابن ابی یعفور می شود طبق ادعای بحوث. ویا نسبتش با آیه نفر نسبت عموم و خصوص من وجه است مثلا و تعارض می کنند در مورد اجتماع، که خبر ظنی که شاهدی از کتاب وسنت بر طبقش نیست و در احکام فقهیه است. بعد از تعارض رجوع می کنیم به بناء عقلاء بر حجیت خبر ثقه.

بله آن اشکالی که در احتمال سوم مطرح شد که یلزم من حجیة روایة ابن ابی یعفور عدم حجیته اینجا پیش نمی آید. این را توضیح بدهم:

اگر روایت ابن ابی یعفور احتمال سوم را بگوید، یعنی می خواهد بگوید خبر ثقه حجت نیست. می گوئیم خود شمای روایت ابن ابی یعفور هم خبر ثقه ای، پس به قول خودت، خودت هم حجت نیستی. اگر روایت ابن ابی یعفور بگوید نه، خبرهای ثقه دیگر حجت نیست من حجتم، عرف استیحاش می کند می گوید چه فرقی هست بین تو و بقیه اخبار ثقه؟ نکته عدم حجیت خبر ثقه احتمال کذبش است که در تو هم هست.

اما طبق احتمال چهارم روایت ابن ابی یعفور نفی حجیت خبر ثقه نمی کند. بلکه می گوید خبر ثقه ای که شبیه و نذیر در کتاب و سنت بر طبقش نیست حجت نخواهد بود.

نفرمائید که خود روایت ابن ابی یعفور هم مصداق خبر ثقه ای است که شبیه و نذیر در کتاب و سنت ندارد.

می گوئیم فرق می کند. بقیه روایات که شبیه و نذیر در کتاب وسنت ندارند روایت ابن ابی یعفور می گوید حجت نیستند ولی ممکن است خود روایت ابن ابی یعفور حجت باشد. چرا؟ برای اینکه روح این سخن که خبر ثقه ای حجت است که شاهد ونظیر در کتاب و سنت داشته باشد روحش روح نزدیک کردن مردم به قرآن کریم است. آن سخن هایی که شاهد و نذیر در قرآن و سنت ندارند آنها دور می کنند مردم را از قرآن. لذا احتمال فرق اینجا عرفی است. بنابر احتمال رابع کاملا عرفی است که روایت ابن ابی یعفور بگوید الخبر الذی لا نظیر له فی الکتاب و السنة لیس بحجة الا هذا الخبر الذی یرویه ابن ابی یعفور. چرا این استثناء؟ برای اینکه نکته عدم حجیت خبری که شاهد و نظیر از کتاب و سنت ندارد این است که دور می کند مردم را از قرآن، ولی مضمون روایت ابن ابی یعفور مردم را نزدیک می کند به قرآن. این احتمال فرق هست.

اما در عین حال ما اشکالمان اینجا هم پا برجا است. بله احتمال فرق هست بدون شک، خلف دیگر لازم نمی آید. چون خلف موقعی لازم می آمد که ما احتمال فرق بین روایت ابن ابی یعفور وروایات دیگر ثقه ندهیم. لازمه حجیت روایت ابن ابی یعفور عدم حجیت خودش باشد. اما طبق احتمال رابع اینطور نیست. طبق احتمال رابع اگر روایت ابن ابی یعفور حجت باشد می گوید آن خبرهای ثقه ای که شاهدی از کتاب وسنت بر طبقش نیست آنها حجت نیست، اما لازمه اش این نیست که روایت ابن ابی یعفور هم حجت نباشد. چون روایت ابن ابی یعفور فرق می کند با آنها. آنها دور می کنند مردم را از عمل به قرآن. مفادشان مفادی است که شاهد و نظیر در قرآن ندارد، اما روایت ابن ابی یعفور مردم را سوق می دهد به طرف قرآن، می گوید بروید خبر ثقه ای را عمل کنید که شاهد ونظیر در قرآن دارد. ممکن است روایت ابن ابی یعفور شامل خودش نشود.

اما عرض ما سر جای خودش هست که عقلاء مضمون این روایت ابن ابی یعفور را که می بینند چون این مضمون یک مضمونی است که با صحیحه حمیری تنافی دارد ولو به عموم من وجه، صحیحه حمیری می گوید خبر ثقه حجة مطلقا و لو شاهدی از کتاب و سنت بر طبقش نباشد، روایت ابن ابی یعفور می گوید خبر ثقه ای که شاهد از کتاب و سنت بر طبقش نیست حجت نخواهد بود مطلقا چه در فروع و چه در اعتقادیات. نسبت عموم من وجه است دیگر. چون صحیحه حمیری که شامل اعتقادیات نمی شد، چون فاسمع له واطع در اطاعت عملیه است، اعتقادات که اطاعت ندارد معرفت دارد. پس صحیحه حمیری مورد افتراقش این است که شامل اعتقادیات نمی شود، و خبر مفید علم را هم می گوید اسمع له و اطع که روایت ابن ابی یعفور با او کاری ندارد. پس نسبت بین این دو روایت عموم من وجه است. ولو از حجیت روایت ابن ابی یعفور خلف لازم نیاید اما بالاخره تنافی هست بین این دو مضمون. و با وجود روایت ابن ابی یعفور عقلاء اعتماد به صحیحه حمیری نمی کنند اگر ظهورش در معنای چهارم یا معنای سوم باشد.

پس خلاصه این شد که ما تا کنون هیچ جواب متقنی از روایت ابن ابی یعفور پیدا نکردیم. این نتیجه اخلاقی این چند جلسه است. تمام جوابهایی که از صحیحه ابن ابی یعفور دادند ناتمام است اگر ظهور صحیحه ابن ابی یعفور احتمال چهارم یا سوم باشد.

فقط الذی یسهل الخطب والحمد لله علی کل حال این است که صحیحه ابن ابی یعفور ظاهرش احتمال اول یا دوم است نفی صدور می کند، الذی جاءکم به اولی به یعنی این سخن لائق خود راوی این حدیث است، این سخن لائق آورنده این سخن است، لائق ما نیست که ما اینگونه سخن بگوئیم. ظاهرش این است. وقتی ظاهرش این بود نفی صدور می کند. دیگر نیازی هم نیست که اینجا ما مثل کتاب اضواء وآراء بگوئیم ما قرینه نوعیه داریم بر کذب صحیحه ابن ابی یعفور. نه آقا، علم به کذبش داریم نه قرینه ظنیه نوعیه. علم به کذبش داریم. چرا؟ برای اینکه علم داریم که از ائمه علیهم السلام قطعا صادر شده است روایاتی که لا نجد لها شاهدا فی الکتاب والسنة، چه شاهد را به معنای دلیل بگیرید و چه شاهد را به معنای مؤید بگیرید. چون روایاتی از ائمه علیهم السلام صادر شده است که مخصص عمومات کتاب و سنت است. این قطعی است. وقتی این قطعی است پس قطع به کذب ظاهر این حدیث داریم. ظاهر روایت ابن ابی یعفور مقطوع الکذب است، نه مظنون الکذب که در کتاب اضواء وآراء می گوید. در کتاب اضواء وآراء پذیرفته است که ظاهر این روایت نفی صدور است، در عین حال می گوید این روایت مظنون الکذب است. نه آقا! این روایت ظاهرش مقطوع الکذب است، رد علم آن می کنیم به اهلش. والحمد لله رب العالمین.

کلام واقع می شود در قسم سوم از اخبار طرح مخالف کتاب انشاءالله فردا.

جلسه 1716

سه شنبه 28/12/97

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به اقسام روایاتی بود که دال بر طرح مخالف کتاب بود که عرض کردیم مختص به بحث تعارض هم نبود. که ما آن را به سه قسم تقسیم کردیم:

قسم اول روایاتی بود که مفادش این بود که خبر مخالف کتاب باطل وزخرف است.

قسم دوم روایاتی بود که جواز عمل به یک خبر را مشروط می کرد به وجود شاهد بر طبق آن از متاب و سنت، که عمدتا روایت ابن ابی یعفور بود. که ما گفتیم تنها توجیهش این است که ظاهر این روایت نفی صدور است، الذی جاءکم به اولی به یعنی این حدیثی که شاهدی از کتاب و سنت با آن نیست شایسته آورنده خود این حدیث است و لائق خود او است نه لائق امام علیه السلام. امام همچنین حدیثی را نمی فرماید. که ما گفتیم اگر این روایت قابل توجیه است که بگوئیم یعنی ما حدیثی که مخالف روحی با کتاب و سنت باشد نمی گوئیم اینگونه توجیه می کنیم. والا باید بگوئیم تقیة صادر شده است که عامه فکر نکنند ائمه علیهم السلام برخلاف کلام خدا و پیامبر سخنی می گویند. و الا قطعا احادیث مخصص کتاب و سنت از ائمه علیهم السلام صادر شده است. اگر ظهور این روایت نفی حجیت خبری باشد که شاهدی از کتاب وسنت آن را تأیید نکند، هفت جواب ذکر شد که ما عرض کردیم این جوابها قانع کننده نیست.

بله اگر کسی احراز کند سیره قطعیه متشرعیه را بر عمل به خبر واحدی که موجب وثوق و اطمینان نیست، از این راه إنّاً کشف می کند که در این حدیث یک خللی هست، والا معنا ندارد که سیره متشرعه بر استمرار عمل به خبر ثقه ای باشد که مفید وثوق و اطمینان نیست. یا کسی بگوید با یک روایت نمی شود سیره عقلائیه را ردع کرد. سیره عقلائیه بر عمل به خبر ثقه است ولو مفید وثوق و اطمینان نباشد، با یک روایت نمی شود سیره عقلائیه راسخه را ردع کرد. تناسب بین رادع و مردوع باید حفظ بشود.

که ما در بحث خبر واحد اشکال کردیم، گفتیم ما اصلا احراز نمی کنیم سیره عقلائیه و متشرعیه را بر عمل به خبر ثقه ای که مفید وثوق واطمینان نیست. اگر هم سیره عقلائیه محرز باشد چرا با یک روایت نمی شود از آن ردع کرد؟ مگر در بقیه سیره های عقلائیه ما با یک حدیث معتبر ردع نمی کنیم سیره عقلائیه را؟ در باب معاملات ما نمونه هایی داریم که با یک حدیث معتبر تقیید می زنند سیره عقلائیه را.

قسم سوم از این روایات، روایاتی است که می گوید مخالف کتاب حجت نیست. دو روایت در این رابطه هست:

یک روایتی است که قطب راوندی نقل می کند از جمیل بن دراج از امام صادق علیه السلام که فرمود: إن علی کل حق حقیقة، (حقیقت در اینجا یعنی علامت، همانطور که در مفردات راغب یکی از معانی حقیقت را علامت صدق و حق بودن مطرح می کند، و در لسان العرب هم ذکر کرده است که إن علی کل حق حقیقة یعنی إن علی کل حق علامة الحقانیة، یعنی هر حقی علامت دارد حق بودنش) و علی کل صواب نورا (هر راه صوابی نوری دارد که نمایانگر صواب بودن آن است) فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه، علامت حق بودن یک خبر این است که موافق کتاب باشد، وعلامت ناحق بودن آن این است که مخالف کتاب باشد.

در موثقه سکونی هم مشابه همین حدیث آمده است.

مفاد این دو روایت این است که خبر مخالف کتاب حجت نیست.

در رابطه با این قسم سوم جهاتی از بحث هست:

جهت اولی: محقق نائینی و محقق عراقی فرموده اند: این قسم سوم از روایات فقط مختص به خبری است که تباین با کتاب دارد. خبر عام من وجه با کتاب مشمول این ما خالف کتاب الله فدعوه نیست.

وجهش را ذکر نکرده اند که چرا خبر عام من وجه با کتاب مصداق ما خالف کتاب الله فدعوه نیست. مخصوصا که تعبیر نکرده اند الخبر المخالف لکتاب الله لیس بحجة. ما خالف کتاب الله که هم شامل اصل خبر می شود و هم شامل عموم یک خبر می شود. عموم یک خبر که با کتاب تعارض به نحو عموم من وجه دارد عموم این خبر مصداق ما خالف کتاب الله فدعوه هست. ما وجهی نمی بینیم که بگوئیم این ما خالف کتاب الله فدعوه مختص است به خبر مباین با کتاب.

اینکه فرمود إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا، معنایش این نیست که مخالف کتاب بودن علامت عدم صدور یک حدیث است، تا بعد بگوئید که خبر عام من وجه با کتاب که اصل صدورش مشکلی ندارد. نه، إن علی کل حق حقیقة می تواند علامت این باشد که عموم این خبر مراد جدی مولا نیست.

پس این ما خالف کتاب الله فدعوه هم خبر متباین با کتاب را می گیرد و هم خبر عام من وجه با کتاب را در مورد اجتماع می گیرد و می گوید این خبر مخالف با کتاب حجت نیست.

و به نظر ما فرقی هم نمی کند این خبر عام من وجه با کتاب با عموم کتاب تعارض داشته باشد یا با اطلاق کتاب. اینکه مرحوم آقای خوئی فرمودند خبر مخالف با اطلاق کتاب خبر مخالف با کتاب نیست چون اطلاق کتاب مدلول کتاب نیست، بر خلاف عموم. این فرمایش ایشان وجهی ندارد. چرا؟ برای اینکه اطلاق ولو ناشی است از عدم ذکر قید، ولکن عدم ذکر قید حیثیت تعلیلیه است برای انعقاد ظهور برای کتاب. اینکه مرحوم آقای خوئی فرموده اند سکوت و عدم ذکر قید که جزء کتاب نیست. اطلاق عدم ذکر قید است اینکه جزء کتاب نیست. آقا! اطلاق یعنی سکوت و عدم ذکر قید واسطه است برای انعقاد ظهور برای این خطاب مطلق. خطاب مطلق به واسطه عدم بیان قید کاشف نوعی است از اینکه در مقام اراده جدیه مولا مطلق را اراده کرده است.

والا اگر این فرمایش آقای خوئی را بگوئیم حتی در متباینین هم می شود مناقشه کرد. مثلا قرآن می گوید: حرم الربا، یک حدیثی بگوید احل الربا. خب اطلاق احل الربا با اطلاق حرم الربا موجب تعارض شد، و الا اگر هر دو می گفتند فی الجمله، حرم الربا فی الجمله، روایت هم می گفت احل الربا فی الجمله، آیا با هم تعارض داشتند؟ دو تا فی الجمله ها که با هم تعارض ندارند. مثلا یک خبری بگوید یجب اکرام العالم فی الجملة، خبر دیگر بگوید لایجب اکرام العالم فی الجملة، آیا با هم تعارض دارند؟ نه. در متباینین هم اطلاق در هر کدام از این دو دلیل متباین با اطلاق در دلیل متباین دیگر منشأ تعارض شده است ولو تعارض به نحو تباین. اگر اطلاق نبود بلکه هر دو فی الجمله بودند که با هم تباین نداشتند. خود این منبه عرفی است بر اینکه این فرمایش آقای خوئی درست نیست. عرف خبر مخالف اطلاق کتاب را هم مخالف کتاب می بیند. مثل شرط مخالف کتاب، اگر یک شرطی مخالف اطلاق کتاب بود آیا عرف نمی گوید این شرط مخالف کتاب است؟. اطلاق کتاب می گوید الربا حرام، شرط کرد یک برادری به برادر دیگرش ربا بدهد، آیا نمی گویند این شرط مخالف کتاب است؟ با اینکه مخالف اطلاق کتاب است، عموم که نیست، نفرمود کل ربا حرام. ولذا این فرمایش درست نیست.

پس خبر متباین کتاب، خبر عام من وجه با کتاب، چه رابطه این دو رابطه اطلاق باشد چه رابطه عموم، خبر مخالف اطلاق کتاب و خبر مخالف عموم کتاب خبر مخالف کتاب است اگر تعارض به عموم من وجه بکنند.

می ماند خبر اخص مطلق از کتاب، آیا این هم مصداق ما خالف الکتاب فهو مردود هست یا نیست؟

دو وجه ذکر می شود برای اینکه بگوئیم خبر اخص مطلق از کتاب مخالف با کتاب نیست:

وجه اول: وجهی است که برخی از جمله مرحوم آقای خوئی فرموده اند. فرموده اند خاص قرینه عرفیه و مفسر عرفیه عام است، و عرف خطاب مفسِّر را مخالف خطاب مفسَّر نمی بیند. مخصوصا که متوقع از ائمه علیهم السلام همین بوده است که تفاصیل احکام را بیان کنند که چه بسا مخصص عموم کتاب هست.

در بحوث گفته اند این درست نیست. خبر اخص مطلق از کتاب عرفا مخالف کتاب است. مخالف کتاب یعنی مخالف ظهور کتاب، خب این مخالف ظهور کتاب است. حتی دلیل حاکم مثل لا ربا بین الوالد و الولد را هم ایشان می گوید این مخالف با کتاب است.

بله عرف در مقام جمع عرفی این خبر مخالف کتاب را مخصص کتاب می داند بحث دیگری است، اما این درست نیست که بگوئیم این خبر مخالف کتاب نیست. حالا اگر این خبر از شخص دیگری غیر از امام علیه السلام بود نمی گفتید این کلام تو مخالف قرآن است؟! همین لا ربا بین الوالد و الولد را اگر ابوحنیفه می گفت نمی گفتید مخالف قرآن است؟!.

اقول: این فرمایش بحوث به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه مخالفت دو معنا دارد: یکی همینی که ایشان می گوید، مخالفت بالمعنی الاعم، همین چیزی که ظهورش با ظهور کتاب اختلاف دارد. ولی مخالفت معنای دیگری دارد که بالمعنی الاخص است و آن به فارسی از آن تعبیر می شود به ناسازگاری. می گویند این مطلب با قرآن سازگار نیست. این تعبیر شامل موارد جمع عرفی نمی شود. بله عام من وجه مثل لاتکرم الفاسق با اکرم العالم ناسازگاز است چون در مورد اجتماع جمع عرفی ندارند، اما لاتکرم العالم الفاسق با اکرم العالم ناسازگار نیست چون جمع عرفی دارند. مخصوصا اگر این خطاب خاص ناظر باشد به آن خطاب عام، که پر واضح است که عرف نمی گوید این ناسازگار است با او، یا لسان، لسان حکومت باشد. ما خالف الکتاب یعنی آن چیزی که با کتاب خدا ناسازگار است، شاید ظهورش این باشد، نه مخالف به معنای اینکه اختلاف با ظهور کتاب داشته باشد. ظهور ندارد ما خالف الکتاب در بیش از این معنای اخص یعنی آن چیزی که با قرآن ناسازگار است. لاربا بین الوالد و الولدی که از امامی که شأنش تفسیر قرآن است، إنما یعرف القرآن من خوطب به که عرفا مفسر قرآن است، وقتی مفسر قرآن بود ناسازگار با قرآن نیست.

سؤال وجواب: ما با من قال هم کار داریم. آن بحثی که می گوید لاتنظر الی من قال و لکن انظر الی ما قال آن جای خودش، آن جا که بحث تعبد نیست به یک امام من الله. در تعبد به یک امام من الله ما نظر می کنیم به من قال. بحث این است که وقتی امام بفرماید لا ربا بین الوالد و الولد عرف این را ناسازگار نمی بیند با حرم الربا. اما همین مطلب را اگر ابوحنیفه بگوید می گوئیم چرا سخن مخالف قرآن می گویی. چون ابوحنیفه خودش هم ادعا نمی کند که من مفسر قرآن هستم. اهل بیت علم پیامبر نزدشان هست و فرموده اند هر چه ما می گوئیم سخن پیامبر است.

وجه دوم (بر اینکه ما خالف الکتاب موارد جمع عرفی را نمی گیرد): این است که گفته شده است که ما علم اجمالی داریم به صدور مخصصاتی نسبت به عمومات قرآن از ائمه علیهم السلام. این علم اجمالی باعث می شود اصالة العموم در عمومات کتاب تعارض کند. ما صد عموم کتابی داریم، علم اجمالی داریم که لااقل بیست تا از این عمومات تخصیص خورده است. منشأ تعارض بالعرض می شود بین این عمومات. اصالة العموم در این صد عام کتابی تعارض وتساقط می کنند. دیگر این خبرهایی که اخص مطلق هستند خبر مخالف کتاب معتبر نیستند. چون علم اجمالی این عموم ها را از اعتبار انداخت. این خبر اخص مطلق ما مخالف با این عام هست، ولی ظاهر ما خالف کتاب الله فهو مردود یعنی ما خالف الکتاب المعتبر، ما خالف الظهور المعتبر من الکتاب، وفرض این است که این ظهور عام دیگر ظهور معتبر نیست بخاطر علم اجمالی به تخصیص او یا تخصیص یکی از عموم های دیگر.

اقول: به نظر ما این فرمایش ایراد دارد. چرا؟ برای اینکه این فرمایش را ولو در بحوث گفته اند اما همانطور که در تقریر دیگر که از آقای صدر در مباحث الاصول است آمده ما خالف کتاب الله ندارد ما خالف الظهور المعتبر. بلکه ولو ما خالف الظهور التی ابتلی بالعلم الاجمالی. اطلاق دارد. ما خالف کتاب الله فهو مردود، خبری که مخالف عموم کتاب است ولو عمومی که علم اجمالی به تخصیص او داریم ولو همچنین خبری که مخالف با عموم کتاب است با اینکه علم اجمالی به تخصیص این عموم کتاب داریم می شود گفت که این خبر مصداق ما خالف کتاب الله فهو مردود هست.

البته در بحوث گفته اند ما اصل این مطلب را که این عمومات کتاب مبتلا هستند به علم اجمالی به تخصیص و اصالة العموم در اینها تساقط می کند این را قبول نداریم. اگر اصالة العموم ها تساقط می کردند در بحوث می گوید قبول می کنم که دیگر این خبر اخص مخالف ظهور معتبر کتاب نیست، ولی معتقدم که علم اجمالی به مخصصات عمومات منحل می شود. ما به مقدار مثلا بیست مورد علم تفصیلی به ورود مخصصات نسبت به قرآن کریم داریم چون اخبار آن قطعی الصدور است. علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به تخصیص بیست عموم از این عمومات و نسبت به مازاد آن شک بدوی داریم. علم اجمالی منحل می شود با علم تفصیلی حالا یا ناشی از خبر قطعی الصدور به تخصیص یا از اجماع بر تخصیص یا شهرت مفید علم بر تخصیص. این علم اجمالی منحل می شود. ولذا اصل اینکه علم اجمالی به ورود مخصصات موجب تعارض و تساقط اصالة العموم در عمومات کتاب باشد در بحوث گفته اند این را ما قبول نمی کنیم.

این راجع به این مطلب.

یک مطلب دیگر عرض کنم، وآن اینکه: ما بارها گفتیم شما علم اجمالی داری صد تا عموم مثلا بیست تای آنها تخصیص خورده است. درست است که این باعث می شود اصالة العموم در کل این صد مورد که طرف علم اجمالی است تفصیلا ساقط بشود. اما یک اصالة العموم اجمالی داریم که بگو انشاءالله بیش از بیست مورد تخصیص نخورده است. نتیجه اش این می شود که کأنه علم اجمالی به تخصیص بیست عموم از این صد عموم داری، و علم اجمالی و به تعبیر دیگر حجت اجمالیه داری بر اینکه هشتاد مورد از این صد مورد عمومات تخصیص نخورده است. خب جناب آقای صدر! این را هم در نظر بگیر. اصلا علم اجمالی بگو منحل نشده است، ولی علم اجمالی به ورود مخصصات منشأ تعارض اصالة العموم در تک تک این عمومات می شود. مانع نمی شود که ما یک اصالة العموم جاری کنیم برای نفی تخصیص زائد به نحو اجمال. بگوئیم این صد عام انشاءالله هشتاد مورد آن اجمالا هنوز تخصیص نخورده است. آنوقت این اخبار ما فرض این است که بیش از بیست مورد تخصیص دارد، یعنی با آن حجت اجمالیه ما مشکل پیدا می کند. شما مثلا صد تا خبر دارید نسبت به هر عمومی یک مخصص ظنی دارید. می دانی که این صد مخصص نسبت به این صد عام اجمالا بیست تای از آنها صادر شده است حداقل. و این علم اجمالی به صدور بعض مخصصات فرض این است که منحل نشده است. خب آقا! از آن طرف تا بیست تا مخصص علم اجمالی داریم به صدورش اصالة العموم می گوید بگو انشاءالله آن هشتاد تا عام دیگر اجمالی هنوز تخصیص نخورده است. و این صد تا خبر مخصص ظنی می شود مخالف آن هشتاد تا اصالة العموم که اجمالا جاری کردیم. یعنی این صد تا مخصص می شود مخالف ظاهر معتبر کتاب، منتهی ظاهر معتبر اجمالی، که اصالة العموم گفت بیش از بیست مخصص که علم دارید اجمالا این عمومات دارند بیش از آن بگو انشاءالله ظهور عمومی کتاب هنوز معتبر است. حجت اجمالیه می شود بر اینکه هشتاد تا از این عمومات هنوز تخصیص نخورده اند، عموم معتبرند. ولو نمی توانید تفصیلا بگوئید کدام آیه، اما اجمالا که می توانید بگوئید. این صد تا مخصص ظنی الصدور می شوند مخالف آن اصالة العموم در آن هشتاد تا عموم از این صد عموم کتاب.

پس این مطلب بحوث به نظر ما تمام نیست، حق با مباحث الاصول است که این بیان دوم را قبول نکرده است. ما خالف الکتاب اگر عرفا صدق کند بر خبر اخص مطلق از کتاب، بیان دوم که علم اجمالی است به ورود مخصصات مشکل را حل نمی کند.

ولذا مرحوم آقای صدر به فکر چاره افتاده است. خبر اخص مطلق را که می گوید مخالف کتاب، از آن طرف این علم اجمالی به ورود مخصصات نسبت به عمومات کتاب که مشکل را حل نکرد، چون این علم اجمالی به ورود مخصصات منشأ نشد که عنوان ما خالف الکتاب بر این اخبار که مخصص کتاب هستند صدق نکند. هنوز هم این خبر مخصص کتاب عرفا خبر مخالف کتاب است اگر وجه اول را نپذیریم که آقای خوئی ادعا می کرد.

در بحوث گفته اند ما یک فکری کرده ایم وآن این است که می گوید: روایت قطب راوندی راجع به إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فرموده إعرضوهما علی کتاب الله فما خالف کتاب الله فدعوه و ما وافق کتاب الله فخذوه، بعد قریب به این مضمون فرمود که: فإن لم تجدوا حکمهما فی کتاب الله فما خالف العامة فخذوه و ما وافق العامة فدعوه. ایشان می گوید ظاهر این روایت قطب راوندی این است که دو حدیث است که بخاطر تعارض است که ما متحیر شدیم چه کنیم. اگر تعارض نبود ما هیچ مشکلی در عمل به این حدیثها نداشتیم. إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله یعنی بخاطر اختلاف ما این حرف ما می زنیم، و الا اگر این دو حدیث اختلاف نداشتند به این دو حدیث عمل می کردیم. پس این دو حدیث فرض شده است حجت لولا المعارضة مع الآخر. فرموده حالا که با هم تعارض کردند وبخاطر تعارض مشکل پیدا کردند آن روایتی که مخالف کتاب است بگذارید کنار، آن روایتی که موافق کتاب است اخذ کنید. معلوم می شود یک حدیث و خبرهایی هست که لولا الابتلاء بالمعارض حجت است ولو مخالف قرآن هم هست. فقط چون معارض پیدا کرده ما می آییم سراغ ترجیح، می گوئیم آن روایتی که موافق کتاب است ترجیح بدهید بر آن روایتی که مخالف کتاب است. و الا همان خبر مخالف کتاب اگر معارض نداشت حجت بود.

ایشان می فرماید از این روایت قطب راوندی که ترجیح می دهد عند التعارض خبر موافق کتاب را بر مخالف کتاب، می فهمیم یک خبرهای مخالف کتابی هست که حجت لولا المعارض است. این را می فهمیم دیگر. این منشأ می شود که بدانیم که ما خالف کتاب الله فهو مردود اطلاقش مراد نیست، فی الجمله یک خبرهایی هستند که مخالف کتاب هستند ولکن اگر معارض نداشته باشند حجت هستند. البته این روایت قطب راوندی چون در مقام بیان نیست فقط فی الجمله ما می توانیم کشف کنیم که یک خبرهایی هست که فی الجمله مخالف کتاب هست و حجت است. در مقام بیان حجیت خبر که نیست بلکه در مقام بییان احکام تعارض است، می فهمیم این مفروغ عنه است که یک خبرهایی هستند که مخالف کتاب هستند لولا المعارض حجت هستند. اخذ به قدر متیقن می کنیم، می گوئیم خبرهایی که اخص مطلق از کتاب هستند و جمع عرفی آسان با کتاب دارند نه جمع عرفی سخت، الجمع العرفی بسهولة. این قدر متیقن از این روایت قطب راوندی است. در عین حالی که خبر مخالف با کتاب است اما فی الجمله فهمیدیم حجت است، قدر متیقن گیری می کنیم خبر اخص مطلق از کتاب که با کتاب جمع عرفی بسهولة دارد. سیأتی انشاءالله که این روایت اولا ضعف سند دارد. ثانیا معلوم نیست که این روایت بگوید که در مقام ترجیح در باب تعارض رجوع کنید به خبر موافق کتاب، بلکه شاید تمییز الحجة عن اللاحجة می خواهد بگوید. مثل آن روایت حسن بن جهم که می گفت إذا جاءکم حدیثان مختلفان فما کان یشبه الکتاب فهو منا و ما لا یشبه الکتاب فلیس منا. فرض کرد تعارض حدیثین را، در عین حال آمد تمییز حجت از لاحجت داد، گفت آنی که شبیه کتاب است فهو منا، آنی که شبیه کتاب نیست فلیس منا. شاید روایت قطب راوندی هم می خواهد بگوید آنی که مخالف کتاب است که ما نمی گوئیم، او را رها کنید، حتی اگر معارض هم نداشت باید رهایش می کردید، ولی برای حل تعارض یکی از راه های ابتدائی این است که خیلی از این خبرها مخالف کتاب است آنها را بگذارید کنار. مثل اینکه می گویند دو نفر اختلاف دارند راجع به تشخیص اعلم، شما می گوئید اگر یکی از آنها خبره است به قول او اخذ کنید قول غیر خبره را کنار بگذارید. تمییز حجت از لاحجت است ولی این خیلی حرف خوبی است، چون بسیاری از تعارض در شهادت به اعلمیت ها تعارض بین قول خبره و غیر خبره است، و با همین بیان خیلی از تعارضها حل می شود. این روایت هم شاید تمییز حجت از لاحجت می خواهد بدهد، می خواهد بگوید آنی که مخالف کتاب است که اصلا فدعوه. اگر معارض هم نداشت باید رهایش می کردید، حالا هم که معارض ندارد به شما می گویم او را رها کنید خیلی از تعارض ها حل می شود. مثل روایت حسن بن جهم، فما کان یشبههما فهو منا، با اینکه موردش در روایت حسن بن جهم جاءکم خبران مختلفان بود.

والحمد لله رب العالمین. جلسه بعد روز دوشنبه 5 فروردین 1398

جلسه 1717

دوشنبه 05/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راج به اخباری بود که دال بر طرح خبر مخالف کتاب بود، که عرض کردیم این اخبار دو طائفه هستند. طائفه اول مختص به فرض تعارض نیست، ولی طائفه دوم مختص به فرض تعارض است.

اما طائفه اول که مختص به فرض تعارض نیست سه قسم بود: قسم اول اخباری بود که مفادش نفی صدور خبر مخالف کتاب بود با این تعبیر که ما لم یوافق کتاب الله فهو زخرف. قسم دوم روایتی بود که مفادش این بود که شرط عمل به خبر این است که شاهدی از کتاب یا سنت قطعیه با آن موافق باشد. قسم سوم روایاتی بود که مفادش این بود که ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. که شرط حجیت خبر ثقه را موافقت کتاب قرار داده بود. مثل روایت سکونی و روایت جمیل بن دراج.

این قسم سوم ولو موردش خبر نیست، ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه، هر سخنی اعم از اینکه خبر باشد یا فتوی باشد، ولکن انصاف این است که قدر متیقن این است که ناظر است به روایات، و می خواهد حال روایات را بیان کند. هم می شود گفت یک نظارتی دارد به روایات و می خواهد اعتبار روایات را تحدید کند، و هم می شود گفت قدر متیقن از این تعبیر که إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه این است که ناظر به روایات هست.

راجع به روایت جمیل و روایت سکونی ممکن است کسی بگوید مفاد این دو روایت هم مثل مفاد قسم اول هست که نفی صدور می کرد، ما خالف کتاب الله لم اقله، زخرف، که در قسم اول بود ممکن است کسی بگوید که این قسم سوم هم نفی صدور می کند. شاهدش این است که در روایت سکونی دارد که إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا، فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه، یعنی هر راه صوابی نور دارد، و نور خبر صحیح موافقت با کتاب است. فما وافق کتاب الله فخذوه. پس خبری که موافق کتاب نیست نور ندارد. وقتی نور نداشت پس صواب نیست، یعنی خطاء است. مگر می شود حدیث خطاء از امام صادر بشود. پس گفته می شود که این روایت سکونی هم و همینطور روایت جمیل بن دارج مفادش این است که ما وافق کتاب الله فخذوه فإنه صادر منا و ما خالف کتاب الله فدعوه فإنه لم یصدر منا. چون چیزی که صواب هست نور دارد، نور حدیث که صواب هست موافق با کتاب است، حالا که یک حدیثی موافقت با کتاب نداشت و این نور را نداشت پس بدانید که صواب نیست خطاء است یعنی از ما صادر نشده است.

ولکن به نظر می رسد که این استظهار درست نباشد. چون مفاد عرفی إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا یک بیان غالبی است نه بیان دائمی. والا ممکن است صوابی باشد مشتبه. شبهه بین حق و باطل نور ندارد. و الا اگر نور داشت که شبهه نبود. ولی در عین حال مردد است بین حق و باطل، شاید حق باشد. حقی است که مشتبه شده است. پس اینطور نیست که دائما حق و صواب نور داشته باشد. غالبا اینطور است که هر صوابی نور دارد. ولذا نمی شود گفت حالا که یک خبری که موافق کتاب نبود و نور موافقت کتاب را نداشت پس بدانید که خطاء است. نه، دیگر کاشف نداریم نسبت به صواب بودن آن. شاهدش جمله اول روایت جمیل بن دراج است که فرمود الوقوف عند الشبهة خبر من الاقتحام فی الهلکة فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. مورد را مورد شبهه قرار داد، والا اگر چیزی که موافق کتاب نیست قطعا از امام صادر نشده و باطل است که دیگر شبهه نمی شود. البته ممکن است شما توجیه کنید بگوئیم اولا و بالذات شبهه بوده است، ولذا امام علیه السلام فرمود بروید سراغ اینکه ببینید موافق کتاب است یا مخالف کتاب تا شبهه تان برطرف بشود، ممکن است اینجور توجیه کنید ولی انصاف این است که مفاد عرفی این عبارات مخصوصا با آن بیانی که عرض کردیم این است که اگر نوری نداشت دیگر نمی شود بطور قطعی گفت که راه صواب است. متفاهم عرفی و مرتکز عرفی از إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا این است، نه اینکه چونکه موافق کتاب نیست پس صواب نیست. چون نور ندارد، هر صوابی هم که باید نور داشته باشد، پس بفهمیم که این صواب نیست و خطاء است نه این خلاف متفاهم عرفی است.

پس این روایت جمیل و روایت سکونی ظاهر است در نفی حجیت خبری که مخالف کتاب است.

اما اثبات نمی کند حجیت خبر غیر ثقه ای را که موافق کتاب است. نفی حجیت خبر ثقه ای را می کند که مخالف کتاب است اما اثبات نمی کند حجیت خبر غیر ثقه را به صرف اینکه این خبر غیر ثقه موافق کتاب است.

پس از این روایت می شود استفاده کرد مانعیت مخالفت کتاب را لحجیة خبر الثقة. نه اینکه از این دو روایت استفاده کنیم جعل حجیت را برای مطلق خبر ولو خبر غیر ثقه به صرف اینکه موافق کتاب است. چرا؟ برای اینکه اگر بگئیم خبر موافق کتاب یعنی خبری که مخالف کتاب نیست، خب واضح است، صرف اینکه یک خبری مخالف کتاب نیست مجوز عمل به خبر نیست و مورد را از شبهه بودن خارج نمی کند و علامت صواب بودن آن خبر نیست. باید نگاه کنیم ببینیم راوی آن خبر کیست، ثقه است ثقه نیست، صرف اینکه این خبر مخالف کتاب نیست که کافی نیست برای حجیت خبر به ارتکاز قطعی عقلاء و متشرعه.

پس اگر مراد از خبر موافق کتاب که حجت است یعنی خبری که مخالف کتاب نیست حجت است، قطعا مفاد عرفی آن جعل حجیت برای مطلق خبر نیست ولو راوی آن ثقه نباشد. اگر مفاد این روایت این است که خبری که موافق با ظهور کتاب است به او اخذ کنید، عرفی نیست که شرط حجیت خبر بشود موافقت با ظهور یک دلیل معتبر. خب اگر ظهور دلیل معتبر هست او حجت است دیگر، دیگر عرفیت ندارد که مطابق بودن این خبر را با ظهور دلیل معتبر کتابی منشأ بگیریم برای حجیت این خبر. خب آن ظهور دلیل معتبر کتابی حجت است دیگر، عرفیت ندارد که منشأ بشود که خبر موافق او هم حجت بشود.

پس به هیچ وجه عرفیت ندارد ما بگوئیم ما وافق کتاب الله فخذوه ولو کان خبر غیر الثقة. فرقی نمی کند چه بگوئیم ما وافق کتاب الله فخذوه یعنی ما لم یخالف کتاب الله فخذوه، چه بگوئیم ما وافق ظهور الکتاب فخذوه. هر جوری معنا کنیم ظهور ندارد در اینکه مطلق خبر ولو خبر غیر ثقه حجت است در فرض موافقت کتاب.

پس ظاهر عرفی این دو روایت این است که می خواهد حجیت خبر را مشروط کند به موافقت کتاب. البته این شرط لازم است شرط کافی نیست، چون باید مقتضی حجیت در این خبر وجود داشته باشد. وآن این است که این خبر، خبر ثقه باشد.

بعد از فراغ از این مطالب عرض شد که این روایت می گوید که خبر مخالف کتاب حجت نیست. ما خالف کتاب الله فدعوه. خبری که با کتاب تباین داشته باشد مصداق ما خالف کتاب الله فدعوه است. خبری که با کتاب تباین داشته باشد مصداق ما خالف الکتاب فدعوه است، خبری که با کتاب تعارض به نحو عموم من وجه دارد عمومش می شود مصداق ما خالف الکتاب فدعوه. فدعوه یعنی فدعوا هذا العموم. یک وقت کسی فکر نکند که خبر متعارض به عموم من وجه اصل این خبر مصداق ما خالف کتاب الله فدعوه است و لذا در مورد افتراق هم دیگر به این خبر عمل نمی کنیم. نه، مصداق ما خالف کتاب الله فدعوه در خبر معارض به عموم من وجه عموم این خبر یا اطلاق این خبر است نه اصل این خبر. واساسا عرفیت ندارد که اگر اطلاق یک خبری با کتاب مشکل پیدا کرد ما اصل این خبر را طرح کنیم. بالاتر از این نیست که ما علم تفصیلی پیدا کنیم به کذب اطلاق یا عموم یک خبر، منشأ نمی شود که اصل خبر را کنار بگذاریم.

خبر اخص مطلق از کتاب را بحث کردیم گفتیم به نظر ما وفاقا للسید الخوئی اصلا ظهور ندارد ما خالف الکتاب فدعوه که شامل خبر اخص مطلق از کتاب بشود. چون گاهی که تعبیر می کنند مخالف کتاب این یعنی ناسازگار با کتاب. عرفا خبر اخص مطلق قرینه عرفیه است بر تصرف در عموم یا اطلاق وناسازگار با آن نیست.

یک فرض دیگری هم مطرح شد، خبری که با کتاب مخالفت روحیه داشته باشد. این را آقای صدر و آقای سیستانی گفتند که این هم مصداق ما خالف کتاب الله فدعوه است. و اصلا گفته اند شاید مراد از ما خالف کتاب الله فدعوه فقط همین باشد یعنی خبر مخالف با روح کتاب، نه با ظاهر کتاب، ولو خبری است که به لحاظ نسبت سنجی اخص مطلق از کتاب است. یا اصلا کتاب به تفصیل راجع به این مطالب صحبت نکرده، مثلا یک خبری دعوت بکند به لهو، ینبغی الاشتغال باللهو در ایام عید نوروز مثلا. حب این خبر مخالف با روح کتاب است. روح کتاب تناسب ندارد با دعوت کردن به لغو ولهو ولعب. ولذا اگر یک حدیثی پیدا شد که دعوت می کرد به اشتغال به لهو در ایام خاص، خب این می شود مخالف با روح کتاب.

من به نظرم اینجا دو تا مطلب وجود دارد: مطلب اول اینکه: وجهی ندارد که ما مختص کنیم این روایات طرح مخالف کتاب را به مخالف روحی. حالا اینکه شامل مخالف روحی می شود اما چرا مختص به آن باشد. مثلا همین قسم سوم چرا شامل عام من وجه نشود؟ ما خالف کتاب الله فدعوه دیگر، ولو عام من وجه است با کتاب. چرا اختصاص داشته باشد به خبر مخالف روحی با کتاب.

مطلب دیگر اینکه: مخالف روحی با کتاب اگر مخالف با روح ظنی کتاب است که اعتبار ندارد، إن الظن لایغنی من الحق شیئا. اگر خبر مخالف با روح قطعی کتاب است، که همه قبول دارند که مخالف با روح قطعی کتاب به این است که این حدیث ما با دلیل کتابی آبی از تخصیص مشکل پیدا کند. یک دلیل کتاب که حالا می تواند یک آیه باشد یا مجموعه ای از آیات که آبی از تخصیص هستند، اگر حدیث ما مخالف بود با این آیه یا مجموعه آیاتی که آبی از تخصیص هستند این می شود خبر مخالف با روح قطعی کتاب دیگر. بعید است کسی این را منکر بشود. اگر هم بعضی ها مشکل دارند با صغریات مشکل دارند، تشکیک در صغریات می کنند. آنهایی که خیلی به فلسفه احکام کاری ندارند می گویند ادله جواز حیله ربا مخالف با روح قطعی کتاب نیست، تعبد بود شارع گفت ربا حرام است، همان شارعی که تعبد کرد گفت ربا حرام است و ما می گوئیم ربا ظلم است به ما گفت که این حیله ربا را ما حلال کردیم. یا در مورد اهل بدع تعبد کرد شارع به اینگه بهتان زدن به اینها جائز است بلکه راجح است، امر کرد به اینکه باهتوهم. اگر کسی اشکال می کند و می گوید چرا ما از این دلیل های معتبر که در مورد حیل ربا و در مورد استحباب بهتان زدن به اهل بدع و در مورد جواز بیع عنب به کسانی که می دانیم آن را تبدیل به خمر خبیث می کنند وارد شده است، آنهایی که می گویند از این روایات معتبر نباید رفع ید کنیم بخاطر این است که معتقد این است که اینها مخالف با روح قطعی کتاب هستند، و لا کسی اشکال کبروی نمی تواند بکند که اگر احراز کردیم که یک خبری مخالف با روح قطعی کتاب بود مشمول ما خالفکتاب الله فهو زخرف نباشد. مگر می شود نباشد. یا مشمول ما خالف کتاب الله فدعوه نباشد. مگر می شود نباشد.

مهم در این بحث این است که: ما وافق کتاب الله فخذوه اگر معنایش این باشد که خبری که موافق با ظهور کتاب باشد معتبر است، و ما خالف کتاب الله فدعوه مفادش این باشد که خبری که مخالف با کتاب است حجت نیست آنوقت این روایت سکونی و روایت جمیل از یک قسم سوم که غالب هم هست در روایات غفلت کرده است، وآن قسمی است که نه موافق است با ظهور کتاب و نه مخالف با آن است. و این بعید است، چون ظاهر این روایت جمیل و روایت سکونی این است که کلید اصلی عمل به احادیث را ارائه می کند، إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا، فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه ظاهرش این است که با این ضابط دیگر راه را هموار می کند برای اینکه ما دیگر مشکلی نداشته باشیم، خبر موافق کتاب را اخذ می کنیم خبر مخالف کتاب را طرح می کنیم. اینکه بگوئیم قسم سومی هست که نه موافق با ظهور کتاب است و نه مخالف با آن مواردی اصلا کتاب ساکت است، این دو حدیث راجع به آن اصلا سخنی نگفته اند، این انصافا بعید است.

اگر شما بگوئید چه اشکالی دارد دو قسم را ذکر کرده اند ما وافق الکتاب فخدوه و ما خالف الکتاب فدعوه، قسم سوم که نه موافق کتاب است و نه مخالف آن چون کتاب ساکت است از آن، آن را بیان نکرده اند. مشکلی ایجاد نمی شود. چون در آن قسم ثالث که مسکوت است رجوع می کنیم به اطلاق دلیل حجیت خبر ثقه که بناء عقلاء ومتشرعه بر عمل به خبر ثقه است یا صحیحه حمیری که دلیل ما هست که العمری و ابنه ثقتان فاسمع لهما و اطع.

ولی انصاف این است که بعید است که این قسم ثالث مسکوت عنه باشد.

ولذا به نظر می رسد که باید اینجا یکی از دو راه را انتخاب کنیم: یا بگوئیم ما وافق کتاب الله یعنی ما لم یخالف کتاب الله، ارجاع بدهیم ما وافق کتاب الله را به ما لم یخالف کتاب الله. پس اصل بشود جمله دوم که ما خالف کتاب الله فدعوه و ما لم یخالف کتاب الله فخذوه. این یک راه.

راه دوم عکس این است، بگوئیم جمله اولی اصل است، ما وافق الکتاب فخذوه یعنی ما وافق ظهور الکتاب فخذوه، و ما خالف یعنی ما لم یوافق ظهور الکتاب و لو قرآن نسبت به آن ساکت باشد، فدعوه.

در بحوث راه دوم را انتخاب کرده است، در مباحث راه اول را انتخاب کرده است.

در مباحث گفته ما می گوئیم ما خالف کتاب الله فدعوه و ما وافق کتاب الله أی ما لم یخالف کتاب الله فخذوه. خبری که مخالف کتاب نیست قابل اخذ است. چرا؟ در مباحث گفته اند چون معنای دوم که بگوئیم شرط حجیت خبر ثقه این است که موافق با ظهور کتاب باشد این خلاف مرتکز عقلاء و متشرعه است. اینکه ما بگوئیم ما خالف کتاب الله فدعوه یعنی ما لم یوافق کتاب الله، و اصل جمله اول است. در مباحث الاصول گفته اند این راه دوم خلاف ارتکاز عقلاء ومتشرعه است. چون معنایش این است که می گوید خبری که موافق ظهور کتاب است به آن اخذ کنید و خبری که موافق ظهور کتاب نیست به آن اخذ نکنید، یعنی الغاء حجیت خبر ثقه. این خلاف مرتکز عقلاء ومتشرعه است.

در بحوث که پیشرفته تر از مباحث است چون تقریری است که آقای صدر بعد از نوشتن دیده و اصلاح کرده، گفته نه، راه دوم ظاهر این دو حدیث است. خبری که موافق با ظهور کتاب است اخذ کنید، ما خالف کتاب الله یعنی ما لم یوافق ظهور الکتاب فدعوه. چرا؟

می گوید: برای اینکه روایت می گفت إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا. معیار حجیت را نورانیت در حدیث قرار داد. نورانیت در چیست؟ در اینکه یک مطلبی را این حدیث بگوید که قرآن ساکت است از آن؟ سکوت قرآن منشأ نورانیت یک حدیث می شود؟! نه. آن چیزی که منشأ نورانیت یک حدیث است این است که حدیث مطلبی بگوید که قرآن متعرض بیان آن شده است و مفاد این حدیث موافق باشد با بیان قرآن. این است که منشأ نورانیت است. إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه. ولذا در بحوث می گویند ظاهر این روایت حداقل روایت سکونی که این جمله «إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا» در اولش هست این است که آن خبری که موافق با ظهور کتاب است نورانیت دارد به آن اخذ کنید. اما خبری که یا مخالف با کتاب است یا لااقل موافق با کتاب نیست یتعرض لما سکت عنه القرآن، خب این نور ندارد. او اعتبار ندارد.

بعد در بحوث گفته اند اینکه مفادش شد الغاء حجیت خبر ثقه. گفته اند خب چکار کنیم می شود مثل روایت ابن ابی یعفور، که ما گفتیم یا باید حملش کنیم بر اینکه نفی حجیت خبر ثقه می کند در اصول دین، یا باید بگوئیم از باب مجامله و تقیه با عامه حضرت این حدیث را فرموده اند. چون عامه انتظار نداشتند ائمه علیهم السلام جدای از کتاب از نزد خودشان مطالبی را بیان کنند ولذا ائمه علیهم السلام مجامله کردند فرمودند چیزی که موافق با کتاب نیست اعتبار ندارد.

اقول: به نظر ما حق با مباحث الاصول است. متعین راه اول است. یعنی ما وافق کتاب الله را معنا کنیم ما لم یخالف کتاب الله. نه بخاطر آن چیزی که در مباحث الاصول می گوید که ارتکاز عقلاء ومتشرعه بر حجیت خبر ثقه است ولو در مواردی که قرآن از آن ساکت است. ارتکاز عقلاء ومتشرعه بر حجیت خبر ثقه است ولو موافق با ظهور کتاب نباشد. ما از این راه وارد نمی شویم، چون واقعا برای ما روشن نیست که خبر ثقه ای که مفید وثوق و اطمینان نباشد عقلاء ومتشرعه به آن اعتماد بکنند. ما این مطلب برایمان واضح نیست. حتی متشرعه هم برایمان واضح نیست که در زمان ائمه علیهم السلام شک می کردند وثوق پیدا نمی کردند در عین حال عمل می کردند به خبر ثقه. این برای ما واضح نیست. اما در عین حال معتقدیم حرف مباحث الاصول درست است، ما وافق کتاب الله أی ما لم یخالف کتاب الله. چرا؟ برای اینکه اصلا ما وافق کتاب الله یعنی آن چیزی که سازگار است و وفق دارد با کتاب، یعنی ناسازگار نیست. الان بلاتشبیه می گویند زن سازگاری است، یعنی چه؟ یعنی هر چه آقایش بگوید با او درگیر نیست، مواردی که آقا سکوت بکند او اظهار نظر می کند اما جائی که آقا اظهار نظر می کند آنجا درگیر نمی شود.ما وافق کتاب الله یعنی آن چیزی که وفق دارد با کتاب خدا و با آن سازگار است. سازگار است یعنی درگیر نیست.

اتفاقا در روایت ابن راشد و ایوب بن حر می گفت ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف. حدیثی که موافق قرآن نیست زخرف است. رخرف یعنی باطل حق نما و گول زن. خب آیا چیزی که موافق با ظهور کتاب نیست باطل است؟ نه. یعنی آن چیزی که ناسازگار با کتاب است باطل است.

سؤال وجواب: می گوید هر مطلبی که مخالف قانون است بی ارزش است و هر مطلبی که موافق با قانون است ارزشمند است. خب اینجا را بگوئید.

اصلا من معتقدم حمل موافق بر غیر مخالف عرفی است نه بر عکس آن. حمل مخالف بر ما لم یوافق اصلا عرفی نیست. یک روایتی می آید می گوید برف پاک است، بگوئیم این مخالف کتاب است برای اینکه مراد از مخالف کتاب ما لم یوافق الکتاب است، ظهور کتابی که نداریم که برف پاک است. این عرفی است؟ اصلا عرفی نیست که بگوئیم ما خالف الکتاب یعنی ما لم یوافق که شامل آن خبری بشود که متعرض حکمی است که قرآن از او ساکت است. اصلا عرفی نیست. ولی عکسش عرفی است که بگوئیم ما وافق الکتاب یعنی آن خبری که با کتاب سازگار است و مخالف کتاب نیست.

راجع به شرط، شرطی که موافق کتاب است واجب الوفاء است شرطی که مخالف کتاب است واجب الوفاء نیست. یعنی شرطی که در چارچوب کتاب است. موافق کتاب یعنی مخالف کتاب نیست. این است نکته ای که می گوئیم حرف مباحث الاصول درست است.

واما آنچه که در بحوث گفته اند که إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا، آقا به همین نکته ای که عرض کردیم که خبر ثقه اگر مخالف کتاب نباشد نورانیت دارد دیگر. مقتضی حجیت که دارد خبر ثقه است، مخالف کتاب که نباشد نورانیت دارد دیگر. چون خبر ثقه بودن کاشفیت می آورد، مخالف کتاب هم نباشد نورانیت دارد دیگر. إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا. حتما که لازم نیست موافق با ظهور کتاب باشد. همینکه خبر ثقه است مخالف با ظهور کتاب هم نیست این منشأ نورانیت آن است.

والا جناب بحوث! شما می گوئید که ظاهر همین معنای دوم است که ما وافق کتاب الله فخذوه و ما لم یوافق کتاب الله فدعوه خبری که موافق با ظهور کتاب نیست اعتبار ندارد. خب اگر اینجوری باشد پس چطور توجیه می کنید؟ آیا می گوید این حمل بر تقیه می شود؟ مگر نفی صدور می کرد؟ در آن روایت ابن ابی یعفور گفتید نفی صدور می کند، فهو اولی به من الامام، آنجا می گفتید نفی صدور خبری که موافق با کتاب نیست این باید حمل بر تقیه بشود. اما در مورد الغاء حجیت خبر ثقه چه اشکال دارد خبر ثقه ای که مفید علم نیست شارع الغاء حجیت از آن بکند. بله آنوقت بیائید بگوئید اطلاقش هم اصول دین را می گیرد و هم فروع دین را، و ارتکاز عقلاء در حجیت خبر ثقه در فروع دین موجب انصراف این روایت می شود به اصول دین. این حرف خوبی است. اما حمل بر تقیه چه وجهی دارد؟ نفی صدور که نمی کرد، نفی حجیت خبر ثقه می کند. آقای سیستانی هم همین را می گوید، می گوید خبر ثقه ای که مفید وثوق نیست حجت نیست. آخرش این روایت هم این را می گوید دیگر. چرا حمل بر تقیه می کنید.

بله اگر ثابت بشود ارتکاز عقلاء بر حجیت خبر ثقه ظنی در فروع دین، خب آنوقت شما می گوئید که حمل می کنیم این روایت را بر عدم حجیت خبر ثقه در اصول دین. ولی ما عرضمان این است که ظاهر این روایت همان احتمال اول است که در مباحث می گوید.

این راجع به این سه قسم از روایات. کلام واقع می شود در طائفه ثانیه که در خصوص تعارض الخبرین روایت می گوید طرح کنید خبر مخالف کتاب را در فرض تعارض. انشاءالله فردا شروع می کنیم. اولین روایت، روایت قطب راوندی است که در وسائل نقل می کند، سندا و دلالة راجع به او بحث می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1718

سه شنبه 06/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به دو طائفه از روایات طرح مخالف کتاب بود. طائفه اول اختصاص به باب تعارض نداشت. طائفه دوم مختص به باب تعارض هست که مشتمل بر سه روایت هست:

روایت اول: روایت قطب راوندی: قال الصادق علیه السلام إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه فإن لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه.

استدلال شده است به این روایت بر اینکه مرجح اول باب تعارض خبرین این است که یکی از این دو خبر موافق با ظهور کتاب باشد و خبر معارض او مخالف ظهور کتاب باشد. طبق این روایت خبر موافق با ظهور کتاب ترجیح دارد و آن را اخذ می کنیم در فرض تعارض.

کلام واقع می شود تارة در سند این روایت و تارة اخری در دلالت آن.

اما سند این روایت: در وسائل می گوید سعید بن هبة الله راوندی شیخ راوندی در رساله ای که تألیف کرده است راجع به احوال احادیث اصحابنا و اثبات صحتها. ظاهرا این کتاب بی نام بوده است، خود صاحب وسائل یک عنوانی برای او انتخاب کرده، می گوید: «رسالتها التی الفها فی احوال احادیث اصحابنا و اثبت صحتها». مرحوم علامه مجلسی رض هم در بحار بدون ذکر این روایت می گوید سعید بن هبة الله راوندی یک رساله ای دارد، ایشان می گوید رسالة الفقهاء است. إن للشیخ الراوندی رسالة الفقهاء و قد نقل بنا بعض الثقات من هذه الرسالة، که بعید نیست که همین رساله ای باشد که صاحب وسائل اشاره می کند.

در این رساله شیخ راوندی نقل می کند از محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد (دو فرزندان علی بن عبدالصمد) عن ابیهما، از پدرشان علی بن عبدالصمد، عن ابی البرکات علی بن الحسین عن ابی جعفر بن بابویه (شیخ صدوق) عن ابیه عن سعد بن عبدالله عن ایوب بن نوح عن محمد بن ابی عمیر عن عبدالرحمن بن ابی عبدالله قال قال الصادق علیه السلام. مرحوم آقای خوئی فرموده سند این روایت صحیح است و قابل اخذ هست. و لکن اشکالاتی به سند این روایت گرفته می شود که باید بررسی کنیم:

اشکال اول: گفته می شود که این رساله را صاحب وسائل نسبت داده به شیخ راوندی. دو شاگرد معروف شیخ راوندی یکی ابن شهرآشوب ودیگری شیخ منتجب الدین هیچکدام در ضمن کتابهای شیخ راوندی همچنین کتابی را ذکر نکرده اند. ابن شهرآشوب در کتاب معالم العلماء و شیخ منتجب الدین در فهرست کتابهای مختلفی را از ایشان نام می برند، حتی شیخ منتجب الدین دو رساله در خمس از ایشان ذکر می کند: رسالة مسألة فی الخمس و مسألة اخری له فی الخمس، رسالة فی غسل الجنابة (که نامش هست شجار العصابة فی غسل الجنابة)، و هیچکدام نامی از این رساله ای که صاحب وسائل می گوید که رسالة احوال احادیث اصحابنا نبرده اند.

و این موجب می شود که انتساب این رساله به شیخ راوندی دچار ابهام بشود.

محدث نوری ره نسبت به صاحب وسائل بدبین است، وقتی مطرح می شود که چطور صاحب وسائل نامی از کتاب جعفریات (اشعثیات) نمی برد، می گوید فکر نکنید که صاحب وسائل این کتاب را نپسندید و معتبر ندانست لذا از او چیزی نقل نکرد. نه، این کتاب اشعثیات و جعفریات به دست صاحب وسائل نرسید، والا صاحب وسائل ضعیفتر از این کتاب را هم با وجوه ضعیفه می خواهد اثبات بکند که کتاب معتبری است. تعبیر محدث نوری این است: إن صاحب الوسائل یتشبث فی الاعتماد علی کتاب ونسبته الی مؤلفه الی وجوه ضعیفة و قرائن خفیة. خاتمة المستدرک 1/31.

اقول: راجع به این اشکال ممکن است ما جواب بدهیم بگوئیم معلوم نیست که آن دو شاگرد شیخ راوندی به صدد احصاء بوده اند نسبت به کتب شیخ راوندی. گفتند إن له کتبا و مصنفات منها کتاب کذا، منها کتاب کذا. ولذا می بینید ابن شهرآشوب کتاب را ذکر می کند برای شیخ راوندی که اسمش هست جنی الجنتین فی ذکر ولد العسکریین ولی شیخ منتجب الدین از این کتاب نام نمی برد. شیخ منتجب الدین کتابهای دیگری ذکر می کند برای شیخ راوندی که ابن شهرآشوب نام نمی برد. مخصوصا که عرض کردیم این کتابی که صاحب وسائل از او این حدیث را نقل کرد کتاب بی نامی بود ظاهرا. خب کتاب بی نام را چطور و با چه نامی ذکر بکنند این دو شاگرد شیخ راوندی. خب ممکن است شیخ راوندی یک شاگرد سومی داشت حالا یا همزمان با ابن شهرآشوب و شیخ منتجب الدین یا بعد از این دو شاگرد متأخری داشت که این رساله ای که صاحب وسائل نام می برد به دست او رسید. یا در کتب باقیمانده از شیخ راوندی این کتاب دیده شد و استنساخ شد و به دست صاحب وسائل رسید.

پس این احتمالش موهوم نیست که صاحب وسائل می گوید شیخ راوندی یک رساله ای داشته در احوال احادیث اصحابنا.

اشکال دوم: (که مهمتر از اشکال اول است) این است که: صاحب وسائل سند ذکر نکرده است به این کتاب. برفرض ما از اشکال اول جواب بدهیم که دادیم که عدم نقل ابن شهرآشوب و شیخ منتجب الدین دو شاگرد شیخ راوندی نسبت به این رساله نفی وجود این رساله را نمی کند بعد از اینکه دیدیم علامه مجلسی هم در بحار 2/235 گفت للشیخ الراوندی رسالة الفقهاء فقد نقل لنا بعض الثقات من هذه الرسالة. ونقل شده است از صاحب هدایة الابرار که معاصر صاحب وسائل بوده است که ایشان هم از این رساله شیخ راوندی مطلب نقل کرده است. مولی محمد تقی مجلسی در روضة المتقین 6/43 از این رساله مطلب نقل کرده است. ولذا ما قبول داریم که احتمال وجود همچنین رساله ای برای شیخ راوندی احتمال موهوم و ضعیف نیست.

اما اشکال دوم اشکال مهمی است، صاحب وسائل یک رساله ای دیده است به نام رسالة احوال احادیث اصحابنا که برای شیخ راوندی است، این رساله، رساله مشهوره که نبوده است، از کجا این نسخه از این کتاب که به دست صاحب وسائل رسیده نسخه معتبره بوده است؟!. صاحب وسائل اگر از یک کتاب مشهوری مطلب نقل می کرد حرفی نبود، یک کتابی غیر مشهور که اصل وجودش توسط نقل صاحب وسائل ثابت شد وبرفرض اصل وجودش هم ثابت بشود اعتبار آن نسخه ای که دست صاحب وسائل بود واضح نیست چطور ما اعتماد کنیم به نقل صاحب وسائل؟

دو شبهه اینجا مطرح است راجع به طریق صاحب وسائل:

یک شبهه این است که: اصلا صاحب وسائل به این رساله طریق ذکر نکرد. خب این را ما جواب می دهیم. می گوئیم صاحب وسائل به دو کتاب شیخ راوندی که از او تعبیر به قطب راوندی هم می شود طریق ذکر کرده است، یکی کتاب خرائج و جرائح و دیگری کتاب قصص الانبیاء است. و طریق صاحب وسائل به این دو کتاب همان طریق صاحب وسائل است به علامه حلی. که علامه حلی به سند معتبر نقل می کند از شیخ راوندی. بعد صاحب وسائل گفته است و نروی باقی الکتب بالطرق السابقة. بقیه کتابها را که ما در وسائل از آن حدیث نقل کردیم با طرق گذشته نقل می کنیم، که خب طریق مناسبی که به آن رساله احوال احادیث اصحابنا هست همین طریق صاحب وسائل خواهد بود به کتاب خرائج و کتاب قصص الانبیاء.

نفرمائید که: اگر طریق صاحب وسائل به این رساله احوال احادیث اصحابنا از طریق علامه حلی می گذشت چه جور شد که این روایت به این مهمی در بحث تعارض فقط در کتاب وسائل مطرح شده است؟ مگر از طریق علامه این کتاب به دست صاحب وسائل نرسیده است؟ چطور خود علامه در کتاب فقهی و اصولی اش این رساله را مطرح نکرده است؟! چطور محقق حلی این را مطرح نکرده است که استاد پدر علامه حلی است که معمولا طریق علامه حلی از راه پدرش و از راه محقق حلی است؟! این موجب تضعیف این احتمال می شود که صاحب وسائل این کتاب را از طریق این بزرگان گرفته باشد.

قلت: این را ما جواب می دهیم می گوئیم نه، صاحب وسائل طریق ذکر کرده است به همه کتب از جمله این کتاب، طریقش هم به علامه حلی می گذرد از پدر علامه حلی به سند صحیح تا مؤلف کتاب. و اینکه این روایت را علامه حلی یا محقق حلی مطرح نکرده اند دلیل نمی شود که این روایت به دست آنها نرسیده است. آنها داعی نداشتند که این روایات را مطرح کنند. کما اینکه روایات دیگر باب تعارض را هم مطرح نکردند. محقق حلی در معارج الاصول می گوید که شیخ طوسی راجع به ترجیح به مخالف عامه یک روایتی مطرح می کند. بعد می گوید با یک روایت تعبدیه ثابت به خبر واحد مگر می شود مسأله علمیه را اثبات کرد. یعنی تحمل نمی کند محقق حلی که شیخ طوسی ترجیح مخالف عامه را با یک روایتی از امام صادق علیه السلام بخواهد مطرح کند. می گوید مگر می شود با یک روایتی که خبر واحد است یک مسأله عملیه را (یعنی مسأله ای که باید در او علم تحصیل کرد چون مربوط به اصول است) ثابت کرد؟! الظاهر إن احتجاجه (یعنی احتجاج شیخ طوسی) فی ذلک بروایة رویت عن الصادق علیه السلام و هو اثبات لمسئلة علمیة بخبر واحد و لا یخفی علیک ما فیه. قبول نداشتند که در اصول فقه با خبر واحد می شود اثبات حکم کرد.

ولذا شاید به این خاطر بود که این خبر در باب تعارض را هم مطرح نکردند، نه بخاطر اینکه دستشان نرسید.

ولذا ما این شبهه را که صاحب وسائل طریق نداشته است به این رساله شیخ راوندی جواب می دهیم.

اما شبهه فراتر از این هست، وآن این است که طریق صاحب وسائل نه به این رساله بلکه کلا از باب تیمن و تبرک بوده است. اصلا صاحب وسائل طریقی که داشته است یک طریق عام بوده است. ما نمی گوئیم طریق نداشته، طریق داشته به همه کتب از جمله کتاب شیخ راوندی، اما معنای طریق داشتن صاحب وسائل این نیست که نسخه به نسخه صاحب وسائل طریق معتبر دارد و این رساله شیخ راوندی از طریق صاحب وسائل و او هم از استادش تا برسد به شیخ راوندی بوده است. ابدا. ما شواهدی داریم بر اینکه صاحب وسائل به این نسخی که از آن نقل می کند سند معتبر ندارد و آن طرقش مربوط به این نسخه ها نیست. استاد یک نامه ای می نوشت می گفت أجزت لک أن تروی عنی جمیع ما صحت لی روایته من کتب الاصحاب، گاهی می گفتند من الکتب المذکورة فی فهرست الشیخ. این ورقه را می داد دست شاگرد، شاگرد می گفت اجازه نقل حدیث گرفتم. تمام می شد ومی رفت. بعد خود این شاگرد می رفت در بازار نسخه های خطی را پیدا می کرد اجتهاد می کرد ببیند این نسخه متقنه هست یا نه، با اجتهاد نسخه شناسی می کرد، نه اینکه این نسخه را از استادش بگیرد و استادش هم از استادش بگیرد وهکذا یدا بید این نسخه برسد به دست صاحب وسائل. اینطور نبود.

حالا این اجازه های تشریفاتی تا همین اواخر هم بوده است. امام قده این کتاب چهل حدیث را اگر نگاه کنید اولش اجازه ای که شیخ عباس قمی ره وقتی به قم آمدند و امام ره ودیگر بزرگان آن روز از ایشان اجازه نقل حدیث گرفتند ذکر می کند، بعد احادیث را از همین کتابهای حدیثی که در دست من و شماها هم هست نقل می کند. حالا هدف شاید این بوده که یا اعتماد استادش را به خودش و به فهمش از احادیث بگیرد و در حدی خودش را بنمایاند که من قابل این هستم که نقل حدیث بکنم. یا به هر حال این رسم جا افتاده بود. ما شواهدی داریم بر این مطلب.

کی گفته این رساله اصلا رساله شیخ راوندی بوده است؟ شاید رساله ای بوده یک آقایی حدس زده است که این رساله راوندی است نوشته رسالة الراوندی، بعد صاحب وسائل مطمئن شده که این رساله شیخ راوندی است. مگر فقه الرضا که اعلام اعتماد کردند در زمان مرحوم مجلسی به آن چطور به دست اعلام رسید؟ گفتند یک آقایی از هند آمد این کتاب فقه الرضا را آورد، اصلا عده ای از بزرگان آن روز مطمئن شدند که این کتاب تألیف شده خود امام رضا علیه السلام است. سند وقتی تیمنی وتشریفاتی بود اصلا صاحب وسائل یک اجازه کلی گرفته بود، حالا ما شواهدش را ذکر می کنیم. نه اینکه در آن اجازه نامه ها نوشته بودند که یک رساله ای شیخ راوندی دارد راجع به احوال احادیث اصحابنا.

شاهد اول: این است که در امل الآمل که صاحب وسائل تعریف کرده راجع به شیخ راوندی می گوید قد رأیت له کتاب قصص الانبیاء ایضا و کتاب فقه القرآن ورسالة فی احوال احادیث اصحابنا و اثبات صحتها، رأیت له. این تعبیر رأیت له نمی سازد با اینکه این کتاب از طریق استاد آن هم از طریق استاد و هکذا یدا بید از مؤلف به دست صاحب وسائل رسیده باشد. اینجا نمی گویند رأیت. وصیتنامه ای از پدرم دیدم یعنی گشتم لابلای کتابهای پدرم یک وصیتنامه ای دیدم. اما اگر از خود پدر این وصیتنامه را گرفته باشد نمی گوید وصیتنامه ای از پدرم دیدم. بلکه می گوید این وصیتنامه پدرم است. اگر صاحب وسائل این نسخه از رساله را از استادش گرفته و استادش هم می گوید از استادم گرفته ام تا شیخ راوندی آیا بعد تعبیر می کنند قد رأیت له رسالة فی احوال احادیث اصحابنا؟

شاهد دوم: صاحب وسائل یکی از کتابهایی که طریق به آن ذکر می کند کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی اشعری است. این کتاب الان هم هست و چاپ شده است. اصل این نسخه صاحب وسائل در کتابخانه مرحوم آقای حکیم در نجف است، ولی این نسخه ای که چاچ شده در صفحه اولش خط صاحب وسائل را افست کرده اند. صاحب وسائل می گوید: قد وجدت لهذا الکتاب نسختین صحیحتین علیهما آثار الصحة و الاعتماد، من از این کتاب نوادر دو نسخه صحیحه پیدا کردم. ثم إنی تتبعت ما فیه من الاحادیث فوجدت اکثرها منقولة فی الکتب الاربعة و امثالها من الکتب المشهورة المتواترة و الباقی قد روی فی الکتب المعتمدة ما یوافق مضمونه، فلا وجه للتوقف فیه. وقد رأیت احادیث کثیرة نقلها الشیخ والشهید وابن طاوس و الجمیری و الطبرسی و غیرهم فی مصنفاتهم من نوادر احمد بن محمد بن عیسی وتلک الاحادیث موجودة هنا. و بالجملة القرائن علی اعتباره کثیرة. آخر این کتاب هم اینجور نوشته است: هذا ما وجدناه من کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسیفی نسخة معتبرة قوبل بسختین صحیحتین علیهما خطوط جماعة من الفضلاء. آقا اگر به این کتاب نوادر طریق حسی داری یعنی این نسخه را از استادت گرفتی و استادت هم از استادش گرفته تا برسد به مؤلف، دیگر چرا این تکلفها و چرا این اکل من القفاها. خب بگو این نسخه را از استادم گرفته ام و استادم هم از استادش گرفته یدا بید گرفته از مؤلفش.

سؤال وجواب: بله نوادر جزء کتبی است که صاحب وسائل اسم می برد و می گوید من طریق دارم به آن.

شاهد سوم: علامه مجلسی کسی است که در طریق صاحب وسائل به علامه حلی قرار گرفته است نسبت به کتاب شیخ راوندی. یعنی این کتاب شیخ راوندی را صاحب وسائل که طریق ذکر می کند می گوید طریق من علامه مجلسی است. خود علامه مجلسی که شیخ اجازه صاحب وسائل است در بحار اجتهاد می کند که آیا این کتاب قصص الانبیاء کتاب شیخ راوندی است یا سید راوندی. می گوید ولایبعد أن یکون تألیف السید فضل الله الراوندی. اعمال اجتهاد می کند می گوید ممکن است کتاب قصص الانبیاء مال شیخ راوندی باشد و ممکن است وبعید نیست مال سید فضل الله راوندی باشد. اینها نشان می دهد اجتهاد می کرده اند در تشخیص نسخه ها و انتساب کتابها به افراد.

حتی خیلی از این طرق تشریفاتی طرق به عناوین کتب هم نبوده است. عرض کردم یک اجازه تشریفاتی کلیه، اجزت لک أن تروی عنی کتب الاصحاب.

در پرانتز بگویم: علامه حلی در اجازه ای که به بنی زهره دارد می گوید: أجزت لهم أن یرووا عنی جمیع ما صحّ لی روایته.

شاهد چهارم: صاحب وسائل در وسائل می گوید مصنفات شیخ صدوق و اکثر کتبی که ما ذکر کردیم نسبتش به مؤلفینش با تواتر ثابت شده است. و بقیه کتب علم بالاخبار المحفوفة بالقرائن و وجدت بخطوط ثقات الافاضل و رأینا علی نسخها خطوط علمائنا المتأخرین و جمع من المتقدمین بجیث لامجال للشک فی صحتها والثبوت لمؤلفیها. می گوید عده ای از کتب را ما با خطوط علماء روی آن تشخیص دادیم که نسخه های معتبره است، چون وقتی خطوط علماء بود اعتماد را جلب می کند. اگر بنا بود صاحب وسائل به این نسخه از طریق استادش پی برده و استادش هم از استادش معنعنا و ثقة عن ثقة از مؤلف این نسخه را اخذ کرده باشند که دیگر این حرفها را ندارد.

سؤال وجواب: آن طریقی که ذکر می کند به همه کتب ذکر می کند که نام می برد. راجع به همین کتبی که ذکرناها می گوید، که می گوید عده ای از این کتب با تواتر ثابت شده و عده ای با خطوط علماء روی نسخه های این کتب ثابت شده است.

شاهد پنجم: بالاتر از صاحب وسائل داریم می رویم از کلمات بزرگان دیگر که واسطه بین صاحب وسائل و اصحاب کتب روائیه بوده اند کلمات آنها را بررسی می کنیم:

شهید ثانی طبق نقل مستدرک می گوید: اجازات العلماء کانت لمجرد التبرک و التیمن. شهید ثانی که خودش جزء علمائی است که طریق داشته و اجازه می داده است به علمای بعد از خودش، می گوید اجازات علماء برای مجرد تیمن و تبرک بوده است.

باز از شهید ثانی نقل شده که گفته: رأیت خطوط جماعة من فضلائنا بالاجازة لابنائهم عند ولادتهم. عده ای از بزرگان ما موقع ولادت فرزندانشان اینقدر امید داشتند که اینها جزء علماء اعلام بشوند همان موقع اجازه نقل حدیث برایشان صادر می کردند. والا معنا ندارد نسخه را بگذارند کنار بچه ها، آن بچه که نسخه ها را پاره می کند.

علامه در پشت کتاب قواعد قطب رازی نوشته: أجزت له روایة هذا الکتاب بأجمعه و روایة جمیع مؤلفاتی و ما اجیز لی روایته و جمیع کتب اصحابنا السالفین. اینجوز اجازه بوده است.

علامه در اجازه ای که به بنی زهره می دهد همینطور اجازه داده است. رجوع کنید به مستدرک 3/373.

شهید اول اجازه ای که به ابن خازن می دهد می گوید: فلیرو مولانا زین الدین علی بن خازن جمیع ذلک إن شاء بهذه الطرق و غیرها، والضابط أن یصح عنده السند فی ذلک لی وله. اجازه به او می دهم نقل کتب را، کدام کتاب؟ محدود نیست، هر کتابی که به نظر من وبه نظر ابن خازن سندش صحیح باشد.

اجازه ای که محقق کرکی دارد این است که: اجزت له أن یروی جمیع ما للروایة فیه مدخل مما یجوز لی روایته. اجازه می دهد که هر چیزی که جائز باشد برای من نقلش ایشان مجاز است از طرف من نقل کند. دیگر از این تشریفاتی تر؟

پس این اجازه ها اصلا تشریفاتی بوده است حتی به عناوین کتب فضلا از این نسخه ها.

اصلا شما بینکم و بین وجدانکم حساب کنید چه جوری می شود که شیخ طوسی یک کتاب فهرست دارد، این همه کتاب از اصحاب ذکر می کند و به برخی از این کتابها چندین طریق ذکر می کند، بگوئیم همه اینها به نسخه ها بوده است. آن هم چه کتابهایی، یکی از آنها کتاب اغانی ابوالفرج اصفهانی است کتاب کبیر مشتمل علی المزخرفات، بگوئیم شیخ طوسی آمده هر روز نسخه اغانی را گرفته پیش استادش و شعر خوانده: بدا لی منه معصم حین جمّرت وکفّ خضیب زیّنت ببنان!!. اینها بوده؟. وشواهد دیگر، گاهی می گوید قیل له ثلاثون کتبا، می گویند ایشان سی کتاب داشته، یعنی شیخ ندیده است، به دنبالش می گوید اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته، شما که ندیدی همه اش را داری می گوئی قیل، چطور می گوید أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته؟! یعنی اجازه تشریفاتی. یعنی آن آقا گفته همه کتابهای من را می توانی نقل کنی ولی من که ندیدم همه آن کتابها را.

پس از این جهت سند مشکل دارد تأمل بفرمائید تا فردا.

جلسه 1719

چهارشنبه 07/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به روایت راوندی بود که صاحب وسائل نقل کرده بود. البته این روایت را مرحوم مجلسی اول هم در روضة المتقین 6/42 از رساله شیخ راوندی مطرح کرده است. و فاضل استرآبادی هم در فوائد مدنیة صفحه 381 مطرح کرده است. صاحب حدائق هم در 1/94 از رساله شیخ راوندی نقل می کند. منتهی صاحب حدائق متأخر از صاحب وسائل است، منتهی مرحوم مجلسی اول مقداری متقدم هست، و فاضل استرآبادی هم تقریبا معاصر هست با صاحب وسائل.

صاحب وسائل ظاهر آنچه که در کتاب امل الآمل مطرح می کند این است که خودش این رساله را دیده است. چون در آنجا در ترجمه شیخ راوندی می گوید: رأیت له کتاب قصلل العلماء و رسالة احوال احادیث اصحابنا.

راجع به سند این روایت عرض کردیم اشکال هایی هست:

اشکال اول این بود که گفته می شد که این رساله شیخ راوندی را چرا دو شاگرد معروفش ابن شهرآشوب و شیخ منتجب الدین مطرح نکرده اند، عدم ذکر این دو سبب وهن انتساب این کتاب می شود به شیخ راوندی. که جواب دادیم.

اشکال دوم این بود که صاحب وسائل سندش به این کتاب ذکر نشده است و این کتاب از کتاب معروفه نبوده است که ما مطمئن بشویم به صحت انتساب این کتاب به شیخ راوندی. یک کتاب غیر معروفی بوده و بعدا هم عملا نیست شده، ولذا ما مشکل داریم در احراز انتساب این کتاب به شیخ راوندی و احراز صحت نسخه ای که صاحب وسائل و یا فاضل استرآبادی و یا مجلسی اول الان نقل می کنند. این را ما احراز نمی کنیم که این نسخه، نسخه صحیحه بوده است.

البته ما بعید نمی دانیم که انسان از مجموع قرائن وثوق پیدا کند به انتساب این کتاب به شیخ راوندی و صحت نسخه. جهتش این است که این سندی که از شیخ راوندی هست به شیخ صدوق، سند معروف شیخ راوندی است. در کتابهای دیگرش این سند را ذکر می کند. ولذا بعید نیست که انسان وثوق شخصی پیدا کند به اعتبار این کتاب و نسخه ای که صاحب وسائل و همینطور فاضل استرآبادی و مجلسی اول نقل کرده اند از آن.

اما این وثوق تابع وثوق شخصی افراد است، ضابط فنی ندارد، با ضابط فنی نمی شود این روایت را سندا تصحیح کرد.

سؤال وجواب: وقتی کتاب سندش همان سند معروف شیخ راوندی است به شیخ صدوق و متن هم متن مضطربی نیست و چند نفر آن را نقل کرده اند، انسان متعارف بعید نیست وثوق پیدا کند به صحت نسخه. ولکن عرض می کنم این تابع حصول وثوق شخصی است برای انسان و ضابط فنی ندارد، نمی شود احتجاج کرد. هر کس وثوق شخصی پیدا می کند می تواند طبق وثوق شخصی اش عمل کند.

اشکال سوم: اشکالی است که در بحوث مطرح کرده اند، گفته اند این سندی که شیخ راوندی در این کتاب ذکر کرده است مشکل دارد. چرا؟ برای اینکه شیخ راوندی می گوید عن محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد عن ابیهما. در حالی که محمد و علی فرزندان علی بن عبدالصمد نیستند بلکه فرزندان عبدالصمد هستند، محمد بن عبدالصمد و علی بن عبدالصمد. و این دو معروف بودند و از مشایخ ابن شهرآشوب بودند. ولذا گفته می شود که شیخ راوندی چطور می تواند از محمد و علی دو فرزند علی بن عبدالصمد روایت بکند. این شهرآشوب در طبقه متأخره از شیخ راوندی است، یعنی در رتبه شاگرد شیخ راوندی است، این ابن شهرآشوب که در رتبه متأخره از شیخ راوندی است راوی از خود علی بن عبدالصمد هست. آنوقت چطور می شود که شیخ راوندی که در طبق استاد ابن شهرآشوب است بیاید از فرزند این علی بن عبدالصمد نقل بکند. این چه جور می شود؟. شبهه این است که شیخ راوندی در طبق استاد ابن شهرآشوب است و ابن شهرآشوب در طبقه شاگرد شیخ راوندی است، و این ابن شهرآشوب نقل می کند از خود علی بن عبدالصمد. آنوقت چطور می شود که شیخ راوندی که استاد شهرآشوب است بیاید از فرزند این علی بن عبدالصمد یعنی علی بن علی بن عبدالصمد نقل بکند؟ این نمی شود. ولذا شبهه این است که به احتمال قوی این سند دچار تحریف و تصحیف شده است و سند صحیح این است که: شیخ راوندی می گوید محمد وعلی نه ابنی علی بن عبدالصمد، نه، آن اشتباه است، محمد و علی ابنی عبدالصمد عن ابیهما. شیخ راوندی نقل بکند از محمد و علی دو فرزند عبدالصمد، نه دو فرزند علی بن عبدالصمد، عن ابیهما، ابیهما می شود عبدالصمد. وقتی اینجور شد عبدالصمد مجهول است توثیق ندارد. ولذا این سند دچار اشکال می شود.

پس آن چیزی که در سند بود این بود که عن محمد و علی ابنی علی بن عبدالصمد، عن ابیهما می شد عن علی بن عبدالصمد، او مشکل نداشت به لحاظ علی بن عبدالصمد. چون علی بن عبدالصمد ابوالحسن تمیمی فقیه ثقة، در کلمات بزرگان توثیق او مطرح شده است. اما این نسخه به احتمال قوی تصحیف شده است. چون معنا ندارد که شیخ راوندی بشود راوی از محمد و علی پسران علی بن عبدالصمد. ولذا این علی بعد از ابنی ظاهرا زیاده است. محمد و علی ابنی علی بن عبدالصمد نیست بلکه محمد و علی ابنی عبدالصمد عن ابیهما. آنوقت مشکل این می شود که این پدر محمد وعلی ابنی عبدالصمد می شود عبدالصمدی که هیچ توثیق ندارد.

بعد در بحوث خواسته جواب بدهد. ما قبل از اینکه جواب ایشان را مطرح کنیم اجازه بدهید واقع مطلب را که با رجوع به کتب مثل کتاب مهج الدعوات ابن طاووس و کلام آقا بزرگ طهرانی در الذریعه مطرح می شود بیان کنیم، بعد که بیان کردیم ببینید جوابی که بحوث می دهد چقدر دور از واقعیت است.

ما در بررسی دیدیم که نخیر این سند درست است. محمد و علی ابنی علی بن عبدالصمد مشایخ شیخ راوندی هستند، ابنی علی بن عبدالصمد درست است نه ابنی عبدالصمد، عن ابیهما، ابیهما همان علی بن عبدالصمد است، و هیچ مشکلی ندارد. این را توضیح بدهیم:

این محمد وعلی اینها فرزندان ابوالحسن علی بن عبدالصمد تمیمی هستند، ولی گاهی نسبت می دهند اینها را به جدشان می گویند محمد وعلی ابنی عبدالصمد. در کتاب ریاض العلماء گفته است که شایع شده است که به این علی بن علی بن عبدالصمد برادر محمد بگویند علی بن عبدالصمد، چون اسم خودش شبیه اسم پدرش بود دیگر نمی گفتند علی بن علی بن عبدالصمد، بلکه مستقیم می گفتند علی بن عبدالصمد. و با پدرش هم اشتباه نمی شد. قرائنی بود که مقصود از علی بن عبدالصمد نوه عبدالصمد است نه پسر بلاواسطه عبدالصمد. این را در کتاب ریاض العلماء 4/112 می گوید.

این محمد وعلی که فرزندان علی بن عبدالصمد بودند و نوه های عبدالصمد، از مشایخ شیخ راوندی وابن شهرآشوب هر دو بودند. یعنی ابن شهرآشوب که در بحوث می گوید که در رتبه متأخره از شیخ راوندی است، ما نمی فهمیم یعنی چی در رتبه متأخره. بالاخره شیخ راوندی و ابن شهرآشوب مشایخ مشترکی داشتند، حالا شیخ راوندی مقداری پیرتر بود از ابن شهرآشوب.

آنوقت این محمد وعلی فرزندان علی بن عبدالصمد از پدرشان ابوالحسن علی بن عبدالصمد نقل حدیث می کردند. ابوالحسن علی بن عبدالصمد تمیمی که همان ابیهما است او شاگرد شیخ طوسی بوده است، می گوید قرأ علی الشیخ ابی جعفر. مراد از ابی جعفر شیخ طوسی است. این را شیخ منتجب الدین در فهرست گفته است که قرأ ابوالحسن علی بن عبدالصمد علی الشیخ ابی جعفر، مراد شیخ طوسی است.

پس این محمد و علی شدند دو برادر که از مشایخ شیخ راوندی و ابن شهرآشوب هستند. این دو برادر نقل می کند از پدرشان علی بن عبدالصمد تمیمی ابوالحسن که شاگرد شیخ طوسی بوده است، و او نقل می کند از سید ابوالبرکات علی بن حسین خوزی. سید ابوالبرکات علی بن حسین خوزی هم نقل می کند از شیخ صدوق.

حالا چرا این سند دچار ابهام شده است؟

منشأ ابهام این است که یک شخص دیگری بود نوه این علی بن علی بن عبدالصمد که از مشایخ شیخ راوندی و ابن شهرآشوب است، نوه این علی بن علی بن عبدالصمد شخصی است به نام علی بن محمد بن علی بن علی بن عبدالصمد. این نوه شیخ ابن طاووس صاحب مهج الدعوات متوفای 665 است. یعنی جد اعلی اسمش عبدالصمد بود، فرزند او علی بن عبدالصمد بود شاگرد شیخ طوسی، ابوالحسن علی بن عبدالصمد التمیمی النیسابوری، این علی بن عبدالصمد فرزندی داشت هم نام خودش، او و برادرش محمد بن علی بن عبدالصمد از مشایخ شیخ راوندی و ابن شهرآشوب هستند، همینی که شیخ راوندی می گوید عن محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد عن ابیهما عن السید ابی البرکات عن الشیخ الصدوق. آنوقت این علی بن علی بن عبدالصمد که خودش نوه عبدالصمد است و از مشایخ ابن شهرآشوب وشیخ راوندی است نوه ای دارد همنام خودش، می شود علی بن محمد بن علی بن علی بن عبدالصمد. این نوه کسی است که ابن طاووس در مهج الدعوات از او نقل حدیث می کند، می گوید: قال الشیخ، جالب این است ببینید که چه برکتی آن عبدالصمد داشته است که این نوه را هم گاهی مستقیم نسبت می دهند به همان عبداالصمد ومی گویند علی بن عبدالصمد. آن ابوالحسن که علی بن عبدالصمد حقیقی بود، پسر آن ابوالحسن هم گاهی به او می گفتند علی بن عبدالصمد، با اینکه او علی بن علی بن عبدالصمد است، نوه این پسر یعنی نوه این علی بن علی بن عبدالصمد هم علی بن محمد بن علی بن علی بن عبدالصمد بود به این هم گاهی می گفتند علی بن عبدالصمد، از باب انتساب فرد به جدش. این شایع بود. بخاطر معروف بودن امام رضا علیه السلام ابن الرضا را فقط به فرزندان بلاواسطه امام رضا علیه السلام که امام جواد علیه السلام است نمی گفتند بلکه به امام هادی علیه السلام هم می گفتند ابن الرضا. در این نرم افزارهای جامع نور هست که در مهج الدعوات می گوید: قال الشیخ علی بن عبدالصمد، این همان آخرین علی است که نوه نوه عبدالصمد می شود. حدثنا الشیخ الفقیه ابوجعفر محمد بن ابی الحسن عم والدی، عمومی پدرم. عموی پدرت کیست؟ عموی پدرم این است: حدثنا الشیخ الفقیه ابوجعفر محمد بن ابی الحسن عمّ والدی و اخبرنی جدی قال حدثنا والدی الفقیه ابوالحسن رحمه الله قال حدثنا السید ابوالبرکات قال حدثنا الصدوق. مرحوم آقا بزرگ ظهرانی می گوید همین علی بن عبدالصمدی که استاد این طاووس است کتاب هم دارد به نام منیة الداعی وغنیة الواعی. این چه می گوید؟ سند را یکبار دیگر بخوانم: قال الشیخ علی بن عبدالصمد، این کی بود؟ این علی بن محمد بن علی بن علی بن عبدالصمد است. بعد علی بن عبدالصمد استاد سید بن طاووس می گوید: حدثنا الشیخ الفقیه عمّ والدی، والد ایشان کیست؟ محمد است دیگر، محمد بن علی بن علی بن عبدالصمد است، این پدر این شخص است. عمومی این پدر کیست؟ عموی او محمد بن علی بن عبدالصمد است. و اخبرنی جدی، ضمنا جد من هم به من خبر داده است. جد تو کیست؟ می گوید جد من علی بن علی بن عبدالصمد است. قال حدثنا والدی، هم عموی پدرم و هم جدم، یعنی هم جدم و هم برادر جدم یعنی هم علی بن علی بن عبدالصمد (که جد خود من علی بن محمد بن علی بن علی بن عبدالصمد است) و هم برادر جدم محمد بن علی بن عبدالصمد اینها گفتند حدثنا والدی الفقیه ابوالحسن (یعنی حدثنا ابوالحسن علی بن عبدالصمد)، که علی بن عبدالصمد همان ابوالحسن الفقیه شاگرد شیخ طوسی است که از ابوالبرکات نقل می کند و ابوالبرکات هم از صدوق نقل می کند.

پس ما هیچ مشکلی اینجا نداریم. اینکه بگوئید آقا چه جور می شود که شیخ راوندی از محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد نقل کند، آقا اینها نباید خلط بشود. انتساب فرد به جدش شایع بوده است. اینها را به هم خلط نکنید. استاد ابن طاووس نامش علی بن عبدالصمد بود اما نوه نوه عبدالصمد بود. انتساب می دادند او را به جد اعلایش. نوه نوه را انتساب می دادند به جدش. این غیر از استاد شیخ راوندی و ابن شهرآشوب است که او جد این استاد ابن طاووس است. او علی بن علی بن عبدالصمد است و برادرش محمد بن علی بن عبدالصمد است.

پس ابن شهرآشوبی که متوفای سال 588 است و شیخ راوندی که متوفای سال 572 است یعنی اختلاف سال وفاتشان 16 سال است، اینها با هم در دو طبقه مختلفه نیستند عرفا. می توانند استاد مشترک داشته باشند. استاد مشترکشان علی بن علی بن عبدالصمد و محمد بن علی بن عبدالصمد برادر او بوده است.

یک شاهدی ذکر کنم بر اینکه انتساب فرد به جدش شایع بوده است: شما اگر تذکرة المتبحرین شیخ حر عاملی را بیاورید، می بینید یکجا می گوید محمد بن عبدالصمد، یکجای دیگر می گوید محمد بن علی بن عبدالصمد، راجع به هر دو می گوید فاضل جلیل من مشایخ ابن شهرآشوب. این یعنی چی؟ این معلوم می شود که اینها یک نفر هستند. گاهی انتساب می دهند به اسم جد می گویند محمد بن عبدالصمد، گاهی تفصیلا اسمش را می آورند با اضافه اسم پدرش می گویند محمد بن علی بن عبدالصمد. ولذا ما در این سند هیچ ابهامی نمی بینیم.

یکی از عوامل انتساب فرد به جدش این است که او مشترک نیست او اسم مختص است. بقیه اسماء مشترک هستند بین پدر و جد قاطی می شود. چون اینقدر محمد وعلی تکرار شد در این نسل مبارک (که واقعا نسل مبارکی بودند و از علماء بودند) که برای اینکه قاطی نشود یکسره انتساب می دادند این فرد را به جدش تا مشتبه نشود. اما اگر می خواستند انتساب بدهند به پدرش وبگویند علی بن علی، این روشن نمی شد کیست، آنوقت می خواستند تفصیلا بگویند گاهی خسته کننده بود. معلوم می شود این نوه نوه عبدالصمد به علی بن عبدالصمد است. خب زمان هم که آنوقت متأخر بود، کسی در زمان ابن طاووس که اشتباه نمی کرد آن علی بن عبدالصمد در زمان ابن طاووس را با جد او که او هم معروف به علی بن عبدالصمد بود با اینکه اسم واقعی او هم علی بن علی بن عبدالصمد بوده است. مشتبه نمی شده است با هم. ولی برای ما که در فاصله زمانی دورتری هستیم اینها با هم مشتبه می شود وبا مراجعه به کتب بزرگان اشتباه برطرف می شود.

حالا بیائیم سراغ بافتن ذهن گرایی مرحوم آقای صدر، که انسان وقتی در رجال از منقول فاصله بگیرد وبخواهد معقول برخورد کند اینجور می شود که ایشان گفته است. ببینید ایشان چه می گوید:

می گوید: ما توجیهمان این است برای اینکه مشخص بشود که این محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد درست است. کسی نگوید نه این اشتباه است و شیخ راوندی نمی تواند از محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد که بعدا آمده اند ودر رتبه اساتید ابن طاووس هم که متأخر است نقل کند. شیخ راوندی متقدم بوده بر محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد، پس او باید نقل کند از محمد وعلی ابنی عبدالصمد، برای اینکه این سوء تفاهم پیش نیاید آقای صدر گفته من توجیه می کنم:

توجیهم این است که می گویم: شخصی بود به نام علی بن عبدالصمد جد اعلای اسرة، که در طبق شیخ طوسی بود و در طبقه سیر مرتضی بود وبا واسطه سید ابوالبرکات از صدوق نقل حدیث می کرد. خب تا اینجا تقریبا درست است. ولی مناسب بود که ایشان بگوید این علی بن عبدالصمد در طبقه شاگرد شیخ طوسی بوده است. چون عرض کردم که قرأ عند الشیخ ابی جعفر یعنی عند الشیخ الطوسی. در بحوث می گوید این علی بن عبدالصمد سه تا فرزند داشته، که هر سه عالم بوده اند: محمد، علی، حسین. پس این علی بن عبدالصمد دارای سه فرزند بوده به نام محمد وعلی و حسین. در ضمن این آقای علی بن عبدالصمد یک نوه ای داشته که اسم آن نوه عبدالصمد بوده است. یعنی توهم در کلام بحوث دو تا عبدالصمد ایجاد کرده است: یکی عبدالصمدی که جد اعلی است، پدر علی بن عبدالصمد، بعد ایشان آمد گفت این علی بن عبدالصمد هم یک نوه ای داشته به نام عبدالصمد. این عبدالصمد قطعا پسر محمد بن علی بن عبدالصمد نیست. چون این عبدالصمد اگر فرزند محمد بن علی بن عبدالصمد بود نباید فرزند او از محمد تعبیر کند عمّ والدی. پس این عبدالصمد یا پسر علی بن عبدالصمد است، یا پسر حسین بن عبدالصمد است، یا پسر یک فرزند چهارمی که ما نمی دانیم. این عبدالصمد که نوه علی بن عبدالصمد است دو تا فرزند داشته به نام محمد و علی که شیخ ابن شهرآشوب هستند.

بعد گفته است که دیگر مشکل حل شد. چرا؟ برای اینکه محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد که از مشایخ شیخ راوندی هستند غیر از محمد وعلی ابنی عبدالصمد هستند که از مشایخ ابن شهرآشوب هستند. ایشان مسلم گرفته است که مشایخ ابن شهرآشوب با مشایخ شیخ راوندی نمی توانند یکی باشند.

چه جور ابن شهرآشوب هم می گوید أروی عن محمد وعلی ابنی عبدالصمد، و شیخ راوندی می گوید أروی عن محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد؟

ایشان می گوید راحت شدیم مسأله حل شد، شیخ راوندی نقل می کند از محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد، ولکن ابن شهرآشوب که در رتبه متأخره است نقل می کند از محمد وعلی دیگر که فرزندان آن عبدالصمد نوه هستند. عبدالصمد نوه دو فرزند داشته به نام محمد وعلی آنها مشایخ ابن شهرآشوب هستند، اما مشایخ شیخ راوندی ربطی به آنها ندارد. مشایخ شیخ راوندی محمد و علی ابنی علی بن عبدالصمد هستند عن ابیهما علی بن عبدالصمد که او هم ثقه است مشکل حل می شود.

ببینید چقدر در این بحث مرحوم آقای صدر دچار توهم شده است. چون فاصله فوت ابن شهرآشوب و شیخ راوندی حدودا 16 سال بود، این 16 سال باعث شد که استاد شیخ راوندی بشود محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد واستاد ابن شهرآشوب بشود محمد وعلی ابنی عبدالصمدی که این عبدالصمد نوه آن علی بن عبدالصمد است.

معلوم شد که اینها وهم محض است. و هیچ مشکلی از این حیث در سند نیست تأمل بفرمائید انشاءالله تا روز شنبه.

جلسه 1720

شنبه 10/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به روایت راوندی بود که عرض کردیم از لحاظ سند اشکالاتی به آن مطرح شده بود.

اشکال سوم این بود که: در بحوث مطرح کرده اند که شیخ راوندی در اینجا نقل کرده است از محمد و علی ابنی علی بن عبدالصمد عم ابیهما. ولکن مظننون این هست که این نقل اشتباه است. چون ابن شهرآشوب که شاگرد شیخ راوندی است طبق نقل وسائل نقل می کند از محمد و علی ابنی عبدالصمد. ابن شهرآشوب شاگرد شیخ راوندی روایت می کند ا زمحمد و علی دو پسر خود عبدالصمد، چطور می شود شیخ راوندی که استاد ابن شهرآشوب است نقل بکند از محمد وعلی دو پسر علی بن عبدالصمد؟! . پپو لذا مظنون این است که شیخ راوندی هم نقل می کند از محمد و علی ابنی عبداالصمد، واین علی بن عبدالصمد لفظ «علی بن» زیاده است از نساخ.

آنوقت اشکال از اینجا پیش می آید که محمد و علی ابنی عبدالصمد عن ابیهما، ابیهما می شود عبدالصمد و توثیق ندارد.

در بحوث یک توهمی را مطرح کرده اند که آن کسی که ابن شهرآشوب می گوید محمد و علی ابنی عبدالصمد، این عبدالصمدی است که نوه علی بن عبدالصمد است. شیخ راوندی از فرزندان علی بن عبدالصمد نقل می کند از پدرشان علی بن عبدالصمد. ابن شهرآشوب از محمد و علی دو فرزند عبدالصمدی نقل می کند که این عبدالصمد نوه علی بن عبدالصمد است.

ما عرض کردیم این توهم محض است.

و جالب این است که ایشان استشهاد می کند به نقل محج الدعوات ابن طاووس، که ابن طاووس می گوید حدثنا علی بن عبدالصمد، این علی بن عبدالصمد نقل می کند از جدش که جدش هم علی بن عبدالصمد است و از برادر جدش محمد بن عبدالصمد. و بحوث این را شاهد می گیرد بر اینکه آن کسی که ابن طاووس نقل می کند علی بن عبدالصمد، این عبدالصمد پدر علی خودش نوه علی بن عبدالصمد یا برادر او است.

اقول: و این واقعا عجیب است، چون اولا خلاف صریح کلام مهج الدعوات است که می گوید حدثنا علی بن عبدالصمد قال حدثنی جدی علی بن عبدالصمد. علی بن عبدالصمد جود خود علی بن عبدالصمدی است که اینجا نقل می کند با آن توضیحی که دادیم که گفتیم این شیخ ابن طاووس علی بن محمد بن علی بن علی بن عبدالصمد است. و اساسا مگر می شود که شیخ واستاد ابن طاووس که متوفای سال 664 است متحد باشد با شیخ و استاد ابن شهرآشوبی که متوفای سنة 588 است یعنی قریب به یک قرن قبل.

و حل مطلب این است که استاد ابن شهرآشوب همان استاد شیخ راوندی است. فاصله میان ابن شهرآشوب وشیخ راوندی زیاد نبوده است. تاریخ وفات ابن شهرآشوب حدودا 16 سال متأخر است، و اینها یک استاد مشترکی داشته اند، مثل شیخ طوسی که خودش شاگرد سید مرتضی است ولی استاد مشترکشان شیخ مفید است. ابن شهرآشوب شاگرد شیخ راوندی است ولی استاد مشترک هر دو محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد هستند، که گاهی این محمد وعلی را به جدشان نسبت می دهند می گویند محمد وعلی ابنی عبدالصمد. واین کاری است که صاحب وسائل نسبت به شیخ ابن شهرآشوب در جلد 30 وسائل مطرح می کند می گوید ابن شهرآشوب عن محمد وعلی ابنی عبدالصمد. مقصود این است که ابنی علی بن عبدالصمد، همانطور ریاض العلماء صریحا این را گفته است.

یک شبهه ای که اینجا مطرح می شود این است که: در مهج الدعوات می گوید: قال الشیخ علی بن عبدالصمد أخبرنی الشیخ الفقیه جدی علی بن الحسین ابن عبدالصمد. ما تا حالا می گفتیم این علی بن عبدالصمد استاد ابن طاووس نوه علی بن علی بن عبدالصمد است. علی بن علی بن عبدالصمد برادر محمد بن علی بن عبدالصمد همان استاد شیخ راوندی است که از پدرشان علی بن عبدالصمد نقل می کنند. این عبارت مهج الدعوات موهم این است که اینها از نسل علی بن حسین بن عبدالصمد هستند. اگر اینجور باشد می شود محمد و علی ابنی الحسین بن عبدالصمد، عن ابیهما می شود حسین بن عبدالصمد. حسین بن عبدالصمد توثیق ندارد، لذا باز اشکال عود می کند. برخلاف آنچه که ما می گفتیم که طبق اسناد این محمد و علی دو پسر علی بن عبدالصمد هستند، عن ابیهما می شود علی بن عبدالصمد که دقیقا توثیق دارد، منتجب الدین در فهرست او را توثیق کرده است. در این عبارت مهج الدعوات صفحه 10 عبارت موهم است که محمد وعلی دو فرزند حسین بن عبدالصمد هستند و جد این علی بن عبدالصمد استاد ابن طاووس علی بن حسین بن عبدالصمد است، برادر محمد بن حسین بن عبدالصمد می شود، بعد اینها که نقل می کنند از پدرشان، پدرشان می شود حسین بن عبدالصمد دیگر، و او هم توثیق ندارد.

اقول: جواب از این شبهه این است که قطعا این نسخه اشتباه است. این حسین در اینجا اشتباه است، این باید علی باشد. چرا؟ برای اینکه در اشباه و نظائر این سند ما می بینیم همه جا به جای حسین لفظ علی است. مثلا شما در همین مهج الدعوات صفحه 18 نگاه کنید می گوئید: قال الشیخ علی بن عبدالصمد حدثنی الشیخ الفقیه عمّ والدی ابوجعفر محمد بن علی بن عبدالصمد و حدثنی الشیخ جدی قال حدثی الفقیه والدی ابوالحسن علی بن عبدالصمد.

یا شما در خرائج و جرائج راوندی می بینید می گوید: محمد وعلی ابنا علی بن عبدالصمد عن ابیهما.

پس قطعا این حسین اشتباه است.

ثانیا: برفرض حسین باشد، اما وقتی خود این نسخه می گوید حدثنی الفقیه، ظاهر لفظ فقیه به قول مطلق تعدیل شخص است. همین نسخه مهج الدعوات برفرض درست باشد می گوید اخبرنی الشیخ الفقیه جدی علی بن الحسین بن عبدالصمد قال حدثنی والدی الفقیه ابوالحسن، برفرض این ابوالحسن علی بن عبدالصمد نباشد بلکه حسین بن عبدالصمد باشد، اما تعبیر کرده است که حدثنی والدی الفقیه. این بالاتر از توثیق است.

پس این اشکال هم وارد نیست. و عرض کردم مطمئنا لفظ حسین اشتباه است، این سند زیاد تکرار شده است در کتب. محمد وعلی ابنی علی بن عبدالصمد عن ابیهما علی بن عبدالصمد هست. این علی بن عبدالصمد در کتب هست قرأ علی ابی جعفر، ابی جعفر یعنی شیخ طوسی. آقای صدر اشتباه کرده فکر کرده این شیخ صدوق است، گفته که وقیل إنه نقل عن الصدوق مباشرة. کجا علی بن عبدالصمد از صدوق مباشرة حدیث نقل کرده است؟! منشأ این اشتباه این عبارت است که در کتب نوشته اند قرأ علی ابی جعفر که مراد شیخ طوسی است نه شیخ صدوق. علی بن عبدالصمد تمیمی نیسابوری شاگرد شیخ طوسی بوده است.

پس از این حیث هم ما اشکالی نمی بینیم.

اشکال چهارم: باز در بحوث است، گفته اند: برفرض حل بکنیم عن ابیهما را و بگوئیم شبهه ای ندارد و مراد علی بن عبدالصمد است و او هم ثقه است، اما بعدش دارد عن السید ابی البرکات. خب این سید ابی البرکات توثیق ندارد، مگر توسط شیخ حر عاملی در تذکرة المتبحرین که گفته عالم صالح محدث. خب توثیق صاحب وسائل که اجتهادی است، 700 سال حدودا فاصله بوده بین سید ابوالبرکات وصاحب وسائل. لذا توثیق صاحب وسائل می شود توثیق اجتهادی و اعتبار ندارد.

ایشان فرموده: این را هم می توانیم جواب بدهیم بگوئیم بالاخره احتمال اینکه صاحب وسائل یک مقدمات حسیه ای نزدش قائم شده است بر وثاقت سید ابوالبرکات، این احتمال که عقلائی است. مثلا ممکن است آن نسخه ای که کتاب ریاض العلماء نقل می کند از عیون اخبار الرضا، اگر به آن نسخه صاحب وسائل سند داشته باشد، نسخه ای که صاحب ریاض العلماء مرحوم افندی نقل می کند از عیون اخبار الرضا، که در آن نسخه عیون اخبار الرضا وشته حدثنا الامام الزاهد ابوالبرکات الخوزی قال الصدوق. عیون اخبار الرضا تألیف صدوق است ولکن راوی این کتاب سید ابوالبرکات بوده است. گوینده این سخن احتمالا علی بن عبدالصمد بوده است، البته ما که این نسخه را ندیده ایم، ولی ظاهرا طریق به ابوالبرکات همین علی بن عبدالصمد است.

اقول: به نظر ما این احتمالها در حق صاحب وسائل در حدی نیست که ظهور پیدا کند شهادت او در حس. احتمالهای ضعیف که کافی نیست برای اجراء اصالة الحس. اصالة الحس اصل عقلائی است، باید ظهور پیدا کند کلام در شهادت حسیه. ظاهر کلام صاحب وسائل شهادت حسیه نیست. چون ما قبول نداریم که اصلا نسخه ها با سند معتبر حسی به دست صاحب وسائل می رسیده است. خودش می گوید من اجتهاد می کنم در تصحیح نسخ. در فائده دوازدهم خاتمه وسائل نگاه کنید، اصلا قرائن وثاقت را که ذکر می کند می گوید: من جملة قرائن الوثاقة نص العلماء علی مدح شخص و جلالته مع کونه من اصحابنا أو عدّه من اصحاب الاصول. خیلی مشرب بازی هم دارد در توثیق. گفته نص العلماء علی مدح شخص و جلالته وإن لم یوثقوه مع کونه من اصحابنا، یا گفته عده من اصحاب الاصول همینکه بگویند این آقا جزء اصحاب اصول اربعمأة بوده کافی است برای توثیق. قطعا اینها را ما کافی نمی دانیم.

ما تنها یک راه را پیشنهاد می کنیم، اگر از این راه وثوق پیدا کنید فهو، والا مثل بحث قبل که تنها راه وثوق به صحت نسخه این رساله شیخ راوندی بود که به دست صاحب وسائل رسیده و اگر وثوق شخصی پیدا نکند مشکل می شود، اینجا هم تنها راه وثوق شخصی است به اینکه سید ابوالبرکات نزد علماء معتبر بوده است. منشأ این وثوق این است که: اجلاء کتب صدوق را از طریق همین سید ابوالبرکات به دست آورده اند. کتب صدوق را نگاه کنید، عیون اخبار الرضا یا همین شیخ راوندی در سندهای مختلفی از سید ابوالبرکات نقل می کنند کتب صدوق و احادیث صدوق را. این را هم ضمیمه کنید به شهادت صاحب وسائل که عالم صالح محدّث، انسان وثوق شخصی پیدا کند به جلالت شأن سید ابوالبرکات آنوقت می گوئیم سند این روایت تمام است. و الا از جهات فنی نمی شود سند این روایت را تصحیح کرد.

سؤال وجواب: اولا: توثیق شهید ثانی خودش اجتهادی است. ثانیا: اینکه مشایخ مشهور از زمان کلینی تا به امروز ثقات بوده اند چه کسی می گوید سید ابوالبرکات مصداق مشایخ مشهور بوده است؟ بله در اسانید متعدد اسمش بوده اما جزء مشایخ مشهور بوده است؟ هذا اول الکلام.

این تعبیری که در مهج الدعوات هست این هم می تواند یکی از مناشئ توثیق سید ابوالبرکات باشد. در صفحه 36 نقل می کند از علی بن عبدالصمد که می گوید: حدثنا جماعة من اصحابنا رحمهم الله منهم السید العالم ابوالبرکات. تعبیر می کند به السید العالم. این تعبیر علی بن عبدالصمد تمیمی فقیه است. تعبیر به عالم هم می تواند یک مؤیدی برای توثیق ابوالبرکات باشد.

سؤال وجواب: مرحوم آقای خوئی اصلا دقت نکرده است در این سند، والا شاید اگر دقت می کرد وضع فرق می کرد.

هذا تمام الکلام فی سند هذه الروایة.

اما دلالت روایت: استدلال شده است به این روایت بر اینکه در تعارض خبرین اگر یکی از دو خبر موافق بود با ظهور کتاب، مثلا موافق بود با عموم یا اطلاق کتاب، او را مقدم می کنیم بر آن خبری که مخالف ظهور کتاب است. چون در این روایت فرمود که: ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه.

اشکالی که در این استدلال هست این است که: کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی معتقدند خبری که با کتاب جمع عرفی دارد عرفا مخالف کتاب نیست. چون مخالف یعنی ناسازگار. خبری که اخص مطلق از قرآن کریم است ناسازگار با آن نیست. ولذا صدق نمی کند بر این خبری که اخص مطلق از کتاب است که این مخالف کتاب است. اگر این خبر تباین با کتاب دارد یا عام من وجه است با کتاب، که اصلا مقتضی حجیت ندارد، معارض هم نداشت حجت نبود. و اگر این خبر اخص مطلق از کتاب است یا حاکم بر کتاب است خب این عرفا مخالف کتاب نیست. مخصوصا اگر لسان، لسان حکومت باشد. قرآن می گوید حرم الربا، یک حدیث می گوید لاربا بین الوالد و الولد، عرفا این مخالف کتاب نیست. یا قرآن می فرماید فلیطوفوا بالبیت العتیق، روایت محمد بن مسلم فرموده من جازه فلیس بطائف کسی که بیرون مقام ابراهیم که حدودا 13 متر دورتر از کعبه است طواف کند فلیس بطائف. اینکه مخالف کتاب نیست.

بنابر این نظر گفته می شود که اصلا این خبری که جمع عرفی با کتاب دارد مخالف کتاب نیست تا بگوئیم مصداق ما خالف کتاب الله فدعوه و ما وافق کتاب الله فخذوه خواهد بود.

ولذا شبهه قویه این است که این روایت در مقام تمییز حجت از لاحجت است. نه در مقام ترجیح احدی الحجتین المتعارضتین علی الاخری. دو حدیث بر شما وارد شد که با هم اختلاف داشت اگر یکی از این دو مخالف کتاب است او را طرح کنید، چون او اصلا اقتضاء حجیت ندارد. این اشکالی ندارد.

شبیه این روایتی می شود که حسن بن جهم نقل کرده بود، روایت حسن بن جهم همین بود که ما کان یشبههما (یعنی یشبه الکتاب والسنة) فهو منا و ما لم یشبههما فلیس منا. حسن بن جهم نقل می کند از امام رضا علیه السلام: تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة، امام علیه السلام فرمود: ما جاءک عنا فقس علی کتاب الله و احادیثنا فإن کان یشبههما فهو منا و إن لم یکن یشبههما فلیس منا. شاید این روایت راوندی هم می خواهد بگوید آن چیزی که مخالف کتاب است که او اعتباری ندارد، آن چیزی که موافق کتاب است او معتبر است.

اینکه در کتاب بحوث می گویند ظاهر این تعبیر که می گوید إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان این هست که این دو حدیث لولا التعارض حجت بودند بخاطر تعارض ما دچار تحیر شدیم، ولذا قرینه می شود بر اینکه بگوئیم این خبری که مخالف کتاب است یک مخالفی است که اگر معارض نبود با خبر دیگر حجت بود. إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان که در روایت قطب راوندی می گوید این ظاهرش این است که دو تا حدیثی هستند که فی حد ذاته هر کدام حجتند، حالا که معارض شدند متحیریم چه بکنیم، آنوقت حضرت می فرماید فقسهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. در بحوث گفته اند این قرینه می شود که بگوئیم مراد از خبر مخالف در اینجا خبر مخالفی است که اگر معارض نداشت حجت بود. کدام خبر مخالف قرآنی است که اگر معارض نداشت حجت بود؟ آن خبر مخالفی است که با قرآن جمع عرفی دارد. والا اخبر مخالفی که با قرآن جمع عرفی ندارد اگر معارض هم نداشت حجت نبود.

اقول: به نظر ما این فرمایش بحوث ناتمام است. ما هیچ ظهوری نمی بینیم در این تعبیر که إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فقسهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه که این ظهور داشته باشد در اینکه این دو تا حدیث لولا التعارض حجت بودند، حالا که معارض شدند دیگر مشکل پیدا کردیم و چون نمی شود هر دو حجت بشوند متحیر شدیم. از کجا همچنین ظهوری هست. الان وقتی از شما سؤال می کنند که روحانیون که می آیند تبلیغ اختلاف دارند یکی می گوید زید اعلم است و یکی می گوید عمرو اعلم است چکار کنیم؟ شما می گوئید ببینید اگر یکی از آنها خبره بود و دیگری خبره نبود قول خبره را اخذ کنید، این خلاف ظاهر است؟! حالا امام ابتدا فرمودند که اشکالی ندارد. مثل اینکه الان شما ابتدا به ساکن به مردم بگوئید ای مردم اگر روحانیون آمدند راجع به اعلمیت مراجع نظرات مختلفی دادند نگاه کنید ببینید کدامیک خبره هستند، قول خبره را عمل کنید قول غیر خبره را عمل نکنید. یکی از مناشئ مهم اختلاف همین بوده است که اخبار مخالف کتاب در ضمن اخبار مطرح بود که اگر آنها را طرح می کردند بسیاری از مشکلات حل می شد. ولذا در روایت فرموده است که إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فذروه. مؤید این عرض ما وحدت سیاق این جمله است با روایات طرح مخالف کتاب. خب روایات طرح مخالف کتاب هم همین سیاق را داشت. إن علی کل حق حقیقة وعلی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه هم همین سیاق را داشت.

سؤال وجواب: فرض این است که ما از خارج مقید می کنیم این دو خبر را به خبر ثقه، خب دو خبر ثقه ای که هیچکدام مخالف کتاب نیستند خبر مخالف عامه را اخذ می کنیم خبر موافق عامه را طرح می کنیم، این اشکالی دارد؟!

سؤال وجواب: ذیل این روایت این بود که فرمود فإن لم تجدوا حکمهما فی کتاب الله نگاه کنید ببینید آن خبری که مخالف عامه است، فإن لم تجدوا حکمهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة.

برای اثبات اینکه این روایت در مقام ترجیح خبری است که موافق با کتاب است بر خبری است که مخالف کتاب است که با کتاب جمع عرفی دارد، یک توجیه این است که: گفته می شود که در این روایت فرض شده است که فإن لم تجدوهما فی کتاب الله، این جمله یعنی اساسا در قرآن هیچ ظهوری موافق با هیچکدام از این دو خبر نیست، نه موافق با این خبر است و نه موافق با آن خبر. پس مقابلش این می شود که وجدتم احدهما فی کتاب الله. إن لم تجدوهما فی کتاب الله فخذوا بما خالف العامة، این را مقابل قرار داد با صدر روایت راوندی. آنوقت صدر روایت راوندی این می شود که وجدنا حکم احدهما فی کتاب الله. آنوقت ذیلش مقابل او است که لم نجد حکمهما فی کتاب الله. ممکن است کسی بگوید که این قرینه است بر اینکه صدر روایت نظر به جائی دارد که حکم این مطلب در قرآن هست ولو به نحو عموم یا اطلاق. این قرینه می شود بر اینکه ما بگوئیم که یکی از این دو خبر موافق با ظهور کتاب است و خبر دیگر مخالف ظهور کتاب است. اگر ما بیائیم بگوئیم صدر روایت تمییز حجت از لاحجت است، فقط موردش می شود تعارض یک خبر به نحو تباین یا عموم من وجه با کتاب. ما خالف کتاب الله فدعوه می شود یعنی ما خالف کتاب الله بالتباین أو العموم من وجه فدعوه. آنوقت ذیلش با این تطابق ندارد، چون ذیلش می گوید فإن لم تجدوهما فی کتاب الله، یعنی اگر فرض عوض بشود و هیچکدام از این دو خبر حکمشان در کتاب نباشد، یعنی نه به نحو عموم و نه به نحو اطلاق. آنوقت اگر ما صدر روایت را مخالفتی بگیریم که قابل جمع عرفی نیست که بشود تمییز حجت از لاحجت، فرض مخالفتی که قابل جمع عرفی است در این روایت اصلا ذکر نشده است. ولذا ممکن است کسی بگوید این قرینه می شود بر اینکه بگوئیم آن مخالف در صدر روایت مخالف بالمعنی الاعم است که شامل مخالفت به نحو جمع عرفی هم بشود.

خللاصه وجه که انشاءالله فردا بررسی می کنیم این است که ولو مخالف اطلاق نشود بر خبر اخص مطلق از کتاب، اما اینجا یک قرینه ای داریم بر اینکه این مخالف شامل مخالف به نحو اخص از کتاب هم می شود که با کتاب جمع عرفی دارد، وآن قرینه این است که در ذیل روایت فرض مقابل این را ذکر کرده است که لم تجدوهما فی کتاب الله. پس ظاهر در این می شود که صدر روایت می خواهد بگوید وجدتم احدهما فی کتاب الله. خب إن لم تجدوهما فی کتاب الله یعنی اصلا کتاب خدا متعرض این حکم نشده است نه به عموم و نه به اطلاق. این می شود ذیل روایت. خب صدر روایت مقابل این است. صدر روایت این می شود که وجدتم حکم احدهما فی کتاب الله. آنوقت یکی از این دو حکم مطابق با کتاب الله را بیان می کنند به او اخذ کنید، یکی دیگر از این دو خبر حکم مخالف مفاد کتاب الله را بیان می کنند به او اخذ نکنید. خب این صدرش شامل می شود جائی را که آن خبری که حکم مخالف کتاب الله را بیان می کند اخص مطلق از کتاب الله باشد.

این را تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1721

یکشنبه 11/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به دلالت روایت راوندی بود بر ترجیح خبر موافق کتاب بر خبر مخالف کتاب. اشکالی که مطرح بود این بود که ممکن است این روایت ناظر به ترجیح خبر موافق با ظاهر کتاب بر خبر مخالف ظاهر کتاب که با کتاب جمع عرفی دارد نباشد. بلکه ناظر به تمییز حجت از لاحجت باشد، یعنی بخواهد ضابط عام خبر معتبر را بیان کند که شرط اعتبار خبر ولو معارض هم نداشت این است که مخالف کتاب نباشد. که طبعا حمل شد بر خبری که مخالف به نحو تباین یا عام من وجه با کتاب نباشد، والا خبر اخص مطلق از کتاب حجت است.

البته ما این را فعلا اصل مسلم می گیریم که خبر ظنی اخص مطلق از کتاب اگر معارض نداشت حجت بود و مخصص کتاب بود. حال یا دلیلمان سیره است یا دلیل دیگری داریم، اما خود این مطلب مورد نزاع بوده است. این را در ادامه بحث انشاءالله بررسی می کنیم، کسانی مثل مرحوم شیخ طوسی منکر تخصیص قرآن به خبر واحد شده اند. و مرحوم محقق حلی در معارج فرموده است که ما در مسأله متوقفیم. در معاصرین هم برخی در کتاب المحصول همین نظر را انتخاب کرده اند که خبر واحد مخصص قرآن کریم نیست. ولی ما فعلا طبق نظر مشهور که خودمان هم قبول داریم که خبر ثقه ولو مفید علم نباشد می تواند مخصص کتاب باشد.

بنابراین اگر روایت راوندی که فرمود إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه شامل خبر اخص مطلق از کتاب نشود، فقط منحصر بشود ما خالف کتاب الله فدعوه در خبر مباین با کتاب یا اعم من وجه از کتاب، که می شود بیان تمییز حجت از لاحجت. چون خبر مباین یا اعم من وجه از کتاب اگر معارض هم نداشت اعتبار ندارد. ولی اگر ما خالف کتاب الله فدعوه شامل خبر اخص مطلق از کتاب بشود به لحاظ آن می شود ترجیح در مقام تعارض.

ما قبل از اینکه این روایت را بررسی کنیم اصل این مطلب که آیا مطابق بودن یک خبر با ظهور کتاب این از مرجحات باب تعارض هست یا نیست، عرض می کنیم که این مطلب مورد اختلاف شدید است. اینکه در باب خبرین متعارضین در کلمات بزرگان چه قدماء و چه متأخرین می گویند که ترجیح می دهیم یا اخذ می کنیم خبر موافق کتاب را و طرح می کنیم خبر مخالف کتاب را، در برخی از کلمات قرائنی می بینیم که راجع به تمییز حجت از لاحجت هستند.

مثلا شیخ طوسی در ابتداء بحث از خبرین متعارضین در کتاب عده فرموده است: ما ترجیح می دهیم خبری را که موافق کتاب هست یا موافق سنت قطعیه است و اخذ به او می کنیم، بعد فرموده اند: نوبت می رسد به موافقت اجماع.

خب شما می بینید اینکه اول فرمودند اخذ می کنیم به خبر موافق کتاب و سنت، در مقابل خبری که مخالف کتاب و سنت است، بعد فرمودند در نوبت دوم ما اخذ می کنیم به آن خبری که موافق اجماع هست، معلوم می شود که ایشان ناظر است به آن موردی که خبر مخالف با نص کتاب است یا عموم من وجه با کتاب است. و الا اگر خبری مخصص کتاب بود یعنی مخالف با عموم کتاب بود ولکن مخالف با اجماع بود، که نمی شود به او اخذ کرد. اینکه ایشان فرمود ما قبل از اینکه به اجماع نگاه کنیم نگاه می کنیم این خبر متعارض مخالف کتاب هست، او را طرخ می کنیم و خبر موافق کتاب را اخذ می کنیم، بعد فرموده است که در رتبه بعد، بعد از ملاحظه موافق با کتاب و سنت ومخالفت با کتاب و سنت نوبت می رسد به ملاحظه موافقت با اجماع. این نشان می دهد که کلام ایشان ناظر به آنجایی است که خبری موافق با نص کتاب باشد وخبر دیگر مخالف نص کتاب یا عموم من وجه کتاب باشد، اینجا اخذ می کنیم به آن خبر موافق کتاب. و الا اگر هیچگاه اجماع بر خلاف نص کتاب و یا عموم من وجه کتاب فرض نمی شود اما اگر یک خبری مخالف با عموم کتاب بود اینجا معنا ندارد که مرحوم شیخ بفرماید که ما طرح می کنیم این خبر مخالف با عموم کتاب را و اخذ می کنیم به خبر موافق عموم کتاب ولو خلاف اجماع باشد.

یا محقق حلی در معارج صریحا در مقام استدلال بر ترجیح به موافقت کتاب گفته است: إن المخالف للکتاب لایعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنک به معه. خبر مخالف کتاب اگر معارض هم نداشت اعتباری نداشت تا چه برسد به اینکه معارض هم پیدا کند. معارج صفحه 155.

سؤال وجواب: فرض این است که ایشان در خبر واحد مخصص کتاب توقف کرد احتیاط کرد، گفت شیخ طوسی قائل به عدم اخذ به خبر ظنی مخالف کتاب است و جائز نمی داند تخصیص کتاب را به خبر واحد و لکن ما متوفقیم. اما اینجا صریحا می فرماید المخالف للکتاب لایعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنک به معه.

یا صاحب حدائق فرموده: الذی ظهر لی من الاخبار أنه متی تعارض الخبران فالواجب اولا العرض علی الکتاب و ذلک لما دلّ علی عرض الاخبار علیه ولو فی غیر فرض التعارض، وکذا ما دلّ علی أن ما خالفه زخرف، و اما ما ورد مخصصا للکتاب فلیس من المخالفة فی شیء. خبر مخصص عموم کتاب اگر معارض داشت که به صرف اینکه با عموم کتاب مخالف است طرح نمی شود و اخذ نمی شود به خبر موافق عموم کتاب. چون اصلا به آن خبر مخصص کتاب مخالف کتاب نمی گویند.

در متأخرین مرحوم شیخ انصاری در ابتداء بحثش در فرائد 2/818 فرموده است: اگر یک خبری است که با کتاب جمع عرفی دارد معنا ندارد که معارض این خبر را بر این خبر مقدم کنیم. فرموده است: إنّ ظاهر الکتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا یخلو عن صور ثلاث: الاولی: أن یکون علی وجه لو خلّی الخبر المخالف للکتاب عن المعارض کان مقدما علی الکتاب لکونه اخص منه، کما إذا تعارض اکرم زیدا العالم ولا تکرم زید العالم و کان فی الکتاب عموم یدل علی وجوب اکرام العلماء.

بعد فرموده است: مقتضای قاعده در اینجا این است که ما اول این دو خبر معارض را حساب کنیم. اگر این خبر لاتکرم زیدا العالم مرجحی داشت یا از باب تخییر به او اخذ کردیم خب این لاتکرم زیدا العالم عموم کتاب را تخصیص می زند، وجهی ندارد که عموم کتاب مرجح او باشد.

البته شیخ انصاری در ادامه در صفحه 820 از این مطلب برگشته است وقبول کرده است که خبر مخالف با عموم کتاب عند التعارض طرح می شود. ولکن در ابتداء بحث فرموده ما آن خبری که مخالف عموم کتاب است را ممکن است از باب ترجیح به مرجح آخر یا از باب تخییر اخذ کنیم و کتاب را با آن تخصیص بزنیم.

صاحب کفایه در ابتداء فرموده است: ظاهر مثل روایت راوندی این است که در مقام تمییز حجت از لاحجت است. یعنی شامل خبر اخص مطلق از کتاب نمی شود. فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فذروه یعنی ما خالف کتاب الله بالتباین أو العموم من وجه، و می شود در مقام تمییز حجت از لاحجت.

بعد در ادامه فرموده است: قرینه ما بر این مطلب این است که لسان این روایت با لسان روایات دیگری که می فرماید که ما خالف کتاب الله فدعوه که از ادله طرح مخالف کتاب هست اینها لسان واحد هستند، تفرغان عن لسان واحد، یعنی از یک لسان خارج و ریخته شده اند، فالخبر المخالف للکتاب فی الجمیع بمعنی واحد، و حیث إن المراد به فی تلک الروایات الخبر المخالف بنحو التباین أو العموم من وجه مع الکتاب فتکون روایة الراوندی مثلها. کفایه صفحه 445 و 460.

البته در ادامه می گوید اللهم الا أن یقال، با این اللهم الا أن یقال انعطاف نشان می دهد، می گوید ممکن است کسی اینجور بگوید که: روایت راوندی گفته است ما خالف کتاب الله فدعوه و این شامل مخالف به نحو اخص مطلق هم می شود. و چون شامل خبر اخص مطلق از کتاب می شود و می گوید ما خالف کتاب الله فدعوه، با اینکه لولا التعارض خبر اخص مطلق از کتاب معتبر بود این می شود ترجیح. نسبت به خبر مباین با کتاب و خبر عام من وجه با کتاب می شود تمییز حجت از لاحجت. نسبت به خبر اخص مطلق از کتاب که شاملش می شود این ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه، با توجه به اینکه لولا المعارض ما به این خبر اخص مطلق از کتاب اخذ می کردیم می شود ترجیح احدی الحجتین المتعارضتین علی الاخری.

ایشان فرموده است: فارق این روایت راوندی با روایات طرح مخالف کتاب این است که: آن روایات که فرض تعارض را ناظر نبود و مطلق بود مثل روایت سکونی و روایت جمیل بن دراج که بطور مطلق می گفت ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه، قرینه داشتیم که حملش کنیم بر فرض تباین یا عموم من وجه. قرینه ما این بود که خیلی مخصصات از ائمه علیهم السلام صادر شده نسبت به قرآن کریم. ولذا آن روایات را که بطور مطلق می گفت ما خالف کتاب الله فدعوه حمل می کردیم بر مخالف به نحو تباین یا عموم من وجه. اما این قرینه که در روایت راوندی نیست، روایت راوندی در باب تعارض وارد شده است. اخذ به اطلاق ما خالف کتاب الله فدعوه می کنیم می گوئیم شامل خبر مخصص کتاب می شود، در فرض تعارض به او عمل نمی کنیم به خبر موافق کتاب عمل می کنیم، یعنی ترجیح به موافقت با عموم کتاب.

این را مرحوم آخوند به شکل اللهم الا أن یقال بیان کرده است. یعنی نظر قطعی نداده است. اول گفته است لسان همه اینها یکی است و در مقام تمییز حجت از لاحجت است. بعد گفته اللهم الا أن یقال که اطلاق روایت راوندی خبر اخص مطلق از کتاب را شامل می شود ومی گوید در فرض تعارض فدعوه، و اطلاقش اقتضاء می کند که خبر اخص مطلق از کتاب عند التعارض طرح بشود خبر موافق با عموم کتاب اخذ بشود، و این می شود ترجیح در باب تعارض.

مرحوم نائینی نظر صریحش را گفته است. فرموده به نظر من خبر موافق با عموم کتاب هیچ تقدمی ندارد بر خبر مخالف با عموم کتاب. چون خبر مخالف با عموم کتاب که اصلا مخالف نیست عرفا با کتاب، بلکه قرینه عرفیه است. اما الموافقة و المخالفة بالعموم المطلق فلیست من المرجحات لعدم المعارضة بین العام و الخاص. فوائد الاصول 4/791.

سؤال وجواب: نوبت به مرجح بعدی می رسد که این خبر اخص مطلق از کتاب مخالف عامه است وخبر موافق با عموم کتاب موافق عامه است، آنوقت باید اخذ کنیم به این خبر اخص مطلق از کتاب که مخالف عامه است، خذ بما خالف العامة.

این سیر بحث در کلمات بزرگان بود.

اما تحقیق مطلب:

دو مبنا در بحث صدق مخالفت بر خبر اخص مطلق از کتاب هست:

یک مبنا این است که عرفا خبر اخص مطلق از کتاب مخالف کتاب نیست، چون قرینه است. قرینه عرفا مخالف با ذوالقرینه نیست. مخالف را به معنای ناسازگار می گیرند نه صرف مخالف ظهور. که این نظر مرحوم نائینی وآقای خوئی و صاحب حدائق است.

مبنای دوم این است که عرفا خبر اخص مطلق از کتاب مخالف با کتاب است. بالاتر، خبر حاکم بر کتاب هم مخالف کتاب است. لا ربا بین الوالد و الولد مخالف با ظهور اطلاقی حرم الربا است. که این نظر بحوث و صاحب اضواء وآراء است و برخی بزرگان دیگر هم اشاره کرده اند به این مطلب. مرحوم آخوند هم در اللهم الا أن یقال فرمود که مخالف صدق می کند بر خبر اخص مطلق از کتاب.

نتیجه این دو مبنا فرق می کند. اگر قائل به مبنای اول بشویم و بگوئیم عرفا خبر اخص مطلق از کتاب مخالف کتاب نیست دچار مشکل می شویم. چون فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه فی حد ذاته منطبق بر خبر اخص مطلق از کتاب نیست چون مخالف کتاب نیست. و نیاز داریم به ذکر قرائن بر اینکه بگوئیم در اینجا قرائنی هست که مخالف به معنای اعم استعمال شده است که شامل خبر اخص مطلق از کتاب هم که با کتاب جمع عرفی دارد می شود. آن قرائن را بعد عرض می کنیم. اگر آن قرائن تمام باشد فهو، والا این روایت راوندی دلیل بر ترجیح به موافقت با ظهور کتاب نمی شود.

اما اگر مبنای دوم را بگوئیم ما مشکلی نداریم، ما خالف کتاب الله فدعوه شامل این خبر اخص مطلق از کتاب می شود.

و عجیب است از صاحب کتاب اضواء وآراء با اینکه قبول دارند که خبر اخص مطلق از کتاب بلکه خبر حاکم بر کتاب عرفا مخالف با کتاب است، در عین حال گفته اند این روایت راوندی ممکن است تمییز حجت از لاحجت بخواهد بدهد. آقا شما که قبول دارید که خبر اخص مطلق از کتاب مخالف با کتاب است عرفا واطلاق ما خالف کتاب الله فذروه شاملش می شود، و شما که قبول دارید که این خبر اخص مطلق از کتاب اگر معارض نداشت حجت بود و تخصیص می زد کتاب را، حالا دلیلتان عمدتا سیره است یا علم به صدور مخصصات کثیره از ائمه علیهم السلام است، بالاخره قبول دارید که خبر اخص مطلق از کتاب لو خلّی ونفسه مخصص کتاب است و معتبر است، در فرض تعارض عرفا این خبر می شود مصداق ما خالف کتاب الله فذروه. مخالف او و معارض او می شود ما وافق کتاب الله فخذوه. ما دیگر چه مشکلی داریم.

فقط می ماند این مطلب که ایشان بگویند ثمره بحث اینجا ظاهر می شود که اگر دو تا خبر بودند هر دو اخص مطلق از کتاب بودند و با هم تعارض کردند، مثلا یک خبر بگوید بیع غبنی باطل است، خب این مخالف با عموم احل الله البیع و تجارة عن تراض منکم است، یک خبر دیگر بگوید بیع غبنی جائز است، این مخالف با عموم اوفوا بالعقود است. دو تا خبر معارض هستند که هر کدام مخالف هستند با یک عموم کتابی. ایشان بگویند ثمره نزاع ما این است که ما بگوئیم که اینجا دیگر نمی توانیم به عنوان اینکه یک خبر موافق با کتاب است و خبر دیگر مخالف با کتاب است مقدم کنیم یکی از این دو را. نوبت می خواهد برسد به مرجح دوم خذ بما خالف العامة. فرض کنید عامه قائلند که بیع غبنی باطل است. ایشان می گوید دیگر نمی توانیم ترجیح بدهیم این خبری را که می گوید بیع غبنی جائز است به عنوان اینکه این خبر مقتضی حجیت دارد تعارض کرد با خبر دیگر و مرجحش این است که مخالف عامه است. نخیر، چون روایت گفت فإن لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة. روایت راوندی گفت اگر در کتاب خدا ندیدید چیزی را که مطابق باشد با یکی از این دو خبر متعارض، آنوقت رجوع کنید به مرجح مخالفت عامه. فإن لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة فما خالف اخبار العامة فدعوه و ما وافق اخبار العامة فخذوه.

یعنی با این بیان کتاب اضواء وآراء فقط این مشکل ایجاد شد که اگر هر دو خبر مخالف با عموم کتاب بودند، اینجا دیگر ما می گوئیم شاید هیچکدام مقتضی حجیت نداشته باشند و نوبت به سائر مرجحات هم دیگر نمی رسد. اما در جائی که یک خبری مخالف عموم کتاب است و خبر دیگر موافق است با عموم کتاب، در اینجا دیگر تشکیک نکنید. بالاخره در اینجا شما قائلید که اطلاق ما خالف کتاب الله فدعوه این خبر اخص مطلق از کتاب را می گیرد، و خبر موافق با عموم کتاب ما وافق کتاب الله فخذوه می شود. اگر این خبر مخصص کتاب معارض نداشت که شما می گفتید این خبر مخصص کتاب حجت است و کتاب را تخصیص می زند، حالا که معارض دارد این خبر مخصص کتاب را طرح می کنیم خبر موافق با عموم کتاب را اخذ می کنیم. این را که دیگر باید قبول کنید. پس چرا می گوئید ما احتمال می دهیم روایت راوندی در مقام تمییز حجت از لاحجت باشد؟!

بله یک جائی که اصلا فرض غیر واقع هست شما فرض می کنید دو تا حدیث است هر کدام مخالف با یک عموم کتابی است مثل این مثال که خود ایشان زده است، اینجا می گوئید نمی توانیم رجوع کنیم به مرجحات بعدی. چون می گوئی رجوع کن به مخالف عامه و به او اخذ کن، خب موضوعش فإن لم تجدوهما فی کتاب الله است، که اینجا فرض این است که مضمون هر کدام از این دو خبر به نحو عموم کتابی در قرآن هست. یک فرض غیر واقعی را ایشان مطرح می کند، اینکه ثمره بحث نمی شود.

علاوه بر اینکه این روایت مفهوم که ندارد. فإن لم تجدوهما فی کتاب الله این ظهور ندارد در تقیید اخبار ترجیح به مخالفت عامه. چون این ظاهرش این است که محقق موضوع است. اطلاقاتی داریم می گویند اگر دو خبر با هم متعارض بودند فخذ بما خالف العامة، مثل مقبوله عمر بن حنظله، روایات دیگر داریم که مطرح خواهد شد. اطلاق دارند. می گویند اگر دو خبر با هم تعارض کردند ویکی از آنها مخالف عامه بود به او اخذ کنید. دیگر او که مقید نیست به اینکه لم تجدوهما فی کتاب الله.

پس دو مبنا هست در مقام، یک مبنا این است که خبر اخص مطلق از کتاب عرفا مخالف کتاب نیست. که ما هم وفاقا للسید الخوئی این مبنا را اختیار کردیم، گفتیم مخالف به معنای ناسازگار است، وعرفا خبر مخصص کتاب ناسازگار با کتاب نیست. طبق این مبنا فی حد ذاته ما خالف کتاب الله فدعوه شامل خبر اخص مطلق از کتاب نمی شود. باید قرائنی ذکر کنیم بر اینکه اینجا یک قرائنی هست که مراد از ما خالف کتاب الله فدعوه شامل خبر اخص مطلق از کتاب می شود. عمده قرینه ای که بود همین ذیل فإن لم تجدوهما فی کتاب الله است، به نظر ما این قرینه قویه است، که مراد از مخالف در صدر روایت را تفسیر می کند می گوید مراد از مخالف در اینجا به معنای ناسازگار نیست. چرا؟ برای اینکه این عرفیت ندارد که بگویند که دو تا حدیث متعارض را که دیدید هر کدام با قرآن ناسازگار بود و تباین با قرآن داشت و عام من وجه با قرآن بود او را طرح کنید و به خبر دیگر اخذ کنید، حال اگر هیچکدام را در قرآن نیافتید فإن لم تجدوهما فی کتاب الله، که فإن لم تجدوهما فی کتاب الله مفادش این است که در قرآن هیچ ظهوری مطابق با هیچکدام از این دو خبر نبود. خب این یک خلأی در این روایت احساس می شود، وآن اینکه خیلی از روایات ما هست که اخص مطلق از کتاب است. نه مخالف به معنای ناسازگار است که متباین باشد یا عام من وجه باشد، و نه اینکه صحیح است بگوئیم لم تجدوهما فی کتاب الله. چون وجدنا فی کتاب الله عموما یوافق هذا الحدیث و یخالف الحدیث الآخر.

ولذا بعید نیست که این قرینه عرفیه بشود بر اینکه مراد از مخالف در اینجا یعنی مخالف با ظهور نه مخالف به معنای ناسازگار. مخصوصا که ما ادعا نکردیم که مخالف ظهور دارد در ناسازگار بلکه گفتیم مجمل است.

بله این مطلب می ماند که لازمه این عرض ما این است که این روایات تفکیک بشود، لسانش فرق کند. روایت سکونی می گوید ما خالف کتاب الله فدعوه او حمل بشود بر مخالف به معنای ناسازگاز، یعنی مخالف مباین یا عام من وجه، ولی این روایت راوندی حمل بشود بر معنای اعم از مخالفت که شامل مخالفت با ظهوری که قابل جمع عرفی است بشود. که انشاءالله این مطلب را روز شنبه هفته آینده دنبال می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1722

شنبه 17/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به ترجیح موافقت ظهور کتاب بر مخالفت ظهور کتاب بود در خبرین متعارضتین. که مشهور متأخرین به آن قائل بودند، ولکن کلمات قدماء را نقل کردیم که در ترجیح به موافقت ظهور کتاب تشکیک کردند وظاهر کلام آنها این است که عند التعارض خبر موافق کتاب را که بر خلاف کتاب مقدم می کنیم از باب تمییز حجت از لاحجت هست. یعنی اگر آن خبر مخالف کتاب معارض هم نداشت نباید به او عمل می کردیم تا چه برسد به اینکه مبتلای به معارض باشد. که صریح کلام محقق حلی در معارج الاصول این بود.

دلیل بر ترجیح موافق ظهور کتاب یکی روایت راوندی بود که: إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فذروه. که عمده اشکال ما به دلالت این روایت این بود که طبق مبنای صحیح که بزرگانی مثل صاحب حدائق و محقق نائینی وآقای خوئی بیان فرموده اند خبری که جمع عرفی دارد با قرآن کریم و اخص مطلق از آن هست یا حاکم بر آن هست عرفا مخالف با کتاب نیست، ولذا ما خالف کتاب الله فذروه شاملش نمی شود. و قدر متیقن از این روایت راوندی این است که ما خالف کتاب الله بالتباین أو بالعموم من وجه فذروه.

در جواب از این اشکال وجوهی ذکر شده است:

وجه اول این بود که گفته شده است که ظاهر إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله این است که دو حدیثی داریم که اگر با هم اختلاف و تعارض نداشتند عمل می کردیم به آن، ولی چون مشکل تعارض پیش آمد متحیریم که چه کنیم. بعد امام علیه السلام فرموده است که ببینید اگر یکی موافق کتاب است به آن اخذ کنید و دیگری که مخالف کتاب است آن را طرح کنید. نمی شود ما حمل کنیم مخالف را در اینجا بر مخالف به نحو تباین یا عموم من وجه با کتاب. چون خبری که تباین با کتاب دارد یا عام من وجه با کتاب است اگر معارض هم نداشت مشکل داشت، مقتضی حجیت ندارد. در حالی که ظاهر إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان این است که مشکل این دو حدیث ناشی است از تعارض این دو حدیث، و الا هر کدام فی حد ذاته مقتضی حجیت دارند.

که این مطلبی است که در بحوث هم به آن اشاره کرده است.

که ما در جواب گفتیم: چه لزومی دارد امام علیه السلام در مقام تعیین عمل به یکی از این دو حدیث حتما از مرجحات استفاده کند؟ ممکن است شرائط عام حجیت را هم بیان کنند بفرمایند که اگر شرط حجیت در یکی بود و در دیگری نبود آن حدیثی که شرط حجیت را دارد به او عمل کنیم. شبیه روایت در احتجاج از حسن بن جهم که به امام علیه السلام عرض کرد تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة، حضرت فرمود ما جاءک عنا فقس علی کتاب الله و احادیثنا فإن کان یشبههما فهو منّا و إن لم یکن یشبههما فلیس منّا. حضرت فرمود هر خبری که شبیه و نظیر کتاب و سنت قطعیه است او از ما صادر شده است و الا از ما صادر نشده است. حضرت تمییز حجت از لاحجت داد در جواب از سؤال از ورود احادیث مختلفه.

و این بیان عرفی است. اگر به شما بگویند إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فإن کان راوی احدهما ثقة دون الآخر فخذ بخبر الثقة، آیا این خلاف ظاهر است؟ یا اگر بگویند إذا اختلف شخصان فی تشخیص الاعلم فإن کان احدهما خبرة دون الآخر فخذ بقول الخبرة و إن کان کلاهما خبرة فخذ بقول اقواهما خبرة، این کجایش خلاف ظاهر است؟

ممکن است منشأ اینکه شرط حجیت و ممیز حجت از لاحجت اینجا مطرح شد نکته اش این بود که با تطبیق این شرط بسیاری از تعارض بین احادیث حل می شد، لذا امام علیه السلام از این روش استفاده کردند.

ممکن است ما دو مؤید ذکر کنیم برای عرض خودمان:

مؤید اول: اینکه در صدر این روایت راوندی هست که إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان، یعنی حدیثان مخالفان. خب مسلّم مخالف بودن این دو حدیث با هم به نحوی بود که جمع عرفی نداشت. ممکن است این را مؤید بگیریم که در ادامه هم که فرموده فما خالف کتاب الله فذروه هم مراد از مخالف در او به همین نحو باشد که در صدر حدیث فرض کرد که إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان أی مخالفان.

مؤید دیگر این است که در کفایه مطرح می کند که در روایات دیگری هم بحث اخذ به موافق کتاب و طرح مخالف کتاب مطرح بود که ربطی به باب تعارض نداشت، مثل روایت جمیل بن دراج و روایت سکونی، إن علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. که صاحب کفایه در ابتداء کلامش فرموده است که وحدت لسان این روایات قوت ظهور می آورد که مراد از مخالف کتاب در اینها یکی باشد. و قطعا در مثل روایت جمیل و روایت سکونی و یا روایات دیگری که مختص به باب تعارض نبود امر به طرح خبر مخالف کتاب به معنای مخالفی بود که نسبتش با کتاب تباین یا عموم من وجه بود. این منشأ می شود که لااقل احتمال اینکه ما خالف کتاب الله فدعوه به همین معنا باشد قوی باشد.

راجع به این دو مؤید بعدا بیشتر بحث می کنیم.

جواب دوم این بود که گفته شد که: ذیل این روایت راوندی قرینه است بر اینکه مراد از صدر روایت که می گوید ما وافق کتاب الله اعم است از موافقت با نص کتاب یا با ظهور کتاب، و ما خالف کتاب الله فدروه هم اعم است از مخالف نص کتاب یا مخالف ظهور کتاب. مثل خبری که می گوید لاربا بین الوالد و الولد، این مخالف با حرم الربا است ولو جمع عرفی دارد با آن. قرینه این است که در ذیل روایت فرمود فإن لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة. فرض اول این بود که یکی از این دو حدیث موافق کتاب است و دیگری مخالف آن، اخذ به موافق کنید، حال اگر مضمون هیچکدام را در قرآن پیدا نکردید بروید سراغ ترجیح به مخالفت عامه. مضمون یکی از این دو حدیث را پیدا نکردن به این می شود که عموم کتاب هم موافق یکی از این دو حدیث یا مخالف یکی از این دو حدیث نباشد. پس به قرینه مقابله می فهمیم که صدر روایت هم که می گوید ما وافق کتاب الله یعنی ولو موافق با عموم کتاب، و ما خالف کتاب الله فذروه یعنی مخالف با عموم کتاب ذروه.

این جواب دوم هم ولو به ذهن ما اقوی الاجوبة می آید ولی باز مفید وثوق نیست به ظهور این روایت در اینکه خبر موافق با عموم کتاب ترجیح دارد بر خبر مخالف عموم کتاب. چون ممکن است کسی بگوید لم لایعکس؟ چرا شما ذیل روایت را قرینه می گیرید بر تصرف در ظهور صدر آن؟ چرا عکس آن عمل نمی کنید؟ چرا نمی گوئید که ظهور ما خالف کتاب الله فذروه شامل خبر اخص مطلق از کتاب نمی شود؟ چون ما خالف کتاب الله ظهورش این است که خبری ناسازگار باشد با کتاب خدا. خبر اخص مطلق که جمع عرفی دارد با کتاب، ناسازگار با او نیست. خبر اخص مطلقی که از امام علیه السلام صادر می شود که شأنش شأن تفصیل اجمال کلام خدا و تفسیر مراد از کلام خدا است، مخصوصا اگر لسان حاکم باشد مثل لاربا بین الوالد و الولد. ظهور ما خالف کتاب الله طبق فرض شامل همچنین خبری که جمع عرفی با کتاب دارد نمی شود.

این را قرینه بگیریم بر اینکه فإن لم تجدوهما فی کتاب الله به این معنا باشد که یعنی لم تجدوهما فی کتاب الله به حیثی که یکی از این دو بشود موافق با کتاب و دیگری بشود مخالف با کتاب که قابل جمع با کتاب نیست. چرا می آیید ذیل را قرینه می گیرید بر تصرف در ظهور صدر؟ ظهور صدر را قرینه بگیرید بر اینکه مراد از فإن لم تجدوهما فی کتاب الله یعنی فإن لم تجدوا فی کتاب الله ما یدل علی احد الحدیثین بالخصوص لا بالعموم.

پس روایت راوندی مجمل می شود، مخصوصا با آن دو مؤیدی که مطرح شد.

جواب سومی که داده می شود از این اشکال که ما خالف کتاب الله فذروه شامل خبر اخص مطلق از کتاب نمی شود: جوابی است که محقق عراقی داده است و ظاهرا منشأش هم کلام شیخ انصاری است، که اگر ما بخواهیم حمل کنیم ما خالف کتاب الله فدعوه را بر خبر مباین یا اعم من وجه از کتاب، و خبر اخص مطلق از کتاب را بگوئیم مخالف کتاب نیست، حمل بر فرد نادر می شود که ملحق به معدوم است. کم است خبری که مخالف به تباین یا به عموم من وجه باشد با کتاب.

اقول: این هم به نظر ما ناتمام است. ما چه می دانیم در زمان ائمه علیهم السلام قبل از تهذیب روایات خبر متباین با کتاب یا خبر اعم من وجه با کتاب نادر کالمعدوم بوده است؟ مخصوصا توجه بکنید که این حدیث مخصوص فقه نیست شامل اعتقادیات هم می شود. همین الان در کافی برخی از احادیث است که مخالف با کتاب است به نحو تباین. به قول مرحوم آقای خوئی صریح در جبر است و باید طرح کنیم.

وانگهی مگر بیان حکم فرد نادر مستهجن است؟ آن چیزی که مستهجن است حمل مطلق است بر فرد نادر، اما بیان حکم فرد نادر که مستهجن نیست.

سؤال وجواب: چه اشکالی دارد امام از خودشان دور بکنند احادیثی را که مخالف قرآن است تا متهم نکنند امام را به اینکه سخنی می گوید مخالف قرآن. ... عرض کردم الان که تهذیب شده است روایات ما با عین حال هست در بین آنها خبر مباین با کتاب. کسانی مثل یونس بن عبدالرحمن قبول نمی کردند احادیث را و رد می کردند، به او می گفتند ما اشدّ انکارک فی الحدیث؟ چرا هر حدیثی می خوانیم شما منکر می شوید؟ او هم در جواب می گفت امام فرمود حدیثی را قبول کنید که موافق کتاب یا احادیث گذشتگان ما باشد.

جواب چهارم: جوابی است که در کفایه بعد از اینکه خودش القاء شبهه کرده است مطرح کرده است.

القاء شبهه اش این است که: صاحب کفایه خبر اخص مطلق از کتاب را عرفا مخالف کتاب می داند، نظرش این است. چون معتقد است که مخالف با کتاب یعنی مخالف با ظهور کتاب ولو قابل جمع عرفی است. ولی اول که مطرح می کند می گوید لسان روایات ما خالف کتاب الله فدعوه یکی است. ما روایات دیگر را حمل کردیم بر مخالف به نحو تباین یا به عموم من وجه. آن روایاتی که می گفت ما خالف قول ربنا فهو زخرف. حال بیائیم روایت راوندی را حمل کنیم بر اینکه شامل خبر اخص مطلق از کتاب که جمع عرفی با کتاب دارد می شود این خلاف وحدت سیاق این روایات است. اول ایشان این شبهه را مطرح کرده است.

بعد می گوید اللهم الا أن یقال: که ظهور مخالف با کتاب که شامل اخص مطلق از کتاب می شود. در روایات دیگر قرینه مانعه داشتیم از این ظهور اطلاقی. ما خالف الکتاب فهو زخرف قرینه داشت که شامل خبر اخص مطلق از کتاب نمی شود، وآن قرینه اش علم اجمالی به صدور مخصصات کثیره از ائمه علیهم السلام بود نسبت به کتاب. و این قرینه در روایت راوندی نیست. یعنی در حقیقت با اللهم الا أن یقال می خواهد بگوید این خلاف وحدت سیاق مشکل ایجاد نمی کند. ظهور اطلاقی ما خالف الکتاب شامل اخص مطلق از کتاب می شود. روایات دیگر قرینه داشت که مانع بود از شمولش نسبت به خبر اخص مطلق از کتاب، این قرینه در روایت راوندی نیست چرا ما اخذ به اطلاقش نکنیم؟

دقت کنید، این جواب با برخی از جوابهای قبلی فرق می کند. مثلا جواب اول که در بحوث داد اصلا می خواست بگوید موضوع إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان حدیثی است که متباین با کتاب یا عام من وجه با کتاب نیست، بلکه مقتضی حجیت دارد. ولذا عملا ما خالف کتاب الله فذروه می شد مختص به خبر مخالفی که جمع عرفی با کتاب دارد. اما بیان صاحب کفایه نه، می گوید ما خالف کتاب الله فذروه اعم است، هم شامل مباین با کتاب می شود وهم شامل عام من وجه با کتاب می شود، که به لحاظ اینها می شود تمییز حجت از لاحجت، مقتضی حجیت ندارد این خبر مباین با کتاب یا عام من وجه با کتاب، لکن مهم این است که اطلاقش شامل اخص مطلق از کتاب هم می شود او هم مخالف کتاب است، وفرض این است که خبر اخص مطلق از کتاب اگر معارض نداشت حجت بود، حالا که معارض دارد خبر معارض او تقدیم می شود بر این خبر اخص مطلق از کتاب. به این لحاظ می شود ترجیح به موافقت با ظهور کتاب.

اقول: انصافا این بیان، بیان خوبی است، ولی مبتنی بر این است که ما این مبنا را بپذیریم که خبر اخص مطلق از کتاب عرفا مخالف کتاب است. ما یا جازم هستیم که عرف صادق نمی داند خبر مخالف کتاب را بر خبر اخص مطلق از کتاب تا چه برسد به خبر حاکم بر کتاب، یا شک داریم. شک هم بکنیم نمی توانیم استدلال کنیم. نمی دانیم عرف به خبر اخص مطلق از کتاب بگوید هذا مخالف للکتاب. شاید مخالف یعنی ناسازگار. در این خطاب که فلیطوفوا بالبیت العتیق که دلیل بیاید بگوید لا طواف الا بطهور کی عرف می گوید این لا طواف الا بطهور مخالف کتاب است؟

سؤال وجواب: حالا فرض این است که جمع عرفی است، در قرآن که ما قبول کردیم تقدیم روایات بر قرآن کریم جمع عرفی است چون توقع از ائمه علیهم السلام بیان تفاصیل احکامی است که اجمالا در قرآن بیان شده است.

یا تجارة عن تراض، دلیل می آید می گوید نهی النبی عن بیع الغرر. این یک تخصیص است دیگر. یا حرم الربا، دلیل می گوید لا ربا بین الوالد والولد، آیا عرف می گوید اینها ناسازگار با قرآن هستند؟! ما که یا جازم هستیم به اینکه صدق نمی کند مخالف با کتاب بر اینها، یا شک هم بکنیم إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

واقعا از شما سؤال می کنم، در حاکم که صریحا بحوث و اضواء وآراء می گویند حاکم بر کتاب هم مخالف کتاب است، من از شما سؤال می کنم: روایت محمد بن مسلم می آید می گوید من جازه فلیس بطائف، کسی که بیرون از مقام ابراهیم دور کعبه بچرخد این طائف بالبیت نیست، در مقابلش روایت حلبی می گوید لا أری به بأسا، مانعی ندارد طواف خلف المقام. آیا واقعا عرف می گوید روایت محمد بن مسلم مخالف کتاب است چون کتاب گفت فلیطوفوا بالبیت العتیق و نگفت فلیطوفوا بالبیت العتیق بین البیت و المقام؟

سؤال وجواب: عرض کردم قرآن با احادیث حسابش فرق می کند. قرآن از اول که نازل شد به نحوی نازل شد که لتبینه للناس، لتبین للناس ما نزل الیهم، از اول توقع این بود که امام و ولی تبیین کند مراد از آیات الهی را. ولذا هیچ خلاف جمع عرفی با آیات نیست. فرض در مسأله این است.

پس ما یک عرض داریم، وآن این است که اگر ثابت کنید که خبر اخص مطلق از کتاب یا خبر حاکم بر کتاب عرفا مخالف کتاب است چون مخالف ظهور اولی کتاب است، ما می پذیریم که روایت راوندی چون اطلاقش شامل این خبر اخص مطلق از کتاب یا حاکم بر کتاب می شود و ما خالف کتاب الله فذروه شاملش می شود لذا نسبت به او می شود مرجح موافقت کتاب. اما ما اشکالمان در همینجا است.

و تعجب می کنیم از مرحوم آقای خوئی، اینجا به عنوان اصل مسلم فرموده روایت راوندی دلالت می کند بر ترجیح به موافقت ظهور کتاب. البته بعدها خواهیم گفت که ایشان می گوید مراد ما از ظهور عموم کتاب است نه اطلاق کتاب، چون اطلاق کتاب ظهور کتاب نیست. باشد، اما جناب آقای خوئی! شما که مبنایتان این است که خبر اخص مطلق مخالف با کتاب عرفا نیست، صریحا این را فرمودید، مخصص عرفا مخالف با عام نیست، لااقل بحث می کردید، پس چرا ما خالف کتاب الله فذروه را شامل خبر اخص مطلق از کتاب می دانید؟ چرا؟

در مقبوله ایشان بحث کرده است. یک قرینه ای ذکر کرده است، می رسیم، قرینه ای که در مقبوله است که روایت دوم است این است که: بعد از اینکه امام علیه السلام فرمود المجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به ویترک الشاذ النادر، اول فرمود خبر مشهور را اخذ کن و خبر خلاف مشهور را طرح کن. بعد عمر بن حنظله گفت کلاهما مشهوران، آنوقت امام علیه السلام فرمود ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. و ایشان از همین در مقبوله استفاده می کند که می گوید نمی شود که این تمییز حجت از لاحجت باشد، یعنی خبر مخالف با کتاب به نحو تباین مراد باشد. چون اگر اینجور بود که باید در رتبه اول ذکر می شد. حالا اگر یک خبر مشهوری است که مراد ایشان از مشهور یعنی قطعی الصدور ولی مخالف با کتاب است به نحو تباین یا عموم من وجه، آیا مقبوله عمر بن حنظله می گوید باید اخذ کنی به این خبر مخاف با کتاب چون مشهور است، چون رتبه اول با این است که اخذ به مشهور بکنید و خبر خلاف مشهور را طرح کنید، ولو این خبر مشهور مخالف باشد با کتاب به نحو تباین یا عموم من وجه؟ اینکه نمی شود. پس معلوم می شود که مراد از آن نوبت دوم که فرمود اگر هر دو مشهور بودند حالا برو سراغ اخذ به موافق کتاب و طرح مخالف کتاب، یک مخالف کتابی است که اگر فقط او مشهور بود وخلافش شاذ و نادر بود به او اخذ می کردیم. وآن منحصر به این است که خبری باشد که اخص مطلق از کتاب باشد. که اگر خبر موافق عموم کتاب شاذ نادر بود طرح می کنیم او را و اخذ می کنیم به آن خبر اخص مطلق از کتاب که مشهور است. ولی اگر هر دو مشهور بودند یا هر دو غیر مشهور بودند، آنوقت خبر اخص مطلق از کتاب را طرح می کنیم و خبر موافق ظهور کتاب را اخذ می کنیم.

اقول: آقا! خب این توجیه شما راجع به مقبوله است که سندش را شما قبول ندارید. تنها مستند شمای آقای خوئی در ترجیح به موافقت کتاب همین روایت راوندی است، چطور جواب از این شبهه می دهید که ما خالف کتاب الله فذروه شامل خبر اخص مطلق از کتاب به نظر شما نمی شود؟

ولذا ما در ترجیح به موافقت با ظهور کتاب اشکال داریم، این روایت راوندی را می گوئیم قدر متیقنش مخالف به نحو تباین یا عموم من وجه با کتاب است.

بله عرض کردیم کسانی که مثل صاحب کتاب اضواء وآراء می گویند خبر اخص مطلق از کتاب مخالف کتاب است حتی خبر حاکم بر کتاب مخالف کتب است، دیگر ما نمی دانیم چرا تأمل کرده اند وگفته اند شاید ما خالف کتاب الله تمییز حجت از لاحجت است. چرا؟! شما که می گوئید خبر اخص مطلق از کتاب عرفا مخالف کتاب است و ما خالف کتاب الله فذروه شاملش می شود، و قبول دارید که این خبر اخص مطلق از کتاب اگر معارض نداشت حجت بود، عمدتا چون سیره عقلائیه را قبول دارید، دیگر چه مشکلی دارید؟! خب خبر اخص مطلق از کتاب اطلاق کتاب الله فذروه در روایت راوندی شاملش می شود در فرض تعارض. اگر معارض هم نداشت که حجت بود به نظر شما.

بله شما یک جای دیگر مشکل پیدا می کنید، و آن این است که می گوئید اگر دو تا خبر بودند هر دو اخص مطلق از کتاب بودند، مثل اینکه یک خبر بگوید بیع غبنی باطل است، این مخالف عموم احل الله البیع است، خبر دیگر بگوید بیع غبنی صحیح است ولکن لازم نیست جائز است، این مخالف عموم اوفوا بالعقود است. فقط شما این ادعا را می توانید مطرح کنید که این روایت راوندی دیگر نمی گوید اگر یکی از این دو مخالف عامه بود با او اخذ کن. مثلا عامه می گویند بیع غبنی باطل است، این خبری که می گوید بیع غبنی جائز است می شود مخالف عامه. خب باشد. روایت راوندی نگوید، فإن لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة این را نگوید. اما ما اخبار دیگری داریم، روایات متعدده ای داریم که انشاءالله بعدا می خوانیم که بطور مطلق فرموده است که اگر دو حدیث مختلف و متعارض بود دیدید یکی از آنها مخالف عامه است به او اخذ کنید و دیگری که موافق عامه است طرح کنید.

بله! ممکن است ایشان بگوید اطلاق ما خالف کتاب الله فذره می گوید هیچکدام از این دو خبر شرائط حجیت را ندارند، چون مخالف کتاب هستند. وقتی شرائط حجیت را نداشتند که نوبت به مرجحات نمی رسد.

می گوئیم این دو تا حدیث که یکی می گوید بیع غبنی باطل است و دیگری می گوید بیع غبنی جائز است خلاف عمومات کتاب هستند کدام روایت می گوید ما خالف کتاب الله فدعوه شامل اینها می شود؟ اگر صدر روایت راوندی را می گوئید، صدر روایت راوندی ظاهرش این است که یکی از این دو خبر مخالف کتاب است و دیگری موافق کتاب، این فرض را دارد می گوید. فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه فرض کرده است که یکی از این دو موافق کتاب است و دیگری مخالف کتاب. در فرضی که یکی موافق کتاب است و دیگری مخالف کتاب نظر داده است. بعد فرموده است فإن لم تجدوهما فی کتاب الله آن فرض را بیان کرده است که فاعرضوهما علی اخبار العامة.

اگر روایات دیگر را می گوئید که روایات دیگر مثل روایت جمیل می گفت ما خالف کتاب الله فدعوه، او را که شما قبول کردید که انصراف دارد از خبر اخص مطلق از کتاب، چون فرض تعارض در او نبود. شما که قبول کردید که او شامل خبر اخص مطلق از کتاب نمی شود، بخاطر اینکه علم اجمالی به صدور مخصصات کثیره از ائمه علیهم السلام داریم نسبت به کتاب، سیره عقلائیه داریم بر حجیت خبر ثقه ولو مخالف یک دلیل لفظی قطعی باشد طبق نظر شما. پس ما چه مشکلی داریم؟

ولذا ما اشکالمان فرق می کند. ما می گوئیم ما خالف کتاب الله فدعوه ظهورش نسبت به خبر اخص مطلق از کتاب واضح نیست. شاید مخالف یعنی ناسازگار، که عرفا خبر اخص مطلق از کتاب ناسازگار با کتاب نیست.

این راجع به روایت راوندی. کلام واقع می شود در مقبوله عمر بن حنظله فردا انشاءالله.

جلسه 1724

دوشنبه 19/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در ادله ترجیح به موافقت ظهور قرآن بود که استدلال شده بود به روایت راوندی که راجع به آن بحث کردیم و به روایت عمر بن حنظله که در این روایت فرمود اگر نزاع بود بین شیعیان ما رجوع کنند به فقهاء. عمر بن حنظله گفت: نزاع بود و رجوع کردند هر کدام به یک فقیه و راضی شدند که این دو فقیه حکم بکنند در مورد منازعه، و هر کدام از این دو فقیه اختلاف داشت با فقیه دیگر، چه باید بکنند؟ قلت فإن کان کل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقهما و اختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم؟ قال علیه السلام الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اروعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر.

قال قلت فإنهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لایفضل واحد منهما علی الآخر؟

قال علیه السلام: ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک، فإن المجمع علیه لاریب فیه.

قلت فإن کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

قال: ینظر فما وافق حمه حکم الکتاب والسنة و خالف العامة فیؤخذ به و یترک ما خالف حکمه حکم الکتاب والسنة و وافق العامة.

به این فقره اخیره که در ذیل مقبوله خواندیم استدلال شده است بر اینکه موافق با ظهور کتاب مرجح در باب تعارض خبرین هست.

ولکن غیر از این اشکال که ممکن است مراد از موافقت با کتاب در مقابل مخالفت با کتاب موافقت با نص کتاب باشد که مقدم می شود خبر موافق نص کتاب بر خبر مخالف نص کتاب، یا خبری که نسبتش با کتاب عموم من وجه هست و عرفا مخالف کتاب هست اگر تعارض بکند با خبری که موافق با کتاب هست، خبر موافق کتاب بر او مقدم می شود، غیر از این اشکال که گفته می شود مخالف کتاب شامل اخص مطلق از کتاب نمی شود اشکالات دیگری هم در این مقبوله هست که عرض می کنیم.

اما اشکال اینکه این روایت شامل مخالفت به نحو اخص مطلق از کتاب نمی شود سعی شده است از آن به وجوهی جواب داده بشود:

وجه اول: محقق اصفهانی فرموده است: در مقبوله اینگونه آمده است: در ذیل همین جمله ای که خواندیم دارد أ رأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنة و وجدنا احد الخبرین موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأیّ الخبرین یؤخذ؟ قال ما خالف العامة ففیه الرشاد.

محقق اصفهانی فرموده در سؤال عمر بن حنظله فرض شد در رتبه لاحقه که هر دو فقیه استناد کرده اند به خبری که موافق با کتاب است. الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب. اگر بنا باشد که مراد از موافق کتاب موافق نص کتاب باشد خب این دو فقیه که حکمشان با هم اختلاف دارد مستندشان یک خبری است که موافق نص کتاب است، این فقیه اول حکمی کرد به استناد یک خبری که موافق نص یک آیه قرآن است، فقیه دوم هم حکم کرد به استناد یک خبری که او هم موافق نص یک آیه قرآن هست، این معنایش این است که دو نص کتابی با هم متعارض باشند. و این محتمل نیست.

پس این ذیل قرینه می شود که وقتی که فرض می کند که هر دو فقیه استناد کرده اند به خبری که موافق با کتاب است یعنی موافق با ظهور کتاب ولو به نحو اطلاق یا عموم کتابی.

اقول: این فرمایش ایشان درست نیست. اولا: طبق نقل شیخ طوسی عبارت مقبوله این است: أ رأیت أن المفتیین قوی علیهما معرفة حکمه من الکتاب و السنة. بجای أ رأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنة که در کافی نقل کرده است، در تهذیب شیخ طوسی دارد أ رأیت أن المفتیین قوی علیهما معرفة حکمه من الکتاب و السنة، فرض کرد که این دو فقیه روشن نبود حکم از کتاب و سنت قطعیه برایشان، وفقط به استناد یک خبر معتبر حکم کردند. فرض نکرد در نقل تهذیب که هر کدام از این دو فقیه به استناد خبر موافق کتاب و یا سنت قطعیه حکم کرده اند. خب نقل شیخ طوسی معارض می شود با نقل کلینی. چطور شما استناد می کنید به نقل کلینی؟

ثانیا: ممکن است مراد از این تعبیر که أ رأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنة این باشد که فهم هر کدام از این دو فقیه از کتاب طبق حکمشان بود. اختلاف در فهم این دو فقیه است از کتاب. چون قرآن کریم ذو وجوه هست. امیرالمؤمنین علیه السلام وقتی ابن عباس را فرستاد با خوارج بحث کنند به او فرمود لاتخاصمهم بالقرآن فإنه حمال ذو وجوه. وقتی فقیهان اختلاف داشتند طبیعی است که مکلف هم متحیر است که فهم این فقیه از کتاب درست است یا فهم آن فقیه.

والا لازمه فرمایش محقق اصفهانی این است که بین دو نص کتاب تعارض نیست ولی بین دو ظهور کتاب تعارض است. این هم نمی سازد با اینکه خدا در مدح قرآن فرمود که "لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا". جناب محقق اصفهانی استیحاش می کنید که بین دو نص قرآن تعارض باشد اما می پذیرید که بین دو ظهور قرآن تعارض باشد؟

ثالثا: این فقره ظهور داشته باشد در اینکه هر کدام از این دو فقیه استناد کرده اند به یک خبر موافق با ظاهر کتاب، اما چه قرینه ای می شود که فقره سابقه که امام علیه السلام فرمود که ما خالف الکتاب و السنة و وافق العامة فیترک یعنی مخالف با ظهور کتاب و سنت ولو قابل جمع عرفی است. این سؤال عمر بن حنظله چطور مفسر آن کلام قبلی امام باشد؟

مخصوصا که تعبیرها مختلف است. در تعبیر قبلی خالف الکتاب والسنة بود، در اینجا تعبیر این است که أ رأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنة. تعبیرها اصلا مختلف است. این تعبیر عمر بن حنظله فرضا ظهور دارد در اینکه هر کدام از این دو خبری که این دو فقیه به آن استناد کرده اند موافق است با یک ظهور کتابی، اما دلیل نمی شود که خالف الکتاب و السنة در کلام قبل امام به معنای مخالف با ظاهر کتاب وسنت باشد که با کتاب و سنت جمع عرفی دارد.

رابعا: چرا می فرمایید که اگر خبری که مستند این فقیه وآن فقیه است و با هم متعارضند موافق با ظاهر کتاب یا مخالف با ظاهر کتابی که قابل جمع عرفی است معنا نشود راه منحصر به این است که بگوئیم مخالف نص کتاب است؟ بعد بگوئید مگر می شود دو تا خبر متعارض هر کدام موافق نص کتاب باشند که سائل گفت که عرفا حکمه من الکتاب و السنة.

آقا راه سومی وجود دارد، نه مخالف با نص و نه مخالف قابل جمع، بلکه مخالف به عموم من وجه. نه مخالف نص است که استیحاش کنید بگوئید خب آنوقت عمر بن حتظله فرض کرد هر دو خبر موافق نص قرآنی هستند، مگر می شود دو خبر متعارض هر کدام موافق یک نص قرآن باشد؟ نه اینجور معنا کنید. نه آنجور که شما معنا می کنید که بگوئید موافق با ظهور و مخالف با ظهور که با آن قابل جمع عرفی است. نخیر، مخالف با ظهوری که جمع عرفی ندارد و هو العام من وجه.

سؤال وجواب: محقق اصفهانی که منکر نبود که دو ظهور کتابی با هم مخالف باشند، گفت نمی شود دو نص کتابی با هم مخالف باشند. ما منکر شدیم، ولی محقق اصفهانی که پذیرفت، گفت چه اشکالی دارد دو خبر متعارض هر کدام موافق است با یک ظهور کتاب، عملا دو ظهور کتاب با هم متعارضند. چرا می گوئید دو ظهور کتاب با هم متعارضند نتیجه این می شود که در فرض سابق که یک خبر موافق با ظهور کتاب است و خبر دیگر مخالف با ظهور کتاب، مخالف با ظهور کتابی است که با کتاب جمع عرفی دارد؟ نخیر، شاید مخالف با ظهور کتابی است که با کتاب جمع عرفی ندارد.

فرض این است که شما عرفا خبر مخالف با کتاب را بر خبر اخص مطلق از کتاب صادق نمی دانید و می خواهید با این وجه قرینه ذکر کنید که مراد از مخالف با کتاب در مقبوله مخالفی است که قابل جمع عرفی با کتاب است. این فرمایش شما قرینه نیست.

پس این وجه تمام نیست.

وجه دوم: این است که ممکن است گفته بشود که موضوع در این مقبوله نسبت به اخذ موافق کتاب وطرح مخالف کتاب خبرین مشهورین است. چون عمر بن حنظله گفت إن کان الخبران مشهورین قد رواهما الثقات عنکم. و طبعا دو خبر مشهور نمی شود که با کتاب جمع عرفی نداشته باشند و مباین با کتاب باشند. خبر مشهور یعنی خبر قطعی الصدور یا خبری که معمول به مشهور اصحاب است. مگر می شود خبر قطعی الصدور یا خبر معمول به عند الاصحاب مخالف با نص کتاب باشد، با اینکه ما داریم که ما خالف الکتاب لم نقله، زخرف؟

این قرینه می شود بگوئیم مراد از خبر مشهور مخالف کتاب یعنی مخصص کتاب و اخص مطلق از کتاب.

اقول: این وجه هم به نظر ما ناتمام است. اولا چه اشکالی دارد که خبر مشهور مخالف کتاب باشد به نحو عموم من وجه نه به نحو تباین. جمع عرفی هم با کتاب ندارد. ما خالف قول ربنا زخرف که شامل عام من وجه نمی شد بلکه او مختص بود به مباین. و حتی ممکن است این خبری که عام من وجه با کتاب است مفتی به جمع معتدبهی از اصحاب باشد. حالا یا متوجه نشده اند که نسبت بین این دو حدیث و کتب عموم من وجه است یا تقدیم کرده اند در مورد اجتماع این حدیث را به یک وجهی از وجوه.

پس منحصر نیست راه به اینکه بگوئید حال که نمی تواند خبر مشهور مباین با کتاب باشد پس باید اخص مطلق از کتاب باشد، نخیر می تواند اخص من وجه باشد از کتاب که قابل جمع عرفی با کتاب نیست.

ثانیا: چه کسی می گوید خبر مشهور یعنی خبر قطعی الصدور؟ این مطلب که در برخی از کلمات مثل کلام مرحوم آقای خوئی به عنوان اصل مسلّم گرفته است و در بحوث هم تأیید کرده اند که بله المشهور هو الواضح، خبر مشهور یعنی واضح الصدور. نخیر، یک وقت در مقابل خبر مشهور خبر شاذ نادر است، او مفید وثوق است، فإن المجمع علیه لاریب فیه. ولی اگر دو خبر معارض هستند که هر کدام طرفدارانی دارند کلاهما مشهوران، آیا حتما باید بگوئیم پس قطعی الصدور هستند؟ نخیر، خبر مشهور یعنی خبر شایع بین مردم.

سؤال وجواب: آقا کلاهما مشهوران که یکی از آنها مجمع علیه نیست. قبلا فرمود المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به ویترک الشاذ النادر، عمر بن حنظله گفت کلاهما مشهوران قد رواهما الثقات عنکم، چرا می گوئید کلاهما مشهوران یعنی قطعیان صدورا؟ ممکن است چند نفر نقل کرده اند از یک راوی. اصحاب هر کجا نشستند در کوفه گفتند روی محمد بم مسلم عن ابیعبدالله علیه السلام الکر ستمأة رطل. مشهور است دیگر، ولی راوی اش محمد بن مسلم است شاید اشتباه کرده است. شیوع یک خبر بین مردم اینطور نیست که یعنی قطعی الصدور از امام باشد، بلکه ممکن است راوی واحد گفت پخش شد بین مردم. وفرض این است که معارضش هم مشهور است.

پس می شود حتی خبر مخالف به نحو تباین شایع و مشهور بشود، اما قطعی الصدور نیست. چون این خبر شایع شد بین مردم اتفاقا مستندش هم یک نقلی است که مثلا محمد بن مسلم نقل می کند از امام. به این می گویند خبر مشهور. یا خبری که جمع معتدبهی از فقهاء به آن فتوی داده اند می شود خبر مشهور عملی، ممکن است مخالف به نحو تباین با کتاب باشد این بخش از فقهاء توجه نکرده اند. مگر نمی شود؟

پس شما در وجه دوم فرمودید مشهور یعنی خبر قطعی الصدور، ونمی تواند خبر قطعی الصدور خبر مباین با کتاب باشد. ما اشکال اولمان این بود که راه منحصر به این نیست، ممکن است خبر قطعی الصدور باشد مباین نباشد ولی جمع عرفی هم نداشته باشد عام من وجه باشد. هذا اولا. ثانیا: حتی خبر مباین، اما کی می گوید خبر مشهور یعنی خبر قطعی الصدور تا بگوئید نمی شود خبر قطعی الصدور مباین با کتاب باشد.

سؤال وجواب: فرض این است که شما گفتید ملاک این است که خبر مخالف با کتاب باشد، و ثابت نیست خبر اخص مطلق از کتاب مخالف با کتاب است. باید قرینه قطعیه بیاورید که اینجا مراد از خبر مخالف کتاب خبر اخص مطلق از کتاب است. خب وقتی ما می گوئیم راه باز است که یک خبری مشهور باشد در عین حال جمع عرفی با کتاب هم نداشته باشد قرینه شما ساقط می شود. اشکال دوم هم همین است که خبر ممکن است حتی مباین با کتاب باشد ولی شایع است بین مردم. پس مورد دارد که یک خبر مخالف با کتاب که مشهور هم هست جمع عرفی هم با کتاب ندارد، مورد دارد مصداق دارد، خب وقتی مصداق داشت دیگر نمی توانید بگوئید چون لغویت لازم می آید ما اینجا می گوئیم خبر مخالف با کتاب یعنی خبر اخص مطلق از کتاب. ما حرفمان این است.

اصلا یک چیزی بگویم: گاهی خبر قطعی الصدور است تباین با کتاب هم دارد، منتهی امام علیه السلام تقیة بیان کرده است. مگر نمی شود؟ امام به حاکم جور فرمود یا امیرالمؤمنین، خب این مخالف کتاب است، و لاترکنوا الی الذین ظلموا، امام تقیة فرموده است. مگر در آن روایت میثمی نفرمود که: لسنا نحرم ما احله النبی أو نحلل ما حرمه النبی الا لعلة خوف ضرورة.

پس به نظر ما این وجه دوم هم تمام نیست.

وجه سوم: وجهی است که آقای خوئی فرموده است: فرموده اول امام علیه السلام فرمود المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به و یترک الشاذ النادر. بعد فرمود إن کان الخبرن مشهورین فخذ بما وافق الکتاب و اترک ما خالف الکتاب. اگر این ما خالف الکتاب مراد از او مخالف به نحو اخص مطلق از کتاب نباشد، ولو صدق عرفی اولی نمی کند خبر مخالف کتاب بر خبر اخص مطلق از کتاب، ولی اگر اینجا اراده نشود از ما خالف الکتاب مخالف به نحو اخص مطلق، پس باید منحصر بشود به مخالف به نحو تباین یا عموم من وجه. خب خبر مخالف کتاب به نحو تباین یا به نحو عموم من وجه که محتمل نیست که به صرف قطعی الصدور بودن و مجمع علی صدوره بودن معتبر بشود. اول امام فرمود اگر این خبر قطعی الصدور است (مجمع علیه است یعنی صدورش مجمع علیه است و قطعی الصدور است) وخبر دیگر قطعی الصدور نیست به خبر قطعی الصدور اخذ کن، و این مقدم بود بر اخذ به موافق کتاب. معنایش این است که خبر قطعی الصدور ولو مخالف کتاب باشد به او اخذ کن در مقابل خبر شاذ نادر. خب خبری که قطعی الصدور است ولو مخالف به نحو تباین با کتاب باشد ولو به نحو عام من وجه با کتاب باشد؟ این خبر قطعی الصدور را اخذ کنیم و کتاب را طرح کنیم، اینکه محتمل نیست. پس قرینه می شود بگوئیم مراد از خبر مخالف کتاب خبر اخص مطلق از کتاب است. اگر این خبر قطعی الصدور است ولو مخالف اخص مطلق از کتاب است مقدم می شود بر آن خبر غیر قطعی الصدور که شاذ نادر است.

بله اگر هیچکدام شاذ نادر نبودند هر دو قطعی الصدور بودند آنوقت می گوئیم این خبر موافق با عموم کتاب مقدم است بر آن خبر مخالف با عموم کتاب و اخص مطلق از کتاب.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره به نظر ما ناتمام است. اولا عرض کردیم شما که سند مقبوله را که اصلا قبول ندارید، شما سند روایت راوندی را قبول دارید برای او یک چاره ای بیندیشید.

ثانیا: برفرض مقبوله سندش معتبر باشد که به نظر ما هست، اول ببینیم مراد از مجمع علیه چیست. ما معتقدیم مجمع علیه آن خبری است که هم مشهور روائی است و هم مشهور عملی بین اصحاب. نه صرف قطعی الصدور بودن. المجمع علیه بین اصحابک یعنی خبری که اصحاب بر او اتفاق عرفی کرده اند نه اتفاق حقیقی. شاذ نادر هم داریم، اما خبری که عرفا صدق می کند که اصحاب در زمان ائمه علیهم السلام بر این خبر اتفاق کرده اند نقلا و عملا. ما استظهارمان از المجمع علیه این است همانطور که محقق حائری در درر دارد. که در جای خودش توضیح خواهیم داد. اگر اینجوری معنا کنیم که اصلا می گوئیم امام اصلا دید که نداریم خبر مجمع علیهی که مباین با کتاب باشد. خبری که مورد اتفاق عرفی یعنی مورد قبول اکثر اصحاب باشد (اصحابک یعنی اصحاب عمر بن حنظله که می شوند اصحاب ائمه علیهم السلام)، المجمع علیه بین اصحابک که در مقابلش شاذ و نادر است، یعنی خبری که مورد قبول اکثر اصحاب باشد نقلا و عملا، امام دید معنا ندارد که در همچنین خبری فرض بشود که مخالف ومباین با کتاب است. ولذا امام علیه السلام این مرجح را مقدم کرد.

ممکن است شما بگوئید شاید این خبری که مورد قبول اکثر اصحاب بوده نقلا و عملا مخالف به عموم من وجه با کتاب بود.

می گوئیم اگر واقعا یک خبری است در مورد اجتماع که تعارض می کنند با کتاب، مورد قبول عملی اکثر اصحاب باشد شاید او مقدم باشد، چه کسی می گوید او مقدم نیست؟ اگر اکثر اصحاب که صدق کند المجمع علیه بین اصحابک در مورد اجتماع این خبر را مقدم کرده اند بر عموم کتاب، به چه دلیل ما بگوئیم واضح البطلان است که این خبر معتبر نیست در مورد اجتماع؟ نخیر، شاید معتبر باشد بخاطر عمل اکثر اصحاب.

پس طبق این مبنا که المجمع علیه یعنی المشهور شهرة قویة بحیث صار ضده شاذا نادرا، وشهرت هم شهرت روائیه و عملیه باشد اصلا این فرمایش مرحوم آقای خوئی موضوع پیدا نمی کند.

ثانیا: برفرض شما بفرمائید ظاهر المجمع علیه، المجمع علی الحدیث است نه المجمع علی العمل بالحدیث، و این می شود خبر قطعی الصدور. که آقای خوئی بر این اصرار دارند وآقای صدر هم پذیرفته اند ولو به قرینه اینکه در ادامه دارد کلاهما مشهوران قد رواهما الثقات عنهم که توضیح که می دهد شهرت روائیه را توضیح می دهد. حالا برفرض این را قبول کنیم می گوئیم آقا! دو تا ظهور با هم تکافؤ می کنند، یک ظهور مخالف در مخالف غیر قابل جمع عرفی که خود شمای آقای خوئی پذیرفتید که مخالف به اخص مطلق صدق نمی کند، بر مفسر و مخصص و حاکم ناسازگار صدق نمی کند. این یک ظهور. یک ظهور دیگر در روایت هست در روایت در ترتیب بین اینکه المجع علیه بین اصحابک فیؤخذ به و یترک الشاذ النادر و بین آن بعدی که کلاهما مشهوران امام علیه السلام فرمود ما وافق الکتااب فؤخذ به و ما خالف الکتاب فیترک، بین این دو تا ظهور تکافؤ هست، شما چرا ظهور این مقبوله را در ترتیب قرینه قرار می دهیدبر اینکه بگوئید پس مخالف به معنای اخص مطلق است؟ خب لم لایعکس؟ بیائید بگوئید که ظهور مخالف در مخالفی که جمع عرفی است قرینه است بر اینکه امام علیه السلام به صدد بیان ترتیب نبوده اند. امام از دو راه مستقل کمک گرفته اند، یک راه المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به، راه دوم این است که ما خالف الکتاب فیترک. دو راه مستقل. نه اینکه ترتیب باشد بین این دو، اول آن و دوم این. بله ظاهرش ترتیب است، اما با ظهور مخالف در مخالفی که جمع عرفی ندارد تکافؤ می کنند.

خود صاحب کفایه استظهار می کند که این روایت به صدد ترتیب نیست. حالا ما مثل صاحب کفایه اینجور نمی گوئیم، ولی تکافؤ است بین ظهور در ترتیب با ظهور مخالف در مخالفی که قابل جمع عرفی نیست.

ولذا این وجه سوم ناتمام است. بقیة المطالب انشاءالله فردا.

جلسه 1725

سه شنبه 20/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

حبث راجع به ترجیح خبر موافق با ظهور کتاب بر خبر مخالف ظهور کتاب بود در بحث تعارض. که عرض کردیم دلیل آن روایت راوندی و روایت عمر بن حنظله است. که عمده اشکال هر دو روایت این است که ما در صدق خبر مخالف کتاب بر خبری که با کتاب جمع عرفی دارد مناقشه می کنیم. شک هم بکنیم در صدق عنوان مخالف کتاب بر خبر اخص مطلق از کتاب یا خبر حاکم بر کتاب، کافی است که نتوانیم تمسک کنیم به این دو روایت در ترجیح خبر موافق با عموم کتاب بر خبر مخالف با عموم کتاب که با کتاب جمع عرفی دارد.

راجع به مقبوله عمر بن حنظله اشکال دومی هم هست، وآن این است که موضوع ترجیح به موافقت کتاب خبرین مشهورین است. تعدی از آن به خبرین غیر مشهورین مشکل هست. حالا یا ما مشهور را مثل مرحوم آقای خوئی قطعی الصدور بدانیم که در بحوث هم پذیرفته اند، یا خبر شایع بین اصحاب بدانیم ولو قطعی الصدور نباشد. به هر حال اهتمام شارع به حفظ خبر مشهور به هر نحوی ولو به اینکه خبر موافق عموم کتاب را بر خبر مخالف عموم کتاب ترجیح بدهیم دلیل نمی شود که ما تعدی کنیم به خبرین غیر مشهورین و در آنجا ما اعمال کنیم ترجیح به موافقت ظهور کتاب را.

اشکالهای دیگری هم مطرح شده است در رابطه با روایت عمر بن حنظله که به نظر ما وارد نیست:

اشکال اول که وارد نیست: این است که گفته شده است در این روایت ترجیح داد خبر را به اینکه موافق کتاب و سنت و مخالف عامه باشد، این خبر مقدم است بر خبری که مخالف کتاب و سنت و موافق عامه باشد.

مجموع این امتیازها را در یک خبر که هم موافق کتاب باشد و هم موافق سنت باشد و هم مخالف عامه باشد منشأ قرار دادند که این خبر مقدم بشود بر آن خبر دیگر که هم مخالف کتاب ست و هم مخالف سنت است و هم موافق عامه است. چطور ما انحلالیت بفهمیم، بگوئیم اگر یک خبری موافق با ظهور کتاب بود مقدم است بر خبر مخالف ظهور کتاب، کاری نداریم به اینکه یکی از این دو موافق یا مخالف با عامه هستند با نیستند.

در جواب از این اشکال می گوئیم درست است، اگر همین فقره بود حق با شما بود. اما در فقره ثالثه عمر بن حنظله گفت أ رأیت إن عرفا الفقیهان حکمه من الکتاب و السنة، حضرت آنجا فرمود که: ینظر فما خالف العامة فیؤخذ و ما خالف العامة ففیه الرشاد و یترک ما وافق العامة. مرجح مستقل قرار داد ترجیح به مخالفت عامه را، ولو موافق با ظهور کتاب نباشد.

وقتی که مخالفت عامه مرجح مستقل است معنا ندارد مجموع مخالفت عامه و موافقت کتاب هم مرجح باشد، ضم الحجر فی جنب الانسان می شود. باید آن جزء دوم که موافقت با کتاب هست او هم مرجح مستقل باشد. اگر هر کدام جزء المرجح بودند مشکل نبود، اما اگر مخالفت عامه تمام المرجح باشد، موافقت با کتاب مرجح مستقل نباشد لغویت لازم می آید از ذکر او. اینکه ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة این تعبیر ذکرش لغو می شود عرفا.

سؤال وجواب: عرض کردم عَرفا حکمه من الکتاب والسنة حالا یا هر کدام از این دو خبر موافق با ظهور کتاب است یا فهم این دو فقیه از قرآن مطابق با رأی خودشان بود. به هر حال مخالفت عامه مرجح مستقل شد. آنوقت در فقره ثانیه بیایند هم این مخالفت عامه و هم موافقت کتاب را در کنار هم مرجح بودند اگر نبود که موافقت کتاب هم مرجح مستقل است لغویت ذکر موافقت کتاب لازم می آید عرفا.

اما نسبت به موافقت کتاب و سنت او ظهور در انحلالیت دارد. حالا اگر یکی موافق کتاب بود و دیگری مخالف کتاب، نمی شود بگوئیم چون سنت متعرض هیچکدام نشده است پس متحیر می مانیم. این خلاف ظاهر است که ما بخواهیم کتاب را از استقلال بیندازیم.

پس این اشکال وارد نیست.

اشکال دومی که به نظر ما وارد نیست: این است که گفته می شود این روایت عمر بن حنظله راجع به عصر حضور امام علیه السلام است. چون در ذیل این روایت دارد که اگر هیچ مرجحی در این دو خبر نبود أرجئه حتی تلقی امامک. لقاء امام را غایت قرار داده در ذیل روایت عمر بن حنظله برای ارجاء و انتظار در فرض فقد مرجحات، پس چطور تعدی کنیم به عصر غیبت؟

جواب این است که: ذیل مقبوله امر به ارجاء داده در فرض فقد مرجحات. برای اینکه بحث قضاء بود. در فرض نزاع و رجوع به قاضی و اختلاف دو قاضی که معنا ندارد حکم به تخییر. تخییر که حل تنازع نمی کند. خب هر کدام از طرفین منازعه آن خبری را اخذ می کنند که به نفع خودشان است. اما دلیل نمی شود که فقرات سابقه مقید بشود به این قید. این فقره اخیره امر به ارجاء در زمان امام علیه السلام باشد به قرینه أرجئه حتی تلقی امامک، اما فقرات سابقه را چرا تقیید بزنیم؟ اصلا برخی از تعابیر مثل إن المجمع علیه لا ریب فیه، یا ما خالف العامة ففیه الرشاد اباء از تقیید دارد.

اشکال سومی که به نظر ما وارد نیست: این است که گفته می شود مورد مقبوله یا قضاء است با فتوای فقیه است، ربطی به اختلاف دو حدیث در مقام استنباط فقیه ندارد.

اختلاف است که مقبوله موردش قضاء است کما علیه المشهور، یا موردش اختلاف فتوی است که نظر مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک وآقای سیستانی است، فرموده اند اصلا مورد مقبوله عمر بن حنظله ربیی به قضاء ندارد شبهه حکمیه بوده است، در شبهه حکمیه مقلد باید رجوع کند به مجتهد اعلم و طبق نظر او عمل کند. پس امام اعمال مرجحات کردند در فرض اختلاف دو مجتهد. ولذا آقا سیستانی دلیل بر تقلید اعلم را عمدتا همین روایت می دانند که فرمود الحکم ما حکم به افقههما، یعنی الفتوی ما افتی به افقههما. اما اورعهما هم به قرینه اصدقهما فی الحدیث یعنی اورعهما فی الحدیث یعنی اورع در مقام افتاء نه اورع در شئون دیگر.

به هر حال چه بگوئیم مورد مقبوله قضاء است و چه بگوئیم فتوی است، ربطی به اختلاف حدیث در مقام استنباط فقیه ندارد، اینها مرجحات باب اختلاف حدیثین که مجتهد اعمال کند ندارد.

اقول: این هم درست نیست. آن مرجح صفات بله مرجح صفات قاضی است یا مجتهد. الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما. اما بعد که عمر بن حنظله گفت کلاهما عدلان مرضیان لایفضل احدهما علی الآخر، امام علیه السلام فرمود ینظر الی ما کان من روایتهم عنا، دیگر نگاه بکنید به مستند حکم این دو قاضی یا حکم دو مجتهد. از آن به بعد دیگر بحث مرجحات در مستند روائی این دو قاضی یا این دو مجتهد است. و احتمال اختصاصش به اینکه فقط در این مقام تنازع دو مجتهد یا دو قاضی عامی اعمال مرجح کند، این احتمالش عرفی نیست. چرا؟ برای اینکه تعابیری که در این فقرات آمده است با این احتمال اختصاص نمی سازد. المجمع علیه لاریب فیه یا ما خالف العامة ففیه الرشاد یا این تعبیر که ما وافق الکتاب و السنة یؤخذ به، که فرموده اخذ به او بکنید، این عرفی نیست که ما بگوئیم این تعابیر اختصاص دارد به مجتهد و قاضی.

سؤال وجواب: یؤخذ به و یترک اطلاق دارد.

پس این ظاهرش این است که وقتی که دیگر مرجح صفات قاضی یا صفات مجتهد از کار افتاد و امام علیه السلام ارجاع داد مکلف را که نظر بکند به آن دو حدیث که مستند این دو قاضی یا این دو فقیه بود، دیگر عرفا از بحث قضاء یا تقلید خارج می شود. و حداقل این است که با آن قرائنی که عرض کردیم مثل المجمع علیه لاریب فیه یا ما خالف العامة ففیه الرشاد سازگار نیست.

سؤال وجواب: المجمع علیه لاریب فیه و یترک الشاذ النادر با تخییر نمی سازد . یا مخالف عامه فیه الرشاد یعنی موافق عامه لیس فیه الرشاد.

به هر حال ظاهر این فقرات غیر از فقره اولی که ترجیح به صفات قاضی یا مجتهد است این است که اختصاص به باب قضاء یا باب تقلید ندارد.

از این روایت بگذریم.

فتحصل که ما دلیلی بر ترجیح به موافقت ظهور کتاب در خبرین متعارضین پیدا نکردیم.

ثمرات این بحث در فقه

این بحث ثمرات زیادی در فقه دارد. من چند ثمره را عرض می کنم:

ثمره اول: این است که اگر بین عام کتابی و این دو خبر متعارض عام متوسطی بود، مثل حرم الربا، عام متوسطی بود که لاربا بین الوالد والولد، و دو خبر تعارض کردند راجع به ربای بین والد و بنت. خب این خبری که می گفت یحرم الربا بین الوالد و البنت این موافق با ظهور حرم الربا است. اگر مرجح باشد موافقت ظهور، این خبر می شود حجت و آن عام متوسط ما که می گفت لاربا بین الوالد و الولد تخصیص می خورد. ولی اگر مرجح نباشد و بخواهد کتاب مرجع فوقانی باشد با وجود عام متوسط که می گوید لا ربا بین الوالد و الولد نوبت به عام کتابی نمی رسد. این یک ثمره.

ثمره دوم: اگر یک خبر که موافق کتاب است موافق عامه هم بود، آن خبر دوم که مخالف ظهور کتاب ومخصص کتاب است مخالف عامه است.

اگر ما قائل شدیم که موافقت کتاب مرجح است، خب آن خبر اول که موافق با عموم کتاب است ولو موافق عامه هم هست به او اخذ می کنیم. و یا لااقل اگر گفتید تزاحم است بین ترجیح به موافقت کتاب و ترجیح به مخالفت عامه، مرجحیت مخالفت عامه با مرجحیت موافقت کتاب تزاحم می کنند. ولی اگر ما گفتیم موافقت با ظهور کتاب مرجح نیست، خب مخالف با عامه که یقینا مرجح است کما سیأتی. روایات مطلقه داریم که إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فما خالف العامة فخذوا به و ما وافق العامة فدعوه. ما به این خبر مخصص عموم کتاب اخذ می کنیم چون ترجیح به موافقت ظهور کتاب را قبول نداریم. این هم ثمره دوم.

ثمره سوم: یک بحثی هست که اگر یک خبر مخالف ظهور کتاب بود ولی خبر دیگر موافق ظهور کتاب نبود. مثلا قرآن می گوید ما جعل علیکم فی الدین من حرج. یک خبر گفت وضوء حرجی واجب است، خبر دوم گفت وضوء حرجی حرام است. خبر اول که گفت وضوء حرجی واجب است می شود مخالف ظهور لا حرج در قرآن، اما خبر دوم که گفت وضوء حرجی حرام است نه موافق ظهور کتاب است و نه مخالف آن. چون قرآن که نگفت وضوء حرجی حرام است. ما جعل علیکم فی الدین من حرج گفت لایجب الحرج نه اینکه یحرم. حالا بحث است که آیا این خبری که مخالف با ظهور کتاب هست که می گوید یجب الوضوء الحرجی، در فرض تعارض با این خبر دوم که نه موافق است با ظهور کتاب و نه مخالف آن، آیا در اینجا می شود بگوئیم این خبر دوم که می گوید یحرم الوضوء الحرجی مقدم می شود چون مخالف کتاب نیست بر آن خبری که می گوید یجب الوضوء الحرجی که مخالف ظهور کتاب است. خب این یک بحثی است.

در مباحث الاصول گفته اند: بله بعید نیست که عرف بگوید خب خیلی از احکام در قرآن نیامده، او که مهم نیست، مهم این است که آن خبر اول که می گوید یجب الوضوء الحرجی او مخالف ظهور قرآن است. از روایات خذ بما وافق الکتاب و اترک ما خالف الکتاب عرف اینجور استظهار می کند که مخالفت با ظهور کتاب منقصت است. خب این منقصت را آن خبر دوم که می گوید یحرم وضوء الحرجی ندارد.

اگر اینجور بگوئیم طبعا ما ترجیح می دهیم این خبر دوم را که می گوید یحرم وضوء الحرجی و فتوی می دهیم به حرمت وضوء حرجی.

در حالی که اگر قائل به ترجیح این خبر نشویم بر خبر مخالف کتاب و تعارض وتساقط کنند، مرجع ما آیه لاحرج است که فقط نفی می کند وجوب وضوء حرجی را، چطور اثبات کنیم حرمت وضوء حرجی را؟ این ثمره است دیگر.

بحوث قائل است به ترجیح خبری که مخالف کتاب نیست بر خبری که مخالف ظهور کتاب است. این خبر یحرم وضوء الحرجی را در بحوث مقدم می کند و طبق آن فتوی می دهد.

در حالیکه اگر ما قائل نشویم به ترجیح در بحث موافقت و مخالفت با ظهور کتاب، بعد از تعارض وتساقط مرجع آیه قرآن است، ولی آیه قرآن اثبات حرمت وضوء حرجی نمی کند. نفی وجوب وضوء حرجی می کند.

ولی به نظر ما حتی اگر قائل بشویم به ترجیح موافق ظهور کتاب بر مخالف ظهور کتاب، وجهی ندارد الغاء خصوصیت کنیم به این مورد، واین خبری را که نه موافق ظهور کتاب است و نه مخالف ظهور کتاب مقدم کنیم بر آن خبر مخالف ظهور کتاب. و در مباحث الاصول که ظاهرا تقریر اصل درس آقای صدر هست و آنچه در بحوث است اضافه ای است بعد از درس، در مباحث الاصول آقای صدر همین را گفته اند. گفته اند در این مثال ما قائل به تعارض وتساقط می شویم. درست است آن خبر یجب الوضوء الحرجی مخالف با ظهور کتاب است، ولی روایات می گوید که ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. این خبری که می گوید یحرم الوضوء الحرجی که وافق کتاب الله نیست. بله لایخالف کتاب الله ولی آیا یوافق کتاب الله؟! ما چه جور تعدی کنیم از ترجیح خبر موافق کتاب بر خبر مخالف کتاب، بیائیم بگوئیم این خبری که لا یوافق الکتاب و لا یخالفه مقدم است بر خبری که مخالف ظهور کتاب است؟! چه جور تعدی کنیم؟!

سؤال وجواب: فرض این است که شما می گوئید ظاهر مخالف کتاب یعنی مخالف با ظهور کتاب، خب ظاهر موافق با کتاب هم یعنی موافق با ظهور کتاب دیگر، یک بام و دو هوا که نمی شود. ...ما که اصلا از اول ترجیح خبر موافق کتاب بر خبر مخالف کتاب را قبول نکردیم.

ثمره چهارم: ثمره ای است که حضرت امام قده ذکر کرده اند. ایشان فرموده اند: قرآن می فرماید کسی که ظهار کند عتق رقبه بکند. یک روایت می گوید اگر ظهار کردی عتق رقبه مؤمنه بکن، روایت دوم می گوید اگر ظهار کردی حرام است عتق رقبه مؤمنه بکنی. این دو حدیث با هم متعارضند.

حضرت امام قده فرموده اند این حدیث دوم مخالف ظاهر کتاب است، چون می گوید یحرم عتق رقبة مؤمنة عند الظهار. ولی خبر اول در آن حیث که تعارض دارد با خبر دوم موافق با کتاب است. چرا؟ برای اینکه قرآن که می گوید می گوید عتق رقبه مؤمنه عند الظهار حرام است. این می شود مخالف ظهور قرآن. خبر اول می آید به کمک قرآن. در این دعوای خبر دوم با آیه قرآن که آیه قرآن می گوید عتق رقبه مؤمنه در فرض ظهار حرام نیست، بالاطلاق این را می گوید دیگر. خبر دوم می گوید نخیر حرام است، خبر اول می آید به کمک قرآن. ولذا در حیث درگیری خبر دوم با اطلاق آیه، خبر اول مؤید اطلاق آیه است.

آنوقت نتیجه این می شود که ما اخذ می کنیم به این خبر اول که موافق با ظهور کتاب است و خبر دوم را طرح می کنیم. تا خبر دوم رفت، بعد این خبر اول می گوید من هم بیکار نیستم من می گویم إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، یکوقت نروی رقبه کافره را عتق کنی بلکه آیه را تقیید بزن. خب در این حیث که معارض نداشتیم. در آن حیثی که خبر دوم می گفت عتق رقبه حرام است و درگیر بود با قرآن من رفتم در کنار قرآن و از او حمایت کردم، آن خبر دوم را گذاشتیم کنار. وقتی خبر اول ماند و قرآن، خبر اول می گوید من ظاهر آیه إن ظاهرت فأعتق رقبة هستم. خب تقیید می زنیم اطلاق آیه را. این فرمایش امام ره. در حالی که اگر ما قائل به ترجیح به موافقت کتاب نباشیم این دو خبر تعارض و تساقط می کنند و اطلاق آیه محکّم می شود. آنوقت دیگر اگر عتق رقبه کافره هم بکنیم اشکال ندارد.

اقول: انصافا این ثمره درست نیست. برای اینکه بالاخره این إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة این هم از یک حیث مخالف کتاب است. چون اطلاق کتاب اقتضاء می کند که عتق رقبه کافره هم جائر باشد، پس این خطابی که می گوید إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة از این حیث می شود مخالف ظهور کتاب. همانطور که خبر دوم که دال بر حرمت عتق رقبه مؤمنه هست در فرض ظهار مخالف با ظهور کتاب هست، این خبر اول هم که دال بر وجوب عتق رقبه مؤمنه است مخالف با ظهور کتاب است، چون این هم دارد تقیید می زند آیه را. ولذا هر دو خبر از یک حیث مخالف ظهور کتاب هستند واز یک حیث دیگر موافق ظهور کتاب. چون خبری که می گوید واجب است عتق رقبه مؤمنه، بالالتزام می گوید عتق رقبه مؤمنه حرام نیست. از این حیث موافق می شود با کتاب. خبر دال بر حرمت عتق رقبه مؤمنه هم از این حیث که بالالتزام می گوید عتق رقبه کافره مجزی است، می شود موافق با کتاب. پس این دو خبر از یک حیث موافق کتاب هستند و از یک حیث مخالف کتاب. صدق نمی کند بر هیچکدام که این به قول مطلق موافق کتاب است و آن دیگری مخالف کتاب.

ولذا حتی اگر ما ترجیح به موافقت ظهور کتاب را هم بپذیریم این ثمره را نمی توانیم بپذیریم.

در پایان این بحث این نکته را عرض کنم: مرحوم آقای خوئی ره بعد از اینکه ترجیح به موافقت ظاهر کتاب را پذیرفته اند فرموده اند این در صورتی است که خبر موافق با عموم کتاب باشد. اما اگر خبر موافق با اطلاق کتاب باشد و خبر دیگر مخالف با اطلاق کتاب، اینجا صدق نمی کند که این خبر اول موافق با خود کتاب است و خبر دوم مخالف با خود کتاب. گاهی ایشان تعبیر می کند می گوید چون اطلاق کتاب ظهور نیست بلکه حکم عقل است ناشی از مقدمات حکمت. که در مصباح الاصول اینجور بیان کرده است. اما در کتب متأخره پذیرفته است که اطلاق ظهور است ولکن فرموده است اطلاق ظهور سکوتی است، ظهور عدم بیان قید زائد است. عدم البیان ظهور دارد در اطلاق. عدم البیان که جزء کتاب نیست. قرآن کریم خطابی را بیان کرد که إن ظاهرت فأعتق رقبة، اما اینکه بیان نکرد تقیید آن را به مؤمنه ولو این ظهور در اطلاق دارد ولی این ظهوری است که ناشی است از عدم بیان قید، وعدم بیان قید که جزء کتاب نیست.

ولذا موافقت با ظهور کتاب فقط موافقت با عموم کتاب است که ظهور وضعی است. موافق با اطلاق کتاب هیچ ترجیحی بر مخالفت با اطلاق کتاب ندارد.

اقول: این فرمایش درست نیست. ما بارها عرض کرده ایم که عدم بیان قید زائد حیثیت تعلیلیه است برای اینکه عرف بگوید خطاب ظهور اطلاقی دارد. عرف خطاب أعتق رقبة را ظاهر می داند در اینکه عتق رقبه تمام موضوع است برای حکم. بله علت این ظهور سکوت مولاست از بیان قید زائد، ولذا عرف به خبری که مخالف اطلاق کتاب هست صادق می داند این مخالف کتاب است، مگر آن خبر از مولایی صادر بشود که مفسر قرآن است، که ما به نظرمان حتی اگر مخالف با عموم هم بود مخالف با کتاب نبود. اما اگر یک کلامی مخالف با اطلاق کتاب باشد عرف می گوید این مخالف کتاب است. کما اینکه شرطی که مخالف اطلاق کتاب است عرف می گوید این مخالف کتاب است.

اگر این مطلب را نپذیریم حتی در متباینین هم مشکل پیدا می کنیم. مثلا یک خطابی می گوید ثمن العذرة سحت، خطاب دوم می گوید ثمن العذرة لا بأس به، هر عرفی می گوید این دو خطاب با هم اختلاف دارند. در حالی که اختلاف این دو خطاب ناشی از اطلاق این دو است. اگر ثمن العذرة سحت بود ثمن العذرة سحت فی الجملة، وثمن العذرة لابأس به هم بود ثمن العذرة لابأس به فی الجمله، با هم تعارضی نداشتند. ثمن العذرة سحت فی الجملة در مورد عذره غیر مأکول اللحم، ثمن العذرة لابأس به فی الجمله در عذره مأکول اللحم. اختلاف این دو خطاب ناشی است از اطلاق این دو خطاب، ولی هر عرفی می گوید این دو خطاب با هم اختلاف و تعارض دارند. تعارض و اختلاف را نسبت می دهد به خود این خطاب. این علامت این خواهد بود که اطلاق حیثیت تعلیلیه است برای انعقاد ظهور برای نفس کلام مطلق. ولذا اگر ما مخالفت با عموم کتاب را بگوئیم ولو به قرینه ای که در روایت راوندی و روایت عمر بن حنظله است مصداق مخالفت کتاب است، نباید بین آن و بین مخالفت با اطلاق کتاب تفاوتی قائل بشویم.

این راجع به مرجح اول که عبارت است از مرجحیت موافقت با ظهور کتاب که ما نپذیرفتیم.

کلام واقع می شود در مرجح دوم که مرجحیت موافقت سنت است و بیان معنای سنت که بین امام ره و آقای خوئی ره در تفسیر سنت اختلاف است که فردا عرض می کنیم انشاءالله. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1726

چهارشنبه 21/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به مرجح اول که موافقت با ظاهر کتاب بود تمام شد و برای ما ثابت نشد که موافقت با ظاهر کتاب که مخالف آن با کتاب قابل جمع عرفی باشد از مرجحات باشد.

بله اگر یکی از این دو خبر متعارض مخالف با کتاب باشد به نحو تباین یا عموم من وجه و یا مخالف روحی با کتاب باشد، او را طرح می کنیم، و این تمییز حجت از لاحجت است. اگر معارض هم نداشت او را طرح می کردیم، حال که معارض دارد به طریق اولی او را طرح می کنیم.

قبل از اینکه وارد بحث مرجح دوم بشویم یک نکته ای محقق اصفهانی فرمود در جمله ای از مقبوله عمر بن حنظله، راجع به او یک مقداری توضح بدهم:

فرمود: این جمله عمر بن حنظله که أ رأیت إن عرفا الفقیهان حکمه من الکتاب و السنة این شاهد بر این است که این دو فقیه هر کدام استناد کرده اند به یک خبری که آن خبر موافق بود با ظاهر یک آیه ای از قرآن، که لازمه اش این است که بین دو ظهور قرآنی اختلاف باشد. این دو خبر متعارض یکی از آنها موافق است با ظهور آن آیه قرآنی و این خبر دوم موافق است با ظهور آیه دیگر قرآنی. که ما اشکال کردیم گفتیم این خلاف این است که خداوند فرمود لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا، ظهورهای قرآن هم با هم اختلاف ندارد.

این عرض ما یک مؤیدی دارد از نهج البلاغه و یک روایاتی هست خلاف آن:

اما مؤید عرض ما از نهج البلاغه این است که در نهج البلاغه فرموده است: «الله سبحانه یقول ما فرطنا فی الکتاب من شیء وفیه تبیان کل شیء والکتاب یصدّق بعضه بعضا و لا اختلاف فیه ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا».

در این عبارت نهج البلاغه هست که در قرآن اختلاف نیست و خداوند فرموده است لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا.

ولکن برخی روایات هست که این تعبیر در آن بکار رفته است که احلّتها آیة و حرّمتها اخری. این روایات را عرض می کنیم:

روایت اول: در تهذیب است که می گوید روی البزوفری عن حُمید (حمید بن زیاد) عن الحسن بن سماعه قال حدثنی الحسین بن هاشم عن ابن مسکان عن الحلبی. سند ضعیف است. عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال محمد بن علی (امام باقر علیه السلام): فی اختین مملوکتین تکونان عند الرجل (دو کنیز نزد یک شخصی هستند که خواهر هم هستند) قال علی علیه السلام (امام باقر علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است که) احلّتهما آیة و حرّمتهما آیة اخری و أنا انهی عنهما نفسی وولدی. یک آیه حلال کرده این را، که آیه "ما ملکت ایمانکم" است، ویک آیه حرام کرده است و آن آیه "وأن تجمعوا بین الاختین" است. خب این مؤید محقق اصفهانی است که می شود دو تا ظهور قرآنی با هم اختلاف داشته باشند که یک خبر متعارض موافق باشد با این ظهور قرآنی و خبر متعارض دوم موافق باشد با ظهور قرآنی دوم.

روایت دوم: روایتی است که در کافی نقل می کند به سند صحیح از رفاعه از امام صادق علیه السلام: سألته عن الامة الحبلی یشتریها الرجل، (کنیزی توسط مالک قبلی آبستن شده انسان می رود او را می خرد) فقال سئل عن ذلک أبی فقال علیه السلام احلّتها آیة و حرّمتها آیة اخری و أنا ناهٍ عنها نفسی و ولدی. من خودم ترک می کنم این را، ولی یک آیه تجویز می کند و یک آیه تحریم می کند.

که مرحوم شیخ طوسی ظاهرا توجیه که می کند می گوید مراد این است که خریدن حلال است ولی وطی حرام است.

خب این خلاف این روایت است. اصلا در قرآن بحث خریدن أمه مطرح نیست بحث وطئ است. ظاهرا این روایت می خواهد بگوید که طبق اطلاق "والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم أو ما ملکت ایمانهم" می شود او را وطئ کرد، طبق آن آیه که "اولات الاحمال اجلهن أن یضعن حملهن" نمی شود او را وطی کرد.

سؤال وجواب: با تفصیل خودش بالاخره می شود کنیز حبلی را خرید. فرض کنید با عبدی ازدواج کرده بود به اذن مولا و از آن عبد حامله شده بود.

روایت سوم: روایت معمر بن یحیی است در کافی. می گوید از امام باقر علیه السلام سؤال کردم راجع به روایاتی که از امیرالمؤمنین علیه السلام هست که در برخی از احکام نکاح امیرالمؤمنین علیه السلام نه امر می کرد ونه نهی ولی خودش انجام نمی داد. اشیاء من الفروج لم یکن یأمر بها ولا ینهی عنها الا أنه ینهی عنها نفسه و ولده، فقلت و کیف یکون ذلک؟ قال علیه السلام: قد احلّتها آیة و حرّمتها آیة اخری.

قلت فهل یصیر الا أن تکون احداهما قد نسخت الاخری أو هما محکمتان جمیعا أو ینبغی أن یعمل بهما؟

فقال علیه السلام قد بَیّن لکم إذ نهی نفسه و ولده.

قلت ما منعه أن یبیّن ذلک للناس؟

فقال خشی أن لا یطاع، ولو أن علیا علیه السلام ثبتت له قدماه اقام کتاب الله والحق کله.

روایت چهارم: در کافی از علی بن ابراهیم عن ابیه عن بعض اصحابه عن ابن نجران و ابن ابی عمیر عن عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام: فی رجل کانت تحته امرأة فطلقها علی السنة. ازدواج کرده بود با این أمه ولی طلاق مکرر داد که دیگر نمی توانست بدون محلّل با او ازدواج کند. ثم اشتراها بعد ذلک قبل أن تنکح زوجا غیره، قبل از اینکه او محللی پیدا کند سریع رفت این أمه را از مولایش خرید. قال قد قضی امیرالمؤمنین علیه السلام فی هذا: احلّتها آیة وحرّمتها آیة اخری و أنا ناهٍ عنها نفسی و ولدی. امیرالمؤمنین علیه السلام راجع به این فرمودند یک آیه این را حلال کرده (لابد همان ما ملکت ایمانهم هست) ویک آیه حرام کرده ( فإن طلقها فلا تحل له حتی تنکح زوجا غیره و انا ناهٍ عنها نفسی و ولدی.

ممکن است به این چهار روایت استشهاد بشود که پس در قرآن ظهورهایی داریم که با هم اختلاف دارند.

اقول: به نظر ما همانطور که ظاهر نهج البلاغه است و ظاهر قرآن هم هست که قرآن که می فرماید "لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا" دارد مدح می کند قرآن را، که ببینید اگر از غیر خدا بود اختلاف زیادی داشت حال که از طرف خدا است نه اینکه اختلاف زیاد دارد ولی اختلاف کم را به بزرگی خودتان ببخشید. این که عرفی نیست.

سؤال وجواب: اختلاف ندارند، خب اختلاف کثیر معمولا در ظهورات می شود دیگر.

یک توجیه این است که بگوئیم: اختلاف همان چیزی است که ما گفتیم که قابل جمع عرفی نباشد، ناسازگاری. اگر دو آیه بود جمع عرفی داشت اینها ناسازگار نیستند. و این چهار روایت نفی جمع عرفی نمی کند بین این دو آیه، بلکه ظهور بدوی دو آیه را می گوید. یکی از انحاء جمع عرفی حمل احد الحکمین است علی الاقتضاء والحکم الآخر علی الفعلیة. شما بین احلت لکم بهیمة الانعام و یحرم الغصب چطور جمع عرفی می کنید که نسبت عموم من وجه هم هست، می گوئید احلت لکم بهیمة الانعام حمل می شود بر حلیت اقتضائیه، یعنی لولا الغصب، و یحرم الغصب حمل می شود بر حرمت فعلیه. در این آیاتی هم که مطرح شده است در یکجا دارد ما ملکت ایمانکم، و یکجا دارد که و أن تجمعوا بین الاختین، عرف جمع می کند بین اینها به حکم اقتضائی و حکم فعلی. می گوید ملک یمین مقتضی حلیت است اما جمع بین الاختین مانع از حلیت است. و حکم فعلی این است که جائز نیست جمع بین اختین مملوکتین در وطی.

توجیه دوم بین این روایات این است که بگوئیم اصلا نیاز به جمع عرفی نیست بین این آیات. اصلا حضرت می خواهند بفرمایند کسی که توجه بکند به این آیه اینجور می فهمد اگر توجه نکند به آیات دیگر. اگر فقط بیاید آیه ما ملکت ایمانکم را ببیند نبیند آیات دیگر را، خب می گوید ملک یمین حلال است. اصلا نیاز ندارد به جمع عرفی این آیه با "و ان تجمعوا بین الاختین"، ولکن اگر کسی تنها این آیه را ببیند این به ذهنش می آید، اگر آیه "وأن تجمعوا بین الاختین" را ببیند حرمت جمع بین الاختین به ذهنش می آید. اصلا این دو آیه هم نیاز به جمع عرفی ندارند. احلتهما آیة یعنی اگر کسی اصلا بدون توجه به آیات دیگر بخواهد فقط این آیه را معنا کند این به ذهنش می آید. والا به نظر ما اصلا أو ما ملکت ایمانکم ظهور ندارد ولو ظهور قابل جمع عرفی ظهور ندارد در جواز جمع بین اختین مملوکتین. چون این آیات ملک یمین اصلا ناظر به شرائط آن زنی که ملک یمین می شود نیست. ناظر به این است که ملک یمین یک سببی است برای حلیت وطئ در عرض عقد نکاح. اما اطلاق ندارد حتی فی حد ذاته، که أو ما ملکت ایمانکم ولو بروی خواهرت را بخری، ولو بری مادر زنت را بخری، ولو بروی خاله ات را بخری. نه اینکه اطلاق دارد در مقام جمع عرفی آن آیات حرمت اخت و خاله و ام الزوجة و جمع بین الاختین واینها قرینه است بر تصرف در ظهورات. اصلا ظهور ندارد. منتهی کسی که توجه نکند به این نکته، ابتداء به ذهنش می آید که ما ملکت ایمانکم می خواهد حلال کند، یعنی این آیه اقتضاء حرمت ندارد. نه اینکه این آیه دلالت بر حلیت می کند و حملش می کنیم به جمع عرفی بر حکم اقتضائی. اصلا دلالت بر حلیت فعلیه نمی کند. یعنی اگر موانع دیگر را نبینیم ما از حیث ملک یمین مشکل نداریم. ولذا این آیه مانع ایجاد نمی کند در مقابل این.

سؤال وجواب: أنا ناه عنها نفسی وولدی جواب داده اند که مصلحت نبود، نه اینکه مکروه است که بعضی ها گفته اند این ظهور دارد در اینکه مکروه است. نه، آن روایت گفت، گفت اگر حضرت فرصت پیدا می کرد بیان می کرد برای عموم مردم، ما منعه أن یبین ذلک للناس، قال خشی أن لایطاع، ولو أن علیا ثبتت له قدماه اقام کتاب الله و الحق کله.

پس ما این دو توجیه را داریم. والا اصلا عرفیت نداریم بگوئیم ظهورهای قرآن با هم اختلاف دارند. "لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا" این ظاهرش این است که اصلا در قرآن اختلافی نیست. آیه أن تجمعوا بین الاختین با آیه ما ملکت ایمانکم دو تا آیه پشت سر هم است، احتمال نسخش نیست. آنوقت اگر نسخ باشد کدام ناسخ دیگری است، أو ما ملکت ایمانکم ظاهرا بعد از آیه وأن تجمعوا بین الاختین است آیا این ناسخ است؟ اینکه محتمل نیست. این را ما به عنوان یک طرح ابتدائی با یک پیشنهادی مطرح کردیم.

#### مرجح دوم:

ترجیح به موافقت سنت است.

ترجیح به موافقت سنت عرض کردیم به این معنا خواهد بود که یک خبری اخص مطلق از سنت است که می خواهد سنت را تخصیص بزند، تعارض می کند با یک خبر دیگری که موافق عموم سنت است. ببینیم آیا سنت مرجح این خبر موافق عموم آن هست یا نیست.

امام قده فرموده اند ما اگر یک عام فوقانی داشتیم که حدیث نبوی بود ولو حدیث نبوی ظنی السند مثل حدیث رفع. دو خبر با هم تعارض کردند، یک خبر موافق عموم حدیث رفع است و یک خبر مخالف عموم حدیث رفع است. این خبر موافق عموم حدیث رفع مصداق خبر موافق سنت است و ترجیح می دهیم او را بر خبر مخالف عموم سنت. چرا؟ برای اینکه در مقبوله عمر بن حنظله در کنار اینکه فرمود خذ بما وافق الکتاب در ادامه اش فرمود و السنة، بعد فرمود: و ما خالف الکتاب و السنة فیترک. و این ظهور دارد در انحلال. یعنی اگر یک خبر موافق کتاب بود مقدم است بر خبر مخالف با ظهور کتاب. یک خبر موافق با ظهور سنت بود مقدم است بر خبری که مخالف ظهور نیست است.

امام قده می گویند سنت یعنی قول النبی. خبر حاکی از سنت کاشف از سنت است. حدیث رفع حدیثی است که کاشف است از قول النبی. ولذا این خبری که موافق است با عموم حدیث رفع، می شود خبر موافق با ظاهر چیزی که تعبدا ثابت شد که سنت است.

در مقابل مرحوم آقای خوئی فرموده اند: من هم قبول دارم که خبر موافق با ظهور سنت مقدم است بر خبر مخالف ظهور سنت. اما سنت یعنی خبر قطعی الصدور، چه از پیامبر و چه از امام.

آقای خوئی ره فرموده اند: ما با این معتقد شدیم در جاهایی که نسبت بین یک خبر ظنی ویک خبر قطعی السند عموم من وجه باشد، روی همین حساب می گوئیم این خبر ظنی السند مصداق ما خالف السنة است، و ما خالف السنة فهو مردود طبق صحیحه ایوب بن الحر.

اقول: به نظر ما هیچکدام از این دو بیان تمام نیست. و اساسا ما به اصل این مبنا ایراد داریم که خبر اخص مطلق از سنت مخالف سنت باشد. همان اشکالی که در خبر اخص مطلق از کتاب داشتیم. ولی از آن اشکال فعلا غمض عین می کنیم. همان قرینه ای که اقامه کردند در مورد اینکه خبر مخالف کتاب در مقبوله عمر بن حنظله به معنای خبر اخص مطلق از کتاب است که در جلسات قبل نقل کردیم اگر َآن قرائن را بپذیریم طبعا در مورد خبر مخالف سنت هم باید بپذیریم که مراد خبر اخص مطلق از سنت است. ولکن ما چون قرائن را نپذیرفتیم ولذا اساس ترجیح به موافقت سنت زیر سؤال می رود.

البته یک نکته ای عرض کنم: این چیزی که ما به مرحوم آقای خوئی نسبت دادیم که موافقت با ظاهر سنت مرجح است این در صورتی است که مقبوله عمر بن حنظله تمام باشد. ایشان موافقت با سنت را اینجور معنا می کند یعنی موافقت با ظاهر سنت. خبری که با عموم سنت که خبر قطعی الصدور است موافق باشد، می گوید او مقدم است بر خبر اخص مطلق از سنت که خبر قطعی الصدور است اگر سند مقبوله عمر بن حنظله را بپذیریم. اما چون سند را ایشان نمی پذیرد موافقت با ظاهر سنت را مرجح بر آن خبر مخالف ظاهر سنت نمی داند اگر بین آن خبر مخالف ظاهر سنت و سنت جمع عرفی باشد.

اما آن مطلب دوم، نه، ایشان اصرار دارد به آن. اینکه اگر یک خبر ظنی الصدور مخالف به تباین یا به عموم من وجه با خبر قطعی الصدور باشد، می گوید این خبر ظنی الصدور مخالف سنت است، و ما نیاز به مقبوله عمر بن حنظله نداریم، بلکه صحیحه ایوب بن الحر است که می گوید کل حدیث مردود الی الکتاب و السنة. که مفادش این است که حدیثی که مخالف کتاب یا سنت که خبر قطعی الصدور است باشد مردود است.

چرا ما عرض کردیم که نه تفسیر امام ره را از سنت قبول داریم و نه تفسیر مرحوم آقای خوئی را؟

اما تفسیر مرحوم آقای خوئی را قبول نداریم، چون می گوئیم از کجا می گوئید سنت مرادف است با خبر قطعی الصدور؟! ما از مقبوله عمر بن حنظله شاهد می گیریم بر رد فرمایش شما. (نیاز به سند هم ندارد چون این شاهد متنی است).

در مقبوله عمر بن حنظله گفت إن کان الخبران مشهورین. جناب آقای خوئی! شما مشهورین را چی معنا کردید؟ گفتید اشتهر الشیء أی اتضح، سیف شاهر أی سیف ظاهر. خبر مشهور یعنی خبر واضح و قطعی الصدور. پس روایت می گوید إن کان الخبران واضحین صدورا. بعد حضرت بفرماید که: اگر یکی موافق سنت بود یعنی موافق خبر قطعی الصدور بود به او اخذ کنید؟ خود این دو خبر قطعی الصدور هستند. امام بفرماید اگر یکی از این دو خبر مشهور که به نظر شما یعنی خبر قطعی الصدور موافق بود با سنت که او یعنی خبر قطعی الصدور، این خبر قطعی الصدور که معارض است با یک خبر قطعی الصدور دیگر، اگر موافق بود با یک خبر قطعی الصدور سوم به او اخذ کنید و آن خبر دیگر را که او هم قطعی الصدور و مشهور است او را طرح کنید. این معنا دارد؟

جالب هم این است که از قطعی الصدور هم تعبیر بشود به خبر مشهور و هم تعبیر بشود به سنت در کلام واحد، این عرفی است؟ جمع بین این دو مطلب ایراد دارد.

بله این اشکال وارد نیست بنابر اینکه گفتیم « مشهور » مرادف با قطعی الصدور نیست بلکه مرادف است با شایع بودن ولو شایع بشود خبری از محمد بن مسلم از امام، که قطعی الصدور نمی شود شاید محمد بن مسلم اشتباه کرده است. با این تفسیر این اشکال وارد نیست. ولی این اشکال ما به تفسیر آقای خوئی ره است.

و اساسا اصل اشکال ما این است که کجا سنت را به معنای خبر قطعی الصدور گرفته اند. این را از کجا در آورده اید؟!

پس این تفسیر مرحوم آقای خوئی درست نیست.

انصافا ظاهر سنت یعنی سنت نبویه. اینکه بگوئیم سنت یعنی خبر قطعی الصدور ولو از امام صادق علیه السلام، این عرفی نیست.

اما اشکال ما به بیان امام قده این است که: می گوئیم بله سنت به معنای قول النبی است، ولی قول نبی هر چند ظنی الصدور باشد؟! این عرفیت دارد؟! ایشان حدیث رفع را مرجح آن خبری قرار داد که موافق با عموم حدیث رفع است و گفت مقدم می کنیم این خبر موافق عموم حدیث رفع را بر خبر مخصص حدیث رفع، چون حدیث رفع دارد که قال النبی صلی الله علیه وآله. خب جناب امام قدس الله نفسک! بین قول نبی صلی الله علیه وآله وقول امام علیه السلام که احتمال تقیه در او ندهیم چه فرقی است عرفا؟ چه فرق است عرفا بین قول نبی صلی الله علیه وآله و قول علی علیه السلام که احتمال تقیه در او نیست؟. روایت که می گوید موافقت با ظهور قول نبی مرجح است ظاهرش این است که به نکته طریقیت و کاشفیت است، نه به نکته اینکه پیامبر، پیامبر خدا است ولی علی علیه السلام پیامبر خدا نیست. کاشفیت تابع نبوت نیست تابع عصمت است.

بله خصوصیت قول نبی این بود که احتمال تقیه در او نبود. حالا اگر فرض کنید قول معصوم دیگر که احتمال تقیه در او نبود ولو به این لحاظ که این کلام مخالف عامه است، مخالف عامه که بود احتمال تقیه در آن نیست. پس قول نبی خصوصیت ندارد. می شود مطلق کلام معصوم که احتمال تقیه در او نباشد.

آنوقت اگر این کلام یک عام فوقانی باشد ظنی السند، خب این خلاف مناسبات حکم وموضوع نیست که یک حدیث ظنی السند مرجح حدیث دیگری باشد؟

اگر بحث ترجیح به مخالفت عامه مطرح بشود که او بحث دیگری است، اما صرف اینکه یک حدیثی ظنی السند هست از پیامبر او تعارض کرد با یک حدیث دیگر که او هم ظنی السند است، آیا تناسب دارد که این حدیث اول که ظنی السند است چون از پیامبر است مقدم بشود؟ خب آن حدیث دوم دارد نفی می کند این را، یا سند او را نفی می کند و می گوید اصلا پیامبر همچنین چیزی نفرموده است، چون ظنی السند است این حدیث نبوی. این حدیث مخالف آن اگر مخالف به تباین باشد می خواهد بگوید پیامبر او را نفرموده، اگر اخص مطلق باشد می خواهد بگوید مراد جدی پیغمبر نبوده است. این مناسبت عرفیه ندارد که یک خبر ظنی از پیامبر مثلا بخواهد مقدم بشود بر یک خبر ظنی از امام صادق علیه السلام. چه فرق است بین اینها؟ هر دو معصوم هستند. این خبر ظنی امام صادق علیه السلام اگر نسبتش با آن خبر پیامبر تباین است، که دارد تکذیب می کند صدور آن خبر را از پیامبر. اگر تباین نیست بلکه اخص مطلق است یا عام من وجه است می گوید مراد جدی پیامبر نیست. وقتی مراد جدی پیامبر نیست چطور می خواهد سنت بشود.

ولذا به نظر ما معنای صحیح موافقت سنت یعنی موافقت خبر قطعی الصدور معصوم که احتمال تقیه در آن نباشد، البته قطعی السند و قطعی الجهة، این دو تا همراه هم باشد. چرا؟ برای اینکه درست است که سنت ظاهر در کلام پیامبر است اما عرف برای آن خصوصیت نمی بیند، تعدی می کند به هر خبر قطعی السندی که قطعی الجهة هم باشد.

ولذا اگر بنا باشد ترجیح بدهیم به موافقت ظاهر سنت، ترجیح می دهیم به موافقت ظاهر خبر قطعی الصدور و الجهة، او می شود مرجح. ولی اصل ترجیح را ما نپذیرفتیم.

کلام واقع می شود در مرجح سوم که مخالفت عامه است انشاء الله روز شنبه.

جلسه 1727

شنبه 24/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به مرجحات باب تعارض بود.

#### رسیدیم به مرجح سوم:

ترجیح خبر مخالف عامه بر خبر موافق عامه.

این مطلب از عده ای از روایات استفاده می شود:

روایت اول: روایت راوندی است که فرمود: إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فذروه، فإن لم تجدوا حکمهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة فما خالف اخبارهم فخذوه و ما وافق اخبارهم فدعوه.

در این روایت دو نکته هست:

یکی اینکه موضوعش إن لم تجدوهما فی کتاب الله است، که اگر دو خبر بود با هم تعارض کردند و هر کدام اخص مطلق بود از یک آیه ای. مثل اینکه یک دلیل بگوید که در ظهار عتق رقبه مؤمنه واجب است ویک دلیل بگوید عتق رقبه مؤمنه حرام است در ظهار. خب هر کدام از یک حیث اخص مطلق هستند از آیه و با هم تعارض هم دارند. این روایت شامل این فرض نمی شود. اگر یکی از این دو خبر موافق عامه بود و دیگری مخالف عامه، در اینجا نمی شود گفت که ترجیح می دهیم خبر مخالف عامه را بر خبر موافق عامه. چون موضوع مرجحیت مخالفت عامه این است که إن لم تجدوهما فی کتاب الله. و الغاء خصوصیت مشکل است از سایر موارد به این مورد.

ولکن دلیل منحصر به این روایت نیست، و این روایت مفهوم ندارد که اگر ما اطلاقی داشتیم در ترجیح به مخالفت عامه، بخواهیم با این روایت آن اطلاق را تقیید بزنیم. چون ذکر شرط إن لم تجدوهما فی کتاب الله در بیش از این ظهور ندارد که می خواهد بگوید آن موضوع مرجح اول که وافق احد الحدیثین کتاب الله و خالف الحدیث الآخر کتاب الله، آن موضوع اگر نبود بیان عرفی اش این است که بگوئیم إن لم تجدوهما فی کتاب الله، بیش از این عرف استفاده نمی کند.

نکته دوم در این روایت: این است که ترجیح داده است به مخالفت اخبار عامه. فما وافق اخبارهم فدعوه و ما خالف اخبارهم فخذوه.

ولکن عرف نکته را در این می داند که فقه عامه چیست. حالا مستند فقه عامه روایات آنها باشد یا استحسانات آنها باشد. عرف الغاء خصوصیت می کند از ما وافق اخبارهم به ما وافق رأیهم ولو رأی آنها ناشی از استحسان و قیاس و نحو ذلک باشد.

سؤال وجواب: حالا عرض خواهیم کرد که ما خالف العامة فیؤخذ و ما وافق العامة فیؤخذ ففیه الرشاد این است که مخالف عامه باشد بقولٍ مطلق. اما اینکه عامه در یک زمانی قائل به این قول بودند و در زمان دیگری مخالف این قول بودند این دیگر بقول مطلق مصداق ما خالف العامة نمی شود.

روایت دوم: روایت عمر بن حنظله است. در این روایت بعد از اینکه حضرت فرمود ینظر فما وافق الکتاب والسنة و خالف العامة فیؤخذ و ما خالف الکتاب و السنة و وافق العامة فیترک.

عمر بن حنظله گفت جعلت فداک أ رأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنة و وجدنا احد الخبرین موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم بأی الخبرین یؤخذ؟

قال ما خالف العامة ففیه الرشاد.

قلت جعلت فداک فإن وافقهما الخبران جمیعا؟

قال ینظر الی ما کان حکامهم وقضاتهم الیه امیل فیترک و یؤخذ بالآخر.

اول حضرت ترجیح داد به مخالفت عامه، بعد عمر بن حنظله گفت که بخشی از عامه موافق با این خبر هستند و بخشی از عامه موافق با آن خبر. حضرت فرمود که اغلب حکام و قضات عامه به کدام طرف تمایل دارند؟ ما کان حکامهم و قضاتهم الیه امیل، یعنی اکثریت حکام وقضات طرفدار کدام مسلک هستند، او را رها کنید بروید سراغ آن خبر دیگر.

در این مقبوله بعد از ترجیح به مخالفت عامه فرمود ترجیح می دهیم به مخالفت اکثریت عامه. البته اکثریت حکام وقضات عامه که سردمداران عامه بودند.

موضوع در مقبوله عمر بن حنظله خبرین مشهورین است. حالا خبرین مشهورین را یا معنا می کنیم خبرین قطعیین صدورا یا خبرین شایعین ولو منجر به قطع به صدور نشود.

ولی به نظر ما تعبیر ما خالف العامة ففیه الرشاد ظهور دارد در تعمیم، می فهماند نکته ترجیح یکی از این دو خبر متعارض بر دیگری این است که در خبر مخالف عامه رشد هست یعنی غلبه مطابقت با واقع.

اینکه ما بگوئیم نکته نفسیه دارد و مصلحت نفسیه دارد خود مخالف شدن با عامه، این خلاف ظاهر است. که یعنی انسان موضعش به نحوی باشد که هیچ بوی وحدت با عامه نداشته باشد این خودش مصلحت دارد. این احتمال را برخی مطرح کرده اند، و علی ما ببالی در رسائل مرحوم شیخ هم هست، ولکن خلاف ظاهر است. ظاهر ما خالف العامة ففیه الرشاد رشد به معنای وصول به حق است، یعنی اگر می خواهید به حق برسید بروید سراغ آن خبری که مخالف عامه است در مورد خبرین متعارضین. و این نکته اقتضاء تعمیم می کند، حالا خبر مشهور نبود خبر معتبر بود چه فرق می کند تعارض کرد با یک خبر معتبر دیگر.

سؤال وجواب: خبر بی معارض اصلا روایت متعرض او نیست. ما خالف العامة ففیه الرشاد یعنی ما خالف العامة من هذین الخبرین المتعارضین. اگر کسی بگوید أیّ الرمانین احب الیک و شما بگوئید ما کان اکبر فهو احب الیّ یعنی ما کان اکبر من هذین الرمانین. بله عرض می کنم نکته اینکه ما خالف العامة ففیه الرشاد این است که مخالف عامه است، ولی در این خبرین متعارضین. اینکه بگوئیم چون این خبرین قطعیین هستند او خصوصیت دارد که خبر مخالف عامه ترجیح داده بشود بر خبر موافق عامه، ولی اگر خبرین ظنیین بودند خبر مخالف عامه مثل خبر موافق عامه تساقط می کند این خلاف ظاهر نکته ما خالف العامة ففیه الرشاد است.

روایت سوم: مرفوعه زراره است. ابن ابی جمهور احسائی در عوالی اللئالی از علامه نقل می کند که می گوید علامه گفت روی زرارة، قال: سألت الباقر علیه السلام فقلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان. خب این أو ممکن است تردید راوی باشد که زراره خبران گفت یا حدیثان. احتمال هم هست که أو برای تنویع باشد. خبر آن چیزی است که امام علیه السلام از اجدادشان نقل کنند از پیامبر، حدیث آن چیزی است که خود امام علیه السلام بیان کرده اند. این احتمالش هست. أو الحدیثان المتعارضان فبأیهما آخذ؟

قال یا زرارة خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر.

فقلت یا سیدی إنهما معا مشهوران مرویان مأثوران عنکم؟

فقال خذ بقول اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک.

فقلت إنهما معا عدلان مرضیان موثقان؟

فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاترکه و خذ بما خالفهم.

دلالت این روایت ظاهر است. البته اینجا ترجیح به مخالفت عامه بعد از ترجیح به صفات راوی ذکر شده است، و حرفی هم از موافقت یا مخالفت کتاب در اینجا مطرح نشده است.

سند این روایت ضعیف است. چون علامه مرسلا وبه تعبیر دقیقتر مرفوعا از زراره نقل می کند و اعتبار ندارد.

روایت چهارم: روایتی است که در وسائل نقل می کند از همان رساله قطب راوندی که همان حدیث اول را از او نقل کرده است. منتهی اینجا سند بعد از صدوق مشکل دارد. در آن روایت معروفه راوندی که إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان سند تا صدوق مشکل داشت بعد از او دیگر مشکلی نبود. اینجا بعد از صدوق هم مشکل دارد، چون می گوید الصدوق عن محمد بن موسی بن المتوکل عن السعدآبادی عن احمد بن ابی عبدالله البرقی عن ابن فضال عن الحسن بن جهم. خب محمد بن موسی بن متوکل و سعدآبادی هر دو محل بحث هستند.

متن روایت را بخوانم: قال قلت للعبد الصالح (موسی بن جعفر) علیه السلام: هل یسعنا فیما ورد علینا منکم الا التسلیم لکم؟

فقال لا والله، لایسعکم الا التسلیم.

فقلت: فیُروی عن ابی عبدالله علیه السلام شیء و یُروی عنه خلافه فبأیهما نأخذ؟

قال: خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه.

دلالت این روایت هم ظاهر هست.

فقط سندش را باید تصحیح کنیم، که مشکل راوندی را تا صدوق قبلا بحث کردیم و گفتیم اگر وثوق پیدا بشود که این حدیث در رساله راوندی بوده که بعید نیست چون چندین بزرگ این را نقل کرده اند فقط صاحب وسائل نیست، می ماند سید ابوالبرکات که او هم وثوق پیدا کنیم به جلالت ووثاقتش. بعد صدوق نقل می کند از محمد بن موسی بن المتوکل. محمد بن موسی بن المتوکل توثیق خاص ندارد، ولی ما بعید نمی دانیم که ثقه باشد، چون شیخ صدوق زیاد از او نقل حدیث کرده و زیاد بر او ترضی کرده است. شیخ صدوق بگوید رضی الله عنه و این آدم فاسق باشد این خیلی غیر عرفی است. ابن طاووس هم در فلاح السائلین گفته اتفاق است بر وثاقتش. یک وقت ابن طاووس می گوید ثقة می گوئید اجتهادی است، یک وقت می گوید اتفاق است بر وثاقتش، این خبر حسی می دهد از اتفاق بر وثاقت این شخص. علامه و ابن داود هم این شخص را توثیق کرده اند.

سؤال وجواب: رضی الله عنه اثبات عدالت که کرد عدالت یعنی قول به غیر علم نمی کند و متحرز از کذب است. ما همین را می خواهیم دیگر. می شود وثاقت دیگر.

می ماند سعدآبادی. سعدآبادی بعضی ها خواسته اند بگویند چون احمد بن محمد ابی غالب رازی که از اجلاء بوده است تعبیر کرده است گفته علمنی مؤدبی علی بن الحسین السعدآبادی، مؤدب یک انسان جلیل القدر نمی تواند ثقه نباشد.

ولی مؤدب برای ما روشن نیست به این معنا باشد که اینها فهمیده اند. مؤدب یعنی کسی که استاد ادبیات بوده است و علم ادب را به او تعلیم داده است. خب علم ادب که لازم نیست انسان نزد عادل بخواند.

البته یک وجهی هم برای توثیقش ممکن است ذکر بشود وآن اینکه کامل الزیارات که ما معتقدیم توثیق مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را می شود از دیباجه اش استفاده کرد، إنا لا نحیط بجمیع ما روی عنهم فی ذلک و لا فی غیره و لکن ما وقع لنا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله، خب ابن قولویه یک جا نقل می کند از علی بن حسین سعدآبادی بدون واسطه. کامل الزیارات صفحه 109.

ولی ما به احتمال قوی فکر می کنیم این اشتباه شده است. ابن قولویه از پدر صدوق علی بن حسین بن بابویه نقل می کند. یعنی ابن قولویه می شود در طبق صدوق، هم صدوق از پدرش نقل می کند و هم از ابن قولویه صاحب کامل الزیارات. خب ابن قولویه از سعدآبادی بلاواسطه نقل کند آن هم یک مورد، و صدوقی که در طبقه او بوده از سعدآبادی همیشه با واسطه نقل کند، انسان وثوق پیدا نمی کند به اتقان این نسخه. شاید این علی بن الحسین علی بن حسین بن بابویه بوده است، یا اگر علی بن حسین سعدآبادی هست که نوشته سعدآبادی واسطه سقط شده است. این احتمال هست. با یک مورد انسان نمی تواند مطمئن بشود به اتقان نسخه.

پس سند در این روایت هم مشکل شد به لحاظ سعدآبادی.

سؤال وجواب: درست است در یک این روایت راجع به دو حدیث متعارض از یک امام صحبت شد ولی این خصوصیت ندارد. ائمه علیهم السلام کلهم نور واحد هستند. تفصیل عرفیت ندارد.

روایت پنجم: روایت از همین کتاب راوندی هست از احمد بن ابی عبدالله. سند همان سند است، یعنی صدوق عن محمد بن موسی بن المتوکل عن السعدآبادی عن احمد بن ابی عبدالله عن ابیه عن محمد بن عبدالله. اینکه مشکلش بیشتر هم شد، چون محمد بن عبدالله که راوی از امام رضا علیه السلام است کیست؟.

قال: قلت للرضا علیه السلام کیف نصنع بالخبرین المختلفین؟

فقال: إذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف العامة منهما فخذوه وانظروا الی ما یوافق اخبارهم فدعوه.

دلالتش خوب است ولی سند مشکل دارد.

سؤال وجواب: عرض کردیم اخبار خصوصیت ندارد. در مقابل ما یخالف العامة فرض کرده ما یوافق اخبار العامة، اتفاقا این مؤید این است که مراد از اینها یک چیز است که نفی و اثبات به مرکز واحد خورده است.

روایت ششم: روایت عبید بن زراره عن الصادق علیه السلام: ما سمعت منی یشبه قول الناس ففیه التقیة، و ما سمعت منی لایشبه قول الناس فلاتقیة فیه.

در سند روایت حسن بن ایوب است که توثیق ندارد. روایت هم در مورد تعارض نیست. روایت می گوید هر حدیثی که شبیه قول عامه است اعتبار ندارد. و این هم قابل التزام نیست. هر حدیثی که شبیه قول عامه است یعنی شبیه فتوای عامه است که نمی شود اعتبار نداشته باشد، این خلاف ضرورت فقه است. لذا باید توجیهش کنیم، بگوئیم ما یشبه قول الناس از حیث اسلوب استدلال. یعنی حدیثی است که با استحسان یا با قیاس حکم را بیان کرده اند. می شود یشبه قول الناس. آقای خوئی ره در بعضی از روایات همین را گفته، گفته این روایت مضمونش متضمن قیاس است. این مصداق ما سمعتم منی یشبه قول الناس ففیه التقیه است.

روایت هفتم: روایت حسین بن سرّی است: قال ابوعبدالله علیه السلام: إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فخذوا با خالف القوم.

اینهم دلالتش واضح است ولی سندش مرسل هست.

روایت هشتم: مرسله طبرسی در احتجاج از سماعة: یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالاخذ به والآخر ینهانا عنه؟

قال لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتسأله.

قلت لابد أن نعمل بواحد منهما؟

قال خذ بما فیه خلاف العامة.

خب این روایت مرسله است، علاوه بر اینکه در فرض لزوم عمل به یکی از این دو خبر و اضطرار در عمل به یکی از این دو خبر فرمود خذ بما فیه خلاف العامة.

این شبیه موثقه سماعه بود، در آن بود که رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر احدهما یأمر بأخذه والآخر ینهاه عنه، آن را ایشان فرمود که مربوط به فتوی است. اما اینجا بحث حدیث است، می گوید یرد علینا حدیثان، یک حدیث یأمرنا بالاخذ به و یک حدیث ینهانا عنه. این مضمون را آقای سیستانی نگفته اند که مربوط به فتوی است. ولی بعید نیست که متحد باشد با آن موثقه سماعه.

به نظر ما از مجموع این روایات می شود اطمینان و وثوق پیدا کرد که برخی از این روایات صادر شده است و مضمونش هم که ترجیح به مخالفت عامه بود. حالا ما که مقبوله عمربن حنظله را قبول کردیم سندا، روایت راوندی اول را هم گفتیم بعید نیست انسان وثوق پیدا کند. ولذا مشکل نداریم.

اینکه مرحوم قمی در مبانی منهاج الصالحین فرموده اند هیچکدام از این مرجحات دلیل ندارد، هر چه گشتیم نه ترجیح به موافقت کتاب دلیل داشت و نه ترجیح به مخالفت عامه، فقط در این عالم یک مرجح داریم وآن خذ بالاحدث است. دو تا خبر متعارض اگر بود آن خبر متأخر را اخذ می کنیم، فرموده اند این مرجح دلیل دارد که بعدا متعرضش می شویم.

اقول: انصافا با وجود کثرت روایات ترجیح به مخالفت عامه تشکیک کردن در آن عرفیت ندارد.

یک روایتی هست برای شما بخوانم و آن صحیحه ابن بزیع است، دارد که: إذا رأیت الناس یُقبلون علی شیء فاجتنبوه.

مرحوم صاحب حدائق می گوید: معنایش این است که اگر دیدید مخالفین اهتمام دارند به یک چیزی و شعار آنها است، شما از آن دوری کنید. کاری که شعار مخالفین هست از آن اجتناب کنید.

سؤال وجواب: حالا یکوقت تقیه خوفیه است، بحث دیگری است، اما شما در تقیه نیستید، الان شعار مخالفین این است که لباس کوتاه می پوشند و سبیل را از ته می زنند آنهایی که سلفی هستند. إذا رأیت الناس یقبلون علی شیء فاجتنبه.

به نظر ما چه این معنای صاحب حدائق را بگوئیم و چه معنایی را که مرحوم مجلسی در ملاذ الاخیار دارد و همینطور صاحب وافی که عرض خواهم کرد بگوئیم، این حدیث ربطی به باب خبرین متعارضین ندارد. من این حدیث را بخوانم:

سألت الرضا علیه السلام عن صلاة طواف التطوع بعد العصر. طواف مستحب بجا می آورند نماز طواف مستحب را بین نماز عصر و نماز مغرب می خواستند بخوانند. حضرت فرمودند این کار را نکنید، چون عامه حرام می دانستند نماز مستحب بین نماز عصر و نماز مغرب را. می گفتند إن الشمس إذا غربت تغرب بقرنی شیطان، آن موقع وقت شیطانی است نماز نخوانید، کما اینکه بعد از نماز صبح هم تا اوائل طلوع آفتاب می گفتند نماز مستحب حرام است، إن الشمس إذا طلعت تطلع بقرنی شیطان. که از امام عصر علیه السلام سؤال کردند فرمود اگر این حرف درست باشد اتفاقا باید نماز بخوانید ارغاما لأنف الشیطان نه اینکه نماز نخوانید. ابن بزیع وقتی شنید که امام فرمود نه نماز طواف مستحب را نخوانید بین نماز عصر و نماز مغرب، می گوید عرض کردم که آقا بعض آباء شما فرموده اند که عامه یک حکم را از امام حسن و امام حسین گرفته اند وآن حکم جواز صلاة طواف مستحب است بین نماز مغرب و نماز عصر. فقال نعم، حضرت فرمود درست است، ولکن إذا رأیت الناس یُقبلون علی شیء فاجتنبه. ولی وقتی می بینی مردم اقبال می کنند بر یک چیزی تو اجتناب کن.

خب صاحب حدائق معنا کرده است که یعنی: اگر دیدی مردم یک کاری را شعارشان شده انجام بدهند شما ترکش کن که شبیه آنها نشوی. اگر این هم باشد ربطی به باب تعارض الخبرین ندارد. ولی بالاخره می خواهیم ببینیم مطلب صاحب حدائق درست است یا نه.

در ملاذ الاخیار معنایی کرده است که او اقرب به ذهن است. وآن این است که: حضرت می خواهند بفرمایند که مردم حساس هستند به نماز مستحب بین نماز عصر و نماز مغرب. إذا رأیت الناس یُقبلون علی شیء یعنی چهار چشمی مواظبند که این کار می شود یا نمی شود. حساس هستند، فاجتنبه، خب آنها حساس هستند این کار را انجام نده.

فقال إن هؤلاء یفعلون، ابن بزیع گفت آقا خود آنها هم نماز طواف مستحب می خوانند.

حضرت فرمود لست مثلهم، یعنی آنها اگر ببینند یک سنی نماز طواف مستحب می خواند بین نماز عصر و نماز مغرب حساس نمی شوند، ولی شیعه وقتی این کار را بکند روی او حساس می شوند. روی شما حساس هستند، همین کار را خودشان می کنند حساس نیستند، شما انجام بدهید می گویند این ناشی از شیعه گری او است، روی شما حساس هستند. ولذا رعایت تقیه اقتضاء می کند که از این کار اجتناب کنید ولو خود اینها از امام حسن وامام حسین حدیث نقل کرده اند که این کار جائز است. خودشان انجام می دهند مهم نیست ولی شما انجام بدهید می گویند این ناشی از عرق شیعه گری اش هست می خواهند احادیث ما را آن عموماتی که إن الشمس إذا غربت تغرب بقرنی شیطان که می گوید نماز نخوانید بین عصر و مغرب این شیعه با آن احادیث دارد مخالفت می کند.

سؤال وجواب: بالاخره یک عده از شیعه شناخته شده بودند. خود ابن بزیع شناخته شده بود.

به هر حال این روایت ربطی به باب تعارض ندارد. عمده آن روایات قبلی است.

بلکه صاحب کفایه و مرحوم آقای صدر گفته اند اخذ به مخالف عامه وطرح موافق عامه علی القاعده است نیاز به روایت ندارد. این را انشاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه 1728

یکشنبه 25/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در ترجیح به مخالفت عامه بود.

عرض کردیم جمله ای از روایات دلالت بر آن می کند که بعضی از اینها به نظر ما سندا صحیح است مثل مقبوله عمر بن حنظله وبرخی وثوق داریم به صحت سندش ولو از نظر فنی دلیل بر آن تمام نبود مثل روایت راوندی، و از طرف دیگر کثرت این روایات به حدی است که انسان علم پیدا می کند به صدور بعض اینها.

ولذا ترجیح به مخالفت عامه به نظر ما تمام هست و مراد از مخالفت عامه مخالفت مشهور عامه است تا زمان صدور روایت.

برخی از این روایات مربوط به باب ترجیح متعارضین نبود، مثل صحیحه ابن بزیع که إذا رأیت الناس یقبلون علی شیء فاجتنب عنه، که ما عرض کردیم ربطی به باب تعارض ندارد.

البته در معنای این جمله اختلاف بود. کسانی مثل صاحب حدائق گفتند اگر چیزی شعار عامه بشود شما با آنها همراهی نکنید. یا امام قده در الرسائل 2/80 فرموده اند اگر عامه مطلبی را درست می دانستند این اماره بطلان آن هست، إذا رأیتم الناس یقبلون علی شیء فاجتنب عنه، که این اقبال مردم یعنی اقبال عامه دلیل بر نادرست بودن آن کار هست.

که ما عرض کردیم روایت با توجه به صدر وذیل ظهور در این مطلب ندارد، و مطلب مستبعدی هم هست. خب عامه به یک سری از سنن پایبند هستند و شعار آنها هم هست. یکوقت با التزام ما به این شعار مردم فکر می کنند ما هم عامی شدیم یا تقویت مذهب عامه می شود، این عنوان ثانوی است، ما در او بحثی نداریم. اما صرف اینکه عامه اقبال کنند بر یک شیئی که چه بسا مستحب است و سنت است، اینکه ما از آن اجتناب کنیم این مستبعد است و با مجموع روایت سازگار نیست. و ما احتمال دادیم که آنچه که در ملاذ الاخیار یا در وافی مطرح شده او درست باشد، که اگر عامه روی یک چیزی حساس بودند و تحمل آن را نداشتند از باب تقیه از آن اجتناب کنید.

پس تا اینجا از مرجحاتی که ما مطرح کردیم تنها مرجحی که تاکنون مورد قبول واقع شده است ترجیح به مخالفت عامه است. اما ترجیح به موافقت ظاهر کتاب و سنت را ما نپذیرفتیم وعرض کردیم روایات که می گوید خذ بما وافق الکتاب و اترک ما خالف الکتاب ظهور ندارد در اینکه به معنای موافق ظاهر کتاب و به معنای مخالف ظاهر کتاب باشد. چون ممکن است به معنای این باشد که آن چیزی که سازگار با کتاب نیست و جمع عرفی با کتاب ندارد او را ترک کنید.

یک قرینه ای در مقبوله عمر بن حنظله ممکن است بیان بشود بر اینکه مراد در مقبوله عمر بن حنظله ترجیح موافق ظاهر کتاب است بر مخالف ظاهر کتاب. وآن این است که گفته می شود که:

تعبیر در مقبوله این است که ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة فیؤخذ و ما خالف حکمه حکم الکتاب والسنة فیترک. گفته می شود که در دو دلیل که جمع عرفی دارند صحیح است بگوئیم این دلیل خاص مثلا با آن دلیل عام ناسازگار نیست مخالف نیست، اما اینکه بگوئیم حکمش با حکم دلیل عام مخالف نیست خب این خلاف وجدان است. حتی در دلیل حاکم، لاربا بین الوالد و الولد، اینکه این لسان مخالف نیست با لسان حرم الربا، درست است، سازگار است با آن، لسان، لسان مسالمه است، اما اینکه حکمه لیس مخالفا لحکم الکتاب، خب حکمی که در لاربا بین الوالد والولد می گوید جواز ربای بین والد و ولد است، جواز ربای بین والد و ولد مخالف تحریم ربا به قول مطلق است که در قرآن بیان شده است.

به نظر ما این قرینه هر چند خالی از وجه نیست ولکن جای تأمل واشکال در آن هست:

اولا: با توجه به پدیده نقل به معنا در بین روات ما عرض کردیم دقت هایی که ذهن عرف ساذج ابتداء به آن نمی رسد، این را از روایات بخواهیم استفاده کنیم و احتجاج کنیم مشکل است. چون نقل به معنا جائز بود. انسانی که نقل به معنا می کند لحظه ای فکر می کند ببیند آنچه که نقل می کند با آنچه که شنیده از امام عرفا اختلافی ندارد نقل می کند. ممکن است بعد از تدقیق بفهمد که اختلاف داشت، یا شخص دقیق دیگری بفهمد که این نقل با آن متن امام اختلاف دارد. مهم آن ذهن ابتدائی راوی است که ملتفت به این دقائق نمی شود. واقعا به عرف ساذج بگوئیم این خبر لاربا بین الوالد و الولد مخالف کتاب هست یا بگوئیم حکمش مخالف حکم کتاب است، عرف ساذج بین این دو احساس فرق می کند؟ این واضح نیست.

سؤال وجواب: بالاخره اگر نقل به معنا باشد احتمال هست که امام فرموده اند ما خالف الکتاب ولی او گفته ما خالف حکمه حکم الکتاب.

ثانیا: برفرض امام فرموده اند که ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة، اما این یک تعبیر عرفی است برای اینکه بگویند خبری که مخالف حکم الله است او را ترک کنید. خب حکم الله را از کجا بفهمیم؟ حکم الله را از کتاب و سنتی می فهمیم که قرینه بر خلاف ندارد.

مثل روایت میثمی. در روایت میثمی این بود که از امام رضا علیه السلام راجع به حدیثین مختلفین در شیء واحد سؤال کردند، امام فرمود اگر خداوند چیزی را حرام کرد واز پیامبر حلال بودن آن رسید یا خدا چیزی را فرض کرد و از پیامبر خلاف آن رسید و فرض خدا نسخ نشده بود، قبول نکنید این حدیث را از پیامبر. و اگر از پیامبر تحریم یک شیئی رسیده بود و از ما تحلیل آن به شما رسید آن را نپذیرید، چون ما چیزی را که پیامبر حرام بکند حلال نمی کنیم، ویا چیزی را که پیامبر حلال بکند ما حرام نمی کنیم الا لعلة خوف ضرورة. شاید مقبوله عمر بن حنظله هم همین را می خواهد بگوید. می خواهد بگوید اگر حکمی از کتاب و سنت ثابت شد یعنی با ملاحظه جمع های عرفی، این را حساب کنید، حدیثی دیدید که حکمی را بیان می کند که با حکمی که کتاب وسنت آن را اثبات می کند (اثبات تام با ملاحظه جمیع قرائن از جمله مخصص های منفصل) مخالف است آنوقت دیگر این حدیث را نپذیرید. اما اگر یک حدیثی خودش نقش قرینه دارد نسبت به کتاب و سنت، شاید آن را نمی خواهد طرح کند.

ولذا از این مرجح ها که ما تاکنون ذکر کردیم تنها ترجیح به مخالفت عامه را می پذیریم.

در کفایه فرموده اند: ممکن است ما بگوئیم اگر دو خبر یکی مخالف عامه بود و دیگری موافق عامه، خبر مخالف عامه ترجیح ندارد بر خبر موافق عامه، بلکه حجت است در مقابل لاحجت. چرا؟ برای اینکه عقلاء اصالة الجد را در آن خبر موافق عامه جاری نمی کنند با وجود این خبر مخالف عامه.

بعد احتمال داده است که اصلا این مقتضای جمع عرفی باشد. جمع عرفی اقتضاء می کند که بگوئیم آن خبر مخالف عامه نص است در عدم تقیه، این خبر موافق عامه ظاهر است در عدم تقیه از باب ظهور هر متکلمی که بیان جدی و اراده جدیه دارد. حمل می کنیم این ظاهر را بر آن نص، می گوئیم آن خبر مخالف عامه نص در عدم تقیه است اقوی دلالة هست، رفع ید می کنیم از این ظهور خبر موافق عامه در عدم تقیه و آن را حمل بر تقیه می کنیم.

که در بحوث این بیان اخیر را که مقتضای جمع عرفی باشد پذیرفته است. مواجه شده است با یک اشکال، وآن اشکال این است که اگر این جمع عرفی است پس چرا اولا سائر جمع های عرفی بر آن مقدم است؟ اول نگاه می کنیم ببینیم آیا این دو خبر جمع موضوعی دارند، اگر عام و خاص هستند جمع موضوعی دارند جمع موضوعی می کنیم. آیا اگر موضوعی نداشتند جمع حکمی دارند؟ یکی ظاهر است در وجوب و دیگری نص است در عدم وجوب که حمل کنیم ظاهر در وجوب را بر استحباب.

پس اگر جمع عرفی غیر این جمع عرفی حمل بر تقیه بود نوبت به این نمی رسد، اگر نبود نوبت می رسد به حمل بر تقیه. این توجیهش چیست؟

در اینجا ایشان گفته اند: توجیه این است که بگوئیم عقلاء یک شئون عامه ای دارند لکل عاقل، یک شئون خاصه ای است فقط نسبت به ائمه علیهم السلام که مبتلا به ظروف تقیه بوده اند. اول می روند سراغ آن جمع های عرفی که مربوط به شئون عامه همه عقلاء است، اعتماد می کنند عقلاء بر خاص در تفسیر از مراد جدی عام. اعتماد می کنند عقلاء بر نص در عدم وجوب بر رفع ید از خطاب امر که ظهور در وجوب دارد. اول که این جمع های عرفی بررسی شد دیدند این دو حدیث این جمع های عرفی را ندارد عقلاء ذهنشان منتقل می شود به آن شئون خاصه ای که ظروف ائمه علیهم السلام اقتضاء می کرده است یعنی ظروف تقیه. جمع عرفی به لحاظ شئون ائمه علیهم السلام می کنند حمل می کنند آن خبر موافق عامه را بر تقیه از باب جمع عرفی.

اینجور توجیه کرده اند.

توجیه دیگر که باید بکنند این است که روایت راوندی می گوید اول نگاه کن ببین اگر یکی از این دو خبر مخالف با ظاهر کتاب بود او را طرح کن و اخذ کن به موافق ظاهر کتاب. هنوز نوبت به بحث نظر به موافقت عامه و مخالفت عامه نمی رسد. فإن لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة. خب اگر حمل بر تقیه در این خبر موافق عامه جمع عرفی است، جمع عرفی که مقدم است بر ترجیح سندی که این خبر مخالف کتب اگر هست و خبر دیگر موافق کتاب، خبر موافق کتاب را ترجیح سندی یا ترجیح مضمونی بدهیم.

ایشان این را هم جواب داده است، فرموده: به نظر ما خبر مخالف کتاب ولو اخص مطلق از کتاب، اگر معارض داشت اصلا مقتضی حجیت ندارد. شرط حجیت خبر این است که مخالف کتاب نباشد و این خبر مخالف کتاب است.

بله رفع ید کردیم از این شرط عدم مخالفت با کتاب ولو با ظاهر کتاب در یک مورد، وآن جائی است که یک خبری با کتاب جمع عرفی آسان وسهل دارد و معارض هم ندارد. قدر متیقن از روایت راوندی این است دیگر. قدر متیقن از روایت راوندی این است که ما داریم یک خبرهای مخالف کتاب که فی حد نفسه حجت هستند. تعارض کردند با یک خبر موافق کتاب. خب خبر مخالف کتابی که فی حد نفسه حجت است یک قدر متیقنی از آن باید بگیریم، قدر متیقن خبری است که با کتاب جمع عرفی بسهولة دارد و معارض هم ندارد. اما خبر اخص مطلق از کتاب ولو با کتاب جمع عرفی دارد اما اگر معارض داشت دلیل نداریم بر خروج این از عموماتی که می گوید ما خالف الکتاب فهو مردود. این خبر مقتضی حجیت ندارد. خب وقتی مقتضی حجیت نداشت در مقام جمع عرفی ولو به حمل بر تقیه ما باید بین دو خبری جمع عرفی کنیم که مقتضی حجیت دارند. خبر مخالف کتاب ولو اخص مطلق از کتاب است اگر معارض داشت مقتضی حجیت ندارد، ما خالف کتاب الله فدعوه، مقتضی حجیت ندارد. ولذا نوبت نمی رسد به جمع عرفی به اینکه بگوئیم این خبر مخالف کتاب مخالف عامه است و نص است در عدم تقیه. حمل می کنیم آن خبر موافق با عموم کتاب را بر تقیه.

نه آقا جمع عرفی هست اما در جائی که دو خبر مقتضی حجیت داشته باشند. و الا می شود یک دلیل غیر معتبر مثل خبر فاسق. خبر فاسق نص در عدم تقیه هم باشد که به درد نمی خورد. خبر اخص مطلق از کتاب که معارض دارد مثل خبر فاسق می ماند. چه جور گفته اند خبر فاسق معتبر نیست اینجا هم گفته اند خبر مخالف کتاب معتبر نیست. اگر معارض دارد خب مقتضی حجیت ندارد.

سؤال وجواب: همین مقدار که این خبر مخالف با کتاب در مقابلش یک خبر موافق کتابی است که ولو جمع عرفی به این نحو دارد که آن خبر موافق کتاب را حمل بر تقیه می کنیم چون موافق عامه است، خب این خارج است از آن قدر متیقن. قدر میتقن از روایت راوندی حجیت خبر مخالف کتاب بود فی الجملة، چون در مقام بیان نبود. فقط می فهماند یک خبرهای مخالف کتابی فی الجملة حجت هستند حالا معارضه کرده اند و اختلاف دارند با خبر موافق کتاب چه کنیم؟

یا قدر متیقن از سیره متشرعه اینجا نیست.

آقای سیستانی هم همین بیان را دارند و فرموده اند که این یک نوع جمع عرفی است که ما خبر موافق عامه را حمل بر تقیه کنیم.

اقول: به نظر ما این بیانها تمام نیست.

اما بیان صاحب کفایه، جوابش این است که: جمع عرفی به لحاظ مضمون و مدلول دو خبر است. تقیه کردن و تقیه نکردن که مدلول دو خبر نیست. یک ظهور حالی است برای متکلم. چه ربطی دارد به جمع عرفی بین مدلول دو خبر. و کی عرف می آید جایی که جمع عرفی دلالی بین دو خبر نیست این کار را می کند که بگوید بله آن خبری که می گوید الکافر نجس موافق عامه است، خبری که می گوید الکافر طاهر مخالف عامه است. با اینکه ما احتمال می دهیم هر دو درست باشد، الکافر طاهر إذا کان کتابیا، الکافر نجس إذا کان غیر کتابی، جمع عرفی نیست ولی محتمل هست این معنا. کی عقلاء می گویند چون عامه معتقدند کافر نجس است پس خبر الکافر نجس موافق عامه است، الکافر طاهر چون موافق عامه است نص است در عدم تقیه، لذا حمل کنیم الکافر نجس را بر اینکه به داعی حقیقیه گفته شده است. کی عقلاء این را جمع عرفی می دانند؟ جمع عرفی جمع دلالی است بین مضمون دو خبر.

اما اینکه ایشان فرمود اصالة الجد جاری نمی کنند. خب عقلاء اصالة الجد در او جاری نمی کنند اما به چه دلیل به این خبر مخالف عامه عمل می کنند؟ عقلاء در اینجا متحیر می مانند می گویدند راه هایی هست برای توجیه:

یکی اینکه آن خبر الکافر نجس به داعی تقیه صادر شده است.

یکی اینکه مراد از الکافر نجس کافی غیر کتاب باشد.

اگر خبر ظنی است ممکن است اصلا یکی از این دو خبر یا هر دوی آنها صادر نشده است. عقلاء اصالة الجد را در آن خبری که موافق عامه است و می گوید الکافر نجس جاری نمی کنند یعنی عمل نمی کنند به او، ما چه جوری می گوئیم اصالة الجد جاری می کنند، آیا یعنی می گویند حتما و الا و لابد تقیة صادر شده است، قطع پیدا می کنند به صدور تقیة؟ اینکه نیست. شاید آن خبر الکافر نجس به داعی جد صادر شده بود و این خبر الکافر طاهر اشتباه است یا مراد الکافر الکتابی است. اگر می گوئید عقلاء عمل نمی کنند به آن خبر، خب به چه دلیل به این خبر الکافر طاهر عمل می کنند؟ هذا اول الکلام.

سؤال وجواب: شاید باید اثبات کنید که عقلاء به این خبر الکافر طاهر عمل می کنند. بروید کوچه و بازار ببینید عقلاء قبول می کنند که به این خبر الکافر طاهر عمل کنند.

و اما آن توجیهات بحوث هر دو توجیه اشتباه است:

اما اینکه فرمودند که جمع عرفی به حمل خبر موافق عامه بر تقیه در طول سائر جمع های عرفی است، به چه دلیل؟ اگر جمع عرفی است به چه دلیل این در طول است؟ این رتبه بندی های جمع عرفی را ما نمی فهمیم. اول عقلاء نگاه می کنند به آن ظروف عامه عقلائیه که اقتضاء می کنند حمل عام بر خاص بشود یا حمل ظاهر بر اظهر بشود در جمع عرفی. بعد که آنها نبود و هیچ مرجح دلالی در هیچکدام از دو طرف نبود، ناگهان در ذهنشان جرقه ای می زند که بیائیم ببینیم شرائط تقیه امام هم ممکن است موجب جمع عرفی بشود!!. این سریالها کجا تهیه شده است؟!

سؤال وجواب: خودشان اگر ندارند تا آخر هم ندارند، چه جور شد که اول هیچ توجه ندارند ائمه علیهم السلام با آن جمع عرفی ناشی از ظروف تقیه، بعد تا دیدند که اینجا جمع عرفی عام یاری نمی کنند هر دفعه آن موقع ائمه علیهم السلام به یاد ظروف تقیه می افتند. خب هذا ما انزل الله بها من سلطان.

اما آن توجیه دوم که اصلا خبر اخص مطلق از کتاب اگر در مقابلش خبر موافق کتاب بود ولو جمع عرفی دارد به حمل بر تقیه کردن این خبر موافق کتاب که موافق عامه هم هست اما دلیل بر حجیت آن خبر مخالف کتاب نیست. خب این جوابش این است که وقتی شما می گوئید جمع عرفی هست بین این دو خبر به اینکه این خبر مخالف کتاب را حمل بر تقیه کنیم، دیگر اصلا عرف این را خبرین مختلفین نمی بیند متحیر نمی شود. خود شما گفتید إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان انصراف دارد به آن مختلفانی که یتحیر العرف بالنسبة الیهما. چون ارتکاز عقلاء این است که اگر دو حدیث جمع عرفی داشت متحیر نمی مانند که بیایند از امام علیه السلام سؤال کنند دو حدیث مختلف داریم چه بکنیم. خب اگر عقلاء می گویند این دو حدیث جمع عرفی دارد به حمل خبر موافق عامه بر تقیه، دیگر اصلا نمی آیند سؤال کنند چکار کنیم. جمع عرفی است دیگر، ولو جمع عرفی نهائی. خب حدیثین مختلفین خود شما تصریح کردید. حالا سیره متشرعه دلیل لبی است که قدر متیقن دارد وقدر متیقنش شامل اینجا نمی شود ولی ارتکاز عقلاء را که قبول دارید که هر کجا که دو خبر جمع عرفی داشتند ولو جمع عرفی بصعوبة، دیگر این مصداق خبرین مختلفین نیست به نظر شما. یعنی انصراف دارد خبرین مختلفین از خبرینی که جمع عرفی دارد ولو بغیر سهولة. چون عرف متحیر نمی ماند.

و الا لازمه اش این است که اگر یک خبر عام قوی در عموم به قول مرحوم نائینی مثل لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال أو اربع خصال که گفت اقوی العمومات است یا لاتعاد الصلاة الا من خمس که عموم قوی ای است، یک خطاب اخصی وارد شد، این خطاب اخص جمع عرفی اش با این خطاب لایضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال آسان که نیست. عموم و ظهور به این قوی ای. لازمه اش این است که بیائید بگوئید این عام موافق با کتاب است، موافق با اطلاق صیام است دیگر. اطلاق صیام همین است دیگر. اکل و شرب و جماع را رها کنید که قرآن گفته است بقیه اش مهم نیست. هر روز برو استخر، و هر وقت هم دلت خواست قی بکن عمدا و هر وقت هم نیاز شد حقنه به مایع کردی اشکال ندارد، خب موافق با عموم آیه است دیگر. خود شما این را قبول ندارید، ولو بین این عام و آن خاصی که می گوید الارتماس فی الماء مبطل، الحقنة مبطلة للصوم، جمع عرفی بسهولة نیست، ولی جمع عرفی است دیگر. اصلا می گوئید سیره عقلاء هست، دیگر عرف متحیر نمی ماند که بشود إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان که ظاهرش این است که مختلفان تحیرتم فی العمل بهما.

از این بحث بگذریم.

بله اگر بفهمیم حمل بر تقیه جمع عرفی است، تعبدا بخاطر این روایات می گوئیم این جمع عرفی را شارع گذاشته برای بعد از اخذ به موافق کتاب وطرح مخالف کتاب. این اشکال ندارد. این دیگر توجیه نیست بلکه تسلیم است.

قبل از بیان مرجح چهارم مطلب مهمی هست در بحث مخالفت عامه او را عرض کنیم. وآن این است که: برخی اشتباه می کنند فکر می کنند حمل بر اخذ به مخالف عامه، یعنی حمل خبر موافق عامه بر تقیه. نه اینجور نیست. دو حدیث نبوی به ما رسیده است، البته قطعی الصدور نیست، معتبر است، یکی از آنها موافق عامه است و دیگری مخالف عامه، اطلاق دلیل می گیرد، خذ بما خالف العامة، ما خالف العامة ففیه الرشاد. کجا گفت حمل بر تقیه کن خبر موافق عامه را.

نگوئید چه جور می شود که خبر موافق عامه به داعی تقیه صادر نشده است ولی در عین حال مخالف واقع هم هست؟

می گوئیم: شارع اینکه مخالفت با آراء عامه غلبه صدق دارد در خبرین متعارضین، این را اماره گرفته است. روایاتی هم داریم، در روایت ابی اسحق ارجانی می گوید قال ابوعبدالله علیه السلام: أتدری لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة؟ قلت لا ادری. فقال إن علیا علیه السلام لم یکن یدین الله بدین الا خالفت علیه الامة الی غیره ارادةً لابطال امره، و کانوا یسئلون امیرالمؤمنین علیه السلام عن الشیء الذی لایعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عندهم لیلبسوا علی الناس. می آمدند از علی علیه السلام سؤال می کردند هر چه می گفت خلافش را عمل می کردند و فتوی می دادند. ما خبر مخالف عامه را تقدیم می کنیم بر خبر موافق عامه ولو خبر موافق عامه بحث تقیه در او مطرح نباشد بلکه اصلا حدیث نبوی باشد، می گوئیم خود این کشف می کند که این حدیث از پیامبر صادر نشده است. در روایت علی بن اسباط می گوید به امام رضا علیه السلام عرض کردم: یحدث الامر لا اجد بدا من معرفته و لیس فی البلد الذی أنا فیه احد استفتیه من موالیک؟ فقال علیه السلام ائت فقیه البلد فاستفته من امرک فإذا أفتاک بشیء فخذ بخلافه فإن الحق فیه. اگر چیزی از ما به دست تو نرسید مجبور بودی یک کاری کنی یا عمل کنی یا ترک کنی برو پیش مفتی بلد هر چه گفت خلافش عمل کن فإن الحق فیه.

منتهی این روایت ضعیف است و روایت قبلی هم مرفوعه است، اینها قرینه می شود که ما دیگر نگوئیم ما خالف العامة ففیه الرشاد یعنی یحمل ما یوافق العامة علی التقیة. بعضی ها می گویند امام علیه السلام از ابوحنیفه تقیه می کرده است در حالی که ابوحنیفه که خودش زندان می رفته خودش مطرود حکومت بوده، تقیه از سوط و سیف می شود. اینکه درست نیست، تقیه از مردم خودش باب واسعی دارد. علاوه بر اینکه همه جا که بحث تقیه نیست. ما خالف العامة ففیه الرشاد.

این مطلب را توجه بکنید، بقیه مطالب و مرجح چهارم انشاءالله فردا.

جلسه 1729

دوشنبه 26/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

مرجح چهارم: تقدیم خبر مشهور است بر خبر غیر مشهور.

هم در مقبوله عمر بن حنظله این مطلب آمده است و هم در مرفوعه زراره.

در مقبوله عمر بن حنظله فرموده است: ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور بین اصحابک فإن المجمع علیه لاریب فیه.

در مرفوعه زراره فرموده است: یا زرارة خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر.

تعبیری که در مقبوله آمده است تعبیر مجمع علیه است، ولکن ظاهر مجمع علیه ولو به قرینه تقابل با شاذی که لیس بمشهور عند اصحابک این است که مشهور است به حدی که عرفا صدق کند که مجمع علیه بین اصحاب است. و الا اتفاق اصحاب بر یک مطلب هم نادر است و هم در مقابلش الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک نیست. ظاهر المجمع علیه در مقابل الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک، یعنی آن اولی مشهور به حدی است که طرف مقابلش شاذ نادر است.

بحث در این واقع می شود که مراد از مجمع علیه یا به تعبیر دیگر مشهور چیست؟

آیا مراد مشهور روائی است که برخی مثل مرحوم آقای خوئی فرموده اند، و فرموده اند مراد از مشهور روائی خبر واضح الصدور است. مشهور یعنی واضح. خبر قطعی الصدور و واضح الصدور است.

و در بحوث گفته اند ما این مطلب را راجع به مقبوله عمر بن حنظله قبول داریم که ظاهر المجمع علیه این است که خود این خبر مشهور و قطعی الصدور است ولو به قرینه اینکه بعدش عمر بن حنظله گفته است که کلاهما مشهوران رواهما الثقات عنکم. توضیح داده است مشهور را که رواهما الثقات عنکم، که می شود شهرت روائیه.

البته در بحوث گفته اند راجع به مرفوعه زراره ما این را نمی گوئیم. چرا؟ برای اینکه در مرفوعه زراره بعد از اینکه زراره گفت: سیدی کلاهما مشهوران مأثوران عنکم، امام علیه السلام فرمود: خذ بما یقول به اعدلهما. اگر مراد از مشهور در مرفوعه زراره مشهور روائی است یعنی خبر قطعی الصدور، مشهوران می شود دو خبر قطعی الصدور، حالا راوی یکی اعدل باشد چه تأثیری دارد؟ اعدل بودن نقشش در کشف قوی تر هست از حیث صدق خبر. اگر مراد از مشهور خبر قطعی الصدور باشد در مرفوعه زراره، که دیگر معنا ندارد که امام بعد از مشهور بودن هر دو خبر امر کنند به اخذ به خبر اول.

ولذا در مورد مرفوعه شهرت به معنای شهرت فتوائیه است، ولی در مقبوله عمر بن حنظله ظهور شهرت در شهرت روائیه است.

شهرت فتوائیه طبق یکی از دو خبر قطعی الصدور می تواند مرجح باشد. یا اعدل بودن یکی از دو خبری که مشهور است به شهرت فتوائیه می تواند مرجح باشد، ولی وقتی مشهور را به معنای قطعی الصدور می گیرید باز بگوئید خبر اعدل را بگیر این معنا ندارد. ولذا در مرفوعه شهرت به معنای شهرت فتوئیه است. وقتی هر دو خبر مشهور به شهرت فتوائیه بودند مثلا بخش معظمی از فقهاء به این خبر فتوی داده اند و بخش دیگر به خبر دیگر فتوی داده بودند، صحیح است که امام بفرماید که به خبری که اعدل است اخذ کن. اما اگر هر دو خبر قطعی الصدور هستند یعنی کأنه خودم از امام شنیدم، دیگر راوی افسق هم باشد مهم نیست تا چه برسد به اینکه اعدل بخواهد مرجح باشد.

ولی در مقبوله عمر بن حنظله شهرت به معنای شهرت روائیه که او قرینه ای برخلاف ندارد و ظاهرش شهرت روائیه است.

این مطلبی است که در بحوث مطرح کرده اند.

پس احتمال اول این است که مراد از شهرت، شهرت روائیه باشد یا در هر دو روایت یا در خصوص مقبوله عمر بن حنظله.

احتمال دوم: این است که مراد شهرت عملیه باشد. شهرت عملیه یعنی فتوای مشهور فقهاء به استناد یک روایت. در مقابل شهرت فتوائیه. در شهرت فتوائیه مشهور فتوی می دهند طبق مضمون یک روایت ولی معلوم نیست به استناد آن روایت بوده است، شاید دلیلشان چیز دیگری بوده است.

پس احتمال دوم این است که مراد از شهرت، شهرت عملیه باشد، اما اینکه مراد شهرت فتوائیه باشد که عمل مشهور مطابق باشد با یکی از این دو خبر بدون استناد به آن این خلاف ظاهر است.

احتمال سوم: این است که مراد از مشهور آن خبری است که هم شهرت روائیه دارد و هم شهرت عملیه. مجموع الشهرتین طبق یکی از این دو خبر باشد. که مختار حاج شیخ عبدالکریم حائری ره است در درر.

احتمال چهارم: این است که بگوئیم ترجیح خبر مشهور اطلاق دارد، هم صدق می کند بر خبر مشهور روائی و هم صدق می کند بر خبر مشهور مشهور عملی، وچه بسا ممکن است کسی بگوید صدق می کند بر خبر مشهور فتوائی.

کدامیک از این احتمالات درست است؟ وجه هر کدام از این اقوال را بگوئیم تا ببینیم کدامیک اقرب است به واقع.

اما وجه شهرت روائیه این است که: مرحوم آقای خوئی فرموده وقتی بگویند هذا الخبر مشهور، ظاهرش این است که خود خبر مشهور است نه عمل به آن. مثل اینکه وقتی می گویند زید قائم ظاهرش این است که خودش قائم است نه غلامش. المجمع علیه، خود خبر مجمع علیه و مشهور است، یعنی خود خبر واضح و معروف است.

قرینه دوم این است که در مقبوله ذیل کلام امام علیه السلام عمر بن حنظله مشهور را توضیح داد وگفت کلاهما مشهوران قد رواهما الثقات عنکم.

این تقریب قول اول.

ولذا مرحوم آقای خوئی فرموده: ما با اینکه مقبوله را قبول نداریم وضعیف السند می دانیم، چون وثاقت عمر بن حنظله نزد ما ثابت نیست. واینکه صفوان راوی از یزید بن خلیفه است و این را بعضی دلیل گرفته اند بر وثاقت یزید بن خلیفه، ویزید بن خلیفه از امام نقل کرده است که عمر بن حنظله لایکذب علینا، ایشان فرموده اند اینکه صفوان روایت بکند از یزید بن خلیفه، اینکه دلیل بر وثاقتش نیست. کلام شیخ طوسی در عده اجتهاد خطائی است از شیخ طوسی که گفته صفوان و البزنطی و ابن ابی عمیر عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. شیخ طوسی اشتباه کرده است. ولذا یزید بن خلیفه هم یک شخص مجهول الحالی است، ولذا اینکه روایت کرده است که امام فرموده عمر بن حنظله لایکذب علینا این چه اعتباری دارد؟ ولذا مقبوله عمر بن حنظله عملا لامقبوله است و معتبر نیست. مرفوعه زراره هم که حسابش پاک است.

ولکن ایشان فرموده ما علی القاعده این مضمون را قبول داریم. اگر یک خبری قطعی الصدور بود خبر دیگری قطعی الصدور نبود، آن خبر غیر قطعی الصدور می شود مخالف سنت قطعیه. سنت قطعیه یعنی خبر قطعی الصدور از معصوم. ومشمول روایاتی می شود که ما خالف الکتاب و السنة فهو مردود.

ولذا ما نیاز نداریم به این دو روایت در این نظر مختار، و معتقدیم این تمییز الحجة عن اللاحجة است. خبر ظنی الصدوری که تعارض کند با خبر قطعی الصدور واجد شرائط حجیت نیست، چون شرط حجیت این است که خبر مخالف کتاب و سنت قطعیه نباشد.

اقول: به نظر ما این استظهار درست نیست. المجمع علیه بقول مطلق این ظاهر در خبری است که مورد اتفاق اصحاب هست. خبری که صدورش واضح است ولکن اصحاب از آن اعراض کرده اند آیا عرف می گوید هذا الخبر مجمع علیه بین اصحابک؟ واین خبر عرفا صادق است که المجمع علیه لاریب فیه؟. آقا اینکه شما معنا می کنید که المجمع علیه لاریب فی صدوره، خب این عرفی نیست. ظاهر المجمع علیه لاریب فیه یعنی لاریب فی مضمونه عرفا، نه فقط لاریب فی صدوره. اینکه ما بیائیم المجمع علیه بین اصحابک را بگوئیم یعنی المجمع علی صدوره و المجمع علیه لاریب فی صدوره، اینها خلاف ظاهر است. خبری که قطعی الصدور است ولکن مفتی به مشهور نیست بلکه معرض عنه مشهور است این می شود المجمع علیه لا ریب فیه؟ عرف به قول مطلق به خبری که قطعی الصدور است ولکن مورد عمل مشهور نیست می گوید هذا الخبر مجمع علیه بین الاصحاب؟! چطور مرحوم آقای خوئی می گویند فقط شهرت روائیه یعنی قطعی الصدور بودن خبر مهم است.

و اما آن شاهدی که در بحوث ذکر کرده اند که عمر بن حنظله گفت کلاهما مشهوران قد رواهما الثقات عنکم.

خب این دلیل نمی شود که مراد از شهرت، شهرت روائیه باشد. می خواهد بگوید هر دو خبر مشهور هستند یعنی بخشی از فقهاء به این خبر عمل کرده اند وبخشی از فقهاء به آن خبر دیگر عمل کرده اند، و هر دو خبر را ثقات از شما نقل کرده اند، خبر منسوب به شما است. ظهور ندارد در اینکه چند ثقه حداقل سه ثقه این خبر را نقل کرده باشند و سه ثقه یا بیشتر آن خبر دیگر را نقل کرده باشند که هر دو بشوند خبر قطعی الصدور. نه، اگر یک خبری است دو ثقه نقل کنند، یک خبر دیگر را یک ثقه نقل کند و شایع بشود این خبر بین شیعه، کما اینکه آن خبر اول شایع شده بین شیعه. اجتهاد کنند فقهاء شیعه برخی به آن خبر اول فتوی بدهند حالا یا از باب اینکه آن خبر دوم را نشنیده اند یا توجیه و حمل بر تقیه می کنند، وبرخی از فقهاء شیعه هم به خبر دوم فتوی بدهند، ولو خبر دوم را یک ثقه نقل کنند. صدق می کند که کلاهما مشهوران قد رواهما الثقات عنکم. در خود مرفوعه زراره هم بود که سیدی کلاهما مشهوران مأثوران عنکم. قد رواهما الثقات عنکم یعنی روایت منسوب به شما است. دو خبری است که ثقات از شما نقل می کنند نه اینکه از عامه نقل کنند. چه ظهوری دارد که رواهما الثقات عنکم که عمر بن حنظله گفت قرینه بشود که مراد از مشهور شهرت روائیه بوده است؟ ما همچنین قرینیتی نمی فهمیم. و عرض کردیم گاهی چند نفر از یک راوی مثلا از محمد بن مسلم حدیثی را نقل می کنند از امام و شایع می شود صدق می کند هذا الخبر مشهور بین اصحابک، ولو قطعی الصدور نیست چون راوی اش محمد بن مسلم است ممکن است اشتباه کرده باشد، ولی این خبر شایع شد بین اصحاب.

سؤال وجواب: معلوم نیست قد رواهما الثقات عنکم توضیح مشهوران باشد. بلکه شاید وقتی می گوید کلاهما مشهوران یعنی فکر نکنید یکی از آنها حدیث عامی است ویکی حدیث شیعی. آن کلاهما مشهوران مأثوران عنکم که در مرفوعه زراره بود حالا شبیهش اینجا گفته شده است که کلاهما مشهوران قد رواهما الثقات عنکم. بعید نیست حتی بگویند قد رواهما الثقات عنکم به واسطه محمد بن مسلم. این را هم نگویند بلکه باید راوی بلاواسطه باشد تا صدق کند رواهما الثقات عنکم، دو ثقه یک حدیث را نقل می کنند و یک ثقه یک حدیث دیگر را نقل می کند مجموعا صدق می کند که کلاهما مشهوران قد رواهما الثقات عنکم، چون هر دو خبر شایع شده است بین شیعه و برخی به این فتوی داده اند وبرخی به او فتوی داده اند.

ولذا به نظر ما حق با مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری است که ظاهر خبری که می گویند المجمع علیه بین اصحابک مشهور بقول مطلق این است که هم خود خبر منتشر باشد بین شیعه و هم مورد عمل شیعه باشد. همچنین خبر است که صدق می کند المجمع علیه، و المجمع علیه لاریب فیه.

یکوقت به قول مطلق می گوئیم این خبر مشهور است و خبر دیگر شاذ نادر است، این می شود مشهور بقول مطلق. یعنی معظم شیعه به این خبر اول عمل کرده اند واین خبر شایع است بین شیعه نه خبر دوم. اما یکوقت می گوئیم هر دو خبر مشهور هستند طبعا دیگر در اینجاها این خبر اول مشهور مطلق نخواهد بود بلکه مشهور نسبی خواهد بود. یعنی بخش معتنابهی از شیعه به این خبر اول عمل کرده اند وبخش معتنابهی از شیعه به خبر دوم، و هر دو خبر هم شایع هست اجمالا بین شیعه.

اما اینکه بگوئیم فقط مراد شهرت روائیه است، این خلاف ظاهر است. و اینکه بگوئیم فقط مراد شهرت عملیه است ولو خبر منتشر نباشد و مشهور نباشد، این هم خلاف ظاهر است.

ولذا ما معتقدیم که باید هم شهرت روائیه باشد طبق یک خبر و هم شهرت عملیه، تا عرف بگوید إنّ المجمع علیه لاریب فیه به نظر عقلائی.

اینکه مرحوم شیخ فرموده است: إن المجمع علیه لا ریب فیه، لاریب فیه اضافی است، یعنی نسبت به آن خبر شاذ نادر که می سنجیم می گوئیم صد رحمت به این خبر مجمع علیه بین اصحابک. بالنسبة به او این لاریب فیه است.

این فرمایش مرحوم شیخ عرفی نیست. ظاهر إن المجمع علیه لاریب فیه، لاریب فیه بقول مطلق است نه لاریب فیه بالاضافة که مثلا احتمال خطاء این خبر مشهور سی درصد است ولی احتمال خطاء آن خبر شاذ نادر هفتاد درصد است، که نمی شود بقول مطلق گفت این خبر مشهور لاریب است. ولی بالاضافة و بالنسبة به آن خبر شاذ نادر لاریب فیه اضافی است. این فرمایش مرحوم شیخ انصافا خلاف ظاهر است. ظاهر إن المجمع علیه لا ریب فیه، لاریب فیه به نظر عقلائی است بقول مطلق.

ممکن است شما به ما اشکال کنید بگوئید: اگر بنا بود مجمع علیه یعنی مجمع علی روایته والعمل به اجماعا غالبیا یعنی شهرت بین معظم اصحاب، اگر اینجوری بود و به این می گفتند لاریب فیه بقول مطلق، پس چرا امام علیه السلام در تعلیل این مطلب بعد از المجمع علیه لاریب فیه فرمود: إنما الامور ثلاثة امر بیّن شده فیتبع و امر بیّن غیه فیجتنب و امر مشکل یرد علمه الی الله و الی رسوله، قال رسول الله صلی الله علیه وآله حلال بیّن و حرام بیّن وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لایعلم. ممکن است شما به ما اشکال کنید بگوئید اگر بنا باشد که مجمع علیه لاریب فیه است، پس آن شاذ نادر هم لاریب فی بطلانه است عرفا. اولی خبر مجمع علیه می شود که لاریب فی صحته عرفا و عقلائا ولو از باب وثوق عقلائی، و آن خبر شاذ نادر در مقابلش می شود لاریب فی بطلانه عرفا و عقلائا، پس چرا امام علیه السلام بحث شبهه را مطرح فرمود؟ چرا این تعابیر را بکار برد که امور سه دسته هستند، بیّن الرشد که باید تبعیت بشود، بیّن الغی که باید اجتناب بشود، امر مشکل که باید علمش را به خدا و رسول خدا برگردانیم، وبعد کلام پیامبر را مطرح کرد که حلال بیّن داریم حرام بیّن داریم شبهات داریم، کسی که شبهات را ترک کند از محرمات نجات پیدا می کند، و کسی که شبهات را اخذ کند ناخودآگاه مرتکب محرمات می شود، خب این ظاهرش این است که آن شاذ نادر داخل در شبهات است، داخل در امر مشکل است. اینجور که شما تقریب می کنید تعبا للمحقق الحائری، خبر مجمع علیه بین اصحابک روایة و عملا می شود لا ریب فیه بقول مطلق، حالا وجدانا شک داریم ولی به نظر عقلائی صحیح است بگوئیم لاریب فیه. خب اگر اینجور است آن خبر شاذ نادری که لیس بمشهور عند اصحابک در مقابل او و معارض او است. این هم می شود لاریب فی بطلانه بالنظر العقلائی، نه امر مشکل که یردّ علمه الی الله و رسوله، نه شبهات بین ذلک.

ولذا شاید مرحوم آقای خوئی یک جهتی که باعث شد المجمع علیه بین اصحابک را معنا کند به خبر قطعی الصدور و خبر دوم را خبر غیر قطعی الصدور معنا کند شاید همین بوده است که می خواهد بفرماید که این خبر شاذ نادر از حیث مضمون محل شبهه است. چون ما به صرف قطعی الصدور بودن خبر اول که قطع به بطلان خبر دوم پیدا نمی کنیم. خب خبر اول قطعی الصدور است مشهور روائی است ولی شاید به داعی تقیه صادر شده است. قطع به مضمونش که پیدا نمی کنیم قطع به صدورش پیدا می کنیم. قطع به صدور او وشک در صدور آن خبر شاذ نادر باعث نمی شود که مضمون آن خبر شاذ نادر بشود بیّن الغی. نه، مضمونش امرٌ مشکل است مضمونش شبهه است.

بله به لحاظ حجیت خبر قطعی الصدور بیّن الحجیة است و خبر دیگر بیّن عدم الحجیة است، بیّن الغی است به لحاظ اینکه حجت نیست. اما به لحاظ مضمون امرٌ مشکل و شبهات بین ذلک.

اما طبق تفسیر مرحوم آقای حائری که ما استظهار می کنیم نخیر، مضمون خبر شاذ نادر باید بشود لاریب فی بطلانه عقلاءا. چون فرض این است که خبر اول که مشهور روائی و عملی است گفتید لاریب فیه بقول مطلق، یعنی به قول مطلق به نظر عقلائی او درست است. وقتی من شک ندارم عرفا و عقلاءا که او درست است بلکه می دانم که او درست است، یعنی می دانم مضمون خبر شاذ نادر درست نیست به نظر عقلائی.

جوابی که ممکن است ما بدهیم این است که بگوئیم چه اصراری دارید که آن خبر شاذ نادر را داخل بکنید در شبهات و در امر مشکل؟ نه، امام که نفرمود او امر مشکل است، امام که نفرمود او شبهات است. اتفاقا می تواند او مصداق بیّن الغی باشد.

سؤال وجواب: قبل از رجوع به این مرجحات، واقعه مورد شبهه است، بعد از ورود به این مرجحات این خبر مجمع علیه روایة و عملا است لذا بیّن الرشد است به نظر عقلائی، وآن خبر شاذ نادر به نظر عقلائی بیّن الغی است. امام هم که نفرمود که نخیر خبر شاذ و نادر بین الغی نیست بلکه امر مشکل است که یرد علمه الی الله یا شبهات بین ذلک است. شبهات بین ذلک که امام فرمود یعنی احتیاط کنید. ما در مورد ترک خبر شاذ نادر که احتیاط نمی کنیم، بلکه عمل می کنیم به آن خبر مجمع علیه. امرٌ مشکل یردّ علمه الی الله یعنی احتیاط کنید، خب ما در مورد خبر شاذ نادر احتیاط می کنیم؟ نه، ما به ضدش عمل می کنیم.

سؤال وجواب: آیا اشکال دارد که امام علیه السلام در ذیل کلامشان بگویند الامور ثلاثة، امربیّن رشد فیتبع، خب این خبر مجمع علیه بین اصحابک امر بیّن رشده بوده است فیتبع.

این چیزی که آقای خوئی می فرماید عرفی است؟ که ما بگوئیم حجیت آن خبر مجمع علیه بیّن الرشد است ولو مضمونش بیّن الرشد نیست، چون مضمونش معلوم نیست درست باشد. اتباع او و عمل به او بیّن الرشد است. خبر شاذ و نادر مضمونش مشکل است شبهات است، ولکن اتباع او بیّن الغی است. ولی مضمونش شاید مطابق با واقع باشد. مثل خبر فاسقی که اتباعش بیّن الغی است ولی ممکن است مضمونش درست باشد.

خب این فرمایش آقای خوئی عرفی تر است یا آنچه ما عرض می کنیم؟ به نظر نمی رسد که این فرمایش آقای خوئی ره عرفی باشد. ظاهر اینکه در روایت فرمود امرٌ بیّن غیّه فیجتنب، یعنی این حدیث شاذ نادر مصداق امرٌ بیّن غیه هست فیجتنب، نه اینکه اتباع او بیّن الغی است. خود این خبر شاذ نادر بیّن الغی است نه اتباع او.

پس به نظر ما اصلا المجمع علیه بین اصحابک که می شود المشهور بین اصحابک نه تنها مراد از او خبر مشهور روائی فقط نیست به معنای خبر قطعی الصدور، بلکه اصلا عرض کردیم مشهور بودن مساوق با قطعی الصدور بودن نیست. خبری شایع می شود بین شیعه از یک راوی، ممکن است اشتباه کرده یا حتی دو راوی ممکن است اشتباه کرده اند، ولی خبر شایع می شود بین اصحاب و اصحاب به او فتوی می دهند، صدق می کند هذا الخبر مشهور بین اصحابک، مجمع علیه بین اصحابک. چرا صدق نکند.

لاریب فیه به نظر عقلائی است نه به نظر عقلی. یعنی عقلاءا وثوق ولو نوعی حاصل می شود به اینکه معظم اصحاب که اشتباه نمی کنند.

سؤال وجواب: بالاخره شیوعی که مساوق است با اعتماد و عمل اصحاب. ظاهر المجمع علیه بین اصحابک یعنی مجمع علیهی که مورد عمل اصحاب است.

حالا ما آن فرمایش آقای زنجانی را نمی گوئیم که نقل حدیث توسط اصحاب ائمه مساوق بوده با عمل به آن. نه ممکن بوده نقل کنند ولی عمل نکنند بلکه اعراض کنند و بگویند صدر للتقیة. اما وقتی تعبیر می شود که المجمع علیه بین اصحابک این ظهور عرفی اش یعنی خبری که شایع است بین اصحاب نقلا و عملا. نه اینکه شایع است نقل او ولکن اعراض کرده اند اصحاب از او و اصحاب می گویند اعطاک من جراب النورة. اینکه عرفی نیست.

ولذا به نظر ما این روایت ترجیح می دهد خبر مشهور به شهرت روائیه وعملیه معا را بر خبر شاذ نادر.

و اما احتمال چهارم هم که می گفت جامع او هم عرفی نیست. المجمع علیه بین اصحابک یعنی مشهور بین اصحابک بأی شهرة کان، شهرة روائیة أو شهرة عملیة أو شهرة فتوائیة. خب این عرفا شهرت مطلقه نیست. شهرت مطلقه که بگویند هذا الخبر مشهور بین اصحابک این است که هم روایة و هم عملا مشهور به آن اعتماد کنند.

ولذا اقوی استظهار مرحوم آقای حائری است ولااقل من الشک در اینکه ظهور داشته باشد این مقبوله در خصوص شهرت روائیه یا در خصوص شهرت عملیه.

کلام واقع می شود در استظهاری که آقای سیستانی کرده اند از المجمع علیه لاریب فیه، گفته اند این یک قاعده عقلائیه ای است که ما طبق این قاعده عقلائیه در هر تعارضی چه تعارض خبرین چه تعارض فتویین آن قاعده عقلائیه را اعمال می کنیم. اینکه این قاعده عقلائیه چیست را فردا عرض می کنیم.

جلسه 1730

سه شنبه 27/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به ترجیح خبر مشهور بر خبر غیر مشهور بود. که عرض کردیم مفاد مقبوله عمر بن حنظله هست، بحث شد که مراد از شهرت در این روایت چیست.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرمود مراد مجموع شهرت روائیه و عملیه است، چون در این صورت است که صدق می کند که این حدیث مجمع علیه بین اصحابک است. و در این صورت است که صدق می کند که لاریب فیه است.

البته ایشان فرموده اند این منشأ قطع به مضمون این حدیث می شود. این حدیثی که مشهور روائی و عملی است قطع به صدق او و مطابقت مضمون او با واقع پیدا می کنیم، و عملا می شود تمییز حجت از لاحجت. چون موجب قطع به صدق او و قطع به کذب آن خبر شاذ نادر می شود.

مرحوم آقای بروجردی و امام فرموده اند: مراد از شهرت، شهرت عملیه است، یا به تعبیر دیگر افتاء مشهور به این حدیث، که اصطلاحا می شود شهرت عملیه. و فرموده اند که: صرف شهرت روائیه که منشأ نمی شود که صدق کند که لاریب فیه. خبری است قطعی الصدور ولی معرض عنه اصحاب، آیا صدق می کند لاریب فیه؟ اتفاقا فیه کل ریب.

در مقابل نظر مثل مرحوم آقای خوئی بود، فرمودند ظاهر المجمع علیه این است که خود حدیث مورد اجماع است، خود حدیث مشهور است. اشتهر الحدیث أی شاع و صار واضحا، مثل شهر سیفه أی اظهره. سیف شاهر أی سیف ظاهر. خبرٌ مشهور یعنی خبرٌ واضح یعنی قطعی الصدور، ولاریب فیه یعنی لاریب فی صدوره.

که ما عرض کردیم این خلاف ظاهر است. ظاهر المجمع علیه یا اگر بگویند این خبر خبری است که اصحاب بر او اجماع دارند، و خبری که اصحاب بر او اجماع داشته باشند ریب و شک و تردیدی در او نیست، متفاهم عرفی از آن این است که مورد قبول اصحاب هم باشد، نه اینکه صرفا قطع به صدور آن داشته باشیم.

و شاهدش این است که مرحوم آقای خوئی در توجیه ذیل این روایت که به دنبال خذ بالمجمع علیه بین اصحابک و دع الشاذ النادر امام فرمود: إنما الامور ثلاثة: امرٌ بیّن رشده فیتبع وامره بیّن غیه فیجتنب و امرٌ مشکل یردّ حکمه الی الله ورسوله، فرموده اند این خبر قطعی الصدور مضمونش بیّن الرشد نیست اتباعش بیّن الرشد است. یعنی لزوم اتباع به این خبر بیّن الرشد است. آقا روایت می گوید بیّنٌ رشده فیتبع، نه اینکه اتباعه بیّن الرشد.

یا فرموده اند که آن خبر شاذ ونادر مضمونش محتمل الصدق است ولذا می شود شبهه و شبهات بین ذلک. ولکن اتباع آن خبر شاذ نادر بیّن الغی است.

در حالی که روایت ظاهرش این است که خود آن خبر شاذ نادر بیّن الغی است و این منشأ شده است که بگویند لا یتبع. یجتنب أی لایتبع. امر بیّن غیه فیجتنب أی لایتبع نه اینکه اتباعه بیّن الغی. خودش بیّن الغی است فلایتبع. و اگر بنا بود که آن شاذ نادر امرٌ مشکل یردّ علمه الی الله و شبهات بین ذلک بود که ما باید احتیاط می کردیم، ظاهر روایت این است که احتیاط کنید. در حالی که ما احتیاط نمی کنیم ما عمل می کنیم به آن خبر قطعی الصدور و طرح می کنیم طبق خود این مقبوله خبر شاذ نادر را.

ولذا این قرینه می شود که مراد از المجمع علیه بین اصحابک خبری است که مشهور به شهرت عملیه است. البته خبر مشهور به شهرت عملیه معنایش این است که مشهور استناد کرده اند به این خبر در فتوی. و این منشأ می شود که خود این خبر هم شهرت روائیه به آن معنایی که ما گفتیم پیدا کند که ولو از راوی واحد بود ولکن بین شیعه منتشر شد.

ما به نظرمان یا این روایت ظاهر است در تقدیم خبر مشهور شهرة روائیة و عملیة ویا قدر متیقن این است. و با این تقریبی که گفتیم تقدیم خبر مشهور بر خبر غیر مشهور از باب تقدیم حجت است بر لاحجت. چون لاریب فیه یعنی وثوق نوعی به خطاء آن خبر شاذ نادر پیدا می شود. وخبری که وثوق نوعی به خطاء آن داشته باشیم این واجد شرائط حجت نیست و مقتضی حجیت ندارد.

ولذا اولین منشأ تقدیم را در مقبوله همین ذکر کرد.

سؤال وجواب: کلاهما مشهوران مثل این می ماند که می گویند هذا هو الاشهر بل المشهور. این یعنی چه؟ شما اول افعل التفضیل را بیاورید بعد غیر آن را، این چه معنایی دارد؟ افعل التفضیل که اشد است از غیر آن. توجیهش این است که وقتی می گوئید هذا هو الاشهر، اعتراف می کنید که قول مخالف آن هم مشهور است، ولی وقتی می گوئید بل المشهور یعنی قول مخالف آن شاذ نادر است. اگر یک خبر مشهور به قول مطلق بود که تعبیر کرد المجمع علیه بین اصحابک و خبر دیگر شاذ نادر بود این لاریب فیه است. اما اگر هر دو خبر مشهور هستند یعنی مثلا نصف اصحاب طبق این خبر فتوی داده اند و نصف اصحاب طبق خبر دوم، طبیعی است که قطع به درست بودن یکی و نادرست بودن دیگری یا وثوق شخصی یا نوعی به درست بودن یکی و نادرست بودن دیگری پیدا نمی کنیم.

آقای سیستانی فرموده اند: این المجمع علیه لاریب فیه بیان یک نکته عقلائیه است، و مثالهایی برای این نکته عقلائیه در مقبوله مطرح شده است.

توضیح فرمایش ایشان این است که ایشان فرموده اند: ریب به معنای تردید نیست، ریب به معنای سوء ظن است. وقتی می گویند فیه ریب، یعنی او مورد سوء ظن است. شما راجع به شخصی که او را نمی شناسید و وضعش برای شما مشخص نیست هیچوقت نمی گوئید إنّ لی فیه ریبا. در لسان العرب می گوید الریب و الریبة الشک و الظنة و التهمة. و ابن اثیر می گوید: الریب هو الشک مع التهمة. پس ریب یعنی سوء ظن.

وقتی دو دلیل اعم از دو خبر یا دو فتوی با هم تعارض می کنند و شما علم اجمالی به کذب یکی از این دو پیدا می کنید این منشأ سوء ظن شما به هر کدام از این دو دلیل می شود. حال اگر یک مزیتی در یکی از این دو دلیل بود که احتمال صدق او را بیشتر کرد، به حدی که آن سوء ظن و ریب که ناشی از علم اجمالی به کذب احدهما بود منصرف شد به آن دلیل فاقد مزیت، عقلاء این دلیل واجد مزیت را تقدیم می دارند. ولذا در تعارض الفتویین اعلمیت، البته نه به مقدار غیر فاحش، اعلمیت به مقداری که موجب صرف ریب و سوء ظن ناشی از علم اجمالی به کذب یکی از این دو فتوی می شود و منصرف می کند آن سوء ظن را به سمت فتوای غیر اعلم، همچنین اعلمیتی مرجح است در باب تعارض الفتویین. در باب تعارض الخبرین هم هر مزیتی که موجب بشود آن ریب و سوء ظن که ناشی است از تعارض منصرف بشود به سمت آن خبر فاقد مزیت، این منشأ ترجیح این خبر واجد مزیت می شود.

سؤال وجواب: ایشان می گویند ریب ظهور اولی اش یعنی سوء ظن. حالا گاهی هم می گوید ذلک الکتاب لاریب فیه یعنی لا شک فیه او قرینه دارد، والا ظهور ریب در سوء ظن است. در هر دلیلین متعارضینی این را می گویند.

امام علیه السلام اول فرمود المجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به فإن المجمع علیه لاریب فیه این قاعده را در ضمن تطبیق بر این مثال بیان کردند. بعدش هم که فرمودند الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة خواسته اند بفرمایند که صبر و توقف کنید تا یکی از این دو دلیل واجد مزیت عقلائیه بشود که از شبهه بودن به نظر عرفی خارج بشود. هر وقت این خبر واجد مزیت، مزیتش در حدی بود که منصرف کرد ریب و سوء ظن را که ناشی از تعارض این دو دلیل بود به آن خبر فاقد مزیت، آنوقت دیگر اخذ به این خبر واجد مزیت مصداق شبهه به نظر عرفی نخواهد بود. ولذا ما اکتفاء به مرجحات منصوصه نمی کنیم.

از طرف دیگر روی این مثالها هم جمود نمی کنیم، اگر یک جا دیدیم یک امری مشهور هست ولکن منشأ نشد که سوء ظن ناشی از تعارض منصرف بشود به آن خبر غیر مشهور، ما اینجا مشهور بودن را مرجح نمی دانیم. مثال می زنند می فرمایند: روایات تخییر بین اماکن اربعه (مکه ومدینه و کوفه و عند قبر الحسین علیه السلام)، معارض است با برخی از روایات که مفادش لزوم قصر است. مشهور فقهاء هم طبق روایاتی که ظاهرش لزوم قصر است فتوی داده اند. چون در کامل الزیارات از سعد بن عبدالله نقل می کند می گوید سألت ایوب بن نوح عن تفسیر الصلاة فی هذه المشاهد الاربعة فقال، ایوب بن نوح گفت: أنا اقصر و صفوان یقصر و ابن ابی عمیر و جمیع اصحابنا یقصرون. آقای سیستانی فرموده اند: در عین حال ممکن است این اصحاب متأثر بوده اند از یک عوامل دیگری به ملاحظه شرائطی که در َآن زندگی می کردند که شرائط تقیه بوده است و آن اخبار تخییر در روایت داریم علم الله المکنون. ولذا این اشتهار قصر در اماکن اربعه نزد قدماء موجب صرف ریب وسوء ظن به آن اخبار تخییر نمی شود، بلکه برعکس، اخبار تخییر مخالف عامه است به این لسان، ولذا ما آن را مقدم می کنیم.

ونیز اختصاص ندارد ترجیح به مزیت به تعارض الخبرین، در غیر تعارض الخبرین هم این نکته عقلیه وجود دارد.

این محصل فرمایش آقای سیستانی.

سؤال وجواب: طبق بیان ایشام شهرت، شهرت روائیه شد. آن اخبار تقصیر در اماکن اربعه شهرت عملیه داشته است بین قدماء، ولی در عین حال ایشان می گوید چون نکته شهرت یک نکته ای است که ما می فهمیم که بخاطر ظروف تقیه بوده است منشأ نمی شود که صرف ریب و سوء ظن بشود به سمت آن اخبار تخییر.

اقول: به نظر ما این فرمایش نادرست است. چون ریب عرفا یعنی شک. ریب به معنای سوء ظن نیست. اتفاقا وقتی می گویند إن امره مریب قرینه دارد. لاریب فیه همان معنای اصلی خودش است. إن امره مریب یا إن لی فیه ریبا، خب چرا نسبت به این آقا می گوئید إن لی فیه ریبا، این معنایش این است که یک مناشئی هست که آنها موجب تردید شما شده در او، این می شود سوء ظن. و الا اگر شما بگوئی امر او مشکوک هم هست باز عرف همین را می فهمد. إنّ امره مشکوک، إنّ لی فیه شکا، باز هم معنایش این است که مناشئی در او هست که منشأ شک من شده است. اینکه در برخی از کلمات لغویین تعبیر کرده اند که الشک مع التهمة، اینها ظاهرش این است که با قرینه استعمال شده است. والا در مصباح المنیر نگاه کنید می گوید الریب: الظن و الشک. رابنی الشء: إذا جعلک شاکا. ارتبت: إذا شککت. شما غیر از اینکه "ذلک الکتاب لاریب فیه" و "إن کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا"، "إن کنتم فی ریب من البعث" اینها را عرفی نیست به معنای ظن بگیرید، خود این المجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به فإن المجمع علیه لاریب فیه آیا عرفی است که بگویند المجمع علیه لا یساء به الظن؟ خب این آنوقت معنایش این است که کل خبر لا یساء به الظن فهو حجة ولو مخبر ثقه نباشد. المجمع علیه بین اصحابک لاریب فیه ظاهرش این نیست که اختصاص دارد به خبرین متعارضین. بلکه هر خبری که مجمع علیه بین اصحابک بود یؤخذ به.

سؤال وجواب: المجمع علیه بین اصحابک لاریب فیه این ظاهرش این است که چیزی که مورد اتفاق اصحاب باشد در او تردیدی نیست، بگوئید یعنی به او سوء نیست. خب این معنایش این است که هر چیزی که به او سوء ظن نیست به او عمل کنید. این عرفیت ندارد.

ثانیا: اصلا معنای دقیق این فرمایش آقای سیستانی را ما نمی فهمیم. اینکه مزیت در یکی از این دو خبر موجب صرف سوء ظن ناشی از تعارض بشود یعنی آن سوء ظنی که ناشی است از علم اجمالی به کذب أحد الخبرین، آن سوء ظن ناشی از علم اجمالی به کذب احد الخبرین بخاطر مزیت در یکی از این دو خبر منصرف بشود به آن خبر فاقد مزیت، این معنایش چیست؟ خب ما با وجود این مزیت که در این خبر موافق عموم کتاب هست آیا علم اجمالی مان به کذب احد الخبرین از بین می رود. نه، هنوز هم علم اجمالی داریم به کذب أحد الخبرین. علم اجمالی به کذب أحد الخبرین هم موجب شک تفصیلی می شود در کذب این و شک تفصیلی در کذب او. حالا یکی مزیت دارد و دیگری مزیت ندارد. وثوق شخصی و نوعی هم به صدق این خبر واجد مزیت که پیدا نمی کنیم. فوقش می گوئید هفتاد درصد گمان می کنیم این خبر موافق عموم کتاب صادق باشد سی درصد احتمال می دهیم که آن خبر مخالف عموم کتاب صادق باشد. بیش از اینکه نیست. خب این چجوری موجب صرف ریب و سوء ظن شد؟ مگر قبلا ظن داشتید. اگر این فاقد مزیت بود خب پنجاه درصد احتمال کذب این بود و پنجاه درصد احتمال کذب او. مگر قبلا ظن به کذب داشتیم؟! ظن به کذب هر کدام داریم؟! یکی می گوید نماز جمعه واجب است و یکی می گوید نماز جمعه واجب نیست، من هفتاد درصد گمان می کنم این دروغ باشد و هفتاد درصد هم احتمال می دهم او دروغ باشد اینکه می شود صدو چهل درصد. پس اگر مزیت نداشت سوء ظنی در کار نیست بلکه علم اجمالی به کذب احدهما داریم و شک تفصیلی پنجاه درصدی در کذب این و شک تفصیلی پنجاه درصدی در کذب او. فأین سوء الظن؟. اگر می گوئید همین شک تفصیلی با مزیت از بین می رود، که این شک تفصیلی از بین نمی رود، چون وثوق که پیدا نمی کنم بخاطر مزیت به صدق این خبر واجد مزیت. بله شک پنجاه درصدی در کذب او ممکن است بشود سی درصد. سی درصد احتمال کذب او را می دهم، اما این از نظر عقلائی مرجح عقلائی است که احتمال پنجاه درصدی کذب این خبر بخاطر وجدان مزیت ضعیف بشود و بشود احتمال کذب بیست درصد و سی درصد، آیا این عند العقلاء مرجح عقلائی است؟ ما که نمی فهمیم. نه ما این را از ارتکاز عقلائی می فهمیم و نه از خطاب إنّ المجمع علیه لاریب فیه می فهمیم.

اینکه در این مقبوله می گوید که ما کان حکامهم و قضاتهم الیه امیل فیؤخذ آیا یعنی واقعا امیل بودن حکام و قضات منشأ صرف ریب می شود به این خبری که قضات و حکام به او امیل هستند؟ آنوقت آنهم با این ترتیب که در این روایت ذکر شده است؟! ظاهر این مقبوله ترتیب است، آیا یعنی این ترتیبش هم در آن نکته عقلائیه نقش دارد؟!. انصافا اینها استظهار عرفی نمی شود.

اما اینکه ایشان فرمودند که: تا این مزیتی که ما گفتیم در خبر نباشد می شود شبهه، بعد از اینکه مزیت بود دیگر از شبهه بودن خارج می شود.

می گوئیم معلوم نیست که الوقوف عند الشبهة مربوط به همه مرجحات باشد. در خصوص ترجیح به شهرت این را فرموده اند، بقیه مرجحات را که تحت این ضابطه نیاورده اند.

بله معلوم است که بعد از اینکه شارع بگوید این خبر ذامزیت حجت است بعد از تصریح شارع به حجیت از شبهه بودن خارج می شود. ولکن بحث این است که شارع تعلیل کند بگوید چرا من می گویم به این اخذ کن، چون از شبهه خارج شده!. کجا این ظهور عرفی را دارد. آقای سیستانی می گوید شارع گفته در کل مرجحات چون عرفا از شبهه خارج شده من می گویم به او اخذ کن، نه چون من گفتم به او اخذ بکن از شبهه خارج می شود. خب چه ظهوری دارد الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة در این مطلب؟!

سؤال وجواب: اگر بنا باشد که آن شبهه در این مورد خبر مشهور و خبر شاذ نادر مصداق داشته باشد مصداقش خبر شاذ نادر است که مضمونش مورد شبهه است به قول آقای خوئی. که ما گفتیم نه اصلا ممکن است تطبیق به آن لحاظ نباشد، ظاهر هم این است که تطبیق به آن لحاظ نیست. تطبیق به لحاظ أمر بیّن رشده و حلال بیّن است که تطبیق می شود بر اخذ به خبر مشهور، و امر بیّن غیه و حرام بیّن که تطبیق می شود بر خبر شاذ نادر. حالا یک قسم ثالثی هم هست که مربوط به مورد بحث نبوده ولی برای تکمیل اقسام ثلاثه ذکر کرده اند. وبرفرض بگوئید نه آن شبهه در آنجا مصداق داشته، خب توجیهش همانی است که آقای خوئی فرمود که آن خبر شاذ نادر مضمونش شبهه ناک و مشتبه است ولو اتباعش بیّن الغی است. اما برای همه مرجحات که او را ذکر نکرده اند که بگویند تمام مرجحات داخل می شود در این نکته که آن خبر واجد مرجح از شبهه بودن خارج می شود عرفا ولذا می گویند به او اخذ کنید. ما از این عبارت این را می فهمیم.

یک روایتی هم هست در آخر این بحث بخوانم: در احتجاج دارد: و روی عنهم أنهم قالوا إذا اختلفت احادینا علیکم فخذوا بما اجتمعت علیه شیعتنا فإنه لاریب فیه.

اقول: این هم مرسل است و هم شاید انتزاع شده باشد از مقبوله عمر بن حنظله.

ودلالتش این است که اجتمعت علیه شیعتنا، خصوص روات را نگفته است. که ظاهرش شهرت عملیه است دیگر. اجتمعت علیه شیعتنا نه اشتهرت بین شیعتنا. این را می توانیم به عنوان مؤید قرار بدهیم برای اینکه مراد از المجمع علیه بین اصحابک در مقبوله هم اجتمعت علیه اصحابک است که همان شهرت عملیه باشد این را به عنوان مؤید این مطلب ذکر کنیم.

سؤال وجواب: ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه الینا این از اخبار توقف است که بعدا بحث می کنیم که نسبتش را با این اخبار ترجیح باید ملاحظه کنیم.

سؤال وجواب: ظاهرش این است که به اخبار تقصیر در اماکن اربعه اعتماد کرده اند دیگر. الان امام ره فرموده نجاست کفار بخاطر شهرت عملیه درست است، وبه روایاتی که دال بر طهارت کفار است نمی توانیم عمل کنیم. ولذا امام می گوید هر کافری نجس است. نه بخاطر اینکه دلیل نداریم بر طهارت کفار، نخیر روایت داریم، اما مشهور قدماء برخلاف گفته اند. شهرت است.

#### مرجح پنجم:

ترجیح به احدثیت است. از برخی از روایات استفاده می شود ترجیح به احدثیت:

روایت اول: هشام بن سالم از ابی عمرو کنانی نقل می کند که قال لی ابوعبدالله علیه السلام: یا اباعمر أ رأیت لو حدثتک بحدیث أو أفتیتک بفتیا ثم جئتنی بعد ذلک فسألتنی عنه فأخبرتک بخلاف ما کنت اخبرتک أو افتیتک بخلاف ذلک بأیهما کنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما و أدع الآخر. فقال علیه السلام قد اصبت یا اباعمرو، أبی الله الا أن یعبد سرا، اما والله لئن فعلتم ذلک إنه لخیر لی و لکم أبی الله عزوجل لنا فی دینه الا التقیة. گفته می شود که مفاد این روایت این است که اگر دو خبر با هم تعارض کردند آن خبر متأخر زمانا که از او تعبیر به احدث می کنند به او باید اخذ بکنیم.

اقول: این روایت سندش اشکال دارد، چون ابی عمر کنانی توثیق ندارد. بله در محاسن برقی گفته اند که نقل کرده این را از هشام از امام صادق علیه السلام. ولکن قطعا سقط دارد این نقل که در وسائل از محاسن برقی نقل می کند عن هشام عن ابی عبدالله علیه السلام. چرا؟ برای اینکه در متنش دارد یا اباعمر، هشام که اباعمر نبود. علاوه بر اینکه در این محاسنی که چاپ شده اصلا این خبر نیست. در وسائل است که برقی نقل کرده از هشام از امام صادق علیه السلام.

روایت دوم: روایت حسین بن مختار است عن بعض اصحابنا.

اقول: حسین بن مختار ثقه است چون شیخ مفید در ارشاد می گوید کان من خاصة الکاظم علیه السلام و ثقاته و اهل الورع والعلم والفقه من شیعته. علامه حلی هم از ابن عقده نقل می کند که علی بن حسن فضال گفت حسین بن مختار ثقه بوده است. ولی عن بعض اصحابنا کار را خراب کرده است. قال أ رأیتک لو حدثتک بحدیث الان ثم جئتنی من قابل فحدثتک بخلافه بأیهما کنت تأخذ؟ قال کنت آخذ بالاخیر، فقال لی رحمک الله.

روایت سوم: روایت معلی بن خنیس است: کافی نقل می کند از علی بن ابراهیم از پدرش از اسماعیل بن مراد از یونس از داود بن فرقد نقل می کند از معلی بن خنیس قلت لابی عبدالله علیه السلام: إذا جاء حدیث عن اولکم و حدیث عن آخرکم بأیهما نأخذ؟ فقال خذوا به حتی یبلغکم عن الحی، فإن بلغکم عن الحی فخذوا بقوله. خب این ظاهر خذوا به یعنی خذوا به این حدیث عن آخرکم دیگر، حتی یبلغکم عن الحی، تا اینکه حدیث جدیدتری بیاید.

اقول: سندش دو تا مشکل دارد یکی اسماعیل بن مرار و یک هم معلی بن خنیس.

آقای خوئی ره می گوید: اسماعیل بن مرار در تفسیر قمی است و ثقه است. ما گفتیم اکثار روایت اجلاء دارد.

ولی معلی بن خنیس مورد بحث است. آقای خوئی ره می گویند درست است که نجاشی تضعیفش کرده است ولکن روایاتی که بعضش صحیحه است در جلالت معلی بن خنیس وارد شده است که إنه من اهل الجنة. ولذا معلی بن خنیس آدم خوبی است و ثقه است.

که بحثش مفصل است وارد این بحث نمی شویم. ما برایمان واضح نیست وثاقت معلی بن خنیس با وجود تضعیف نجاشی. و اینکه برخی از این روایت دلالت بر وثاقت نمی کند. داود بن علی ظاهرا حاکم مدینه بود معلی بن خنیس را اعدام کرد، شاید خدا با همینکه در راه ولایت اهل بیت که شدید الولاء بود کشته شد خدا گناهانش را بخشید. حالا چهار تا حدیث هم به ناحق گفته باشد. خدا که مثل شما نیست، خدا می بخشد.

عمده دلیلش روایت چهارم است که انشاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه 1731

چهارشنبه 28/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به ترجیح به احدثیت بود که در برخی از روایات مطرح شده بود که اگر بین خبر سابق و خبر لاحق تعارض بود اخذ به خبر لاحق بکنیم. که با توجه به اینکه اخذ به احدث خلاف مرتکز عرفی است، با توجه به اینکه احتمال نسخ عرفی نیست، این دو خبر ناظر به حکم شرع هستند در اسلام. ولذا ظهور عرفی این روایات این است که با توجه به شرائط شیعه در آن زمان که شرائط تقیه بوده است، امام علیه السلام در خبر جدید خطاب به یک مکلف یا گروهی از مکلفین برخلاف آن حدیث های گذشته اوامری صادر می کردند متناسب با شرائط آن مخاطب یا آن مخاطبین. که این حکم می شود موافق با وظیفه ثانویه مخاطب.

یکوقت امام علیه السلام در مقام افتاء تقیه می کنند، این خلاف اصالة الجد است، یکوقت امام علیه السلام فتوی می دهند به یک حکمی که در مورد مخاطب ثابت است و لکن آن حکم ناشی از ظروف و شرائط تقیه مخاطب هست، و تا شرائط تقیه باشد آن حکم هم هست.

شاهد بر اینکه این روایات این را می گوید این است که خود مخاطب در ارتکازش بود که اخذ به خبر جدید بکند. در روایت ابی عمرو کنانی خود ابی عمرو وقتی امام علیه السلام پرسید اگر من دو مطلب به تو بگویم به کدام یک اخذ می کنی؟ گفت بأحدثهما و أدع الآخر، آن آخرین حدیث شما را می گیرم وحدیث قبلی را ترک می کنم. امام فرمود قد اصبت یا اباعمرو. و مؤید این مطلب این است که در ذیل امام علیه السلام فرمود: أبی الله الا أن یعبد سرا اما والله لئن فعلتم ذلک إنه لخیر لی ولکم أبی الله عزوجل لنا فی دینه الا التقیة.

یا در روایت دوم هم که مرسله حسین بن مختار بود امام سؤال کرد که اگر سال گذشته مطلبی به تو گفته بودم و امسال مطلب دیگر به کدامیک اخذ می کنی؟ راوی گفت کنت آخذ بالاخیر. این نشان می دهد با توجه به اینکه اخذ به خبر احدث موافق با ارتکاز عرفی نیست ولکن این راوی بلافاصله این مطلب را بیان کرد نشان می دهد که یک شرائط ویژه ای بوده و امام طبق شرائط ویژه تقیه شیعه امر می کرده است به آنها طبق شرائط تقیه. شبیه آنچه که به علی بن یقطین فرمود که توضأ ثلاثا ثلاثا، یا به داود ضربی فرمود توضأ ثلاثا ثلاثا. که بعد خود اینها فهمیدند که حکمت امر امام علیه السلام چه چیزی بوده و آنها مبتلا به شرائط تقیه بوده اند.

البته روایت معلی بن خنیس فرق می کند، آنجا معلی بن خنیس اصلا مطلبی نبوده بلکه فقط سؤال کرده است که إذا جاء حدیث عن اولکم و حدیث عن آخرکم بأیهما نأخذ، امام فرموده است خذوا به (یعنی خذوا بالخبر الاخیر) حتی یبلغکم عن الحی، فإن بلغکم عن الحی فخذوا بقوله. اینجا دیگر ارتکاز سائل چیزی را نشان نمی دهد یا به تعبیر شما سائل در ارتکازش چیزی نبوده بلکه متحیر بوده وسؤال کرده است.

ولکن امام خطاب به معاصرین زمان خودش فرمود خذوا به حتی یبلغکم عن الحی، فإن بلغکم عن الحی فخذوا بقوله. و ما احتمال می دهیم که شرائط شیعه معاصر ائمه علیهم السلام تأثیر داشته است در این حکم که اخذ به خبر احدث بکنند، وآن شرائط ویژه ای که آنها داشته اند شرائط تقیه بوده است. حال ولو نکته تقیه نوعیه، لازم نیست تقیه شخصیه خصوص این سائل باشد. تقیه نوعیه برای نوع شیعه باعث شده است که وظیفه شان این باشد که معاصرین ائمه علیهم السلام طبق خبر احدث عمل کنند تا خبر جدیدتری به آنها برسد. اما ما که معاصر ائمه علیهم السلام نیستیم دیگر اطلاق ندارد این روایت معلی بن خنیس نسبت به ما.

مؤیدش هم همان ذیل روایت کنانی است که برایتان خواندم: أبی الله الا أن یعبد سرا، أبی الله عزوجل لنا فی دینه الا التقیة، نشان می دهد که نکته عمل به خبر احدث تقیه است.

سؤال وجواب: فرض این است که دارد حتی یبلغکم عن الحی، یعنی به این خبر جدید عمل کنید تا بعد خبر جدیدتر از امام حی به شما برسد.

به هر حال اینها بیش از لزوم اخذ به خبر احدث برای معاصرین ائمه علیهم السلام از آن استفاده نمی شود. ولعل نکته عمل به خبر احدث روایت تقیه نوعیه شیعه بوده است که این خبر احدث با توجه به شرائط تقیه صادر شده بوده است. سیاق این روایت می شود سیاق روایت ابی عبیده که می گوید امام باقر علیه السلام به من فرمود: یا زیاد! ما تقول لو افتینا رجلا ممن یتولانا بشیء من التقیة؟ قلت له: أنت اعلم جعلت فداک؟ قال إن اخذ به فهو خیر له و اعظم اجرا.

و در یک روایت هست که وإن ترکه والله أثم.

نکته دیگری که هست این است که: در بحوث گفته اند برفرض این روایات دلالت کند بر ترجیح خبر احدث، ولی چون خلاف مرتکز است باید به قدر متیقن اخذ کنیم. قدر متیقن غیر از اینکه مورد موردی است که سامع معاصر امامی بوده است که آن حدیث متأخر از آن امام صادر شده است، بلکه مورد روایت کنانی و حسین بن مختار این است که دو حدیث قطعی الصدور بوده اند، چون فرض کرده است که حدثتک بحدیث ثم حدثتک بخلافه.

بله روایت معلی بن خنیس از جهت قطعی الصدور بودن آن دو حدیث متعارض اطلاق دارد و اختصاص ندارد به حدیثین قطعیین. چرا؟ برای اینکه در روایت معلی بن خنیس فرض نکرد که حدثتک بحدیث، بلکه دارد که إذا جاء حدیث عن اولکم و حدیث عن آخرکم بأیهما نأخذ، این شامل خبرین ظنیین هم می شود. اما روایت کنانی و حسین بن مختار مختص به خبرین قطعیین است. و اگر کسی بگوید از مجموع سه روایت من اطمینان به صدور یکی از این سه روایت دارم، قدر متیقن خبر قطعی الصدور است. مگر کسی بگوید روایت معلی بن خنیس سندش تمام است و او اطلاق دارد از حیث قطعی الصدور بودن. که این مورد قبول همه نیست، ولو بخاطر اینکه یا اسماعیل بن مرار وثاقتش ثابت نیست برای خیلی ها، یا بخاطر اینکه معلی بن خنیس توسط نجاشی تضعیف شدید شده است، ضعیفٌ جدا.

و روایت معلی بن خنیس اطلاق ندارد نسبت به عصر غیبت. چون در روایت معلی بن خنیس، معلی دارد می گوید بأیهما نأخذ، و امام به او دارد می گوید خذوا به حتی یبلغکم عن الحی. خب این انصراف دارد از حیّ غائب. واصلا خطاب به معلی بن خنیس است. نمی شود اطلاق گیری کرد و به شیعیان در عصر غیبت سرایت داد.

برخی از معاصرین در کتاب آرائنا و در مبانی منهاج الصالحین گفته اند ما معتقدیم تنها مرجح احدثیت است اما نه بخاطر این سه روایت که ضعیف السند هست، بلکه بخاطر صحیحه محمد بن مسلم.

صحیحه محمد بن مسلم مفادش این است: قلت لابی عبدالله علیه السلام: ما بال اقوام یروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلی الله علیه وآله لایتهمون بالکذب فیجیء منکم خلافه؟ چطور می شود اقوامی و بعضی از صحابه نقل می کنند حدیثی از پیامبر و متهم به کذب نیستند ولی خلافش از شما صادر می شود. امام علیه السلام فرمود: إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن.

ایشان فرموده است: اطلاق جواب امام علیه السلام اقتضاء می کند که حدیث متأخر ناسخ حدیث متقدم باشد. چه این حدیث متأخر یا آن حدیث متقدم از پیامبر صادر شده باشد، یا از امام، یا مختلف که یکی از پیامبر ودیگری از امام صادر شده باشد. و ما به اطلاق این صحیحه اخذ می کنیم می گوئیم آن حدیث متقدم با این حدیث متأخر نسخ شده است.

مرحوم آقای خوئی این روایت را مطرح کرده است، ولی اشکال کرده است که فرموده: مراد از نسخ در این روایت باید ببینیم نسخ اصطلاحی است یا نسخ به معنای تخصیص وتقیید است. چون دو معنا برای نسخ مطرح می شود: یکی نسخ مصطلح که الغاء حکم سابق است، یکی تخصیص و تقیید عموم یا اطلاق.

اگر مراد نسخ مصطلح است و ما قائل بشویم که بعد از پیامبر هم نسخ مصطلح ممکن است، ضرورت مذهب هست بلکه اتفاق فریقین هست بر اینکه نمی شود با خبر ظنی الصدور کتاب و سنت قطعیه را نسخ کرد. پس باید این روایت صحیحه محمد بن مسلم را حمل کنیم بر جائی که این حدیث ناسخ حدیث قطعی الصدور است. حدیث قطعی الصدور می شود ناسخ اصطلاحی حدیث سابق. و این خارج از محل کلام است.

اگر مراد از نسخ تخصیص عموم یا تقیید اطلاق باشد، اشکال ندارد، ولی این یعنی جمع عرفی بین این خطاب متأخر و خطاب متقدم، و مورد جمع عرفی خارج از محل بحث ما است.

صاحب کتاب مبانی منهاج الصالحین گفته است که این صحیحه اطلاق دارد، یک فرضش خارج است به اجماع، وآن فرضی است که آن حدیث نبوی قطعی السند باشد. در جائی که حدیث نبوی که می خواهد نسخ بشود قطعی السند است، خب ضرورت مذهب بر این است که ناسخش هم باید قطعی السند باشد. این را خارج می کنیم از اطلاق صحیحه. اما در جائی که حدیث منسوخ نبوی ظنی السند باشد چه اشکال دارد این حدیث متأخر ولو ظنی السند هست ناسخ آن حدیث نبوی باشد که او هم ظنی السند است؟ چه محذوری دارد؟ چه لزومی دارد که شما نسخ را حمل کنید بر خلاف ظاهر؟ حمل نسخ بر تخصیص یا تقیید خلاف ظاهر است. ظاهر نسخ، نسخ مصطلح است یعنی انتهاء أمد حکم یا الغاء حکم سابق. حدیث نبوی متقدم اگر قطعی السند است اجماع یا ضرورت مذهب است که نمی شود نسخ بشود با حدیث متأخر ظنی السند. اما اگر حدیث متقدم نبوی ظنی السند است، یا اگر او قطعی السند است این حدیث متأخر از امام هم قطعی السند است، اینها داخل در اطلاق صحیحه محمد بن مسلم هستند. نتیجه اش این است که ما قائل بشویم به ترجیح خبر متأخر نسبت به خبر متقدم، و از این کشف می شود انتهاء أمد حکم متقدم سابق.

اقول: به نظر ما این صحیحه هیچ ربطی به حجیت خبر متأخر ندارد که در بحث ترجیح به احدثیت مطرح می شود. چرا؟ برای اینکه امام علیه السلام در این صحیحه خواستند توجیه کنند که چطور می شود که احیانا از امام حدیثی صادر می شود برخلاف نقل ثقات از پیامبر. حضرت فرمودند که این ثقات از پیامبر نقل کرده اند، اما ناسخ را ندیده اند فقط منسوخ را دیده اند. إن فی الحدیث ناسخا و منسوخا. ثقات بوده اند ولی منسوخ را دیده اند و او را مطرح می کنند، ناسخ را ندیده اند. ناسخ آن پیش ما است. ما اگر خلاف یک حدیث نبوی سخن بگوئیم (البته لبا مقید است به جائی که ضرورت تقیه نباشد، برخلاف حدیث پیامبر سخنی بگوئیم بدون داعی تقیه) این بخاطر این است که آن حدیث نبوی منسوخ است و ناسخ آن پیش ما است. مردم خبر ندارند از ناسخ آن و فقط منسوخ را نقل می کنند.

شبیه صحیحه منصور بن حازم می گوید: قلت لابی عبدالله علیه السلام: أخبرنی عن اصحاب محمد صلی الله علیه وآله صدقوا علی محمد صلی الله علیه وآله أو کذبوا؟ قال علیه السلام بل صدقوا. (حالا حضرت رعایت کرده اند فرموده اند بل صدقوا. شاید اکثرا صادق بوده اند اما در آنها کذابه هم بود، کما اینکه پیامبر خودش فرمود قد کثرت علیّ الکذابة، الا من کذب علیّ فلیتبوأ مقعده من النار، پس امام فرمود بل صدقوا به لحاظ غالب). قلت فما بالهم اختلفوا؟ قال علیه السلام إن الرجل یأتی رسول اله فیسئله المسألة فیجیبه فیها بالجواب، ثم یجیئه بعد ذلک ما ینسخ ذلک الجواب. بعد ناسخ می آید. دیگر اینهایی که منسوخ را شنیده بودند بعضی هایشان ناسخ را خبر نداشتند. فنسخت الاحادیث بعضها بعضها.

آقا إنّ الحدیث ینسخ یعنی الحدیث کالقرآن کما أنّ القرآن ینسخ أحیانا نه دائما، همانطور که قرآن احیانا نسخ می شود توسط خود قرآن، حدیث هم نسخ می شود. نه اینکه هر خبر متأخری ناسخ خبر متقدم است. اصلا در متعارضین احتمال اینکه همه اینها که متأخرند ناسخ خبر متقدم باشند احتمالش وهم محض است. خب این خبر متأخر از امام قبلی است یا از خود امام صادق علیه السلام است مثلا در اول امامتشان. خب خبر متأخر بعد می آید. بگوئیم همه اینها نسخ حقیقی است؟! اصلا این خلاف ظاهر است. چون ظاهر این حدیث متأخر هم این است که از ابتداء شریعت هم حکم همین بوده است که من دارم بیان می کنم.

إن الحدیث ینسخ یعنی ناسخش را خود پیامبر داشته، منتهی یا بیان کرده است مردم خبر ندارند، یا بیان نکرده ایداع کرده علمش را نزد ما که مخازن علم نبی هستیم ما بیان می کنیم. ولذا در مورد حدیث النبی است که زمان نسخ هنوز تمام نشده بوده است. آنوقت چطور ایشان تعدی می کند به اینکه حدیث متأخر مقدم است بر حدیث متقدم از امام. این چه وجهی دارد؟

ولذا به نظر ما این مرجح هم درست نیست.

مرجح ششم: ترجیح به صفات است.

قبلا عرض کنم: شیخ طوسی در عده فرموده است إذا کان احد الراویین اعلم و افقه و اضبط من الآخر فینبغی أن یقدم خبره، فلاجل ذلک قدمت الطائفة ما رواه زرارة و محمد بن مسلم وبرید و ابوبصیر و الفضیل بن یسار ونظرائهم من الحفاظ الضابطین علی روایة مَن لیس له تلک الحال.

ظاهرش این است که ادعای اجماع طائفه می کند بر ترجیح به صفات.

اقول: ولی به نظر ما ادعای اجماع شیخ طوسی است مثل ادعای اجماع سید مرتضی است. قرائنی هست که اینطور نیست که شیخ طوسی بگوید اصحاب متفق هستند بر این مطلب. چند عالم را دیده که از اساتیدش بوده اند این کار را می کرده اند. برفرض هم حالا اجماع اصحاب در زمان شیخ طوسی بوده، اما اجماع مدرکی است ممکن است مستند باشد به روایاتی که ترجیح داده به صفات، ولذا ما باید برویم سراغ این روایات.

سؤال وجواب: ما در مشایخ ثلاث به شهادت شیخ که عرفوا بأنهم لایروون ولایرسلون الا عن ثقة تمسک می کنیم. عرفوا، شناخته شده بودند صفوان و بزنطی و ابن عمیر به اینکه لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. به این شهادت اعتماد کردیم. نه اینکه ایشان می گوید سوّت الطائفة بین مراسیل هؤلاء ومسانید غیرهم، نه به او اعتماد نکردیم. به آن شهادتی که گفت عرفوا باأنهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة اعتماد کردیم.

راجه به ترجیح به صفات دو روایت داریم: یکی مقبوله عمر بن حنظله ویکی مرفوعه زراره.

در مقبوله فرض کرد که دو تا متنازع هستند در دین یا میراث، إختار کل رجل رجلا من اصحابنا. این متنازع گفت برویم پیش آیة الله زید، آن متنازع گفت برویم پیش آیة الله عمرو، زید حکم کرد برخلاف حکم عمرو. و کلاهما اختلفا فی حدیثکم. قال الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لایلتفت الی ما یحکم به الآخر.

در مرفوعه زراره بعد از اینکه زراره از امام علیه السلام شنید که خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر، گفت سیدی إنهما معا مشهوران مرویان مأثوران عنکم؟ فقال علیه السلام خذ بقول أعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک.

یک نکته ای عرض کنم: ترجیح به صفات در کلام کلینی اصلا مطرح نشده است. تعبیری که کلینی می کند این است که می گوید: از ائمه علیهم السلام آمده است که به مشهور اخذ کنید، موافق کتاب را اخذ کنید، مخالف عامه را اخذ کنید. و ما هم از این مرجحات اقلش را سراغ داریم، یعنی در روایت کم است که بفهمیم این خبر مشهور بین اصحاب است، موافق کتاب است، مخالف عامه است، ولذا ما چیزی را اوسع و احوط نمی بینیم مگر اینکه رجوع کنیم به بیان ائمه علیهم السلام که فرمودند که بأیهما اخذتم من باب التسلم وسعکم. ولذا ایشان قائل به تخییر شده است. ترجیح به شهرت را مطرح کرده، ترجیح به موافقت کتاب را مطرح کرده، ترجیح به مخالفت عامه را مطرح کرده، اما ترجیح به صفات راوی را مطرح نکرده است. این هم می تواند وجه ضعف شهادت شیخ طوسی باشد.

راجع به مقبوله شیخ انصاری و محقق نائینی گفته اند ما قبول داریم این دلیل بر ترجیح به صفات راوی است.

بسیاری از بزرگان اشکال کرده اند گفته اند: آقا! این ترجیح به صفات قاضی است، چه ربطی دارد به راوی؟ الحکم ما حکم به اعدلهما، و لایلتفت الی ما یحکم به الآخر. نفرمود الحدیث ما رواه اعدلهما و لایلتفت الی ما رواه الآخر. حالا حکم قضاء است، یا فتوی است که آقای سیستانی می گوید، به قرینه اینکه این روایت تناسب ندارد با قضاء، آن بحث دیگری است، ولی به هر حال ربطی به ترجیح به صفات راوی ندارد.

اقول: انصافا اشکال، اشکال قویی است.

نفرمائید که پس تا آخر حدیث همین مشی را ادامه بدهید و بگوئید ترجیح در باب قضاء است.

چون می گوئیم: نه، بعد از اینکه عمر بن حنظله گفت که کلاهما عدلان لایفضل احدهما علی الآخر، امام علیه السلام فرمود: ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فالمجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به فإن المجمع علیه لاریب فیه. خود آن تعلیل هم اقتضاء می کند که دیگر ما کاری به آن قاضی نداریم، نگاه می کنیم به مستند روائی آن قاضی، اگر مجمع علیه بود به آن اخذ می کنیم، فإن المجمع علیه لاریب فیه. فإن المجمع علیه لاریب فیه ظهور دارد در تعلیل. یا ما خالف العامة ففیه الرشاد این دیگر عرفا تناسب ندارد که فقط در این مورد که تنازع دو قاضی است ما این را می گوئیم. به هر حال این مربوط به بحث سابق می شود، حالا فعلا می خواهیم بگوئیم ترجیح در این روایت به صفات مربوط به صفات قاضی است ربطی به صفات راوی ندارد.

یکی از مؤیداتی که ذکر شده بر اینکه ترجیح به صفات قاضی است این است که گفته اند: اگر ترجیح به صفات راوی بود چرا شما فقط راوی اخیر را نگاه می کنید؟ الحکم ما حکم به اعدلهما این راوی اخیر است دیگر، چون ما این دو قاضی را دیدیم دیگر. اگر با این دو قاضی به عنوان دو راوی برخورد کنیم می شود راوی اخیر. جناب شیخ انصاری! شما در راوی های اخیر سراغ صفات راوی می روید؟ یعنی در دو حدیث که یکی کلینی نقل می کند و یکی شیخ می روید ببینید شیخ طوسی افقه است از کلینی یا بالعکس؟ قطعا این کار را نمی کنید. بلکه یا راوی اول از امام را نگاه می کنید که اعدل است کما هو المشهور، یا مجموع روات را حساب می کنید کما لعله الصحیح. اگر صفات راوی باشد در روایت مع الواسطه باید مجموع روات را در نظر بگیرید. اما هیچ کس نیامده فقط راوی اخیر را نگاه کند ببیند این راوی اخیر اعدل است از راوی اخیر حدیث دیگر یا اعدل نیست.

سؤال وجواب: اختلفا فی حدیثکم دیگر، لازم نیست که او از امام شنیده باشد. اختلفا فی حدیثکم، یکی می گوید روی زرارة عن ابی عبدالله علیه السلام و یکی دیگر می گوید روی محمد بن مسلم عن ابی عبدالله علیه السلام.

سؤال وجواب: اگر مورد متعارف این است که خبر بلاواسطه بوده (که البته نیست)، پس در اخبار مع الواسطه چکار کنیم؟ فقط برویم ترجیح بدهیم صفات راوی اول از امام را؟

سؤال وجواب: آن دو قاضی شاید با واسطه از امام نقل کرده اند، اطلاق دارد روایت. در حالی مع امام ترکیز کرد روی این دو تا قاضی فرمود الحکم ما حکم به اعدلهما، در حالی که اگر بما هما راویان للحدیث بود عرفی نیست که بگوئیم این راوی اخیر ببینیم اعدل است یا اعدل نیست. خب این راوی اخیر از یک راوی دیگر نقل می کند، صفات او را هم نگاه کنید.

سؤال وجواب: حالا بعد از اینکه صفات قاضی را مطرح کردند گفت مساوی هستند، امام فرمود حالا خودتان نگاه کنید به این دو حدیث، اگر یکی مشهور بود و دیگری شاذ و نادر، مشهور را ترجیح بدهید. اینجا بود که عمر بن حنظله گفت کلاهما مشهوران قد رواهما الثقات عنکم. اصلا فرض مسأله را عوض کرد.

سؤال وجواب: اصدق فی الحدیث باعث می شود که قاضی از آن حیث که اصدق فی الحدیث هم هست رتبه قضائی اش بالاتر برود. چون قاضی از جیب خودش که قضاوت نمی کند. فإذا حکم بحکمنا.

پس یک بعدش این است که اصدق فی الحدیث باشد تا حکمش بیشتر مطابق با موازینی باشد که اهل بیت علیهم السلام بیان کرده اند.

بله مرفوعه زراره خوب است، او دیگر ترجیح می دهد به صفات راوی. ولی این مشکلش مرسله بودن است که در عوالی اللئالی ابن ابی جمهور احسائی نقل کرده است.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده است: این خذ بقول اعدلهما عندک ظاهرش این است که ببین کدامها عادل هستند و کدامها عادل نیستند به خبر عادل اخذ کن. مثل و اولوا الامر بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله، نه اینکه هر دو حق دارند ویکی احق است. نه، یکی حق دارد و دیگری حق ندارد.

اقول: جواب این است که انصافا این خلاف ظاهر است. برای چی شما اعدل را به این معنا می گیرید که یکی عادل است و دیگری غیر عادل؟

قرینه ای که مرحوم آقای حائری ذکر کرده اند این است که بعدش زراره گفت: سیدی کلاهما عدلان، این معلوم می شود که زراره از عدلهما فهمید که اگر یکی عادل است و دیگری عادل نیست قول عادل را اخذ کن، ولذا بعدش می خواست بگوید این فرض نیست گفت که إنهما معا عدلان مرضیان موثقان.

جواب این است که این تعبیر عرفی است برای اینکه لا یفضل احدهما علی الآخر. همان چیزی که در مقبوله بود. عدلان مرضیان یعنی هر دو خوبند. می گوید هر کسی بهتر است قول او را بگیر، طرف می گوید هر دو خوب هستند یعنی مساوی هستند.

ولذا ترجیح به صفات هم درست نیست.

این راجع به مرجحات بود، بقیه مطالب انشاءالله شنبه.

جلسه 1732

شنبه 31/01/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به مرجحات باب تعارض بود. تنها مرجحی که توانستیم قبول کنیم مخالفت عامه بود. و اما موافقت با ظاهر کتاب برای ما ثابت نشد که از مرجحات باب تعارض است.

بله موافقت با کتاب در مقابل مخالفت کتاب که قابل جمع عرفی با کتاب نیست این تمییز حجت از لاحجت هست ولی ربطی به باب مرجحات خبرین متعارضین ندارد. و همینطور اخذ به خبر مشهور در مقابل خبر شاذ نادر این به نظر ما تمییز حجت از لاحجت است. خود مقبوله می گوید إن المجمع علیه لاریب فیه، یعنی خبری که مشهور به شهرت عملیه است بین اصحاب ائمه علیهم السلام که طبعا شهرت روائیه هم بین آنها خواهد داشت، عرفا ریب و شک در آن وجود ندارد و خبر شاذ نادر در مقابلش اعتبار عقلائی ندارد.

آخرین مرجح ترجیح به صفات بود. ( منظور آخر ذکری است، والا بحث ترتیب بین مرجحات بحثی است که در آینده مطرح خواهد شد. و اگر کسی مقبوله عمر بن حنظله را دلیل بر ترجیح به صفات راوی قرار بدهد این مرجح مقدم ذکر شده است بر سائر مرجحات، و این بحثی است که در آینده مطرح می شود).

راجع به این ترجیح به صفات استنادا به مقبوله عمر بن حنظله اشکال شد که این مقبوله دلالت بر ترجیح به صفات راوی نمی کند، مربوط به صفات قاضی است. مرفوعه زراره که ترجیح هب صفات راوی می دهد که سندش ضعیف است.

یک اشکال دیگری به مقبوله گرفته شده است او را هم عرض کنم: گفته شده است که مقبوله مشتمل بر مطالبی است که شاذ هستند. از جمله اینکه مطرح کرده است که دو قاضی در یک واقعه حکم کردند و هر کدام از این متنازعین راضی شدند به یکی از این دو قاضی، این چه معنا دارد؟ اگر باب، باب تداعی است، خب هر دو باید راضی بشوند به یک قاضی. برفرض بگوئید هر دو راضی شدند به دو قاضی که مجموع این دو قاضی حکم بکنند، پس حکم یکی از این دو قاضی چه ارزشی دارد؟ اگر قاضی تحکیم بودند مجموع این دو، چه ارزشی دارد حکم یکی از این دو برخلاف دیگری. و اگر به عنوان قاضی منسوب هر کدام از این دو قاضی حکم کردد چه معنا دارد قاضی دیگر خلاف آن قاضی اول حکم بکند؟ نقض حکم حاکم جائز نیست ولو توسط حاکم دیگر.

از طرف دیگر: این عامی که رجوع کرده است به قاضی، در شبهه حکمیه که مورد روایت هست چه معنا دارد که امام ارجاع بدهد او را به مستند آن دو قاضی؟! اگر این شخص فقیه است، خودش استنباط بکند، اگر عامی است چه معنا دارد که امام بفرماید ینظر الی ما کان من روایتهم عنا؟ کاری که از دست مجتهد ساخته است که تدقیق بکند در مستند حکم این دو قاضی، چه جور امام علیه السلام ارجاع داد عامی را به تحقیق در مستند حکم این دو قاضی؟!

و از طرف دیگر چه جور می شود که این دو قاضی هر کدام تمسک کنند به یک حدیث بدون اینکه معارض او را ببینند. یعنی اینقدر درس نخوانده بودند که باید فحص کرد از معارض؟ این قاضی طبق یک حدیث حکم می کنند و قاضی دیگر طبق حدیث دیگر، بدون اینکه نگاه بکند که مستند حکم آن قاضی اول چیست. فرض این است که شبهه حکمیه است باید فحص از معارض بکند.

این اشکالهایی است که به مقبوله گرفته می شود.

به نظر ما این اشکال ها وارد نیست. حالا چه این اشکال بخواهد منشأ بشود که ما اساسا بخواهیم بگوئیم این حدیث مضطرب المتن است و قابل اعتماد نیست، و یا بگوئیم این حدیث مربوط به باب افتاء است که آقای سیستانی فرموده اند. چه اشکال منشأ بشود بگوئیم این حدیث مضطرب المتن است و قابل اعتماد نیست که در بعضی از کلمات از جمله کلام منتقی الاصول مطرح شده است، یا بگوئیم که این منشأ می شود که حمل کنیم مقبوله را بر اینکه مربوط به باب افتاء است.

اقول: به نظر ما این اشکالها قابل جواب است. چه اشکال دارد ما ملتزم بشویم به جواز تعدد قاضی در شبهه حکمیه و اینکه هر کدام بتوانند طبق مستند روائی خودشان حکم بکنند لااقل در فرض تداعی متخاصمین.

اینکه اشکال بشود که چرا این قاضی فحص نکرد از مستند قاضی دیگر، آن زمان که فحص نمی کردند از معارض. مگر فقهاء فحص می کردند از معارض که قضات فحص کنند از معارض؟! مگر زراره فحص می کرد از احادیث معارض و می رفت در خانه روات دیگر و به آنها می گفت کتابهایتان را به من بدهید تا ببینم در کتابهای شما حدیث معارض با آن احادیثی که من از امام نقل می کنم وجود دارد یا ندارد؟

سؤال وجواب: یونس بن عبدالرحمن از روایت قبل از خودش احادیثی شنیده بود وسختگیر بود هر حدیثی را قبول نمی کرد. اما اینکه خود یونس بن عبدالرحمن روایاتی را که از امام نقل کند برود بگردد که معارض دارد در نقل روات دیگر که در عرض او هستند، او هم ثابت نیست. آن زمان مطرح نبوده این فحص از معارض وحتی مخصص و مقید. حالا شرائط تقیه بوده، علم اجمالی به وجود معارض یا مخصص ومقید شکل نگرفته بوده در اذهان، ولذا فحص نمی کردند. این قاضی یک حدیثی چه بسا از خود امام شنیده، طبق او فتوی می دهد قضاوت می کند، خبر ندارد که یک قاضی دیگر یک حدیث دیگری از امام شنیده و طبق او فتوی می دهد و قضاوت می کند که بگوید بروم فحص کنم.

بعد از اینکه این دو قاضی هر کدام حکم کردند، امام قبل از اینکه ارجاع بدهد این متخاصمین را به مستند قضائی آنها، گفت صفات این دو قاضی را بررسی کنید که راحت ترین کار است. چون لازم نیست که متخاصمین مستند قضائی را بررسی کنند که مستند حکم این قاضی چیست مستند حکم آن قاضی چیست. با هم تعارض کردند راحت ترین کار این است که امام ترجیح به صفات قاضی را مطرح کند. بله بعد از تساوی این دو قاضی در صفات، حکم این دو قاضی اصلا در این شبهه حکمیه ساقط و کالعدم می شد. آنوقت این متخاصمین اگر اهل استنباط بودند خودشان بررسی می کردند مستند این دو قاضی را، اگر اهل استنباط نبودند از افرادی که اهل استنباط هستند کمک می گرفتند. ینظر الی ما کان من روایتهم عنا. آنجا دیگر قضاء این دو قاضی کالعدم بود، ما بودیم و آن دو حدیثی که مستند این دو قاضی است. اول که امام نفرمود که مستند این دو قاضی را بررسی کنید تا اشکال کنیم که متخاصمین چه حقی دارند که مستند قاضی را بررسی کنند. نه، بعد از تعارض و تساقط این دو قاضی نسبت به قضاوتی که کردند بخاطر اینکه تساوی داشتند در صفات، امام دیگر حکم این دو قاضی را کالعدم حساب کرد فرمود اینها که می روند کنار می ماند آن دو تا حدیثی که مستند این دو قاضی است.

ولذا به نظر ما اشکال به این مقبوله قابل جواب است و خلاف ظاهر هم هست که این را حمل کنیم بر مقام افتاء. ظاهرش این است که مقام، مقام قضاء بوده است. فإذا حکم بحکمنا ظاهرش قضاء است. الحکم ما حکم به اعدلهما ظاهرش قضاء است.

سؤال وجواب: امام علیه السلام در این مورد که رضی کل واحد منهما برجل من اصحابنا فحکم بخلاف ما حکم به الآخر تعبدا فرمود در این شبهه حکمیه که هر دو متخاصم متداعی هستند ما تعبدا می پذیریم آن قضاء قاضی اعدل را. اجتهاد در مقابل نص که نمی خواهیم بکنیم. حدیث معتبر این را بیان کرد، ما بیائیم اجتهاد در مقابل نص بکنیم؟!

سؤال وجواب: فرض این است که باب، باب تداعی بود، در باب تداعی خلاف مرتکز نیست. هر دو مدعی بودند از یک حیث. این می گفت ارث من است و دیگری می گفت ارث من است. باب تداعی بود این گفت ببینیم فلانی چه می گوید و دیگری می گفت ببینیم فلانی چه می گوید. بالاخره پرونده را بردند پیش این دو قاضی، در رفتن پیش قاضی که تنازع نداشتند و رفتند پیش این دو قاضی. در این مورد شبهه حکمیه با این خصوصیات که باب تداعی بود و رضی کل واحد منهم برجل من اصحابنا فحکم بخلاف ما حکم به الآخر امام فرموده اند که الحکم ما حکم به اعدلهما. چه اشکال دارد. ما قواعد باب قضاء را از همین روایات یاد گرفتیم، بعد بیائیم در مقابل این روایت بایستیم و بگوئیم نخیر این روایات خلاف قواعد باب قضاء است؟

سؤال وجواب: نه این مورد شبهه حکمیه بود که مستند هر دو قاضی یک حدیثی بود در این مورد. این قاضی گفت زن از این زمین ارث می برد قاضی دیگر گفت زن از این زمین ارث نمی برد. وکلاهما اختلفا فی حدیثکم که زن از زمین ارث می برد یا نمی برد. شبهه حکمیه است دیگر.

سؤال وجواب: آن اشکال که چرا این قاضی بررسی نکرد مستند روائی قاضی دیگر را که معارض این بود، خب این اشکال مشترک است بین حمل به باب قضاء یا باب افتاء. این اشکالی است که منشأ می شود بگوئیم اضطراب متن دارد وکشف می کند از خللی در این روایت. که ما جواب دادیم.

سؤال وجواب: در این واقعه دو تا فتوی یا دو حدیث مشهور است، ولکن این قاضی این حدیث مشهور را مقدم کرده است، وقاضی دیگر حدیث مشهور دیگر را مقدم کرده است.

آخرین مطلبی که اینجا هست این است که: آیا اینکه در مقبوله ترجیح داد به چهار صفت: افقههما، اصدقهما، اعدلهما، اورعهما، بنابر اینکه این ترجیح به صفات راوی هست در بحث تعارض الخبرین یا در باب تعارض القاضیین ببینیم باید در این قا ضی هر چهار صفت جمع بشود تا مقدم بشود بر دیگری، یا نه، یکی از این صفات باشد کافی است. این راوی یا قاضی افقه است، اما از حیث اصدق بودن یا اعدل بودن با هم مساوی هستند.

به نظر ما ظاهرش به مناسبت حکم وموضوع همین است که یکی از این صفات در یکی ارجح باشد کافی است. شاهدش این است که عمربن حنظله بعدش فرض کرد که کلاهما عدلان مرضیان لایفضل احدهما علی الآخر، گفت یابن رسول الله در این صفات هر دو با هم مساوی اند، فرض نکرد که این قاضی افقه هست ولی اعدل نیست. اینجور فرض نکرد. ظاهرش این است که فهمیده بود که یکی از این صفات در یکی از این دو قاضی یا راوی برتری داشته باشد کافی است.

از این بحث بگذریم.

روایاتی که در آنها مرجحات متعدده ذکر شده است یکی مقبوله عمر بن حنظله بود ویکی روایت قطب راوندی بود و یکی هم مرفوعه زراره بود. مرفوعه زراره چون واضح الضعف است ولذا ما بحث نمی کنیم نسبتش را با مقبوله یا با روایت راوندی. ولذا ما بحث نمی کنیم نسبتش را با مقبوله یا روایت راوندی. در جزوه هست مراجعه بفرمائید. آن چیزی که نیاز به بحث دارد بحث نسبت سنجی بین مقبوله عمر بن حنظله است وروایت راوندی، با توجه به اینکه سند هر دو را ما پذیرفتیم، مقبوله را گفتیم که وثاقت عمربن حنظله را اثبات می کنیم با روایت صفوان از او. روایت راوندی هم که بعید ندانستیم اعتبارش را، بلکه آقای خوئی معتقدند تنها روایت معتبره همین روایت راوندی است. آقای سیستانی برعکس، روایت راوندی را قبول نمی کنند می گویند تنها روایت معتبره مقبوله عمربن حنظله است که از ادامه ینظر ما کان من روایتهم عنا می شود ترجیح در خبرین متعارضین. ولی چون ما گفتیم که هم سند مقبوله را قبول داریم و هم سند روایت راوندی را، ولذا مناسب است که نسبت بین این دو را بررسی کنیم.

بنا بر اینکه ما گفتیم که مقبوله ترجیح به صفاتش مربوط به راوی نیست بلکه مربوط به قاضی است و المجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به هم تمییز الحجة عن اللاحجة است، اصلا خبر مجمع علیه یعنی مشهور بین اصحاب در مقابل خبر شاذ نادر حجت بلامعارض است. حالا یا به بیان آقای خوئی که خبر غیر قطعی الصدور که همان خبر شاذ نادر است اگر تعارض کرد با خبر قطعی الصدور، می شود مخالف سنت قطعیه. و ما خالف الکتاب و السنة فهو مردود. یا به تقریب ما وفاقا للمحقق الحائری که خبر مشهور ظاهرش مشهور به شهرت عملیه است که در ضمن شهرت روائیه هم هست، شهرت عملیه بین اصحاب ائمه علیهم السلام بدون شهرت روائیه بین آنها نمی شود، پس می شود خبر مشهور به شهرت عملیه و روائیه بین اصحاب ائمه علیهم السلام. و او لاریب فیه است به نظر عقلائی و خبر معارض او اعتبار ندارد. می شود تمییز حجت از لاحجت.

مرجحات در مقبوله مثل مرجحات در روایت راوندی می شود، البته با یک فرق، وآن این است که در روایت راوندی ترتیب بیان شده است بین موافقت کتاب و مخالفت عامه، فإن لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة. ولی در مقبوله ترتیب ذکر نشده است. چرا؟ برای اینکه بعد از اینکه فرمود المجمع علیه لاریب فیه که شد تمییز الحجة عن اللاحجة، حضرت فرمود ما وافق الکتاب و السنة و خالف العامة فیؤخذ، و ما خالف الکتاب و السنة و وافق العامة فیترک. بعد عمر بن حنظله گفت أرأیت إن قوی علیهما حکمه من الکتاب و السنة؟ امام علیه السلام فرموذ ما خالف العامة یؤخذ. روشن نشد که اگر یک خبری موافق ظهور کتاب بود ولی موافق عامه بود، و خبر دیگر مخالف ظهور کتاب بود ولی امتیازش این بود که مخالف عامه بود، از مقبوله نمی شود استفاده کرد که ترجیح به موافقت ظاهر کتاب مقدم است بر ترجیح به مخالف عامه. چون همچنین چیزی فرض نشد. اول فرض کرد که یک خبری موافق ظاهر کتاب و مخالف عامه است، وخبر دیگر مخالف ظاهر کتاب و موافق عامه است، حضرت فرمود خبر اول را اخذ کنید. بعد عمر بن حنظله گفت که نسبت این دو خبر با کتاب مساوی است؟ حضرت فرمود خبر مخالف عامه را اخذ کنید. اما اگر یک خبر امتیازش این بود که موافق بود با ظاهر کتاب و خبر معارض او امتیازش این بود که مخالف عامه بود چه بکنیم؟ این از مقبوله استفاده نمی شود.

سؤال وجواب: از کجا می فرمایید ترتیب فهمیده آن هم به همین نحو که شما دلتان می خواهد که موافقت ظاهر کتاب مقدم است بر مرجح دوم که مخالفت عامه است.

اما در روایت راوندی ترتیب ذکر شده است، ولذا اخذ به ترتیب در روایت راوندی می شود.

یک امتیازی که مقبوله دارد این است که بعد از اینکه عمر بن حنظله فرض کرد که اینطور نیست که یک خبر مخالف عامه باشد و خبر دیگر موافق عامه، بلکه بعض عامه طرفدار مضمون این خبر هستند و بعض عامه طرفدار مضمون آن خبر دوم، امام علیه السلام فرمود: ما کان حکامهم و قضاتهم الیه امیل فیؤخذ. این در روایت راوندی نیست.

ولی اشکال ندارد، روایت راوندی از این ساکت است مخالف که نیست. پس عملا کسانی که مثل آقای صدر هم مقبوله را قبول دارند بخاطر اینکه می گویند صفوان روایت می کند از خود عمربن حنظله در یکجا، که حالا با یک مورد روایت صفوان از عمربن حنظله آدم مطمئن نمی شود که این نسخه درست بوده، عمدتا چون صفوان از یزید بن خلیفه چندین روایت نقل کرده است. یزید بن خلیفه می شود ثقه. ویزید بن خلیفه وقتی شد ثقه از امام رضا علیه السلام نقل کرده است که عمر بن حنظله اهل دروغ گفتن نیست، إذا لایکذب علینا. خب آقای صدر مقبوله را که معتبره می داند، روایت راوندی را هم که معتبره می داند، خب مناسب بود که بگوید (شاید هم داشته باشد من یادم نیست) سه تا مرجح، یکی موافقت با ظهور کتاب، دوم مخالف با عامه، سوم اینکه اکثریت حکام وقضات عامه قائل به کدامیک از این دو حکم هستند. ما کان حکامهم و قضاتهم الیه امیل را ترک کنیم.

بله می توانید شما بگوئید که این ما کان حکامهم و قضاتهم الیه امیل یک توسعه ای است در همان مرجح دوم، که اگر امام نمی فرمود ما نمی فهمیدیم، چون باید بقول مطلق بگویند هذا الخبر مخالف للعامة و ذاک الخبر موافق للعامة. اما اگر شصت درصد عامه این خبر را قبول دارند و چهل درصد آن خبر را، صدق می کند ما کان حکامهم و قضاتهم الیه امیل ولی صدق نمی کند این خبر موافق عامه است وخبر دیگر مخالف عامه.

یک اشکالی که در اینجا هست بنابر اینکه بگوئیم مقبوله ترجیح به صفات راوی هم می دهد، یعنی بگوئیم الحکم ما حکم به اعدلهما مربوط به صفات راوی هم هست، آنوقت شهرت هم که بعدش فرموده او هم بگوئیم از مرجحات است، که بعضی قائلند و می گویند مقبوله را دربست می پذیریم همه اش مربوط به بحث تعارض الخبرین است. ترجیح به صفات قاضی به عنوان این بود که این دو تا قاضی راوی هم بودند، و کلاهما اختلفا فی حدیثکم. بعد هم مرجح دوم هم شهرت است، شهرت فتوائیه است که می تواند مرجح باشد نه اینکه بگوئیم تمییز الحجة عن اللاحجة است. اگر اینجور بگوئیم آنوقت فرق می کند مقبوله با روایت راوندی. روایت راوندی از ابتداء رفت سراغ آن مرجحی که در فقره ثالثه مقبوله ذکر شده است. در مقبوله دو فقره قبل از آن بود که فقره اولی ترجیح داد به صفات راوی، بنابر اینکه الحکم ما حکم به اعدلهما ترجیح به صفات راوی است. در فقره ثانیه هم ترجیح داد خبر مشهور را. در فقره ثالثه بود که ترجیح داد به موافقت ظاهر کتاب. روایت راوندی از اول همین مضمون ترجیح به موافقت ظاهر کتاب را مطرح کرده است. خب چه بکنیم؟ گفته می شود که تقیید می زنیم روایت راوندی را. ما من عام الا وقد خص. روایت راوندی را می گوئیم تقیید می زنیم به جائی که بین این دو راوی هیچ تفاضلی در صفاتی که در مقبوله ذکر شده است نباشد، و ضمنا هیچکدام از این دو خبر مشهور به قول مطلق که دیگری را شاذ نادر بکند نباشد. روایت راوندی قابل تقیید است.

اشکالی که به این تقیید مطرح می شود این است که گفته می شود این تقیید مستلزم حمل مطلق است بر فرد نادر. چرا؟ برای اینکه کم پیش می آید که دو تا راوی هر دو در فقیه بودن مماثل هم باشند، در عادل بودن مماثل هم باشند، در صادق بودن مماثل هم باشند، لایفضل احدهما علی الآخر. این نادر است. آنوقت شما می خواهید روایت راوندی را حمل بر فرد نادر بکنید؟

جوابی که از این اشکال می شود داد یکی این است که بگوئیم: بنابر نظر مشهور احکام ظاهریه بعد از وصول با هم تعارض می کنند نه قبل از وصول. اگر یک خبر ثقه ای گفته است این آب نجس است، ولی به شما واصل نشده است، در معرض وصول است ولی واصل نشده است، خب این خبر حجت است. ولی چون به شما واصل نشده است قاعده طهارت هم در این آب هست. هم خبر ثقه بر نجاست این آب حجت شرعیه است، منتهی حجت غیر واصله، و هم قاعده طهارت در این آب هست. بین قاعده طهارت این آب و حجیت خبر ثقه بر نجاست تنافی نیست. چرا؟ برای اینکه روح حکم ظاهری قبل از وصول محقق نمی شود. روح حکم ظاهری منجزیت و معذریت است به نظر مشهور. خب شارع گفته خبر الثقة علی نجاسة هذا الماء حجة، ولی تا به شما واصل نشود منجز و معذر نیست. وقتی منجز و معذر نبود می شود یک حکم انشائی بی روح، تعارض ندارد با آن قاعده طهارت.

این نظر مشهور است. طبق نظر مشهور که جواب اینجا آسان است. می گوئیم درست است شارع گفته است آن خبری حجت است که راوی آن افقه است، ولی شما می توانید احراز کنید که اینجا یکی از این دو راوی ها افقه است و راوی دیگری افقه نیست. آنوقت این راوی ای که افقه است خبری را نقل کرده است که مخالف ظهور کتاب است. این را احراز می کنید؟ این راوی افقه خبری که نقل می کند مخالف ظهور کتاب است آنوقت تنافی پیدا می کند ترجیح به موافقت ظهور کتاب با ترجیح به افقهیت. این را ما احراز می کنیم؟ کی احراز می کنیم؟!. بله ثبوتا تنافی در صفات نادر است، ولی آیا به ما می رسد که این روایت راوندی که گفت خبر موافق ظاهر کتاب را اخذ کن و خبر مخالف ظاهر کتاب را طرح کن، آن خبر موافق ظاهر کتاب راوی اش غیر افقه است وآن خبر مخالف ظاهر کتاب راوی اش افقه است؟ این به ما می رسد؟ کی این به ما می رسد؟ اتفاقا رسیدن این مطلب به ما نادر است. ولذا عملا تنافی نیست بین مقبوله و روایت راوندی، چون واصل نمی شود به ما صغرای تعارض که این خبری که موافق ظاهر کتاب است راوی اش غیر افقه است، آن خبری که مخالف ظاهر کتاب است راوی افقه است، اینکه به ما نمی رسد که حتی به وصول اجمالی. و تا این واصل نشود تنافی نیست بین این مقبوله و روایت راوندی.

تأمل بفرمائید بقیه کلام انشاءالله روز دوشنبه.

جلسه 1733

دوشنبه 02/02/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در این بود که ما تنها در میان مرجحات ترجیح به مخالفت عامه را پذیرفتیم، هر چند محقق حلی در معارج الاصول همین را هم نپذیرفت.

راجع به موافقت کتاب هم ما عرض کردیم که ظاهر این است یا لااقل محتمل این است که ممیز حجت از لاحجت باشد که در معارج الاصول به این مطلب تصریح کرده است، و اگر یک خبری مخالف بود با کتاب به نحوی که با او جمع عرفی نداشت، اگر معارض هم نداشت حجت نبود تا چه برسد که معارض دارد.

یکوقت به ما اشکال نکنید که این خلاف ظاهر مقبوله است که حضرت فرمود: ینظر ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامة فیؤخذ به و ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة و وافق العامة یترک، به ما اشکال بشود که طبق بیان شما امام جمع کرده اند بین ممیز حجت از لاحجت و بین مرجح. ما وافقه حکمه حکم الکتاب و السنة در مقابل ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة طبق بیان شما ممیز الحجة عن اللاحجة است، اما بعدش که دارد و خالف العامة در مقابل وافق العامة مرجح در باب تعارض حجتین است. ممکن است شما به ما اشکال کنید بگوئید انصافا این خلاف ظاهر است که جمع بکند امام در موضع واحد بین ممیز الحجة عن اللاحجة و مرجح الحجة المعارضة علی الاخری.

جواب این است که به هر حال ما با قرینه فهمیدیم که مخالفت عامه مرجح مستقل است، ودر این عبارت باید یک تصرفی بکنیم که چرا امام علیه السلام در کنار ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة فرمودند و خالف العامة، با اینکه هیچ نقشی نداشت و ضم الحجر فی جنب الانسان بود، به قرینه اینکه در فقره لاحقه مخالفت عامه مرجح مستقل ذکر شد، معلوم می شود که در این فقره سابقه ذکرش یک نکته ای دارد، والا تأثیر ندارد در فقره لاحقه. فقره سابقه این است که خذ بما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و اترک ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة. چرا امام در کنار ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة فرمودند و خالف العامة؟ چرا در کنار ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة فرمودند و وافق العامة؟ باید نکته اش را پیدا کنیم. بعید نیست نکته اش این باشد که حضرت می خواهد بفرماید مواردی که عامه با ما اختلاف دارند خلاف حکم کتاب و سنت حرف می زنند. این را می خواهند به آن اشاره کنند، که اگر دو خبر بودند یک خبر موافق کتاب وسنت بود و خبر دیگر مخالف کتاب و سنت، عامه معمولا می آیند سمت این خبری که مخالف کتاب و سنت است. فإنّ ما خالف العامة ففیه الرشاد. یا در مرفوعه زراره دارد فإن الحق فیما خالفهم. فرقی هم نمی کند که ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة ممیز الحجة عن اللاحجة بگیریم یا مرجح بگیریم، بالاخره منشأ ذکر مخالفت عامه در کنار آن بعید نیست این باشد که اشاره بکنند به اینکه عامه در مواردی که با ما اختلاف دارند حرفشان حرف بر خلاف کتاب و سنت است. و این مطلب با تمییز الحجة عن اللاحجة بیشتر جور می آید. والا تخصیص کتاب که ما هم داریم. اینکه مشکل نیست. مشکل در عامه این است که حرفشان مخالف کتاب و سنت است که با کتاب و سنت جمع عرفی ندارد.

پس به هر حال یک خلاف ظاهری در آن فقره ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامة باید مرتکب بشویم که چرا امام اینجا عنوان ما خالف العامة را مطرح کرده اند با اینکه این یک مرجح مستقل است؟ حالا یا نکته اش می تواند این باشد که ما عرض کردیم اشاره به این است که عند التعارض عامه بخاطر بعدشان از اهل بیت می روند سراغ حکم مخالف کتاب و سنت، یا اشاره به این نکته باشد که وقتی که یک خبری مخالف کتاب وسنت و موافق عامه است وثوق نوعی حاصل می شود به خطائش. ممکن هم هست نکته اش این باشد.

آقای سیستانی پذیرفته اند که ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة موافق با ظهور کتاب باشد کافی است، ترجیح دارد بر خبر مخالف با ظهور کتاب. ولی معتقدند اول باید ترجیح به مخالفت عامه را حساب کنید، چون عقلاء اول می آیند بناء را بر صدور دو خبر ثقه می گذارند، و می گویند لابد زعیم بخاطر شرائط تقیه آن حدیثی که موافق عامه است را از روی تقیه بیان فرمود، توریه فرمود. عقلاء اول ترجیح به مخالفت عامه را مطرح می کنند یعنی حمل بر تقیه، و یعد که نشد حمل بر تقیه کنند آنوقت ترجیح صدوری می دهند خبر موافق ظاهر کتاب را بر خبر مخالف ظاهر کتاب و اخص مطلق از کتاب و او را مقدم می کنند. که البته ما وجه این کلام ایشان را نمی فهمیم بعدا هم عرض خواهیم کرد.

به هر حال بحث این بود که اگر ما گفتیم که مرجح بیش از یکی است، روایت راوندی را پذیرفتیم که دو مرجح ذکر کرده بود، یکی موافقت با ظاهر کتاب که مشهور اینطور فهمیده اند از روایت راوندی، و اگر هیچکدام از این دو حدیث مرجحیت موافقت کتاب را نداشتند نوبت می رسد به مرجحیت مخالفت عامه. اشکال این بود که کسانی که مقبوله عمربن حنظله را هم می پذیرند مثل آقای صدر، دو تا حدیث معتبر داریم: حدیث معتبر اول روایت راوندی است، اول گفته مرجح موافقت ظاهر کتاب است. مقبوله عمر بن حنظله اول گفته صفات راوی، بعد گفته شهرت، بعد گفته موافقت ظاهر کتاب.

اگر ما بگوئیم ترجیح به صفات در مقبوله مربوط به صفات قاضی است و اخذ به مشهور هم تمییز الحجة عن اللاحجة است، اگر این را بگوئیم که هیچ، اول مرجح در مقبوله هم می شود موافقت ظاهر کتاب. متحد می شود مقبوله با روایت راوندی.

اما کسانی که می گویند نه، ظاهر مقبوله این است که ترجیح می دهد به صفات راوی، و این دو قاضی را به عنوان دو راوی لحاظ کرده اند، و کلاهما اختلفا فی حدیثکم. اگر این باشد خب اولین مرجح در مقبوله صفات راوی مطرح شده است. و دومین مرجح هم شهرت فتوائیه است، شهرت فتوائیه که تمییز حجت از لاحجت است. اگر اینجور بگوئیم مجبوریم روایت راوندی را تقیید بزنیم، بگوئیم روایت راوندی حمل می شود بر جائی که هیچکدام از این دو خبر راوی شان افقه از دیگری یا اصدق از دیگری یا اعدل از دیگری و اورع از دیگری نباشد، ونیز یکی از این دو خبر مشهور به قول مطلق که خبر مقابلش شاذ نادر باشد نباشد.

اشکالی که مطرح شد این بود که گفته شد این مستلزم حمل بر فرد نادر است. برای اینکه نادر پیش می آید که راوی دو حدیث در این صفات هیچ برتری بر دیگری نداشته باشند. حالا اینکه یک خبر مجمع علیه بین الاصحاب و دیگری شاذ نادر باشد این خیلی مهم نیست. خیلی از موارد هست که اینطور نیست که یک خبر مشهور بقول مطلق باشد که صدق کند مجمع علیه بین اصحابک و خبر دیگر شاذ نادر باشد. اما اینکه راوی این دو خبر تساوی در صفات داشته باشند این نادر است. آنوقت شما می خواهید روایت راوندی را حمل کنید بر فرد نادر؟!

دو از این اشکال مطرح شد:

جواب اول این بود که گفتیم: مشهور بین اصولیین این است که احکام ظاهریه تا واصل نشوند به مکلف با هم تعارضی ندارند. چون روح حکم ظاهری تنجیز و تعذیر است که بعد از وصول است. حکم ظاهری غیر واصل فاقد روح است، تنافی ندارد وتمانع و تعارضی ندارد با حکم ظاهری دیگر. ولذا مشهور می گویند اگر واقعا بینه گفته است که این آب نجس است ولی این بینه هنوز به شما واصل نیست، شما قاعده طهارت دارید بینه هم می تواند حجت انشائیه غیر واصله باشد. با هم تنافی ندارد. اینجا هم گفته می شود که آن خبری که موافق ظاهر کتاب است و خبر دیگر مخالف ظاهر کتاب. حکم ظاهری اش طبق روایت راوندی حجیت آن خبری است که موافق ظاهر کتاب است. طبق مقبوله عمر بن حنظله حجیت مال آن خبری است که راوی اش افقه است. ولی در بسیاری از موارد ما علم پیدا نمی کنیم به تنافی این دو. علم پیدا نمی کنیم که راوی آن خبر موافق ظاهر کتاب غیر افقه است و راوی خبر مخالف ظاهر کتاب افقه است، تا بگوئیم طبق روایت راوندی خبر موافق ظاهر کتاب حجت است و طبق مقبوله عمر بن حنظله خبر افقه حجت است. البته گاهی تشخیص می دهیم، بالاخره راوی این خبر زراره است راوی خبر دیگر یک فرد عادی است که در رجال کشی هست که گفت افقه الاولین والآخرین زراره است، ولی اینکه مستلزم حمل بر فرد نادر نمی شود. گاهی اینطور است که می فهمیم، خب تقیید می زنیم خبر راوندی را و می گوئیم اینجا راوی این خبر مخالف ظاهر کتاب زراره است و او افقه است، ولو خبرش اخص مطلق از کتاب است. بنابر اینکه ترجیح به صفات راوی را بفهمیم از مقبوله. طبعا ترتیب را هم می فهمیم. فرض این است. می گوئیم تقیید می زنیم روایت راوندی را.

ولی از این تقیید مطلق و حمل مطلق بر فرد نادر از آن لازم نمی آید. چون بسیاری از موارد ما نمی فهمیم که راوی خبر مخالف با ظهور کتاب غیر افقه است و راوی خبر موافق با ظهور کتاب افقه است. نادرا ما می فهمیم. جائی که ما نفهمیدیم تنافی نیست بین این مقبوله عمر بن حنظله وروایت راوندی. چون حجیت حکم ظاهری است و تنافی بین احکام ظاهریه بعد از وصول است.

که البته ما این مبنای مشهور را قبول نداریم. ما معتقدیم وفاقا للبحوث که روح حکم ظاهری اهتمام مولا است به واقع در حکم ظاهری تنجیزی، ویا عدم اهتمام مولاست به واقع در حکم ظاهری تعذیری. اهتمام مولا ممکن است به ما واصل نشود. روح حکم ظاهری این است که مولا راضی به مخالفت حکم واقعی نیست در جائی که حکم ظاهری تنجیزی باشد. چه بسا این حکم ظاهری به ما واصل نیست ولی مولا ابراز کرده است که من راضی به مخالفت حکم واقعی در این حال نیستم. مثلا راضی به مخالفت حکم واقعی در امور مهمه مثل شبهات بدویه در دماء نیستم، حالا شما خبر ندارید معذورید اما من راضی نیستم به مخالفت تکلیف واقعی در امور مهمه.

ولذا ما معتقدیم بین احکام ظاهریه قبل از وصول هم می تواند تنافی باشد. شارع بیاید بگوید خبر افقه در میان این دو خبر متعارض حجت است و آن خبر افقه مخالف با ظاهر کتاب است، از آن طرف هم روایت راوندی بگوید خبر موافق ظاهر کتاب حجت است، ولو به ما واصل نمی شود این تنافی الا نادرا، اما فی علم الله که ما بطور کلی می دانیم بالاخره تساوی در صفات بین دو راوی نادر پیش می آید.

ولذا جواب دومی که داده می شود که در بحوث دارد این است: گفته می شود ما بگوئیم روایت راوندی اعم است از حجیتی که موضوعش بالوجدان است یا موضوعش بالاستصحاب است. شارع گفته است که خبر موافق ظاهر کتاب عند التعارض حجت است، و خبر مخالف ظاهر کتاب عند التعارض حجت نیست. اما ممکن است این حکم ما ظاهری باشد، یعنی چی؟ یعنی ممکن است ما بخاطر استصحاب عدم افقهیت راوی خبر مخالف کتاب یعنی با اصل موضوعی یک امر ظاهری درست کردیم به اخذ به خبر موافق ظاهر کتاب. بله فی علم الله راوی خبر موافق ظاهر کتاب غیر افقه است فی علم الله و راوی خبر مخالف ظاهر کتاب فی علم الله افقه است، اما من که نمی دانم. استصحاب می گوید که نخیر، راوی خبر مخالف کتاب یک زمانی که افقه نبود انشاءالله تا آخر موفق نشد که افقه بشود.با این اصل موضوعی احراز ظاهری می کنم موضوع روایت راوندی را که می گوید خذ بما وافق الکتاب. چون خذ بما وافق الکتاب الا إذا کان راوی مخالف الکتاب افقه، استصحاب هم می گوید انشاءالله لیس بافقه.

سؤال وجواب: ما که نمی خواهیم بگوئیم هیچ کجا نمی شود احراز کرد که راوی این خبر مخالف کتاب افقه است. بلکه بالوجدان و بالاستصحاب می شود احراز کرد. اما این منشأ حمل روایت راوندی بر فرد نادر نمی شود. خیلی از موارد هست ما استصحاب عدم افقهیت آن راوی خبر مخالف ظاهر کتاب را اجراء می کنیم و تعبد ظاهری می گوید پس به این خبر موافق کتاب عمل کنید انشاء الله راوی خبر مخالف کتاب افقه نیست. روایت راوندی هم حمل می شود بر جامع بین امر به اخذ به خبر موافق کتاب بخاطر اینکه موضوعش واقعا محقق است یا موضوعش بالاستصحاب محقق است.

یک جواب سومی هم غیر از این دو جواب که در بحوث است ما می دهیم: آن این است که واقعا احراز نمی کنیم حتی به نحو اجمال که خبر مخالف کتاب راوی اش افقه است یا اورع است. افقه بودن به مقدار معتدبه لازم است دیگر. مخصوصا اگر گفتیم مجموع صفات باشد احراز مجموع صفات مشکل است. یا اگر گفتیم به نحو انحلال، خب یکی افقه است و دیگری اعدل است. اگر بگوئیم مجموع صفات مرجح است، احراز وجود مجموع صفات نمی کنیم که راوی خبر مخالف ظاهر کتاب هم افقه بوده ولو اجمالا در برخی از روایات، هم اصدق بوده و هم اعدل بوده و هم اورع بوده است. و اگر بگوئیم در یکی از این صفات اگر برتری باشد کافی است، خب در خیلی از موارد ممکن است یک صفت در این برتر باشد و یک صفت در او، این افقه باشد و او اصدق باشد. شارع دو معیار قرار داده است: یکی اینکه راوی هر کدام افقه بود یا اصدق بود یا اورع بود یا اعدل بود خبر او را اخذ کنید. این معیار معمولا بالتفصیل تشخیص داده نمی شود برای ما. ولو برای عمر بن حنظله می توانست تشخیص بدهد چون می توانست تشخیص بدهد. اما برای ما که در زمان غیبت هستیم این تفاضل در صفات تفصیلا تشخیص داده نمی شود. شارع به نحو قضیه حقیقیه که شامل عصر غیبت هم بشود معیارهای راحت تری داده است، إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله. دو تا ضابط مستقل. بله هر کجا احراز کنیم که راوی خبر مخالف ظاهر کتاب افقه است تفاضل در صفات دارد، خب مقبوله تقیید می زند روایت راوندی را، ولی همچنین چیزی احراز نمی شود الا نادرا. و لذا حمل روایت راوندی حمل بر فرد نادر نمی شود که حمل کنیم روایت راوندی را بر جائی که احراز نکنیم راوی خبر مخالف ظاهر کتاب یا موافق عامه افقه هست.

#### نسبت احکام تخییر با اخبار ترجیح

بحث دیگر راجع به نسبت احکام تخییر است با اخبار ترجیح.

صاحب کفایه فرمود مقتضای جمع عرفی بین اخبار ترجیح و اخبار تخییر این است که حمل کنیم اخبار ترجیح را بر استحباب. چرا؟ برای اینکه خیلی بعید است که اطلاقات تخییر را که در مقام جواب از سؤال تعارض آمده حمل کنیم بر جائی که بین این دو حدیث متعارض تکافؤ باشد و هیچ مرجحی در بین این دو نباشد. شاهد بر این حمل بر استحباب در روایات ترجیح اختلاف کثیر در این روایات ترجیح است. یکی می گوید صفات راوی، یکی می گوید شهرت، یکی می گوید مخالفت عامه. هر کدام یک مرجحی را می گوید.

بعد صاحب کفایه می گوید: نگوئید اجماع داریم که باید اخذ به ارجح الدلیلین بکنیم.

ایشان می گوید کدام اجماع؟! کسی مثل کلینی قائل به تخییر مطلق شده است. کلینی که در عهد غیبت صغری بود و اختلاط می کرد با نواب اربعه، او قائل به تخییر مطلق شده است، بعد شما می گوئید اجماع داریم بر ترجیح عند وجود المرجح!

کجا کلینی قائل به تخییر مطلق شده است؟ ایشان می گوید کلینی در دیباجه کافی فرموده است: إعلم یا اخی إنه لایسع أحدا تمییز شیئا مما اختلف الروایة فیه عن العلماء علیهم السلام برأیه، هیچ کس حق ندارد ترجیح بدهد یکی از دو حدیث متعارض را به رأی خودش. بله امام فرمود اعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. امام فرمود دعوا ما وافق القوم فإن الرشد فی خلافهم، امام فرمود خذوا بالمجمع علیه فإن المجمع علیه لاریب فیه. اما نحن لانعرف من جمیع ذلک الا اقله، ما مصداق خبر موافق کتاب را یا خبر مخالف عامه را یا خبر موافق مشهور را پیدا نمی کنیم الا نادرا. ولا نجد شیئا احوط و لا اوسع من رد علم ذلک کله الی العالم علیه السلام و قبول ما وسّع من الامر فیه بقوله «ایها اخذتم من باب التسلیم وسعکم». حالا که ما مرجح بودن موافقت کتاب، مخالفت عامه، شهرت را نادرا مصداقش را پیدا می کنیم، آنی که احوط و اوسع هست این است که از خود امام بپرسیم. خب امام علیه السلام در مکاتبه حمیری فرمود بأیهما اخذتم من باب التسلیم وسعکم، یعنی آن مرجح ها را حمل بر استحباب می کنیم. صاحب کفایه اینجور برداشت کرده است از کلام کلینی.

اقول: فرمایش صاحب کفایه به نظر ما ایراد دارد. اولا اخبار تخییر یک سری از آنها اطلاق ندارد. مثل همین مکاتبه حمیری. آقا مکاتبه حمیری در دو حدیث متعارض در باب تکبیر بعد از تشهد اول فرمود بأیهما اخذتم من باب التسلیم کان صوابا. در اینجا شاید حضرت اینجا نپذیرفت و دید مرجح موافقت کتاب وجود ندارد. حالا می گویند عامه قائل به وجوب تکبیر هستند بعد از تشهد اول. خب حالا عامه قائل به وجوب هستند اگر این ثابت بشود بله حرف خوبی است. شیخ در خلاف می گوید عامه قائل به وجوب تکبیر بعد از تشهد اول هستند. اگر این ثابت بشود معلوم می شود که در این مورد در مستحبات امام قائل به تخییر بین این خبرین متعارضین شدند و خبر مخالف عامه را هم ترجیح ندادند. اما یک اطلاقی در دلیل تخییر نیست که بگوید کل مرجحات را حمل بر استحباب می کنیم.

بله روایت حسن بن جهم اطلاق داشت که فرمود مخیر هستید. اما در آنجا هم موضوع روایت حسن بن جحم این بود که یأتی عنکم الخبران لا نعلم ایهما الحق، نمی دانیم کدامیک حق هستند. روایات ترجیح ممکن است لسانش لسان حکومت باشد که آن خبری که مخالف عامه است او حق است، فإن الرشد فی خلافهم. آن خبری که مشهور است لاریب فیه است شاذ نادر را ترک کنید.

حالا اگر حاکم هم نباشد قابل تقیید که هست. یک اطلاقی است که سائل گفت دو حدیث از شما می آید که لانعلم ایهما الحق، امام می فرماید که موسع علیک بأیة علمت، خب استثناء می زنیم که الا إذا وافق احدهما الکتاب أو خالف العامة. حاکم نباشد مقید که می تواند باشد.

پس اشکال به صاحب کفایه این است که خیلی از این روایات تخییر که اطلاق نداشت. برخی از این روایات که اطلاق داشت مثل روایت حسن بن جهم این قابل تقیید است. مخصوصا بنابر اینکه ما تعدی نکنیم از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه. بالاتر بگویم: مخصوصا بنابر مبنای کسانی مثل مرحوم آقای خوئی ومرحوم استاد و مرحوم آقای صدر که فقط دو مرجح قبول دارند، موافقت ظاهر کتاب و مخالفت عامه، یا ما که فقط یک مرجح قبول داریم که مخالفت عامه است، چه اشکالی دارد حالا اطلاقی هم در ادله تخییر باشد تقییدش بزنیم.   
پس به نظر ما این فرمایش صاحب کفایه درست نیست. ما اگر روایات تخییر را قبول کنیم که فقط مکاتبه حمیری را قبول کردیم در مستحبات، اشکالی ندارد که تقیید بزنیم آن اطلاقاتش را به این مرجحات منصوصه. اما آنهایی که اطلاق ندارد که امرش سهل است، مثل مکاتبه صفار، اطلاق نداشت، راجع به صلاة نافله فجر فی المحمل بود، امام لابد دید اینجا مرجحی وجود ندارد فرمود موسع علیک بأیة عملت. یا مکاتبه حمیری، شاید امام علیه السلام دید آن مرجحاتی که درست است اینجا وجود ندارد فرمود بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا.

اما اینکه صاحب کفایه فرمود که اختلاف در السنه در روایات ترجیح است. خب فوقش اختلاف السنه اقتضاء می کند که نفی ترتیب بکنیم بین اینها وبگوئیم ترتیب نیست بین این مرجحات، نه اینکه بگوئیم حمل می کنیم مرجحات را بر استحباب.

آن کلام صاحب کفایه هم که نفی اجماع می کرد، بله قبول داریم اجماع نیست. اما اینکه کلینی مخالطت کرده با نواب اربعه، اینها شعار است. کلینی نوشتن کافی اش 20 سال طول کشید. چه کسی می گوید وقتی شروع کرد دیباجه را بنویسد اصلا رفته بود بغداد، شاید در همان کلین بود. بعد هم که رفت بغداد، چه کسی می گوید اصلا کتابش را عرضه کرده بر نواب اربعه؟ دیباجه را چه کسی می گوید بعدش نوشته؟ اتفاقا ظاهرش این است که اول نوشته. شاید در ری یا کلین نوشته بعد رفته بغداد، آنوقت بغداد رفت چه کسی می گوید معاشرت علمی داشته است با نواب اربعه؟ آنها نواب اربعه را می گفتند فقط واسطه هستند و اینها را علماء به عنوان فقهاء قبول نداشتند. کلینی خودش را فقیه می داند برود بحث علمی کند با نواب اربعه، شاید اصلا معتقد بودند اینها بازاری هستند. اگر می گوئید امام زمان عج چیزی بفرماید، خب شاید مصلحت نبوده است.

ولذا این استشهاد ایشان درست نیست، اما اصل مطلب که اجماع نداریم درست است. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1734

سه شنبه 03/02/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث در این بود که اخبار تخییر اگر تمام باشد باید تقیید بخورد به جائی که مرجح در یکی از این دو خبر نباشد. البته اگر ما از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تعدی کنیم، که مرحوم شیخ طوسی در عده و استبصار، مرحوم محقق حلی در معارج الاصول، مرحوم علامه حلی در مبادئ الوصول ویا شیخ انصاری مطرح فرموده اند، اشکال که در کفایه ذکر کرده است که نمی شود اخبار تخییر را حمل کرد بر فرض تساوی خبرین متعارضین قوی خواهد بود. چون اکثر موارد می توان یک مزیتی را برای یکی از این دو خبر لحاظ کرد. ولکن خواهد آمد که هیچ وجهی برای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه نیست، و روایات تخییر را می توانیم تقیید بزنیم به روایات ترجیح به موافقت کتاب یا مخالفت عامه.

یک مطلبی را در بحوث به عنوان اشکال به صاحب کفایه ذکر کرده اند که گفته اند: صاحب کفایه به قرینه روایات تخییر گفته اند حمل می کنیم روایات ترجیح را بر استحباب. مستحب است ترجیح خبر موافق کتاب، مستحب است ترجیح خبر مخالف عامه، و الا حکم لزومی نیست، شما مخیرید بین این دو. در بحوث اشاره کرده اند که این خلاف ظاهر خطاب ارشادی خذ بما وافق الکتاب است، خلاف ظاهر خطاب ارشادی خذ بما خالف العامة و ما خالف العامة ففیه الرشاد است. خطاب ارشادی ارشاد به حجیت است، حمل بر استحباب در خطاب تکلیفی است. خطاب تکلیفی را شما می گوئید ظهور در لزومی دارد قرینه می آید حمل می کنید بر استحباب. اما خطاب ارشاد به حجیت که خطاب تکلیفی نیست تا آن را حمل بر استحباب بکنید.

اقول: این را می شود از طرف صاحب کفایه جواب بدهیم، بگوئیم این مثل این می ماند که در یک خطابی بگویند إن اصاب ثوبک وزغ فاغسله، ظهور در ارشاد به نجاست دارد. اما اگر قرینه آمد یا دلیل دیگری آمد که لا بأس بأن لاتغسل ثوبک من أجل وزغ یصیبه، جمع عرفی به این می شود که حمل کنیم آن امر به غسل را بر استحباب. و این جمع عرفی است هیچ محذروی ندارد.

سؤال وجواب: همین خطاب خذ ما وافق الکتاب که ظهور داشت در ارشاد به حجیت تعیینیه، عرف با لحاظ دلیل تخییر که قابل تقیید نیست طبق فرض به جائی که تساوی است بین دو خبر به قرینه آن دلیل بر تخییر، حمل می کند بر استحباب و دیگر ظهور در ارشاد به حجیت تعیینیه ندارد. و اینکه در ذیل آمده که ما خالف العامه ففیه الرشاد او هم مانع نمی شود از حمل خطاب خذ بما خالف العامة بر استحباب. چون در معرض این است که خبر مخالف عامه مطابق با واقع باشد و او اقرب به واقع است مستحب است که خبر مخالف عامه را اخذ کنید. و لکن عمده اشکال به صاحب کفایه این است که وجهی ندارد ما از ظهور امر به اخذ به خبر مخالف عامه مثلا در تعیّن رفع ید کنیم.

مرحوم محقق قمی در قوانین الاصول 2/207 فرموده است: چون ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است بلکه ممتنع است، ولذا معنا ندارد ما مخیر باشیم بین اخذ به خبر ذوالمزیة و اخذ به خبر فاقد مزیت. حتما باید متعین بشود بر ما اخذ به خبر واجد مزیت. چون ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است بلکه ممتنع است عقلا.

اقول: این فرمایش از این محقق بزرگ بعید است. چرا؟ برای اینکه اما راجع به آن مطلب اول ایشان که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است، آن چیزی که قبیح است ترجیح مرجوح است بر راجح لزومی. و الا شارع مخیر کند ما را مثلا در اعطاء زکات که زکات را بدهیم به فقیر عادل یا فقیر فاسق به شرط اینکه متجاهر به فسق نباشد، این قبیح است؟! اینکه از مسلّمات فقه است که ما مخیریم زکات را بدهیم یا به فقیر عادل یا به فقیر فاسق غیر متجاهر، زکات را یا بدهیم به فقیر یا به اشد فقرا که از آن تعبیر می کنند به مسکین. تخییر شارع قبیح است؟ یا فعل ما قبیح است؟ هیچکدام قبیح نیست. چون ترجیح مرجوح بر راجح لزومی است که قبیح است. دو امام جماعت است یکی اعدل است و یکی عادل است، من می روم پشت سر امام عادل نماز می خوانم ترک می کنم نماز امام اعدل را، شارع مرا مخیر کرده است، این قبیح است؟!

ولذا اینکه ترجیح بر مرجوح بر راجح قبیح است درست نیست. چون ترجیح مرجوح بر مطلق راجح که قبیح نیست. ترجیح مرجوح بر راجح لزومی قبیح است این هم که ضرورت بشرط محمول است. چون وقتی شما می گوئید راجح لزومی یعنی آن راجحی که تخلف از آن قبیح است. در خود موضوع اخذ کرده اید قبیح بودن ترک ترجیح به آن راجح لزومی را.

البته این را عرض کنم: ممکن است شارع هیچکدام را حجت نکند، نه این خبر راجح را و نه آن خبر مرجوح را. این هم یک فرض است. ولی اگر ما امرمان دائر بود بین تخییر یا تعیین این خبر راجح، اینجا چه اشکالی دارد شارع قائل به تخییر بشود اگر دلیل بر تخییر اطلاق داشت. قبحی ندارد.

بله اگر دلیل بر تخییر اطلاق نداشت، امر دائر بود بین تعیین و تخییر در حجیت، بحث دیگری است، مقتضای قاعده طبق نظر مشهور اخذ به محتمل التعیین است. این راجع به جمله اول ایشان که فرمود ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است.

بعد فرمود: بل ممتنع عقلا. این ممتنع عقلا مقصودش امتناع علی الحکیم نیست، او که «بل» نمی خواهد، هر قبیحی ممتنع است بر حکیم جل و علی. بل هو ممتنع عقلا اشاره به یک مطلب فلسفی است، وآن مطلبی است که فلاسفه می گویند در رغیفی الجائع و طریقی الهارب. می گویند اگر یک انسان گرسنه ای بود دو نان در مقابلش بود، یکی از این دو نان را برداشت و خورد، حتما تعلق اراده این شخص به اکل آن نان اول یک مرجحی داشت و الا تعلق اراده به اکل آن نان اول می شود ترجّح بلا مرجح، و این محال است. ممکن است خود شخص ملتفت نباشد به آن مرجح نفسانی که او را کشاند که اراده کند خوردن آن نان اول را، ولی تا مرجح نفسانی نباشد محال است این اراده که نسبتش مساوی است بین خوردن این نان و خوردن آن نان، ترجح بلامرجح پیدا کند و تعلق بگیرد به خوردن نان اول.

که ما بارها عرض کردیم این سر از جبر در می آورد. این معنایش این است که انسان در اراده خودش مختار نیست. قاتل امام حسین علیه السلام هم که اراده کرد قتل امام حسین را، حتما پشت سر این اراده یک علت تامه ای بود که آن علت تامه موجب شد که دیگر قاتل امام حسین علیه السلام نتوانست اراده نکند قتل ابی عبدالله علیه السلام را. چون تخلف معلول از علت تامه محال است. کما اینکه اگر آن علت تامه موجود نشده بود، وجود اراده قتل الحسین علیه السلام محال بود، چون وجود معلول بلاعلة تامه محال است. این در واقع می شود جبر.

فقط فرقش با مسلک اشاعره و جبریه این است که: جبریه و اشاعره می گویند اراده ما هیچ نقشی در وجود فعل ندارد، عادت خدا جاری شده است که وقتی ما اراده می کنیم انجام یک فعلی را، خدا ایجاد کند آن فعل را. "و ما رمیت إذ رمیت ولکن الله رمی". اراده ما هیچ نقشی در ایجاد فعل ندارد. اما این مسلکی که میرزای قمی اشاره می کند و متأثر از برخی مطالب فلسفی است می گوید این فعل معلول اراده است، قتل الحسین علیه السلام معلول ارادة قتل الحسین است، اما ارادة قتل الحسین یک ممکن الوجودی بود، تا علت تامه او در نفس قاتل حسین علیه السلام موجود نشد نمی توانست اراده بکند قتل حسین را. و حال که علت تامه اراده قتل الحسین موجود شد حال دیگری نمی تواند اراده نکند قتل الحسین را.

ولذا بعضی از فلاسفه صریحا گفته اند به ما چه مربوط، فعل ارادی یعنی همین. فعلی ارادی یعنی فعلی که مسبوق به اراده است. به ما چه ارتباطی دارد که تا علت تامه اراده موجود نشود محال است وجود اراده، و اگر علت تامه اراده موجود بشود محال است عدم اراده. به ما چه ربطی دارد. ما فعل ارادی را تحلیل می کنید تحلیلش همین است. خب آقا پس این مجازاتها و این عقابها چه می شود. روز قیامت قاتل امام حسین علیه السلام با ناصر امام حسین علیه السلام را می آورند. قاتل امام حسین علیه السلام می گوید خدا اراده قتل حسین در من موجود شد، تخلف مراد از اراده هم که محال است. می گویند چرا اراده کردی قتل الحسین علیه السلام را ولی این ناصر الحسین اراده قتل الحسین نکرد؟ می گوید خدایا فلاسفه گفتند الشیء ما لم یجب لم یوجد. این اراده من ممکن الوجود بود یا واجب الوجود؟ ممکن الوجود بود. علت تامه اش موجود شد یا نشد؟ می گویند علت تامه اش موجود شد. می گوید وقتی علت تامه موجود شد شما جای من می توانستید تخلف کنید که علت تامه موجود بشود معلول تخلف کند از او. می گویند تو خبث باطن داری، یکی از عوامل اراده قتل الحسین خبث باطن تو است. می گوید خدا من در اختیارم نبود، خبث باطن من یعنی طینت من. شما طینت من را اینجور خلق کردی به من چه. آیا تو به من حسن باطن دادی و من قبول نکردم؟.

خلاصه این مطالب سر از ناکجا آباد در می آورد. ولذا شأن میرزای قمی نبود این حرف را بزند.

متکلمین می گویند بالوجدان انسان فاعل بالسلطنة است، إذا شاء اراد. اراده تحت قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد نمی گنجد. نه اینکه این قاعده تخصیص خورده است، بلکه از اول این قاعده که یک قاعده فطریه است در خصوص فاعل بالایجاب است نه فاعل بالسلطنة. آتش است که تا علت تامه سوزاندن نشود نمی سوزاند. و وقتی علت تامه سوزاندن شد نمی شود که تخلف بکند از او سوزاندن. اما ما علت تامه افعال اختیاری خودمان هستیم، اما فاعل بالسلطنة هستیم، هرگاه اعمال سلطنت کنیم به اختیار خودمان، ایجاد می کنیم فعل را. این مطلب برهان ندارد ولی مطابق با وجدان و تعالیم ادیان است و مطابق با فلسفه مجازات است که هم عقلاء دارند و هم شارع.

#### ترتیب بین مرجحات

بحث دیگر راجع به ترتیب بین مرجحات است.

مرجحات را گفته اند سه قسم است:

1- مرجح صدوری: مثل ترجیح به صفات راوی یا شهرت روائیه. که مرجح این است که این خبر که راوی او اصدق است از امام صادر شده است.

2- مرجح جهتی: این خبر که مخالف عامه است به داعی جد صادر شده است و جهت صدورش اراده جدیه است.

3- مرجح مضمونی: که این خبری که موافق است با ظاهر کتاب، مضمونش مطابق با ظاهر کتاب است و ترجیح دارد بر آن خبری که مخالف ظاهر کتاب است. مرجح مضمونی می گوید این مضمونش چون مطابق است با مدلول یک عموم قرآنی این مرجح این خبر است.

مرحوم وحید بهبهانی گفته اند: مرجح جهتی بر مرجح صدوری مقدم است. چرا؟ گفته اند برای اینکه اگر مرجح جهتی در این خبر بود و این خبر مخالف عامه بود، خب ما قطع پیدا می کنیم که آن خبر موافق عامه یا از امام صادر نشده یا تقیة صادر شده است. همچنین خبری که قطع پیدا بکنیم که یا از امام صادر نشده یا تقیة صادر شده است یعنی بدانیم علی تقدیر صدوره مراد جدی امام نیست، دیگر دلیل تعبد به صدور شاملش نمی شود. پس دلیل تعبد به صدور شامل خبر موافق عامه نمی شود، چون خبر موافق عامه یقینا مراد جدی امام نیست إما لم یصدر منه أو صدر منه تقیة. دلیل حجیت، این خبر مخالف عامه را می گیرد بلامعارض.

محقق رشتی هم ایشان را تأیید کرده است. دلیل ایشان این است که فرموده: اصلا مورد ترجیح به مخالفت عامه خبر مشهور است. خبر مشهور یعنی خبر قطعی الصدور. نگاه کنید مقبوله را، می گوید کلاهما مشهوران قد رواهما الثقات عنکم، بعد حضرت می فرماید خذ بما وافق الکتاب والسنة، بعد گفت کلاهما مثلا عرف حکمهما من الکتاب و السنة، امام فرمود که خذ بما خالف العامة. موضوعش خبرین مشهورین است أی الخبرین الواضحین صدورا عن الامام. در مرفوعه زراره هم که همین است، بعد از اینکه فرض کرد زراره که کلاهما مشهوران مأثوران عنکم، حضرت فرمود خذ بقول اعدلهما عندک، بعد زراره گفت کلاهما عدلان، حضرت فرمود خذ بما خالف العامة فإن الحق فیما خالفهم.

پس محقق رشتی می گوید موضوع ترجیح به مخالفت عامه خبر مشهور است. دو خبر مشهور که با هم تعارض کردند اینجا گفته خبر مخالف عامه را اخذ کنید. پس دلیل ترجیح به مخالفت عامه موضوعش خبر قطعی الصدور است. مقتضای این مطلب این است که ما دیگر به خبر موافق عامه عمل نکنیم. اگر قطعی الصدور است خود این مقبوله و مرفوعه فرضش را بیان کردند، گفتند دو تا خبر قطعی الصدور اگر یکی مخالف عامه بود او را اخذ کنید خبر مخالف عامه را طرح کنید. حالا بالاولویة اگر آن خبری که موافق عامه است قطعی الصدور نبود غیر قطعی الصدور بود به اولویت دیگر به او عمل نمی کنیم. خبر مخالف عامه اگر قطعی الصدور بود او می شود حجت. خبر موافق عامه اگر قطعی الصدور بود که مورد روایت مقبوله و مرفوعه است طرح می شود، فضلا از جائی که خبر موافق عامه غیر قطعی الصدور باشد ظنی الصدور باشد.

وقتی اینجور شد ایشان فرموده اند بنابراین این خبر موافق عامه قطعی الصدور بود ما به آن اخذ نمی کردیم، حالا که ظنی الصدور است که به طریق اولی نمی تواند حالش احسن باشد و دیگر به او اخذ نمی کنیم. پس نمی تواند شارع تعبد کند به صدور این خبر موافق عامه ولو راوی اش اوثق باشد. این خبر موافق عامه اگر قطعی الصدور بود که فرض روایت مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره است امام فرمود رهایش کنید در جائی که خبر مخالف عامه قطعی الصدور است. حالا در جائی که خبر موافق عامه قطعی الصدور نیست بلکه ظنی الصدور است که مرجح صدوری دارد، آیا این وضعش از قطعی الصدور بهتر است؟ نه.

ولذا اگر این خبر موافق عامه مرجح صدوری هم داشت مثلا اروی اش اوثق بود، افقه بود، اعدل بود، بهتر از این می شود که خبر قطعی الصدور باشد؟ بهتر از اینکه نمی شود. اگر این خبر موافق عامه قطعی الصدور هم بود روایت مقبوله و مرفوعه گفت طرحش کنید رهایش کنید، تا چه برسد به اینکه خبر موافق عامه ظنی الصدور است ولو کان راویه اوثقا أو افقها.

اقول: این فرمایش محقق رشتی که گفت من علم مرحوم شیخ انصاری را به ارث برده ام و عقلش را هم میرزای شیرازی و زهدش را هم با خودش برد، این فرمایش ایشان در اینجا نشانه ای از ارث علم شیخ انصاری در آن نیست.

اولا: آقا! شما فرض کردید خبر مخالف عامه قطعی الصدور، گفتید خبر مخالف عامه ای که قطعی الصدور است ترجیح داده شد بر خبر موافق عامه سواء کان قطعی الصدور أو ظنی الصدور. دیگر معنا ندارد این خبر موافق عامه راوی اش اوثق باشد این مرجح صدوری باشد و این مقدم بشود. قبول ما حرفی نداریم فعلا، ولی شما چه جور تعدی می کنید به جائی که خبر مخالف عامه قطعی الصدور نیست؟ آنجا را چه می گوئید؟ اگر خبر مخالف عامه ظنی الصدور است آنجا چه اشکال دارد شارع بیاید بگوید در اینجا که خبر موافق عامه و خبر مخالف عامه هر دو ظنی الصدور هستند، اینجا من می گویم اول برو سراغ افقه بودن راوی، اوثق بودن راوی. چه اشکالی دارد؟

ثانیا: روایت راوندی که موضوعش در ترجیح به مخالفت عامه خبر قطعی الصدور نیست. إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان. و مقبوله و مرفوعه هم برفرض موردشان خبرین مشهورین به معنای قطعی الصدور باشد اما مفهوم که ندارند، در سؤال سائل اخذ شده است. اطلاق روایت راوندی می گوید خبر مخالف عامه این موضوعش اعم است از ظنی الصدور و قطعی الصدور. چرا شما می گوئید موضوع ترجیح به مخالفت عامه الخبر المشهور است أی القطعی الصدور؟! حتی مقبوله عمر بن حنظله آن و ما خالف العامة ففیه الرشاد ظاهرش تعمیم است، العلة تعمم. درست است موضوعش الخبران المشهوران است، ولی تعلیل است و تعلیل مفید عموم است. وقتی امام می فرماید ما خالف العامة ففیه الرشاد عرف خصوصیتی نمی فهمد برای خبر قطعی الصدور. ما خالف العامة ففیه الرشاد دیگر در خبرین متعارضین.

سؤال وجواب: در مورد سؤال که خبران مشهوران بود امام جواب دادند، اینکه مفهوم ندارد که روایت راوندی را تقیید بزنیم.

جالب این است محقق رشتی قبول دارد که ترجیح به موافقت کتاب مقدم است بر ترجیح به مخالف عامه، این را قبول دارد، ولی می گوید ترجیح به موافقت کتاب مرجح مضمونی است. من مرجح های صدوری و جهتی را می گویم. ترجیح به موافقت کتاب را محقق رشتی مقدم می داند بر ترجیح به مخالف عامه، ولی آن را جدا حساب می کند، بحث ایشان در تقدیم مرجح صدوری است بر مرجح جهتی، این را اشکال می کند.

ثالثا: برفرض مقبوله عمر بن حنظله مشهور در آن به معنای مشهور روائی باشد که یعنی خبر قطعی الصدور است، که ما در او هم اشکال داریم، اولا می گوئیم مراد از مشهور، مشهور روائی نیست، خبر مشهور است بعد از اینکه گفت المجمع علیه بین اصحابک یعنی خبر مشهور عملی است، یعنی بخش معتنابهی از اصحاب طبق این خبر عمل کرده اند ولو خبر شایع شده است از یک راوی ثقه، مثلا از محمد بن مسلم، این می شود خبر مشهور. لزوما به معنای خبر قطعی الصدور نیست. حالا برفرض مقبوله را بگوئید ظهور دارد در خبر قطعی الصدور که آقای خوئی و آقای صدر هم کمک محقق رشتی می آیند، اما در مرفوعه زراره که اینطور نیست. مرفوعه زراره بعد از اینکه گفت کلاهما مشهوران، تازه امام گفت خذ بقول اعدلها عندک و اوثقهما فی نفسک. ترجیح به اصدقیت و اوثقیت را در مرفوعه زراره در فرضی که دو خبر مشهورند ذکر کرد. یعنی دو تا خبر قطعی الصدور؟ خب دو تا خبر قطعی الصدور را که من از امام خودم شنیدم، اینکه راوی اصدق است یا اکذب است چه تأثیری دارد؟ فرض این است که شما گفتید قطعی الصدور، قطعی الصدور راوی یکی اصدق و اعدل باشد چه اثری دارد؟ پس مرفوعه زراره موضوعش مشهور به معنای قطعی الصدور نیست.

و در خود مرفوعه اول ترجیح داد به صفات راوی. اول گفت خذ بقول اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک، بعد که زراره گفت کلاهما عدلان مرضیان، آن موقع امام فرمود خذ بما خالف العامة. خب حرف محقق رشتی بر خلاف مرفوعه زراره است. اینکه یکوقت مرفوعه زراره را سندا اشکال می کنید مثل ما او یک بحث دیگری است.

سؤال وجواب: فرض این است که خبر قطعی الصدور است. اینکه بگوئیم شارع تعبد محض کرده، با اینکه دو تا خبر قطعی الصدور تعارض کرده اند گفته ببین اعدل چه می گوید تا مقام اعدل در جامعه شناخته بشود و مردم به اعدل بیشتر احترام کنند. نکته موضوعیه و نفسیه دارد. خب این خلاف ظاهر است.

سؤال وجواب: فرمایش محقق بهبهانی که صاحب کفایه هم پذیرفته است این است که خبری که مخالف عامه است منشأ می شود که ما حمل کنیم آن خبر موافق عامه را یا بر تقیه یا بر عدم صدور. خب یکوقت می گوئید قطع پیدا می کنیم که یا صادر نشده یا اگر صادر شده تقیة بوده، او که مجازفه است جناب وحید بهبهانی. آیا نمی شود یک خبر موافق عامه ای هم صادر شده و هم به داعی جد صادر شده باشد؟ شما چه جور قطع پیدا می کنید؟ پس نگوئید که ما قطع پیدا می کنیم بأن الخبر الموافق لهم إما غیر صادر عن الامام أو صادر تقیة. نه، ممکن است هم از امام صادر شده باشد و هم به داعی جد صادر شده باشد. مگر بنا است هر چه عامه می گویند ائمه علیهم السلام ضد آن را بگویند؟. خب معارضش اگر خبر ظنی الصدور است شاید صادر نشده، اگر خبر قطع الصدور است شاید مصلحتی بوده است، همه اش که داعی تقیه نیست، شاید داعی آخری بوده است که مطلبی بگویند مخالف عامه به داعی جد هم نباشد. مگر داعی حتما تقیه است؟ شاید به داعی بایکوت کردن عامه بوده است نه به داعی جد. همیشه که داعی تقیه نیست گاهی داعی مبارزه است. به داعی مبارزه با عامه یک مطلبی را می گویند وتوریه می کنند، اما اینجا موقعیت مناسب است که درگیر بشوند با عامه، احتمالش هست.

بله فرمایش مرحوم آخوند را می گوئید که عقلاء اصالة الجد جاری نمی کنند در خبر موافق عامه، او غیر از فرمایش وحید بهبهانی است. او هم جوابش این است که عقلاء اصالة الجد در این خبر موافق عامه جاری نمی کنند از باب تعارض، خب حرفی نیست، اما چه کسی می گوید آن خبر مخالف عامه را عمل می کنند؟ شاید متحیر می مانند.

ولذا این فرمایشات تمام نیست، ما تابع نص هستیم. روایت راوندی اگر پذیرفتیم دو تا مرجح ذکر کرده، طبق ترتیب روایت راوندی، مقبوله عمر بن حنظله مرجحات را به ترتیب ذکر کرده طبق ترتیب مقبوله باید مشی کنیم.

اما بقیه فرمایشات (فرمایش مرحوم شیخ، فرمایش صاحب کفایه و فرمایش آقای سیستانی) انشاءالله در جلسه بعد مطرح خواهد شد.

جلسه 1735

چهارشنبه 04/02/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به ترتیب بین مرجحات بود. سه نظر در این رابطه وجود دارد:

نظر اول: نظر مرحوم وحید بهبهانی هست که مرجح جهتی را مقدم کرده است بر مرجح صدوری.

نظر دوم: نظر مرحوم شیخ انصاری است، که بر عکس نظر وحید بهبهانی فرموده است که: مرجح صدوری مقدم است بر مرجح جهتی.

یعنی اگر خبر اوثق موافق عامه باشد و خبر غیر اوثق مخاف عامه باشد. طبق نظر اول که نظر وحید بهبهانی بود ما خبر غیر اوثق را که مخالف عامه است مقدم می کنیم. اما طبق نظر مرحوم شیخ انصاری خبر اوثق را ولو موافق عامه هست باید مقدم کنیم.

وجهی که مرحوم شیخ انصاری ذکر فرموده این است که ایشان فرموده است: موضوع اصالة الجهة خبری است که صادر باشد از امام علیه السلام. اول باید فرض بکنیم صدور خبر را از امام علیه السلام، تا بعد ببینیم این خبر به داعی جد صادر شده است یا به داعی تقیه صادر شده است.

پس تعبد به صدور مقدم هست بر تعبد به جهت صدور. دلیل ترجیح خبر اوثق بر خبر ثقه منع می کند از تعبد به صدور خبر ثقه. وقتی که منع کرد از تعبد به صدور خبر ثقه، اصلا موضوعی نمی ماند که ما در آن بخواهیم مرجح جهتی اجراء کنیم بگوئیم چون مخالف عامه هست جهت صدور او اقرب به واقع است.

بعد مرحوم شیخ به خودش اشکالی مطرح می کند وجواب می دهد:

اشکال این است که گفته می شود: دلیل حجیت سند اطلاق دارد، تا ممکن است باید به آن عمل کنیم، نمی توانیم رفع ید کنیم از دلیل تعبد به سند. و لذا در جائی که یک خبر عام است و دیگری خاص، ما چرا اخذ می کنیم به هر دو خبر؟ چون باید متعبد بشویم به سند دو خبر، بعد حمل می کنیم عام را بر خاص، می گوئیم مراد از عام مقدار ماعدای مخصص است. اگر به ما اشکال کنند که دو خبری که یکی از آنها موافق عامه هست و دیگری مخالف عامه، امکان تعبد به سند هر دو هست، چرا رفع ید کنیم از دلیل تعبد به سند؟ بعد از دلیل تعبد به سند و شمول آن نسبت به این دو خبر، می آییم می گوئیم آن خبر موافق عامه اضعف دلالة هست از حیث اینکه قابل حمل بر تقیه است. اینکه خبر اوثق را مقدم می کنیم بر خبر ثقه، یعنی عند تعارض السندین امکان تعبد به سند هر دو نیست می گوئیم ما سند خبر اوثق را تعبد می کنیم خبر غیر اوثق را رها می کنیم. اما جائی که امکان تعبد به سند هر دو حدیث هست، وجهی ندارد ما برویم سراغ مرجح سندی. تعارضی بین دو سند نیست، هر دو قابل تعبد است.

مرحوم شیخ در جواب می فرماید: نخیر، فرق است بین مقام و بین عام وخاص. در عام وخاص تعبد به صدور عام معقول است ولو بعد از حمل آن بر تخصیص، چون بعض مدلولش تعبد می شود و عمل می شود. اما در خبر موافق عامه شما کل مدلول این خبر را حمل بر تقیه می کنید، معنا ندارد تعبد به سند آن، لغو محض است. ولذا تعارض می شود بین تعبد به سند این وتعبد به سند آن خبر مخالف عامه. امکان تعبد به سند هر دو در اینجا نیست. چون شما چطور می خواهید تعبد بشوید به سند هر دو، نتیجه اش این می شود که خبر موافق عامه را حمل بر تقیه می کنید و عملا طرح می کنید. نتیجه تعبد به سندی که طرح خبر هست این معنا ندارد، این غیر از لغویت چیز دیگری نیست. ولذا نمی تواند دلیل تعبد به سند هر دو خبر را بگیرد. اینجا مرجح صدوری می آید می گوید خذ بخبر الاوثق ولو این خبر اوثق موافق عامه است. دیگر تعبد به سند خبر مخالف عامه اصلا پیش نمی آید تا موضوع پیدا کند اصالة الجهة و اصالة الجد در آن خبر مخالف عامه. چون موضوع آن تعبد به سند است، ودلیل خذ بخبر الاصدق مانع از تعبد به سند آن خبر غیر اصدق و غیر اوثق است ولو مخالف عامه باشد.

این محصل فرمایش مرحوم شیخ انصاری است.

مرحوم نائینی هم این فرمایش را پذیرفته وفرموده :انصافا فرمایش متینی است. مرجح صدوری مقدم است بر مرجح جهتی. چون اول باید صدور ثابت بشود تا نوبت برسد به اینکه ما ببینیم این خبر صادر وجه صدورش اراده جدیه است یا تقیه است.

ولذا مرحوم نائینی فرموده: اول مرجح صدوری بعد مرجح جهتی بعد مرجح مضمونی. چون اول باید تعبد بشویم به سند یک خبر، بعد بگوئیم این خبر به داعی بیان حکم واقعی صادر شده است، بعد ببینیم مضمون این خبری که به داعی بیان حکم واقعی صادر شده است چیست. این مقتضای ترتیب طبعی بین مرجحات است.

بعد مرحوم نائینی می بیند که روایت قطب راوندی اول ترجیح داده است به موافقت کتاب بعد ترجیح داده به مخالفت عامه، او را چطور توجیه کند؟

می فرماید: خب مشکل است عمل به این روایت، چون این معنایش این است که مرجح مضمونی مقدم است بر مرجح جهتی. در حالی که طبق ترتیب طبعی مرجح مضمونی آخرین مرجح است. ترجیح این خبر بخاطر اینکه مضمونش موافق با عموم کتاب است مرجح مضمونی است، این متأخر است از مرجح جهتی. مشکل است ما به روایت راوندی عمل کنیم که مرجح مضمونی را که موافقت با عموم کتاب است مقدم کرد بر مرجح جهتی.

مگر اینکه بگوئیم موافقت کتاب مرجح صدوری است. یعنی خبری که موافق کتاب نیست تعبد به صدورش نمی شود. آنوقت مرجح صدوری بر مرجح جهتی مقدم است وروایت راوندی می شود مطابق با ترتیب طبیعی بین مرجحات.

قول سوم: قول صاحب کفایه است. ایشان فرموده است: اگر روایات (که عمدتا مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره را ایشان مطرح می کند، روایت راوندی را مطرح نمی کند) دلالت بر ترتیب بکنند، که ما قبول می کنیم و تابع نص هستیم. اما اگر دلالت بر ترتیب نکنند (که نمی کنند چون بیش از ذکر ذات مرجح از این روایات استفاده نمی شود، حالا که ما حمل بر استحباب کردیم اخبار ترجیح را، حالا از او غمض عین می کنیم، به لحاظ ترتیب بین مرجحات هم استفاده نمی شود ترتیب خاص، حالا یکجا این مرجح را گفته اند یکجا مرجح دیگر را گفته اند، معنایش این است که اینها مرجح هستند ذاتا، حالا اگر یک مرجحی در این خبر بود و مرجح دیگر در خبر دیگر بود چه کنیم آنجا را ناظر نیستند) ایشان فرموده بنابر این استظهار که از این روایات ترتیب نمی شود فهمید، به نظر ما تمام این مرجحات در عرض واحد هستند حتی به لحاظ ترتیب طبیعی هم هیچ ترتیبی بین اینها نیست، چون همه اینها مرجح صدوری هستند.

اینکه مزیت در کجا است، مزیت در سند یک حدیث است که راوی این حدیث اوثق است، یا مزیت در جهت صدور است که این خبر مخالف عامه است، یا مزیت در مضمون است که این مضمون موافق با ظاهر کتاب است، اینها مناشئ مزیت هستند، والا همه این مزیتها نتیجه شان تعبد به صدور آن خبر ذو مزیت و عدم تعبد به صدور آن خبر فاقد مزیت است. معنا ندارد که شارع بیاید تعبد کند به خبری بخاطر مزیت اینکه مخالف عامه است واین مرجح صدوری نباشد. یعنی چی؟ بالاخره مرجح صدوری است، چون می گوید من دیگر تعبد نمی کنم به صدور آن خبر موافق عامه. لغو است تعبد به او. لغو است که تعبد کند به صدور او و بعد بگوید به او عمل نکن و او را طرح کن عملا.

و یا مرجح مضمونی، خبر موافق کتاب است، این مزیت در مضمونش است، این منشأ می شود که شارع تعبد به صدور این خبر بکند و تعبد نکند به صدور آن خبر مخالف ظاهر کتاب. همه این مرجحات که اسم های مختلفی دارند به لحاظ اینکه منشأ مرکز مزیت ها مختلف است، یکی مزیتش در راوی خبر است و یکی مزیتیش در مضمون خبر است و یکی مزیتش در جهت صدور خبر است، ولی همه اینها مرجح صدوری هستند.

اشتباه نکنید مواردی که خبر ظنی الصدور است آن را قیاس کنید با جائی که خبر قطعی الصدور است. در جائی که خبر قطعی الصدور است دو خبر قطعی الصدور یکی موافق عامه است و یکی مخالف عامه، آنجا ما نیاز نداریم به تعبد به صدور. علم به صدور داریم. آنجا مرجحیت مخالفت عامه متمحض است در تعبد به جهت صدور. چون تعبد به صدور در آنجا مطرح نیست علم به صدور هر دو هست. اما در جائی که علم به صدور نداریم مخالفت این خبر با عامه یک مزیتی است در جهت صدور او، و این منشأ می شود که مرجح صدوری بشود که ما متعبد بشویم به صدور این خبر مخالف عامه و متعبد نشویم به صدور خبر موافق عامه.

این هم قول سوم که قول صاحب کفایه است.

صاحب کفایه یک اشکالی هم به مرحوم شیخ کرده است که به نظر ما اشکال واردی است. فرموده است: جناب شیخ! شما که اصلا تعدی کردید از مرجحات منصوصه به مرجحات غیر منصوصه. فرمودید که إن المجمع علیه لاریب فیه این نفی ریب است بالاضافة الی الخبر الآخر، یعنی بالقیاس الی الخبر الآخر این خبر مشهور لاریب فیه است، لاریب فیه نسبی. و این را قرینه گرفتید بر اینکه پس هر کدام از دو خبر متعارض که لاریب فیه نسبی شدند یعنی اقرب شدند به واقع، باید به آن خبر عمل کنیم طبق این انّ المجمع علیه لاریب فیه. شما دیگر نباشد اصلا حرفی بزنید از ترتیب بین مرجحات و اصرار کنید به اینکه مرجح صدوری (مثل اوثق بودن راوی و شهرت روائیه) این مقدم است بر مرجح جهت صدوری. نه آقا!، بستگی دارد که کدامیک موجب اقربیت الی الواقع بشود. چون شما معیار را اقرب الی الواقع قرار دادید. اگر تکافؤ کردند و هیچکدام اقرب الی الواقع نشدند هیچکدام مقدم نیستند. شما که دیگر نباید این بحث را مطرح کنید. آنهایی باید بحث ترتیب را مطرح کنند که اقتصار می کنند بر مرجحات منصوصه. مرحوم شیخی که می فرماید ما از روایت إن المجمع علیه لاریب فیه یک ضابط عامی فهمیدیم که هر کجا احد الخبرین اقرب نسبی شد به واقع، بالقیاس الی الخبر المعارض لاریب فیه شد یعنی اقرب شد احتمال مطابقتش با واقع، او مقدم است. پس ملاک می شود اقربیت. یک مزیت در این خبر است و یک مزیت در آن خبر است، باید ببینیم امتیاز در کدامیک بیشتر است، اگر امتیازها مساوی بود هیچکدام اقرب نسبی الی الواقع نمی شوند و هیچکدام مقدم نمی شوند.

سؤال وجواب: دیگر وقتی شما یک قاعده عامه ای از ان المجمع علیه لاریب فیه استفاده کردید که کل ما کان احد الخبرین المتعارضین احتمال صدقه و مطابقته للواقع اقوی فیتیعن الاخذ به، گفتید ما از این روایات این را استفاده می کنیم، دیگر باید ببینیم صغرای این کجا محقق می شود. دیگر چه بسا یک خبری مخالف عامه است ولو راوی اش اوثق نیست، اقوی احتمالا است که مطابق واقع باشد به او اخذ می کنیم.

که انصافا این اشکال واردی است.

آقای سیستانی در تأیید فرمایش وحید بهبهانی و جواب از مرحوم شیخ انصاری فرموده اند: جناب شیخ انصاری! ما معتقدیم که تمام این مرجح هایی که مطرح است مثل موافقت کتاب، شهرت، اینها می تواند مرجح جهتی باشد. و لذا ایشان با توجه به اینکه مقبوله عمر بن حنظله را فقط قبول دارد و نه مرفوعه زراره و روایت راوندی را، و از مقبوله یک کبرای عقلائیه استفاده کرده اند، گفته اند: ان المجمع علیه لاریب فیه یک کبرای عقلائیه از آن استفاده می شود. در برخی از موارد ایشان این کبرای عقلائیه را اینجور توضیح داده اند: (که ما این را به عنوان پیش مقدمه عرض می کنیم بعد فرمایش آقای سیستانی را در تأیید این نظر که برمی گرداند یک سری مرجحات را به مرجح سندی توضیح بدهم):

قاعده ای که ایشان تأسیس کرده است این است که فرموده: عقلاء وقتی دیدند بین دو دلیل تعارض هست، علم اجمالی به کذب یکی از این دو دلیل پیدا کردند، سوء ظن پیدا کردند به این دو دلیل، یک مزیتی اگر در یکی از این دو دلیل ببینند که آن سوء ظن ناشی از تعارض منصرف بشود به آن خبر آخر که فاقد مزیت است، و این خبر که واجد مزیت است بخاطر این مزیتش اطمینان نفس پیدا بشود به صدقش، آن قلق و اضطراب ناشی از تعارض نسبت به این خبر واجد مزیت برطرف بشود، دیگر اطمینان نفس حاصل بشود، آن قلق نفسی نسبت به اینکه مبادا آن خبر معلوم بالاجمال که دروغ است در میان این دو خبر همین خبر الف باشد دیگر آن قلق و اضطراب از بین برود، خب عقلاء به این خبر واجد مزیت عمل می کنند.

و این اختصاص به خبرین متعارضین ندارد بلکه یک نکته عقلائیه است. فرموده ولذا ما قول اعلم را که مقدم می کنیم و اعلمیت را مرجح می دانیم نکته اش همین است که می گوئیم چون وقتی دو مجتهد با هم اختلاف دارند سوء ظن پیدا می شود به فتوای این دو مجتهد، بعد وقتی نگاه می کنند می بینند این مجتهد الف اول است، اما اعلم حسابی به حدی که آن سوء ظن که ناشی از علم اجمالی به کذب احد الفتویین است منصرف بشود به آن فتوای غیر اعلم، وآن قلق نفسی از بین می رود نسبت به فتوای اعلم و اطمینان نفسی حاصل می شود، خب فتوای اعلم را عقلاء عمل می کنند.

اقول: البته ما واقعا این کبرای ایشان را مخصوصا با این تعبیر که در دو جا مطرح کرده است نمی فهمیم. یکوقت شما می گوئید سوء ظن برطرف می شود از این خبر واحد مزیت، حالا خب این یک حرفی است. اما یکوقت می گوئید اطمینان نفس حاصل می شود. اطمینان نفس یعنی وثوق؟ ایشان تعبیر می کند به اطمینان نفس و وثوق و زوال قلق و اضطراب، یعنی شما واقعا در فتوای اعلم اطمینان پیدا می کنید به صدق او؟!

جالب این است که خود آقای سیستانی در حجیت فتوی وثوق را لازم نمی داند. می گوید فتوی با روایت فرق می کند. در روایت عقلاء می گویند خبر ثقه باید مفید وثوق باشد تا عمل کنیم. اما در قول خبره که حجیت فتوی بر اساس قول خبره است نخیر، عقلاء رجوع می کنند به اهل خبره ولو وثوق پیدا نکنند. در اصل حجیت فتوی وثوق لازم نیست. آنوقت در بحث اعلم هم ایشان این را می گویند که به نحوی باشد که سوء ظن برطرف بشود، این مقدار حرفی نیست، اما این تعبیر که به نحوی بشود که اطمینان نفس و وثوق حاصل بشود، آیا واقعا وثوق حاصل می شود؟ این همه اختلاف بین اعلم و غیر اعلم شما وثوق دارید که اعلم درست می گوید مخصوصا که قول اعلم مخالف مشهور هم باشد؟!

ایشان بعد از اینکه این کبری را مطرح کرده است فرموده: به نظر ما تطبیق این کبری بر مقام این است که اول باید مرجح جهتی را ببینیم بعد سائر مرجحات را (همان چیزی که وحید بهبهانی گفت). چرا؟

برای اینکه عقلاء وقتی می بینند یک زعیم دینی یا اجتماعی در شرائط تقیه به سر می برد، در شرائطی به سر می برد که نیاز دارد به اعمال توریه و استخدام روش های کتمان، و بارها خودش فرموده است که إنا نجیب الناس علی الزیادة و النقصان، خودش فرموده است که ما گاهی سخن می گوئیم و سخنمان محمل هایی دارد، مولایی که اینگونه حرف زده است گفته است که إنا نجیب الناس علی الزیادة والنقصان، إنا نجیب الناس علی سبعین وجها لنا من کل منها مخرج، یک حرفی می زنیم که هفتاد احتمال و مخرج و محمل در آن هست. إنا لا نعد الرجل منکم فقیها حتی یعرف معاریض کلامنا، معاریض کلام ما را بفهمید یعنی اشاره هایی که ما در روایاتمان می کنیم متوجه بشوید. خب مولائی که اینها را بیان کرده، شرائط تقیه دارد، شرائط توریه دارد، همه مطالب را محذور دارد به مردم بگوید، اگر همچنین مولائی باشد عقلاء بین دو کلامش جمع می کنند. اگر یک خبری است که موافق عامه است می گویند لابد اقتضاء تقیه بوده، اقتضاء توریه بوده، این را مقدم می کنند بر مرجحات صدوری و مرجحات مضمونی.

ولی ایشان حواسش جمع است، می بیند مقبوله اول نرفت سراغ مرجح جهتی، و مقبوله را هم که نمی تواند رد کند، لذا می گوید: شما فکر می کنید مرجح جهتی چیست؟ خود شهرت روائیه مرجح جهتی است. چرا؟ برای اینکه اصحاب احادیثی که تقیة صادر می شد اصلا نقل نمی کردند. وقتی می فهمیدند این حدیث تقیة صادر شده مشهور نمی شد بین اصحاب. همینکه این حدیث مشهور شد بین اصحاب، این نشان می دهد که اصحاب دیده اند جهت صدورش تقیه ای نبوده است. یعنی عملا شهرت که اولین مرجح در مقبوله است را ایشان برگرداند به مرجح جهتی.

بعد ایشان می فرماید: به نظر ما موافقت با کتاب هم مرجح جهتی است. خبری که موافق با کتاب است این جهت صدورش هم خوب است دیگر، چون چیزی که در قرآن بیان شده است که تقیه در آن مطرح نیست. وقتی قرآن این مطلب را دارد دیگر حاجتی به تقیه نیست. عامه با حکم مبین در کتاب که مشکلی ندارند. اگر یک حکمی در قرآن بیان نشده باشد ائمه علیهم السلام استناد کنند به کتاب علی علیه السلام و به مصحف فاطمه سلام الله علیها آنجا است که جای تقیه است.

این مطلب ایشان را قبل از ایشان شیخ مفید هم دارد، ایشان در کتاب تصحیح الاعتقاد صفحه 147 دارد که: الروایة المکذوب متنها لاینتشر بکثرة الأسانید، فإن ما صدر تقیة لایکثر روایته عنهم ولم تجمع العصابة علی خبر کان الحکم فیه تقیة. می گوید اصلا خبری که تقیة صادر بشود مشهور نمی شود.

اقول: به نظر ما کل این فرمایشات قابل مناقشه است:

اما فرمایش آقای سیستانی، آقا! حالا آن قاعده شما اگر درست باشد همان عرضی را که به شیخ انصاری داشتیم به شما می گوئیم که دیگر اصلا سراغ ترتیب نروید، قاعده عامه را گفتید بدهید دست خلق الله وبروند عمل کنند. مثل اینکه در باب اعلمیت گفتید و خیلی ها نفهمیدند که إذا کانت الاعلمیة بحد یوجب صرف الریب الی فتوی غیر الاعلم، (حالا چند نفر این مطلب را در رساله ایشان می فهمند خدا می داند) همین را بدهید دست مردم، چطور به شیخ انصاری گفتیم چرا شما ترتیب بین مرجحات ذکر می کنید شما که یک ضابط بیشتر ندارد و هو الاقربیة، به آقای سیستاین هم می گوئیم شما هم که ضابطتتان صرف الریب است دیگر، حالا از هر راهی حاصل شد چکار دارید.

قطع نظر از این مناقشه می گوئیم این چیزی که می فرمایید خلاف مقبوله است. مقبوله آمد مقدم کرد شهرت را بر مخالفت عامه، شما می فرمائید شهرت نمی شود بر خبری باشد که تقیة صادر شده است. خب ما به این اشکالی نمی کنیم. اما این توجیهی که می کنید که موافقت کتاب هم مرجح جهتی است. خب این بهتر بود بگوئید که اصلا ما روایت راوندی را که ما قبول نداریم سندا. مقبوله هم که ترتیب بین موافقت کتاب و مخالفت عامه را ذکر نکرده است. این را خوب بود بفرمائید. نه اینکه بفرمائید موافقت کتاب مرجح جهتی است. آقا! خب امام گاهی می خواهد تخصیص بزند عموم کتاب را، از عامه حساب می برند، چون عامه اعتراض می کردند که شما مخالف قرآن صحبت می کنید. چه جور در این خبر موافق کتاب احتمال تقیه نیست. خب خبر موافق کتاب اتفاقا در مقابل خبر مخالف کتاب احتمال تقیه در آن مطرح است، چون امام می بیند که اگر بخواهد قرآن را تخصیص بزند سخت است، مجبور است یک جوری صحبت کند که موافق با کتاب باشد. و لذا خبر مخصص کتاب از یک حیث ممکن است بگوئیم مخالف با جو عامه است،چون انتظار نداشتند ائمه علیهم السلام قرآن را تخصیص بزنند. و لذا بهتر بود ایشان اینجور بیان کنند که ما مقبوله را قبول داریم و مقبوله هم ترتیب را نمی گوید. اما اصل مطلب را انشاءالله روز شنبه عرض می کنیم.

جلسه 1736

شنبه 07/02/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به ترتیب بین مرجحات بود. که سه قول نقل کردیم.

قول اول قول وحید بهبهانی بود که مرجح جهتی بر مرجح صدوری مقدم است.

قول دوم قول شیخ انصاری بود که فرمود مرجح صدوری بر مرجح جهتی مقدم است. اگر خبر اوثق بود اوثقیت مرجح صدوری است و مقدم است بر اینکه خبر غیر اوثق مخالف عامه است که مرجح جهتی است.

قول سوم قول صاحب کفایه بود که فرمودند ترتیبی بین مرجحات نیست.

به نظر ما اگر استظهار نکنیم از روایات ترتیب بین مرجحات را که صاحب کفایه بر این اساس صحبت کرده اند، حق با صاحب کفایه است. اینکه مرحوم شیخ فرمود تعبد به جهت صدور که آیا این کلام تقیة صادر شده است یا تقیة صادر نشده است، فرع بر تعبد به صدور این کلام هست از معصوم. ما معنای این فرمایش را نمی فهمیم. قبول داریم که تعبد به جهت صدور فرع بر تعبد به صدور است، اما چه اشکالی دارد که خطاب خذ بما خالف العامة اثباتا هم متکفل باشد تعبد به صدور خبر مخالف عامه را و هم تعبد به جهت صدور آن را.

دو خبر هستند که دلیل عام حجیت خبر ثقه شامل هر دو می شود، با هم تعارض کردند، شارع فرموده است که خذ بما خالف العامة، آن خبری که مقتضی حجیت دارد لولا المعارض که خبر ثقه است، اگر مخالف عامه بود به او اخذ کن. یعنی بگو او صادر شده است از امام و مطابق با واقع است. و خبری که موافق عامه است او را ترک کن. اگر ظنی الصدور است تعبد به صدور آن نمی شوی، اگر قطعی الصدور است تعبد به جهت صدور آن نمی شوی.

جناب شیخ انصاری! ما نمی خواهیم که علی القاعده صحبت کنیم. ما تابع نصوص ترجیح هستیم. خب اطلاق خذ بما خالف العامة موضوعش خبری نیست که در یک خطاب دیگری صدور آن اثبات شده باشد. نخیر، با خود همین خطاب خذ بما خالف العامة هم صدور آن را و هم جهت صدور آن را اثبات می کند. او موضوعش خبری است که مقتضی حجیت لولا المعارض دارد.

و الا به قول محقق رشتی در جائی که هیچکدام از این دو خبر ترجیح به صفات راوی ندارند شما چطور تمسک می کنید به خذ ما خالف العامة و می گوئید آن خبر مخالف عامه حجت است؟ با چه دلیل ثابت می کنید که این خبر صادر است از معصوم؟ غیر از اینکه با خود خذ بما خالف العامة آن را اثبات می کنید. و الا دلیل عام خبر الثقة حجة که نسبتش علی السواء است بین این دو خبر.

بله اگر ترجیح به مخالفت عامه مقتضای قاعده بود که برخی گفته اند، حال یا از باب جمع عرفی یا از باب اینکه عقلاء اصالة الجد جاری نمی کنند در خبر موافق عامه، ولذا تعبد به صدور آن هم لغو خواهد بود و اثر نخواهد داشت، دلیل عام حجیت خبر ثقه خبر مخالف عامه را شامل خواهد شد بلامعارض، اگر اینجو بگوئیم بله نیاز به خذ بما خالف العامة نداریم. ولی فرض این است که اگر ما بودیم طبق قاعده اولیه نمی توانستیم بگوئیم خبر مخالف عامه بر خبر موافق عامه مقدم است، و این خبر مخالف عامه ولو ظنی الصدور است اما طبق قاعده اولیه حجت بلامعارض خواهد بود. ما بخاطر این روایات که می فرماید خذ بما خالف العامة خبر مخالف عامه را ترجیح می دهیم. همین دلیلی که می گوید خذ بما خالف العامة ظاهرش این است که من تعبد می کنم به صدور همین خبر مخالف عامه و او را معتبر می کنم سندا و جهة.

این چیزی هم که صاحب کفایه می گوید که تمام مرجحات بر می گردند به مرجح صدوری، ظاهرا همین را می خواهند بگویند. می خواهند بگویند درست است که مزیت در جهت صدور این خبر مخالف عامه است و جهت صدورش مزیت دارد، ولی این منشأ می شود که دلیل بیاید تعبد به سندش بکند و بگوید خذ بما خالف العامة.

ولذا اگر ما بودیم و از روایات استظهار نمی کردیم ترتیب را، می گفتیم اطلاق خذ بما خالف العامة می گوید اخذ کن به این خبر مخالف عامه، اطلاق خذ بما یقول به اصدقهما می گوید اخذ کن به آن خبری که راوی اش اصدق است که موافق عامه است. خذ بما خالف العامة می گوید این خبر مخالف عامه است و اطلاقش می کوید ولو راوی اش اصدق نیست خذ بما خالف العامة. خذ بما یقول به اصدقهما می گوید اخذ کن به آن خبری که راوی آن اصدق است اطلاقش می گوید ولو مفاد خبر موافق عامه باشد، با هم تعارض می کردند این دو مرجح و تساقط می کردند.

تکافؤ یعنی همین. اینکه مرجحات در رتبه واحده هستند یعنی همین، که تعارض می کنند اگر یک مرجح در این طرف باشد و مرجح دیگر در خبر دیگر باشد.

ولی ما اشکالمان به صاحب کفایه این است که آقا چرا می گوئید لسان روایات ظهور ندارد در ترتیب؟ خب روایت راوندی را که شما اصلا مطرح نکردید، آیا یعنی ارزشش به اندازه مرفوعه زراره هم نبود؟! خب روایت راوندی که ترتیب قرار داد بین اخذ موافق کتاب و ترک مخالف کتاب و بین اخذ به مخالف عامه. کسی که می گوید ما وافق الکتاب فخذه یعنی موافق ظاهر کتاب. خب این می شود مرجح اول.

بله برخی مثل آقای سیستانی می گویند روایت راوندی ضعیف السند است، مرفوعه زراره را هم که می گوید ضعیف السند است، فقط مقبوله عمر بن حنظله را قائل بشود که معتبر است سندا و دلالة. چون آقای سیستانی فقط اشکال سندی نمی کنند به روایت راوندی، بلکه اشکال دلالی هم می کنند که ما وافق الکتاب فیؤخذ و ما خالف الکتاب فیترک ممکن است تمییز الحجة عن اللاحجة باشد و مراد از ما خالف الکتاب مخالف روحی با کتاب باشد و یا مخالف تباینی و یا عموم من وجهی با کتاب باشد. برخلاف مقبوله که ایشان گفته اند ظاهرش این است که خبری که موافق با ظهور کتاب است به او اخذ کنید و خبری را که مخالف ظهور کتاب است طرح کنید. چون تعبیر در مقبوله این است که: ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة فیؤخذ. خبر اخص مطلق مخالف عموم کتاب لایوافق حکمه حکم الکتاب و السنة.

که ما قبلا جواب دادیم.

بنا بر این فقط فقط می ماند مقبوله عمر بن حنظله. شهرت را اول ذکر کرده است، المجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به. بعد اگر هر دو مشهور باشند دو مرجح را ذکر کرده است ولی ترتیبی از آن استفاده نمی شود، چون فرموده ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامة فیؤخذ و ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة و وافق العامة فیترک. بعد که عمربن حنظله که می گوید هر دو نسبتشان به کتاب و سنت یکسان است، امام فرموده خذ بما خالف العامة و ما خالف العامة ففیه الرشاد. روشن نمی شود از مقبوله که اگر یک خبری مخالف با ظهور کتاب بود ولی مخالف عامه، مثلا لا ربا بین الوالد و الولد مخالف ظهور حرم الربا است ولی مخالف عامه است، عامه ربای بین والد و ولد را حرام می دانند. دلیل دیگری که می گوید جائز نیست ربا بین والد و ولد او موافق ظهور کتاب است ولی موافق عامه است. خب از مقبوله استفاده نمی شود که کدامیک از این دو مرجح مقدم هستند. این درست است. ولی اگر مستند ما اطلاق روایت راوندی بود از او استفاده می شد که مرجح اول موافق با ظهور کتاب است.

به هر حال ما چون فقط یک مرجح را قبول داریم وآن مخالفت عامه است دیگر سخن گفتن از ترتیب بین مرجحات مجالی ندارد.

سؤال وجواب: آقای سیستانی در این بحث دو تا مطلب داشتند: یکی اینکه گفتند ما یک ضابط بیشتر نداریم، وآن این است که هر کجا در یک خبر مزیتی بود که موجب صرف ریب می شد به آن خبر دیگر، آن سوء ظن و ریب که ناشی از تعارض بود که ابتداءا نسبت به هر دو خبر وجود داشت بخاطر مزیت یکی از این دو خبر از او منصرف می شد و منتقل می شد به آن خبر فاقد مزیت، این مرجح عقلائی است وروایت مقبوله هم همین را بیان می کند. اگر این را بگوئیم دیگر نباید حرف از ترتیب بین مرجحات بزنیم. که ایشان هم عملا برخلاف ترتیب در مقبوله عمل کرده اند ولی تعبیری دارند که می گویند مرجح جهتی مقدم است بر بقیه مرجحات. مثل وحید بهبهانی گفته اند. که ما اشکالمان این است که نه، باید ببینیم آن ضابط شما منطبق هست یا منطبق نیست. ممکن است یک خبری مخالف عامه است ولی قرائنی در آن هست که عرف سوء ظنش به آن خبر مخالف عامه باقی می ماند. واقعا ایشان خبر مثلا موافق با ظهور کتاب را که معارضه می کند یا یک خبر مخالف با ظهور کتاب، واقعا سوء ظن پیدا می کنند به آن خبر اخص مطلق از کتاب؟ یا وثوق پیدا می کنند به صدور آن خبر موافق ظهور کتاب؟ ما که اینها را نمی فهمیم. ولی به هر حال طبق بیان ایشان یک ضابط بیشتر نیست. ممکن است آن ضابط بر یک مرجح جهتی منطبق باشد و ممکن است بر یک مرجح آخری منطبق باشد.

و اینی که ایشان فرمودند که عقلاء اول مرجح جهتی را می بینند. نه اینطور نیست. عقلاء متجیر می مانند. یکوقت وثوق پیدا می کنند به صدور آن خبر موافق عامه به داعی تقیه، که حرفی نیست. اما یکوقت نه وثوق پیدا نمی کنند، شاید آن خبر موافق عامه به داعی جد صادر شده است. مگر هر چیزی که موافق عامه بود دروغ است؟!. بگوئیم عقلاء اول می آیند می بینند این کلامی که موافق عامه است اگر تعارض کرد با خبری که مخالف عامه است سریع بگویند بله آن خبر موافق عامه لابد به داعی تقیه صادر شده است. نخیر اینطور نیست.

ایشان یک روایتی مطرح می کنند می فرمایند در این روایت اصحاب سریع گفتند که این خبر تقیة صادر شده است به مجرد اینکه حدیث مخالفش را شنیدند.

روایت عبدالله بن محرز است: قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام إن رجلا مات و اوصی الیّ بترکته و ترک ابنته؟ فقال لی أعطها النصف.

عبدالله بن محرز می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم شخصی فوت کرد و با وجود اینکه یک دختر داشت ترکه اش را وصیت کرد به من بدهند. فقال لی علیه السلام أعطها النصف، حضرت فرمود نصف ترکه را بده به آن دختر و نصف دیگر را خودت بردار.

خب این خبر موافق عامه است دیگر. شیعه می گوید مردی که فقط یک دختر از خود بجا بگذارد تمام ارث به آن دختر می رسد، حالا اگر وصیت کرده به مقدار ثلث نافذ است نه اینکه نصف را بدهند به این موصی له.

قال فاخبرت زرارة بذلک، می گوید رفتم پیش زراره و گفتم آقا اینجور فرموده اند؟ فقال لی اتقاک إنما لمال لها، او وارث منحصر است. حالا اگر وصیت کرده به اندازه ثلث نافذ است نه اینکه نصف را به تو بدهند.

قال فدخلت علیه بعد، می گوید رفتم خدمت امام علیه السلام فقلت اصلحک الله إن اصحابنا زعموا أنک اتقیتنی، اصحاب فکر کرده اند که شما از من تقیه کردی که فرمودی که أعطها النصف؟ فقال لا والله ما اتقیتک و لکنی اتقیت علیک أن تضمن. حضرت فرمود نه، من تقیه نکردم بر خودم، بر تو تقیه کردم. چطور؟ حکم شرعی این بود که کل این مال، مال این دختر است، اما عامه می گویند نصفش مال او است، نصف دیگر مال او نیست. حالا یا به حکومت می رسد یا به آن مصارفی می رسد که آن میت تعیین کرده است. خب اگر عامه می فهمیدند که تو همچنین مشکلی داری اگر پول را می دادی به دختر می آمدند تو را تضمین می کردند می گفتند چرا این نصف دیگر را به آن دختر دادی. فهل علم ذلک احد؟ بگو ببینم از این جریان شما بیگانه ها خبردار شدند. قلت لا. قال فأعطها ما بقی، الحمد لله وقتی کسی متوجه نشده دیگر جای نگرانی یست کل ترکه را ببر به آن دختر بده. [حالا معلوم می شود که آن نصف دیگر را هم آن میت وصت نکرده بوده، لابد تعبیر این بوده که گفته هر چه وظیفه ات هست انجام بدهد، و اوصی الیّ بترکته، گفته ترکه ام در اختیار تو طبق وظیفه عمل کن. اینجور باید روایت را معنا کرد، که امام می فرماید که او که وصیتی نکرده، بلکه اوصی بترکته یعنی گفته ترکه در اختیار تو، تو وصی من هستی که ترکه را به مستحق شرعی اش پرداخت کنی. خب طبق مذهب شیعه مستحق شرعی اش همین دختر است، ولی من بخاطر اینکه ترسیدم یکوقت حکومت تو را تضمین کند بگوید طبق مذهب عامه نصفش مال حکومت است چرا کلش را دادی به این دختر، بیایند از تو خسارت بگیرند. إنی اتقیت علیک أن تضمن فهل علم بذلک احد؟ قلت لا، قال فأعطها ما بقی. حالا که کسی خبردار نشده تو وصی آن مرحومی که این ترکه را به مستحق شرعی اش بدهی، و مستحق شرعی آن همین دخترش هست.

آقای سیستانی فرموده اند ببینید تا عبدالله بن محرز آمد پیش زراره و زراره خبر مخالف را به او گفت، این روایتی را که از امام صادق علیه السلام شنیده بود حمل بر تقیه کرد. خود زراره او را حمل بر تقیه کرد.

اقول: این به نظر ما شاهد خوبی نیست. خب این حکم از واضحات مذهب شیعه بوده است. نه اینکه دو تا حدیث ظنی معارض شنیدند یکی از آنها موافق عامه بود و یکی مخالف عامه، به صرف اینکه یکی از آنها مخالف عامه است و دیگری موافق عامه، گفته اند پس آن خبر موافق عامه تقیة صادر شده است. نه، از واضحات مذهب شیعه بود لااقل برای امثال زراره که مذهب عامه در این رابطه باطل است. اگر مردی بمیرد ویک دختر از او بماند کل ارث برای آن دختر است طبق مذهب مسلم شیعه. خب زراره این را می دانست، یک خبری عبدالله بن محرز خلاف او گفت، برای زراره واضح شد که این تقیة صادر شده است. خود عبدالله بن محرز هم که اعتماد نکرد بلکه باز آمد پیش امام، از خود امام سؤال کرد که آقا شما از من تقیه کردی؟ پس چطور ما به این روایت استشهاد کنیم که دو خبر متعارض را وقتی اصحاب می شنیدند قبل از رجوع به مرجحات اول می رفتند سراغ مرجح جهتی و خبر موافق عامه را طرح می کردند و حمل بر تقیه می کردند. از کجا؟

از این بحث بگذریم.

#### تعدی از مرجحات منصوصه

بحث دیگر راجع به تعدی از مرجحات منصوصه است.

مرحوم شیخ فرموده است: ادعای اجماع شده است بر تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه. مثلا یک خبری منقول به لفظ است و خبر دیگر منقول به معنا است. یک خبری وسائطش کم است مثلا دو واسطه می خورد و یک خبری هشت واسطه می خورد، قلت وسائط از مرجحات غیر منصوصه است.

علامه حلی فرموده است که: اصحاب اجماع کرده اند بر ترجیح بعض اخبار بر بعض دیگر عند التعارض.

فاضل نراقی هم در منهاج الاحکام میگوید: اجماع علماء بر این است که باید اخذ به خبر ارجح بکنیم.

شیخ طوسی هم در استبصار و عده و محقق حلی هم در معارج الاصول و علامه حلی در مبادئ الاصول همینجور مشی کرده اند.

مرحوم شیخ در رسائل فرموده: حق همین است. هر مرجحی ولو غیر منصوص منشأ تقدم یک خبر بر خبر دیگر می شود، و این نظر جمهور مجتهدین است.

بعد مرحوم شیخ سه وجه ذکر می کند:

وجه اول: می گوید در مقبوله و مرفوعه اصدقیت و اوثقیت مرجح ذکر شد. چه خصوصیتی دارد اصدقیت و اوثقیت؟ غیر از اینکه موجب می شود که احتمال صدق این خبر اصدق بیشتر است؟. و الا ما به صرف اصدق بود یک راوی آیا مطمئن می شویم به کذب آن خبر غیر اصدق؟ نه. احتمال صدق او بیشتر می شود.

شاهد بر اینکه از این تعبیر استفاده می شود که هر مزیتی که موجب این بشود که اجتمال صدق یک خبر بیشتر بشود او منشأ ترجیح است این است که راوی وقتی می خواست منتقل بشود به مطلب دیگر، گفت که آقا این دو راوی خبرین متعارضین در جمیع صفات متساوی اند، یعنی هیچ مزیتی در یکی از اینها نیست که موجب اقربیت به واقع بشود.

اقول: واقعا این وجه ضعیف است. چرا؟ برای اینکه غیر از اینکه مرفوعه زراره سندا ضعیف است و مقبوله هم دارد ترجیح به صفات قاضی می دهد، اصلا آقا از کجا ما بفهمیم که ملاک ترجیح به اصدقیت یا اوثقیت وجود ادنی مزیتی است که احتمال صدق یک خبر را بیشتر بکند؟ نخیر، شاید باید آن مزیت در حد اصدقیت و اوثقیت باشد نه هر مزیتی. ما چه می دانیم اصدقیت چه مرتبه ای از اقربیت از واقع می آورد که ما بخواهیم تعدی کنیم به بقیه صفات؟. چه کسی می گوید قلت وسائط همان درجه مزیتی را می آورد که اصدقیت می آورد؟ هذا اول الکلام.

سؤال وجواب: اضبطیت هم داخل در اوثقیت است.

این هم که راوی گفت کلاهما عدلان لایفضل احدهما علی الآخر، این معنایش این نیست که او فهمید که هر صفت منشأ امتیاز در یک راوی منشأ ترجیح خبر او می شود. نه، او می خواست بگوید آنهایی که شما فرمودید که الحکم ما حکم به افقههما و اعدلهما و اورعهما و اصدقهما، فرقی بین این دو راوی نیست در این صفاتی که شما مطرح فرمودید.

اگر یکی بگوید اگر دو مجتهد مساوی بودند یکی از آنها اورع در افتاء بود به قول او اخذ کنید، شما بگوئید هر دو مثل هم هستند برتری بر دیگری ندارند آیا سنشان و همه صفاتشان مثل هم است؟ نه، در این چیزی که شما فرمودید اینها مثل هم هستند.

پس این وجه اول تمام نیست.

وجه دوم: ایشان فرموده است که: روایت داریم که دع ما یریبک الی ما لایریبک. این یعنی چه؟ دو تا خبر متعارض هستند، اگر معنای ما لایریبک این است که یقین داری به صدق او، خبر معارضش این می شود که یقین به کذب او داشته باشی. اگر یک خبر می گوید زید مات، و ما علم نداریم بلکه وثوق داریم به صدق او، آن خبری که می گوید زید لم یمت وثوق به کذبش پیدا می کنیم نه اینکه بشود ما یریبک. این معلوم می شود که ما لایریبک نسبی است.

یا در همین مقبوله إن المجمع علیه لاریب فیه، اگر بنا باشد لاریب فیه به قول مطلق باشد، خب آن خبر شاذ نادر ریب نداریم در کذبش، پس چرا امام فرمود: الامور ثلاثة بیّن رشده فیتبع و بیّن غیّه فیجتنب و شبهات بین ذلک یا امر مشکل یرد علمه الی الله، و این را تطبیق کرد بر آن خبر شاذ نادر. اگر بنا است لاریب فیه در خبر مشهور نفی ریب بقول مطلق بکند که وثوق داریم به صدق او، خب این یعنی وثوق پیدا می کنیم به کذب خبر معارضش، نه اینکه بشود امر مشکل یا بشود شبهات. فرموده این قرینه می شود که مراد از لاریب فیه، لاریب فیه اضافی است. یعنی درصد احتمال صدق این خبر مشهور بیشتر است. خب این را تعلیل ذکر کرد برای ترجیح او. خب هر خبر واجد مزیتی که مزیت طریقیه دارد (نه مزیت نفسیه که نماز شب می خواند) مثلا اعدل و اصدق و اورع در مقام نقل حدیث است، خب این منشأ می شود که آن لاریب فیه اضافی بشود یعنی درصد احتمال صدقش بیشتر می شود.

اقول: این هم جوابش این است که اولا جناب شیخ! شما که فرمودید لاریب فیه یعنی لاریب فی صدوره. خب چه اشکالی دارد یک خبر مشهور است لاریب فی صدوره. نه لاریب فی مضمونه. لاریب فی صدوره. آن خبر شاذ نادر مشکوک الصدور است.

و اگر می گوئید طبق بیانی که ما گفتیم ظاهر از مجمع علیه لاریب فیه، لاریب فیه بقول مطلق است یعنی مضمون این خبر مطابق با واقع است طبق وثوق نوعی. خب می گوئیم آن خبر شاذ نادر وثوق نوعی به خطائش هست. چه کسی می گوید امام خواست شبهات را بر او تطبیق کند؟ چه کسی می گوید امام خواست امر مشکل را بر او تطبیق کند؟

ولذا وجه دوم هم درست نیست.

وجه سوم را انشاءالله فردا عرض می کنیم و وارد بحث بعدی می شویم. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 1737

یکشنبه 08/02/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

قبل از اینکه بحث تعدی از مرجحات منصوصه را دنبال کنیم، یک مطلبی در کتاب اضواء وآراء راجع به ترتیب بین مرجح سندی و مرجح مضمونی ذکر کرده اند، که مطلب ایشان را نقل کنم و ملاحظه ای که بر آن هست عرض کنم:

ایشان در کتاب اضواء وآراء گفته اند: ترجیح مضمونی مقدم است بر ترجیح سندی. چرا؟ برای اینکه مثلا ترجیح خبر موافق با کتاب را اگر ما بگوئیم مرجح مضمونی است یعنی ناظر به سند این خبر که موافق کتاب هست نیست، بلکه ناظر به مضمون آن است و مضمون آن را معتبر می کند، و مضمون خبر مخالف با کتاب را غیر معتبر می کند. با سند او کاری ندارد. که شاهدش این است که در مقبوله عمر بن حنظله در خبرین مشهورین این مرجح را اعمال کرد یعنی خبرین قطعی الصدور، که بحث ترجیح سندی نبود.

ولذا مرجحیت موافقت کتاب ناظر به حجیت مضمون این خبر موافق کتاب است و الغاء حجیت خبری که مخالف با ظاهر کتاب هست.

این مطلب باعث می شود که آن خبر مخالف با ظاهر کتاب دیگر مشمول دلیل عام حجیت خبر ثقه نشود. چرا؟ برای اینکه شرط حجیت خبر ثقه این است که حجیتش اثر عملی داشته باشد. اگر خبر ثقه ای بخواهد حجت باشد و بعد ما بگوئیم ظهورش اعتبار ندارد، این چه اثر عملی ای دارد؟! پس شرط حجیت خبر ثقه حتی اگر با دلیل عام خبر الثقة حجة یا إعمل بخبر الثقة بخواهیم سخن بگوئیم موضوعش خبری است که در طول حجیت سند اثر عملی دارد. مرجح مضمونی می آید موضوع را در مورد خبری که فاقد این مرجح مضمونی است مثل خبر مخالف کتاب از بین می برد و می گوید این ظهورش معتبر نیست. از موضوع خبر الثقة حجة که یعنی خبر الثقة الذی لو کانت حجة ترتّب علیه اثرٌ عملی خارج می شود. این خبر مخالف کتاب اگر سندش هم معتبر باشد اثر عملی بر آن بار نمی شود بعد از تطبیق مرجح مضمونی بر آن که خبر موافق کتاب را بر آن مقدم کنیم و این مضمون و ظهور را از اعتبار بیندازیم.

ولذا دلیل مرجح مضمونی رافع موضوع مرجح سندی است. چون مرجح سندی موضوعش خبرینی است که اقتضاء حجیت در هر کدام وجود داشته باشد لولا المعارض. این خبری که مخالف کتب است دلیل مرجح مضمونی می گوید که ظهورش اعتبار ندارد. یعنی اگر هم بخواهد سندش معتبر باشد ظهورش اعتبار ندارد وعملا اثر عملی نخواهد داشت. پس تحت موضوع عام حجیت قرار نمی گیرد.

ولذا اگر مرجح مضمونی بیاید موضوع مرجح سندی را که خبرین تامین به لحاظ اقتضاء للحجیة است (که ظاهر اخبار ترجیح این است که دو خبری که فی حد نفسه مقتضی تام برای حجیت دارند)، دلیل ترجیح به مرجح مضمونی می آید این خبر مخالف کتاب را از اقتضاء تام للحجة می اندازد، چون دیگر آن شرط حجیت که به دلیل هم بخواهیم نگاه کنیم باز این شرط هست این است که ظهورش معتبر باشد و این ظهور خبر مخالف کتاب طبق مرجح مضمونی معتبر نیست.

نفرمائید: ما مخالفت کتاب را و موافقت کتاب را ببریم داخل مرجح سندی قرار بدهیم نگوئیم مرجح مضمونی است.

ایشان می فرماید: این مطلب خلاف این است که قدر متیقن از ترجیح به موافقت کتاب در مورد خبرین مشهورین بود که در مقبوله عمر بن حنظله گفت یعنی خبرین قطعی الصدور. چه معنا دارد که ترجیح به موافقت کتاب بشود مرجح سندی.

اقول: این مطلب انصافا ناتمام است. چرا؟ برای اینکه دلیل مرجح سندی مثل اوثق بودن (بنابر اینکه جزء مرجحات خبرین متعارضین باشد که راوی یکی اوثق است) می گوید خذ بخبر الاوثق. و با این خذ بخبر الاوثق نفی می کند امر به اخذ به خبر موافق کتاب را که راوی او غیر اوثق است. موضوع خذ بخبر الاوثق خبرین متعارضینی هستند که لولا المعارض معتبر باشند. و همینطور هست. آن خبر اوثقی که هست ولو مخالف ظهور کتاب است اما اگر خبر موافق ظهور کتاب نبود که دلیل خذ بما وافق الکتاب نمی آمد و متعرض او نمی شود. این خبر مخالف ظاهر کتاب تخصیص می زد ظاهر عموم کتاب را. پس تام الاقتضاء است للحجیة. بیش از این نیست که موضوع دلیل خذ بما قاله اوثقهما این است که خبری باشد که لولا المعارض معتبر است، ظهورش هم معتبر است. اتفاقا همینطور است. چون این خبر اوثق ولو مخالف با ظهور کتاب است ولی اگر نبود خبر موافق با ظهور کتاب این معتبر بود. خطاب خذ بخبر الاوثق شاملش می شود، و به اطلاقش نفی می کند امر به اخذ به خبر موافق کتاب را که آن خبر غیر اوثق است. اینها با هم تعارض می کنند.

چه وجهی دارد که آن مرجح مضمونی که خذ بما وافق الکتاب است مقدم بشود بر مرجح سندی که خذ بخبر الاوثق است؟ وجهی ندارد. موضوع هر کدام خبری است که لول المعارض معتبر است. این خبر اوثق که مخالف با ظهور کتاب است لولا المعارض متعبر بود و مخصص کتاب بود. خذ بخبر الاوثق می گوید به این اخذ کن سندا وظهورا. و به ظهور آن خبر دیگر ولو موافق با ظهور کتاب است اخذ نکن. اگر سند او ظنی است می گوید به سند او هم اخذ نکن، اگر سند او قطعی است می گوید به ظهور او اخذ نکن. تعارض می کند با خطاب خذ بما وافق الکتاب. چه وجهی دارد ما مرجح مضمونی را مقدم کنیم بر مرجح سندی؟ اینها در رتبه واحده هستند.

بله اگر نصوص ترجیح اقتضاء ترتیب کرد بین اینها، مثل اینکه مقبوله عمر بن حنظله بنابر نظر کسانی که می گویند ترجیح به صفات راوی می دهد خب اقتضاء می کند ترتیب را، و ترجیح به به صفات راوی که مرجح سندی است را مقدم کرده است بر ترجیح به موافقت کتاب که مرجح مضمونی است.

سؤال وجواب: اطلاق خذ بخبر الاوثق می گوید این ظهور لولا المعارض معتبر بود من می آیم انتخاب می کنم او را و می گویم الان هم معتبر بالفعل است. سندش معتبر است ظهورش معتبر است. کجا لغو می شود؟ اگر خذ بما وافق الکتاب را مقدم کنیم بر او، او لغو می شود، خب لم لایعکس؟ در جائی که این خبر موافق کتاب ظنی هست اگر خطاب خذ بخبر الاوثق را عمل کنیم حجیت سند این خبر موافق با ظاهر کتاب هم لغو می شود. ترجیحی بر هم ندارند.

ولذا این مطلب هم نادرست است.

برمی گردیم به بحث تعدی از مرجحات منصوصه:

مرحوم شیخ ابتدا ادعای اجماع می کند بر الغاء خصوصیت از مرجحات منصوصه و تعدی اصحاب به کل مزیتی که موجب اقربیت یک خبری می شود به واقع یعنی احتمال مطابقت با واقع را در او بیشتر می کند. که البته به نظر ما وجهی ندارد تمسک به این اجماع منقول که توسط متأخرین هم مثل فاضل نراقی نقل شده، و مضعف ادعای اجماع این است که کلینی در اول کافی فقط سه مرجح را ذکر کرد، شهرت، مخالفت عامه، موافقت کتاب، بعد گفت و لانعرف من ذلک الا أقلّه، ما مصادیق این سه مرجح را زیاد سراغ نداریم، ولذا چیزی احوط و اوسع از این نیست که ما رجوع کنیم به کلام اهل بیت علیهم السلام که بأیهما اخذتم من باب التسلیم وسعکم. شخصی مثل کلینی سه مرجح را فقط ذکر کرده و آن هم گفته لانعرف من ذلک الا اقلّه. در حالی که اگر بنا بود تعدی بشود از مرجحات منصوصه به کل ما یوجب الاقربیة الی الواقع که معنا ندارد بگوئیم لانعرف من ذلک الا اقلّه. با وجود مخالفت کلینی چطور ادعای اجماع می کنید؟ در کلمات خود قدماء هم ادعای اجماع نشده است. خود شیخ طوسی ره در کتاب عده و استبصار تعدی کرده از مرجحات منصوصه، ولی او هم ادعای اجماع نکرده است. او هم عباراتش مختلف است، در یکی از این دو کتاب می گوید اگر راوی یکی عادل بود و راوی دیگری غیر عادل، ترجیح می دهیم خبر عادل را. و در کتاب دیگر می گوید اگر یکی اعدل بود ترجیح می دهیم خبر او را. خود کلمات این بزرگوار اختلاف دارد.

پس عمده این است که ما به آن وجوهی که شیخ انصاری ذکر می کند توجه کنیم:

وجه اول: این بود که فرمود ظاهر خذ بما قال به اصدقهما این است که خبر اصدق احتمال صدقش بیشتر است. پس هر مزیتی که سبب بشود که احتمال صدق خبر بیشتر بشود او می تواند مرجح باشد.

بعد مرحوم شیخ شاهدی هم ذکر کرد، فرمود مؤید این استظهار ما این است که: عمر بن حنظله چهار صفت را در راوی از امام علیه السلام شنید، الحکم ما حکم به افقههما، اصدقهما، اعدلهما، اورعهما. اگر نمی فهمید که اینها بیان عرفی است برای وجود یک مزیتی در یکی از این دو خبر که سبب می شود که احتمال مطابقتش با واقع بیشتر بشود بلکه تعبد می فهمید از این چهار صفت، مناسب بود که بگوید چه بسا راوی یکی افقه است و راوی دیگری اوثق است. ولی اینجور فرض نکرد. گفت هر دو مانند هم هستند. نشان می دهد که عمر بن حنظله استظهار کرد از جواب امام علیه السلام که اینها مشیر است عرفا به آن ضابط وجود مزیتی که موجب اقربیت الی الواقع بشود.

اقول: انصافا این فرمایش درست نیست. ما از اصدقیت و افقهیت نمی فهمیم که هر اقربیت الی الواقعی مرجح است، حتی اقربیت در حد افقه بودن و اصدق بودن. شاید چون انضباط پذیر است که بفهمیم این راوی افقه است یا اصدق است لذا امام او را ملاک ترجیح قرار داد. ممکن است یک مزیتی باشد اتفاقا درجه مزیشتش مثل افقهیت راوی باشد، اما انضباط پذیر نباشد، او را امام علیه السلام مرجح ندانند. ما چه می دانیم دست ما نیست که ببینیم این انضباط پذیر است یا نه، شاید امام دیده اند که این انضباط پذیر نیست.

اما اینکه مؤید ذکر کردند که عمر بن جظنله فرض نکرد که یک راوی افقه است و راوی دیگر اصدق است. اولا عمر بن حنظله سؤال می کند و امام جواب می دهد. سریع عمر بن حنظله در جواب امام یک فرض دیگری را مطرح می کند. چه کسی می گوید حتما باید در ذهنش بیاید فرض اینکه یک راوی افقه است و یک راوی اصدق است؟. آن فرضی که بطور متعارف در ذهن انسان می آید این است که بگوید یابن رسول الله هر دو مساوی هستند در این صفات. مگر عمر بن حنظله هر جوابی را که از امام می شنید می رفت فکر می کرد و فروض مختلفی را تصور می کرد بعد می آمد سؤال جدید را مطرح می کرد؟.

ثانیا: شاید عمر بن حنظله از این مجموع چهار صفت اوثقیت را فهمید و آن صفات دیگر را در راستای اوثقیت دید. چرا قول افقه مقدم است؟ چون افقه در هنگام نقل به معنا دقیق نقل می کند، پس اوثق است. و الا اینکه افقه است این خبر را ترجیح می دهد بر خبر دیگر در مقام جمع عرفی و ترجیح، اینکه ربطی به نقل این حدیث ندارد. ظاهر این است که افقه بودنش بخاطر این است که چه بسا نقل به معنا می کردند هر کس فقیه تر است بهتر نقل به معنا می کند، یعنی اوثق است. یا اورع بودن، که مراد این نیست که اورع باشد در غیر مقام نقل حدیث. مثلا در رفتار با پدر و مادرش اورع است، خب چه ربطی دارد به نقل حدیث.

ولذا اشکال صاحب کفایه را به مرحوم شیخ ما جواب دادیم. صاحب کفایه فرموده چرا گفتید که جامع بین این صفات مزیتی است که موجب اقربیت الی الواقع بشود. اورعیت راوی مزیت نفسیه است موجب نمی شود که احتمال صدق این خبر بیشتر بشود.

جواب دادیم که ظاهر اورعیت، اورعیت به تناسب این کاری است که انجام می دهد، که اگر گفتیم مربوط به نقل حدیث است اورعیت به لحاظ نقل حدیث مراد است. و اگر مربوط به قاضی است اورعیت در مقام قضاء مراد است. ظاهرش این است. خب اورعیت در نقل حدیث منشأ اوثقیت می شود دیگر. شاید عمر بن حنظله از اینها جامعی گرفت به نام اوثقیت، آنهم اوثقیت معتد به، نه اینکه ما برویم در ترازوی طلا فروشها وزن کنیم ببینیم او یک هزارم درجه اوثق از این است. اوثق به حدی که عرف اعتناء کند به آن و بگوید هذا اوثق من ذاک، هذا افقه من ذاک. شاید عمربن حنظله اوثقیت را شامل این صفات دید ولذا فرض نکرد یکی اورع است ویکی اوثق پس باید چه کنیم.

اما وجه دوم: شیخ فرمود که المجمع علیه لاریب فیه قطعا لاریب فیه اضافی است نه لازیب فیه حقیقی. چون ما احتمال صدق آن خبر شاذ نادر را می دهیم. اگر بنا بود شک نداشتیم در صدق این خبر مشهور و مطابق بودن او با واقع، خبر معارض او را هم باید شک نداشته باشیم در بطلانش. اما امام علیه السلام فرمود نخیر او امر مشکل و شبهات است.

اقول: این را هم جواب دادیم، گفتیم اولا: معلوم نیست که امام علیه السلام تطبیق کرده شبهات و امر مشکل را بر آن خبر شاذ. شاید او را بیّن الغیّ دانسته، حرام بیّن دانسته.

ثانیا: شما که فرمودید که لاریب فیه یعنی لاریب فی صدوره. خبر شاذ نادر می شود فی صدوره ریب. خبری که صدورش قطعی است که مطابق بودنش با واقع قطعی نیست، شاید مضمونش مراد جدی نباشد. آخر کدام عرف وقتی شصت درصد احتمال می دهیم این خبر درست باشد و چهل درصد احتمال می دهیم آن خبر معارض، کافی بداند که بگوئیم این خبر لاریب فیه است؟! کدام عرف اصلا استعمال این را صحیح می داند ولو مجازا؟!

اما وجه سومی که شیخ انصاری فرموده اند این است که: فرموده اند: در مقبوله آمده است و ما خالف العامة ففیه الرشاد. در مرفوعه زراره آمده فإن الحق فیما خالفهم. تعلیل کرده است امام علیه السلام اخذ به خبر مخالف عامه را به اینکه ما خالف العامة ففیه الرشاد و الحق فیما خالفهم. قطعا مراد این نیست که دائما حق در مخالف عامه است. بلکه معنایش این است که نسبتا. ما خالف العامة ففیه الرشاد یعنی درصد احتمال درست بودنش بیشتر است از آن خبر موافق عامه. فإن الحق فیما خالفهم، بالاضافه به آن خبر موافق عامه بیشتر به ذهن می آید که این خبر مخالف عامه حق است. حق بالاضافة الی الغیرريال یعنی اقرب بودن او به واقع.

این فرمایش هم ناتمام است. جناب شیخ انصاری! در مرفوعه تعلیل کرد که خذ بما خالف العامة فإن الحق فیما خالفهم. ولی او ضعیف السند است. ولذا تنها دلیل مقبوله است.

در مقبوله ممکن است کسی بگوید که تعلیل ذکر نشد. امام علیه السلام فرمود ما خالف العامة فیؤخذ و ما خالف العامة ففیه الرشاد. ممکن است کسی بگوید که امام فرموده است که رشد در عمل به خبری است که مخالف عامه است. چرا؟ برای اینکه شارع در مقام تعارض خبرین امر کرده است به اتباع خبری که مخالف عامه است. ما خالف العامة ففیه الرشاد یعنی فی اتباعه الرشاد.

این بیانی است که آقای خوئی ره ذکر کرده است.

اقول: ولی انصاف این است که برای ما مشکل است که و ما خالف العامة ففیه الرشاد را بگوئیم و ما خالف العامة ففی اتباعه الرشاد، از باب اینکه شارع امر کرده است به اتباع خبر مخالف عامه در فرض تعارض. ظاهر تعلیل را در این عبارت نمی شود انکار کرد. ما خالف العامة فیؤخذ و ما وافق العامة فیترک، و ما خالف العامة ففیه الرشاد تناسبش با تعلیل است.

ولکن به نظر ما باز فرمایش شیخ قابل جواب است. آقا ما خالف العامة ففیه الرشاد دائما نیست ولی می تواند غالبا باشد. بخاطر اینکه در فرض تعارض غلبه این است که خبر موافق عامه یا صادر نشده یا اگر صادر شده به داعی تقیه صادر شده است. این غلبه را که نمی شود انکار کرد. ما خالف العامة ففیه الرشاد را به لحاظ غلبه گفته اند. و یا بخاطر این گفته اند که عامه مناشئ استنباطشان خراب است. قیاس و استحسان و روایات ابی هریره و سمرة بن جندب و اینها است. خب خبری که مخالف آراء عامه است طبعا ما خالف العامة ففیه الرشاد، با توجه به ضعف فقه عامه و اعتمادشان بر عمل صحابه و نقل صحابه که خود قرآن آنها را مذمت کرده است.

پس می شود ما خالف العامة ففیه الرشاد غالبا.

این عرفی نیست که بگوئیم ما خالف العامة ففیه الرشاد یعنی هو اقرب الی الواقع من الخبر الموافق للعامة. درصد احتمال مطابق بودن خبر مخالف عامه با واقع بیشتر است. آیا اینجور تعبیر می کنند ففیه الرشاد؟ یا نه باید بگویند فهو اولی بالرشد. باید بگویند فهو اقرب الی الواقع نه اینکه ففیه الرشاد.

ولذا به نظر ما هیچ وجهی برای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه وجود ندارد.

### اخبار التوقف و الارجاء

بعد از بیان اخبار طرح و اخبار تخییر و اخبار ترجیح، حالا نوبت می رسد به قسم چهارم از اخبار که نامش اخبار توقف و إرجاء است. روایاتی است که در فرض تعارض امر کرده است به توقف و تأخیر واقعه تا واضح شدن حکم شرعی.

مثلا در سرائر نقل می کند از کتاب مسائل الرجال که محمد بن علی بن عیسی به امام علیه السلام نامه نوشت، سؤال کرد از علم منقول، یسئله عن العلم المنقول الینا عن آبائک و اجدادک علیهم السلام قد اختلف علینا فیه فکیف العمل علی اختلافه أو الرد الیک فیما اختلف فیه؟ فکتب علیه السلام: ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه الینا.

گفته می شود که امام در فرض تعارض فرمود اگر علم دارید که یکی از این دو خبر حدیث ما هست به آن عمل کنید، اگر علم ندارید توقف کنید و اخذ به هیچکدام نکنید.

ولذا گفته می شود که این روایت دلیل بر لزوم توقف و إرجاء واقعه است.

اقول: اولا: این روایت سندش ضعیف است. چون کتاب مسائل الرجال راوی اش مجهول است و توثیق ندارد. در مستطرفات سرائر می گوید: و فی کتاب مسائل الرجال. پس این حدیث اعتباری ندارد.

ثانیا: برفرض حدیث تام السند باشد، اگر بگوئیم موردش مورد اعم از تعارض است، خب بطور مطلق در مورد حدیث ها که متنوع هستند و مورد اختلاف است که به اینها عمل بکنیم یا نکنیم، امام فرمود ما علتم أنه قولنا فالزموه. دلیل حجیت خبر ثقه می گوید أو قام خبر الثقة علیه. العمری ثقتی فاسمع له واطع.

اگر بگوئیم این روایت سرائر در مورد تعارض است، که بعید نیست همینطور باشد، (چون ظاهر قد اختلف علینا فیه، فکیف العمل به علی اختلافه أو الرد الیک فیما اختلف فیه، این یعنی حدیثین مختلفین هستند. ظاهرش این است) در مورد تعارض می گوید ما علمتم أنه قولنا فالزموه. باز هم قابل تقیید است. روایات ترجیح که مشکلی با این ندارد، ما علمتم أنه قولنا فالزموه أو کان فیه مرجح من موافق الکتاب أو مخالفة العامة.

بله کسانی که قائل به تخییر هستند بعد از تکافؤ خبرین متعارضین و روایات تخییر را تام می دانند، ممکن است آنها بگویند تعارض می کند روایات تخییر با این روایات توقف.

اقول: این هم قابل جواب است. برای اینکه روایات تخییر در مورد خبرینی است که معتبرین فی حد ذاته بودند. یعنی خبر ثقه تعارض کرد با یک خبر ثقه دیگر. آنجا تخییر بود. روایات تخییر یا حتی روایات ترجیح در جائی بود که دو تا خبر هر دو خبر ثقه هستند و با هم تعارض می کنند. اما در این روایت سرائر که فرض نشد این خبر، خبر ثقه است. راوی گفت قد اختلف علینا فیه فکیف العمل به علی اختلافه. حضرت می توانند بفرمایند که ما علمتم أنه قولنا فالزموه، و الا فإن کان الخبران معتبرین فی حد ذاتهما هر دو خبر، خبر ثقه بودند فأنتم مخیرون. اشکال ندارد قابل تقیید است.

چه لزومی دارد ما بگوئیم انصراف دارد قد اختلف علینا فیه به جائی که این حدیثان لولا الاختلاف و التعارض حجت بودند؟ نه، ما قبلا عرض کردیم که همچنین ظهوری ندارد که اگر راوی بیاید بگوید دو حدیث هستند با هم اختلاف دارند چه بکنیم، حتما امام جواب که می دهند ناظر هستند به جائی که این دو حدیث لولا الاختلاف و التعارض حجت بودند تا بگوئید موضوعش می شود خبر ثقه. نه، وجهی برای این انصراف است. ولذا موضوعش اعم از خبر ثقه است، روایات تخییر در مورد خبر ثقه است می توانیم تقیید بزنیم این روایت را.

سؤال وجواب: نه توجه نداشتند به روایات ضعاف عمل می کردند، مگر همین اخباری های ما به روایات ضعاف عمل نمی کنند. شیخ صدوق ما اگر در فقیه دو خبر نقل می کند یک خبر ضعیف ویک خبر صحیح و خودش هم می گوید این خبر ضعیف است. آن خبر صحیح لا یصلی الرجل و بین یدیه سیف ظهور دارد در حرمت. می گوید یک روایت دیگر آمده که رواتش مجهول هستند می گوید لابأس بأن یصلی الرجل و بین یدیه سیف ولکن چون این حدیث متضمن رخصت و رحمت است ما به این حدیث عمل می کنیم. آقا حدیث ضعیف متضمن رخصت و رحمت است به او عمل می کنیم دست از حدیث صحیح که ظهور نهیش در نهی تحریمی است بر می داریم که لایصلی الرجل و بین یدیه سیف اینطور نیست که همه توجه داشته باشند که این خبر صحیح است یا این خبر ضعیف است.

ولذا امام با روایات ترجیح و تخییر فرموده اند اگر خبرین ثقه تعارض کردند مرجحی نبود تخییر. تخصیص می زنیم این روایت را.

اما ذیل مقبوله عمر بن حنظله که إذا کان کذلک فأرجئه حتی تلقی امامک را انشاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه 1738

دوشنبه 09/02/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به اخبار توقف و ارجاء در فرض تعارض اخبار بود.

روایت اول را سرائر نقل کرد از کتاب مسائل الرجال. بصائر الدرجات هم نقل می کند از محمد بن عیسی از داود بن فرقد فارسی، که توثیق ندارد، از امام علیه السلام که: ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه الینا. مورد سؤال هم اختلاف اخبار هست.

که راجع به این روایت ما صحبت کردیم، غیر از ضعف سند اشکال دلالی داشت وآن این بود که این روایت مطلق بود قابل تقیید بود به روایات ترجیح. ما علمتم أنه قولنا أو کان خبر ثقة و وجد فیه مرجح کمخالفة العامة أو موافقة الکتاب فالزموه.

روایت دوم: ذیل مقبوله عمر بن حنظله است. در ذیل مقبوله بعد از اینکه عمر بن حنظله مرجحات را از امام علیه السلام شنید، مرجحیت موافقت کتاب و بعد مخالفت عامه، فرض کرد که هیچ مرجحی در یکی از این دو خبر که با هم تعارض کردند وجود ندارد. امام علیه السلام فرمود: إذا کان ذلک فأرجئه حتی تلقی امامک فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.

گفته می شود که این ذیل امر به إرجاء و توقف می کند تا زمان لقاء امام و کشف حکم شرعی با سؤال از امام. با اخبار تخییر سازگار نیست. با اخبار ترجیح مشکل ندارد، چون در ذیل مرجحات و فرض فقد مرجحات امام این را فرموده است، ولی با اخبار تخییر تعارض می کند. کسی که قائل است به تخییر بین خبرین متعارضین خب جواب این مقبوله را باید بدهد. بله ما قائل به تخییر نیستیم مگر در روایات استحبابیه، که خارج از فرض این مقبوله هست که در مورد منازعات فی دین أو میراث است و موردش اخبار الزامیه است. اما کسی که قائل به تخییر است مثل صاحب تعلیقه مباحث الاصول که بعد از فقد مرجحات می گوید مخیر هستیم در اخذ به یکی از این دو حدیث، خب این ذیل مقبوله خلاف این را می گوید. می گوید أرجئه حتی تلقی امامک.

جوابی که داده می شود این است که مورد مقبوله تنازع بود. درست است که ما اخذ به شهرت را گفتیم اطلاق دارد به قرینه إن المجمع علیه لاریب فیه، اختصاص به فرض تنازع ندارد. یا ترجیح به مخالفت عامه قرینه دارد که ما خالف العامة ففیه الرشاد، اختصاصی به فرض تنازع ندارد. و متفاهم عرفی این است که اخذ به موافق کتاب هم که در اثناء آن ذکر شده است بین فقره امر به اخذ به شهرت و فقره امر به اخذ به خبر مخالف عامه ذکر شده است، اخذ به خبر موافق کتاب، متفاهم عرفی این است که او هم اختصاص به باب تنازع ندارد.

اما بقیه فقرات که قرینه نداریم بر تعدی از فرض تنازع به غیر فرض تنازع، خب چطور ما تعدی کنیم؟

اول مقبوله که راجع به تعارض دو قاضی بود و امام فرمود الحکم ما حکم به افقههما و اعدلهما، نتوانستیم تعدی کنیم به ترجیح به صفات راوی. ذیلش هم إذا کان ذلک فأرجئه حتی تلقی امامک در این موردی است که رجلین بینهما منازعة فی دین أو میراث. چه جور تعدی کنیم؟

علاوه بر اینکه خطاب به عمر بن حنظله است می گوید أرجئه حتی تلقی امامک، چه جور از عمر بن حنظله ای که معاصر با امام علیه السلام است تعدی کنیم به شیعه در عصر غیبت؟

ولذا آقای سیستانی هم که این مقبوله را در مورد تعارض فتوای دو مجتهد می دانند، در فرض فقد ترجیح به اعلمیت احد المجتهدین یا اورعیتش در مقام افتاء قائل شده اند به تخییر بر اساس موثقه سماعه که رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه احدهما یأمر بأخذه والآخر ینهی عنه، قال یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه. خب این إذا کان ذلک فأرجئه حتی تلقی امامک در زمان حضور گفته است احتیاط، و ممکن است کسی بگوید که این إرجاء به لحاظ حکم واقعی است و لکن به لحاظ حکم ظاهری تخییر ظاهری هست.

ممکن است شما بفرمائید که این حرف با این تعلیل چه جور سازگار است که إن الوقوف عند الشبهات خبر من الاقتحام فی الهلکات؟ این تعلیل إباء دارد از تخصیص به زمان حضور مثلا.

جواب می دهیم که امام علیه السلام وقتی فرمودند که إن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات این إباء از تخصیص دارد، ولی هلکات یعنی چه؟ هلکات یعنی عقاب. إن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی العقاب. خب وقتی شارع قائل به تخییر شد در عصر غیبت بین خبرین متعارضین، دیگر احتمال عقاب نیست، و دیگر شبهه نیست به معنای آن چیزی که نه حکم واقعی اش معلوم است و نه حکم ظاهری اش. حکم ظاهری معلوم است. در جائی شبهه است که امام جعل حجیت نکند برای یکی از این دو خبر تعیینا یا تخییرا، و ترخیص ظاهری ندهد در تطبیق عمل بر یکی از این دو خبر، آنوقت می شود شبهه. و الا شبهه به قول مطلق دیگر نخواهد بود بعد از اینکه امام حکم ظاهری ما را بیان بکنند.

ولذا این روایت هم ایجاد مشکل نمی کند.

## تنبیهات باب تعارض

در آخر بحث تعارض چهار تنبیه هست که انشاءالله در این چند روز این تنبیهات را مطرح می کنیم:

### تنبیه اول:

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: ظاهر از اخبار علاجیه اعم است از موارد جمع عرفی و غیر جمع عرفی. همینکه تحیر بدوی بود بخاطر تعارض بدوی بین دو خبر، حال این تعارض جمع عرفی داشته باشد یا نداشته باشد، همین کافی است که سائل سؤال کند که ما چه بکنیم در رابطه با این دو خبر متعارض و مختلف.

اینکه مشهور گفته اند که اخبار علاجیه منصرف است از موارد جمع عرفی چون در موارد جمع عرفی تحیر نیست برای عرف و عمل می کنند عرف به این دو خبر که جمع عرفی دارند، این درست نیست. برای اینکه در موارد جمع عرفی هم تحیر بدوی هست. وجهی ندارد انصراف اخبار علاجیه از آن.

ممکن است شما به صاحب کفایه بگوئید: جناب صاحب کفایه! پس اخبار علاجیه اگر شامل موارد جمع عرفی بین دو حدیث می شود مثل دو حدیث که یکی عام است و دیگری خاص، یکی اظهر یا نص است و دیگری ظاهر، پس شما چه می کنید؟ تمسک می کنید به اخبار علاجیه که شما قائل شدید به تخییر و گفتید که مستحب است اخذ به مرجحات ولکن فتوی این است که مخیر است مکلف در تعارض خبرین، آیا در موارد جمع عرفی هم قائل به تخییر می شوید؟

ایشان فرموده است: نه، ولکن نه بخاطر انصراف اخبار علاجیه، بلکه بخاطر سیره قطعیه متشرعیه در زمان ائمه علیهم السلام که حمل عام بر خاص می کردند. تخصیص می زدند عام را به خاص. حمل ظاهر بر اظهر می کردند، حمل ظاهر بر نص می کردند، جمع عرفی می کردند.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری اشکال کرده است به استادش صاحب کفایه، فرموده: شما که اطلاق اخبار علاجیه را پذیرفتید نسبت به موارد جمع عرفی. می ماند این ادعای سیره متشرعیه بر عدم تخییر یا عدم ترجیح در خبرینی که جمع عرفی دارند، بلکه سیره بر جمع عرفی است. نخیر، ما این سیره ای که شما ادعا می کنید قبول نداریم. چطور این سیره ثابت باشد در حالی که شخصیتی مثل شیخ طوسی تشکیک می کند در حمل عام بر خاص؟! قبلا تشکیک شیخ طوسی را نقل کردیم.

در بحوث هم به صاحب کفایه اشکال کرده اند، گفته اند سیره متشرعیه را ما قبول داریم بر جمع عرفی بین دو حدیثی که جمع عرفی دارند. اما نه این جمع های عرفی ای که الان ما می کنیم. بلکه جمع های عرفی آسان و واضح. کدام شاهد تاریخی می گوید که در زمان ائمه علیهم السلام اصحاب ائمه علیهم السلام همه جمع های عرفی را که به نظر ما جمع عرفی است قبول داشتند؟!

بله شواهدی هست که با خاص عام را تخصیص می زدند، با مقید مطلق را تقیید می زدند. خطاب ترخیص را قرینه می گرفتند بر رفع ید از ظاهر خطاب امر در وجوب. اما این جمع های عرفی که الان مطرح است که اقوی العمومات را می آیند با مخصص تخصیص می زنند این جمع های عرفی ثابت نیست که در زمان ائمه علیهم السلام مورد عمل اصحاب ائمه علیهم السلام بوده است.

ما یک مؤیدی هم عرض کنیم برای این مطلب، وآن این است که مکاتبه ابن مهزیار جمع عرفی داشت. دو حدیث بود، یکی می گفت لاتصلهما الا علی وجه الارض، نافله فجر را روی محمل نخوانید، یک روایت دیگر می گفت صلهما فی المحمل، نافله فجر را روی محمل بخوانید یعنی می توانید بخوانید. جمع عرفی دارد، یکی می گوید می توانید نافله فجر را روی محمل بخوانید، دیگری می گوید نافله فجر را نخوانید مگر روی زمین. این لاتصلهما الا علی وجه الارض ظاهر در تحریم است قابل حمل بر کراهت است. یا مکاتبه حمیری دو حدیث بود که یکی به عموم می گفت که هرگاه در نماز از یک حالی به حال دیگری منتقل شدی فعلیک التکبیر. یک خطاب دیگر در خصوص قیام بعد از تشهد اول می گفت لیس علیک التکبیر، که خاص بود. اولی عام بود. ولی مکاتبه حمیری معامله تعارض کرد و قائل به تخییر شد، بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا.

راجع به این مؤید ما قبلا بحث کردیم گفتیم مکاتبه ابن مهزیار چه کسی می گوید امام که فرمود موسع علیک بأیة عملت تخییر خبرین متعارضین را مطرح کرد؟ شاید همین مستحب بودن اینکه نافله فجر را روی زمین بخوانیم را مطرح کردند به این لسان که موسع علیک بأیة عملت.

و اما مکاتبه حمیری، شاید عامی بود که قابل تخصیص نبود. مثل اینکه مورد سؤال ممکن است همین قیام بعد از تشهد اول بود. چون حضرت فرمود إن فیه حدیثین، در مورد تکبیر بعد از تشهد اول که تو سؤال می کنی دو حدیث است یک حدیث عام و یک حدیث خاص. خب حدیث عام شاید قابل تخصیص نبود، مورد سؤال تکبیر بعد از تشهد اول بود که قابل تخصیص نیست. هر عام وخاصی که جمع عرفی ندارند. باید از تخصیص عام اخراج مورد لازم نیاید.

و اما سیره متشرعه انصافا اشکال وارد است. خب چه احرازی می توانیم بکنیم سیره متشرعه را بر همه این موارد جمع عرفی مخصوصا با کلام شیخ طوسی که فرمود اگر عام متأخر باشد به عام عمل می کنیم ناسخ خاص می دانیم. اگر خاص متأخر است خاص را ناسخ می دانیم. اگر مشتبه شد کدامیک مقدم است و کدامیک متأخر، آنجا مورد بحث بود، فرمود اختلاف است بین علماء. یک وجهی هست بگوئیم تخصیص بزنیم عام را به خاص از باب اینکه تا می شود باید به احادیث عمل کرد.

ما به نظرمان اگر جمع عرفی باشد ولو به لحاظ این مولا که در شرائط تقیه به سر می برد و شرائط تقیه اقتضاء می کند جوابها را ناقص و تام بیان کند همیشه جواب تام ندهد، إنا نجیب الناس علی الزیادة والنقصان، راجع به همچنین مولائی اگر عرف با توجه به شرائط این مولا جمع عرفی کند بین دو خطاب، خب انصافا انصراف دارد ادله اخبار علاجیه از مورد این جمع عرفی. چون انصراف اخبار علاجیه به فرض تحیر عرفی است و در موارد جمع عرفی تحیر عرفی نیست. جناب صاحب کفایه! تحیر بدوی هست یعنی چه؟ تحیر عرفی وجود ندارد. و انصراف اخبار علاجیه به موارد تحیر عرفی است.

بله ما در عرفی بودن بعضی از جمع ها اشکال کردیم بخاطر اینکه تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید. او را با اطلاق مقامی در کلمات ائمه علیهم السلام حل کردیم. که ائمه علیهم السلام وقتی می فرمودند به این احادیث ما عمل کنید، خب خیلی از این اخبار خاص تأخیر بیان از وقت حاجت در عمل به آن از لازم می آمد، و عرف غافل بود از این نکته.

عرف اگر جمع عرفی ببیند که به نظر ما با توجه به غفلت مردم از این نکته که از تخصیص این عام تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید جمع را عرفی می دانند. خود عرف هم قبل از اینکه وقت حاجت عمل به عام برسد خاصی از مولا بشوند تخصیص می زنند عام را به آن. و یا اگر عام الزامی باشد و خاص ترخیصی باشد ولو بعد از زمان حاجت عمل به عام می گویند چه اشکالی دارد، ظاهر عام این بود که واجب است تکبیر در حال انتقال از یک حالی به حالی دیگری در نماز. یک خاص منفصل ولو بعد از وقت حاجت عمل به عام گفت لازم نیست بعد از تشهد اول تکبیر بگوئید، عرف إبائی ندارد، چون فوت مصلحتی لازم نمی آید از این تأخیر بیان، القاء در مفسده ای لازم نمی آید. اینها جمع عرفی است، عرف متحیر نمی ماند.

جائی که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم بیاید و القاء در مفسده پیش بیاید، مثل اینکه خاص ترخیصی باشد و عام الزامی یا هر دو الزامی باشند، که از ترک بیان خاص و تأخیر بیان خاص القاء در مفسده لازم بیاید (القاء در مفسده اینکه مردم به آن عام عمل می کنند و به خلاف واقع می افتند) این جمع عرفی نیست. ما اشکالمان این بود. نه اینکه جمع عرفی هست ولی اخبار علاجیه شامل آن می شود. گفتیم این جمع عرفی نیست، عرف متعارض می بیند.

ولکن از اطلاق مقامی کلمات ائمه علیهم السلام استفاده کردیم که چون این پدیده شایع بوده است در روایات، ائمه علیهم السلام این را القاء کرده اند و به شیعه گفته اند به این اخبار عمل کنید همانطور که به کلمات متداوله خودتان عمل می کنید که عام را با خاص تخصیص می زنید.

اینکه آقای زنجانی وفاقا للمحقق النائینی گفته اند این مخصص های منفصل کشف می کند که در کنار کلام امام علیه السلام یک قرینه متصله ای بوده است که راوی او را نگفته و ما با مخصص منفصل آن را کشف کردیم، انصافا در این همه روایت ما بگوئیم اینجا راوی مقید متصل بود نگفت ما منفصل را شنیدیم، جای دیگر مقید متصل بود نگفت ما منفصل را شنیدیم. خب یکجا دو جا، در این همه موارد کثیره اگر این احتمال را بدهیم اصلا دیگر حجیت خبر ثقه زیر سؤال می رود. همه اش قرینه متصله و همه اش فراموشی و همه اش عدم التفات به ذکر قرائن متصله؟! این جمع عرفی است.

ما بخواهیم سیره متشرعه را احراز کنیم بما هم متشرعه، این کار سختی است. اما ارتکاز عقلائی خودمان را می توانیم کشف کنیم چون ما با ارتکاز عقلائی خودمان زندگی می کنیم. ارتکاز عقلائی همین است که اخبار علاجیه منصرف به موارد تحیر عرفی است ودر موارد جمع عرفی تحیر عرفی وجود ندارد، ولذا حرف مشهور درست است.

سؤال وجواب: سیره اصحاب ائمه علیهم السلام بر اینکه خودشان جمع عرفی می کردند شما این را از کجا احراز می کنید بعرضه العریض؟ اطلاق مقامی ظهر کلام امام را کشف می کند نه سیره را.

### تنبیه دوم:

محقق همدانی ره فرموده: اگر دو خبر بود راجع به یک کلام امام، مثلا کلینی می گوید امام فرمود إذا نش العصیر و غلی حرم، شیخ طوسی می گوید امام فرمود إذا نش اعصیر أو غلی حرم، یکی واو می گوید و یکی أو. خب ما می دانیم قطعا هر دو از امام صادر نشده است، چون یک حدیث است که امام صادق علیه السلام به ذریح محاربی فرموده است. ذریح محاربی یا از امام شنیده إذا نش العصیر و غلی حرم، یا شنیده إذا نش العصر أو غلی حرم. محقق همدانی فرموده: اینجا اخبار علاجیه قابل تطبیق نیست. یعنی نمی شود اینجا رجوع به مرجحات کرد، نمی شود بگوئیم اینجا إذن فتخیر. اشتباه حجت به لاحجت است. اخبار علاجیه در جائی است که احتمال صدور هر دو کلام را از امام بدهیم. بعد می آییم می گوئیم این کلام موافق عامه است و آن کلام مخالف عامه، اخذ می کنیم به آن خبری که حاکی از کلام مخالف عامه است. اگر مرجح نداشت می گوئیم بأیهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا.

اقول: انصافا این فرمایش ناتمام است. چرا؟ برای اینکه چرا اخبار علاجیه شامل نشود؟ إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان. حدیثان مختلفان آیا یعنی دو حدیث متعدد از امام؟! نه، دو حدیث مختلف ما شنیدیم، ورد علینا حدیثان مختلفان. چون کلینی نقل کرد که امام علیه السلام به ذریح فرمود إذا نش العصیر و غلی حرم، پس ورد علینا هذا الحدیث، شیخ طوسی نقل کرد که امام علیه السلام به ذریح محاربی فرمود إذا نش العصیر أو علی حرم، این حدیث بر ما وارد شد، ورد علینا حدیثان مختلفان.

بله! تعارض بالعرض را عرفا اصلا مصداق خبرین مختلفین نمی بینند. مثلا یک خبر می گوید دعاء عند رؤیة الهلال واجب است، یک خبر می گوید صدقه به فقیر واجب است. ما از خارج می دانیم که یکی از این دو تا واجب نیست. علم خارجی به عدم وجوب یکی از این دو منشأ نمی شود عرف به این دو حدیث بگوید حدیثان مختلفان. اما اینجا تعارض بالذات است بین إذا نش العصیر و غلی حرم با إذا نش العصر أو غلی حرم. إذا نش العصر أو غلی حرم می گوید نشیش عصیر کافی است برای حرمت نیاز به غلیان نیست، اما إذا نش العصیر و غلی حرم می گوید نشیش بدون غلیان کافی نیست برای حرمت. تنافی بالذات است، صدق می کند ورد علینا حدیثان مختلفان.

سؤال وجواب: علم به عدم صدور یکی از این دو از امام مانع می شود از صدق إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان؟!

سؤال وجواب: اختلاف نسخه از باب این است که مانع از وثوق می شود به نسخه صحیحه. والا اگر در اختلاف نسخه هم دو راوی ثقه باشند، یعنی آن مستنسخ راوی ثقه باشد اختلاف کند با مستنسخ دیگر که او هم راوی ثقه است، الکلام الکلام چرا نتوانیم رجوع کنیم به اخبار علاجی؟. در اختلاف نسخ که ما رجوع نمی کنیم چون اختلاف نسخ را ما می گوئیم اصلا مانع از وثوق است و اتحاد نسخ سبب وثوق به صحت نسخه است، والا حجیت تعبدیه ندارد، حجیتش از باب حجیت خبر ثقه نیست. ما با این مستنسخ که به عنوان مخبر ثقه برخورد نمی کنیم، بلکه از باب اینکه وثوق پیدا می کنیم که او درست نسخه برداری کرده است. و الا خیلی از این مستنسخ ها را ما نمی شناسیم.

سؤال وجواب: چه فرق می کند این مثال نشیش با این مثالی که دو راوی بیایند یک روز از امام مطلبی را شنیده اند مثل همان قضیه اینکه امام در حجی که رفتند قبل از احرام أتی جاریته، و این جاریه، جاریه ای بود که همسر امام که ام اسماعیل بود به امام بخشیده بود. دو نقل است، در یک نقل است که امام به آن جاریه فرمود: در غسل جنابت اول سر و گردنت را بشور، بعد بگذار بعد از مدتی که سر و گردنت خشک شد قبل از احرام سائر بدنت را بشور، تا ام اسماعیل نفهمد. در یک نقل دیگر هست که امام به او فرمود اول بدنت را بشور، بعد که خشک شد موقعی که می خواستی محرم بشوی و حرکت کنی سر وگردنت را بشور. باز هم ام اسماعیل شک می کند. جالب این است که ام اسماعیل فهمید و سر آن کنیز را تراشید. سال بعد که حج بجا آوردند همسر امام علیه السلام عرض کرد که اینجا همانجایی است که پارسال آمدیم حج؟ حضرت فرمود بله همانجا است که ثواب حج سال گذشته ات را از بین بردی با آن کاری که کردی. چکار داشتی که سر آن جاریه را تراشیدی و تنبیه کردی.

خب این یک واقعه است دو نقل، آیا صدق نمی کند که ورد علینا حدیثان مختلفان که ما بفهمیم که آیا ترتیب بین سر و گردن و سائر بدن در غسل جنابت معتبر است یا معتبر نیست. خب یک نقل می گوید معتبر است اول سر و گردن. یا لااقل اختلاف که دارند طبق یکی از این دو نقل فرض این است که سر و گردن را جاریه بعدا شست. طبق آن نقل که او می شود معارض با ادله ترتیب. خب چرا صدق نکند ورد علیکم حدیثان مختلفان؟

سؤال وجواب: نه، اصلا ما خالف العامة ففیه الرشاد به قول مرحوم شیخ (حالا مرحوم شیخ می گوید رشاد نسبی ما می گوئیم رشاد نوعی) ما خالف العامة خودش ملاک حق و باطل است در باب تعارض الخبرین. مخالف عامه که بود غلبه این است که این مطابق با حق باشد. نه آن چیزی که بعضی می گویند که ما خالف العامة ففیه الرشاد یعنی نفس مخالفت عامه سبب رشد است. به قول شیخ این خلاف ظاهر است که نفس اینکه ما مخالفت با عامه بکنیم رشد پیدا کنیم. نه، ظاهرش این است که ما خالف العامة غالبا مطابق با واقع است، کار ندارد که ما اگر مخالفت با عامه بکنیم رشد پیدا می کنیم. ملاک نفسی داشتن را نمی فهماند. ملاک طریقی است. خب وقتی ملاک طریقی است سبب کشف حق از باطل می شود. اینجا هم هست.

ولذا به نظر ما این اشکال ندارد.

کلام واقع می شود در تنبیه سوم که شمول اخبار علاجیه نسبت به موارد تعارض به عموم من وجه است، که بحث مهمی است و محل ابتلاء شدید است در فقه که چه بکنیم، آیا می توانیم به اخبار علاجیه تمسک کنیم و مرجحات را تطبیق کنیم در عامین من وجه یا نه. انشاءالله فردا.

جلسه 1739

سه شنبه 10/02/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

در پایان بحث تعارض که ما به این نتیجه رسیدیم که خبرین متعارضین اگر یکی مخالف عامه بود و دیگری موافق عامه، خبر مخالف عامه ترجیح دارد و اگر هر دو از این جهت مثل هم بودند تعارض وتساقط می کنند و ما رجوع می کنیم به عام فوقانی اگر وجود داشته باشد و الا به اصل عملی رجوع می کنیم.

که این مطلب ما منافات با روایاتی که امر به توقف می کند ندارد. مثلا در روایت میثمی که سندش به نظر ما ضعیف بود ولو صدوق به آن اعتماد کرد تعبیر این بود که: اگر دو حدیث مختلف بر شما وارد شد، إذا ورد علیکم خبران مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله، و ما لم یکن فی کتاب الله فاعرضوهما علی سنن رسول الله و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا الینا علمه فنحن اولی بذلک و لاتقولوا فیه بآرائکم و علیکم بالکف والتثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا.

این منافات ندارد که ما فعلا رجوع کنیم به اصل عملی. ولی توقف می کنیم از حکم به مضمون خبر الف یا خبر ب.

بعد از این بحث نوبت رسید به تنبیهات. رسیدیم به تنبیه سوم.

### تنبیه سوم:

آیا این مرجحات که ذکر شد اختصاص دارد به خبرین متباینین یا شامل خبرین عامین من وجه هم می شود؟

قول اول: محقق عراقی گفته است که مشهور بلکه معظم علماء قائلند که این اخبار ترجیح در عامین من وجه جاری نیست.

و درست هم همین حرف است. پس قول اول می شود قول مشهور، منع از جریان مرجحات در عامین من وجه مطلقا.

قول دوم: قول به جریان مرجحات است در عامین من وجه مطلقا. که قول آقای خوئی ره است.

قول سوم: تفصیل است بین مرجح صدوری و مرجح غیر صدوری. و این تفصیل مرحوم نائینی است. ایشان فرموده است که مرجح اگر مرجح صدوری است مثل شهرت روائیه و یا ترجیح به صفات راوی، در عامین من وجه جاری نیست، چون تبعیض در صدور که معنا ندارد. مثلا اکرم العلماء با لاتکرم الفساق که تعارض کردند در عالم فاسق، ما بگوئیم این اکرم العلماء که راوی اش اوثق است نسبت به عالم عادل صادر شده است نسبت به عالم فاسق صادر نشده است. اینکه معنا ندارد. کلام واحد است یا صادر شده یا نشده است.

اگر بخواهیم بگوئیم در مورد اجتماع اکرم العلماء چون راوی اش اوثق است او صادر شده است و لاتکرم الفساق چون راوی اش غیر اوثق است (و محقق نائینی فرمود تفکیک غیر معقول است) بگوئیم اصلا صادر نشده، این خلاف مفاد ادله است.

خلاصه فرمایش محقق نائینی این است که ایشان می گویند: اگر راوی اکرم العلماء اوثق بود، این مرجح صدوری است. بخواهیم بگوئیم لاتکرم الفساق در مورد اجتماع که مورد تعارض هست صادر نشده ولی در مورد افتراق صادر شده، که معقول نیست. سند واحد تبعیض بشود از حیث صدور. اگر بگوئیم این لاتکرم الفساق اصلا صادر نشده و طرح کنیم این لاتکرم الفساق را چون راوی اش اوثق نیست حتی در مورد افتراق، خب این خلاف ظاهر ادله ترجیح است. که در ادله ترجیح ظاهرش این است که مورد تعارض را علاج می کند. وجهی ندارد ما لاتکرم الفساق را در مورد افتراق طرح کنیم. مورد افتراق او که مورد تعارض نبود.

سؤال وجواب: ایشان فرقی نگذاشته است. می گویند این اکرم العلماء که راوی اش اوثق است می خواهی ترجیح بدهی بر لاتکرم الفساق، آیا کلا می خواهی بگوئی صادر نشده لاتکرم الفساق حتی در غیر مورد تعارض که فساق غیر عالم است که مورد افتراق او است، که بلاموجب است. چون این اخبار علاجیه به صدد حل تعارض هستند نه بیشتر. اگر می خواهی بگوئی که لاتکرم الفساق به لحاظ مورد اجتماع که مورد تعارض است صادر نشده به لحاظ مورد افتراق صادر شده است، تبعیض در صدور کلام واحد معقول نیست.

مرحوم نائینی فرموده: اما مرجح غیر صدوری، مثل مرجح مضمونی (موافقت با کتاب) یا مرجح جهتی، آن تبعض به لحاظ جهت صدور یا مضمون را می شود در آن ملتزم شد. چون قابل تبعیض است. بگوئیم لاتکرم الفساق در مورد تعارض با اکرم العلماء موافق عامه است، ولذا می گوئیم عمومش نسبت به فاسق عالم مراد جدی نیست، به داعی تقیه بوده است. یا اگر اکرم العلماء مرجح مضمونی داشت نسبت به مورد عالم فاسق، می گوئیم لاتکرم الفاسق در مورد عالم فاسق مراد جدی نیست. اینکه اشکالی ندارد.

مرحوم آقای خوئی فرموده این تفصیل درست نیست. چرا؟ ایشان فرموده است: ما نمی گوئیم کلام واحد صادر شده یا نشده. ما بحثمان در حجیت است. چه اشکالی دارد که بگوئیم این کلام نسبت به مورد اجتماع که مورد تعارض است حجت نیست ولی نسبت به مورد افتراق که مورد تعارض نیست حجت است.

حجیت کلام از احکام مدلول کلام است نه از احکام دال. مدلول کلام متعدد که شد حجیت هم قابل تعدد است ولو دال واحد باشد.

ایشان مثال می زنند می گویند: اگر بینه گفت ما فی ید زید لعمرو. در دست زید هم ده درهم بود. بینه دیگری گفت پنج درهم از این ده درهم مال بکر است. خب آیا آن پنج درهم اول را شما نمی دهید به عمرو؟ خب بینه گفت ما فی ید زید لعمرو، نسبت به پنج درهم اول که معارض ندارد. بینه دوم می گوید پنج درهم از این ده درهم مال بکر است. نسبت به او معارض دارد. با اینکه بینه اول یک کلام بیشتر نگفت، گفت ما فی ید زید لعمرو، ولی تبعیض در حجیت می شود. اینکه اشکال ندارد.

ایشان مثال می زنند می گویند: حجیت کلام مثل غیبت می ماند نه مثل کذب. بعد توضیح می دهند می گویند: اگر کسی بیاید بگوید من ده درهم دارم، ولی ده درهم نداشت. او یک دروغ بیشتر نگفته است. حالا یا اصلا درهم ندارد یا کمتر از ده درهم دارد. فرق نمی کند. اینجور نیست که اگر نه درهم داشته باشد یک دروغ گفته، هشت درهم داشته دو دروغ گفته، اصلا درهم نداشته باشد ده تا دروغ گفته باشد. اینطور که نیست. چون کذب حکم دال است، حکم کاشف است، وصف کاشف است. این کاشف مخالف واقع و دروغ است.

اما غیبت، غیبت وصف معلوم است. و لذا اگر کسی بگوید که اهل قم کذا هستند و عیبی برای مردم قم بگوید، به تعداد مردم قم غیبت کرده است و مرتکب گناه شده است. چون غیبت وصف مدلول و منکشف هست. کشف عیب مستور. خب این به تعداد افراد قم کشف مستور کرده است.

بعد آقای خوئی ره فرموده: نتیجه می گیریم می گوئیم اینکه آقای نائینی ره فرمود که مرجح صدوری در تعارض عامین من وجه قابل تطبیق نیست چون امکان تبعض در صدور نیست. خب مگر تعبض در حجیت به معنای تبعض در صدور است؟ نخیر، تبعض در حجیت به لحاظ این است که این لاتکرم الفساق بعض مدلولش که این است که لاتکرم العلماء الفساق که مورد تعارض است حجت نیست، بخاطر اینکه راوی اکرم العلماء اوثق است. ولی به لحاظ مورد افتراق این لاتکرم الفساق مدلول آخری دارد که حجت است. و این محذوری ندارد که بگوئیم اصل لاتکرم الفساق از امام صادر شده است ولی عمومش صادر نشده است. چون ممکن است امام علیه السلام وقتی فرمود لاتکرم الفساق، یک قرینه متصله ای بود که مانع بود از شمول این لاتکرم الفساق نسبت به علماء. این راوی لاتکرم الفساق آن قرینه متصله را نگفت. ولی اصل لاتکرم الفساق را شاید امام فرموده باشند.

اقول: این فرمایش آقای خوئی آن قسمت اخیرش کاملا درست است. به این معنا که اگر ما بدانیم که امام یا فرموده اند لاتکرم الفساق یا اصلا چیزی نفرموده اند، این یک فرض است. یک فرض این است که نه، امکان دارد امام فرموده اند لاتکرم الفساق من الجهال، این راوی آن قید من الجهال را فراموش کرده ذکر کند. اگر این احتمال را بدهیم منحل می شود إخبار این راوی به دو إخبار، شهادت این راوی منحل می شود به دو شهادت، یکی شهادت ایجابیه و یکی شهادت سلبیه. شهادت ایجابیه این است که امام فرمود لاتکرم الفساق. شهادت سلبیه این است که راوی به سکوتش می فهماند که امام قید زائدی نفرمود. اشکالی ندارد که شهادت ایجابیه حجت بشود شهادت سلبیه حجت نشود. ما هم که احتمال می دهیم که امام فرموده باشد لاتکرم الفساق من الجهال که اصلا شامل مورد اجتماع با اکرم العلماء نشود. خب چه اشکالی دارد که اینجا ما ملتزم به جریان مرجح صدوری بشویم، بگوئیم راوی اکرم العلماء اوثق است و این منشأ می شود بگوئیم او حجت است نه این خبر دوم که راوی به شهادت سلبیه اش یعنی به شهادت سکوتیه اش فهماند که امام قید زائدی ذکر نکرده اند و نفرموده اند لاتکرم الفساق من الجهال.

سؤال وجواب: وقتی این راوی دوم می گوید قال الامام لاتکرم الفساق یک شهادت ایجابیه دارد و یک شهادت سلبیه دارد. دو شهادت است.

بله اگر بدانیم امام یا نفرموده لاتکرم الفساق یا اگر فرموده به صورت عام فرموده، بله اینجا مرجح صوری معنا ندارد.

این فرمایش آقای خوئی فرمایش متینی است.

اما بقیه فرمایشات ایشان را ما نمی فهمیم. چطور؟

ایشان فرموده اند تفکیک به لحاظ مرجح صدوری تفکیک در صدور نیست بلکه تفکیک در حجیت است به اعتبار مدلول. خب آقا مگر شما مدلول کلام امام را در نظر می گیرید؟ مدلول کلام راوی این است که قال الامام لاتکرم الفساق. شما می گوئید مدلول کلام امام که لاتکرم الفساق یک مدلول تضمنی دارد که شامل علماء فساق می شود، و یک مدول تضمنی دیگر دارد شامل جهال فساق می شود. اینکه مدلول کلام امام است. راوی نقل کلام امام که می کند او می گوید امام فرمود لاتکرم الفساق. مدلول نقل راوی انحلال ندارد. اگر نباشد آن بحث شهادت ایجابیه و شهادت سلبیه، یعنی احتمال ندهیم که امام فرموده لاتکرم الفساق من الجهال، خب اینجا مدلول این لاتکرم الفساق انحلال دارد به علماء فساق و جهال فساق. چه ربطی دارد به نقل راوی؟ راوی می گوید هذا الکلام صدر من الامام.

و اینکه مرحوم آقای خوئی فرمود که حجیت کلام مثل غیبت می ماند که وصف مدلول است. نه، اینها ربطی به هم ندارند. و اصلا آن تفصیلی که ایشان در غیبت و کذب فرموده درست نیست.

فرق بین غیبت و کذب این است که در حرمت کذب مکذوب علیه مطرح نیست، ولی در حرمت غیبت مطرح است که مغتاب (بالفتح) ما داریم. من اغتاب مؤمنا، لایغتب بعضکم بعضا. آن بعضا انحلالی است. ولذا اگر شما بگوئید هذان الرجلان فاسقان، صدق می کنند اغتبت هذا و اغتبت ذاک. حالا اگر در کذب هم مکذوب علیه پیدا کردیم مثل مفطریت صوم، الکذب علی الله و رسوله و الائمه یفطر الصوم، آنجا مکذوب علیه داریم. اگر کسی بگوید امام حسن و امام حسین فرمودند، خب کذب علی الحسن و الحسین علیهما السلام. کذِب علی الحسن علیه السلام، کذِب علی الحسین علیه السلام. او هم انحلال دارد. در حرمت کذب مکذوب علیه لحاظ نشده است. الکذب حرام. ممکن است اصلا مکذوب علیه نداشته باشیم. یک کسی بیاید بگوید باران نیامد سیل جاری نشد، مکذوب علیه نداریم ولی کذب حرام است. این نکته اش این است نه این چیزی که ایشان فرموده اند. و به هر حال ربطی به بحث ما ندارد.

ولذا شاهد بر عرض ما این است که اگر به یک نفر بگوئی زید لایصوم. خب لایصوم انحلالی است دیگر. آیا شما به تعداد روزهای ماه رمضان غیبت کرده ای از این آقا؟ امسال سی روز ماه رمضان است، اینکه می گوئید زید لایصوم انحلال دارد، مدلول انحلال دارد دیگر. ولذا می توانستید بگوئید زید لایصوم فی اول رمضان، زید لایصوم فی ثانی رمضان، زید لایصوم فی ثالث رمضان، انحلالی است دیگر. آیا شما یک سال سی غیبت کردی از زید؟ نه یک غیبت کرده ای. چون مغتاب یک نفر است.

سؤال وجواب: شدت غیبت بحث دیگری است. مثل اینکه یک کسی گناه شدیدی مرتکب می شود این عقابش مثل کسی نیست که گناه خفیف مرتکب می شود. شما اگر بگوئی فلانی ریشش را می تراشد، با اینکه بگوئی فلانی زنا می کند. هر دو غیبت هستند اما این کجا وآن کجا. اما کلام در این است که مسلّم شما بگوئید زید لایصوم بدتر از این است که بگوئید زید لم یصم فی اول شهر رمضان. این اشدّ غیبة هست. اما آیا چند تا غیبت کردی؟ نه. چند غیبت نکردی.

سؤال وجواب: اتفاقا ایشان تعدد غیبت را می گوید به لحاظ تعدد مدلول. ما می گوئیم در جائی که مغتاب واحد است هم مدلول تعدد پیدا می کند اما غیبت متعدد نمی شود. شدت حرمت غیبت بحث دیگری است، به لحاظ اینکه عیب بزرگتری را به او انتساب داده اید.

سؤال وجواب: بله زید مدمن الخمر است یک غیبت است، ولی این غیبت سزائش با آن غیبت که بگوید زید فلان گناه کوچک را مرتکب می شود فرق می کند. اما هر دو یک غیبت هستند.

پس عمده فرمایش آقای خوئی که به نظر ما درست است همان جمله بود که بگوئیم شهادت سلبیه داریم وشهادت ایجابیه. ولذا معقول است که مرجح صدوری را هم در عامین من وجه پیاده کنیم در جائی که احتمال صدور آن لاتکرم الفاسق مثلا به نحوی که شامل مورد اجتماع نشود را بدهیم. احتمال بدهیم که امام فرموده لاتکرم الفساق من الجهال، ولکن این راوی قید من الجهال را فراموش کرد. اگر این احتمال را بدهیم چه اشکالی دارد، خذ بقول اصدقهما، خذ بقول اوثقهما شامل آن راوی اکرم العلماء بشود.

سؤال وجواب: ظاهرش تعدد شهاد است منتهی یکی شهادت سلبیه است و یک شهادت ایجابیه.

ولکن امکان انطباق مرجح چه صدوری چه جهتی و چه مضمونی بر عامین من وجه، غیر از استظهار از دلیل مرجحات است. انصافا حق با محقق عراقی است. استظهار اینکه إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان شامل عامین من وجه بشود مشکل است. چرا؟ برای اینکه مفاد این روایاتی که می گوید إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان این است که اگر یکی مرجح داشت خذ به و دع الآخر. ظاهرش این است که آن خبر فاقد مرجح را کنار بگذار. و این انصراف دارد از عام من وجه. عام من وجه را برای چی کنار بگذاریم؟ در مورد افتراق که مشکلی ندارد.

اینکه ما بیائیم بگوئیم نه، دع الآخر فی مورد تعارضه.

این قرینه ندارد و عرف اینجور نمی فهمد.

ولذا عرف اینجور استظهار نمی کند از إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فالقول ما یقول به اصدقهما و دع قول الآخر که شامل عامین من وجه می شود. چون اگر بخواهیم بگوئیم و دع قول الآخر مطلقا حتی نسبت به مورد افتراق، این خلاف مناسبات عرفیه است. اگر گوئیم و دع قول الآخر فی مقدار تعارضه، این قید هم قیدی است که عرف استظهار نمی کند از خطاب. چون ممکن است اصلا ملحوظ در نظر مبارک امام علیه السلام دو خبری بود که متباین بودند که اخذ به یکی مستلزم طرح دیگری است رأسا. و این بیان در مرجح مضمونی و مرجح جهتی هم می آید.

إن قلت: شهادت وقتی منحل بود به شهادت ایجابیه و شهادت سلبیه، کأنه ما دو تا حدیث داریم، یک حدیث ایجابی که قال الامام لاتکرم الفساق، یک حدیث سلبی که و لم یقل الامام القید الزائد و هو الجهال. این هم حدیث است. چون مستشکل می گوید حدیث لازم نیست کلام امام باشد ممکن است سکوت امام باشد. اگر کسی بگوید کسی در محضر امام اینطور گفت فسکت الامام، سکوت تقریری است دیگر، او هم حدیث است دیگر عرفا. این هم می گوید ولم یقل الامام بعد قوله و لاتکرم الفساق جملة «من الجهال». این هم می شود یک حدیث سلبی، یعنی حدیثی که کاشف از سکوت امام است. پس می شود دو تا حدیث. ما مرجحات را تطبیق می کنیم بر این حدیث دوم که ولم یقل الامام هذه الجملة الزائدة.

قلت: جواب این است که یک وقت مدلول کلام راوی این است که فسکت الامام، بله عرف می گوید هذا حدیث. اما یکوقت نه، سکوت راوی مندک است در آن نقل ایجابی اش. ما تحلیل می کنیم، والا هیچ عرفی نمی گوید اینها دو حدیث هستند. وقتی راوی می گوید قال الامام علیه السلام لاتکرم الفساق، ما تحلیل می کنیم این را به یک شهادت ایجابیه و یک شهادت سلبیه. خب این عرفی نیست که ما بگوئیم این شهادت سلبیه مصداق حدیث است و به لحاظ این می گوئیم إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان. این عرفی نیست.

سؤال وجواب: بخاطر یک تعارض در مورد اجتماع که عرفی نیست ما بیائیم دست از آن حدیث برداریم.

سؤال وجواب: اگر مرجح نبود مورد افتراقها را می گرفتید در مورد اجتماع تعارض می کردید، حالا مرجح آمد دیگر باید پدر مورد افتراق آن حدیث فاقد مرجح را در بیاورید؟ این عرفی است؟

اشکالی که به ما می شود این است که: شما در ما خالف کتب الله فدعوه چرا گفتید شامل خبر مخالف با کتاب به نحو عموم من وجه می شود؟

می گوئیم: آنجا نگفت کل حدیث خالف الکتاب. گفت ما خالف الکتاب. ما خالف الکتاب مصداقش عموم این خبری است که می گوید لاتکرم الفساق در حالی که قرآن گفته اکرم العلماء. ما خالف الکتاب خبر نیست حدیث نیست عموم الخبر است. آنجا نبود کل حدیث خالف الکتاب فهو مردود. و الا اگر آنجا هم بود که کل حدیث خالف الکتاب فهو مردود اشکال می کردیم. آنجا کلی گفت ما خالف الکتاب، یک مصداقش حدیث مخالف کتاب است به نحو تباین، یک مصداقش عموم یک حدیث است که این عموم حدیث ما خالف الکتاب. ما خالف الکتاب فدعوه مصداقش آن عموم است که خالف الکتاب، فدعوا ذلک العموم. قبول می کنیم. اما اینجا گفت إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان، فخذوا بما وافق الکتاب و دعوا ما خالف الکتاب. خذوا بما خالف العامة و دعوا ما وافق العامة. خذ بما قال به اوثقهما و دعوا الحدیث الآخر. اینجوری بود.

فقط یک نکته می ماند وآن اینکه یکی بیاید بگوید شما را به وجدانتان ملاک مرجح جهتی و مضمونی مگر چیست؟ ملاکش این است که مضمون خبر موافق کتاب مثلا تقویت می شود، مضمون خبر مخالف عامه تقویت می شود. حالا یا تقویت مضمون بخاطر این است که وافق کتاب است، مرجح مضمونی. یا بخاطر اینکه مخالف عامه است، مرجح جهتی. خب این تقویت مضمون در عامین من وجه هم هست. مضمون این اکرم العلماء که مرجح جهتی یا مضمونی داشته باشد یعنی عامه قائلند که اکرام عالم فاسق حرام است، خب اکرم العلماء نسبت به وجوب اکرام عالم فاسق می شود مخالف عامه، ملاکش تقویت می شود. این ملاک اینجا هم هست.

می گوئیم آقا ما از کجا کشف ملاک کنیم؟ ما چه می دانیم؟ اطلاق دلیل شامل عامین من وجه نمی شود. من چه می دانم که ملاک یک تقویت مضمونی است که در عامین من وجه هم می آید. ولذا جزم به اینکه ملاک مرجح جهتی یا مضمونی در عامین من وجه هم هست که تقویت مضمون است انصافا جزم به آن مشکل است.

ولذا حق با مشهور است، اخذ به مرجحات در عامین من وجه نمی شود کرد نه مرجح صدوری و نه مرجح مضمونی و نه مرجح جهتی. اخبار تخییر هم شاملش نمی شود، چون اخبار تخییر ما در مورد خبرین متباینین بود. احدهما یأمر باخذه والآخر ینهاه عنه. عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر احدهما یأمر باخذه والآخر ینهاه عنه.

سؤال وجواب: اولا که بیش از تباین از آن معلوم نمی شود، ما هم که این را دلیل بر تخییر نگرفتیم. دلیل بر تخییر مکاتبه حمیری است که حمل شد بر فرض تباین، یا مکاتبه صفار است که حمل شد بر تباین.

ولذا نظر مشهور به نظر ما صحیح است.

آخرین تنبیه در مقام را انشاءالله فردا عرض می کنیم، و هو أنه لافرق بین الاطلاق و العموم. برخلاف نظر آقای خوئی ره که بین اطلاق و عموم فرق می گذارد و اطلاقها را از کار می اندازد و می گوید اطلاقها همیشه با هم معارضه می کنند، و هیچ اطلاق کتاب مرجح نخواهد بود خودش طرف معارضه است.

ببینیم این فرمایش آقای خوئی درست است یا نه، انشاءالله فردا.

جلسه 1740

چهارشنبه 11/02/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم اجمعین.

بحث راجع به این بود که آیا مرجحات باب تعارض شامل خبرین متعارضین به عموم من وجه می شود یا نمی شود.

سه قول نقل کردیم، و اختیار کردیم که این مرجحات موضوعش حدیثین مختلفین است و ظاهرش این است که اگر یک حدیث مرجحی داشت مثل موافقت کتاب یا مخالفت عامه، او را اخذ کنید و حدیث دیگر را طرح کنید. در حالی که در عامین من وجه وجهی ندارد که ما حدیث معارض را رأسا ترک کنیم. ولذا از او منصرف است.

وفرق می کند با اخبار طرح مخالف کتاب که مختص به باب تعارض نبود، مثل روایت جمیل و سکونی که: إن علی حق حقیقة و علی کل صواب نورا، فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. که در آن روایت فرض نشده بود که این خبر مخالف کتاب لولا المعارض حجت است. برخلاف روایت راوندی که طبق استظهار مشهور که إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه گفتند فرض کرده است که این دو خبر فی حد ذاته حجت هستند و بخاطر تعارض مشکل پیدا کردیم، و ترجیح می دهیم خبر موافق کتاب را بر خبر مخالف کتاب. روایت جمیل و سکونی که مربوط به بحث تعارض نبود به عنوان اخبار طرح مخالف کتاب مطرح شد. ولی روایت راوندی را مشهور گفتند روایات ترجیح خبر موافق کتاب است و لو به این نحو که با عموم کتاب موافق باشد. ترجیح این خبر موافق کتاب می دهیم بر خبر مخالف عموم کتاب.

ما که عرض کردیم که این روایت راوندی شامل خبرین متعارضین به عموم من وجه نمی شود، علتش این بود که دارد اگر این دو حدیث یکی از آنها موافق کتاب بود و دیگری مخالف کتاب، آن خبر مخالف کتاب را طرح کنید.

اگر نسبت بین این دو حدیث عموم من وجه بود و در مورد اجتماع تعارض کردند و یکی از این دو خبر مخالف با عموم کتاب بود، این خبر را کلا طرح کنیم حتی نسبت به مورد افتراقش که تعارضی ندارد با آن خبر دیگر؟ اینکه بلاوجه است. اگر بخواهیم فقط این خبر متعارض به عموم من وجه با خبر دیگر را در مورد اجتماع که مورد تعارضشان هست طرح کنیم چون مخالف با عموم کتاب است، این خلاف ظاهر روایت راوندی است که می گوید حدیث مخالف کتاب را طرح کنید یعنی رأسا طرح کنید.

اما روایت سکونی و جمیل در خصوص تعارض نبود، به طور مطلق گفت چیزی که مخالف کتاب است حجت نیست. إنّ علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه این تمییز حجت از لاحجت است مربوط به بحث تعارض نبود. ولذا این جواب امام عام بود. شامل حدیثی که با کتاب نسبتش عموم من وجه است هم می شود.

و دیگر اینجا اشکال وارد نیست که بگوئیم قابل التزام نیست که این حدیث معارض به عموم من وجه با کتاب را طرح کنیم رأسا حتی در مورد افتراقش که تعارض با کتاب ندارد. جواب این است که اگر یک حدیث با کتاب تعارض به عموم من وجه داشت، عموم این حدیث مصداق ما خالف کتاب الله فدعوه است. و در این روایت که نگفت الحدیث المخالف لکتاب الله دعوه، بلکه گفت ما خالف کتاب الله فدعوه. جواب امام عام است.

ولذا ما معتقدیم ولو مرحوم نائینی و مرحوم محقق عراقی فرموده اند این روایت جمیل وسکونی هم شامل حدیث متعارض به عموم من وجه با کتاب نمی شود و مختص به فرض تباین است، می گوئیم نه فرق می کند.

سؤال وجواب: تفسیر عیاشی که اعتبار ندارد. این روایت جمیل و سکونی این است که إنّ علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. اصلا ندارد حدیث. هر چیزی که موافق کتاب است قبول کنید و هر چیز یکه مخالف کتاب است رد کنید. آن چیز گاهی ذات حدیث است اگر مباین با کتاب باشد. عموم حدیث است اگر عمومش با عموم کتاب تعارض داشته باشند به نحو تعارض به عموم من وجه. اما در مورد روایت راوندی او اصلا دارد: إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه. یعنی حدیثی که مخالف کتاب است طرح کنید. خب اگر این حدیث تعارض دارد با حدیث دیگر به نحو عموم من وجه، و این حدیثی که با حدیث دیگر عموم من وجه بینشان هست اخص مطلق از کتاب است، نه اینکه نسبتش با کتاب عموم من وجه باشد که می شود تمییز الحجة عن اللاحجة، نخیر این خبر با خبر دیگر تعارض دارد به عموم من وجه و در مورد اجتماع مخالف کتاب است ولی مخالف اخص مطلق که با کتاب جمع عرفی داشت. خب ما بیائیم بگوئیم این حدیث حتی نسبت به مورد افتراقش هم طرح می شود؟ خب مورد افتراق این حدیث که کاری با کتاب ندارد. مورد اجتماع این حدیث با حدیث دیگر می خواست تخصیص بزند عموم کتاب را. خب این حدیث را رأسا ترک کنیم این عرفی نیست و خلاف متفاهم عرفی است. و اگر بگوئید در خصوص مورد تعارضش با حدیث دیگر طرح کنیم، که خب این هم مؤونه زائده دارد که بگوئیم الحدیث المخالف لکتاب الله ذروه فی مورد تعارضه. نه این ظاهرش ذروه بقول مطلق است.

ولذا به نظر ما فرق است بین اخبار طرح و اخبار ترجیح. اخبار طرح مثل روایت سکونی و روایت جمیل خلافا للمحقق النائینی و المحقق العراقی اختصاص به فرض تباین ندارد بلکه شامل فرض عموم من وجه با کتاب هم می شود. نکته اش این است که آنجا موضوع حدیث نیست، هر چیزی که مخالف کتاب است طرح کنید. آن چیز یک مصداقش ذات حدیث است و یک مصداقش عموم و اطلاق حدیث است. بله این عموم حدیث ما خالف کتاب الله فدعوه یعنی این عموم حدیث را ترک کنید.

اما روایت راوندی بر خود حدیث تطبیق شد. حدیث مخالف کتاب را طرح کنید. خب می گوئید این حدیث اخص مطلق از کتاب است و تعارض کرد با یک حدیث دیگر. خب این تعارضش با یک حدیث دیگر اگر به نحو تباین باشد، قبول، (طبق نظر ترجیح موافق کتاب بر مخالف کتاب)، ولی اگر تعارض این دو حدیث به عموم من وجه است وجهی ندارد عرفا که این حدیث را رأسا ترک کنیم. و ظاهر روایت راوندی این است که حدیث مخالف کتاب را کلا و رأسا طرح کنید.

مرحوم آقای صدر در بحوث فرموده اند: ما هم جازم نیستیم به اینکه مرجحات شامل تعارض به عموم من وجه بشود، ولی ما گفتیم ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه را می شود علی القاعده تصحیح کرد. و با این بیان حدیثین عامین من وجه هم مشمول این ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه هستند علی القاعدة.

اما ترجیح به موافقت کتاب، ایشان فرموده اند: این حدیثی که اخص مطلق از کتاب است به نظر ما مصداق روایت جمیل وسکونی هست، مصداق ما خالف کتاب الله فذوره است. وطبق روایت جمیل و سکونی این حدیث اخص مطلق از کتاب را باید طرح بکنیم. فقط قدر متیقن از حجیت خبر اخص مطلق از کتاب، آنجایی است که معارض نداشته باشد ولو به عموم من وجه. خبری که اخص مطلق از کتاب است اگر معارض داشت چه به نحو تباین و چه به نحو عموم من وجه، داخل در اطلاق روایت جمیل است. این حدیث مخالف کتاب است. اخص مطلب از ک ما خالف کتاب الله فدعوه. تخصیص زدیم روایت جمیل و سکونی را در جائی که یک خبری اخص مطلق از کتاب است وهیچ معارضی ندارد نه به نحو تباین و نه به نحو عموم من وجه.

وقتی که اینجور شد حالا که این خبر اخص مطلق از کتاب تعارض کرد به عموم من وجه با یک خبر دیگر، در مورد اجتماع این خبر اخص مطلق از کتاب مشمول ما خالف کتاب الله فدوعوه است و مقتضی حجیت ندارد. ولی آن خبر معارض او عمومش مصداق ما وافق کتاب الله فخذوه است می شود حجت بلامعارض.

این خبر اخص مطلق از کتاب در مورد اجتماعش با آن خبر دیگر (چون مورد افتراقش معارض ندارد) داخل در اطلاق ما خالف کتاب الله فدعوه هست و ما یقین نداریم به حجیت او. آن مقدار که ما قدر متیقن گیری کردیم از روایت راوندی و امثال آن، گفتیم برخی از خبر های اخص مطلق از کتاب وجود دارند که فی حد ذاته حجت هستند. فی الجمله داریم خبرهای اخص مطلق از کتاب که فی حد ذاته حجت هستند. فی الجمله است دیگر، قدر متیقن آن خبر اخص مطلق از کتابی است که معارض ندارد ولو به عموم من وجه.

این در رابطه با ترجیح به موافقت کتاب در عامین من وجه.

اما ترجیح به مخالفت عامه را هم ایشان فرموده است آن هم علی القاعده است. چرا؟ برای اینکه ایشان فرموده اند که: مقتضای جمع عرفی بود حمل بر تقیه در خبر مخالف عامه. خبر مخالف عامه قرینه عرفیه بود که جمع عرفی کنیم وآن خبر موافق عامه را حمل بر تقیه کنیم. فرق نمی کند، این جمع عرفی در متباینین هست و در عامین من وجه هم هست.

اقول: انصافا این فرمایش ایشان ناتمام است.

اما راجع به بحث موافقت با کتاب، انصافا ما عرض کردیم ما خالف کتاب الله فدعوه شامل خبر اخص مطلق از کتاب که قرینه عرفیه است بر کتاب، نمی شود. ولی اگر ایشان اصرار دارد که ما خالف کتاب الله فدعوه شامل خبر اخص مطلق از کتاب می شود، خب ارتکاز متشرعه و صحیحه حمیری آن را تخصیص می زند که خبر اخص مطلق از کتاب حجت است.

خود ایشان این را فرمود، فرمود سیره متشرعه و عقلائیه بر این است که بین خبر اخص مطلق از کتاب و کتاب جمع عرفی می کنند. و این سیره موجب می شود ما ما خالف کتاب الله فدعوه از خبر اخص مطلق از کتاب منصرف بدانیم. ظاهر ما خالف کتاب الله فدعوه این است که این ما خالف کتاب الله لاحجت است. خود ایشان این را فرمود. گفت ما مجبوریم این را حمل کنیم بر خبر مخالف روحی یا خبر مخالف به نحو تباین.

مخصوصا که ما در آنجا عرض کردیم ظهور ندارد این ما خالف کتاب الله فدعوه در نفی حجیت. ممکن است به معنای نفی صدور باشد، استیحاش از صدور باشد. ما خالف کتاب الله فدعوه، رها کنید آن خبر مخالف کتاب را، نه اینکه حجت نیست. ممکن است بخواهد نفی صدور بکند. شبیه لم نقله و زخرف. احتمال دارد این معنا باشد. که اگر معنایش اینجور باشد که با توجه به علم به مخصصات کثیره در لسان ائمه نسبت به قرآن کریم حتما باید حمل بشود بر جائی که خبر مخالف روحی است یا متباین با کتاب است.

اگر ما خالف کتاب الله فدعوه با این بیانی که عرض می کنیم ظهور نداشته باشد در نفی حجیت، احتمال بدهیم نفی صدور می کند که الان داریم ادعا می کنیم، بله این منشأ می شود که ما بگوئیم که در خبری که تعارض می کند به عموم من وجه با کتاب، دیگر به روایت جمیل و سکونی هم نمی شود تمسک کرد. بله می پذیریم. ما تا حالا که می گفتیم ما خالف کتاب الله فدعوه که روایت جمیل می گوید شامل عموم خبری می شود که مخالف با کتاب است به نحو عموم من وجه، برای این بود که فدعوه را به معنای الغاء حجیت فرض می کردیم. اما اشکال الان ما فراتر است. ما می گوئیم ما خالف کتاب الله فدعوه ظهور ندارد در الغاء حجیت، تا بعد بگوئید خب شارع گفته است که خبر ظنی که اخص مطلق از کتاب است حجت نیست. خبر ظنی است دیگر، حجت نیست. شبیه فرمایش مرحوم شیخ طوسی که خبر ظنی حجت نیست اگر مخالف عموم کتاب باشد. که همینجا هم مروم آقای صدر گفت باید توجیه کنیم. ما الان می گوئیم شاید ما خالف کتاب الله فدعوه لسانش لسان استیحاش صدور باشد. یکوقت یک خبری را به شما می گویند می گوئید این خبر اعتباری ندارد. اما یک وقت می گوئید این سخن را رها کنید، این تناسب دارد و احتمال هست که می خواهد بگوید اصلا استیحاش صدور داریم. این چه حرفی است. ما خالف کتاب الله فدعوه یعنی رهایش کنید و کنارش بگذارید و دور بریزید. اگر این احتمال باشد این تناسبش بیشتر از الغاء حجیت است. این تناسبش با استیحاش از صدور هم هست.

بله با این احتمالی که می دهیم آنوقت این مطلب درست است که بگوئید با این احتمال خبر متعارض با عموم کتاب به نحو عموم من وجه استیحاش صدور ندارد. اگر قرآن بگوید اکرم العلماء، یک خبری بگوید لاتکرم العالم الفاسق، استیحاش صدور ندارد چون مخصص کتاب که زیاد داریم در روایات. یا بگوید لاتکرم الفاسق عالما کان أو جاهلا، استیحاش صدور ندارد که، مخصص عموم کتاب است از ائمه علیهم السلام صادر شده است. اما اگر بگوئید لاتکرم الفاسق به نحو اطلاق یا عموم، بگوئیم رها کنید این حرف را و این حرف را دور بریزید، این وجهی ندارد. الغاء حجیت می شود کرد خبری را که با عموم کتاب تعارض به عموم من وجه دارد، اما نفی صدور و استیحاش از صدور وجهی ندارد. و چون این روایت جمیل و سکونی ممکن است استیحاش صدور باشد، روی این حساب می پذیریم که شامل خبر متعارض با عموم کتاب به نحو عموم من وجه نمی شود.

و این غیر از این است که کسی استظهار کند از ما خالف کتاب الله فدعوه الغاء حجیت را، در این صورت بود که ما می گفتیم شامل خبر متعارض به عموم من وجه با کتاب می شود. شارع حجیت این عموم این خبر را الغاء کرده است. اشکال ندارد.

پس عرض ما این شد که ما خالف کتاب الله فدعوه شامل خبر اخص مطلق از کتاب نمی شود. هم عرفا ناسازگار نیست خبر اخص مطلق از کتاب با کتاب، و هم با این احتمالی که دادیم که ممکن است فدعوه یعنی رها کنید این خبر را و این مطلب را ما نمی گوئیم، که می شود نفی صدور، این قطعا شامل خبر اخص مطلق از کتاب نمی شود، کما اینکه شامل خبر عام من وجه با کتاب هم نخواهد شد. می پذیریم. این یک مطلب.

اگر ما خالف کتاب الله فدعوه شامل خبر اخص مطلق از کتاب بشود، آنوقت گفته می شود که پس بای مورد افتراق این خبر با آن خبر دیگر را هم دچار مشکل بکنیم. چه فرقی می کند. اگر خارج از قدر متیقن از حجیت است خب این هم خارج از قدر متیقن از حجیت است. آیا بجوث به این ملتزم می شود؟ آیا ملتزم می شود که این دو تا حدیثی که تعارض به عموم من وجه کردند در مورد اجتماع این خبر مخالف با عموم کتاب است، مورد افتراقش هم دیگر معلوم نیست حجت باشد. چون اگر خبر ظنی است این خارج از قدر متیقن از حجیت خبر اخص مطلق از کتاب است. بعید است بحوث به این ملتزم بشود.

اما آنچه که راجع به مخالفت عامه گفتند؛ آقا یکوقت خبر موثوق الصدور است و مخالف عامه است. خب وثوق پیدا می کنیم به اراده جدیه در او. آن خبر موافق عامه وثوق پیدا می کنیم که تقیة صادر شده است.

اما اگر خبر ظنی است، حالا یا ظنی السند و یا ظنی الدلالة مثل ما نحن فیه، در مانحن فیه تعارض بین دو حدیث به عموم من وجه است، و در این مورد اجتماع این خبر الف مخالف عامه است. خب دلالت این حدیث بر مورد اجتماع ظنی است نص که نیست. اینجا آیا این جمع عرفی است که عموم این حدیث مورد اجتماع را می گیرد و اکرم العلماء مورد عالم فاسق را می گیرد و می گوید اکرام کن مخالف عامه است، آیا اینجا عرف جمع عرفی می کند؟ آیا می گوید آن لاتکرم الفاسق نسبت به عالم فاسق عمومش تقیة صادر شده است؟! انصافا همچنین جمع عرفی ای نیست. اگر یک حبر موثوق الصدور است و در مورد مخالف عامه صادر شده، بله عرف وثوق پیدا می کند به اینکه آن خبر موافق عامه تقیة صادر شده است. اما اگر یک خبری مثل مانحن فیه عمومش مخالف عامه است، اکرم العلماء نسبت به عالم فاسق که می گوید واجب است اکرام، این عمومش مخالف عامه است. آیا عرف جمع عرفی می کند؟ شاید عمومش مراد نباشد. ما چه می دانیم. بله اگر عمومش مراد باشد مخالف عامه است.

انصافا این جمع عرفی نیست و اخبار علاجیه هم شامل عامین من وجه نمی شد و جمع هم عرفی نیست.

ولذا ما در عامین من وجه ما قائل به تساقط می شویم نه رجوع به مرجحات و نه تخییر. روایات تخییر هم شامل نمی شد. آن موثقه سماعه می گفت: رجل اختلف علیه رجلان من امر دینه فی امر کلاهما یرویه احدهما یأمر بأخذه والآخر ینهاه عنه. این ظاهرش تباین است. کلاهما یرویه است. هر دو حدیث را راجع به این امر نقل می کنند، نه اینکه در مورد این امر عامین من وجه هستند و اتفاقا تعارض پیدا کرده اند.

بعد هم امام فرمود یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه، خب این بنابر ظهور در تخییر بیش از این ظهور ندارد که در اخذ به یکی از این دو خبر مخیری. به این اخذ کن به آن اخذ نکن، یا با آن اخذ کن به این اخذ نکن. و همینطور سائر روایات تخییر.

بله مثل آقای سیستانی که می گویند ما یک ضابط عقلائی داریم: هر جا مزیتی بود که موجب صرف ریب می شد از یک دلیل به دلیل دیگر، آنوقت این دلیلی که صرف ریب به او شده است را کنار می گذاریم و دلیلی که دیگر در او ریب نداریم اخذ می کنیم. حالا در او ریب نداریم ایشان کلماتش مختلف بود، یعنی سوء ظن ناشی از تعارض برطرف شد، یا اصلا وثوق پیدا کردیم به صدق او که در برخی کلمات ایشان آمده است. بله این ضابط ایشان در عامین من وجه هم می آید. ولی ما ضابط ایشان را قبول نکردیم.

### تنبیه چهارم:

مرحوم آقای خوئی فرموده است: من اطلاق را به حساب نمی آورم در بحث مرجحات. یعنی چه؟ یعنی دو تا عام من وجه اگر عموم وضعی داشتند، اکرم کل عالم و لاتکرم أی فاسق، اینجا رجوع به مرجحات می کنم. آن هم مرجح عموم کتاب است نه اطلاق کتاب. همه اش عموم. اما اگر اطلاق بود، اکرم العالم و لاتکرم الفاسق، اینجا اصلا تعارض الحدیثین نیست. بلکه تعارض الاطلاقین است که اطلاق حکم عقل است. ولذا بعد از تعارض دیگر عقل حکم به اطلاق نمی کند نه در این و نه در آن.

اقول: انصافا این فرمایش ناتمام است. اولا نقض می شود به خبرین متباینین مثل اکرم العالم و لاتکرم العالم. خب اینها هم اطلاقها منشأ تعارض شده است. و الا اگر می گفت اکرم العالم فی الجملة لاتکرم العالم فی الجملة، آیا تعارض داشتند؟ نه. اطلاق منشأ تعارض شده است. دیگر ایشان اینجا را که نمی گویند که تعارض الحدیثین نیست.

و حل مطلب این است که: اطلاق حیثیت تعلیلیه است برای اینکه ظهور بدهد به حدیث. ایشان در مصباح الاصول که گفتند اصلا اطلاق ظهور نیست. بعد که در فقه رسیدند گفتند چرا اطلاق ظهور است ولی ظهور سکوتی است. ظهور حدیث نیست ظهور عدم البیان است. یعنی اکرم العالم ظهور اطلاقی دارد در اینکه عالم فاسق اکرام بشود ولی این ظهور عدم التقیید است عدم البیان علی القید است نه اینکه حدیث نیست. اکرم العالم حدیث است که او ظهور ندارد. عدم البیان علی التقیید ظهور اطلاقی دارد که او هم حدیث نیست. آقا این عدم البیان علی التقیید حیثیت تعلیلیه است برای اینکه به خود خطاب اکرم العالم ظهور منتسب بشود. عرف می گوید ظاهر اکرم العالم این است که لابشرط است، چون نگفت اکرم العالم العادل. عرف این را می گوید.

ثانیا: برفرض ظهور ناشی باشد از عدم التقیید، خب عرض کردیم عرف فرقی نمی گذارد بین شهادت سلبیه و شهادت ایجابیه. او هم حدیث است عرفا. اکرم العالم گفت قید عادل را نگفت. دیروز عرض کردیم این هم شهادت سلبیه است و عرفا این هم حدیث است.

نگوئید پس چرا دیروز می گفتید این حدیث مستقل نیست؟ خب امروز هم می گویم این حدیث مستقل نیست، ولی این منشأ می شود که مندک بشود این شهادت سلبیه در آن شهادت ایجابیه و این ظهورها را با هم ببینند. یعنی عرف بگوید اکرم العالم که آن شهادت سلبیه راوی که و لم یضف المولا قید العادل آن شهادت سلبیه که ظهور دارد در اطلاق، او را عرف مندک ببیند در این شهادت ایجابیه که مولا گفت اکرم العالم، و این منشأ می شود که عرف بگوید این حدیث اکرم العالم با حدیث لاتکرم الفاسق تعارض دارد. یا ممکن است هر دو خبر قطعی الصدور باشد، عرف می گوید این حدیث با آن حدیث تعارض دارد. سکوت امام از بیان قید زائد ولی آن ظهور اطلاقی آورد ولی چون مندک است عرفا، این ظهور ناشی از عدم البیان در آن ظهور اصل خطاب اکرم العالم چون مندک در او است عرف ظهور این را مستند به او می کند، می گوید حدیث اکرم العالم ظهور دارد در اطلاق. ولو از نظر دقی این ظهور موضوعش عدم البیان علی التقیید است. خب باشد.

پس اولا این عدم البیان علی التقیید حیثیت تعلیلیه است، ظهور حال متکلم که اگر قید زائدی در غرضش دخیل بود می گفت حالا که نگفته پس مطلق را اراده کرده این منشأ ظهور خطاب اکرم العالم می شود در اطلاق. برفرض هم شما اصرار کنید که این ظهور موضوعش عدم البیان الزائد است، می گوئیم خب عدم البیان الزائد مندک است عرفا در اکرم العالم. وقتی مندک در او بود و مستقل در او نبود عرف یک کاسه می کند، می گوید این حدیث عرفا مخالف حدیث لاتکرم الفاسق است چون یکی می گوید عالم فاسق را اکرام کن دیگری می گوید نکن. حدیثین مختلفین هستند دیگر.

ما که اشکال می کردیم می گفتیم ما خالف کتاب الله فذروه می خواهد بگوید رأسا این را رها کنید. خب این اشکالی بود که در عام وضعی هم می کردیم، می گفتیم منشأ انصراف می شود به خبرین متباینین. اما کسی که می گوید عامین من وجه را شامل می شود چه وجهی دارد بین اطلاق و عموم وضعی فرق بگذارد؟

خلاصه اشکال ما به آقای خوئی ره این است که جناب آقای خوئی! دو حدیثی که اطلاقشان با هم تعارض دارد عرفا اینها حدیثین مختلفین است. چون اینکه شما می گوئید اطلاق ظهور نمی آورد، نخیر اطلاق ظهور می آورد. این هم که در فقه گفتید اطلاق ظهور عدم البیان است، و این ظهور حدیث است این ظهور کتاب نیست. آقا این خلاف وجدان است. برای اینکه عدم البیان الزائد حیثیت تعلیلیه است که خود این حدیث و خطاب اکرم العالم را ظاهر بکند در اینکه تمام الموضوع عالم لابشرط است.

واگر هم اصرار بکنید بگوئید آن عدم البیان ظهور دارد نه اکرم العالم. می گوئیم آقا خب این عدم البیان که بالاخره یک شیئی است که از مولا صادر شده است طبق شهادت راوی، عرف الغاء می کند خصوصیت را برای بیان. عدم البیان امام هم در جائی که ظهور پیدا کند مصداق حدیث است. منتهی مصداق حدیث مستقل نیست، مندک در آن حدیث اول است، ولی همین مقدار به درد ما می خورد، همین مقدار منشأ می شود که عرف بگوید مجموعه اکرم العالم با عدم التقیید با لاتکرم الفاسق حدیثان مختلفان هستند. و اگر هم شما دیدید مرجح داشت ولو موافقت اطلاق کتاب، باید قبول کنید، چون اطلاق کتاب هم ظهور است، چه فرقی می کند با عموم کتاب؟

هذا تمام الکلام فی بحث التعارض.

بعد از تعطیلات ماه رمضان دو سه هفته ای درس تشکیل می شود و اجتهاد و تقلید را شروع می کند با بیان مهمات مسائل اجتهاد و تقلید با حذف مکررات مثل بحث اجزاء و مسلک طریقیت وسببیت در امارات، و با حذث مباحث استطرادی که در اجتهاد وتقلید بحث شده است مثل بحث قضاء و مانند آن.

اللهم کن لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه وعلی آبائه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا وقائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا. و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین.

- اینجا نقل گذشته را تصحیح می کنیم و در جزوه درست نقل کرده ایم.

- به این مضمون که …

- البته نسبت به این حدیث دو نسخه از توحید نقل شده کما اشار به فی حاشیة البحار الشریف، واصلا معلوم نیست تغییر از ناحیه صدوق رض بوده، شاید مستنسخ فقیه بوده است که متن را تغییر داده است.

- به قرینه شاهد از کتاب وسنت مراد احادیث اعتقادی باشد نه احادیث مربوط به احکام (ظ)

جلسه 1741

شنبه 18/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

# فی الاجتهاد و التقلید

در پایان بحث اصول صاحب کفایه خاتمه ای ذکر کرده است در مباحث اجتهاد و تقلید، که خارج از مباحث علم اصول هست، چون در این خاتمه بحث از قواعدی نمی شود که در طریق استنباط حکم شرعی کلی باشد.

در این خاتمه ابتداء از مباحث اجتهاد صحبت می شود و در ادامه از مباحث تقلید.

اجتهاد در لغت

گفته اند اجتهاد در لغت می تواند از جَهد مشتق باشد که جَهد به معنای مشقت هست. و اجتهاد می شود تحمل مشقت. و می تواند از جُهد مشتق باشد که به معنای طاقت و توان هست و اجتهاد می شود به معنای بذل جُهد وطاقت. که در نهج البلاغه هم هست که اعینونی بورع و اجتهاد، که موردش بذل جُهد است در عمل به احکام شرعیه.

این به لحاظ معنای لغوی اجتهاد.

معنای اصلاحی اجتهاد

در اصطلاح در ابتداء اجتهاد مساوی بود با اتباع رأی. در مقابل اتباع حدیث و عنوان مستحسنی نداشت. ولذا در تفسیر نعمانی آمده است که: اما الرد علی من قال بالاجتهاد فإنهم یزعمون أن کل مجتهد مصیب. یا در روایت دیگری آمده است که لو کان الله رضی منهم اجتهادهم و ارتیائهم، یعنی خدا راضی نیست از اجتهاد و اتباع رأی اینها.

شیخ طوسی هم در عده و خلاف و نیز ابن ادریس در سرائر تعبیری که می کنند این است که می گویند: و اما القیاس و الاجتهاد فمحظوران فی الشریعة.

شافع هم در کتاب الرساله گفته است: القیاس و الاجتهاد اسمان لمعنی واحد.

اما به تدریج عنوان اجتهاد یک معنای اعمّی پیدا کرد که دیگر آن عنوان مستنکرش را از دست داد.

اجتهاد در کلمات متأخرین مثل شیخ بهائی تعریف شد به اینکه ملکة یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی.

یا محقق حلی فرموده اند: الاجتهاد فی عرف الفقهاء بذل الجُهد فی استخراج الاحکام الشرعیة.

یا علامه حلی و حاجبی گفته اند: الاجتهاد استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی.

در این تعریفها دو نکته هست که عرض می کنم:

نکته اول: تعریف اجتهاد به ملکه فرق می کند با تعریف اجتهاد به استفراغ وسع یا بذل جُهد. ممکن است کسی ملکه استنباط دارد ولکن حتی یک حکم شرعی را هم استنباط بالفعل نکرده است و بذل جُهد نکرده است در استخراج آن. ولی این اجتهاد به معنای قوه استنباط موضوع هیچ حکم شرعی نیست. فقط مشهور می گویند ثمره اش این است که دیگر فتوای فقیه در حق این شخصی که قدرت بر استنباط دارد حجت نیست. ولذا می گویند یحرم علیه التقلید. اما احکام دیگر بر وجود ملکه استنباط مترتب نیست. جواز إفتاء، جواز قضاء، اینها مترتب است بر عنوان فقیه.

مطلب دوم: اینکه علامه تعریف کرده است اجتهاد را به استفراع وسع در تحصیل ظن به حکم شرعی، به تعبیر صاحب کفایه این مناسب نیست. چون ما به دنبال ظن به حکم شرعی نیستیم. ما به دنبال تحصیل حجت بر حکم شرعی هستیم. پس مناسب بود بگوید استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی. تا دیگر اخباری ها هم نزاع نکنند با ما که آقا این اجتهاد درست نیست. چون به اخباری ها می گوئیم شما با تحصیل حجت بر حکم شرعی مشکل دارید؟ استفراغ وسع در تحصیل حجت بر حکم شرعی اجتهاد است، شما با آن چه مشکلی دارید؟ بله ممکن است چیزی را شما حجت ندانید اصولیین حجت بدانند یا بالعکس، خب این نزاع در مصادیق حجت بین خود اصولیین هم هست. استصحاب در شبهات حکمیه را برخی از اصولیین حجت می دانند برخی حجت نمی دانند. اما کبرای استفراغ وسع در تحصیل حجت بر حکم شرعی که نباید مورد نزاع باشد. اجتهاد به این معنا است. چه مسأله ای دارد که اخباریین تقبیح بکنند اجتهاد را؟!

پس دو مطلب در اینجا مطرح شد، یکی اینکه اجتهاد به معنای ملکه و قدرت بر استنباط موضوع هیچ حکم شرعی نیست غیر از همینکه مشهور می گویند یحرم علیه التقلید، بقیه احکام مترتب است بر عنوان فقیه. هر مجتهدی فقیه نیست. فقیه به تعبیر مرحوم آقای خوئی ره کسی است که مقدار معتنابهی از احکام شرعیه را استنباط کرده باشد تا بگویند هذا فقیه. و احکام نوعا بر عنوان فقیه بار شده است. مثل جواز إفتاء، جواز تقلید، جواز قضاء و مانند آن.

و حتی اینکه در اول عروه هست که لابد للمکلف أن یکون مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا، خب این مجتهد به معنای فقیه بودن است. و الا صرف اینکه قدرت بر استنباط دارد که کافی نیست. قدرت بر استنباط دارد حال ندارد برود استنباط کند، این کافی است؟ یا اینکه می گویند اجتهاد واجب کفائی است، "فلولا نفر من کل فرقة طائفة لیتفقهوا فی الدین" می گویند اجتهاد واجب کفائی است، آیا یعنی قدرت بر استنباط واجب کفائی است، یا فقیه شدن واجب کفائی است تا احکام دین مندرس نشود؟ قطعا فقیه شدن واجب کفائی است.

پس نوع احکام بر صرف ملکه استنباط مترتب نیست. فقط حرمت تقلید به نظر مشهور موضوعش قدرت بر استنباط است. این مطلب اول بود.

مطلب دوم هم اینکه تعریف علامه و حاجبی مناسب نیست. باید بگوئیم استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی.

این تعبیری هم که می کنند به استفراغ وسع، می خواهند از تقلید احتراز کنند. چون می گویند مقلد استفراغ وسع نمی کنند. تحصیل حجت می کند بر حکم شرع، یا به تعبیر علامه و حاجبی تحصیل ظن به حکم شرعی می کند ولی استفراغ وسع نمی کند. تحصیل فتوای معتبر می کند بر حکم شرعی. ولی اگر تعبیر می کردند می گفتند الاجتهاد هو تحصیل الحجة التفصیلیة علی الحکم الشرعی، این مناسب تر بود. چون مقلد تحصیل حجت اجمالیه می کند بر حکم شرعی. که فتوای مجتهد است. مجتهد است که تحصیل حجت تفصیلیه می کند بر حکم شرعی. حالا آقایان بجای تحصیل الحجة التفصیلیه تعبیر کرده اند به استفراغ الوسع.

این راجع به تعریف اجتهاد لغة و اصطلاحا.

اما تعریف فقاهت

فقاهت سه معنا دارد:

معنای اول: دین شناسی و بصیرت در دین است. اختصاص به علم به فروع ندارد. در روایت داریم الا اخبرکم بالفقیه حق الفقیه، من لم یقنط الناس من رحمة الله ولم یؤمّنهم من عذاب الله. خب این فقیه یعنی دین شناس. دین بالمعنی الاعم نه خصوص فقه مصطلح. آیه نفر هم ظاهرا همین است، لیتفقهوا فی الدین فقط تفقه مصطلح نیست. لیتفقهوا فی الدین یعنی دین شناس بشوند، چه در عقائد، چه در تفسیر و چه در فروع دین.

پس معنای اول تفقه بصیرت در دین و دین شناسی است.

معنای دوم: علم به احکام فرعیه است اعم از اجتهاد یا تقلید. اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمود: یا معشر التجار الفقه ثم المتجر، این نه یعنی اول بروید مجتهد بشوید. نه، علم به احکام فرعیه پیدا کنید ولو تقلیدا.

یا در صحیحه حلبی امام به حلبی فرمود: خدا همسرت را رحمت کند کانت افقه منک، او از تو افقه بود. آیا یعنی او مجتهد اعلم بود نسبت به تو؟ نه. یک قضیه ای پیش آمد، حلبی گفت بعد از عمره تمتع هنوز تقصیر نکرده بودم رفتم سراغ همسرم، همسرم تا دید که زورش به من نمی رسد با دندانش مقداری از موهایش را کند چون او هم عمره تمتع بجا آورده بود. حضرت فرمود إنها کانت افقه منک. او حواسش بود، عالم بود به اینکه باید برای حلیت استمتاعات تقصیر بکند در عمره تمتع. وبا کندن مو توسط دندان هم تقصیر محقق می شود. اما تو این را نمی دانستی. إنها کانت افقه منک.

سؤال وجواب: حالا ما نمی گوئیم مشترک لفظی. بالاخره سه معنا هست ولو از باب مشترک معنوی.

معنای سوم: علم به احکام شرعیه است از روی اجتهاد. که مقصود از تفقه در مصطلح فقهاء همین معنای سوم است.

در تفسیر امام عسکری علیه السلام هم هست که: فأما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه. این همان معنای سوم است.

ما مطرح کردیم که مشهور می گویند کسی که ملکه استنباط دارد ولو استنباط بالفعل نکرده بر او تقلید حرام است. لابد دیدید که در اجازه اجتهادها برخی از بزرگان می نویسند که لقد بلغ مرتبة الاجتهاد و حرم علیه التقلید.

اما در این رابطه دو نظر متفاوت برخلاف مشهور وجود دارد:

یک نظر می گوید ملکه استنباط دیگر چیست. اصلا طلبه هایی که إن قلت و قلت طلبگی را یاد بگیرند که منشأ بشود که دیگر وثوق به فتوای مجتهد پیدا نکنند، دلیل نداریم که فتوای فقیه برای اینها حجت است. دلیل حجیت فتوی سیره عقلائیه است. در سیره عقلائیه مردم که تبعیت می کنند از فقهاء یا از کارشناسها مثل اطباء، بخاطر این است که وثوق پیدا می کنند. دانشجوی پزشکی که اشتباهات اساتید خودش را احیانا متوجه شده، اختلاف نظرها را متوجه شده، خودش هم در برخی موارد إن قلت و قلت دارد کجا در سیره عقلائیه در سیره عقلائیه اعتماد می کند به نظر طبیب؟ ولو خودش هنوز فارغ التحصیل طب نباشد.

که انصافا این اشکال که در کتاب دراسات فی ولایة الفقیه مطرح شده است اشکال قابل توجهی هست. منتهی ما به نظرمان دلیل جواز تقلید فقط سیره عقلائیه نیست. سیره متشرعه، انسداد باب علم بر عامی، این دلیل ها شامل مطلق غیر مجتهد می شود، ولو طلبه هایی که با ان قلت و قلت های طلبگی آشنا شده اند و مدتی درس خارج شرکت کرده اند و در ادله فتاوای مراجع غور کرده اند و برخی از آن ادله را مناقشه کرده اند دیگر وثوق پیدا نمی کنند از فتوای آنها، بله سیره عقلائیه برای ما ثابت نیست. اما سیره متشرعه را می شود دلیل گرفت بر جواز تقلید، انسداد را می شود دلیل گرفت، که انشاءالله بعدا مطرح می کنیم.

سؤال وجواب: واقعا مشکل است شما ادعاء کنید که عقلاء در اغراض لزومیه که دوران الامر بین المحذورین هم نیست و امکان احتیاط هست، افرادی که نیمه کارشناس هستند اعتماد کنند به نظر کارشناس بدون اینکه از قول آنها وثوق پیدا کنند و دیگر احتیاط نکنند.

اما نظر دیگر که نظر سهلی است نظر آقای سیستانی است، ایشان فرموده اند که: قول اهل خبره حجت عند العقلاء هست ولو وثوق نیاورد، برخلاف خبر ثقه که دائر مدار وثوق هست. عقلاء اعتماد می کنند به قول اهل خبره. حتی اگر خودشان هم اهل خبره باشند، اما فعلا تحصیل رأی و اتخاذ نظر نکرده اند. خب این پزشک هایی که بیمار می شوند و می روند سراغ پزشک های متخصص دیگر و خودشان را در اختیار آنها قرار می دهند و طبق نظر آنها عمل می کنند در سیره عقلاء وجود دارد.

این مطلب از صاحب مناهل و کاشف الغطاء هم نقل شده است، که بر واجد ملکه اجتهاد جائز است که اجتهاد نکند برود تقلید کند. در مقابل مشهور، که شیخ انصاری ادعاء کرده است که علاوه بر شهرت اجماع هم هست بر حرمت تقلید بر واجد ملکه استنباط. اما صاحب مناهل و کاشف الغطاء فرموده اند نخیر، چه اشکالی دارد، آقا بلغ مرتبة الاجتهاد ولکن می گوید حالش نیست، چرا تقلید نکنیم. رساله مرجع تقلید را که سالها پیش او درس خواندیم بگذاریم از روی آن عمل کنیم. کی حوصله دارد برود بنشیند استنباط بکند. آقای سیستانی وفاقا لصاحب المناهل و کاشف الغطاء فرموده اند بله مشکلی ندارد.

وجوهی می شود ذکر کرد برای جواز تقلید بر کسی که واجد ملکه استنباط است:

وجه اول: ما ذکره السید السیستانی: سیره عقلائیه است بر اینکه ممکن است شخصی اهل خبره باشد ولکن مشقت و کلفت اعمال خبرویت و استفراغ وسع را نخواهد تحمل کند. مراجعه می کند به خبیر دیگر. مخصوصا اگر آن خبیر اعلم از او باشد. پزشک هایی که خودشان بیمار می شوند فرزندشان بیمار می شود مراجعه می کنند به پزشک دیگر، با اینکه می تواند بررسی کند همان راهی که پزشک معالج دنبال کرد او هم دنبال کند و به نتیجه برسد. اما خودش را ملزم نمی داند به این کار.

اقول: به نظر ما ادعاء سیره عقلائیه در اغراض لزومیه (نه در اغراض غیر لزومیه) مشکل است. مگر وثوق پیدا کنند از قول آن طبیب حاذق، و الا اگر این طبیب وثوق پیدا نکند و می تواند هم خودش مستندات نظر پزشکی آن طبیب معالج را بررسی کند ولکن سهل انگاری بکند بعد مواجه بشود با یک مشکلی، آیا واقعا ما احراز کرده ایم که عقلاء او را خطاب و عتاب نمی کنند که چرا کوتاهی کردی؟

وجه دوم: سیره متشرعه است در زمان ائمه علیهم السلام. اجتهاد در آن زمان آسان بود ولکن خیلی از مردم بجای اینکه بیایند به روایات رجوع کنند، جمع های عرفی آسان را که فقهاء بین روایات در ذهنشان بود اینها هم بررسی کنند، می آمدند از فقهاء مثل زراره سؤال می کردند. قدرت بر استنباط در آن زمان سخت نبود، ولی خیلی ها استنباط نمی کردند بلکه می آمدند فتوای فقهاء آن زمان را مثل ابان، زراره که افقه الاولین والآخرین بود طبق نقل کشی سؤال می کردند.

سؤال وجواب: مگر فقهاء در آن زمان چه مقدار بررسی می کردند؟ رجال که نمی خواست چون خودشان معاصر بودند. بقیه هم اگر می خواستند استنباط بکنند آشنا بودند با احوال اصحاب. یا می رفتند از یک ثقه سؤال می کردند که آیا فلانی آدم خوبی است می گفتند بله. این می شد رجال.

این هم مبتنی است بر اینکه ما بگوئیم واقعا وثوق پیدا نمی کردندو عمل می کردند. چون اگر وثوق پیدا کنند و عمل کنند که ما حرفی نداریم. باید ثابت باشد که در سیره متشرعه وثوق پیدا نمی کردند از فتوای فقیه ولی در عین حال عمل می کردند. این برای ما ثابت نیست.

وجه سوم: اطلاق روایات است. اگر کسی آیه شریفه ذکر را که "فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون" را دلیل بر جواز تقلید بگیرد که بعضی ها گرفته اند، گفته می شود که این آیه اطلاق دارد، فاسئلوا اهل الذکر ولو خودتان قادر بر استنباط باشید.

ولی چون ما این آیه را دلیل بر جواز تقلید نمی دانیم روایات را مطرح می کنیم که مرحوم استاد هم این روایات را مطرح می کرد و تمایل داشت طبق این روایات بفرماید که کسی که واجد ملکه استنباط است تقلید بر او جائز است:

روایت اول: صحیجه عبدالعزیز بن المهتدی: سألت الرضا علیه السلام إنی لا القاک فی کل وقت فعمن آخذ معالم دینی؟ فقال علیه السلام خذ عن یونس بن عبدالرحمن.

گفته می شود که این اعم است از اخذ حدیث و اخذ فقه. اطلاقش اقتضاء می کند که جائز باشد بر عبدالعزیز بن مهتدی اخذ آراء و فتاوای یونس. و عبدالعزیز بن مهتدی از اجلاء است.

روایت دوم: در صحیحه حمیری، حمیری نقل می کند از احمد بن اسحق که امام علیه السلام در جواب این سؤال که من اعامل و عمن آخذ وقول من اقبل فرمود: العمری ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون.

روایت سوم: صحیحه عبدالله بن ابی یعفور: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: لست کل ساعة القاک و یجیء الرجل من اصحابنا فیسئلنی ولیس عندی کل ما یسئلنی عنه. فقال ما یمعنک من محمد بن مسلم الثقفی، فإنه سمع من أبی و کان وجیها.

گفته می شود که اخذ حدیث از محمد بن مسلم که واضح است. ظاهر این صحیحه یا لااقل اطلاق این صحیحه اقتضاء می کند جواز اخذ فتوی را از ممد بن مسلم.

روایت چهارم: صحیحه شعیب عقرقوفی: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: ربما احتجنا أن نسئل عن شیء فمن نسئل؟ قال علیک بالاسدی یعنی ابابصیر.

این هم شامل اخذ فتوی می شود.

ولذا مرحوم استاد بر همین اساس و آقای سیستانی که به سیره عقلائیه تمسک کرده اند فرموده اند تقلید بر واجد ملکه استنباط جائز است.

اقول: ما چون این روایات را بیان صغری می دانیم نه بیان کبری. سؤال از کبری نشده، سؤال از صغری شده است که این فرد شایستگی دارد که از او اخذ کنیم معالم دین را، امام تأیید کرده است. کبری حدودش چیست؟ اخذ حدیث است، اخذ فتوی است مطلقا ولو مفید وثوق نباشد، اینها که بیان نشده است. سؤال از صغری است، فلانی شایستگی دارد که معالم دین را از او اخذ کنیم؟ حضرت فرمودند بله. اما کبرای اینکه کسی که شایستگی دارد معالم دین را از او اخذ بکنیم اگر خود ما قادر بر استنباط باشیم آیا می توانیم از او تقلید کنیم ولو وثوق پیدا نکنیم از فتوای او، این کبری که در این روایات ذکر نشده است. آن سائل در کبری طبق مرتکز خودش پیش می رفته است. شاید مرتکزش جواز اخذ خبر باشد، شاید جواز اخذ فتوی باشد با شرط افاده وثوق. حضرت دارد فقط شایستگی طرف را تأیید می کند که این فرد مطمئنی است. اما این فرد مطمئن که به او رجوع می کنید حدود مراجعه شما به او چه مقدار است؟ اگر شما قوه استنباط دارید آیا می توانید اخذ کنید فتوای او را و لو وثوق پیدا نکنید؟ این هم در کبری مندرج است؟ این معلوم نیست.

صحیحه حمیری که اصلا ظاهرش اخذ حدیث است. با توجه به اینکه اصلا عمری و پسر عمری مجتهد نبودند، ثقه مأمون بودند. و تعبیر قال، أدی منصرف است به خبر نه به اعمال رأی. آن هم اطلاق ندارد.

ولذا این وجه هم به نظر ما تمام نیست.

وجه چهارم: استصحاب است. کسانی که مثل آقای سیستانی استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارند وفاقا للمشهور، مناسب است بگویند استصحاب می کنیم می گوئیم این آقا قبل از اینکه واجد ملکه استنباط بشود فتوای فقیه در حقش حجت بوده است. استصحاب می کنیم می گوئیم بعد از اینکه واجد ملکه استنباط شد باز فتوای فقیه در حق او حجت هست. کسی که استصحاب را قبول دارد می تواند استصحاب کند.

اینکه مرحوم شیخ فرموده شک در بقاء موضوع داریم. شاید موضوع جواز تقلید کسی است که فاقد ملکه استنباط باشد. اصلا موضوع متغیر شد، شد واجد ملکه استنباط.

جوابش این است که موضوع استنباط به نظر عرف هست نه به نظر شرع. یعنی عرف بگوید همین آقا قبلا بر او تقلید جائز بود و فتوای مجتهد در حق او حجت بود. همین آقا. در استصحاب این را گفته اند که موضوع به نظر عرف باید باقی باشد. یعنی معروض حکم به نظر عرف ببینیم کیست. خب معروض حکم به نظر عرف شخص این آقا است. قدرت بر استنباط و عدم قدرت بر استنباط از حالات است، تبدل آن موجب تبدل موضوع در استصحاب نیست.

ولذا ما به نظرمان این استصحاب مشکلی ندارد. و یک عامی هم نداریم که بگوید فتوی الغیر لیس بحجة الا ما خرج بالدلیل، تا بگوئید با وجود عمومات نافیه حجیت نمی شود استصحاب حجیت کرد. ما عموماتی نداریم که نفی حجیت بکند از فتوای غیر. لا تقف ما لیس لک به علم می گوید پشتوانه عملت علم باشد. خب استصحاب حجیت هم علم است دیگر. علم به حکم ظاهری می آورد دیگر. پشتوانه این مجتهدی هم که قادر بر استنباط است در عمل به فتوای مجتهد علم به حکم استصحابی حجیت است. و هیچ عمومی نداریم که بگوید لیس الظن بحجة لیس فتوی الغیر بحجة، تا مرجع این عموم عام باشد و مقدم بشود بر استصحاب. نه همچنین عمومی نداریم.

ولذا کسی که استصحاب را قبول دارد به نظر ما مشکلی ندارد. مشکل ما این است که ما استصحاب را قبول نداریم، ولذا نظر مشهور را می پذیریم که من کان واجدا لملکة الاستنباط یحرم علیه التقلید، چون استصحاب را قبول نداریم در بقاء حجیت.

والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1742

یکشنبه 19/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که کسی که دارای ملکه استنباط هست یعنی ولو بالفعل استنباط حکم شرعی نکرده ولکن قوه قریبه به فعل دارد نه قوه بعیده که فرد مستعدی است سالها درس خوانده، قوه بعیده دارد یعنی اگر اصول را دوره کند می فهمد، قواعد رجالیه را برسی کند می فهمد، قواعد فقهیه را بررسی کند می فهمد، و به دنبال آن متمکن از استنباط خواهد بود. این قوه بعیده بر استنباط هست. مقصود از کسی که دارای ملکه استنباط هست این هست که قوه قریبه دارد. مثل کسانی که اتخاذ رأی کرده اند در مقدمات مثل مسائل علم اصول و مسائل علم رجال، و یا با مراجعه مختصر می توانند اتخاذ رأی قطعی بکنند، اینها که قوه قریبه به فعل دارند که استنباط حکم شرعی بکنند آیا جائز است که تقلید بکنند یا جائز نیست. که عرض کردیم مشهور گفتند جائز نیست، مرحوم آقای تبریزی به استناد اطلاق روایات فرمودند جائز است اینها تقلید بکنند. آقای سیستانی فرموده اند اگر منابع استنباط نزد آنها هست و بدون حرج متمکن از استنباط هستند، سیره عقلائیه نداریم بر جواز تقلید در مورد اینها. اما اگر منابع استنباط فعلا پیششان نیست، در جائی هستند در سفر هستند که فعلا منابع استنباط و کتب مورد نیاز در استنباط پیششان نیست. و یا اگر منابع استنباط نزدشان هست استنباط بر آنها حرجی است. سیره عقلائیه بر این است که اینها می توانند رجوع بکنند به فتوای مجتهد دیگر و از او تقلید کنند. در میان عقلاء این مرسوم هست که افرادی که خودشان خبره هستند ولی بالفعل در این موضوع مورد ابتلاء منابع اعمال خبرویت نزد آنها فراهم نیست یا بر آنها حرجی هست إعمال خبرویت، رجوع می کنند به نظر خبره دیگر.

که ما اشکال کردیم.

آقای سیستانی فرموده اند: من دلیلم سیره عقلائیه است نه استصحاب. چرا؟ فرموده اند: استصحاب بکنیم که این آقا که قبلا ملکه استنباط نداشت جائز بود بر او تقلید کردن پس الان هم جائز است تقلید کردن، اولا اخص از مدعا است. ممکن است آن مجتهدی که جائز بود این آقا از او تقلید بکند قبل از اینکه این آقا دارای ملکه استنباط بشود فوت کرده. و الان اگر بخواهد این واجد ملکه استنباط تقلید کند باید برود سراغ یک مجتهدی که جدید هست. در اینجا که نمی شود استصحاب کرد جواز تقلید را بر این واجد ملکه استنباط. از آن مجتهد اول جائز بود تقلید کند که او فوت کرده. از این مجتهد جدید جائز بود تقلید کند، که این حالت سابقه متیقنه ندارد.

که به نظر ما جواب این است که ما مستصحبمان قضیه حقیقیه است. ما استصحاب می کنیم جواز تقلید از مجتهد را به نحو قضیه حقیقیه. کاری نداریم که این مجتهد زید است یا عمرو است. ما استصحاب نمی کنیم جواز تقلید از این مجتهد معین را. ما می گوئیم این آقا قبلا که فاقد ملکه استنباط بود فتوای فقیه در حق او حجت بود. و بر او جائز بود تقلید از فقیه به نحو قضیه حقیقیه. و این حکم شرعی کلی را استصحاب می کنیم در حق این شخص.

وحجیت فتوی که استصحاب می کنیم فرع بر تقلید نیست، که بگوئیم این آقا قبلا تقلید نکرده بود. تقلید نکرده بود این شخص ولکن فتوای فقیه در حق او قبلا حجت بود، تقلید کرده بود یا نکرده بود کاری نداریم. به نحو قضیه حقیقیه فتوای فقیه در حق این شخص قبل از اینکه درس بخواند حجت بود، استصحاب می گوید هنوز هم حجت است.

و اما این اشکال دوم آقای سیستانی که شبیه اشکال شیخ انصاری است که فرموده اند شک در بقاء موضوع داریم. چون موضوع جواز تقلید ممکن است فاقد ملکه استنباط باشد که الان دیگر این واجد ملکه استنباط است.

این را جوابش را دیروز عرض کردیم که کما اینکه خود آقای سیستانی هم قبول دارند در استصحاب موضوع به نظر عرف را باید ببینیم باقی هست یا باقی نیست نه موضوع به لسان دلیل را. در لسان دلیل گفته اند الماء المتغیر نجس، این آب هم الان متغیر نیست، آیا این مانع از استصحاب نجاست این آب هست؟ نه. کسی که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارد مثل آقای سیستانی، می گوید این آب دیروز نجس بود، تغیر حیثیت تعلیلیه است برای عروض نجاست بر ذات این ماء به نظر عرف. ولو شارع در لسان دلیل بگوید الماء المتغیر نجس، ولکن عرف می گوید این آب دیروز نجس بود چون متغیر بود و احتمال می دهیم که هنوز هم بعد از زوال تغیر توسط تابش خورشید و یا سردی هوا هنوز هم نجس باشد. استصحاب می کنیم که هنوز هم نجس است.

اینجا هم همینطور است. ولو شارع گفته باشد که العاجز عن الاستنباط یجوز له التقلید، ولکن عرف اشاره می کند به این شخص، می گوید بر این آقا دیروز جائز بود تقلید، چون دیروز عاجز بود از استنباط، امروز تحصیلاتش به جائی رسیده که قادر بر استنباط است، شک می کنیم که هنوز هم جائز است بر او تقلید یا نه، استصحاب می کنیم بقاء جواز تقلید را.

فقط اشکال این استصحاب این است که استصحاب در شبهات حکمیه را ما وفاقا للسید الخوئی وخلافا للمشهور نپذیرفتیم.

## تجزی در اجتهاد

بحث دیگر که در اینجا مطرح است این است که آیا تجزی در اجتهاد ممکن هست یا ممکن نیست.

بزرگان تقسیم کرده اند اجتهاد را به اجتهاد مطلق و اجتهاد متجزی. گفته اند اجتهاد مطلق عبارت است از قدرت بر استنباط جمیع احکام. و اجتهاد متجزی عبارت است از قدرت بر استنباط بعض احکام.

بر این تعریف ایراد گرفته شده است، اشکال این است که گفته شده است: شما بزرگانی مثل محقق حلی، علامه حلی، شهید اول و ثانی که شکی در اجتهاد مطلق آنها نیست را در نظر بگیرید، اینها هم گاهی در فقه دچار تردید می شوند در یک حکم شرعی. ولذا در شرایع گاهی می فرماید فیه وجهان، فیه تردد، که امروز اصطلاحش این است که می گویند احتیاط واجب. احتیاط واجب همه جا ناشی از عدم فحص تام نیست. بله برخی از احتیاط های واجب ناشی است از عدم فحص تام توسط این مجتهد.

گاهی هم ناشی است از عدم اراده فتوی. با اینکه نظرش مشخص است. نظر فقهی دارد نمی خواهد ابراز نظر بکند. مثل مواردی که مرحوم آقای خوئی ره می فرمود حکم مسأله این است ولکن ما بخاطر رعایت فتوای مشهور احتیاط واجب می کنیم. گاهی تعبیر می کنند بخاطر تسهیل امر بر مقلدین احتیاط واجب می کنیم که بتوانند به غیر رجوع کنند. که آیا جائز است در این سنخ از احتیاط های واجب رجوع به غیر با اینکه فقیه اعلم تخطئه می کند در مقام بحث نظر غیر را، آیا رجوع به غیر در این احتیاط وجوبی جائز است یا جائز نیست، این بحثش بعدا می آید.

ولکن فقیه در این دو مورد از احتیاط واجب قصوری ندارد. در یک مورد فحص تام نکرده، در مورد دوم فحص تام کرده نظر دارد ابراز نظر نمی کند.

اما مورد سومی هم هست که واقعا این فقیه به نظر قطعی نمی رسد. چرا؟ برای اینکه چه بسا در یک مسأله جهات مختلف را که حساب می کند دچار تحیر می شود. محقق همدانی در بحث اینکه المتنجس منجس ولو مع الف واسطة که مشهور قائلند فرموده است: الحکم عندی موقع تحیر و تردد. محقق همدانی کسی که مرحوم آقای خوئی با عظمت از او یاد می کند و می گوید چه مواردی بوده است که محقق همدانی مشکل بحث را حل کرد. محقق همدانی در بحث منجسیت متنجس می فرماید: الحکم عندی موقع تحیر و تردد. پس پیش می آید که فقیه بزرگی مثل محقق همدانی هم در یک بحث می گوید من دچار تردد هستم، بخاطر اینکه جوانب مختلف بحث را می بیند.

اینکه صاحب کفایه فرموده است که اینها در تشخیص حکم واقعی دچار تردد بوده اند، و الا تشخیص وظیفه فعلیه می داده اند. بالاخره وظیفه فعلیه که اصل عملی چیست برائت است یا اشتغال، در این تردید نداشتند. تردید این مجتهدهای مطلق احیانا تردید در تشخیص حکم واقعی بود. مجتهد مطلق ممکن است در تشخیص حکم واقعی گاهی دچار تردید بشود، مهم این است که در تشخیص وظیفه فعلیه دچار تردید نمی شدند.

اقول: انصافا این درست نیست. گاهی در تشخیص وظیفه فعلیه دچار تردید می شدند. بله اینکه آخرش می شود شبهه حکمیه قبل الفحص که مجرای قاعده اشتغال است یا می شود شبهه حکمیه بعد الفحص که مجرای برائت است، اینکه مجتهدهای متجزی هم می فهمند. اینکه نیاز به استفراغ وسع ندارد در این مسأله فقهیه. شما استفراغ وسع هم نکنید وظیفه فعلیه تان مشخص است. اگر شبهه حکمیه قبل الفحص است باید احتیاط کنید، اگر بعد الفحص است برائت دارد. اینکه استفراغ وسع نیست. آن حکمی که فقیه استفراغ وسع می کند تا آن را استنباط کند، این درست نیست بگوئیم که دچار تردید بودند در حکم واقعی آن، ولکن حکم فعلی را استفراغ وسع کرده بودند و استنباط کرده بودند. نخیر، آن حکمی که نیاز به اعمال اجتهاد و استفراغ وسع دارد واقعا در آن دچار تردید شده بودند. تردیدها گاهی ناشی از احاطه به مطالب بیشتر است. افرادی که سطح اطلاعاتشان محدود است خیلی از مواقع زودتر تصمیم می گیرند و زودتر به نتیجه می رسند. افراد با اطلاعات بیشتر تهافت ها را می بینند، نتائج هر حکمی را به آن توجه دارند دچار تحیر می شوند.

ولذا به نظر ما جواب از این اشکال منحصر به این هست که بگوئیم: مجتهد مطلق کسی است که توانائی علمی اش در حد متعارف باشد در مسائل شرعی. لا تقلّ خبرویته عن المتعارف فی جمیع المسائل. خبرویت این مجتهد در تک تک مسائل فقهی از حد متعارف کمتر نیست. ولو در برخی از مسائل بخاطر نتائج غریبه و غیر قابل التزام یک مطلب دچار تردید و تحیر شده است، اما خبرویتش کمتر از افراد متعارف نیست.

پس یا باید بگوئیم المجتهد المطلق من لا تقل خبرویته عن الحد المتعارف لاهل الخبرة فی جمیع المسائل، یا باید بگوئیم المجتهد المطلق من له قدرة الاستنباط فی جلّ المسائل.

طبعا اجتهاد مطلق در هر زمان مختلف است. اینکه فردی امروز بگوید اطلاعات من در علم اصول در حد معالم هست مگر آنها چه چیزی داشتند که من ندارم، نه این درست نیست. آنها مثل پزشک زمان قدیم می مانند. شخصی بیاید در حد پزشکی زمان شیخ الرئیس بگوید من تخصص دارم امروز مصداق اهل خبره در طب نیست، با توجه به اینکه مطالب مورد نیاز بیشتر شده است. در فقه هم همین است، در اصول هم همین است. با توجه به سعه استدلالات، سعه مسائل و سعه شبهات. بله فقیه در زمان شیخ طوسی اگر به همان حد بماند جوابگوی این مباحث نیست، طبعا مصداق فقیه در زمان حاضر نخواهد بود.

والا فقاهت در زمان ائمه علیهم السلام قطعا وجود داشته است. کشی می گوید اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعة و اقروا لهم بالفقه و العلم. 18 نفر را ذکر می کند و بعد می گوید وقالوا افقه الاولین والآخرین زرارة. آنها هم فقهاء بودند اما نیاز موارد مورد نیاز در اینکه شخص فقیه بشود آن روز محدود بود.

پس ما مجتهد مطلق داریم، ولکن معنای مجتهد مطلق این نیست که در هیچ مسأله ای دچار تحیر و تردد نشود. نه این نیست.

اما راجع به مجتهد متجزی. مجتهد متجزی بحث است که اصلا اجتهاد متجزی ممکن هست یا ممکن نیست.

دو اشکال شده است راجع به امکان اجتهاد متجزی:

اشکال اول: این است که گفته اند ملکه امر بسیط است. ملکه شجاعت یا هست یا نیست. ملکه استنباط یا هست یا نیست. نمی شود بگوئیم زید نصف ملکه شجاعت را دارد. یا ملکه شجاعت دارد یا ندارد. همینطور نمی توانیم بگوئیم زید نصف ملکه استنباط را دارد، یا ملکه استنباط دارد یا ندارد.

این اشکال را جواب داده اند که ملکه از امور مشککه است شدت و ضعف دارد. ملکه شجاعت گاهی ملکه شدیده شجاعت است می شود رستم، گاهی ملکه ضعیفه شجاعت است می شود سرباز گمنام. ملکه سخاوت، گاهی شدیده است می شود حاتم طائی، گاهی ضعیفه است مثل خیلی ها. ملکه استنباط هم همینطور است، گاهی ملکه شدیده است و گاهی ملکه ضعیفه است. ملکه شدیده استنباط می شود مجتهد مطلق، که او هم دارای مراتب است که مرتبه اشدش می شود مجتهد مطلق اعلم، و گاهی هم ملکه ضعیفه است که می شود مجتهد متجزی یا مجتهد مطلق ضعیف.

اقول: به نظر ما درست است که ملکه شدت و ضعف دارد، اما بهتر بود که اینجور جواب داده بشود که ملکه استنباط به لحاظ موارد استنباط متعدد می شود. ملکه استنباط این حکم شرعی، ملکه استنباط آن حکم شرعی، چرا متعدد نباشد. مثل ریاضی دان. کسانی که قدرت بر حل مسائل ریاضی دارند، اینها به لحاظ موارد مختلف مسائل ریاضی ملکه شان متعدد است. یکی ملکه حل این مسأله ریاضی را دارد، یکی ملکه حل آن مسأله دیگر ریاضی را دارد، چون مسائل ریاضی هم متنوع است و هم پیچیدگی های بعض مسائل ریاضی بیشتر است. ولذا افرادی هستند ملکه استنباط مسائل ریاضی آسان را دارند. افرادی هستند ملکه حل مسائل ریاضی را ولو پیچیده آن را دارند. مجتهد متجزی هم اینطور است که ملکه استنباط مسائل آسان را دارد. یک مقدار که مسأله سخت بشود دیگر می بینیم نمی تواند از پس آن بربیاید.

صاحب کفایه اینجا فرموده اصلا نگوئید که اجتهاد متجزی ممکن است یا ممکن نیست، قطعا ممکن است، بلکه هر مجتهد مطلقی یک زمانی مجتهد متجزی بوده است. والا طفره لازم می آید. دیروز ملکه اجتهاد نداشت امروز صبح برخواست ملکه اجتهاد مطلق پیدا کرد. این نمی شود. این طفره است. شیئا فشیئا افراد مجتهد مطلق می شوند. پس در یک فتره ای باید مجتهد متجزی باشند.

اقول: عادتا همین است که صاحب کفایه فرموده است. تعبیر اینکه طفره لازم می آید و طفره محال است این تعبیر جالبی نیست. چون از نظر عقلی مشکل ندارد. طلبه ای متوسل شده است به اهل بیت ناگهان به اعجاز ابواب فقه بر او باز شده است. دیروز مطالب درس را نمی فهمیده مثل شاگرد شیخ انصاری، بعد باز کردند بر او ابواب اجتهاد را، فردا آمد شروع کرد اشکال کردن. این م شود طفره لازم نمی آید. پس عقلا مشکل ندارد عادتا اینطور نیست. عقلا مشکل ندارد چون تا حالا ملکه نداشت الان ملکه شدیده و مطلقه دارد نسبت به استنباط احکام. مثل سایر ملکات. دیروز اصلا ملکه شجاعت نداشت امروز شده دارای ملکه شدیده و مطلقه شجاعت. امکان عقلی دارد. ولی در ملکه استنباط چون نیاز به تجربه و تحصیل دارد عادتا همینجور است که صاحب کفایه فرموده است.

اشکال دوم به اجتهاد متجزی: اشکالی است که صاحب مباحث الاصول مطرح کرده است. فرموده اند ابواب فقه به هم مرتبط است. احادیثش به هم مرتبط است. کسی که توان استنباط جمیع احکام را ندارد اصلا نمی تواند اطمینان پیدا کند به فهم خودش در بعض مسائل. از کجا آن مسائلی را که نتوانسته است استنباط بکند تأثیر نداشته باشد در فهم این مسائلی که می خواهد استنباط بکند؟. ما در ابواب فقهیه می بینیم گاهی یک بحثی در یک باب دیگری است تأثیر گذار هست در ابواب دیگر فقه.

اقول: جواب این اشکال این است که این ربطی به اجتهاد متجزی ندارد. مجتهد مطلق هم می گوید استنباط بعض احکام نمی تواند بکند مگر با مراجعه جمیع موارد روایات و ابواب. چون شاید در ابواب دیگر یک مسأله ای باشد یا یک روایتی باشد فهم او تأثیر بگذارد در استنباط این حکم شرعی که الان به دنبال استنباط آن هست.

وجواب از این اشکال این است که گاهی انسان احتمال نمی دهد که در برخی از ابواب یک مسأله ای هست یک روایتی هست که اگر او را می دید و بررسی می کرد راجع به این مسأله نظرش عوض می شد. مثلا بحث هلال، آیا دیدن ماه در یک شهر کافی است برای شهرهای دیگر که در بعض شب با آن شهر بلد رؤیت مشترک هستند یا کافی نیست و باید در شهر خود مکلف قابل رؤیت باشد. می خواهد استنباط کند این مسأله فقهیه را. حالا مراجعه به روایات حدود و قصاص ودیات نکرده، چون احتمال نمی دهد که در روایات آن ابواب و مباحث و مسائل آن ابواب چیزی باشد که در بحث هلال تأثیر گذار باشد. عملا هم همینطور است دیگر، همه ابواب را که بزرگان نمی بینند در هنگام اعمال اجتهاد و فتوی.

بله اگر انسان احتمال بدهد که با فحص بیشتر روایات بیشتری پیدا کند فروع بیشتری را اگر بررسی کند در جمع بندی کلی اش از یک مسأله تأثیرگذار باشد حتما باید این راه را دنبال کند. ما گاهی یک مطلب را می خواهیم پیدا کنیم، در باب خودش نیست. آیا زنی که می ترسد که حامله شده باشد حق دارد که داروئی بخورد که موجب سقط جنین احتمالی می شود یا حق ندارد؟ خب این روایتش در باب حیض است. مناسب است که روایت در ابواب جنایات و دیات باشد. در باب حیض است که جاریه ای اخّرت الطمث، از زمان عادتش گذشته و خون ندیده، مولای او به او دوائی می دهد تا او جنین احتمالی اش را سقط کند چون خوف حامله شدنش هست، حضرت فرمود این جائز نیست. در ابواب حیض است.

این هست، ولذا اگر احتمال بدهیم در غیر این باب یک حدیثی است یا یک فرعی است که آن حدیث یا فرع را ببینیم در نظر فقهی ما در این بحث تأثیرگذار باشد حتما باید دنبال کنیم. اما احتمالش باید عقلائی باشد. خیلی از موارد احتمالش عقلائی نیست، ولذا هیچ لطمه ای به مقام استنباط نمی زند.

این راجع به امکان تجزی در اجتهاد و وقوع اجتهاد متجزی هست.

اما این مجتهد متجزی وقتی به نظر قطعی رسید ببینیم آیا فتوای او حجت است یا نه. آقای خوئی ره فرموده برای خودش حجت است برای دیگران حجت نیست. چون مجتهد متجزی مصداق فقیه بقول مطلق نیست. ولذا در مرجع اجتهاد مطلق شرط است. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1743

دوشنبه 20/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به تعریف اجتهاد و اقسام آن بود. که عرض کردیم اجتهاد دو تعریف دارد، یکی تعریف به ملکه استنباط، ودیگری تعریف به فعلیت استنباط.

تعریف به ملکه استنباط تنها یک اثر شرعی داشت که به نظر مشهور تقلید بر واجد ملکه استنباط حرام بود ولو برخی از بزرگان مثل مرحوم استاد و آقای سیستانی اشکال کرده اند. مرحوم استاد به اطلاق روایات تمسک کرد بر جواز تقلید بر واجد ملکه استنباط. چون در روایات صحیحه امام علیه السلام افرادی را که قطعا واجد ملکه استنباط بودند مثل عبدالله بن ابی یعفور ارجاع داد به فقهاء اصحاب. البته این فرمایش مرحوم استاد و آقای سیستانی به درد کسانی که واجد ملکه استنباط هستند نمی خورد، مگر اینکه خود اینها در این مطالب تأمل کنند و اجتهاد کنند این مسأله را که یجوز لواحد ملکة الاستنباط التقلید. والا واجد ملکه استنباط در این مسأله هم بخواهد تقلید کند دوری است. چون تعبدا بخواهد تقلید کند از مرحوم استاد یا آقای سیستانی که بر من جائز هست تقلید، در همین مسأله نمی تواند تقلید کند. چون حجیت فتوای استاد وآقای سیستانی در این مسأله بر واجد ملکه استنباط اول الکلام است. ولذا ثمره این بحث این است که واجد ملکه استنباط این مطالب را بشنود و خودش اجتهادا به این نتیجه برسد که من می توانم در سائر مسائل استنباط نکنم و تقلید بکنم.

اما اقسام اجتهاد عرض کردیم اجتهاد مطلق داریم و اجتهاد متجزی. مرحوم آقای خوئی فرمود: شکی نیست که مجتهد متجزی به نظر خود عمل می کند. چون یا قاطع هست به حکم شرعی که قطع حجت ذاتیه است، یا اماره بر حکم شرعی نزد او قائم می شود که اماره حجت تعبدیه است. وفرض این است که این مجتهد متجزی اجتهاد کرد در سند و دلالت این اماره، و به نظر و به رأی معینی رسید، طبق آن عمل می کند.

اما بحث در حجیت فتوای او است بر دیگران. مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول فرموده: درست است که در سیره عقلائیه فرق نمی گذارند بین متخصص مطلق یا متخصص متجزی. در آن مطلبی که این متخصص به نظر قطعی رسیده است دیگران به او رجوع می کنند، ولو متخصص متجزی باشد. اما صرف سیره عقلائیه که کافی نیست برای ما، باید کشف کنیم امضاء شارع را نسبت به سیره عقلائیه. و با وجود این ادله ای که در کتاب وسنت وارد شده است که ما را ارجاع داده اند به فقیه، "لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون"، ما را ارجاع داده اند به اهل ذکر، "فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون"، یا در روایات ائمه علیهم السلام ارجاع داده اند اصحاب را به فقهاء. با وجود این ادله از کتاب و سنت در ارجاع عوام به فقهاء، دیگر نمی شود ما کشف کنیم امضاء سیره عقلائیه را بر جواز رجوع به مجتهد متجزی ولو صدق عنوان فقیه بر او عرفا نکند. و همینطور است بحث قضاء. امام علیه السلام در مقبوله عمر بن حنظله و در معتبره ابی خدیجه ارجاع داده اند به فقهاء. فرمودند تحاکم کنید به فقهاء. من عرف حلالنا و حرامنا و نظر فی احکامنا فتحاکموا الیه. یا در معتبره ابی خدیجه است که من علم شیئا من قضایانا، که این انصراف دارد به فقیه بطور مطلق. ولذا قضاء وإفتاء دو منصب است مختص به مجتهد مطلق.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره به نظر ما ایراد دارد. چون وقتی سیره عقلائیه بر جواز رجوع به متخصص است ولو متخصصی که در خصوص این مسأله به نحو متجزی متخصص باشد، عرف از این آیات و روایات هم به این قرینه لبیه ارتکازیه همین مطلب را می فهمد. از فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون می فهمد اهل ذکر در خصوص مورد سؤال را. لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم را هم معنا می کند لینذروا فیما تفقهوا فیه. در این مطلب فقیه شد، انذارش حجت است. اینکه در مسائل دیگر فقیه شده است یا نشده است چه تأثیری دارد عرفا. ارتکاز عقلائی این است دیگر. این پزشک متخصص در چشم پزشکی است، متخصص در علم دیگر پزشکی نیست، برای عقلاء مهم نیست، در مسائل چشم پزشکی نظر او متبع هست. این ارتکاز مثل قرینه لبیه متصله است به این آیات و روایات و عرف از این آیات و روایات امضاء همان ارتکاز عقلائی را می فهمد.

اینکه ما بگوئیم چون این ادله امضاء به لسان ارجاع به فقهاء هست و صدق نمی کند بر مجتهد متجزی فقیه به قول مطلق، این مشکل ایجاد نمی کند. چون از همین آیات و روایات عرف استظهار می کند امضاء همان ارتکاز را. و یا در مورد قضاء عرف از مقبوله عمر بن حنظله یا از معتبره ابی خدیجه به تناسب حکم و موضوع می فهمد که نظر فی حلالنا و حرامنا وعرف احکامنا در مورد مرافعه. اما موارد دیگر که ربطی به این مورد مرافعه ندارد عرف برای آن امتیاز و خصوصیتی قائل نیست.

و این نکته را هم عرض کنم بین مجتهدی که متجزی است و بین فقیه نسبت عموم من وجه است. گاهی مجتهد مطلق است ولکن استنباط معظم احکام نکرده است. استنباط مقدار معتنابه از احکام نکرده است. خب این فقیه بقول مطلق نیست. ممکن است فردی مجتهد متجزی است ولی اجتهاد متجزی او توسعه دارد، قریب به اجتهاد مطلق است و استنباط فعلی کرده است بخش معتنابهی از احکام شرعیه را، که به او به قول مطلق فقیه می گویند.

پس نسبت بین مجتهد متجزی و فقیه عموم من وجه است.

قطع نظر از این مطلب به نظر ما آیات و روایات ظهور ندارد در ارجاع به خصوص فقیه مطلق. بلکه به تناسب ارتکاز عقلاء امضاء همان ارتکاز عقلاء است در رجوع به متخصص در مورد تخصصش.

از این بحث بگذریم.

### کیفیت فتوای مجتهد در غیر موارد علم وجدانی به حکم شرعی

بحث دیگری که در اینجا هست این است که: مجتهد اگر قطع به یک حکم شرعی پیدا کند و قطعش ناشی باشد از مقدمات عقلائیه، عامی می تواند از او تقلید کند. اما در غیر موارد قطع مثل موارد قیام اماره، موارد قیام اصل، موارد علم اجمالی، ما مشکلی داریم، هم به لحاظ إفتاء این مجتهد و هم به لحاظ تقلید عامی از او.

به لحاظ إفتاء این مجتهد گفته می شود که این مجتهد که عالم به حکم واقعی نیست. فتوای به حکم واقعی می شود فتوای به غیر علم و حرام است. باید فتوی بدهد به چیزی که به آن علم دارد. به حکم واقعی که علم ندارد. به حکم ظاهری می خواهد فتوی بدهد فرض این است که موضوع حکم ظاهری در حق عامی محقق نشده است. موضوع حکم ظاهری در حق عامی در مورد اماره من جاءه الخبر است، عامی که من جاءه الخبر نیست. مجتهد من جاءه الخبر است. من جاءه خبر الثقة علی وجوب صلاة الجمعة فیجب علیه صلاة الجمعة ظاهرا. خب مجتهد مصداق من جاءه خبر الثقة است. مجتهد برای خودش که نمی خواهد صرفا فتوی بدهد. می خواهد بگوید مردم بر شما واجب است نماز جمعه. این مجتهد چه می گوید؟ می گوید بر مردم نماز جمعه واقعا واجب است؟ این قول به غیر علم است، علم به آن ندارد. اگر بر مردم نماز جمعه ظاهرا واجب است از باب حجیت خبر ثقه، خب موضوع حجیت خبر ثقه من جاءه الخبر هست. إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا، که مفهومش این است که إن جاءکم عادل بالنبأ فلایجب التبین، اینجور مفهوم گیری کرده اند. یا در روایات هست که ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی، ما قال لک عنی فعنی یقول. خب موضوع برای حجیت خبر من جاءه الخبر است. من جاءه الخبر وجب علیه العمل به. عامی که موضوع من جاءه الخبر نیست. یا در مورد فتوای مجتهد بر اساس اصل مثل استصحاب، خب موضوع استصحاب متیقن سابق و شاک لاحق است. عامی که متیقن سابق نیست. یقین به حدوث حکم برای مجتهد ثابت است. او یقین به حدوث دارد و شک در بقاء. اگر بخواهد به حکم واقعی فتوی بدهد قول به غیر علم است. اگر بخواهد به حکم ظاهری استصحابی فتوی بدهد در حق خودش مانعی ندارد ولی در حق عامی این حکم ظاهری محقق نشده است. من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه. عامی که من کان علی یقین فشک نیست تا به او بگوئیم بر تو واجب است مضیّ بر یقین سابق بکنی.

سؤال وجواب: حکم ظاهری موضوعش من کان علی یقین فشک هست. من کان علی یقین فشک فلیبن علی یقینه. مجتهد اگر می خواهد به این مقلد بگوید بر تو واقعا تکلیف ثابت است، این قول به غیر علم است، بگوید بر تو تکلیف استصحابی ثابت است، خب موضوع تکلیف استصحابی در حق عامی محقق نشده است. چون موضوع آن یقین سابق به حدوث وشک لاحق در بقاء است. مگر می شود مجتهد بگوید چون من خودم مسافرم و بر من نماز قصر واجب است پس همه مردم باید نماز قصر بخوانند؟!

یا در مواردی که مجتهد بر اساس علم اجمالی خودش می خواهد فتوی بدهد، آیا فتوی می دهد به حکم واقعی؟ که به او علم تفصیلی ندارد. آیا فتوی بدهد به لزوم احتیاط؟ موضوعش کسی است که علم اجمالی دارد. جناب مجتهد، تو علم اجمالی داری بر تو احتیاط لازم است، اما عامی که علم اجمالی ندارد، چطور به او می گوئی باید احتیاط بکنی و جمع بکنی بین قصر و تمام یا جمع کنی بین اداء صوم وقضاء آن؟ او که علم اجمالی ندارد. و اگر هم علم اجمالی داشته باشد چه بسا این علم اجمالی اش منحل است به فتوای یک مجتهد دیگر. مجتهد دیگری هست به او می گوید یجب علیک القصر. جناب مجتهد! شما علم اجمالی داری به وجوب قصر و تمام، فتوای مجتهد دیگر به وجوب قصر تعیینا به درد تو نمی خورد، اما به درد عامی که می خورد. علم اجمالی هم اگر محقق بشود منحل می شود تعبدا با فتوای مجتهد آخر به وجوب قصر. شما به چه مجوزی فتوی می دهی به لزوم احتیاط؟! بله می گوئی الاحوط الجمع ین القصر و التمام، این احتیاط در فتوی است اشکال ندارد. اما اینکه بخواهی فتوی بدهی به لزوم احتیاط بگوئی یجب الاحتیاط بالجمع بین القصر و التمام، چه وجهی دارد؟ احتیاط در فتوی، بگوئی بنابر احتیاط واجب هم نماز قصر بخواند و هم نماز تمام. بنابر احتیاط واجب یعنی عدم الفتوی. او مهم نیست. اما فتوی بدهی به حکم ظاهری احتیاط، فتوی بدهی به لزوم احتیاط به استناد علم اجمالی خودت. اولا این علم اجمالی چه بسا در مورد عامی محقق نشده است تا او موضوع وجوب احتیاط بشود. ثانیا برفرض این علم اجمالی محقق شده باشد، چه بسا یک اماره تفصیلیه ای در حق عامی منشأ انحلال این علم اجمالی است. فتوای یک مجتهد دیگر ولو فالاعلم است فتوای او به وجوب قصر مثلا، علم اجمالی عامی را منحل می کند. شما ولو مجتهد اعلم هستی به چه مجوزی می گوئی واجب است عامی احتیاط کند جمع کند بین قصر و تمام؟

در جواب از این اشکال به تناسب این موارد یک جوابی مطرح می شود. مثلا در مورد اماره یک جواب در بحوث هست گفته اند موضوع حجیت اماره من جاءه الخبر نیست بلکه واقع خبر است. من جاءه الخبر طریقیت دارد موضوعیت ندارد. خبر بوجوده الواقعی موضوع است برای حکم ظاهری. إذا وجد الخبر و لم یوجد له معارض وجب العمل به. این حکم ظاهری برای عامی هم ثابت است. مجتهد موضوع آن را تشخیص می دهد که وجد الخبر واقعا و لا یوجد له معارض واقعا. موضوع حجیت اماره در حق عامی هم محقق است ولو خودش خبر ندارد.

اقول: این خلاف ظاهر ادله است. ما دلیل نداریم بر حجیت خبر ثقه به وجود واقعی آن. ادله بیش از این اقتضاء نمی کند که خبر واصل به مکلف موضوع حکم ظاهری است، نه خبر چه واصل باشد چه نباشد.

یک جواب آقای خوئی ره داده اند، فرموده اند: اماره علم تعبدی است به واقع. اماره که نزد مجتهد قائم شد، مجتهد ولو به حکم واقعی علم وجدانی ندارد، اما علم تعبدی دارد. فتوی می دهد مجتهد به حکم واقعی استنادا الی علم التعبدی.

اقول: این هم به نظر ما درست نیست. ما دلیل نداریم که اماره علم تعبدی است به واقع.

جواب سومی داده شده است که به نظر ما عرفی تر هست، و آن این است که: ولو اماره علم تعبدی به واقع نیست، ولی کافی است برای جواز إخبار. عقلاء اماره معتبره ای اگر بود بر یک مطلب، کافی می دانند که انسان از آن مطلب خبر بدهد.

که این جوابی است که مرحوم امام قده و آقای سیستانی مطرح می کنند. که به نظر ما این جواب قریب به ذهن است.

سؤال وجواب: عمل به این رساله مجزی است یعنی عقلا مجزی است یعنی معذر است. او مشکلی ندارد. ...بالاخره موضوع حکم ظاهری من جاءه الخبر است و این عامی من جاءه الخبر نیست.

البته این جوابها موردی است. در مورد اماره این سه جواب داده شده است. اما طبعا این سه جواب در مورد استصحاب نمی آید. در مورد فتوای مجتهد بر اساس علم اجمالی نمی آید.

عمده برای حل مشکل به شکل عام دو راه حل هست:

یک راه حل مرحوم محقق اصفهانی مطرح می کنند. ایشان فرموده: مجتهد نیابت می کند از عوام. یعنی وقتی مجتهد شد مصداق من جاءه الخبر، به ادله جواز إفتاء و جواز تقلید کشف کردیم شارع مجتهد را نائب قرار داده از عوام. کأنه این مجتهد وقتی شد من جاءه الخبر، تمام عوام تنزیلا شده اند من جاءهم الخبر. این مجتهد وقتی یقین به حدوث پیدا کرد کأنه تمام عوام یقین به حدوث پیدا کرده اند. با یقین به حدوث مجتهد حکم استصحابی نه فقط در حق مجتهد ثابت می شود در شبهات حکمیه، بلکه در حق همه عوام ثابت می شود. واحد کألف است، یقین به حدوث او جایگزین یقین به حدوث عوام شده است. عرفا یقین می گویند یقین به حدوث او یقین به حدوث برای عوام هم هست. این را از ادله جواز افتاء و جواز تقلید تعبدا استفاده کردیم. یا علم اجمالی مجتهد کأنه علم اجمالی جمیع عوام هست در شبهات حکمیه. علم اجمالی مجتهد موضوع وجوب احتیاط است عقلا، شارع این علم اجمالی مجتهد را تنزیل کرده است منزله علم اجمالی عوام، کأنه تک تک عوام علم اجمالی پیدا کرده اند و موضوع شده است برای وجوب احتیاط در حق عوام. فقیه هم فتوی می دهد دیگر. تا خودش علم اجمالی پیدا کرد کأنه چراغ های علم اجمالی در دل تک تک عوام الناس روشن شده است و وجوب احتیاط در حق تک تک عوام الناس محقق شده است. این مجتهد نگاه می کند می بیند همه این عوام وجوب احتیاط در حقشان ثابت است، بخاطر علم اجمالی تعبدی و تنزیلی.

و آن وقتی هم که مجتهد علم اجمالی دارد به وجوب قصر یا تمام، چون می بیند که آن فتوای فالاعلم به وجوب قصر در حق خودش اعتبار ندارد، چون مجتهد اعلم است، پس مجتهد است، فتوای دیگر به وجوب قصر موجب انحلال علم اجمالی این مجتهد نمی شود، ادله جواز افتاء و جواز تقلید در این مطلب هم برای مجتهد نیابت درست می کند. کأنه این فتوای مجتهد فالاعلم به وجوب قصر برای این مجتهد اعلم اعتبار ندارد، به لحاظ افتاء این مجتهد اعلم در حق عوام برای هیچ کدام از عوام هم اعتبار ندارد.

ما منکر نیستیم که عملا مراجع ما که فتوی می دهند من حیث لایشعر همین ذهنیت محقق اصفهانی در آنها هست. خودشان را همه کاره می دانند. تا خودش موضوع شد برای استصحاب، استصحاب را در حق جمیع عوام تطبیق می کند. تا خودش موضوع شد برای وجوب احتیاط بر اساس علم اجمالی، فتوی می دهد به وجوب احتیاط در حق عوام. کأنه خودش واحد کالف است. هیچ اعتنایی هم نمی کند به فتوای فالاعلم به وجوب قصر مثلا. اصلا فکر این را نمی کند که این فتوی موجب انحلال علم اجمالی در حق عوام می شود.

اما عرض ما این است که این ذهنیت که من حیث لایشعر در ذهن فقهاء هست که ذهنیت نیابت است دلیلش چیست؟ دلیل ندارد. اگر جواز إفتاء که در روایات هست بدون این تعبد به نیابت ممکن نبود، خب از باب دلالت اقتضاء کشف می کردیم از جواز إفتاء و جواز تقلید که شارع تعبد به نیابت مجتهد از عوام کرده است.

ولی اگر راه حل دیگری باشد در معظم موارد، منحصر نمی شود راه تصحیح به مسلک نیابت.

سؤال وجواب: این ارتکازها من حیث لایشعر است. این کشف نمی کند از تعبد شارع به نیابت.

شاهد بر اینکه این مسلک نیابت عملا کارگشا نیست این است که مراجع ما فتوی که می دهند مختص مقلدین خودشان نیست. اصلا مجتهدی که خود را اعلم نمی داند یا حالا خودش را هم اعلم بداند می گوید مردم مرا اعلم نمی دانند، مردم اصلا مرا نمی شناسند، ولی رساله می دهد تا مردم یواش یواش او را بشناسند. خب رساله که می نویسد و فتوی می دهد، اگر با باشد مسلک نیابت باشد نیابت مجتهد است از کسانی که تقلید از این مجتهد بر آنها جائز باشد. مجتهدی که واجد شرائط تقلید نیست مثلا اعلم نیست ولو به نظر عوام، او هم همینطور فتوی می دهد، با اینکه می داند که بر مردم تقلید از او جائز نیست. دلیل نیابت اگر درست هم باشد نسبت به کسی است که تقلید از او بر مردم جائز باشد.

مسلک دوم: مسلک تقلید طولی و دو مرحله ای است. یعنی مجتهد کأنه این فتوایش متضمن دو فتوی است، یک فتوای به تحقق موضوع، یعنی فتوی می دهد که ایها الناس در اینجا اماره داریم و معارض هم ندارد. این فتوای اول. بعد که مردم طبق این فتوای اول شدند مصداق من جاءه الخبر، مجتهد فتوای دوم می دهد و می گوید حالا بر شما عمل به این خبر واجب است.

تأمل بفرمائید، تقلید طولی این است که مثلا بر اساس استصحاب که فتوی می دهد ولو در یک بیان دو فتوی را اشباع کرده، اول یقین به حدوث ایجاد می کند در حق عوام، بعد آنها را موضوع می کند برای استصحاب و فتوی می دهد به استصحاب. تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1744

سه شنبه 21/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به کیفیت فتوای مجتهد در غیر موارد علم وجدانی به حکم شرعی بود. چه در مورد قیام امارات و چه در مورد اصول و چه در مورد علم اجمالی که منشأ وجوب احتیاط می شود.

در این موارد شبهه این بود که مثلا مجتهد می گوید که نماز جمعه در زمان حضور امام واجب تعیینی بوده است، شک داریم که در زمان غیبت وجوب تعیینی نماز جمعه استمرار دارد یا استمرار ندارد، استصحاب می کند وجوب تعیینی نماز جمعه را در عصر غیبت و در رساله عملیه می نویسد که بر مردم واجب تعیینی است که در نماز جمعه شرکت کنند.

اشکال می شود که این مجتهد فتوی می دهد به وجوب واقعی نماز جمعه در عصر غیبت؟ اینکه می شود إفتاء به غیر علم. فتوی می دهد به وجوب ظاهری استصحابی نماز جمعه در حق مقلدین؟ اشکالش این است که مقلد که یقین به حدوث وجوب نماز جمعه در عصر حضور ائمه علیهم السلام نداشته است تا موضوع بشود برای حرمت نقض یقین به شک. مجتهد یقین به حدوث داشته است و موضوع است برای حرمت نقض یقین به شک. مجتهد باید در نماز جمعه شرکت کند از باب استصحاب وجوب نماز جمعه، اما مقلدین که یقین به حدوث ندارند. مثل اینکه مجتهد یقین دارد این لباس قبلا نجس بود، استصحاب می کند هنوز نجس است از آن اجتناب می کند. مقلدین که یقین به سبق نجاست این ثوب ندارند آنها که لازم نیست از این ثوب اجتناب کنند.

در این موارد به لحاظ هر موردی خواسته شده است که یک راه حل موردی ارائه بشود.

در مورد اماره دیروز عرض کردیم که راه حل موردی این بود که گفته می شد که قیام اماره سبب می شود که مجتهد جائز بشود فتوی بدهد به حکم واقعی. که نظر مرحوم آقای خوئی و امام قده بود. که خبر ثقه بر یک حکم شرعی واقعی کافی است برای جواز إفتاء به همان حکم شرعی واقعی که مشترک است بین جمیع مکلفین.

ویا جوابی که در بحوث دادند که اماره بوجودها الواقعی موضوع است برای حکم ظاهری به لزوم عمل. عامی هم ولو اماره به او واصل نیست مخاطب هست که یجب علیک تصدیق العادل. اینطور نیست که موضوع حجیت اماره وصول اماره به مکلف باشد. که طبق این بیان بحوث مجتهد فتوی به حکم واقعی نمی دهد، چون إفتاء به غیر علم است به نظر بحوث. فتوی می دهد به وجوب ظاهری این فعل از باب اینکه تصدیق عادل واجب ظاهری است بر هر مکلفی. چه آن کسی که این خبر عادل به او واصل باشد و چه آن کسی که خبر عادل به او واصل نباشد. مجتهد می داند اینجا خبر عادل موجود است، پس می داند که عامی هم مخاطب است به حکم ظاهری به وجوب تصدیق عادل. شرط حجیت خبر عادل هم فحص از معارض و مخصص منفصل نیست تا بگوئیم عامی فحص نکرده است. شرطش عدم معارض و مخصص منفصل است واقعا. عدم معارض فی معرض الوصول، و عدم مخصص منفصل فی معرض الوصول. خب مجتهد می بیند که معارض و مخصص منفصل در معرض وصول هم نیست، و این عامی شرائط حجیت خبر عادل در حقش فراهم شده است، و حکم ظاهری در حق او ثابت است. مجتهد فتوی می دهد به این حکم ظاهری ثابت در حق عامی.

که به نظر ما این فرمایش بحوث همه جا نمی تواند مشکل را حل کند. چرا؟ این عامی گاهی موضوع است برای حکم ظاهری دیگر. فتوای فالاعلمی هست به عدم وجوب این فعل. و این فتوای فالاعلم حجت است در حق عامی. و مجتهد اعلم تا با فتوای خودش تخطئه نکند غیر اعلم را، فتوای غیر اعلم برای این عامی حجت است. چطور ما بگوئیم این عامی موضوع حکم ظاهری الزامی است به وجوب این عمل، در حالی که فالاعلم فتوی می دهد که این عمل واجب نیست.

یا مثلا در مورد استصحاب، راه حل موردی ارائه شده است. مثلا مرحوم آقای خوئی نظرشان این است که این مجتهد که استصحاب کرد وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت، علم تعبدی پیدا می کند به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت. این را آقای سیستانی هم دارند آقای تبریزی هم دارند. وفرموده اند جائز می شود که این مجتهد فتوی بدهد به حکم واقعی استنادا الی الاستصحاب. چون استصحاب علم تعبدی به واقع می آورد و إخبار و إفتاء به واقع جائز می شود به برکت استصحاب.

که ما این را قبول نداریم، ما استصحاب را علم تعبدی به واقع نمی دانیم.

یا در بحوث راه حل موردی در استصحاب ارائه کرده اند، گفته اند به نظر ما رکن استصحاب یقین به حدوث نیست، واقع حدوث است. واقع وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر امام علیه السلام این رکن استصحاب است، نه یقین به حدوث تا بگوئید عامی یقین به حدوث ندارد. چون واقع حدوث رکن است، پس این رکن در مورد عامی هم محقق است و عامی هم وجوب استصحابی نماز جمعه دارد، چون ارکان استصحاب در حق او فراهم است، واقع الحدوث در حق او هم هست. اینطور خواسته اند مشکل را حل کنند.

که ما قبول نداریم که رکن استصحاب واقع الحدوث است. این خلاف ظاهر لاتنقض الیقین بالشک است که یقین به حدوث رکن است.

علاوه در آنجایی که فالاعلم فتوی می دهد به عدم وجوب نماز جمعه، او اماره است در حق عامی. با وجود آن اماره که دیگر استصحاب در حق عامی جاری نیست. مجتهد اعلم که فتوای آن فالاعلم به عدم وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر غیبت را قبول ندارد چون می گوید مستند شما اجماع است من قبول ندارم، و لکن می بیند این فتوای فالاعلم در حق عامی حجت است. آقای مجتهد اعلم! تو قبول نداری فتوای فالاعلم را و برای تو حجت نیست استصحاب در حق تو جاری است، اما برای عامی که فتوای فالاعلم حجت است.

پس الان که هنوز شمای مجتهد اعلم فتوی نداده ای، استصحاب در حق عامی جاری نیست، فتوای فالاعلم اماره است بر عدم وجوب. جناب اعلم! باید بیائی فتوی بدهی به نحوی که فتوای فالاعلم تخطئه بشود و از حجیت بیفتد تا استصحاب در حق عامی زنده بشود. پس جناب آقای صدر! حالا برفرض جائی که استصحاب به قول شما رکنش واقع الحدوث است فی الجمله می خواهی مشکل را حل کنی. اما در جائی که فتوای فالاعلم بر خلاف این استصحاب است، خب قبل از اینکه اعلم فتوی بدهد و این اعلم هنوز فتوی نداده و ساکت است فتوای فالاعلم اماره معتبره است برای عامی. وبا وجود آن اماره معتبره که استصحاب جاری نیست.

نمی توانید بگوئید که اعلم می بیند که استصحاب بقاء وجوب در حق عامی جاری است چون واقع الحدوث رکن استصحاب است.

نخیر، اول باید این اعلم بیاید فتوای فالاعلم را از اعتبار بیندازد و او از حجیت بیفتد تا استصحاب در مورد این عامی جاری بشود.

وهمینطور اگر بخواهد مجتهد اعلم فتوی بدهد بر اساس اصل برائت. آقای اعلم! شما فتوی به چه چیزی می دهی که می گوئی سیگار کشیدن حلال است طبق رفع ما لایعلمون. آیا حلال است واقعا؟ تو که علم نداری. یا حلال است ظاهرا؟ خب موضوعیت حلیت ظاهریه چیست؟ موضوع حلیت ظاهریه شک بعد الفحص است نه شک قبل الفحص. عامی که شکش بعد الفحص نیست تا مجرای حلیت ظاهریه باشد. انصراف دارد دلیل اصالة البرائة از شبهات حکمیه قبل الفحص. عامی شبهه حکمیه اش قبل الفحص است. ولو این مجتهد می بیند اماره بر حرمت در معرض وصول نیست ولکن عامی که فحص نکرده. شبهه حکمیه عامی شبهه حکمیه قبل الفحص است.

وانگهی در این مثالی که زدیم که فتوی می دهد فالاعلم بر خلاف این اصل، فالاعلم می گوید شرب تتن حرام، حالا دلیلی برای خودش دارد، این اعلم فتوی می دهد به حلیت ظاهریه در حق عامی، آقای مجتهد اعلم! تا آن فتوای فالاعلم بر حرمت شرب تتن از اعتبار نیفتد این عامی اماره بر حرمت دارد، حلیت ظاهریه ندارد. این درست نیست که در بحوث می گویند مجتهد اعلم فتوی می دهد که بله آقای عامی تو حلیت ظاهریه داری خودت خبر نداری. عامی هم می گوید نخیر آقای مجتهد اعلم خودت خبر نداری و فقط داری رساله خودت را می خوانی. مجتهد فالاعلم در رساله اش نوشته شرب تتن حرام است. با وجود اینکه او نوشته شرب تتن حرام است آیا من حلیت ظاهریه دارم؟

آقای مجتهد اعلم! اگر می خواهی من حلیت ظاهریه داشته باشم اول باید تخطئه کنی فتوای فالاعلم را به حرمت شرب تتن، تا اماره بر حرمت اعتبارش ساقط بشود، بعد بگوئی تو حلیت ظاهریه داری.

ولذا می بینید این راه حل های موردی مشکل را حل نمی کند.

مشکل فقط از دو راه حل می شود، یکی مسلک نیابت و دیگری مسلک تقلید طولی.

مسلک نیابت مسلکی است که به مرحوم شیخ انصاری هم نسبت داده شده است ولی آن کسی که صریحا اختیار می کند محقق اصفهانی ره است.

فرق عملی بین مسلک نیابت و مسلک تقلید طولی را عرض کنم: در همین مثال اصل برائت بگویم: مجتهد اعلم بنابر مسلک نیابت شک خودش را کأنه شک عامی می بیند وفحص خودش را و یأس خودش را از ظفر به اماره در معرض وصول کأنه فحص ویأس عامی می بیند، وقتی می بیند که شرائط جریان برائت در حق خود این مجتهد اعلم مثلا محقق شد، تنزیل شده است تحقق موضوع اصل برائت در مورد این مجتهد کأنه موضوع اصل برائت در حق عامی هم محقق شده است. واحد کألف است. لذا با روشن شدن چراغ موضوع اصل برائت در حق این مجتهد، کأنه سیم چراغ های موضوع اصل برائت در حق تک تک عوام به چراغ این موضوع اصل برائت مجتهد بسته است، همه آنها روشن می شود، و همه آنها اصل برائت پیدا می کنند. به این می گویند مسلک نیابت. که لابد دلیلشان این است که لولا هذا المسلک توجیه فتوای مجتهد در غیر موارد علم وجدانی مشکل می شود. خب مجتهد به حکم واقعی که نمی تواند فتوی بدهد علم به او ندارد، فتوای به حکم ظاهری هم که می دهد خودش موضوع حکم ظاهری است، پس چه جوری برای عامی این حکم ظاهری ثابت است؟. توجیهش این است که خودش موضوع حکم ظاهری که شد کأنه تمام عوام موضوع همین حکم ظاهری هستند. تقلید طولی این است که نه، مجتهد می گوید من می آیم کاری می کنم که عامی با فتوای من موضوع بشود برای این اصل. من که به او می گویم شرب تتن حلال است، دارم به او می فهمانم که آقا اماره در معرض وصول بر حرمت نداریم. آقا فتوای مجتهد فالاعلم بر حرمت درست نیست. اگر درست بود که من نمی آمدم دین فروشی کنم در رساله ام بنویسم که شرب تتن حلال است. همینکه دارم می نویسم شرب تتن حلال است یعنی نه اماره تفصیلیه در معرض وصول بر حرمت شرب تتن هست و نه اماره اجمالیه در حق عامی که فتوای مجتهدان دیگر هست بر حرمت شرب تتن صحیح است. خوب عامی تا این مسأله را می خواند که شرب تتن حلال است، ناگهان موضوع می شود برای اصل برائت و اصل برائت در حقش جاری است. با یک تیر دو هدف را می زنیم. اول موضوع می سازیم برای اصل برائت در حق عامی. با موضوع سازی اصل برائت در حق عامی، عامی حکم برائت پیدا می کند و این مجتهد فتوی می دهد به جریان برائت در حق او. منتهی بجای اینکه بیاید مردم را خسته کند و بیاید داستان بگوید که ایها الناس شرب تتن مشکوک الحرمة است، ایها الناس ما گشتیم اماره ای بر حرمت آن پیدا نکردیم. ایها الناس هر مجتهدی که می گوید شرب تتن حرام است اشتباه می گوید. پس شما اصل برائت دارید. اما بجای این همه داستان سرائی یک کلمه می نویسد که شرب التتن حلال. به این می گویند تقلید طولی.

فرقش می دانید در عمل کجا ظاهر می شود؟ جائی که این مجتهد اعلم تخطئه نکند غیر اعلم را، بگوید آقای غیر اعلم من تو را تخطئه نمی کنم، یک حدیثی هست که شرب التتن حرام، من وثوق به صدور این حدیث پیدا نکردم. من وثوق به وثاقت راوی این حدیث پیدا نکردم. من اطمینان به ظهور این حدیث در حرمت شرب تتن پیدا نکردم. اما من کسی را تخطئه را نمی کنم، شاید من بطیء الاطمینان هستم ومن برای من یک مقدار سخت اطمینان حاصل می شود. اینجا دیگر در تقلید طولی بسته می شود، اما نیابت سر جای خودش هست. چرا؟ برای اینکه نیابت می گوید هر مجتهدی فحص خودش را مثل فحص عامی حساب می کند، کأنه عامی فحص کرده است. عدم جزم خودش را به اماره بر حرمت کأنه عدم جزم عامی بر عدم اماره بر حرمت حساب می کند. ولذا فتوی می دهد به حلیت.

مسلک تقلید طولی این است که نه، واقعا موضوع درست بشود در حق عامی نسبت به اصل برائت. خب آقای مجتهد اعلم! شما یقین نداری به صدور این حدیث حرمت شرب تتن، شما یقین نداری به وثاقت راوی او، شما یقین نداری به ظهور این حدیث در حرمت شرب تتن، اما آیا تخطئه هم می کنی آن مجتهد فالاعلم را؟ می گوید نه، تخطئه نمی کنم، بالاخره ایشان اطمینان پیدا کرده به صدور و وثاقت راوی و دلالت این حدیث، شاید درست باشد من چه می دانم. من وثوق واطمینان ندارم. اینجا دیگر در تقلید طولی بسته می شود.

مثال دیگر بزنم: در همان استصحاب ثمره عملیه نیابت و تقلید طولی اینجور ظاهر می شود: مجتهد اعلم استصحاب می کند بقاء وجوب را، می گوید نماز جمعه هنوز در حق مردم واجب تعیینی است کما فی عصر الحضور. می گوید یک روایتی است یا مثلا یک قول مشهوری است که نماز جمعه در عصر غیبت واجب تخییری است، همینجور هم هست دیگر. من وثوق پیدا نمی کنم به اینکه این حدیث معتبر است. چون این کلام رجالیین برای من معتبر نبود راجع به ثقه بودن راوی این حدیث، یا در دلالت این حدیث برای من اطمینان حاصل نشده که دلالت می کند بر وجوب تخییری نماز جمعه در عصر غیبت، اما تخطئه نمی کنم فالاعلم را. فالاعلم می گوید من اینجور می فهمم که این روایت دلالت می کند بر وجوب تخییری نماز جمعه در عصر غیبت یا می آید می گوید من اطمینان پیدا کردم به وثاقت راوی. تا این مجتهد اعلم نگوید که جناب فالاعلم اشتباه می کنی، فتوای فالاعلم در حق عامی حجت است. موضوع درست نمی شود برای استصحاب. تقلید طولی راهش بسته می شود. اما اگر نیابت باشد مجتهد خودش را همه کاره می داند. شک خودش را کأنه شک عامی می داند. عدم قیام دلیل معتبر نزد خودش را کأنه عدم قیام دلیل معتبر نزد عامی می داند. ولذا طبق استصحاب فتوی می دهد.

تا به حال ما به الامتیاز نیابت و تقلید طولی را گفتیم.

اما یک اثر مشترکی هم نیابت و تقلید طولی دارد، و آن این است که مجتهدی که اعتراف می کند که فتوایش برای عوام حجت نیست، یا چون اعلم نیست یا چون عادل نیست یا چون مرد نیست، دیگر نه می تواند بگوید شارع مرا نائب قرار داده از عوام در موضوع حکم ظاهری، چون نیابت در جائی است که دلیل بر حجیت فتوی داشته باشیم. و نه تقلید طولی درست می شود. چون تقلید طولی یعنی دو فتوی، فتوای اول به تحقق موضوع حکم ظاهری معتبر بشود برای عامی، مجتهد واجد شرائط فتوی بدهد به اینکه نماز جمعه در عصر حضور واجب تعیینی بوده عامی یقین تعبدی به حدوث پیدا کند، تا بشود موضوع استصحاب. اگر این مجتهد می گوید من که فتوایم حجت نیست برای عامی، هر چه بگویم نماز جمعه در عصر حضور واجب تعیینی بوده، عامی که موضوع استصحاب نمی شود چون یقین تعبدی به حدوث پیدا نمی کند. چون این مجتهد می گوید من جامع الشرائط نیستم.

در حالی که ارتکاز مجتهدینی که فتوی می دهند این است که حساب می کنند طبق موازین فتوی باید اینگونه باشد فتوی می دهند. کاری ندارند که فتوایشان حجت در حق عامی هست یا نیست.

این مشکل لا ینحل می ماند.

وانصافا ما چاره ای نداریم که بگوئیم از این مشکل غفلت شده است. مجتهد وقتی می خواهد فتوی بدهد توجه کند به این مطالب، به صورت تعلیقی فتوی بدهد. بگوید اگر فتوای من حجت است در حق مردم، حکم ظاهری در حق آنها این است. حالا آقایان توجه ندارند به این نکته مطلق فتوی می دهند. اما کسی که توجه دارد باید مشروط فتوی بدهد، نباید بگوید که حکم ظاهری مردم این است چه فتوای من در حق آنها حجت باشد و چه نباشد.

اینکه ما بیائیم بگوئیم از ادله جواز إفتاء با قطع نظر از جواز تقلید، جواز إفتاء که موضوعش مجتهد است، جواز إفتاء ولو فتوایش برای عامی معتبر نیست چون فاسق است یا اعلم نیست، بگوئیم از ادله جواز إفتاء ولو به دلالت اقتضاء از باب غفلت نوعیه مردم و مجتهدین فهمیده ایم که شارع می گوید مجتهد، تو خودت حساب بکن خودت اگر موضوع بودی برای حکم ظاهری، جائر است فتوی بدهی و بگوئی همه مردم همینطورند. ولی این دعوای بلادلیل است. کسی که متوجه است که من چه جوری بگویم همه مردم این حکم ظاهری را دارند؟ دلیل چیست؟ خب فتوای به حکم ظاهری هر جا که علم داشتم میدم، یا حالا ما معتقدیم اگر خبر ثقه هم بود فتوی به حکم واقعی می دهم، اما در موارد اصول نه، کسی که ملتفت است ما یک دعوای بلادلیل بکنیم که بله شارع می گوید همینکه طبق موازین رسیدی به جریان این اصل عملی فتوی بده. حالا فتوایت معتبر است یا معتبر نیست فدای سرت. به چه دلیل؟

در مورد علم اجمالی هم نکته ای عرض کنم بحث را تمام کنیم:

در مورد علم اجمالی ما به نظرمان نیابت که دلیل نداشت، چون جواز إفتاء و جواز تقلید تصحیحش منحصر به مسلک نیابت نیست. خب مجتهد علم اجمالی دارد به حکمی فی البین، عامی علم اجمالی ندارد.

یک راه حل این است که بعضی ها مطرح می کنند که می گویند علم اجمالی مجتهد حجت است در حق عامی. شما که علم اجمالی دارید به یک حکم شرعی، این علم اجمالی شمای مجتهد در حق عامی حجت است. نیازی ندارد عامی علم اجمالی پیدا کند.

اقول: ممکن است این درست باشد اما یک شرط دارد آن را توجه کنید. اگر فالاعلم فتوی می دهد به یک طرف علم اجمالی، باز هم فتوای اعلم به علم اجمالی حجت است؟ آقای مجتهد اعلم تو می گوئی من علم اجمالی دارم که یا نماز قصر واجب است و یا نماز تمام، فالاعلم تو دارد فتوی می دهد به وجوب قصر. خب فتوای او برای شما حجت نیست چون مجتهدی، اما برای عامی که حجت است. تنافی با علم اجمالی ندارد. اماره تفصیلیه که با علم اجمالی تنافی ندارد، موجب انحلال علم اجمالی می شود. شما باید تخطئه کنی آن فالاعلم را.

اگر بگوئی من برایم وثوق حاصل نشد که راوی این حدیثی که می گوید نماز قصر واجب است ثقه است یا من وثوق پیدا نکردم به تمامیت ظهور این حدیث در وجوب قصر، کار خراب می شود. باید بگویی نخیر این فالاعلم اشتباه می کند که می گوید نماز قصر واجب تعیینی است. طبق موازین استنباط اشتباه می کند. اماره تفصیلیه نداریم. او را تخطئه کنید، بعد از تخطئه او دیگر علم اجمالی بلا سبب الانحلال موضوع وجوب احتیاط بشود در حق عامی.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

ادامه بحث انشاءالله فردا.

جلسه 1745

چهارشنبه 22/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به إفتاء مجتهد در غیر موارد علم وجدانی به حکم شرعی بود. راجع به کیفیت إفتاء مجتهد صحبت کردیم. راجع به تقلید از او صاحب کفایه فرموده است که رجوع عامی به مجتهد که بر اساس اماره فتوی می دهد به لحاظ این هست که این مجتهد عالم به موارد قیام اماره است. یعنی مجتهد خبر از حکم شرعی واقعی نمی دهد و صرفا بیان می کند که در این مورد ما حجت شرعیه داریم بر حکم شرعی. منجز و معذر داریم نسبت به حکم شرعی. و همینطور در موارد فتوای مجتهد بر اساس اصل عملی، مجتهد بیان می کند که این مورد، مورد اصل برائت هست، آن مورد دیگر مورد قاعده اشتغال هست. راجع به حکم برائت یا اشتغال عامی تقلید نمی کند، عامی عقل خودش مستقل است به اینکه در شبهات حکمیه بعد الفحص اگر مقرون به علم اجمالی نباشد برائت عقلیه هست، اگر مقرون به علم اجمالی باشد قاعده اشتغال هست، نیازی به تقلید ندارد. فقط مورد را از مجتهد تقلید می کند که آیا این مورد، مورد شبهه حکمیه بعد الفحصی که مقرون به علم اجمالی است هست تا عقل عامی مستقل بشود به اشتغال و احتیاط، یا مقرون به علم اجمالی نیست تا عقل عامی مستقل بشود به برائت. راجع به تشخیص موارد حکم عقل است که عامی تقلید می کند.

اقول: این فرمایش ایشان انصافا ناتمام است. تقلید از مجتهد صرفا به لحاظ اینکه او عالم هست به موارد قیام اماره یا عالم هست به موارد اصل، منحصر به این نیست. چه بسا عامی حکم عقل را نمی داند چیست. چه بسا عامی حکم اماره را نمی داند چیست. چطور فقط تقلید می کند عامی از مجتهد که آیا این مورد، مورد قیام اماره هست یا مورد قیام اماره نیست؟ حجیت اماره را این عامی از کجا بفهمد؟ آیا خبر ثقه که عادل نیست حجت است یا حجت نیست؟ عامی از کجا بفهمد؟ عامی در موارد حکم عقل از کجا بطور دقیق تشخیص بدهد که در کدام شبهه عقل حکم به برائت می کند و در کدام شبهه حکم به احتیاط می کند. این درست نیست که ما منحصر کنیم رجوع عامی را به مجتهد به لحاظ تشخیص مجتهد نسبت به موارد قیام اماره یا موارد جریان اصل و بگوئیم اما اینکه حکم عقل مثلا برائت است یا احتیاط است فهو مما یستقل به عقل العامی. نخیر اینطور نیست. چه بسا عقل عامی عاجز است از درک این حکم یا از درک حجیت این اماره.

مطلبی هم در کفایه راجع به مجتهد انسدادی فرموده اند آن را هم عرض کنیم: ایشان راجع به مجتهد انسدادی فرموده اند تقلید از او در غایت اشکال است. چرا؟ برای اینکه مجتهد انسدادی خودش معترف است که جاهل است به احکام، رجوع به او می شود رجوع یک جاهل به جاهل دیگر.

مرحوم آقای خوئی هم ایشان را تأیید کرده است، فرموده است بله همینطور است از مجتهد انسدادی نمی شود تقلید کرد. چون این مجتهد انسدادی اگر مسلک حکومت را قائل است، که جاهلی بیش نیست. چون عقل که ظن مطلق را اعتبار نمی کند علم به واقع. اگر مسلک کشف را قائل است، بله طبق مسلک کشف ظن مطلق شرعا اماره معتبره شده است، اما در حق کسی که مقدمات انسداد در حقش تمام شده است. مقدمات انسداد برای این مجتهد انسدادی تمام شده است. اما عامی که متمکن هست از تقلید مجتهد انفتاحی، او که مقدمات انسداد در حقش تمام نشده است تا ما کشف بکنیم شارع ظن مطلق را برای او حجت قرار داده است.

ولذا عامی حق ندارد از مجتهد انسدادی تقلید کند.

اقول: انصافا این مطالب نادرست است. مجتهد انسدادی مثل محقق قمی که اعلم بوده از بسیاری از این مجتهدهای انفتاحی و کتاب فقهی جامع الشتاتش باعث افتخار است، ما بیائیم بگوئیم او جاهل بوده به احکام ولی مجتهد انفتاحی عالم به احکام است. مجتهد انسدادی می گوید همه جاهل هستند، منتهی من جاهل بسیط هستم، آنهایی که فکر می کنند که می دانند آنها جاهل مرکب هستند. مجتهد انسدادی همه را جاهل می داند. می گوید اصلا در عصر غیبت باب علم و علمی منسد است. در سیره عقلاء چه فرق می کند بین مجتهد انسدادی و انفتاحی. بلکه اگر مجتهد انسدادی اگر اعلم است در سیره عقلاء متعین می دانند رجوع به او را.

مجتهد انسدادی اگر قائل به کشف است، جناب آقای خوئی! خب این ظن مطلق را علم تعبدی می داند به حکم شرعی واقعی و فتوی می دهد به حکم شرعی واقعی به استناد ظن مطلق. و اگر مسلک حکومت را قائل است تشخیص می دهد به حم عقلش که وظیفه برای مردم در عصر غیبت احتیاط در موارد موافقت ظنیه است، که به نحو امتثال ظنی احتیاط بکنند. اهل خبره است.

و عجیب است صاحب کفایه که می گفت رجوع به مجتهد به لحاظ تشخیص موارد قیام اماره یا حکم عقل است، خب چرا در مجتهد انسدادی این را نمی گوید؟ خب عامی رجوع می کند به مجتهد انسدادی به لحاظ تشخیص موارد حکم عقل بنابر مسلک حکومت، یا حجیت شرعیه برای ظن مطلق بنابر مسلک کشف.

ولذا به نظر ما هیچ فرقی بین مجتهد انفتاحی یا مجتهد انسدادی نیست. بلکه اگر مجتهد انسدادی اعلم باشد عقلاء متعین می دانند رجوع به او را، چون او اهل خبره است ودر فرض تعارض قول اهل خبره اعلم مرجع است.

یک مطلبی هم عرض کنم: آقای سیستانی فرموده اند: مجتهد در تبیین مفاهیم در عقود و ایقاعات اگر به نظری رسید مانعی ندارد نظر خودش را اعلام کند. که مثلا فلان عبارت وصیت طبقة بعد طبقة و نسلا بعد نسل ظهورش در چیست. نظر بدهد طبق تشخیص خودش مانعی ندارد که آیا این طبقة بعد طبقة که می گوید وصیت می کند این منزلم در تحت تصرف اولادم باشد نسلا بعد نسل و طبقة بعد طبقة، آیا ظهور دارد در تشریک یا در ترتیب. تشریک یعنی افراد طبقه لاحقه در کنار افراد طبقه سابقه قرار می گیرند و همه اینها در عرض واحد از این مال که مورد وصیت یا مورد وقف است منتفع می شوند. اما ترتیب این است که تا یک نفر از طبقه سابقه هست نوبت به طبقه لاحقه نمی رسد. تا فرزند کوچک این موصی هست نوبت به نوه ها نمی رسد. باید طبقه اول یعنی فرزندان بلاواسطه همه از بین بروند تا نوبت برسد به فرزندان مع الواسطه که نوه ها هستند. خب مجتهد تشخیص می دهد ظهور این تعبیر را در یکی از این دو نظر بدهد، اما نظرش برای مردم اعتباری ندارد. مردم اگر مطمئن می شوند از این نظر مجتهد، طبق اطمینانشان عمل کنند، والا باید طبق تشخیص خودشان عمل نمایند.

اقول: این فرمایش به نظر ما ناتمام است. چون برخی از مفاهیم تشخیصش نیاز دارد به خبرویت. ما مجتهد را خبیر می دانیم حتی در تشخیص مفاهیم عرفیه. و عامی رجوع می کند به مجتهد از باب رجوع به اهل خبره در تشخیص مفاهیمی که نیاز دارد به اعمال خبرویت.

بله برخی از مفاهیم هستند که نیاز به اعمال خبرویت ندارند، مثل اینکه چه چیزی آب است و چه چیزی آب نیست. اما مفاهیمی که نیاز به خبرویت دارند تشخیص آن کار ساده ای نیست، رجوع می شود به اهل خبره. اهل خبره در تشخیص مفاهیم مجتهدین هستند.

بله اگر مقلد اطمینان به خطاء مجتهد دارد در این تشخیص، این بحث دیگری است، اما اگر اطمینان به خطاء او ندارد چرا نتواند از او تقلید کند ولو به لحاظ آن حکم شرعی مترتب بر این مفهوم.

والا مگر مسائل فقهیه ما چیست؟ خیلی از موارد اختلاف فقهاء ناشی است از اختلاف در صدق مفاهیم. یکی می گوید تورم مصداق فائده است خمس دارد، یکی می گوید تورم مصداق فائده نیست خمس ندارد. یا یکی می گوید کسی یک سال و نیم در یکجا بخواهد بماند صدق می کند که استوطن هذا البلد یا لیس بمسافر فی هذا البلد، ولذا نمازش تمام است ولو قصد اقامه عشرة ایام نکند. فقیه دیگر می گوید نخیر بر این شخص صدق نمی کند که استوطن هذا البلد و لیس بمسافر فی هذا البلد و لذا باید قصد اقامه عشرة ایام بکند. این مجتهد اشباه ونظائر را بررسی کرده و تشخص می دهد که این مفهوم عرفی صدق می کند یا صدق نمی کند. و رجوع می شود به او در حکم شرعی این مفهوم، چون او خبیر است در اینکه آیا این مفهوم صادق است یا صادق نیست.

آقای سیستانی راجع به کثرت سفر وامثال آن اخیرا پذیرفته اند که می شود به فقیه رجوع کرد از باب رجوع به اهل خبره در تشخیص مفاهیم. ولی در آن عبارات وصیت و وقف و امثال ذلک نه، طبق آنچه که در تقریر بحث ایشان هست فرموده اند نظر فقیه حجیت ندارد. اگر عامی وثوق پیدا کند طبق وثوقش عمل می کند. که به نظر ما این مطلب درست نیست و فرقی بین این موارد نیست. در همه این موارد که مفاهیم حدسیه هستند ما رجوع می کنیم به فقیه، و اگر هم تعارض بود رجوع می کنیم به فقیه اعلم، چون معتقدیم او فقیه است یا اقوی خبرویة هست در تشخیص مفاهیم.

بحث دیگر راجع به این هست که اجتهاد بر چه چیزی توقف دارد؟

برخی گفته اند اجتهاد بر علم منطق توقف دارد.

اقول: به قول آقای خوئی ره آن مقدار از علم منطق که در استدلال مورد نیاز است نیاز به علم منطق ندارد، نیاز به عقل دارد که الحمد لله خدا به همه شما عنایت کرده است.

اما علم معانی و بیان هم مورد نیاز نیست، برای اینکه یک سری بحث ها که مورد نیاز در فقه است مثل بحث حقیقت و مجاز، در همین اصول خودمان مطرح شده است.

آن چیزی که مورد نیاز است یک مقدار آشنائی با تفسیر است که با آیات فقهیه آشنا باشد. یک مقدار ادبیات صرف و نحو است که انسان معنای آیات و روایات را درست بفهمد. اما جمود بر ادبیات اشتباه است. چون برخی از این قواعد صرف و نحو دخل در تشخیص ظهور عرفی ندارد. له عندی دراهم الا درهم یا له عندی دراهم الا درهما. علماء نحو فرق گذاشته اند. له عندی دراهم الا درهم یعنی له عندی مثلا الف درهم الا درهم گفته اند معنایش این است که او از من هزار درهمی طلبکار است که یک درهم نیست. وصف است. یعنی هزار درهم طلبکار است. له عندی الف درهم الا درهما یعنی نهصد ونود و نه درهم. خب این ربطی به ظهورات عرفی ندارد. درهما و درهمٌ و درهمٍ اینها ظهورات عرفی را عوض نمی کند.

عمده دو علم است که مورد نیاز است: یکی علم اصول، یکی علم رجال.

علم اصول هم یک بخشی از آن برای تحلیل مسائل است. اگر کسی آنها را هم نداند لطمه ای به استنباط نمی زند. اما آن قواعدی که نتیجه آن در تشخیص حکم شرعی کلی دخیل هست خب باید به آن قواعد آشنا باشد. مثلا حجیت ظهور چه مقدار هست؟ ولو ظن نوعی به خلاف آن داشته باشیم باز این ظهور حجت است؟ حجیت خب ثقه چه مقدار است؟ دلالت صیغه امر بر وجوب دلالت وضعیه است یا دلالت اطلاقیه است یا از باب حکم عقل است؟ اینها را باید بدانیم، چون نتائج فقهی اش فرق می کند.

اما یک سری بحث های تحلیلی که مثلا معنای حرفی چیست، کون رابط است یا چیز دیگر است، تشخیص دقیق آن ولو برای بعضی لذت بخش است اما وقتی دخیل در استنباط حکم شرعی نباشد اجتهاد بر آن توقف ندارد. اجتهاد بر مقداری از معرفت علم اصول توقف دارد که در ارتباط با قواعدی است که تقع نتیجتها فی طریق استنباط الحکم الشرعی الکلی.

راجع به علم رجال هم چون بالاخره ما باید اثبات کنیم وثاقت روات را تا بتوانیم به روایات استدلال کنیم، خب قواعد رجالیه را باید بدانیم، مشایخ صفوان و ابن ابی عمیر و بزنطی که طبق یک قاعده رجالیه ثقات هستند این قاعده رجالیه درست است یا درست نیست. قاعده اصحاب اجماع که اصحاب اجماع اگر از کسی نقل بکنند دلیل بر وثاقت او است آیا درست است یا نه. خب اینها را باید بدانیم. آیا تعبیرهایی مثل صالح الروایة این ظهور در توثیق دارد یا ندارد؟ خب اینها را باید بدانیم.

ولذا در اجتهاد نیاز داریم به علم اصول و علم رجال.

محقق همدانی فرموده: علم اصول مورد نیاز هست اما علم رجال مورد احتیاج نیست. هر روایتی که مشهور به آن عمل کرده اند معتبر است، و هر روایتی که مشهور به آن عمل نکرده اند غیر معتبر است. حالا راوی ثقه باشد یا نباشد چه اهمیتی دارد.

اقول: انصافا این فرمایش درست نیست. گاهی ما اصلا نمی توانیم در این مورد تشخیص بدهیم که مشهور به چه چیزی عمل کرده اند. و گاهی هر دو طرف مشهور است. علاوه بر اینکه اصل عمل مشهور سبب اعتبار بشود برای یک حدیث ضعیف، ما این را قبول نکردیم. به چه دلیل. حالا اعراض مشهور از سند خبر معتبر موهن او باشد که او را هم آقای خوئی قبول ندارد، اما دیگر عمل مشهور به یک خبر ضعیف وجهی ندارد بگوئیم سبب اعتبار آن خبر است. به چه دلیل.

ولذا این فرمایش محقق همدانی درست نیست.

یا محقق نائینی فرموده است: خدشه در اسانید کافی دأب عجزه است. دیگر نیاز به رجال نداریم، کافی را بگذار جلو و عمل کن. بعضی ها که گفته اند روایات کتب اربعه قطعی است.

اقول: اینها اشتباه است. نه روایات کتب اربعه قطعی است، نه خدشه در اسانید کافی دأب عجزه است. اینها وجهی ندارد. در همین کافی احادیثی هست خلاف ضرورت مذهب. کم هست ولی هست. یعنی چی که نقاش در روایات کافی دأب عجزه است؟

حالا یک عبارتی اول کافی هست که ما آثار صحیحه عن الصادقین علیهم السلام را در این کتاب آوردیم. خب برفرض شهادت داده است کلینی به صحت روایات کافی، ما باید ببینیم معارض دارد یا ندارد. خب همین هم بحث رجالی است دیگر. ببینیم این شهادت کلینی اولا ظهور دارد در توثیق رجال و روات روایات کافی یا ظهور ندارد. برفرض ظهور داشته باشد باید ببینیم معارض دارد یا ندارد.

پس ما عمدتا در اجتهاد نیاز به دو علم داریم، علم اصول فقه و علم رجال. و یک مطلبی که باید مورد توجه باشد این است که: باید در مقام اجتهاد هم دنبال نسخ معتبره باشیم و هم دنبال تصحیح انتساب کتب به مؤلفین آن. همینجوری که و فی کتاب الاختصاص للشیخ المفید شما بر می دارید می نویسید روی الشیخ المفید فی کتاب الاختصاص. یا می آیید وسائل را باز می کنید سند وسائل را و متن وسائل را وحی منزل می دانید. آقا این اشتباه است. به قول محدث نوری وقتی صاحب جواهر گفته است کتاب اشعثیات (جعفریات) اعتبار ندارد، اگر اعتبار داشت صاحب وسائل از او نقل می کرد. محدث نوری می گوید: جناب صاحب جواهر! چه کسی می گوید که اصلا صاحب وسائل این کتاب را دیده است؟ تعبیر ایشان این است که می گویند: إنه (یعنی صاحب وسائل) ینقل عن کتب هی دون هذا الکتاب بمراتب من جهة المؤلف أو من جهة عدم ثبوت نسبة الکتاب الی مؤلفه أو ضعف الطریق الیه. اگر این کتاب را می دید نقل می کرد، چه کسی می گوید این کتاب اشعثیات را دیده و نقل نکرده؟. صاحب وسائل از کتب ضعیفتر از این نقل می کند، کتابهایی که نه انتسابش به مؤلفش روشن است، نه طریقش صحیح است، مثل کتاب فضل الشیعة صدوق، تحف العقول، تفسیر فرات، ارشاد دیلمی، نوادر احمد بن محمد بن عیسی، اختصاص مفید، از اینها نقل می کند. اینکه انسان اعتماد بیش از حد بکند به کتاب وسائل این اشتباه است. حالا غیر از اینکه نسبتی که می دهد بعضی کتابها را به مؤلفینش باید بررسی بشود، متنی که نقل می کند صاحب وسائل اعمال اجتهاد می کند، باید مراجعه کرد به آن مصدر. ما گاهی مراجعه که می کنیم به مصدر کتابهایی که صاحب وسائل از آن نقل می کند، می بینیم صاحب وسائل گاهی می گوید وروی الکلینی نحوه. این حدیث را که شیخ نقل کرد کلینی هم نظیر آن را نقل کرده است. اما وقتی مراجعه می کنیم می بینیم کجا این نظیر او است؟ با هم اختلاف دارند. گاهی صاحب وسائل سند را اشتباه می کند. در سرائر از کتاب محمد بن علی بن محبوب حدیث که نقل کرده صاحب وسائل می گوید: و فی السرائر عن کتاب محمد بن علی بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابی عمیر عن أبان بن عثمان عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال کتبت الیه. حالا ابوبصیر مردد است بین دو نفر که یکی شان اعمی بود، ولی معهود نیست که ابوبصیر بگوید کتبت الی الصادق علیه السلام. در وسائل اینجور نقل می کند. انسان وقتی مراجعه می کند به سرائر می بیند اینطور نیست. اصلا ضمیر به ابوبصیر برنمی گردد. ضمیر برمی گردد به احمد بن هلال، و عنه قال کتبت الیه. کجا دارد که ابوبصیر قال کتبت الی ابی عبدالله علیه السلام؟ و عنه قال کتبت الیه، نقل شده که احمد بن هلال می گوید نامه نوشتم حالا یا به امام هادی علیه السلام و یا به امام عسکری علیه السلام.

یا یک روایتی هست در کافی نقل می کند از علی بن مهزیار، رجل دُفع علیه مال یحجّ به هل علیه فی ذلک المال الخمس؟ فکتب علیه السلام لیس علیه الخمس. سند را تغییر داده است. اجتهاد کرده است، اصلا سند را تغییر داده است. تا مراجعه نکنید به کافی اصلا فکر می کنید سند همینی است که صاحب وسائل نقل می کند. خیلی فرق می کند. در وسائل اینجوری می گوید: فی الکافی عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین و عن علی بن محمد بن عبدالله عن سهل بن زیاد جمیعا. آدم می گوید خوب است دیگر، دو تا سند دارد. حالا در سند دوم سهل بن زیاد است باشد، اما سند اول که خوب است، عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن علی بن مهزیار. اما وقتی می روی کافی را نگاه می کنی می بینی عجب، کافی اینجور دارد: محمد بن الحسین و علی بن محمد عن سهل بن زیاد. محمد بن حسین و علی بن محمد هر دو از سهل بن زیاد نقل می کنند. محمد بن حسین مستقیم از علی بن مهزیار نقل نکرده است. صاحب وسائل جوری که نقل کرده کأنه محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین و علی بن محمد عن سهل بن زیاد جمیعا عن علی بن مهزیار. که معنایش این است که محمد بن الحسین بن ابی الخطاب که ثقه است او نقل کرده است از علی بن مهزیار.

ما از این قبیل موارد کم نداریم.

سؤال وجواب: شما فکر می کنید صاحب وسائل خط کلینی دستش بوده؟ یک نسخه مغلوطه ای دستش بوده است که الان در آستان قدس رضوی هست.

گاهی ذیل یک روایتی حالا چه در فقیه و چه در تهذیب، خود مؤلف مطلبی می گوید. صاحب وسائل فکر می کند این تتمه روایت است. اما این تتمه روایت نیست بلکه این مطلب جدیدی است از مؤلف این کتاب. نمونه هایی هست. در ذیل صحیحه زراره آمده: و کان رسول الله إذا أتی ذبابا قصّر و ذباب علی برید و إنما فعل ذلک لأنه إذا رجع کان سفره بریدین ثمانیة فراسخ. آقایان آمده اند می گویند و فی صحیحة زرارة. نه، این ذیل صحیحه زراره آمده است اما چه کسی می گوید این ذیل صحیحه زراره روایت زراره است؟. مجلسی اول خیلی دقیق است، در روضة المتقین می گوید احتمال دارد این ذیل کلام صدوق باشد.

وهمینطور در ذیل صحیحه حلبی در تهذیب یک جمله آمده است که: و إن أوصی أن یُحجّ عن حجة الاسلام ولم یبلغ ماله بذلک فلیُحجّ عن بعض المواقیت. این ذیل صحیحه حلبی آمده است. حالا صاحب مدارک و صاحب جواهر ومرحوم حکیم در مستمسک این را به عنوان صحیحه حلبی مطرح می کنند. در حالی که ذیل تهذیب ادامه اش را نگاه کنید معلوم می شود این عبارت خود شیخ طوسی است. چون بعدش می گوید روی ذلک موسی بن القاسم.

خلاصه باید دقت کنیم در نسخه شناسی، انسان دنبال نسخه ها و مصادر اصلیه بگردد. خیلی در نقلها اشتباه می شود.

و در کلمات هم دقت کند. آیا این کلام که امروز ظهور دارد در یک معنا آیا در زمان ائمه علیهم السلام هم ظهور در این معنا داشته یا نداشته. این هم خیلی مهم است. ولذا اینها ما یتوقف علیه الاجتهاد است.

یقع الکلام فی الاجتهاد المتوسط یوم السبت انشاءالله.

جلسه 1746

شنبه 25/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اموری بود که استنباط بر آن متوقف است، که عرض کردیم در مقام استنباط حکم شرعی نیاز هست به مصادر اصلیه از روایات مراجعه بشود، وبه نقل دیگران اعتماد نشود.

شواهدی را عرض کردیم از صاحب وسائل که گاهی در متن اجتهاد می کند، تقطیع می کند تقطیعی که مخل به معنا هست.

و گاهی در سند اجتهاد می کند. مثلا در تهذیب آمده است علی، قرینه هست که این علی مثلا علی بن جعفر است، ولی ایشان در وسائل این علی را علی بن مهزیار نقل می کند، با اینکه در تهذیب دارد علی وبعید نیست که مراد علی بن جعفر باشد.

یا آن مطلبی را که نقل کردیم که در کافی بود که محمد بن الحسین وعلی بن محمد عن سهل بن زیاد عن علی بن مهزیار، صاحب وسائل اجتهاد کرد، محمد بن الحسین را ابن ابی الخطاب گرفت که از مشایخ مع الواسطه کلینی است، چون در حدیث قبل بود محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین، و این را تعلیق سند گرفت. وچون کلینی از سهل بن زیاد با یک واسطه نقل می کند، ولذا صاحب وسائل گفت محمد بن الحسین که شد محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین، و علی بن محمد عن سهل بن زیاد این سند آخری باید باشد، که کلینی از علی بن محمد که از مشایخش هست نقل می کند از سهل بن زیاد. وکلینی از سهل بن زیاد با یک واسطه نقل می کند، کما اینکه از محمد بن حسین بن ابی الخطاب هم با یک واسطه نقل می کند. صاحب وسائل اینها را ملاحظه کرد اجتهاد کرد، گفت بنابر این سند اینطور است: محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین، و علی بن محمد بن محمد عن سهل بن زیاد، جمیعا عن علی بن مهزیار. در حالی که این یک اجتهادی بیش نبود. برفرض این اجتهاد صحیح باشد اما ما که نمی توانیم از صاحب وسائل تقلید کنیم. در متن اصلی کافی که سند اینگونه نیست. صحیح این است که محمد بن الحسین. تعلیق سند با واو ظاهرا بکار می رود، که قبلا سندی ذکر می کند محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین، بعد در حدیث بعد می گویند و عن محمد بن الحسین یا و محمد بن الحسین.

یا در چندین مورد محمد بن الحسین تصحیف محمد بن الحسن است. محمد بن الحسن از مشایخ کلینی بوده است، شاید این محمد بن الحسین تصحیف محمد بن الحسن بوده است. می شود محمد بن الحسن و علی بن محمد که هر دو از مشایخ کلینی هستند، بعد عن سهل بن زیاد، که مروی عنه هر دو می شود.

ما غرضمان این نیست که بگوئیم اجتهاد صاحب وسائل قطعا اشتباه بود. بلکه ممکن است شما هم اجتهاد صاحب وسائل را بپسندید و بگوئید محمد بن الحسین که از مشایخ مع الواسطه کلینی است، سهل بن زیاد هم در همان طبقه است و از مشایخ مع الواسطه کلینی است، پس اجتهاد صاحب وسائل درست است. اما این تقلیدی نیست، باید سند کافی را همانطور که هست ما ببینیم بعد اجتهاد کنیم، حال یا اجتهادمان مطابق با اجتهاد صاحب وسائل خواهد بود و یا مخالف آن.

و مطلب دیگر این هست که: ما جو فقهی زمان ائمه علیهم السلام را در فهم روایات باید در نظر بگیریم. گاهی برخی از استظهارها بخاطر عدم توجه به جو فقهی زمان صدور روایت هست. ولذا مرحوم آقای بروجردی می فرمودند این روایتی که در خمس هست که «ایما ذمی اشتری ارضا من مسلم فعلیه الخمس»، برخلاف فهم مشهور که می گویند اگر ذمی زمین را بخرد زمین خمس دارد، ایشان می فرمودند با توجه به جو فقهی آن زمان می فهمیم اختلاف در این بود که جزیه ذمی از محصول زمین (گندم و جو و مانند آن) که ذمی به دست می آورد اگر آن زمین را از مسلم نخریده بود جزیه آن عشر و یک دهم بود، حال که از مسلم خریده اختلاف بود، برخی از فقهاء عامه می گفتند همان عشر است، ولی برخی از فقهاء عامه می گفتند عشران است یعنی دو دهم یعنی خمس، یا تعبیر می شد ضوعف علیه العشر. در این جو فقهی امام علیه السلام فرمود ذمی ای که زمین را از مسلم می خرد باید خمس بدهد این یعنی باید از محصول زمین جزیه اش را دو برابر بکنند و بجای یک دهم دو دهم از او جزیه بگیرند. مرحوم آقای بروجردی می فرمود: فقه شیعه و احادیث اهل بیت علیه السلام حاشیه ای بوده بر فتاوای اهل سنت، و بدون مراجعه به متن فهم حاشیه مشکل خواهد بود.

این مطلبی است که انصافا در برخی از موارد به آن نیاز است که ما جو متشرعی وفقهی صدور یک حدیث را در نظر بگیریم تا فهم حدیث مطابق با واقع بشود.

از این بحث بگذریم.

### اجتهاد متوسط

بحث دیگری که مطرح است راجع به اجتهاد متوسط هست. بحث این است که برخی استنباط فقهی می توانند بکنند اما در مسائل علم صرف ونحو یا علم رجال یا علم اصول فقه متمکن از استنباط نیستند یا اگر بگوئیم متمکن از استنباط هم می تواند تقلید کند حوصله استنباط و اجتهاد را ندارند و می خواهند در آن مسأله از یک عالم بزرگی تقلید کنند و بر اساس مبانی ای که از او تقلید کرده اند استنباط فقهی بکنند. به این می گویند اجتهاد متوسط.

بحث این است که آیا آن نظر فقهی که این شخص به آن می رسد برای خودش حجت است یا نه؟ و بحث دیگر این است که آیا این رأی فقهی او برای عوام قابل تقلید است یا نه؟

مرحوم آقای خوئی راجع به بحث اول که نظر فقهی این شخص برای خودش حجت هست یا نیست، فرموده باید تفصیل بدهیم بین مسائل علم اصول و مسائل علم رجال یا علم صرف ونحو.

فرموده: در مسائل علم اصول مانعی ندارند انسان که متمکن نیست از استنباط مسأله اصولیه، تقلید بکند از یک عالم اصولی، و بعد بر اساس آن رأی اصولی که تقلید کرده است در فقه استنباط بکند، این اشکالی ندارد. تقلید در مسائل علم اصول بلامانع است، البته برای کسی که متمکن از استنباط مسائل علم اصول نباشد.

اما در علم رجال وقواعد ادبیه در صرف و نحو تقلید جائز نیست و رأی فقهی ای که مستند به این تقلید باشد اعتباری برای خود این شخص ندارد.

چرا؟

ایشان فرموده است: مشروعیت تقلید ثابت شده است به سیره و به آیات و روایات. و هیچکدام از اینها شامل تقلید در قواعد ادبیه و مسائل علم رجال نمی شود.

اما آیات وروایات که واضح است، مثلا "لولا نفر من کل فرقة طائفة لیتفقهوا فی الدین" این موضوعش تفقه در احکام دین است و انذار به همین احکام دین. اما وثاقت زید و عمرو که جزء احکام دین نیست. فلان قاعده صرفیه یا نحویه که از احکام دین نیست. وهمچنین روایات را که بررسی می کنیم راجع به اخذ معالم دین است از فقهاء. معالم دین منطبق نمی شود بر قواعد ادبیه یا مسائل علم رجال. اما مسائل اصول فقه احکام شرعیه است. حجیت خبر ثقه شرعیه است. جریان استصحاب در شبهات حکمیه یا عدم جریان آن حکم شرعی است، عنوان معالم دین و تفقه در دین بر آن صادق است.

ممکن است شما بفرمائید: عمده دلیل مشروعیت تقلید سیره عقلائیه است. در سیره عقلائیه جاهل به عالم رجوع می کند. چه فرق می کند، ما هم جاهلیم به قواعد ادبیه، تقلید می کنیم از ابن هشام که مجتهد است در علم نحو. یا در علم رجال ما جاهلیم تقلید می کنیم از یک متخصص در علم رجال.

ایشان فرموده است: سیره عقلائیه بر رجوع جاهل به عالم هست، اما در امور حدسیه، نه در امور حسیه. در امور حدسیه مثل طبابت، هندسه، قیمت گذاری کالاها، که نیاز به اجتهاد و تخصص وخبرویت دارد، سیره عقلائیه بر تقلید است. اما در امور حسیه رجوع جاهل به عالم نداریم در سیره عقلائیه. اگر به شخصی رجوع می کنیم به عنوان مخبر ثقه است نه به عنوان مجتهد. و مسائل حسیه در سیره عقلائیه قابل تقلید نیست. اجتهاد می کند که زید زنده است یا مرده است. آقا زنده بودن زید یا مرده بودن عمرو اینها از امور حسیه اند. اجتهاد می کند باران آمده است یا نیامده است. آقا اینکه امر حسی است. او اجتهاد می کند می گوید قطعا الان باران می آید، شما چرا می خواهید تقلید بکنید، بروید بیرون نگاه کنید ببینید باران می آید یا نمی آید.

قواعد ادبیه یا مسائل رجالیه از امور حسیه هستند.

قواعد ادبیه راجع به اثبات ظهورات است، ظهور امر حسی است. لغوی می گوید این لفظ ظاهر است در این معنا. لفظ صعید ظاهر است در مطلق وجه الارض نه خصوص خاک. مجتهد است باشد، ولکن فعلا دارد یک امر حسی را که ظهور لفظ است بیان می کند، سیره عقلائیه بر تقلید در اینگونه امور نیست.

و یا علم رجال مسائلش از امور حسیه است. فلا شخص ثقه است یا ثقه نیست، این از امور حسیه است. اگر کسی اجتهاد بکند در این امور حسیه، دلیل نداریم در سیره عقلائیه که از او تقلید می کنند.

ولذا در امر ثبوت هلال که یک امر حسی است، کارشناس می گوید هوا ابری بود ماه را با چشم عادی نمی دیدند، ولکن ما طبق کارشناسی به این نتیجه رسیدیم که ماه قابل رؤیت بوده است. اگر سخن او برای شما اطمینان آور است، اطمینان حجت است، اما اینکه بگوئید ما می خواهیم از باب رجوع به اهل خبره اعتماد کنیم بر نظر این کارشناس، نخیر این دلیل ندارد.

بنابر این در مسائل ادبیه و رجالیه تقلید جائی ندارد، واجتهاد متوسط در اینجا بی معنا است که کسی بگوید من در این مسائل تقلید می کنم و بر اساس این تقلید می روم در فقه کار می کنم و استنباط حکم شرعی می کنم. نخیر این صحیح نیست.

اما در مسائل اصولیه مانعی ندارد انسان تقلید کند. چون این مسائل اصولیه جزء معالم دین است، راجع به احکام شرع است، و در داخل در آیات و روایات می شود، لیتفقهوا فی الدین وعمن آخذ عنه معالم دینی شامل آن می شود. و لکن این مطلب صغری ندارد. کسی که متمکن از تفقه در احکام فرعیه است، مگر می شود عاجز باشد از استنباط در مسائل اصولیه؟! در فقه بگوئیم این آقا توانائی استنباط حکم شرعی فرعی را دارد اما در اصول کمیتش لنگ است، مگر می شود؟! فقه که سخت تر است از اصول. نمی شود که کسی بگوید من متمکن از استنباط فقهی هستم و لکن متمکن از استنباط اصولی نیستم.

بعد فرموده: برفرض این مطلب صغری پیدا کند و یک آقایی بگوید من مغزم با مسائل علم اصول رابطه منفی دارد. می گوئیم بسیار خوب، در مسائل علم اصول تقلید کن و بعد بیا در فقه استنباط کن، و نظر فقهی خودت برای خودت معتبر است. فرموده: اما دیگران حق تقلید از این شخص را ندارند. چون این آقا مقلد است در واقع. چون نتیجه تابع اخس مقدمات است. ولو این آقا در فقه اجتهاد می کند اما بر اساس تقلید در اصول فقه. دلیل نداریم که رأی فقهی همچنین شخصی برای عامی معتبر باشد.

این محصل فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

اقول: به نظر ما این فرمایشات قابل مناقشه است:

اما آنچه که ایشان فرمود که ظهورات از امور حسیه هستند و نظر اجتهادی یک شخص در ظهورات قابل اعتماد نیست، ولذا قول لغوی به عنوان یک متخصص اعتبار ندارد چون خبر می دهد از یک امر محسوس، ولو این خبرش بر اساس اعتماد به حدس و اجتهاد است اما مخبربه او یک امر حسی است. مثل اینکه شخصی خبر بدهد از ثبوت هلال به استناد کارشناسی علمی، این اعتبار ندارد. خب این فرمایش ایشان اشکال دارد. چرا؟

برای اینکه بالفعل گاهی یک امر حسی برای مردم عادی حدسی می شود. اگر راه وصول حسی به این اموری که اولا و بالذات حسیه هستند بسته بشود، منابع و مستندات برای احساس به این مطالب در دسترس نباشد، قطعا در سیره عقلائیه اعتماد می کنند به نظر کارشناس. وثاقت روات فی حد ذاته امر محسوس بوده است اما بالفعل برای ما دیگر محسوس نیست، چون مقدمات حسیه آن در دسترس ما نیست. هزار و چند صد سال قبل این روات بودند، برای کسانی که نزدیک بودند به عصر آنها مقدمات حسیه بود که ببینند اینها ثقه هستند یا ثقه نیستند. اما امروز دیگر اینطورنیست. ما امکان تحصیل مقدمات حسیه را نداریم برای تشخص وثاقت روات یا برای تشخیص برخی از ظهورات، چرا نتوانیم طبق ارتکاز عقلائی رجوع کنیم به متخصص؟ چه فرق می کند این مورد با سائر موارد رجوع به متخصص؟ کارشناس می آید ساختمان را قیمت گذاری می کند با اینکه اولا وبالذات قیمت سوقیه امر محسوس است، اما بخاطر نوسان در بازار برای خیلی ها تشخیص دقیق قیمتها میسور نیست رجوع می کنند به کارشناس. وخود مرحوم آقای خوئی این را قبول دارند که می شود رجوع کرد به کارشناس. یا ظهور کلمات لغتهای دیگر مثل لغت عربی برای ما در برخی موارد قابل تشخیص نیست. لغوی ثقه کارشناس مورد اعتمادی است در زمینه این ظهورات. بلااشکال طبق ارتکاز عقلاء می شود رجوع کرد به متخصص در این مورد مثل جوع به متخصص در طب و هندسه و مانند آن.

بله در اینجا یک بحثی هست وآن این است که آیا صرف ارتکاز عقلاء بر یک مطلبی کافی است تا ما از سکوت ائمه علیهم السلام کشف امضاء بکنیم نسبت به آن؟ یا باید در زمان ائمه علیهم السلام این ارتکاز عقلاء در عمل عقلاء ظاهر بشود و مورد سیره عملیه ای بشود که به مرآی ومنظر ائمه علیهم السلام بوده است تا از سکوت ائمه علیهم السلام کشف بکنیم امضاء آن را؟ این محل اختلاف است:

برخی از بزرگان می گویند ارتکاز عقلاء تا به مرحله عمل خارجی عقلاء در زمان ائمه علیهم السلام نرسد سکوت ائمه علیهم السلام هیچ کاشفیتی ندارد از اینکه آن ارتکاز محض عقلائی را ائمه علیهم السلام قبول دارند. هنوز که عقلاء عمل نکرده اند طبق آن ارتکاز تا ائمه علیهم السلام اگر مخالف باشند سکوت نکنند.

مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد و آقای سیستانی این نظر را دارند. می فرمایند معاصرت ارتکاز عقلاء با زمان ائمه علیهم السلام کافی نیست برای کشف امضاء ارتکاز عقلاء. باید سیره عملیه عقلائیه معاصر باشد با ائمه علیهم السلام.

طبق این نظر، صرف اینکه ارتکاز عقلاء بر رجوع به متخصص است ولو در مثل مسائل ادبیه یا رجالیه، این کافی نیست تا ما کشف کنیم ائمه علیهم السلام آن را قبول دارند. باید ببینیم در زمان ائمه علیهم السلام این مطلب رخ می داده است؟ که انصافا شاهدی نداریم که در زمان ائمه علیهم السلام سیره عملیه خارجیه بر تقلید در مسائل ادبیه یا مسائل رجالیه بوده است. بله ارتکاز عقلاء قطعا هست بر رجوع به متخصص.

اما کسانی که می گویند معاصرت ارتکاز عقلائی کافی است، مثل بحوث و ما یستفاد من بعض تعبیرات السید الامام قده فی الاجتهاد والتقلید. بله مشکلی نداریم. ارتکاز عقلاء در زمان ائمه علیهم السلام بر رجوع غیر متخصص به متخصص بوده است حتی در مسائل ادبیه و رجالیه. فرقی نمی کند این مورد با بقیه موارد.

و ما انشاءالله در بحث های آینده سعی می کنیم اثبات کنیم که این نظر دوم درست است که معاصرت ارتکاز با ائمه علیهم السلام کافی است که از سکوت ائمه کشف کنیم امضاء آن ارتکاز را.

ولذا به نظر ما بعید نیست به استناد ارتکاز عقلاء بگوئیم جائز است اجتهاد متوسط به این نحو که انسان در مسائل ادبیه و علم رجال تقلید بکند.

یکی از توجهیات آقای سیستانی در اعتماد به توثیقات شیخ طوسی و نجاشی همین است که می گوید ما تقلید بکنیم از این بزرگان در این توثیقات رجالی. چون منابع استنباط در دسترس ما نیست در رابطه با علم رجال. ما توثیقات شیخ و نجاشی را می بینیم، منابع دیگری نداریم.

این مطلبی که مرحوم آقای خوئی در رابطه با تقلید در اصول فقه فرمودند، به نظر ما اگر این ارتکاز عقلاء را قبول نکنیم مشکل داریم که بخواهیم به صرف خطابات لفظیه مثل لینذورا قومهم و عمن آخذ عنه معالم دینی فرق بگذاریم بین اصول فقه وقواعد رجالیه. اگر نبود آن ارتکاز عقلاء که به نظر ما دلیل بر جواز تقلید است در مسائل علم اصول بلکه مسائل علم رجال و مانند آن، اینکه آقای خوئی فرموده اند آیات و روایات تقلید در علم اصول را شامل می شود ولی تقلید در علم رجال وقواعد ادبیه را شامل نمی شود، واقعا این فرمایش ایشان اشکال دارد. چرا؟ برای اینکه اصلا دلالت این آیات و روایات بر جواز تقلید قابل مناقشه است. انشاءالله بعدا خواهیم گفت نه آیه نفر دلالت بر جواز تقلید می کند، نه آیه ذکر، و نه روایات، چون این روایات در مقام بیان صغری است. عمن آخذ عنه معالم دینی، یا أ فیونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه معالم دینی. بیان صغری است. کبری تقلید را مطرح نمی کند، او مفروغ عنه بوده است، در مقام تحدید آن نبوده است. می پرسد آیا یونس بن عبدالرحمن مورد اعتماد است که معالم دینم را از او بگیریم به همان نحوی که معالم دینم را از ثقات می گیریم حالا بحدها و حدودها. در مقام بیان این نیست که یجوز التقلید فی مقام الدین، تا بعد بگوئیم این شامل مسائل اصول فقه می شود شامل مسائل رجال نمی شود.

این فرمایش درست نیست.

ولذا به نظر ما عمده دلیل این است که بگوئیم آیا ارتکاز عقلاء اگر معاصر با ائمه علیهم السلام است کافی است برای اینکه کشف امضاء بکنیم از سکوت ائمه علیهم السلام یا کافی نیست. و الا مگر مسائل علم اصول همه اش احکام شرعیه است؟ مگر لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی یا عدم لزوم احتیاط حکم شرعی است؟! اینکه یکی می گوید علم اجمالی منجز است و یکی می گوید منجز نیست این بحث عقلی است. یکی می گوید برائت عقلیه را من قبول دارم و یکی می گوید من قبول ندارم بلکه مسلک حق الطاعة را قبول دارم، این مگر معالم دین و حکم شرعی است؟!

تأمل بفرمائید ادامه بحث انشاءالله فردا.

جلسه 1747

یکشنبه 26/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به اجتهاد متوسط بود. مرحوم آقای خوئی فرمودند اجتهاد متوسط اگر به این نحو است که شخصی در استنباط فقهی اعتماد کند بر آراء اصولیه یک مجتهد اصولی به نظر ما مانعی ندارد، اگر خود این شخص متمکن از استنباط مسائل اصولیه نباشد می تواند با تقلید از آراء اصولیه دیگران استنباط فقهی بکند، ولکن جائز التقلید نخواهد بود، چون به هر حال او جاهل و مقلد است، زیرا یک پایه رأیش بر اساس تقلید است، ودلیلی بر رجوع عامی به او نداریم. ولکن اگر شخصی بخواهد در مسائل ادبیه و یا رجالیه تقلید کند نخیر این جائز نیست، زیرا اخذ آراء ادبیه و رجالیه دیگران دلیل بر مشروعیت ندارد، چون نه سیره عقلائیه بر آن هست با توجه به اینکه مسائل ادبیه و رجالیه از امور محسوسه هستند نه از امور حدسیه که بخواهیم تقلید کنیم. علاوه بر اینکه معالم دین هم نیستند و تفقه در دین هم نیستند تا بخواهیم به آیات و روایات تمسک کنیم بگوئیم ما سراغ این عالم صرف ونحو می رویم معالم و احکام دین را از او اخذ می کنیم و بعد می رویم استنباط فقهی می کنیم بر اساس آن. در حالی که اگر در مسائل علم اصول بخواهیم تقلید کنیم صدق می کند که ما اخذ احکام دین کرده ایم از این عالم اصولی.

اقول: این فرمایش ایشان به نظر ما ناتمام است. اما اینکه اخذ آراء اصولیه دیگران و استنباط فقهی بر اساس آن دلیل بر مشروعیت دارد چون رجوع به عالم اصولی رجوع در احکام دین است، رچوع در معالم دین است، این درست نیست. بخشی از مسائل اصولیه ربطی به احکام دین ندارد. اینکه آیا جمله شرطیه ظهور دارد در مفهوم شرط یا ظهور ندارد این چه ربطی به حکم شرعی دارد؟ چه فرق می کند با ظهوراتی که در علم نحو وصرف بحث می شود؟. یا بحث از احکام عقل که علم اجمالی منجز است یا منجز نیست چه ربطی به معالم دین دارد.

ما اگر ارتکاز عقلاء را که بر رجوع غیر متخصص به متخصص است بپذیریم، یعنی بپذیریم که در زمان ائمه علیهم السلام این ارتکاز که بین عقلاء وجود داشت از عدم ردع آن کشف می کنیم امضاء آن را، به نظر می رسد که اجتهاد متوسط اشکالی ندارد. نه در علم ادب و نه در علم رجال و نه در اصول فقه. چون تحت کبرای رجوع به متخصص قرار می گیرد که مطابق با ارتکاز عقلاء بوده است.

واینکه آقای خوئی ره فرموده اند که: در مسائل ادبیه و رجالیه این مسائل، مسائل اجتهادیه نیستند، این فرمایش درستی نیست. چطور اینها امروز مسائل اجتهادیه نیستند برای ما؟!

اگر ما بگوئیم که سیره عملیه عقلاء در زمان ائمه علیهم السلام باید بر یک عملی واقع بشود تا امام در برابر آن مسئولیت داشته باشند اگر مخالف نظر مبارکشان بود انکار وردع بکنند، کما اینکه مبنای مرحوم آقای خوئی ومرحوم استاد وآقای سیستانی این هست، که معاصرت ارتکاز محض عقلاء با ائمه علیهم السلام کافی نیست تا بگوئیم ائمه مسئولیت دارند اگر آن ارتکاز مخالف نظر مبارکشان بود ردع بکنند، بلکه می فرمایند باید این ارتکاز به مرحله ظهور وبروز در عمل خارجی عقلاء در زمان ائمه علیهم السلام رسیده باشد تا از سکوت ائمه طاهرین کشف بکنیم که این سیره مورد تأییدشان بوده است، انصافا سیره در زمان ائمه علیهم السلام بر اجتهاد متوسط محرز نیست یا محرز العدم هست.

واینکه آقای خوئی ره تمسک به آیات و روایات کرده اند، انشاءالله به زودی خواهد آمد که ما یک کبرایی را نه از آیات و نه از روایات بر جواز تقلید نمی توانیم استفاده کنیم که بخواهیم به اطلاق آن تمسک کنیم.

ولی ما چون معاصرت ارتکاز عقلاء را با زمان ائمه علیهم السلام کافی می دانیم کما سیأتی بیانه انشاءالله و مرّ بیانه مفصلا فی بحث السیرة، اجتهاد متوسط را ما می پذیریم.

اینکه مرحوم آقای خوئی فرمودند این مطلب صغری ندارد که شخصی در فقه متمکن از استنباط باشد ولی در اصول متمکن از استنباط نباشد. می گوئیم چرا صغری ندارد؟ برخی از مسائل فقهی آسان است و برخی از مسائل اصولی مشکل. حل مشکل استصحاب در شبهات حکمیه آسان نیست. ولی برخی از مسائل فقهیه فهمش آسانتر است، افراد بیشتر در فقه کار کرده اند، برخی ممارستشان با استنباطات فقهیه بیشتر بوده است. ولذا در مسائل اصولیه فعلا متمکن از استنباط نیستند. بله بروند مدتی را مشغول مباحث اصولیه بشوند توانائی واستعداد فهم آن را دارند و لکن به اینکه نمی گویند ملکه استنباط. ملکه استنباط این است که وقتی مراجعه کرد بطور آسان وسریع مطالب را بفهمد و به نتیجه برسد.

علاوه بر اینکه کسانی که مثل آقای سیستانی می گویند متمکن از استنباط هم می تواند تقلید کند، که می گفتند اگر منابع استنباط نزد انسان نباشد یا استنباط برای انسان حرجی باشد می تواند تقلید کند، گاهی منابع استنباط مسائل اصولیه نزد انسان نیست یا برای او سخت است. در این مسائل اصولیه تقلید می کند و در آراء فقهیه بر اساس آن استنباط می کند.

واما اینکه مرحوم آقای خوئی فرمودند که به هر حال تقلید عامی از این مجتهد متوسط جائز نیست. خب جناب آقای خوئی! چرا جائز نباشد؟ در ارتکاز عقلاء در واقع ما تقلیدمان ملفق است از تقلید از دو نفر، یکی آن مجتهد اصولی، دوم این مجتهد فقهی. کأنه ما از مجموع این دو نفر تقلید کرده ایم، و این مصداق اخذ معالم دین است و مصداق رجوع جاهل به متخصص است.

بله باز تکرار می کنم اگر دلیلمان بر جواز تقلید سیره عملیه عقلائیه در زمان ائمه علیهم السلام باشد ما در تقلید عامی هم از این مجتهد متوسط مشکل پیدا می کنیم، چون محرز نیست بلکه محرز العدم است وجود مجتهد متوسط در زمان ائمه علیهم السلام تا بخواهیم از سکوت ائمه علیهم السلام کشف کنیم امضاء آن را.

## کلام واقع می شود در تقلید:

تقلید لغة یعنی: جعل قلادة. ولذا در حج یکی از حج ها حج قران هست. در حج قران یکی از اسباب احرام تقلید هدی است، یعنی مثلا نعل خود را که در آن نماز خوانده است به صورت قلاده دور گردن این گوسفند می بندد. یقلّده، این گوسفند را قلاده به گردنش می اندازد، وقلاده اش همین نعلینی است که در آن نماز خوانده است. یا در حدیث خلاف است که فقلدها علیا، پیامبر خلافت را چون قلاده ای بر گردن علی علیه السلام انداخت.

پس تقلید یعنی جعل قلادة.

احتمالات در معنای تقلید در مقام چند تا است:

یک احتمال این است که بگوئیم عامی دین خود را مثل قلاده به گردن مجتهد می اندازد، یقلد المجتهدَ دینه، عامی دین خود را چون قلاده ای به گردن مجتهد می اندازد. چرا؟ برای اینکه یا دینش را تابع مجتهد قرار می دهد کما اینکه قلاده تابع ذوالقلادة است، ذوالقلادة هرکجا برود قلاده هم همراه او می رود. و یا به این جهت که مسئولیت دینش را به دوش این مجتهد می گذارد. وقتی دین خود را چون قلاده به گردن مجتهد انداخت کأنه ذمه مجتهد به دین او مشغول است و مسئولیت دین او بر عهده این مجتهد است.

در روایات می شود شواهدی بر این معنا پیدا کرد. در روایت ابی بصیر هست که: ام خالد بر امام صادق علیه السلام وارد شد عرض کرد جعلت فداک، إنه یعترینی قراقر فی بطنی وقد وصف لی اطباء العراق النبیذ بالسویق، فقال علیه السلام: ما یمنعک من شربه؟ فقالت قد قلّدتک دینی، فقال علیه السلام فلاتذوقی منه قطرة. این زن متدینه وعارفه عرض کرد یابن رسول الله بیماری ای دارم اطباء تجویز کرده اند نبیذ بخورم. حضرت فرمود چرا نمی خوری؟ عرض کرد چون من دینم را به تو تقلید کردم، یعنی دینم را تابع تو قرار دادم. حضرت فرمود بنابر این نبیذ را نخور.

این قرینه است بر اینکه مراد از تقلید می تواند تقلید دین باشد یعنی دینش را چون قلاده ای بر گردن مجتهد می اندازد به این نحو که دینش تابع آن مجتهد خواهد بود.

یا در صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج هست که حضرت در حلقه ربیعة الرأی نشسته بودند، یک اعرابی آمد از ربیعة الرأی سؤال کرد، او جواب داد، اعرابی گفت أ هو فی عنقک، به گردن می گیری این حکم را؟ فسکت عنه ربیعة الرأی ولم یردّ علیه شیئا. باز اعرابی سؤال را تکرار کرد. ربیعة الرأی که فقیه معروف آن زمان بود باز جواب خود را تکرار کرد، باز اعرابی گفت أ هو فی عنقک، فسکت ربیعة. فقال ابوعبدالله علیه السلام هو فی عنقه قال أو لم یقل وکل مفت ضامن.

تعبیر تقلید در اینجا بکار نرفته است، ولی این می تواند قرینه باشد بر اینکه وقتی می گویند قلد المجتهد دینه یعنی مسئولیت دینش را به عهده مجتهد گذاشت که این حکم شرعی که مجتهد برای عامی می گوید در عنق این مجتهد است و به گردن او است قال أو لم یقل، و کل مفت ضامن.

پس معنای اول محتمل در تقلید این است که تقلید المجتهد أی یقلد العامی دینه المجتهد. دین خود را چون قلاده ای به گردن مجتهد می اندازد. حال یا به این جهت که دینش را تابع او قرار می دهد، یا به این جهت که مسئولیت دینش را به گردن او می اندازد.

احتمال دوم این است که معنای تقلید این باشد که عامی عمل خود را چون قلاده ای به گردن مجتهد می اندازد. حال یا به این جهت که عملش را تابع مجتهد قرار می دهد، یا عملش را به گردن مجتهد می اندازد که مسئولیت آن با مجتهد باشد. این دو احتمال در معنای لغوی تقلید هست.

اینکه بعضی گفته اند شاید معنای تقلید این است که مقلد رأی مجتهد را چون قلاده ای به گردن خود می اندازد، این درست نیست. چون طبق این احتمال باید عامی مقلَّد هم باشد، چون ردی مجتهد را قلاده وار به گردن خودش می اندازد پس خودش مقلَّد هم می شود، در حالی که عرفا مجتهد مقلَّد است.

این معنای لغوی تقلید بود که عرض کردیم. ولکن معنای عرفی رائج تقلید در آن لحاظ نمی شود. وقتی می گویند قلّد فلانا، بدون اینکه بگویند قلّد فلانا دینه، قلّد فلانا عمله، همینجور بگویند قلّد فلانا، معنای عرفی آن یعنی اتبعه. خود قلّده یعنی اتبعه. دیگر آن ریشه معنای تقلید لحاظ نمی شود در این معنای عرفی در هنگام استعمال اینکه فلانی تقلید کرد مجتهد را. تقلید کرد مجتهد را یعنی اتباع کرد مجتهد را.

ولذا در روایت هم داریم که امام علیه السلام به محمد بن عبیدة فرمود: یا محمد انتم أشدّ تقلیدا أم المرجئة، قلت قلّدنا وقلّدوا، ما هم مقلدیم و مرجئه هم مقلدند. فقال ابوالحسن علیه السلام إنّ المجرئة نصبت رجلا لم تفرض طاعته و قلدوه، وإنکم نصبتم رجلا و فرضتم طاعته ثم لم تقلدوه، فهم اشدّ منکم تقلیدا. مرجئه یک فرد غیر مفترض الطاعة را به عنوان امام قرار دادند و او را اتباع کردند، اما شما شیعه شخصی که مفترض الطاعة بود امام خود قرار دادید ولکن اتباع نکردید امامتان را. پس مرجئه در تقلید از شما قوی تر هستند.

این کاملا معنایش روشن است. قلدوا یعنی اتبعوا، لم تقلدوا یعنی لم تتبعوا.

یا در صحیحه بزنطی هست که به امام رضا علیه السلام عرض کرد جعلت فداک، إن بعض اصحابنا یقولون نسمع الاثر یحکی عنک و عن آبائک فنقیس علیه و نعمل به، حکم شرعی را می شنویم و قیاس می کنیم بر آن. فقال سبحان الله ما هذا من دین جعفر علیه السلام، فأین التقلید الذی کانوا یقلدون جعفرا و اباجعفر، پس کجا شد تقلید یعنی کجا شد اتباع جعفر بن محمد الصادق و اباجعفر الباقر علیهما السلام.

ظهور عرفی تقلید امروز در اتباع هست. ولذا می بینید در این استعمالها تقلید مفعولش همان مقلَّد هست قلّد فلانا. در حالی که در معنای لغوی مفعول ثانی می خواهد قلّد فلانا فی دینه، قلّد فلانا فی عمله. مفعول ثانی می خواهد که با فی یا بدون فی متعدی می شود. در حالی که وقتی شما می گوئید فلانی مقلد فلان مرجع است اصلا مفعول ثانی در ذهن شما نمی آید. مقلد او است. در حالی که معنای لغوی اصلی مفعول ثانی دارد که با فی متعدی می شود یا بدون فی متعدی می شود، قلده فی مشیه یا قلده مشیه.

این معنای لغوی تقلید است که به هر حال ظهور عرفی تقلید امروز در معنای اتباع است.

اما تعریف اصطلاحی تقلید:

در کلمات فقهاء مختلف است. صاحب عروه می گوید: التقلید هو الالتزام بالعمل بفتوی الغیر. همینکه ملتزم بشوید به عمل به فتوای مجتهد شما تقلید کرده اید.

صاحب کفایه می گوید: التقلید الاخذ بفتوی الغیر للعمل بها. اخذ یعنی تعلم. صاحب کفایه تقلید را عنوان تعلم فتوی الغیر لاجل العمل می داند.

طبق تعریف صاحب عروه همان التزام به عمل کافی بود برای صدق تقلید. ولی طبق تعریف صاحب کفایه باید تعلم فتوی هم بکند برای عمل کردن تا بشود مقلد.

تعریف سوم تعریف جماعتی است از جمله آقای خوئی، که فرموده اند التقلید هو العمل استنادا الی فتوی الغیر. تقلید یعنی عمل به فتوای دیگری و به استناد فتوای او.

البته شما می دانید عنوان تقلید موضوع هیچ اثر شرعی نیست. یک روایت ضعیفه که حالا چطور شده است که شیخ انصاری می فرماید آثار صدق از این روایت هویدا هست در او لفظ تقلید آمده است. «اما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لامر مولا فللعوام أن یقلدوم». خب این حدیث ضعیف است و در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام است، و وجهی ندارد ما بگوئیم قطع به صدور آن پیدا می کنیم.

پس عنوان تقلید موضوع هیچ اثر شرعی نیست.

ولکن به هر حال ما ببینیم معنای تقلید چیست و این تعریف متنوع تقلید بر چه اساسی هست.

مرحوم صاحب عروه که گفته التقلید هو الالتزام بفتوی الغیر ظاهرا وجه فرمایششان این است که عرف عام امروز همینکه شخصی ملتزم می شود عمل کند به فتوای یک مجتهد کافی می دانند بگوید من مقلد فلانی هستم، ولو هنوز موفق نشد برود رساله اش را مطالعه کند یا عمل کند، چون شب خبر دادند که این مرجع تقلید دار فانی را وداع کرد.

حالا این التزام به عمل را صاحب عروه می گوید اسمش تقلید است. عرف می گوید من تقلید کردم از این مجتهد و او بعدا فوت کرد.

صاحب کفایه ره می گوید نه، تقلید یعنی اتباع. خب اینکه اتباع نیست، بلکه بناء بر اتباع است. بناء بر اتباع که اتباع نیست. ولکن صاحب کفایه می گوید من نمی توانم تقلید را به عمل تعریف کنم، چرا؟ برای اینکه عمل باید ناشی از تقلید باشد. واجب است اول انسان تقلید کند وبعد عملش را انجام بدهد، والا عملش بدون تقلید می شود. ولذا من باید تقلید را جوری تعریف کنم که قبل از عمل محقق بشود. روی این حساب می گویم التقلید هو الاخذ یعنی تعلم فتوی الغیر للعمل به.

اقول: جواب این فرمایش صاحب کفایه این است که: چه کسی گفته باید عمل مقلد مسبوق باشد به تقلید؟ به چه دلیل؟ فوقش لازم است که عمل عامی مستند باشد به فتوای مجتهد. بیش از این لازم نیست. دلیل نداریم نه عقلا و نه شرعا که عمل باید مسبوق به تقلید باشد. عمل باید مستند باشد به فتوای مجتهد ولو در طول این عمل مستندا الی فتوی المجتهد عنوان تقلید انتزاع بشود.

بلکه خواهیم گفت اصلا عقل می گوید عمل بکن، عالم باش به فتوای مجتهد کافی است، استناد به نظر عقل لازم نیست. مثلا یک آقایی ریشش را می تراشید، یکی به او گفت می خواهم کاری بکنم ریش تراشی بر تو حلال بشود، یک جرسیس مجتهدی پیدا کردیم که او می گوید حلق لحیه جائز است. این آقا هم می گوید الحمدلله پس فتوای معتبری بر جواز حلق لحیه پیدا کردیم. ولکن اگر این فتوی را هم پیدا نمی کرد دیگر این یک عمر رشش را تراشیده و دیگر عادت کرده، حالا شما فکر می کنید از امروز به بعد ریش می گذارد. حلق لحیه اش به استناد این فتوی نیست ولی از این به بعد دیگر عقل قبیح می داند عقاب او را. می گوید مولا چرا من را عقاب می کنی؟ خب من تعلم کردم فتوای معتبر را. اینکه روز قیامت به او بگویند نه اگر این فتوی را هم تعلم نمی کردی می رفتی حلق لحیه می کردی و با این اگر عقاب صحیح است؟ نه، عقل این عقاب را قبیح می داند و عقاب بلابیان است.

ولذا در حکم عقل عمل مع العلم بمطابقته لفتوی المجتهد کافی است، استناد معتبر نیست. ولکن تا عمل مستند نباشد به فتوی، عرف تقلید را بر او صادق نمی داند.

پس تقلید می شود عمل استنادا الی الفتوی.

اینکه صاحب کفایه می گوید این عمل اولش دیگر مسبوق به تقلید نخواهد بود اگر تقلید عنوان عمل باشد. می گوئیم عنوان تقلید که قبل از عمل لازم نیست محقق بشود.

مرحوم آقای خوئی استدلال کرده است بر اینکه تقلید عمل است استنادا الی الفتوی، فرموده جهتش این است که: لغت می گوید تقلید جعل القلادة است. پس وقتی می گویند عامی تقلید کرد مجتهد را، یعنی عملش را بر گردن مجتهد قرار داد و عملش را مستند به مجتهد کرد. این معنای تقلید است. التزام به عمل و تعلم فتوی للعمل اینکه با معنای لغوی تقلید نمی سازد.

اقول: این فرمایش آقای خوئی در صورتی قابل قبول است که تقلیده عملَه مراد باشد، نه تقلیده دینَه. طبق آن روایت که قلدتک دینی اگر بگوئیم همان التزام عامی به عمل به فتوای مجتهد مصداق تقلید المجتهد دینَه هست. دینش را تابع مجتهد قرار داد با همین التزام. التزام دارد به عمل به فتوای مجتهد در آینده. قلده دینَه.

بله می توانیم بگوئیم متفاهم عرفی از لفظ تقلید امروز تقلیده دینه نیست بلکه تقلید مطلق است که گفتیم به معنای اتباع است. قلد فلانا یعنی اتبعه وظاهر اتباع، اتباع عملی است. ولذا ما با این توضیح می پذیریم که ظاهر تقلید عبارت است از عمل به استناد به فتوای مجتهد، چون تقلید ظهور پیدا کرد در اتباع، قلّد فلانا أی اتبعه، و اتباع هم ظاهر است در اتباع عملی.

پس اینکه برخی از بزرگان مثل صاحب عروه می گویند تقلید هو الالتزام بالعمل نه این وجهی ندارد.

محقق عراقی ره فرموده: باید همین حرف صاحب عروه ره را بگوئیم که التقلید هو الالتزام بالعمل. واگر هم کسی در این مطلب مناقشه بکند و بگوید نه التقلید هو العمل، فقط این مناقشه در تقلید اعلم جا دارد. اما دو مجتهد مساوی که مخیریم بین این دو بخواهیم از یکی از این دو تقلید کنیم تنها توجیه این تقلید به این است که بگوئیم التزام به عمل به فتوای این مجتهد الف. در تقلید اعلم چون تقلید اعلم متعین است ما می گوئیم التقلید هو الالتزام بالعمل بفتوی الاعلم، یکی می گوید نه التقلید هو العمل بفتوی الاعلم. اما در تقلید مجتهد مساوی همه باید بگویند التقلید هو الالتزام بالعمل. چرا؟ برای اینکه اگر ملتزم نشوی به عمل به فتوای این مجتهد الف، حجت نمی شود فتوای مجتهد الف. چون حجیت تخییریه مشروط به التزام به عمل است. باید ملتزم بشوی به عمل به فتوای این مجتهد تا این فتوای مجتهد بر تو حجت شرعیه بشود.

اقول: این فرمایش محقق عراقی معنایش این است که حجیت تخییریه مشروط به التزام به عمل است، اما چه موقع تقلید محقق می شود، به صرف التزام به عمل یا بعد از التزام به عمل به فتوای این مجتهد مساوی آنوقتی که عمل کنی به فتوای او تقلید محقق می شود. خب جناب محقق عراقی! ما می گوئیم اینجا هم بعد از التزام به عمل آنوقتی که می خواهی عمل کنی آن عملت مصداق تقلید است. اگر ملتزم به عمل هم نبودی و عمل کردی بدون التزام، تقلید کردی از او منتهی تقلیدت مجزی نیست چون حجیت تخییریه او فعلی نشده است. ولذا تقلید هو العمل استنادا الی فتوی المجتهد.

ولکن تکرار می کنیم ما برای عنوان تقلید هیچ اثر شرعی پیدا نکردیم. در بقاء بر تقلید میت ما دنبال دلیل هستیم نه دنبال صدق عنوان بقاء بر تقلید، این عنوان موضوع اثر نیست.

انشاءالله ادله مشروعیت تقلید را فردا بررسی می کنیم.

جلسه 1748

دوشنبه 27/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به جواز تقلید هست بر عامی. تارة بحث واقع می شود به لحاظ آنچه که عقل عامی به آن مستقل هست، و تارة اخری بحث واقع می شود در آنچه که مقتضای موازین استنباط هست و ادله ای که مجتهد می تواند اقامه بکند بر جواز تقلید.

اما به لحاظ آنچه که عقل عامی به او مستقل هست، مرحوم صاحب کفایه فرموده است: حکم بدیهی جبلی فطری است که جائز است عامی تقلید بکند و رجوع بکند به عالم، و این نیاز به دلیل ندارد. و اگر نیاز به دلیل داشت عامی که نمی تواند دلیل بیاورد بر جواز تقلید. اگر بخواهد در جواز تقلید، تقلید بکند، می شود دوری. پس باید جواز تقلید برای عامی حکم بدیهی فطری باشد نه حکم نظری که نیاز به اقامه دلیل دارد. اگر نیاز به اقامه دلیل داشت عامی خودش که نمی تواند دلیل بیاورد، بخواهد رجوع کند به یک مجتهد و تقلید کند از او در مسأله جواز تقلید، این دوری خواهد بود. چون همین رجوعش به مجتهد و تقلیدش در اینکه آیا تقلید جائز است محل اشکال و تردید هست. چطور می خواهد از او تقلید کند؟ تنها توجیه همین است که بگوئیم جواز تقلید بر عامی بدیهی است حتی نیاز ندارد بگوئیم ضروری دین هست، نخیر، احتمال دارد که ضروری عقل باشد.

اقول: به نظر ما آن چیزی که لازم است این است که عامی یقین پیدا کند به اینکه تقلید بر او جائز است. این یقین ممکن است از تسالم فقهاء بر جواز تقلید ناشی بشود. ممکن است از ارتکاز عقلائی یا ارتکاز متشرعی که عامی به آن باور دارد ناشی بشود. ممکن است عامی مقدمات انسداد در نزدش تمام باشد و با خودش توجیه کند بگوید انسان نسبت به احکام الزامی در شرع که علم اجمالی دارد باید از عهده این احکام خارج بشود و این احکام را امتثال بکند، یا باید احتیاط بکنیم یا مجتهد باشیم و یا مقلد. عامی حساب می کند می بیند احتیاط اولا خیلی از مواقع ممکن نیست، احتیاط تام خیلی از مواقع در حق عامی ممکن نیست. چون تشخیص موارد احتیاط مشکل است. برفرض تشخیص موارد احتیاط و عمل به احتیاط بر عامی ممکن باشد، اما عامی اطمینان پیدا می کند که شارع احتیاط را واجب نکرده است بر مردم. کما اینکه ما هم اطمینان داریم به این مطلب. پس احتیاط تام بر عامی لازم نیست. عامی این را می فهمد. اجتهاد هم بر خیلی از مردم ناممکن است. مگر آسان است مجتهد شدن؟ نیاز به استعداد دارد. نیاز به این دارد که مدتها مشغول تحصیل بشود. و این چند مدت هم که مشغول تحصیل است و هنوز مجتهد نشده باز نیاز دارد به تقلید. همه هم که نمی توانند کار و زندگی شان را رها کنند بیایند درس بخوانند تا مجتهد بشوند. پس عامی حساب می کند می بیند اجتهاد هم واجب عینی نیست بر او.

می ماند تقلید. می فهمد که پس تقلید بر او جائز است.

محقق عراقی ره فرموده: چرا نتیجه این مقدمات انسداد در حق عامی این نباشد که طبق ظن خودش عمل کند ولو ظن خودش بر خلاف نظر مجتهد است؟. نتیجه مقدمات انسداد چرا حجیت فتوای مجتهد باشد؟ نخیر، ممکن است ظن خود عامی ولو برخلاف رأی مجتهد در حق او حجت بشود.

اقول: این فرمایش درست نیست. مقصود از ظن، ظن نوعی است نه ظن شخصی که چه بسا ناشی از مناشئ صحیحه نیست. عامی ظن شخصی پیدا کند بر چه اساس و از چه اسبابی؟ مراد ظنی است که نوع عقلاء آن را بپذیرند، ظن نوعی. ظن نوعی در حق عامی غیر از فتوای مجتهد چیز دیگری نیست. ظن شخصی غیر نوعی که بر اساس آمال و آرزوها و توهمات که عوام دارند اعتباری ندارد.

ولذا ما بجای فرمایش صاحب کفایه که فرمود جواز تقلید حکم بدیهی وفطری عقل است ما اینگونه تعبیر می کنیم و شاید مقصود صاحب کفایه هم همین است که باید عامی باور بکند مشروعیت تقلید را در حق خودش ولو باور و یقین او به جواز و مشروعیت تقلید ناشی از این اموری بود که عرض کردیم.

سؤال وجواب: مهم این است که عامی در جواز تقلید نمی تواند تقلید کند چون دوری است. کما اینکه در جواز تقلید اعلم عامی نمی تواند از اعلم تقلید کند. باید یقین کند که فتوای اعلم ولو در این مسأله تقلید حجت است. اگر ذهن او را مشوش بکنند و به او بگویند که معلوم نیست فتوای اعلم حجت باشد، این آقا اعلم است آن آقا اصلح است، شاید فتوای اصلح حجت باشد نه فتوای اعلم، در جواز تقلید اعلم ذهن عامی را اگر مشوش بکنند دیگر نمی تواند اعتماد کند به فتوای اعلم، باید احتیاط بکند. مگر اینکه ذهنش مشوش نشود در جواز تقلید اعلم و بگوید همان اصلح هم در رساله اش نوشته است که تقلید اعلم واجب است. همه قبول دارند که تقلید اعلم بکنیم. قدر متیقن تقلید اعلم است. اما اگر ذهنش مشوش بشود نمی تواند برای جواز تقلید اعلم به خود اعلم رجوع بکند. تا چه برسد به اینکه به غیر اعلم رجوع بکند برای جواز تقلید غیر اعلم. وقتی می رود به غیر اعلم رجوع می کند که آیا تقلید غیر اعلم جائز است یا نه و از او تقلید بکند جواز تقلید غیر اعلم را، خود این فتوای غیر اعلم به حجیت و به جواز تقلید غیر اعلم اول الکلام است و مشکوک الحجیة است، چطور به آن اعتماد کند؟ اعتماد به فتوای غیر اعلم به جواز تقلید غیر اعلم دوری است کما اینکه در مسأله 46 عروه صریحا این را فرموده اند.

پس عامی برای جواز تقلید باید ذهنش مشوش نشود، باور بکند جواز تقلید را. اگر ذهنش مشوش شد چون با عده ای از اخباری ها نشست وبرخواست داشت و شبهات را در ذهن او جا انداختند که معلوم نیست تقلید جائز باشد، ذهنش که مشوش شد کاری نمی شود کرد. باید این وساوس وشبهه ها را از ذهن او پاک کرد تا خودش باور کند جواز تقلید را.

اما راجع به جواز تقلید طبق ادله ای که مجتهد می تواند بر آن اقامه کند، قبل از اینکه ادله جواز تقلید را بررسی کنیم کلمات قدماء اصحاب را در این رابطه بیان کنیم:

سید مرتضی در ذریعه فرموده است: لاخلاف بین الامة قدیما و حدیثا فی وجوب رجوع العامی الی المفتی وأنه یلزمه قبول قوله، لأنه غیر متمکن من العلم بالاحکام، و من خالف فی ذلک کان خارقا للاجماع.

شیخ طوسی هم در کتاب عده شبیه این را بیان فرموده، گفته: إن المستفتی إذا لم یمکنه الاستدلال فقد اختلف قول العلماء فی ذلک فحکی عن قوم من البغدادیین أنهم قالوا لایجوز له أن یقلد المفتی وإنما ینبغی أن یرجع الیه لینبئه علی طریقة العلم بالحادثة وأن تقلیده محرم علی کل حال. همین مطلبی که اخباریین می گویند. که عامی باید بیاید نزد فقیه و در این مسأله فقیه بشود و باور کند حکم شرعی را که مجتهد به او می گوید. تعبدا از او نپذیرد. وذهب البصریون و الفقهاء بأسرهم (ظاهرا آن قوم بغدادیین فقهاء نبودند، متکلمین بودند، چون می فرماید . وذهب البصریون و الفقهاء بأسرهم. یعنی بصریین لابد یعنی متکلمین از بصریین و جمیع فقهاء) العامی لایجب علیه الاستدلال و الاجتهاد وإن یجوز له أن یقبل قول المفتی. والذی نذهب الیه أنه یجوز للعامی الذی لایقدر علی البحث والتفتیش تقلید العالم. یدل علی ذلک أنی وجدت عامة الطائفة من عهد امیرالمؤمنین علیه السلام الی زماننا هذا یرجعون الی علمائهم و یستفتونهم فی الاحکام.

اما مرحوم ابن زهره در غنیه فرموده: لایجوز للمستفتی تقلید المفتی، لأن التقلید قبیح، و لأن الطائفة مجمعة علی أنه لایجوز العمل الا بعلم. وإنما أمروا برجوع العامی الی المفتی فقط، فأما لیعمل بقوله تقلیدا فلا. این زهره می گوید تقلید ممنوع و قبیح است، عامی رجوع کند به فقیه اما تعبدا قول او را نپذیرد، آنقدر با او بحث بکند تا علم پیدا کند به حکم شرعی.

پس اینکه مرحوم صاحب کفایه فرموده است که: جواز التقلید مما یستقل به العقل البدیهی الفطری، این چه عقل فطری بدیهی است که بزرگی مثل ابن زهره در غنیه آن را انکار کرده است. پس نمی توان گفت حکم بدیهی فطری است. بله تسالم فقهاء و ارتکاز عقلائی ومتشرعی و مقدمات انسداد سبب می شود عامی باور کند جواز تقلید را.

ما بنابر این نمی توانیم به اجماع و امثال آن تمسک کنیم بر جواز تقلید. لذا ادله دیگر را بررسی می کنیم:

اولین دلیل برای جواز تقلید که ذکر شده است: سیره عقلائیه است، که در مختلف فنون جاهل به متخصص رجوع می کند و قول او را تعبدا می پذیرد. شارع هم از آن ردع نکرده است.

اقول: به نظر ما این دلیل ایراد دارد. اولا برای ما ثابت نیست که عقلاء به قول اهل خبره که عمل می کنند مثل اینکه به قول طبیب که عمل می کنند، به قول مهندس عمل می کنند، به قول مقوّم (که نرخ گذاری می کند ساختمانها را مثلا) عمل می کنند از باب تعبد باشد. نوعا وثوق پیدا می کنند. اگر وثوق پیدا نکنند در اغراض لزومیه خودشان بیایند تعبدا قول یک متخصص را بپذیرند بر خلاف احتیاط، این برای ما ثابت نیست. رجوع به طبیب می کنند اما وثوق پیدا می کنند از قول طبیب. اگر وثوق پیدا نکنند یک وقت غرض لزومی نیست، حالا این داروئی را که می دهد یا مفید است یا بی تأثیر، بی تأثیر هم بود مهم نیست، این بیماری بجای اینکه یک هفته ای خوب بشود ده روزه خوب می شود بیش از این نیست. خب این غرض لزومی نیست مهم نیست. اما اگر غرض لزومی باشد، مثل اینکه این پزشک می گوید باید کلیه ات را در بیاوریم، سخنش هم خلاف احتیاط است، من وثوق پیدا نکردم از قول او، یکوقت دوران الامر بین المحذورین است راهی برای احتیاط نیست، یکوقت دوران الامر بین المحذورین نیست، امکان احتیاط هست، تعبدا قول این طبیب را بپذیرم طبق بناء عقلاء؟ این معلوم نیست.

وتعجب است از آقای سیستانی در قبول خبر ثقه فرموده اند باید وثوق پیدا کنیم به صدق او، اما در قبول قول اهل خبره فرموده اند نخیر، بناء عقلاء بر این است که اگر ظن به خلاف هم پیدا کنند به قول او عمل می کنند. انصافا اینطور نیست.

مرحوم نائینی فرموده: بله در اغراض شخصیه عقلاء دنبال وثوق هستند. به طبیب رجوع می کند برای رفع بیماری خودش یا فرزندش. غرض شخصی است دنبال وثوق است. اما ما نگاهمان به سیره عقلاء در موارد احتجاج باید باشد. ببینیم عقلاء در مقام احتجاج چه می کنند. عقلاء در موارد احتجاج که بخواهند نزد مولا اقامه حجت بکنند که مولا ما به وظیفه مان عمل کردیم، نخیر دنبال قول عالم هستند، دنبال قول اهل خبره هستند ولو وثوق پیدا کنند. اگر مشکلی پیدا شد مولا اعتراض کرد می گویند مولا چه کنیم پزشک متخصص گفت.

اقول: این فرمایش محقق نائینی به نظر ما ناتمام است. چون وجدانا اگر این نوکر مولا پسر خودش مریض بشود او را می برد دکتر، دکتر می گوید نگران نباش، این دل دردش چیزی نیست، یک مقدار بازی گوشی کرده دل درد گرفته. اما این نوکر مولا یک مقدار آشنا هم هست با مسائل طبی، می گوید نکند این پزشک اشتباه می کند و این آپاندیسش چرک کرده است و ممکن است خطرناک باشد. واقعا وثوق ندارد. اینجا مرحوم نائینی می گویند احتیاط می کند این شخص و میرود چند پزشک دیگر را هم می بیند تا مطمئن بشود. اما چند روز بعد پسر مولا دچار همین مشکل می شود، او را می آورد پیش یک پزشک او می گوید چیزی نیست. اینجا هم شک می کند، یا اصلا گمان می کند که این پزشک اشتباه کرده است. او را می آورد خانه می گوید پزشک گفت. بعد این فرزند مولا دچار مشکل حاد می شود یا دچار مرگ می شود، مولا به او می گوید چرا این کار را کردی؟ می گوید باورم نشد حرف این پزشک، گمان هم کردم این پزشک اشتباه می کند اما دیگر قول طبیب معتبر است. آیا مولا قبول می کند؟! می گوید پسر خودت را بردی تا وثوق پیدا نکردی آنقدر با این پزشک بحث وجدل کردی وآنقدر به پزشک های دیگر زنگ زدی تا باورت شد که بیماری فرزندت چیست و راه علاجش چیست. اما پسر مرا بردی همین درمانگاه نزدیک محل و او گفت مهم نیست و تو هم شک داشتی آوردی او را به خانه؟!. آیا مولا قبول می کند؟ آیا شما مطمئن هستید که مولا در مقام احتجاج محکوم می شود؟ ما که مطمئن نیستیم. احراز نمی کنیم که عقلاء حرف او را بپذیرند و او را معذور بدانند.

بله بعید نیست چون مقام احتجاج مقام انضباط است وثوق نوعی کافی باشد، یعنی قول اهل خبره اگر برای نوع عقلاء وثوق آور باشد ولو برای شخص من به علت اینکه بطیء الاطمینان هستم وثوق نیاورد عقلاء می پذیرند. وثوق نوعی کافی است چون مقام احتجاج باید منضبط باشد. اما اگر وثوق نوعی حاصل نشود ظن نوعی به خلاف حاصل بشود آیا باز قول این خبره حجت است؟ از کجا؟

ولذا آقای وحید فرموده اند اگر ظن به خلاف پیدا بشود حجت نیست.

ما می گوئیم نه، ظن به خلاف پیدا نشود، واقعا دچار وسوسه و تردید بشویم هم معلوم نیست در سیره عقلاء حجت باشد. عرض کردم عقلاء گاهی می بینند غرض لزومی نیست، خب مهم نیست عمل می کنند به قول اهل خبره رجاءا. گاهی غرض لزومی است ولی تزاحم اغراض است، چه بکند، راه دیگری ندارد، راه میسور دیگری نیست الا عمل به قول این خبره، باز از باب تزاحم اغراض عمل می کند. اما اگر غرض لزومی است امکان احتیاط هست، امکان تحصیل وثوق به رجوع به یک پزشک دیگر هست، آیا باز هم اعتماد می کنند به قول طبیب ولو وثوق پیدا نکنند، این برای ما ثابت نیست.

اما اشکال دوم این است که: برفرض عقلاء به صرف قول خبره اعتماد بکنند، از کجا بفهمیم شارع این بناء عقلاء را امضاء کرده است؟

در بحوث گفته اند از دو راه می شود امضاء شارع را کشف کرد:

یکی از راه عقلی، چون نقض غرض محال است. غرض معصوم تبلیغ احکام است. اگر ببیند بناء عقلاء در یک موردی احکام دین را دچار خطر می کند و تهدید می کند، مثلا شارع مقدس ببیند عقلاء اعتماد می کنند در احکام دین به فتوای فقیه وبه خلاف واقع می افتند و این خلاف غرض شارع است، سکوت نخواهد کرد، اگر سکوت بکند نقض غرض است. این بیان عقلی است.

بیان دوم ظهور حال است. ظاهر حال معصوم علیه السلام وقتی می بیند یک بناء عقلائی را و سکوت می کند این است که آن بناء عقلاء را می پذیرد و به آن راضی است. مثل اینکه پدری می بیند فرزندش کاری می کند و او سکوت می کند. خب سکوت پدر ظاهر در این است که این تصرف فرزند را قبول دارد، و الا سکوت نمی کرد.

اگر این ظهور حال موجب یقین بشود به اینکه امام علیه السلام راضی است به بناء عقلاء، که حرفی نیست. و اگر این ظهور حال موجب یقین نشود باید بگوئیم که این ظهور حال مانند سایر ظهورات حجت است.

بعد در بحوث فرموده اند: با این دو بیان ما ثابت می شود که نیاز نیست در زمان ائمه علیهم السلام سیره عملیه عقلائیه شکل بگیرد، همینکه ارتکاز عقلاء ولو اوسع از عمل آنها بر یک مطلبی بود، شارع و معصوم اگر ببیند این ارتکاز عقلاء برخلاف اهداف دین است، سکوتش نقض غرض است و خلاف ظاهر حال است.

بله اگر ارتکاز عقلائی مستدث باشد در عصر غیبت شکل گرفته باشد، مثل ارتکاز عقلائی بر حق تألیف و حق طبع، نخیر اینجا سکوت معصوم در زمان خودش و لو مخالف باشد با این ارتکاز عقلائی بر حق تألیف و حق طبع نه نقض غرض است و نه ظاهر حالش در تأیید این ارتکازهای عقلائی مستحدث در عصر غیبت خواهد بود.

اقول: این فرمایش از بحوث به نظر ما ایراد دارد. اما اینکه ایشان فرمودند نقض غرض هست اگر یک بناء عقلاء بر خلاف اهداف دین باشد و معصوم آن را ردع نکند و نقض غرض محال است، ما چه می دانیم غرض معصوم چیست. شخصی به امام علیه السلام عرض کرد علینا السؤال؟ حضرت فرمود علیکم السؤال؟ عرض کرد وعلیکم الجواب؟ امام علیه السلام فرمود نخیر لیس علینا الجواب، إن شئنا أجبنا و إن شئنا سکتنا و إن شئنا أمسکنا هذا عطاءنا فامنن أو امسک بغیر حساب. ما چه می دانیم وظیفه معصوم بدون سؤال سائلین این است که هر بناء عقلائی و هر ارتکاز عقلائی که بر خلاف اهداف دین بود باید امام ابتداء به ساکن ردع کند از آن؟. امام خودش می داند مصلحت خودش در چیست، آیا مصلحت در این است که فعلا ردع کند از این بناء عقلائی، یا بگذارد ردع از این بناء عقلائی را به آینده.

پس دلیل اول ناتمام است.

سؤال وجواب: اگر یک بناء عقلاء باعث اندراس و انمحاء اسلام بشود واضح است که همچنین بناء عقلائی درست نیست، نیاز به تنبه ندارد. ولی مثل اینکه بناء عقلاء بر عمل به فتوای فقیه است، فوقش فتوای فقیه اگر وثوق آور نباشد اعتبار ندارد. خب نداشته باشد. مصلحت نیست فعلا این منکرات را که فاعلین آن هم قاصر هستند، مقصر نیستند تا بگوئید نهی از منکر واجب است با شرائط آن، فعلا مصلحت نیست امام ردع بکند، می گذارد به زمان مناسب، چه اشکال عقلی دارد؟

سؤال وجواب: اینکه می گوئید نقض غرض است و محال است، این را ما عرض می کنیم درست نیست. إن فی کل خلف عدولا ینفون عنه تحریف الغالین. هستند در هر زمان عدولی که با تحریف غلات مبارزه می کنند. این چه ربطی دارد به ردع از بناءهای عقلاء. فعلا مصلحت نیست که ما بیان کنیم که ما این بناء عقلاء را قبول نداریم، مردم هم معذورند، چه اشکالی دارد. این تحریف نیست، بدعت نیست. بناء عقلاء است، تا حال اینطور کردند بعد از این هم اینطور می کنند. ائمه علیهم السلام با تحریف و بدعتها مبارزه می کردند. اما یک بناء عقلائی بین مردم هست فعلا امام علیه السلام مصلحت نمی دانند بفرمایند این بناء عقلاء مرضیّ ما نیست. خب این با کدام اصل مسلّم دین منافات دارد؟!

اما ظهور حال؛ خب ظهور حال در مواردی که یک سیره عملیه آنقدر در عمل عقلاء رائج هست که به مرآی ومنظر ائمه علیهم السلام است شب وروز و ائمه علیهم السلام سکوت بکنند بله وثوق پیدا می کنیم ائمه علیهم السلام قبول دارند. ما مثال می زدیم به چانه زدن در معاملات، دیگر رسم است همه عرفها در معاملات چانه می زنند و مماکسه می کنند و امام هم نفرمود نه، بله انسان مطمئن می شود امام راضی است. اما این سیره های عقلائیه ای که بعد از مدتها فکر به ذهن ما می آید، یک روز مثل آقای خوئی در کتاب البیع می گوئیم حبس حر کسوب موجب ضمان است به سیره عقلائیه. یک روز دیگر در کتاب اجاره می گوئیم قطعا سیره عقلائیه بر ضمان در حبس حر کسوب نیست. این سیره های عقلائیه که یکی می گوید ویکی می گوید نیست معلوم است سیره های واضحه نیست. آیا از سکوت ائمه علیهم السلام ظهور حال پیدا می شود در امضاء آن و این ظهور حال اگر موجب علم بر ما نشود آیا اصلا این ظهور حال حجت است یا نه؟ انشاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه 1749

سه شنبه 28/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در ادله جواز تقلید بر عامی بود. اولین دلیل سیره عقلائیه بود که ما اشکال کردیم و گفتیم ثابت نیست که در سیره عقلائیه اگر در اغراض لزومیه وثوق حاصل نشود از قول عالم و اهل خبره، جاهل صرف تعبد به قول عالم بر او کافی باشد و خود را ملزم بداند که عمل کند به قول عالم تعبدا. این برای ما ثابت نیست.

اشکال دومی که مطرح شد این بود که برفرض در ارتکاز عقلاء قول خبره حجت باشد بر عامی، ولو عامی وثوق پیدا نکند، اما از کجا احراز کنیم امضاء این سیره و ارتکاز عقلائی را.

در بحوث گفتند از دو راه می شود احراز کرد: یکی برهان عقلی است که اگر معصوم سکوت کند در مواردی که ارتکاز و بناء عقلاء بر خلاف اهداف او است این نقض غرض است و نقض غرض بر حکیم محال است.

که ما جواب دادیم، عرض کردیم نقض غرضی که محال است این است که ما بدانیم معصومین مسئول وموظف بودند اگر بناء عقلاء نادرستی را می دیدند سکوت نکنند. ما این را احراز نکردیم. از کجا معصوم مسئولیت دارد بدون سؤال مردم از بناءهای عقلائی ناصحیح آنها ردع بکند؟ اگر آن بناء موافق احتیاط است، مثل تقلید اعلم، که لزومی ندارد امام بفرماید که تقلید اعلم را شما واجب می دانید ولی ما واجب نمی دانیم. چه لزومی دارد؟ و اگر بناء عقلاء بر یک امر باطلی باشد مثل عمل به فتوای مجتهد ولو وثوق از آن پیدا نکنند که مصداق عمل به غیر علم است، باز شاید مصلحت نبود فعلا امام سخنی بگوید. مصالح مهمتری بود. کما اینکه ائمه اولین خیلی از احکام را گذاشتند برای ائمه متأخرین. ما چقدر حدیث احکام از امیرالمؤمنین علیه السلام یا امام حسن و امام حسین علهما السلام داریم؟ زیاد بیان نکرده اند احکام را. اکثر احادیث از امام باقر و امام صادق علیهما السلام هست. حال ممکن است برخی از احکام را هم ائمه متأخرین مصلحت نداستند بیان کنند.

پس نقض غرض ثابت نیست.

اما بیان دوم بحوث ظهور حال بود، که ظاهر حال مولائی که در بین امت خود هست و می بیند رفتار آنها را اگر رفتاری از امت سر بزند و او سکوت بکند ظاهر حالش این است که آن را قبول دارد.

اقول: این اولا در جائی است که آن رفتار امت به مرآی ومنظر مولا باشد، نه در سیره های عقلائیه نادره. مثل اینکه از فتوای مجتهد نوعا وثوق پیدا می کنند مردم، نادر است که وثوق پیدا نکنند. خب امام وقتی می بینند شخصی فتوی می دهد و عامی عمل می کند روشن نیست که این عامی وثوق پیدا نکرده است. اگر واضح بود عامی وثوق پیدا نکرده است و در مقابل امام علیه السلام عامی عمل می کرد به فتوای مجتهد و واضح بود وثوق پیدا نکرده است و امام سکوت می کرد، ظاهر حال این بود که موافق است با رفتار آن عامی. اما همچنین چیزی ثابت نیست.

علاوه بر اینکه ظهور حال اگر موجب قطع ویقین نشود دلیل بر اعتبارش چیست؟ مرحوم آقای خوئی در بعضی از مباحثشان دارند که ما دلیلی بر اعتبار ظهور حال نداریم. ظاهر قول حجت است، اما ظاهر حال نه. ظاهر حال مسلم این است که به وظیفه اش عمل می کند به چه دلیل بگوئیم پس به وظیفه اش عمل کرده است؟ ظاهر حال مسلم این است که دروغ نمی گوید پس وقتی می گوید من سید فقیر هستم راست می گوید و به او سهم سادات بدهیم، به چه دلیل این ظهور حال حجت است؟ برخی از افراد هستند که ظاهر حالشان این است که فقیر هستند ولکن باطنا غنی هستند آیا می شود به آنها زکات داد به اعتماد به ظاهر حالشان که فقر است؟ دلیلی بر آن نداریم.

به نظر ما این دو بیان بحوث قانع کننده نیست برای اثبات حجیت سیره وبناء عقلاء.

ولکن وجه سومی به نظر ما وجود دارد که وجه بعیدی نیست. وآن این است که بگوئیم با توجه به اینکه عمده دلیل ما در حجیت امارات و عمده دلیل ما در احکام معاملات سیره عقلائیه است، اگر ما نتوانیم به سیره عقلائیه اعتماد کنیم انسداد باب علم به احکام دین لازم می آید. ما از مذاق ائمه علیهم السلام احراز می کنیم که ائمه علیهم السلام راضی هستند ما طبق ارتکاز و بناء عقلائی خودمان عمل کنیم مگر ردعی از آن ثابت بشود. ظهور حال امام علیه السلام امضاء بناء عقلاء چه بسا نیست و لکن ما این را احراز کردیم که امام علیه السلام حجت قرار داده است بناء عقلاء را و به عنوان حکم ظاهری اعتماد به بناء عقلاء را تجویز کرده است مگر خلاف آن ثابت بشود. اگر این نباشد باب علم به احکام دین منسد می شود. و این محتمل نیست. لااقل از باب انسداد ما باید سیره عقلائیه را حجت بدانیم. و بحث این را ما در بحث حجیت سیره مفصل بیان کردیم.

ولی عمده اشکال ما به استدلال به سیره عقلائیه بر حجیت فتوای مجتهد اشکال صغروی است که ما احراز نکردیم سیره عقلائیه را بر حجیت فتوای مجتهد مگر وثوق نوعی از آن حاصل بشود.

سؤال وجواب: قدر متیقن سیره های معاصره و ارتکازهای معاصره با ائمه علیهم السلام است.

دلیل دوم بر جواز تقلید: سیره متشرعه است. گفته می شود که مسلمین در زمان ائمه علیهم السلام چه شیعیان و چه اهل سنت رجوع می کردند به فتوای فقهاء. و با توجه به اختلاف شدید بین فقهاء قطعا در خیلی از موارد وثوق واطمینان برای مردم حاصل نمی شد از فتوای فقهاء. ولکن عوام اعتماد می کردند به فتوای فقهاء. و این مطلب به مرآی ومنظر ائمه علیهم السلام بود. ائمه علیهم السلام اصل رجوع به فتوای فقهاء را اشکال نکرده اند. به حساب احتمالات ما وثوق پیدا می کنیم که این روش مورد رضای ائمه علیهم السلام بوده است.

ممکن است شما بگوئید آنچه که مسلم است عامه وثوق پیدا نمی کردند به فتوای فقهاء با وجود اختلاف شدید بین فقهاء عامه، ائمه علیهم السلام نیازی نیست سیره عامه را ردع بکنند ولو قبول ندارند نیازی به ردع ندارد. چون مبنای آنها باطل است. وقتی مبنا باطل است سکوت در رابطه با بطلان بناء اشکالی ندارد. شما اگر اساس کار یک گروهی را قبول نداشته باشید راجع به فروع کار آن گروه سکوت بکنید کسی انتزاع نمی کند که با این کارها موافقید. چون همه می دانند که اساس فکر آن گروه را شما باطل می دانید.

اینکه برخی از اعلام مثل مرحوم آقای داماد و آقای زنجانی می گویند سیره عامه اگر توسط ائمه علیهم السلام ردع نشود حجت است، اشکالش همین است که وقتی از روش ائمه علیهم السلام مشخص بود که مکتب فقهی آنها را باطل می دانند و فقهاء عامه را جائز التقلید نمی دانند، چون فرمودند باید همه به ما رجوع کنند، فلیذهب الحکم یمینا و شمالا فوالله لایجد العلم الا ههنا، حال حواشی این مذهب باطل که عامه تقلید می کردند از فقهاء عامه مورد اعتراض امام واقع نشد کشف نمی کند که جواز رجوع جاهل به عالم را ائمه علیهم السلام قبول داشتند. این اشکال، اشکال درستی هست. در صحیحه خلف بن حماد یک دختری ازدواج کرد، بعد از زفات خونریزی او شدید شد، نمی دانستند خون حیض است یا خون بکارت. ابتاع ابی حنیفه گفتند احتیاط بکند جمع بکند بین تروک حائض ووظیفه طاهره. خلف می گوید آمدم خدمت امان کاظم علیه السلام. ظاهرا امام علیه السلام در منی تشریف داشتند، فرمودند شب بیا. شب رفتم، حضرت التفت یمینا و شمالا، به اطراف نگاه کردند که کسی نباشد، بعد فرمودند: یا خلف: سرّ الله فلا تذیعوه و لاتعلموا الناس اصول دین الله و ارضوا لهم ما رضی الله لهم من الضلال. رها کنید این مردم را بگذارید در گمراهی بمانند. این حکم را به شما می گویم به اینها منتقل نکنید. بعد حکم شرعی را فرمود که برای کشف اینکه این دم، دم بکارت است یا دم حیض است اختبار بکند و روش اختبار را هم امام علیه السلام بیان فرمود.

پس اینکه ما فکر کنیم ائمه علیهم السلام دنبال تخفیف گمراهی مخالفین بودند، نخیر اینطور نبود. وارضوا لهم ما رضی الله لهم من الضلال. سر الله فلاتذیعوه و لاتعلموا الناس اصول دین الله. ولذا ما نمی گوئیم سیره عامه بر رجوع جاهل به عالم بود ولو وثوق پیدا نکنند و ائمه علیهم السلام سکوت کرده اند. نه، این مقدار اشکال دارد که ما از سکوت ائمه علیهم السلام کشف امضاء بکنیم.

ولکن ما مطمئنیم که خاصه هم همینجور بوده اند، شیعه هم رجوع می کرده اند به فقهاء. و با وجود کثرت فقهاء حصول وثوق از فتوای فقهاء در خیلی از موارد مشکل بود.

سؤال وجواب: و لا اقل در معرض شدید این بودند که طبق همان روش رائج بین مسلمین اخذ به فتوای فقهاء بکنند و بدون حصول وثوق عمل کنند. ولی ائمه علیهم السلام نه تنها اعتراض نکردند بلکه خودشان ارجاع دادند به فقهاء شیعه. ولذا بعید نیست که ما بتوانیم به سیره متشرعه تمسک کنیم برای اثبات جواز تقلید.

دلیل سوم: دلیل انسداد است. همان دلیلی که گفتیم اگر عامی یک مقدار توجه بکند می تواند مقدمات انسداد برای خودش درست بکند. بگوید من یا باید اجتهاد کنم، که معنا ندارد اجتهاد بر همه واجب عینی باشد. و اگر هم واجب باشد زمان می برد. در طول این مدتی که مجتهد نشده ام چه کنم. احتیاط هم که ما احتمال نمی دهیم که واجب باشد بر همه مردم. نه مردم راه احتیاط را می دانند، و نه اگر راه احتیاط را بدانند احتیاط کار آسانی نیست. می ماند تقلید. و به نظر ما این دلیل برای مجتهد هم کافی است که بتواند بر اساس آن فتوای به جواز تقلید بدهد.

دلیل چهارم: آیات و روایات است. در آیات قرآن دو آیه است که به آنها استدلال شده است بر جواز تقلید: یکی آیه نفر است و یکی آیه ذکر.

آیه اول: آیه نفر. مرحوم آقای خوئی استدلال به آیه نفر را بر حجیت فتوای مجتهد پذیرفته است. " وما کان المؤمنون لینفروا کافة فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین و لینظروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون". فرموده اند: ظاهر این آیه وجوب تحذر است عقیب انذار فقیه. خب انذار فقیه یعنی افتاء فقیه. و این آیه اطلاق دارد، چه منذرین از انذار فقیه وثوق پیدا بکنند یا نکنند.

اقول: به نظر ما استدلال به این آیه بر حجیت فتوی درست نیست. اولا: ما می گوئیم وقتی که به شخصی بگویند تفقه فی الدین و انذر قومک لعلهم یحذرون، این ظاهر است در اینکه آن مدخول لعل واجب بالفعل است یا به تعبیر دیگر مطلوب بالفعل است و ما قبل لعل مقدمه وجود آن هست. مثل اینکه بگویند جئ بالماء لعل زیدا یتوضأ. یا توضأ لعلک تصلی، وضوء بگیر بلکه نماز بخوانی. نماز خواندن می شود مطلوب بالفعل، و وضوء می شود مقدمه وجود نماز صحیح. اما اگر ما قبل لعل مقدمه وجوب باشد شرط وجوب باشد، اینجا تعبیر نمی کنند لعل. نذر کن لعلک تفی بنذرک، قرارداد ببند لعلک تفی بعقدک، اینها غلط است. چرا؟ برای اینکه قرارداد بستن مقدمه وجودیه برای واجبی به نام وفاء به عقد نیست، بلکه مقدمه وجوب آن هست. چطور نمی گویند افطر لعلک تکفّر، روزه ات را بخور تا کفاره بدهی، چرا نمی گویند؟ چون افطار شرط وجوب کفاره است نه شرط واجب. در موارد شرط وجوب تعبیر نمی کنند که این شرط را ایجاد کن لعلک تأتی بذلک الفعل. نذر کن لعلک تفی به. بله اگر متعلق نذر مطلوب بالفعل است می گوید نذر کن گناه نکنی لعلک تفی به، چون گناه نکردن مطلوب بالفعل است، می گوید نذر کن لعلک تفی به تا گناه نکنی. اما اگر چیزی مطلوب بالفعل نبود تعبیر نمی کنند این کار را بکن لعلک تعمل به. ازدواج بکن لعلک تنفق علی زوجتک، این را نمی گویند، چون انفاق بر زوجه که مطلوب بالفعل نیست، شرط وجوبش ازدواج است نه شرط واجب.

سؤال وجواب: باید حذر منذرین مطلوب بالفعل باشد. بالفعل خدا می خواهد مردم تحذر کنند، اما راه تحقق این مطلوب مولا این است که برخی تفقه در دین کنند انذار بدهند مردم را شاید تحذر مردم حاصل بشود. پس باید تحذر از مردم مطلوب بالفعل باشد برای مولا.

وتفقه و انذار متفقهین شرط وجود این واجب باشد. کی تحذر از مردم مطلوب بالفعل است؟ ظاهر تحذر، تحذر از عقاب است. وقتی خدا می گوید شاید مردم تحذر کنند تحذر از عقاب را می گوید. ولااقل محتمل است مراد تحذر از عقاب باشد. جائی تحذر از عقاب مطلوب بالفعل است که شبهه منجزه باشد، تکلیف در آن منجز باشد و مطلوب مولا تحذر از عقاب باشد در آن مورد.

پس این آیه شریفه اصلا موردش جائی است که تکلیف بر آن عامی منجز است و خدا می خواهد که او تحذر کند، برای تحذر او یکی از راه ها این است که فقیه انذار بدهد بلکه تحذر او محقق بشود. و این به معنای حجیت فتوی نیست. چون تحذر با احتیاط هم می سازد. جائی که تحذر از عقاب مطلوب است ولو به نحو احتیاط، اینجا از فقیه می خواهند که انذار بدهد بلکه مردم تحذر بکنند از عقاب ولو فتوای این فقیه حجت نباشد بلکه سبب کشاندن مردم باشد به احتیاط در شبهاتی که تکلیف در آن منجز است. این چه ربطی دارد به حجیت فتوی؟

سؤال وجواب: تا فقیه انذار ندهد مردم ترتیب اثر نمی دهند عادتا. شما برای چی امر به معروف می کنید، مگر در موارد امر به معروف و نهی از منکر تکلیف بر آن مکلف منجز نیست؟ اما شما باید امر به معروف بکنید تا محقق بشود فعل معروف از آن شخص. نهی از منکر بکنید تا نهی منکر از آن شخص محقق بشود. اینجا هم همینطور است.

سؤال وجواب: تا فقیه نباشید روش انذار را نمی دانید چیست. ممکن است امر کنید به ترک معروف. چون فقیه نیستید. العامل علی غیر بصیرة کالسائر علی غیر الطریق لاتزیده سرعة السیر الا بعدا. فقیه نباشید اصلا روش انذار را نمی دانید، چه بسا چیزی که بر مردم واجب است می گوئید ترک کن، و چیزی که بر مردم حرام است می گوئید انجام بده. پس شما باید فقیه بشوید و انذار کنید مردم را به آنچه که تفقه کردید، هدف این است که ما می خواستیم مردم تحذر کنند در شبهات حکمیه ای که بر آنها منجز است ولو از باب احتیاط، ولی چه کنیم که عادتا به این هدف نمی رسیدیم مگر اینکه از شما بخواهیم فقیه بشوید وبروید مردم را انذار کنید. این چه ارتباطی با حجیت فتوی دارد.

ودر برخی از روایات به این آیه در اصول دین استدلال شده است. دیگر در اصول دین که حجیت تعبدیه فتوی معنا ندارد.

ثانیا: لعلّ به معنای مطلوب بودن مدخولش نیست. به معنای ترقب آن هست. به قول محقق اصفهانی لعل للترقب. لعل برای ترجی نیست. اشتباه است که می گویند لعل برای ترجی است. لعل برای ترقب است. لذا ترجمه فارسی اش می شود شاید. چه بسا مدخولش اصلا نامطلوب است. لعلک عن بابک طردتنی، أو لعلک رأیتنی آنس مجالس البطالین فبینی وبینهم خلیتنی. لعل یعنی شاید. ولذا وقتی می گویند بروید فقیه بشوید انذار بکنید قومتان را شاید آنها تحذر کنند، می تواند با این بسازد که شاید آنها وثوق پیدا کنند به صدق شما، و وقتی وثوق پیدا کردند ترتیب اثر بدهند. همین کافی است برای تعبیر شاید. شما آب بیاور نزد مهمان شاید آب بخورد، جئ بالماء للضیف لعله یشرب منه. یعنی ولو تشنه نبود هم آب بخورد. نه، شما آب بیاور از این حیث خلل را پر کن، حالا هر وقت مهمان احساس کرد تشنه است آنوقت آب می خورد.

اینجا هم همینطور است، فقیه بشوید انذار کنید قومتان را شاید آنها تحذر کنند، از این باب که شاید آنها وثوق پیدا کنند به صدق شما و تحذر بکنند.

ولذا به نظر ما این آیه دلالت بر حجیت فتوای فقیه نمی کند.

دومین آیه، آیه ذکر است. "فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون". گفته اند اهل ذکر در فقه فقهاء هستند. به عامی می گویند إن کنتم لا تعلمون فاسئلوا اهل الذکر.

اشکالی که به این استدلال شده است این است که گفته اند: ظاهر إن کنت لاتعلم فاسئل یعنی فاسئل حتی تعلم، اگر نمی دانی بپرس ظاهرش این است که اگر نمی دانی بپرس تا بدانی. به عامی هم می گویند اگر نمی داین از فقیه بپرس تا بدانی، نه اینکه تا تعبدا به قول او عمل کنی.

اقول: این اشکال وارد نیست. انصافا اگر بگویند إذا لم تکن طبیبا فاسئل الطبیب آیا یعنی فاسئل الطبیب حتی تصیر طبیبا؟! بلکه یعنی اگر طبیب نیستی مراجعه کن به پزشک و حرفش را قبول کن، بپرسید تا جواب آنها را عالم بشوید وطبق جواب عمل کنید ولو تعبدا. نمی گویند إن کنتم لاتعلمون فاسئلوا اهل الذکر حتی تعلموا وتعملوا وفق علمکم. این نیست. می گوید اگر نمی دانید از اهل علم بپرسید تا جواب بشنوید وطبق جواب عمل کنید.

اقول: به نظر ما سیاق آیه با تعبد نمی سازد. اگر فقط بود فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون، خب جا داشت کسی بگوید فاسئلوا اهل الذکر که فقهاء اهل ذکر در فقه هستند إن کنتم لا تعلمون، سؤال کنید وطبق جواب فقهاء عمل کنید. جا داشت کسی این را بگوید. اما سیاق آیه را که نگاه می کنیم اصلا سیاق آیه با تعبد نمی سازد. بحث راجع به نبوت انبیاء هست، "وما ارسلنا قبلک الا رجالا نوحی الیهم" مشرکین می گفتند چرا خدا ملک نفرستاد، چرا خدا با تو ملک نفرستاد " لولا انزل معه ملک". یک فرد عادی مثل خود ما شده پیامبر خدا، قرآن می گوید وما ارسلنا قبلک الا رجالا نوحی الیهم"، پیامبران گذشته هم انسان بودند فرشته نبودند. تردید دارید بروید از اهل ذکر سؤال کنید. خب اینکه با حجیت تعبدیه قول اهل ذکر نمی سازد. بحث اصول دین هست.

حالا اینکه اهل ذکر علماء یهود هستند که برخی از مفسرین می گویند، یا آنچه که در روایات صحیحه آمده است که مراد علماء یهود نیستند، اگر مراد علماء یهود بودند إذا لدعوکم الی دینهم. مراد از اهل ذکر ما اهل بیت هستیم، که روایات صحیحه بر این مطلب قائم شده است. وارد این بحث نمی شویم.

مهم این است که این آیه ظهور در حجیت تعبدیه قول اهل ذکر ندارد.

علاوه بر اینکه فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لا تعلمون کافی است در امر به سؤال امید به حصول وثوق به جواب. نفرمود فاسئلوا اهل الذکر فاعملوا بالجواب. فرمود فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لا تعلمون به امید اینکه وثوق پیدا کنید از جواب آن اهل ذکر. همین مقدار کافی است برای امر به سؤال. ولذا برفرض هم فاسئلوا اهل الذکر شامل فقهاء بشود نفرمود که کی تعملوا بالجواب. سؤال منید از اهل ذکر، حالا بعد از سؤال چه کنید؟ بعد از سؤال انشاءالله وثوق پیدا می کنید و عمل می کنید. حالا اگر وثوق پیدا نکردید دیگر نگفته چکار کنید، نگفته عمل کنید. قدر متیقن این است که بعد از سؤال امید است وثوق پیدا کنید و عمل کنید.

ولذا این آیه هم دلالت بر حجیت فتوی نمی کند.

یقع الکلام فی الروایات. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 1750

چهارشنبه 29/03/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به ادله جواز تقلید بود. دلیل اول سیره عقلائیه بود. که ما اشکال کردیم که محرز نیست سیره عقلاء بر تعبد به قول اهل خبره باشد در مواردی که وثوق نوعی از آن حاصل نشود.

علاوه بر اینکه یک اشکالی را مطرح کردیم به ادله مشهور بر کشف سکوت معصوم علیه السلام از امضاء سیره های عقلائیه. عرض کردیم ما دلیلی نداریم که وظیفه معصوم علیه السلام ردع از بناءهای نادرست عقلائی باشد. اگر سؤال بکنند از امام و امام مصلحت تشخیص بدهند جواب می دهند، علیکم السؤال إن شئنا اجبنا و إن شئنا سکتنا.

یک روایتی هست ممکن است به این روایت کسی تمسک بکند بگوید وظیفه امام علیه السلام بیان احکام هست مگر ضرورت اقتضاء کند خلاف آن را. ابن ابی عمیر نقل می کند از یونس وسعدان بن مسلم از اسحق بن عمار از امام صادق علیه السلام: إن الارض لا تخلوا الا فیها امام کیما إن زاد المؤمنون شیئا ردّهم و إن نقصوا شیئا أتمه لهم. در هر زمان باید امامی باشد که اگر مؤمنین چیزی را زیاد بکنند به آنها تذکر بدهد و یا اگر چیزی را کم بکنند آن را امام علیه السلام بیان کند.

گفته می شود که این ظاهر در این است که وظیفه امام علیه السلام این است که مردم را با احکام دین آشنا کند. اگر مردم چیزی را بیش از حد واجب انجام بدهند به عنوان وجوب، مثل تقلید اعلم اگر واجب نیست ولی آنها به عنوان وجوب تقلید اعلم می کنند باید امام بیان کند که این واجب نیست، إن زاد المؤمنون شیئا ردّهم. و اگر یک جا خلاف عمل می کنند بیان کند، وإن نقصوا شیئا أدتمه لهم.

اقول: به نظر ما دلالت این روایت بر اینکه وظیفه شرعیه امام معصوم علیه السلام این است که بیان کند احکام را مگر ضرورت تقیه و مانند آن برخلاف باشد از این روایت این استفاده نمی شود. از این روایت شأن امام استفاده می شود نه واجب بر امام. شأن امام این است، اما واجب است امام مثل بقیه فرائض قیام کند به این مطلب؟ یا تابع تشخیص مصالح هست. این با توجه به روایات دیگر بعید نیست بگوئیم که شأن امام این است وطبق مصالح عمل می کند. یک قرینه سیره عملیه ائمه علیهم السلام بوده است. بسیاری از این روایات بین احکام از امام باقر و امام صادق علیهما السلام هست. ائمه گذشته بیان نکرده بودند. شرائط فراهم نبود، مصالح مهمتری بود. شرائط ائمه علیهم السلام شرائط عادی نبوده است. یا در حال تقیه بوده اند مبسوط الید نبوده اند. یا اگر مبسوط الید بوده اند مثل امیرالمؤمنین در پنج سال حکومت ظاهریه، آنقدر مشکلات بود که چه بسا شرائط مساعد نبود که به احکام جزئی بپردازند. علاوه بر اینکه آن روایتی که عرض کردیم که إن شئنا سکتنا و إن شئنا أجبنا هم می تواند قرینه بر این باشد.

امام قده راجع به سیره عقلائیه بر اجتهاد بلکه سیره متشرعیه بر اجتهاد در زمان معصوم علیه السلام وجواز تقلید از مجتهد طبق سیره عقلائیه ومتشرعیه اشکالی مطرح کرده اند. فرموده اند: ما منکر نیستیم که در زمان ائمه علیهم السلام اجتهاد بود و تقلید از مجتهد بود، ولکن آن اجتهاد بسیط کجا و این اجتهاد عمیق در زمان غیبت کجا. اجتهاد بسیط وآسان ممکن است کافی باشد برای جواز تقلید، اما این اجتهادهای پیچ در پیچ که با مقدمات بعیده مجتهد به حکم شرعی می رسد، به چه دلیل ما بگوئیم سیره بر جواز تقلید در آن هست؟

امام قده مثل محقق اصفهانی نیست که اساسا اجتهاد را در زمان ائمه علیهم السلام منکر بشود در اصحاب ائمه علیهم السلام و بگوید اصحاب ائمه علیهم السلام روات حدیث بوده اند واحادیث را از اهل بیت بیان می کردند. شبیه مسئله گوهای امروز که فتاوای مراجع را برای مردم بیان می کنند. امام قده این را قبول ندارند وحق هم دارند. چون این فرمایش محقق اصفهانی که به انکار اجتهاد و تفقه در اصحاب ائمه علیهم السلام بر می گردد درست نیست. بالاخره آنها اجتهاد می کردند، یک حدیث را حمل بر تقیه می کردند، یک حدیث را با حدیث دیگر تفسیر می کردند. این اجتهاد است. تطبیق می کردند یک حدیث را بر یک موردی اجتهادا. علینا القاء الاصول و علیکم التفریع. تفریع می کردند. خود امام تعبیر کرد راجع به اصحاب بزرگش که فتوی بدهید به مردم. اینها فقهاء هستند، امناء علی حلال الله و حرامه هستند. اینگونه راجع به اصحاب خاص خودشان تعبیر کرده اند. امام قده می فرماید ولی اجتهاد آن زمان بسیط بود. سیره بر اینکه از این اجتهاد بسیط عوام تقلید کنند ممکن است دلیل نشود بر اینکه این اجتهادهای سخت در زمان غیبت هم کافی باشد برای جواز تقلید.

بعد ایشان جواب می دهند می فرمایند: درست است، این اجتهاد امروز با این اختلاف شدید بین فقهاء این اجتهاد عمیق و پیچ در پیچ وهمراه با اختلاف شدید بین علماء و مراجع در زمان ائمه علیهم السلام نبوده است، این را من قبول دارم. ولکن امام علیه السلام می دانست که علماء شیعه در عصر غیبت مبتلا خواهند شد به این اجتهاد سخت. این یک مطلبی بود که به علم عادی هم قابل فهم بود، و خود ائمه علیهم السلام خبر داده بودند که عصر غیبتی خواهد بود، زمان هرج و مرجی پیش خواهد آمد، سیأتی زمان هرج و مرِج، و محتاج خواهید بود به این روایات ما، این روایات را حفظ کنید. ائمه علیهم السلام پیش بینی کرده بودند این وضعیت را، در عین حال چیزی نفرمودند و همان امر به رجوع به فقهاء را در زمان خودشان که بیان می فرمودند نفرمودند که فقهاء در عصر غیبت فرق می کنند با فقهاء در زمان حضور ما. اجتهاد آنها اجتهاد سختی است همراه با اختلاف شدید بین فقهاء هست آن زمان دیگر رجوع نکنید به فقهاء. این مطلب را نفرمودند. وما از این مطلب می فهمیم که برای ائمه علیهم السلام فرقی نمی کرد جائز می دانستند رجوع به فقهاء را ولو در عصر غیبت.

اقول: این فرمایش امام قده فرمایش متینی است. ممکن است اضافه کنیم به فرمایش ایشان که احتمال فرق در عرف متشرعی نیست بین اجتهاد سخت و اجتهاد آسان. بالاخره هر چه اجتهاد سخت بشود نیاز عوام به مجتهد بیشتر می شود. اما احتمال خطاء که در اجتهادهای آسان هم هست، چون این اجتهادهای سخت نیاز به افراد قوی تر دارد. مجتهد شدن در شرائط سخت، سخت تر است، انسان با استعدادتری می طلبد. ولی در زمانی که اجتهاد آسان است ممکن است افراد بیشتری مجتهد بشوند. این را هم در نظر بگیرید. هر چه انسان استعدادش بیشتر بشود و درکش بیشتر بشود احتمال خطائش کمتر است.

به هر حال احتمال فرق در عرف متشرعی نیست در رجوع به یک مجتهد یا رجوع به مجتهد دیگر. بگوئیم زمانی اجتهاد آسان بود زمان دیگر اجتهاد سخت شده است. زمانی پزشک شدن آسان بود، چند روز با پدرش به عیادت بیمارها می رفت حکیم باشی می شد اما امروز باید سالها درس بخواند تا پزشک بشود، اینکه عرفا منشأ این نمی شود که دیگر با وجود این اختلاف شدید بین اطباء و سخت شدن اجتهاد پزشکی رجوع به پزشک نکنید. این خلاف مرتکز هست.

دلیل دوم سیره متشرعه بود. که فرقش با سیره عقلائیه این است که: تارة نظر می کنیم به سیره متشرعه از عامه، می گوئیم تقلید می کردند از فقهاء عامه. که روش مرحوم آقای داماد وآقای زنجانی هست. گفته اند ائمه علیهم السلام وقتی سکوت بکنند و اعتراض نکنند با اینکه شیعه در معرض خطر است که مانند عامه تقلید بکند بدون اینکه وثوق پیدا کند از فتوای مجتهد.

اقول: ما این را نپذیرفتیم، ولکن گفتیم بعید نیست که در زمان ائمه علیهم السلام تقلید بین عوام شیعه هم رائج شده بود با توجه به گستردگی تشیع و دسترسی نداشتن مستقیم به امام، عوام شیعه از فقهاء شیعه تقلید می کردند وبطور طبیعی با توجه به اینکه زمینه اختلاف بین فقهاء شیعه هم مثل اختلاف بین فقهاء عامه کم نبود، اختلاف احادیث بود، اختلاف برداشتها بود، و امام نفرمودند که تا وثوق پیدا نکنید از فتوای فقیه از او تقلید نکنید ما امضاء سیره متشرعه را کشف می کنیم.

دلیل سوم: مقدمات انسداد بود که توضیح دادیم.

دلیل چهارم: آیات و روایات بود. دو آیه را مطرح کردیم، یکی آیه نفر و دیگری آیه ذکر. و عرض کردیم ولو بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی استدلال کرده اند به آیات بر جواز تقلید مخصوصا به آیه نفر، اما به نظر ما این استدلال تمام نیست. اینکه برخی تمسک به اطلاق امر به سؤال از اهل ذکر می کنند، می گویند خداوند وقتی فرمود فاسئلوا اهل الذکر اطلاق دارد، ولو شما بدانید که قول اهل ذکر علم آور و وثوق آور برای شما نیست، باز فرمود فاسئلوا. اگر بنا باشد قول اهل ذکر که وثوق نمی آورد معتبر نباشد امر به سؤال در این فرض لغو خواهد بود. پس باید امر به سؤال که اطلاقش شامل جائی می شود که شمای سائل می دانید از قول اهل ذکر وثوق پیدا نمی کنید، اطلاق وجوب سؤال نسبت به این فرض ملازمه دارد با حجیت قول اهل ذکر تعبدا.

اقول: این مطلب به نظر ما درست نیست. غیر از اینکه قرینه اقامه کردیم که این آیه راجع به اصول دین است و با حجیت تعبدیه قول اهل ذکر نمی سازد به قرینه سیاق، غیر از این عرض می کنیم که: هر خطابی مقید است به عدم لغویت. اگر امر به سؤال از اهل ذکر ظهور ندارد در وجوب قبول جواب تعبدا، و می شود به معنای این باشد که سؤال کنید از اهل ذکر شاید از قول اهل ذکر برای شما علم حاصل بشود، اگر احتمال بدهیم مراد از آیه این است، خب اطلاق این آیه مقید است به عدم لغویت. اگر جائی من بدانم سؤال هم بکنم علم به جواب و به درست بودن جواب پیدا نمی کنم و وجوب سؤال لغو می شود، هر خطابی مقید است به عدم لغویت، دیگر وجوب سؤالی در کار نخواهد بود.

سؤال وجواب: کسی که واقعا می بیند که اگر از اهل ذکر سؤال کند ولو چند نفر از اهل ذکر باز وثوق پیدا نمی کند، خب سؤال وجوب ندارد. اینکه مشکلی ندارد.

اما روایات؛ روایات بر چند طائفه است:

طائفه اول: روایاتی است که از افتاء به غیر علم نهی کرده است. ایاک أن تفتی الناس بغیر علم. من افتی الناس بغیر علم لعنته ملائکة السماء والارض.

صاحب کفایه و مرحوم آقای خوئی فرموده اند: معنای این طائفه این است که افتاء به علم جائز است. جواز افتاء ملازم است با جواز عمل مستفتی. جواز افتاء مفتی ملازم است با جواز عمل مستفتی. پس این طائفه دلالت می کند بر جواز تقلید.

اقول: این استدلال درست نیست. برای اینکه جواز افتاء به علم کافی است برای اینکه لغو نباشد همین مقدار که چه بسا امید است مستفتی وثوق پیدا کند از جواب مفتی. و این هم متعارف بود حصول وثوق از جواب مفتی. پس چه ظهوری پیدا می کند جواز افتاء به علم در اینکه جائز است قبول قول این مفتی تعبدا؟

شاهدش هم این است که جواز إفتاء به علم مختص مجتهد جائز التقلید نیست، شامل مجتهد فاسق هم می شود. مثل جواز إخبار به علم، آیا جواز إخبار به علم ملازم است با جواز قبول خبر این شخص تعبدا؟. پس استدلال به این طائفه درست نیست.

طائفه دوم: روایاتی است که تحریک و ترغیب می کند فقهاء را به افتاء. مثل اینکه امام باقر علیه السلام به ابان بن تغلب فرمود: إجلس فی مسجد المدینة و أفت الناس فإنی احبّ أن یری فی شیعتی مثلک. یا طبق نقل حضرت به معاذ بن مسلم فرمود: بلغنی أنک تقعد فی الجامع فتفتی الناس؟ قلت نعم، إنی اقعد فی المسجد فیجیء الرجل فیسئلنی عن الشیء، فإذا عرفته بالخلاف لکم اخبرته بما یفعلون، و یجیء الرجل اعرفه بمودتکم و حبکم فاُخبره بما جاء عنکم، ویجیء الرجل لا اعرفه و لا ادری من هو فاقول جاء عن فلان کذا و جاء عن فلان کذا فادخل قولکم فی ما بین ذلک. فقال لی علیه السلام اصنع کذا (همین کار را بکن) فإنی کذا اصنع (من هم اتفاقا همین کار را می کنم).

ویا در نهج البلاغه است خطاب به قثم بن عباس که امیر مکه بود فرمود: كتب علي علیه السلام إلى قثم بن عباس عامله على مكة أقم للناس الحج و اجلس لهم العصرين (غداة و عشیّ) فأفت المستفتي و علّم الجاهل و ذاكر العالم.

مرحوم آقای خوئی فرموده این طائفه هم که دلالت می کند بر جواز افتاء، دلالت می کند بر جواز تقلید.

اقول: این هم روشن است که هیچ دلالتی نمی کند. علاوه بر اینکه افتاء در لغت به معنای افتاء مجتهد نیست بلکه بیان حکم شرعی است. و الا مگر قثم بن عباس مجتهد بود؟ مگر معاذ بن مسلم فرض کرد من اجتهاد می کنم؟ معاذ بن مسلم گفت فاخبره بما جاء عنکم یا ادخل قولکم فیما بین ذلک، اینکه اجتهاد نیست. اگر هم جواز افتاء بیان می شد ملازم با جواز تقلید تعبدا نیست کما اینکه توضیح دادیم.

طائفه سوم: روایاتی است که مستقیم امر کرده است به رجوع به اصحاب:

روایت اول: روایت عبدالعزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین هر دو از امام رضا علیه السلام نقل می کنند: قلت لا اکاد اصل الیک اسئلک عن کل ما احتاج الیه من معالم دینی، یابن رسول الله ما همیشه نمی توانیم خدمت شما برسیم، أ فیونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج الیه من معالم دینی؟ فقال نعم.

گفته می شود که اخذ معالم دین را امام علیه السلام از یونس بن عبدالرحمن که از فقهاء بود تجویز کرد. و این اطلاق دارد ولو آخذ وثوق به جواب یونس بن عبدالرحمن پیدا نمی کرد.

روایت دوم: روایت علی بن مسیّب همدانی: قلت للرضا علیه السلام شقتی بعیدة و لست اصل الیک فی کل وقت فممن آخذ معالم دینی؟ قال من زکریا ابن آدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا.

روایت سوم: صحیحه شعیب العقرقوفی: قلت لابی عبدالله علیه السلام ربما احتجنا أن نسئل عن الشیء فمن نسئل؟ قال علیک بالاسدی یعنی ابابصیر.

روایت چهارم: صحیحه ابن ابی یعفور: لست کل ساعة القاک ویجیء الرجل من اصحابنا فیسئلنی ولیس عندی کل ما یسئلنی عنه؟ فقال علیه السلام ما یمنعک من محمد بن مسلم الثقفی فإنه سمع من أبی و کان عنده وجیها.

روایت پنجم: معتبره یونس بن یعقوب: کنا عند ابی عبدالله علیه السلام فقال: أما لکم من مفزع أما لکم من مستراح تستریحون الیه؟ ما یمنعکم من الحارث بن مغیرة النصری.

روایت ششم: روایت علی بن سوید: کتب الیّ ابوالحسن علیه السلام و هو فی السجن(امام کاظم علیه السلام در زندان برای ما نوشت): و اما ما ذکرت یا علیّ ممن تأخذ معالم دینک، لا تأخذنّ معالم دینک من غیر شیعتنا، فإنک إن تعدیتهم اخذت دینک من الخائنین الذین خانوا الله و رسوله و خانوا اماناتهم.

این مفهومش این است که معالم دینت را از شیعیان اخذ کن نه از غیر شیعه که خائنین به خدا و پیامبر هستند.

روایت هفتم: صحیحه حمیری: احمد بن اسحق می گوید به امام هادی علیه السلام عرض کردم من اعامل و عمن آخذ وقول من اقبل؟ فقال العمری ثقتی فما أدی لک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون.

روایت هشتم: توقیع اسحق بن یعقوب: اما الحوادث الواقعة فارجعوا الی روات حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله. بعضی مثل صاحب مباحث الاصول به این توقیع استدلال کرده اند بر جواز تقلید. منظور روات حدیثی که معنای حدیث را نمی فهمند، بلکه روات حدیث یعنی فقهاء.

روایت نهم: مقبوله عمر بن حنظله، در این روایت در شبهه حکمیه حضرت ارجاع داد به فقیه. انظروا من کان منکم روی حدیثنا و عرف احکامنا ونظر فی حلالنا و حرامنا.

در شبهه حکمیه ولو نزاع بود اما شبهه حکمیه بود، امام علیه السلام ارجاع داد به فقیه. طبعا ارجاع به فقیه در شبهه حکمیه یعنی تقلید از او، ولو مورد، مورد منازعه بود.

این مجموعه ای است از این روایات طائفه سوم، که به اینها استدلال شده است بر جواز تقلید. بلکه برخی گفته اند امام علیه السلام به افراد مختلف ارجاع داد با اینکه همه اینها اعلم نبودند و عادتا هم علم به اختلاف بین اینها است. معلوم می شود که می شود به افراد مختلف رجوع کرد ولو علم هست اجمالا به اختلاف بین اینها.

اقول: به نظر ما استدلال به این روایات اشکال دارد.

اما روایت اول که سؤال کرد که یونس بن عبدالرحمن ثقه است معالم دینم را از او اخذ کنم. این روایت قضیه خارجیه است. شاید امام علیه السلام می شناخت عبدالعزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین را که اینها قصدشان رجوع به یونس بن عبدالرحمن است در اخذ روایات. وسؤال هم از صغری بود نه از کبری. أ فیونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج الیه من معالم دینی؟ قال نعم. سؤال از صغرای وثاقت یونس بن عبدالرحمن بود، نه از کبرای اینکه می شود از مجتهد تقلید کرد مطلقا یا نمی شود. سؤال از صغری بود. و اصلا قضیه هم خارجیه بود. شاید امام علیه السلام می دانست که اینها قصدشان تقلید نیست. قرائن عرفیه بود که اینها قصدشان اخذ احادیث است. ما چطور تمسک کنیم به اطلاق این روایت برای اثبات حجیت فتوای مجتهد مطلقا؟

سؤال وجواب: یونس بن عبدالرحمن حدیث را می گفت بعد خود این عبدالعزیز بن المهتدی اجتهاد می کرد. چه کسی می گوید می خواست عبدالعزیز تقلید کند از یونس. شاید این عبدالعزیز مجتهد هم بود. ولو گفته اند خیر قمی رأیته اما نه یعنی بی سواد.

و همینطور روایت علی بن مسیب همدانی، چه کسی می گوید امام علیه السلام وقتی شنید که علی بن مسیب همدانی می گوید که ممن آخذ عنه معالم دینی می خواهد تقلید کند؟ شاید امام علیه السلام می دانست او دنبال اخذ حدیث است. و از صغری هم او سؤال کرد. کبری برایش روشن بود که باید از یک شخصی اخذ معالم دین بکند، بحث در صغری بود که از چه کسی اخذ کند.

وزکریا ابن آدم قمی هم معروف نیست که فقیه بوده است. آدم خوبی بوده است، وکیل امام علیه السلام بوده است، مأمون علی الدین و الدنیا بوده است، اما به عنوان یکی از فقیهان قم شمرده نشده است. حالا شاید هم بوده ما خبر نداریم. ولکن این آقای علی بن مسیب شاید خودش فقیه بود سؤال می خواست بکند که احادیث را از چه کسی بگیرم. اصلا دنبال کبرای جواز تقلید از مجتهد نبود. دنبال صغرایی بود که مجتهد مورد اعتماد یا راوی مورد اعتماد پیدا کند که المأمون علی الدین و الدنیا.

وبقیه احادیث هم به نظر ما همین است. سؤال از صغری بوده است. و قرائنی دارد که اخذ حدیث است. که انشاءالله روز شنبه دنبال می کنیم. و الحمدلله رب العالمین.

جلسه 1751

شنبه 01/04/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به روایاتی بود که ارجاع داده بود شیعه را به فقهاء. که از این روایات استفاده شده بود جواز تقلید حتی اگر فتوای مجتهد مفید وثوق نباشد. برخی از این روایات را خواندیم، مثل این روایت که عبدالعزیز بن معتدی و حسن بن علی بن یقطین از امام علیه السلام پرسیدند لا اکاد اصل الیک اسئلک عن کل ما احتاج الیه من معالم دینی أ فیونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج الیه من معالم دینی؟ فقال علیه السلام نعم. که در نقل دیگر از عبدالعزیز بن مهتدی اینجور آمده است که: آخذ معالم دینی عن یونس مولی آل یقطین؟ قال نعم. که فرق این تعبیر با تعبیر قبلی این است که: در تعبیر قبلی سؤال از وثاقت یونس بن عبدالرحمن بود، اما کبرای جواز اخذ معالم دین از ثقه مفروغ عنه گرفته شده بود. أ فیونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج الیه من معالم دینی، آیا یونس بن عبدالرحمن ثقه است تا من معالم دینم را از او اخذ بکنم، جواب از صغری بود که بله یونس بن عبدالرحمن ثقه است. اما در این نقل که در خصوص عبدالعزیز مهتدی آمده و در رجال کشی هست، این هست که إن شقتی بعیدة فلست اصل الیک فی کل وقت فأخذ معالم دینی عن یونس؟ قال نعم. که در اینجا ممکن است گفته بشود که سؤال از کبرای اخذ معالم دین از یونس هم هست و امام بطور مطلق جواب دادند که بله مانعی ندارد که معالم دینت را از یونس اخذ کنی.

برخی روایات دیگر هم هست که البته ضعیف السند است، مثل روایت احمد بن حاتم که: کتبت الیه عمن آخذ عنه معالم دینی؟ و کتب اخوه ایضا، فکتب علیه السلام الیهما: فهمت ما ذکرتما فاصمدا فی دینکما، الا علی کل مسنّ فی حبنا و کل کثیر القدم فی امرنا. که اصل جواز اخذ معالم دین را حضرت تأیید کرد، فرمود به مسنّ در حب ما رجوع کنید.

ولی سند این روایت ضعیف است.

یا روایت تفسیر امام عسکری علیه السلام که معروف است که: من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لامر مولاه فللعوام أن یقلدوه.

این روایت اخیر به نظر می رسد که دلالتش تمام باشد، فقط سندش مشکل دارد. چون حضرت تجویز کرد تقلید از فقیه عادل را مطلقا. بلکه اگر این روایت سندش خوب بود اطلاقش فرض اختلاف مجتهدین را شامل می شد. عالم و اعلم هر دو را شامل می شد. ولکن سند روایت ضعیف است.

اما روایات اخذ معالم دین یک اشکالی که به آنها شده است اشکال محقق اصفهانی است. محقق اصفهانی فرموده اند: در زمان ائمه اخذ معالم دین به اخذ حدیث بوده است نه اخذ فتوی. در آن زمان یعنی بیان حسی حکم شرعی مسموع از امام علیه السلام. مثل اینکه امروز نقله مسائل شرعیه در فتاوای مراجع که برای مردم بیان می کنند آراء مراجع را. در اینجا هم تعبیر می شده است افتاء یعنی بیان حکم. منتهی نه از روی اجتهاد این مفتی، بلکه صرفا بیان حکم شرعی می کرد که ظاهر کلام امام بود.

در جواب از این اشکال امام قده فرموده اند: نخیر، ما روایاتی داریم که مفادش این است که در آن زمان فتوای حدسی هم بوده و اجتهاد در بین اصحاب ائمه علیهم السلام وجود داشته است. ولذا اطلاق اخذ معالم دین شامل اخذ فتوای فقیه هم می شود.

ایشان استدلال کرده است به برخی از روایات، از جمله این روایت که: عبدالله کوفی خادم حسین بن روح از حسین بن روح نقل می کند که از امام عسکری علیه السلام سؤال کردند از کتب بنی فضال، حضرت فرمود: خذوا ما رووا و ذروا ما رأو. ایشان در کتاب الرسائل فرموده اند معلوم می شود که بنی فضال رأی فقهی و اجتهاد داشتند که می گوید ذروا ما رأوا.

اقول: این فرمایش ناتمام است. ذروا ما رأوا دلیل نمی شود که آنها رأی فقهی داشتند، آنها رأی داشتند ولو رأی اعتقادی. همان اعتقاد باطلشان که قائل بودند به امامت عبدالله افطح. همین کافی است که بگویند ذروا ما رأوا. ذروا ما رأوا دلیل نمی شود که اینها به نحو انحلال رأی اعتقادی و فقهی داشتند. رأی آنها را رها کنید، هر رأیی که داشتند که به نظر شما فاسد است. اما این را که نمی فهمیم که رأی فقهی هم داشتند. قدر متیقن این است که رأی اعتقادی داشتند که باطل بود و قائل به امامت عبدالله افطح بودند.

ولی انصاف این است که در رد فرمایش محقق اصفهانی ما احتیاج نداریم به این روایت. همین تعبیر که راجع به امثال زراره و محمد بن مسلم و معروف بن خربوذ و ابی بصیر و برید و مانند اینها شده به عنوان فقهاء، غیر از اینکه از روایات ما استفاده می شود کلام کشی هم هست که و اقروا لهم بالفقه و العلم، طبعا فقیه در آن زمان صرف راوی حدیث نبود، و احادیث مثل فتاوای مراجع منقح نبود که بگوئیم بله آقا رساله را نگاه می کند و از روی رساله برای مردم مسئله می گوید. نیاز داشت به سبک سنگین کردن روایات و حمل بعضی روایات بر تقیه. این می شود اجتهاد.

پس این اشکال که این روایاتی که راجع به اخذ معالم دین هست از مثل یونس بن عبدالرحمن و مانند او این ظهور ندارد در اخذ فتوی بخاطر اینکه در آن زمان اجتهاد نبود، نخیر این درست نیست.

منتهی اشکال ما راجع به این روایات (غیر از روایت فللعوام أن یقلدوه که فقط اشکال سندی می کنیم) این بود که اینها بیان قضایای خارجیه بوده است. خطابی بود از امام رضا علیه السلام به عبدالعزیز بن مهتدی یا حسن بن علی بن یقطین که در یک نقل سؤال این دو از وثاقت یونس بن عبدالرحمن بود، و در نقل دیگر سؤال عبدالعزیز بن مهتدی از این است که آیا جائز است اخذ کنیم معالم دین را از یونس، که این هم با توجه به نقل اول محتمل است که سؤال از صغری بوده است، نه بیان کبری. ولذا اولا محتمل است که امام علیه السلام با توجه به خصوصیات یونس و عبدالعزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین قرینه عرفیه داشتند که اینها دنبال اخذ حدیث هستند از یونس. علم غیب نمی خواهد تا بگوئیم امام در جواب از سؤال علم غیب را اعمال نمی کردند. شاید ظاهر حال این دو نفر و یونس این بود که این دو نفر از یونس اخذ معالم دین می کنند به نحو تلقی حدیث.

نفرمائید که در تلقی حدیث تعبیر نمی شود اخذ معالم دین.

نخیر، شما وقتی بروید سراغ یک راوی حدیث راجع به یک حکم شرعی سؤال کنید و او حدیثی برای شما بخواند، شما این حدیث را بشنوید و طبق فهم خودتان جواب را بگیرید نه اینکه تقلید کنید از این راوی حدیث در فهم حدیث، صدق می کند که معالم دینتان را از این آقا گرفتید.

ثانیا: برفرض این دو نفر می خواستند تقلید بکند یا اطلاق اخذ معالم دین شامل تقلید از یونس بن عبدالرحمن هم می شد، در مقام بیان کبری که نبودند. سؤال از وثاقت یونس بن عبدالرحمن بود، کبری را مفروغ عنه گرفتند، امام فرمود بله یونس ثقه است. نمی شود از آن در کبری یک اطلاق گیری کرد. مثل اینکه سؤال کنند که فلانٌ عادل نصلی خلفه؟ امام جواب بدهند نعم. خب این اطلاق ندارد که نصلی خلفه صلاة نافلة أو فریضة. نه، همان حکمی که عادل دارد که تجوز الصلاة خلفه به همان کیفیتی که هست می خواهیم ببینیم شامل زید هم می شود یا نمی شود. بله نقل دوم سؤال از وثاقت یونس نیست ولی محتمل نیست عرفا که نقل دوم نقل مستقلی باشد. بلکه نقل اول مفسر نقل دوم است که یک بار از امام سؤال کرده است، دیگر دو بار که نمی آید سؤال کند. و احتمال دارد طبق نقل اول سؤال از صغری بوده است. آیا یونس بن عبدالرحمن ثقه است که معالم دین را از او اخذ کنیم به همان کیفیتی که از ثقه اخذ می کنیم، حالا از ثقه اخذ حدیث می کنیم یا اخذ فتوی می کنیم و وثوق پیدا می کنیم از قول او، یا اخذ فتوی بکنیم فتوای او را عمل کنیم در صورتی که ظن نوعی به صدق او داشته باشیم یا ظن نوعی به کذب او نداشته باشیم، ظن نوعی به خطاء او نداشته باشیم، در مقام بیان این خصوصیات نبوده است. ولذا نمی شود اطلاق گیری کرد.

راجع به روایت علی بن مسیب همدانی که امام علیه السلام فرمود: علیک بزکریا ابن آدم المأمون علی الدین و الدنیا همین بیان می آید که سؤال از صغری بود نه از کبری. لست اصل الیک فی کل وقت ففمّن آخذ معالم دینی؟ قال من زکریا ابن آدم المأمون علی الدین و الدنیا. اما کیفیت اخذ معالم دین به چه نحو است؟ شاید قرینه بوده است که در احادیث می خواست رجوع کند به زکریا بن آدم. برای امام روشن بود که زکریا بن آدم فقیه نیست و علی بن مسیب می خواهد نقل احادیث را از زکریا بن آدم بشنود. و یا اگر هم اخذ فتوی بود اطلاق ندارد که به هر نحوی فتوای فقیه حجت است ولو مفید وثوق نباشد، ولو ظن به خلاف داشته باشیم.

سؤال وجواب: زکریا بن آدم در قم بود شاید افضل و اشرف از بقیه بود. یا شاید در دسترس تر بود وعلی بن مسیب همدانی با او بیشتر می توانست ارتباط برقرار کند. یا از باب ذکر یکی از افراد. اگر کسی بگوید من سرماخورده ام به چه کسی رجوع کنم آیا شما اسم صد تا دکتر را می برید؟ یک دکتر را نام می برید می گوئید برو پیش او.

یا صحیحه شعیب هم این است که: به امام علیه السلام عرض می کند که: ربما احتجنا أن نسئل عن شیء فمن نسئل؟ از چه کسی سؤال کنیم در هنگامی که احتیاج به سؤال از حکم شرعی داریم؟ حضرت فرمود از ابی بصیر سؤال کنید. خب این بیان صغری است، اما از ابی بصیر سؤال می کنید او فتوی می دهد یا نقل حدیث می کند؟ اگر فتوی داد آیا فتوای او حجت است مطلقا یا فی الجمله؟ در مقام بیان این جهات نبوده است.

یا صحیحه ابن ابی یعفور؛ ابن ابی یعفور به امام علیه السلام عرض می کند که نمی توانم همیشه خدمت شما برسم. بعضی از شیعیان می آیند سؤال دارند لیس عندی کل ما یسئلنی عنه، که ظاهر این کلام این است که من حدیثی ندارم راجع به این موضوع. حضرت فرمود ما یمنعک من محمد بن مسلم الثقفی، فإنه سمع من أبی و کان عنده وجیها. شاید قرینه بوده است که ابن ابی یعفور نمی خواهد تقلید کند از محمد بن مسلم، چون خودش فقیهی بود که از دیگران تقلید نمی کرد. تعبیر هم مناسب با سماع حدیث و نقل حدیث است. لیس عندی کلما یسئلنی عنه، خب احادیث نزد این اصحاب بوده است. بعد هم راجع به محمد بن مسلم فرمود که چه چیزی مانع تو می شود که رجوع کنی به محمد به مسلم؟ او از پدرم احادیث زیادی شنید. این اطلاق ندارد نسبت به تقلید. چون قضیه خارجیه است، شاید قرینه حالیه بود و قرینه لفظیه هم به نظر ما هست که این راجع به تلقی حدیث از محمد بن مسلم بود.

و همینطور معتبره یونس: أما لکم من مفزع أما لکم من مستراح تستریحون الیه ما یمنعکم من الحارث بن المغیرة النصری، خب رجوع به حارث بن مغیرة النصرة بکنید اما در چی؟ حارث بن مغیرة النصری مفزع و مستراحی است که تستریحون الیه اما شاید در تلقی احادیث از او بوده است. شاید مخاطبین این حدیث فقهاء بوده اند مثل یونس بن یعقوب. می گوید کنا عند ابی عبدالله، گروهی بودند شاید از فقهاء بودند. فرمود بروید احادیث را از حارث بن مغیرة النصری یاد بگیرید، خب شاید اینها شأنشان شأن سماع احادیث بود.

وبرفرض هم اطلاق داشته باشد نسبت به فتوی، بیان نکرده است که فتوی حجت است مطلقا. بروید سراغ حارث بن مغیرة النصری، نمی خواهید یک جائی مفزعی و آرامش گاهی داشته باشید، چرا نمی روید سراغ حارث بن مغیرة؟.

سؤال وجواب: اطمینان به شخص بوده نه اطمینان به عدم خطاء. این را نمی گوئیم. ولی اطلاق ندارد. الان جمعی از فضلاء حوزه نزد یک مرجع تقلیدی باشند ایشان همین تعبیر را بکند که شما نمی خواهید یک آرامشگاهی داشته باشید که بروید سراغ او؟ چرا نمی روید سراغ فلانی؟. خب برای تقلید می گوید بروید سراغ فلانی؟ نه، قرینه حالیه است که برای بحث از احادیث و امثال آن است.

یا روایت علی بن سوید که امام در زندان بود، فرمود لا تأخذنّ معالم دینک من غیر شیعتنا، معالم دینت را از غیر شیعه ما نگیر، اینها خائن هستند. إنهم ائتمنوا علی کتاب الله فحرّفوه، اینها قرآن را هم تحریف کردند، تحریف معنوی کردند. ببینید اولوا الامر را بر چه کسانی تطبیق کردند!. پس مفهوم ندارد که پس اخذ معالم دین مطلقا از شیعه و علماء شیعه بکنید روایة و فتوی، آن هم فتوی را عمل کنید مطلقا، وثوق پیدا کنید نکنید، ظن به خلاف پیدا کنید نکنید. نه، مفهوم اینطوری ندارد. فرمود لا تأخذنّ معالم دینک من غیر شیعتنا، اما از شیعه چطور اخذ معالم دین کنید که اطلاق ندارد.

و اما صحیحه حمیری که از قول احمد بن اسحق نقل کرد از امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام. امام هادی علیه السلام در جواب احمد بن اسحق که گفت من اعامل و عمن آخذ وقول من اقبل؟ فرمود العمری ثقتی فما أدی الیک فعنی یؤدی. همین سؤال را احمد بن اسحق از امام عسکری علیه السلام که کرد حضرت پسر عمری را هم اضافه کردند، العمری و ابنه ثقتان.

خب این هم انصافا اطلاق ندارد نسبت به اخذ فتوی از عمری و پسر عمری. چرا؟ برای اینکه ظاهر این تعبیر که ما قال لک عنی فعنی یقول و ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی وثاقت در نقل قول امام علیه السلام است. می گوید اینها ثقه اند هر چه بگویند از طرف من می گویند. این چه ربطی دارد به تقلید. و اساسا عمری و پسر عمری معروف نیست که فقیه بوده اند. راجع به این است که هر چه می گویند از طرف من می گویند چون ثقه اند.

ولذا انصاف این است که این هم راجع به تقلید نیست.

و اما مقبوله عمربن حنظله، این مقبوله راجع به قضاوت است و موردش قضاوت در شبهه حکمیه است.

اینکه آقای سیستانی فرموده اند موردش تقلید است. نه، ظاهرش تحاکم است وقضاء است. خب در مورد قضاء بالاخره باید فصل خصومت بشود دیگر. نمی شود حجیت قضاء قاضی را ولو در شبهات حکمیه مشروط کنیم به اینکه وثوق آور باشد. اینطور که فصل خصومت نمی شود. روایت در باب حجیت فتوی نیست، راجع به جواز قضاء فقیه عادل است ولو در شبهات حکمیه.

اما توقیع اسحق بن یعقوب؛ اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی روات حدیثنا. حالا بگذریم که سند این توقیع مشتمل بر اسحق بن یعقوب است، که تلاش شده است که توثیق بشود. مرحوم آقای صدر تنها دلیلش بر ولایت فقیه همین توقیع اسحق بن یعقوب بود و تلاش می کرد سندش را هم درست کند، که اسحق بن یعقوب که اینجور نقل می کند که امام به من نامه نوشت، این یا باید جعال وضاع باشد که دروغ به امام نسبت بدهد، که اگر اینطور بود که حالش بر کلینی مخفی نمی ماند که کلینی فریب او را بخورد. اگر وضاع جعال نبوده خب امام طبق نقل اسحق بن یعقوب نامه نوشته به اسحق بن یعقوب. اگر دروغ بگوید یک دروغگوی عادی نیست که حالش بر مرحوم کلینی مشتبه بشود. اگر دروغ بگوید از آن دروغ های وحشتناک است دیگر خیلی باید رذل باشد که بیاید به امام حجت علیه السلام نسبت دروغ بدهد که امام علیه السلام نامه ای به من نوشت و جواب داد از مسائلی که اشکلت علیّ.

اقول: این فرمایش آقای صدر مطلب خوبی است، ولی ما یک احتمال دیگری می دهیم وآن اینکه اسحق بن یعقوب آدم خیلی بدی نبوده وضاع جعال نبوده اما خیلی اهتمام به دقت در نقل نداشته است. اصلش درست است امام نامه نوشته، اما وقتی می آید نقل می کند حالا یک کلمه بیفتد یک کلمه زیاد بشود مثل افرادی عادی خیلی اهمیت نمی داده است. ثقه نبوده اما نه به این معنا که وضاع جعال بوده است. نه وضاع جعال نبوده اصل مطلب درست است ولی دقیق نقل نکرده است. اگر از روی متن و نوشته برای کلینی می خوانده که هیچ، ولی این ثابت نیست.

سؤال وجواب: توقیعات که مستقیم دست اسحق بن یعقوب نرسید، وسائطی بودند. واسطه اول نائب خاص امام بود. نائب خاص امام در بغداد بود. بین نائب خاص امام وشیعه وکلائی بودند در بلاد که یرد علیهم التوقیعات که توقیعات از نائب خاص فرستاده می شد به اینها، بعد اینها توقیعات را توزیع می کردند به افرادی که طلب توقیع کرده بودند. در کتاب الغیبة شیخ طوسی راجع به این وسائط که نام می برد می گوید اینها ثقات بوده اند. آقای صدر اینجا هم اشتباه کرده فکر کرده طبق شهادت شیخ طوسی در کتاب الغیبة ثقات ترد علیهم التوقیعات یعنی هر کسی که امام علیه السلام توقیع برای او می فرستاد مثل اسحق بن یعقوب او ثقه بود. این اشتباه است. اینکه در کتاب الغیبة شیخ طوسی می گوید افرادی بودند که کانت ترد علیهم التوقیعات یعنی این وسائط دوم که در قم یک شخصی بود و در ری شخص دیگری بود که نواب امام علیه السلام در بغداد توقیعات مربوط به قم را می فرستادند به این آقا در قم. نام می برد شیخ طوسی در کتاب الغیبة. اینها ثقات بودند. قوم ثقات کانت ترد علیهم التوقیعات اینها بودند. نه اینکه هر کسی که امام علیه السلام جواب نامه اش را می دهد او ثقه بوده است. نه، دقیقا عبارت شیخ طوسی این است که جماعتی بودند ثقات کانت ترد علیهم التوقیعات که اینها بین نواب خاصه امام که در بغداد بودند وبین عامه شیعه واسطه گری می کردند.

ولذا اسحق بن یعقوب جزء اینها که نبود، نامه ای داده بود از طریق همین وسائط و امام علیه السلام جواب داده بودند. حالا این نامه را هر کجا می رسد از روی متن بخواند و کلینی هم بگوید باید متن نامه را به من بدهی؟! با اینکه خود کلینی هم این نامه را در کافی نیاورده بلکه شیخ طوسی در کتاب الغیبة و صدوق در کمال الدین این نامه را از کلینی نقل کرده اند، حالا شاید در کتاب رسائل الائمه که تألیف کلینی است این نامه وجود داشته نمی دانیم، خب از کجا معلوم کلینی متن نامه را از اسحق بن یعقوب گرفته است. اسحق بن یعقوب شاید حفظی مطالب را گفته وآدم خیلی دقیقی هم نبوده است. و این اسحق بن یعقوب خیلی آدم ممتازی هم نیست که بعضی گفته اند ایشان از علماء جلیل القدر بوده است. نه، سؤالهایش را نگاه کنید، سؤال می کند از فقاع، سؤال می کند از قتله امام حسین علیه السلام. یک سؤالهایی که اصلا برای شیعه خیلی واضح است برای او واضح نیست و سؤال می کند.

پس سند روایت مشکل دارد.

دلالت روایت هم مجمل است. اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها، آیا مراد فارجعوا فیها أی فی حکمها للتقلید است، این یک احتمال است، و یک احتمال هم دارد که راجع به ولایت فقیه باشد. اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها، نگفت فی حکمها، راجع به خود حوادث واقعه رجوع کنید به فقهاء تا اعمال ولایت بکنند. شاید این باشد.

پس این روایت هم به نظر ما دلالتش تمام نیست.

خلاصه عرض ما این شد که ما یک روایت تام السند والدلالة که اطلاق داشته باشد نسبت به جواز تقلید پیدا نکردیم. بلکه اصل جواز تقلید را هم از این روایات نمی توانیم استفاده کنیم. تنها دلیل ما سیره متشرعه بود و مقدمات انسداد.

این راجع به بحث از جواز تقلید.

تنبیهاتی در مقام هست که ما بطور مختصر برخی از این تنبیهات را عرض می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1752

یکشنبه 02/04/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

### یقع الکلام فی تنبیهات التقلید

#### تنبیه اول:

مراد از جواز تقلید جواز بالمعنی الاعم هست که شامل وجوب هم می شود. بلکه اگر طریق امتثال منحصر به تقلید باشد مثل اینکه عامی عاجز بشود از احتیاط واجتهاد، تقلید بر او واجب تعیینی می شود.

البته بحث هست که وجوب تقلید که قطعا وجوب نفسی نیست بلکه امرش دائر است که وجوب عقلی باشد یا وجوب شرعی طریقی، مثل تعلم احکام، آیا ملاک وجوب تقلید چیست؟ ملاک وجوب تقلید (حال یا عقلا یا شرعا از باب وجوب طریقی) علم اجمالی عامی است به وجود تکالیفی در شریعت، یا نفس شبهه حکمیه قبل الفحص کافی است برای اینکه عقل حکم بکند به اینکه باید مکلف از عهده این تکلیف محتمل خارج بشود. اگر می تواند احتیاط بکند مجاز است احتیاط بکند. ولی اگر احتیاط نمی کند و مجتهد هم نیست باید تقلید بکند.

مشهور گفته اند نکته وجوب تقلید همین شبهه قبل الفحص است. که این کلام مشهور درست هم هست. حالا اختلاف است که آیا وجوب تقلید یا به تعبیر دیگر وجوب خروج از عهده تکلیف محتمل در شبهات حکمیه قبل الفحص لزوم شکر منعم است از باب اینکه اطاعت خدا واجب است به ملاک شکر منعم، یا به ملاک وجوب دفع عقاب محتمل است، که ظاهر کلام مرحوم آقای خوئی هست، یا به ملاک حق الطاعة است برای خداوند متعال، که نظر بحوث هست، که چون خدا خالق ما است پس مالک تکوینی ما است پس عقل حکم می کند به لزوم اطاعت او، وحتی اگر علم هم پیدا کنیم به عدم عقاب در یک جائی باز عقل دست از حکمش بر نمی دارد، مگر اینکه خود مولا ترخیص بدهد. این بحث را ما در جای خودش مفصل دنبال کردیم و وارد این بحث نمی شویم. ولو این بحث یک ثمرات یسیره ای دارد. مثلا اگر مکلف مطمئن بشود که عقابی در کار نیست، خدا عفو می کند از این گناه، کما اینکه در بحث ظهار بعضی قائل شده اند. اگر بگوئیم وجوب اطاعت خدا به ملاک وجوب دفع عقاب محتمل است کما قال السید الخوئی ره، دیگر عقل حکم نمی کند به لزوم اطاعت، چون مکلف مطمئن شد که عقابی در کار نیست. به خلاف جائی که به ملاک لزوم شکر منعم باشد یا به ملاک حق الطاعة باشد.

بحث در این است که آیا این وجوب عقلی تقلید مقترن هست به وجوب شرعی طریقی یا مقترن نیست؟

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: در موارد علم اجمالی محال است شارع واجب شرعی بکند تقلید را یا احتیاط را، چون علم اجمالی عقلا منجز است. لغو است جعل وجوب شرعی طریقی به داعی تنجیز واقع. خب واقع منجز هست، تحصیل حاصل است که شارع بخواهد واجب بکند تقلید را شرعا لاجل تنجیز الواقع. خب واقع با علم اجمالی منجز هست. ولی در شبهات بدویه قبل الفحص اشکال ندارد، ما ملتزم می شویم به اینکه تقلید وجوب شرعی طریقی دارد.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره تمام نیست. چه اشکالی دارد که چیزی که عقلا منجز است شارع هم امر طریقی بکند به آن به داعی تأکید بر تنجیز آن؟ کما اینکه در برائت شرعیه شارع حکم شرعی می کند به برائت به داعی تأکید تأمین عقلی که ناشی است از برائت عقلیه. اشکالی ندارد.

بله! ما قبول داریم امکان مساوق با وقوع نیست. امکان جعل وجوب طریقی برای تقلید که ما قائلیم غیر از این است که از دلیل استظهار هم بکنیم وجوب شرعی تقلید را. ما بیش از ارشاد به حکم عقل استظهار نمی کنیم. حتی از مثل هلا تعلمت حتی تعمل ما بیش از ارشاد به حکم عقل استفاده نمی کنیم. اینکه بگوئیم شارع علاوه بر حکم عقل به وجوب تقلید مثلا جعل وجوب شرعی طریقی هم کرده است، نه همچنین استظهاری ما نمی کنیم.

سؤال وجواب: چه ظهوری دارد خطاب هلا تعلمت حتی تعمل در ازید از توبیخ افراد بر ترک تعلم، ترک تقلید یا اجتهاد یا احتیاط.

سؤال وجواب: طلب العلم فریضة علی کل مسلم حالا ممکن است شما بفرمائید او ظهور دارد در فریضه شرعیه. که او هم برای ما واضح نیست که طلب العلم فریضة به معنای وجوب شرعی طریقی تحصیل علم باشد.

سؤال وجواب: شارع گاهی می بیند چیزی منجز است و لکن ممکن است برخی در آن شبهه بکنند، برای برخی محرکیت ندارد حکم عقل. خطاب شرعی مولوی طریقی جعل می کند که داعی از آن تأکید تنجز این حکم است. برخی از حکم عقل منبعث نمی شوند نیاز به توجیه خطاب از شارع دارند. و همینطور در موارد ترخیص عقلی در برائت عقلیه، شارع می خواهد تأکید کند بر این تأمین و کسانی که دچار شبهه هم هستند آنها متوجه این تأمین بشوند، می تواند ترخیص شرعی ظاهری طریقی بدهد. اشکالی ندارد.

خلاصه این تنبیه اول این شد که ما قائل شدیم که عقلا تقلید واجب است. البته کسی که متمکن است از اجتهاد یا احتیاط، وجوب عقلی تقلید تخییری است. اگر متمکن نیست از احتیاط و اجتهاد، وجوب عقلی تقلید تعیینی است، و دلیل بر وجوب شرعی طریقی آن نداریم و لو ممکن هست جعل وجوب شرعی طریقی.

و ملاک وجوب عقلی تقلید همان ملاکی است که در وجوب اطاعت خدا گفته اند، که مشهور می گویند از باب لزوم شکر منعم، آقای خوئی ره می فرمایند از باب وجوب دفع عقاب محتمل، بحوث می گوید از باب حق الطاعه ای که ثابت است برای خدا به ملاک خالقیت او، خدا خالق ما است و مالک تکوینی ما است، وعقل درک می کند که امتثال تکالیف او لازم است حتی در موارد شبهات بدویه.

آقای سیستانی هم یک نظر چهارمی دارند، ایشان می فرمایند: ما معتقدیم وجوب عقلی اطاعت مولا که در بحث وجوب تقلید مطرح است ملاکش ظهور خطاب امر مولا است در اینکه متضمن وعید بر عقاب است. مولا وقتی می گوید إفعل، ظهور اندماجی دارد در اینکه إفعل والا عاقبتک. در گذشته های دور موالی این ذیل را بیان می کردند، آرام آرام این ذیل را حذف کردند خود ظهور خطاب إفعل مندمج است در او این مطلب. تعبیر ایشان از آن این است که ظهور اندماجی و استبطانی دارد در وعید بر عقاب. و این منشأ حکم عقل است به لزوم اطاعت در موارد علم به تکلیف مولا یا شک در تکلیف مولا قبل الفحص که منشأ وجوب تقلید می شود.

اقول: ما این مبنا را نپذیرفتیم وعرض کردیم ما از جمله افعل که مولا انشاء می کند وعید بر عقاب نمی فهمیم. پدری به فرزندش می گوید آب بیاور، این چه فرقی می کند با اینکه پسری به پدرش می گوید آب می خواهم؟ ما فرقی نمی فهمیم که بگوئیم وقتی پدر به فرزندش می گوید آب بیاور، متضمن وعید بر عقاب است، و بعد از این وعید بر عقاب توسط این مولا عقل حکم می کند به استحقاق عقاب و به وجوب دفع عقاب محتمل بر این عبد. این مطلب برای ما واضح نیست، یعنی ظهوری احساس نمی کنیم در خطاب امر در این معنا. ولو ایشان بر این مبنا ثمراتی بار کرده، از جمله استحقاق عقاب بر تجری را منکر است، چون می فرماید در تجری که خطاب امری نیست تا متضمن وعید بر عقاب باشد تا از آن استحقاق عقاب را در موارد تجری به دست بیاوریم.

ما در مباحث قطع بطور مفصل این را بحث کردیم و همینطور در مبحث صیغه امر و از این مبنا جواب دادیم.

#### تنبیه دوم:

صاحب عروه فرموده: «عمل العامی بلاتقلید و لا احتیاط باطل».

چون اینکه نمی شود عمل عامی که تقلید نمی کند و احتیاط هم نمی کند واقعا باطل باشد. پس باید مراد این باشد که باطل عقلا. یعنی عقلا مجزی نیست. باید برود ولو بعد از عمل بررسی کند که آیا این عمل من مطابق با فتوای مجتهدی که جائز التقلید است بوده تا بتوانم به آن اکتفاء کنم یا نه. اینکه در سفر نماز شکسته خوانده بدون تقلید، این باطل است یعنی مجزی نیست عقلا، باید برود بپرسد اگر گفتند وظیفه تو نماز قصر بود همان نماز قصر کشف می شود که صحیح بوده است.

صاحب عروه در یک مسأله دیگر عبارت سخت تری دارد. در مسأله 16 اجتهاد وتقلید می فرماید: عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن کان مطابقا للواقع. در آن بحث مسأله 6 که خواندیم گفت عمل العامی بلاتقلید و لا احتیاط باطلٌ که توجیه کردیم أی لیس بمجزئ عقلا. اما در این مسأله 16 می فرماید؟ عمل الجاهل المقصر الملتفت باطلٌ وإن کان مطابقا للواقع.

خب این چه وجهی دارد؟ حتما ایشان نظرشان این است که عمل جاهل مقصر ملتفت در عبادات چون اخلال به قصد قربت از آن لازم می آید باطل خواهد بود.

اقول: جواب ما این است که چرا فرض می کنید جاهل مقصر ملتفت در عبادات لزوما قصد قربت از او متمشی نمی شود؟ چرا متمشی نمی شود؟.

بله! کسانی مثل مرحوم شیخ انصاری که جزم در عبادات را لازم می دانند، خب این جاهل مقصر ملتفت نمی تواند جزم پیدا کند به امر به این عبادتی که انجام می دهد. اما دلیلی بر اعتبار جزم به امر مولا به این عملی که مکلف انجام می دهد ما نداریم.

همین کافی است که صدق کند که انسان أتی بالعمل لله. وأتموا لحج والعمرة لله. خب این جاهل مقصر ملتفت نماز قصر می خواند به رجاء اینکه نماز قصر مطلوب از او باشد. چه اشکالی دارد؟ قصد قربت چرا متمشی نمی شود؟

ممکن است صاحب عروه منشأ اشکالش در تمشی قصد قربت این باشد که در عباداتی مثل نماز که قطعش حرام است، این آقای جاهل مقصّر ملتفت با شروع در این نماز قصر دارد تجری می کند بر مولا. چرا؟ برای اینکه در رکعت دوم می خواهد سلام بدهد. شبهه این است که این سلام مصداق قطع فریضه باشد. اگر وظیفه او نماز چهار رکعتی است سلام بیجا خواهد بود، و این مصداق قطع فریضه است که قطع فریضه حرام است. اگر هم بعدا بفهمد که نماز قصر بر او واجب بوده، ولی او تجری خودش را کرده، تجری قبیح است وفعل متجرّی به مبغوض است به نظر جمعی از فقهاء. ولذا آن سلامی که این آقا می دهد مصداق تجری است، چون شبهه حکمیه قبل الفحص است و شاید این مصداق سلام بیجا باشد که مبطل فریضه است. این فعل می شود مبغوض مولا، والمبغوض لایصلح للمقربیة.

شبیه این را محقق عراقی در وضوء به آبی که اعتقاد دارد غصبی است یا استصحاب می گوید غصبی است مطرح می کند. می گوید آبی که معتقدی غصبی است اجمالا أو تفصیلا یا استصحاب می گوید غصبی است با او وضوء می گیری، بعد از وضوء اگر بفهمی هم که غصبی نبوده است وضوئت باطل است. چون وضوء عبادت است. عبادت باید حسن فعلی داشته باشد و حسن فاعلی داشته باشد. این عمل تو حسن فعلی ندارد حسن فاعلی ندارد، چون مصداق تجری است.

واین اشکال، اشکال مهمی است.

حتی شبهه این است که: ما هم که شروع می کنیم نماز بخوانیم احتمال می دهیم در اثناء نماز مسأله ای پیش بیاید که بخاطر جهل به آن مسأله ما مرتکب مبطلات نماز بشویم، احتمال می دهیم ظن به افعال پیدا کنیم در این نماز، وما هنوز تحقیق نکردیم که ظن به افعال معتبر است یا معتبر نیست، می گوئیم حالش را نداریم همینجوری نماز می خوانیم انشاءالله که مبتلا نمی شویم به این مسأله. یک کمی درس هم خوانده باشیم استصحاب می کنیم که مبتلا نمی شویم به این مسأله، با اینکه ادله هلّا تعلمت الغاء کرده است این استصحابها را، می گوید باید بروید تعلم کنید احکامی را که احتمال ابتلاء به آن را می دهیم. ولی ما توجه نکردیم و وگفتیم الله اکبر. شبهه این است که این الله اکبر مصداق تجری است، چرا؟ برای اینکه شما خودتان را در یک مصیری قرار دادید که در معرض این هستید که وقتی رفتید سجده وبرخواستید احتمال می دهید که گمان پیدا کنید به اینکه سجده ثانیه را آوردید. بعد نمی دانید وظیفه تان احتیاط به تدارک سجده ثانیه است که نظر مشهور است، یا وظیفه تان این است که چون ظن به سجده ثانیه دارید اعتناء نکنید به احتمال فوت سجده ثانیه و ظن در افعال را شارع حجت کرده باشد که برخی از فقهاء نظرشان این بود کما علیه السید البروجردی علی ما ببالی، خب این الله اکبری که می گوئی اگر مبتلا بشوی به این مسأله که وای به حالت، چرا؟ برای اینکه وقتی که مبتلا شدی، اگر ظن به سجده ثانیه پیدا کنی، هر کاری بکنی محتمل است که حرام باشد. و بر شما منجز بود که اول بروید رساله را مطالعه کنید بعد بیائید نماز بخوانید. ظن به سجده ثانیه دارید، اگر سجده ثانیه بکنید ممکن است زیاده در سجده باشد، اگر سجده ثانیه نکنید ممکن است نقیصه سجده ثانیه باشد.

بلکه شبهه این است که اگر مبتلا هم نشوی به این مسأله، ولی الله اکبر که می گفتی که احتمال می دادی که مبتلا بشوی به این مسأله، خودت را وارد یک مصیری کردی که امن از مخالفت تکلیف شارع نداری، و این مصداق تجری است. و تجری مبغوض مولا است.

اقول: این شبهه، شبهه قویه ای است. ولکن ما سعی کردیم از این شبهه جواب بدهیم.

جواب صغروی این است که بگوئیم ما دلیلی بر حرمت قطع فریضه نداریم. دلیل یا اجماع است که دلیل لبی است. قدر متیقن از حرمت قطع فریضه جائی است که فریضه صحیح واقعی وظاهری باشد. الصحیحة واقعا و ظاهرا. این نماز ما که فرض این است که ما جاهل مقصریم صحیح ظاهری نخواهد بود اگر مبتلا بشویم به یک مسأله ای که حکم آن را نمی دانیم. چون اگر احتیاط ممکن است که هیچ، اگر احتیاط ممکن نیست که فرض ما هست و دوران امر بین محذورین است بعد از شروع در نماز، یا باید انجام بدهیم این شیئ را یا انجام ندهیم، خب این نماز صحیحه ظاهریه نیست، حرمت قطع فریضه شامل آن نمی شود. ولذا آقای خوئی هم دارند که می فرمایند: اگر در اثناء نماز مسأله ای پیش آمد که نمی دانید چکار کنید اصلا می توانید آن نمازتان را رها کنید و نمازی از نو شروع کنید. دلیل حرمت قطع فریضه اجماع است شامل فریضه ای که صحیح ظاهری نیست و حجت شرعیه بر صحت آن ندارید نمی شود.

حالا آقای سیستانی که از این هم فراتر رفته، فرموده عذر عرفی که داری می توانی نمازت را قطع کنی. شک بین سه و چهار کردی بگو به دلم نمی چسبد قطع کن از نو شروع کن، چه اشکالی دارد.

این اشکال صغروی است. ممکن است کسی بگوید دلیل من بر حرمت قطع فریضه اجماع نیست، بلکه این روایت است که امام علیه السلام فرمود: إذا کنت فی صلاة الفریضة فرأیت غلاما لک قد ابق أو غریما لک علیه مال أو حیة تتخوفها علی نفسک فاقطع الصلاة.

برخی گفته اند دلیل ما بر حرمت قطع فریضه این روایت است که مفهوم دارد. می فرماید: اگر در اثناء نماز فریضه عبد آبقت را دیدی یا بدهکارت را دیدی یا ماری را دیدی که بر جانت می ترسی آنوقت جائز است نماز را قطع کنی. مفهومش این است که در شرائط عادی قطع نماز جائز نیست. والا فاقطع الصلاة که به معنای وجوب قطع نیست تا بگوئید در غیر این سه صورت قطع نماز واجب نیست. نه، عبد آبقش را می بیند یا بدهکارش را می بیند نمی خواهد نمازش را قطع کند. اینکه اشکالی ندارد. فاقطع الصلاة یعنی فلا بأس أن تقطع الصلاة. مفهومش این است که اگر در این شرائط استثنائی نبودی فی قطع الصلاة بأس. که صاحب مبانی منهاج الصالحین به این روایت استدلال کرده اند بر حرمت قطع فریضه مطلقا.

اقول: ما بحث فقهی نمی خواهیم بکنیم، اجمالا عرض کنم هم به سند این روایت اشکال کردیم، چون کلینی این روایت را نقل می کند عن حریز عمن اخبره عن ابی عبدالله علیه السلام. پس اینکه صدوق می گوید عن حریز عن ابی عبدالله، شبهه سقط در آن هست. نمی شود که حریز طبق نقل صدوق مستقیم از امام صادق علیه السلام نقل کند، ولی طبق نقل کلینی عمن اخبره از امام صادق علیه السلام نقل کند. دو روایت که نیست، با یک متن کامل، بگوئیم حریز یک بار مستقیم از امام صادق علیه السلام شنیده و یک بار با واسطه.

غیر از این اشکال سندی که شبهه ارسال هست ما اشکال دلالی هم کرده ایم، گفته ایم: اولا ما در جمله شرطیه قائل به مفهوم مطلق نیستیم بلکه قائل به مفهوم فی الجمله ایم. إن جاء زید فأکرمه مفهوم مطلق ندارد که إن لم یجئ زید فلایجب اکرامه مطلقا. مفهوم جمله شرطیه مطلق نیست فی الجمله است. فی الجمله همین است که نمازی که صحیح است هم واقعا و هم ظاهرا قطع او حرام است. و در مانحن فیه این نماز صحیح ظاهری نیست.

و ثانیا: گفتیم که در این روایت شرط محقق موضوع است. چرا؟ برای اینکه دارد إذا قمت فی صلاة الفریضة فرأیت غلاما لک قد ابق أو غریما لک أو حیة فاقطع الصلاة فاتبع غلامک أو غریمک و اقتل الحیة. شرط محقق موضوع است. فرأیت غلام لک محقق موضوع فاتبع غلامک است. غریما لک محقق موضوع أو اتبع غریمک است. حیة تتخوفها علی نفسک محقق موضوع واقتل الحیة است. و شرط محقق موضوع مفهوم ندارد.

حالا بحث فقهی نکنیم، کسانی که قائل بشوند به اینکه ما قطع فریضه را مطلقا حرام می دانیم مثل مشهور ولو به استناد این روایت حریز، اینها دچار اشکال جدی می شوند در همین بحث صحت عبادت جاهل مقصر ملتفت.

حالا این گروه چه جور از این محذور نجات پیدا می کنند؟

به نظر ما تخلص از این محذور یک مؤید نقلی دارد و یک بیان عقلی.

مؤید نقلی اش این است که: صحیحه عبدالصمد بن بشیر که گفت رجل اعجمی بود در لباس مخیط تلبیه گفت و قطعا جاهل مقصر بود چون گفت لم اسئل احدا عن شیء (هیچ مسأله ای از هیچ کس نپرسیدم)، امام نفرمود این تلبیه ات مصداق تجری است برای اینکه تلبیه ات باعث می شود نه تنها مصداق تجری باشد بلکه مصداق لبس مخیط در حال احرام باشد. تا این شخص در لباس مخیط بگوید لبیک می شود مصداق لبس المخیط محرما، و این حرام است. اما امام علیه السلام نفرمود لیس حجک فاسدا (حج تو فاسد است حجت صحیح است). معلوم می شود که در تمشی قصد قربت اینقدر سخت گیری لازم نیست. برای خدا عملش را آورده، حالا ولو این عملش علت تامه است برای اینکه داخل بشود در لبس المخیط محرما. خدا سخت نمی گیرد. این مؤید نقلی است برای اینکه این مقدار از تجری مخل به عبادت نیست. اگر مشکلی باشد در این است که این جاهل مقصر است و عملش مبغوض است، و المبغوض لایصلح للمقربیة. این مؤید نقلی ما.

اما بیان عقلی ما این است که ما معتقدیم تجری این شخص به ترکِ تعلم قبل الصلاة است. و الا بعد از صلاة خب چکار بکند؟ کار دیگری نمی تواند بکند. الله اکبر گفت بالاخره این شخصی که نمی داند نماز قصر بر او واجب است یا تمام، بالاخره سلام بدهد در دو رکعتی، شاید واجب باشد شاید حرام باشد. اگر وظیفه اش نماز چهار رکعتی است که حرام است و اگر وظیفه اش نماز دو رکعتی است که واجب است. چکار بکند؟ ترک تعلم قبل از صلاتش تجری است.

مثال بزنم: شخصی نذر کرده تمام نمازهای فریضه ام را به جماعت در حرم بخوانم. چند رو زکه خواند دید سخت است. می آید نماز فرادی می خواند. آیا این نماز فرادایی که در خانه می خواند باطل است؟ نه، چون آن چیزی که مصداق حنث نذر است ترک صلاة جماعت است در فریضه صبح نه اتیان به صلاة فرادی. این ضد واجب است. ولو وقتی نماز فرادی در خانه اش بخواند عملا زمینه وفاء به نذرش ساقط می شود. چون بعد از این نماز صبح حرم هم برود دیگر فائده ندارد، چون نماز صبح فریضه اش را خوانده است. نه، این نمازش مصداق عبادتی است که بله این عبادت را که انجام داد بعد از اینکه تصمیم گرفت ترک کند وفاء به نذر را، مفوّت وفاء به نذر است، خب دلیلی بر مبطلیت این عمل نداریم. ولذا به نظر ما مشکل حل است.

بقیه تنبیهات را انشاءالله فردا عرض می کنیم و وارد بحث تقلید اعلم می شویم بحول الله وقوته. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 1753

دوشنبه 03/04/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

#### تنبیه سوم:

این استکه صاحب عروه فرموده است: در مستحبات و مکروهات و مباحات هم تقلید واجب است. واجب است تعلم حکم هر فعلی که از انسان صادر می شود چه در عبادات چه در معاملات و چه در افعال عادیه.

این را در مسأله 29 و 30 اجتهاد و تقلید توضیح داده است، و از بیانش واضح می شود که مقصودش وجوب تقلید در جائی است که احتمال تکلیف الزامی می دهد. چون فرموده: اگر بداند فلان فعل حرام نیست، نمی داند واجب است یا مستحب است یا مکروه است یا مباح بالمعنی الاخص است، می تواند آن فعل را به رجاء ثواب بیاورد. یا اگر می داند یک فعلی قطعا واجب نیست، نمی داند حرام است یا مکروه است یا مباح است، می تواند ترک کند به احتمال اینکه مبغوض باشد. این نشان می دهد که مقصودشان از آن مسأله که گفتند واجب است تقلید در مستحبات و مکروهات و مباحات، جائی است که احتمال تکلیف الزامی بدهیم. احتمال می دهیم واجب باشد مؤمّن باید داشته باشیم برای ترک آن، تقلید باید بکنیم. احتمال می دهیم حرام باشد باید مؤمّن داشته باشیم نسبت به فعل آن، باید تقلید کنیم.

بله! بهتر بود ایشان این مطلب را هم ضمیمه می کرد که اگر بدانیم یک فعلی واجب نیست نمی دانیم مستحب است یا مباح، به قصد امر جزمی اگر بخواهیم آن فعل را اتیان کنیم اینجا هم نیاز به تقلید داریم. بله به قصد رجاء مشکلی ندارد نیاز به تقلید ندارد، اما به قصد امر تا تقلید نکنیم می شود تشریع و حرام.

مطلب دیگری که صاحب عروه فرموده این است که فرموده: در یقینیات و ضروریات نیاز به تقلید نیست. یقینیات اعم از ضروریات است. اگر مراد از ضروریات، ضروریات مذهب باشد، شامل ضروریات فقه نمی شود، داخل می شود در یقینیات. یقینیات مطالبی هستند که مکلف به آن علم دارد از مناشئ عقلائیه نه از طریق های غیر عقلائیه. ولی ممکن است از ضروریات مذهب نباشد. ضروری فقه باشد، یا حتی چه بسا ضروری فقه هم نیست بلکه مشهور به آن فتوی داده اند، ولکن عامی از مقدمات عقلائیه یقین پیدا کرد به حکم شرعی، نیاز به تقلید ندارد.

این مطلب درستی است.

آقای سیستانی یک اضافه ای دارند او هم خوب است. ایشان فرموده اند در ضروریات تقلید نداریم ولکن می شود رجوع کرد به قول کسی که ثقه است ولو مرجع تقلید نباشد. خبر بدهد از اینکه این حکم ضروری است. مرجع تقلید هم نیست. به عنوان یک مخبر ثقه خبر می دهد از اینکه این حکم ضروری است، ما اصلا دیگر نیاز به تقلید نداریم، رجوع می کنیم به قول ثقه و إخبار ثقه در تشخیص اینکه این مسأله از ضروریات هست.

در یقینیات مکلف باید یقین کند، ولی در ضروریات اگر یک ثقه ای آمد خبر داد که این حکم ضروری مذهب است ولو این ثقه مرجع تقلید نباشد می شود به قول او اعتماد کرد.

اقول: این فرمایش آقای سیستانی التفات خوبی هست، ولکن مشکل ما این است که عنوان ضروریات عنوان شرعی نیست که خارج شده باشد از وجوب تقلید. در هر مورد مشکوک ما باید تقلید کنیم. اگر یک ثقه ای خبر داد که این حکم ضروری است، در اینجا ما اگر نخواهیم تقلید کنیم بلکه بخواهیم اعتماد کنیم بر إخبار ثقه از ضروری بودن، این مبتنی است که تشخیص ضروری بودن حسی باشد نه حدسی.

و این در موردی است که یک شخص جدید الاسلام می آید نمی داند مثلا وجوب نماز ضروری دین است. از یک مسلمانی سؤال می کند می گوید آیا وجوب نماز از ضروریات دین است؟ می گوید بله، اعتماد می کند به خبر ثقه. اما ما که خودمان در بین مسلمین هستیم شک می کنیم فلان حکم ضروری است یا ضروری نیست، برویم از یک فرد دیگری سؤال بکنیم خب اینکه معلوم می شود حسی نبود. اگر حسی بود چرا من نفهمیدم او فهمید. این نشان می دهد که تشخیص ضروری گاهی نیاز به إعمال حدس دارد. بله اگر واقعا تشخیص ضروریات احتیاج به حدس نداشته باشد به جوری که هر کس با مسلمین معاشرت می کند عادتا می فهمد که این حکم ضروری اسلام هست، بله اینجا می شود رجوع کرد به قول این شخص از باب رجوع به خبر ثقه و به او اعتماد کرد. ولی چون معمولا تشخیص ضروریات حدسی است باز نیاز به تقلید داریم، چون در امور حدسیه خبر ثقه حجت نیست.

از این بحث بگذریم.

### یقع الکلام فی وجوب تقلید الاعلم

بحث راجع به وجوب تقلید اعلم هست. تارة ما به لحاظ عامی سخن می گوئیم که عقل عامی به چه چیز مستقل است. تارة به لحاظ مقتضای ادله اجتهادیه می خواهیم بررسی کنیم که آیا مجتهد در مقام استدلال بر وجوب تقلید اعلم، آیا دلیلی بر وجوب تقلید اعلم دارد وآن دلیل چیست. این می شود مقام دوم.

مقام اول: مشهور گفته اند و در عروه هم هست که گفته اند عقل عامی مستقل است به تقلید اعلم در خصوص مسأله تقلید. اینکه عامی بیاید از غیر اعلم بپرسد که ای آقایی که چه بسا خودت هم قبول داری که اعلم نیستی یا حداقل ما تو را اعلم نمی دانیم بفرما آیا تقلید غیر اعلم جائز است یا جائز نیست؟ او بگوید بله، من طبق ادله اجتهادیه و بررسی آنها به این نتیجه رسیده ام که تقلید اعلم واجب نیست تقلید غیر اعلم جائز است.

عامی می داند که نمی شود به قول غیر اعلم اعتماد کند در جواز تقلید غیر اعلم. چون این دوری است. مثل اینکه انسان اعتماد کند به یک فاسق در جواز تقلید فاسق. همین اعتماد شما به این شخص مصداق تقلید از او است. فرض این است که شما شک دارید در جواز تقلید غیر اعلم یا تقلید فاسق، چطور می خواهید در این مسأله تقلید کنید از این غیر اعلم یا از این فاسق؟ این دوری است. انسان باید اعتماد کند به چیزی که می داند آن چیز حجت است برای او. شما که شک دارید در جواز تقلید غیر اعلم ولذا می خواهید در این مسأله تقلید کنید نمی شود از غیر اعلم تقلید کنید در این مسأله. چون خود این می شود تقلید غیر اعلم که برای شما مشکوک الحجیة است. ولکن مشهور فرموده اند عقل عامی مستقل است رجوع کند به اعلم. اگر اعلم فتوی بدهد به جواز تقلید غیر اعلم، آنوقت راه باز می شود برای عامی که از غیر اعلم تقلید کند. والا باید در بقیه مسائل هم از اعلم تقلید کند.

صاحب عروه در اعتماد به فتوای اعلم در جواز تقلید غیر اعلم اشکال کرده است. گفته در این مسأله که اعلم می گوید تقلید غیر اعلم جائز است معلوم نیست بشود از او تقلید کرد. قدر متیقن از تقلید اعلم تقلید از او است در مسائل فرعیه نه در این مسأله. ولذا اعتماد به فتوای اعلم در جواز تقلید غیر اعلم مشکل است.

اقول: انصافا این فرمایش درستی نیست. چه فرقی می کند فتوای اعلم در مسائل فرعیه یا در مسأله تقلید؟ تفاوتی ندارد. عامی به عقل خودش قدر میتقن را حجیت فتوای اعلم می داند، اگر اعلم فتوی داد به جواز تقلید غیر اعلم، عامی به ارتکاز خودش این فتوی را حجت می داند و رجوع می کند به غیر اعلم. مشکلی ندارد.

یک مطلبی در اینجا عرض کنم: اینکه هم صاحب عروه و هم بقیه فقهاء اصل مسلّم گرفته اند که عقل عامی مستقل است به اینکه فتوای اعلم حجت است. حالا اگر اعلم فتوی داد به وجوب تقلید اعلم، که باید در بقیه مسائل هم از او تقلید کند.

اقول: این واضح نیست. این ناشی است از تسالم فقهاء بر جواز تقلید اعلم.

والا اگر عامی بشنود که برخی از فقهاء می گویند اگر فتوای غیر اعلم موافق مشهور بود وفتوای اعلم خلاف مشهور بود، یا فتوای غیر اعلم موافق با فتوای اعلم الاموات بود که آن اعلم الاموات از آن مجتهد اعلم حی هم اعلم تر است، مثلا فتوای این غیر اعلم مطابق با فتوای شیخ انصاری است که این مجتهد اعلم امروز قابل قیاس نیست با شیخ انصاری. اینجا برخی تشکیک می کنند در تقلید از اعلم الاحیاء.

یا عامی اگر بشنود که برخی می گویند اگر غیر اعلم اصلح بود برای زعامت دینیه، اعقل بود برای اداره مجتمع مسملین، او مقدم است. تنها وجه مرجعیت شیعه علم نیست، امور دیگری هم هست، نمی شود زعامت شیعه را داد دست یک اعلمی که در امور اجتماعی بساطت دارد و از عهده زعامت شیعه بر نمی آید.

اگر عامی این تشکیکات را بشنود آیا باز عقل او مستقل است به جواز تقلید اعلمی که غیر اعلم دارای این ویژگی است و احتمال دارد تقلید از او واجب باشد؟

پس عقل عامی که مستقل است به جواز تقلید اعلم، چون می بیند معمولا حتی غیر اعلم هم تقلید اعلم را لااقل جائز می داند. اما اگر این تشکیکات را بشوند و آشنا بشود با تشکیک در جواز تقلید اعلم در بعضی از شرائط، آنوقت کی عقل عامی مستقل است به جواز تقلید اعلم؟

ولکن الذی یسهل الخطب اینکه معمولا غیر اعلم ها هم تقلید اعلم را جائز می دانند. و این نتیجه می شود که عامی می گوید تقلید اعلم را که همه قبول دارند، آن اصلح هم می گوید یجوز تقلید الاعلم.

ولی اگر تشکیک بشود در جواز تقلید اعلم توسط برخی از فقهاء در برخی از شرائط که عرض کردیم، دیگر عقل عامی مستقل به تقلید اعلم نخواهد بود و باید احتیاط کند به جمع بین عمل به فتوای اعلم و عمل به فتوای آن غیر اعلمی که دارای این ویژگی است.

سؤال وجواب: خود غیر اعلم قبول دارد که ما نزد این اعلم درس خواندیم و خیلی به مطالب فقه و اصول مسلط است، ولی ساده است. مثل برخی از بزرگان شاگردان مرحوم شیخ انصاری که قبول داشتند علماء که در مرتبه بالایی از علم هستند، ولکن مرجعیت به میرزای شیرازی رسید که اعقل و اصلح بود. خب بعد از شیخ انصاری بنا بود مرحوم نجم آبادی مرجع بشود غیر از آن شخص اولی که نام نبردم که از بزرگان است، مرحوم نجم آبادی انتخاب شد برای مرجعیت، اما در جلسه علماء آمد گفت من مرجع نمی شوم، پیشنهاد می کنم میرزای شیرازی را به عنوان مرجع معرفی کنید، او اصلح برای مرجعیت است. خود را کنار کشید، خودش را در آسمانها معروف کرد ولو در زمین گمنام بماند.

در رابطه با استقلال عقل عامی به تقلید اعلم، یک مسأله ای هست در عروه مطرح کرده است، مسأله 34، می گوید: إذا قلّد العامی من یفتی بحرمة العدول حتی الی الاعلم، عامی تقلید کرد از یک مرجعی که قائل بود به حرمت عدول از مجتهدی که از او تقلید کردیم مطلقا، حتی اگر اعلم پیدا بشود باز نمی شود عدول کرد به اعلم. اما این عامی خودش اعلمی پیدا کرد، مجتهد مرجع تقلید او می گوید از من تقلید کردی من اجازه نمی دهم رجوع کنی به اعلم از من. صاحب عروه می گوید احتیاط واجب این است که این عامی رجوع کند به اعلم.

اقول: خب جناب صاحب عروه! عامی وقتی بشنود تشکیک را در جواز تقلید اعلم در این فرض، چطور این عامی راهش را بگیرد برود سراغ آن مجتهد اعلم؟ تشکیک شد در جواز تقلید اعلم در این فرض عدول.

بله! ممکن است صاحب عروه بفرماید که من طبق موازین اجتهاد می گویم که احتیاط واجب این است که عامی رجوع کند به مجتهد اعلم. در حقیقت عامی در این مسأله از صاحب عروه تقلید کند در وجوب عدول به اعلم احتیاطا. یعنی اصل جواز تقلید اعلم مسلّم است پیش صاحب عروه حتی در این فرض، بلکه این را مطابق احتیاط واجب می داند. عامی در این مطلب اعتماد بکند به صاحب عروه.

اما می گوئیم جناب صاحب عروه! عقل عامی که مستقل نیست به رجوع به اعلم با توجه به تشکیک مجتهد اول. اگر طبق موازین می فرمایید، بنشینیم بحث کنیم ببینیم موازین در این مورد چه اقتضائی دارد، که مقام دوم را باید شروع کنیم بحث کنیم.

مقام دوم: بحث از مقتضای ادله است در مسأله تقلید اعلم.

مشهور قائل شده اند به وجوب تقلید اعلم. بلکه محقق ثانی ادعای اجماع کرده است بر آن. شهید ثانی در مسالک گفته وجوب تقلید اعلم اشهر است، یعنی جواز تقلید غیر اعلم هم مورد قبول جماعتی از فقهاء است که قابل توجه هستند ولکن وجوب تقلید اعلم اشهر است. این نشان می دهد که اجماعی در کار نیست.

وجوب تقلید اعلم: تارة در فرضی بحث می شود که علم دارد عامی به اختلاف اعلم و غیر اعلم در فتوی تفصیلا یا اجمالا. ببینیم اگر عامی علم داشت که اعلم با غیر اعلم اختلاف در فتوی دارد، حال یا علم تفصیلی به آن داشت در خصوص این مسأله، یا علم اجمالی داشت که در مسائل محل ابتلاء این عامی اینها با هم اختلاف دارند. این یک فرض بحث است.

فرض دیگر بحث این است که علم نداشته باشد عامی به اختلاف اعلم و غیر اعلم نه تفصیلا و نه اجمالا.

اما فرض اول که علم داشته باشد عامی به اختلاف اعلم و غیر اعلم در فتوی (و نه در احتیاط واجب): استدلال شده است به وجوب تقلید اعلم به ادله ای:

دلیل اول: ما ذکره جمع من الفقهاء کالسید الخوئی. فرموده اند: سیره عقلائیه بر این است که اگر عامی علم داشت به اختلاف اعلم وغیر اعلم، ولو علم اجمالی به این اختلاف داشت در محدوه مسائلی که محل ابتلاء این عامی هست نه مسائلی که محل ابتلاء این عامی نیست، عامی علم اجمالی داشت که در مسائلی که محل ابتلاء این عامی هست اعلم و غیر اعلم اختلاف فتوی دارند. ایشان و جماعتی از فقهاء فرموده اند که سیره عقلائیه بر لزوم تقلید اعلم است.

عقلاء اگر ببینند طبیب اعلم و غیر اعلم با هم اختلاف دارند خب رجوع می کنند به قول اعلم. می گوید آن پزشک استاد این پزشک است. او پروفسور است. یا به قول مرحوم استاد رضوان الله علیه در همین مسائل فقه دو تا عوام با هم بحث می کنند در یک مسأله ای. می گویند بیاییم از یک روحانی ای بپرسیم. از این روحانی می پرسند یک چیز می گوید از آن روحانی دیگر می پرسند یک چیز دیگر می گوید، می بینند اینها با هم اختلاف پیدا کردند. می بینند از آخر مدرسه یا حرم یک آقایی با محاسن بلند وعمامه بزرگ آمد می گویند برویم از او بپرسیم، او با سوادتر از اینها است. حالا درست است که در تشخیص اعلم ممکن است اشتباه کنند، ولی در ذهنشان هست که بروند از او سؤال کنند چون او با سوادتر است.

بعد فرموده اند این سیره عقلائیه بر لزوم تقلید اعلم ردع نشده است و عدم ردع کاشف از امضاء آن است.

در این دلیل اشکال هایی مطرح است:

اشکال اول: این است که یک وقت اختلاف بین اعلم و غیر اعلم به حدی زیاد است که وثوق نوعی حاصل می شود به خطاء غیر اعلم. اینجا ما حرفی نداریم. اصلا آنقدر اختلاف زیاد است که وقتی رجوع کنند به اعلم و می گوید که مسأله این است (چه در فقه و چه در طب) می گویند خدا رحم کرد آمدیم سراغ این آقا. آن دکتر جوان در شهر خودمان یک چیز دیگری می گفت، خوب شد آمدیم سراغ این آقا و فهمیدیم جریان چیست. اختلاف آنقدر فاحش است که وثوق پیدا می کنند ولو وثوق نوعی به خطاء غیر اعلم. از فتوای اعلم وثوق پیدا می کنند به خطای غیر اعلم.

اینکه محل بحث نیست. الحمد لله در فقه ما هم که اینطور نیست، اینقدر اختلاف بین مراجع زیاد است که با تعارض فتوای اعلم و غیر اعلم مردم وثوق به خطای غیر اعلم پیدا نمی کنند.

اگر وثوق پیدا نکنند به فتوای غیر اعلم، روشن نیست که عقلاء اعتماد کنند به فتوای اعلم.

یک وقت دوران الامر بین المحذورین است، اینجا چاره ای نیست یا باید به فتوای اعلم عمل کنند یا به فتوای غیر اعلم. خب بلااشکال به فتوای اعلم عمل می کنند، چون وثوق بیشتر می آورد. اما اگر دوران الامر بین المحذورین نیست امکان احتیاط هست، اینجا برای ما واضح نیست که اگر وثوق پیدا نکنند به خطاء غیر اعلم، اعتماد کنند به فتوای اعلم. همانطور که در اغراض لزومیه که امکان احتیاط هست به چه دلیل بگوئیم آنها احتیاط نمی کنند و اعتماد می کنند به قول اعلم؟

جالب این است که قبلا نقل کردیم که آقای سیستانی هم در بحث مرجحیت اعلمیت فرمود: اگر یک امتیازی در یکی از دو دلیل باشد که وثوق به خطاء آن دلیل دیگر پیدا بشود (در چند عبارت ایشان بود) این می شود مرجح. در چند مورد ایشان تعبیر کرد این دلیل متعارض به نحوی مزیت داشته باشد که وثوق پیدا بشود به خطاء آن دلیل دیگر. این کلام در چند عبارت بود که قبلا نقل کردیم. آیا واقعا اینطور است؟. ایشان روی همین اساس فرموده که باید اعلمیت به حدی باشد که موجب صرف ریب بشود به آن فتوای غیر اعلم. والا اعلمیت ظریف و دقیق فائده ای ندارد. خب واقعا وثوق حاصل می شود به خطاء غیر اعلم؟ کی وثوق حاصل می شود.

اشکال دوم: امام قده یک عبارتی دارند در الرسائل، فرموده اند: بعید نیست بگوئیم بناء عقلاء بر ترجیح قول اعلم از باب حسن احتیاط است. ولذا به مجرد اعذار غیر وجیهه ترک می کنند رجوع به اعلم را. از همان غیر اعلم سؤال می کنند در پزشکی، درفقه، و به او اعتماد می کنند. می رود سراغ یک پزشک معمولی، نمی رود سراغ پزشک اعلم. می گویند چرا؟ می گوید لمشقة الرجوع الیه، او راهش دور است جمعیت در آنجا زیاد است وباید بنشینیم در نوبت یا به تعبیر ما ویزیتش زیاد است. معلوم می شود که لزوم تقلید اعلم در کار نیست، بلکه حسن تقلید اعلم است و دنبال بهانه می گردند که این حسن تقلید اعلم را یک جوری حلش کنند.

البته بعدش ایشان فرموده است: اگر علم تفصیلی به تعارض خطاء اعلم و غیر اعلم پیدا بشود من احراز نمی کنم عقلاء رجوع می کنند به غیر اعلم. یا علم اجمالی به نحو شبهه محصوره که در این مسأله یا در آن مسأله اعلم و غیر اعلم اختلاف دارند، اینجا احراز نمی کنم جواز تقلید غیر اعلم را. اما علم اجمالی کلی که در بعضی مسائل این دو مرجع یا این دو پزشک با هم اختلاف دارند، فرموده انصاف این است که بناء عقلاء بر جواز رجوع به غیر اعلم است. بله احتیاط به رجوع به اعلم حسن است عند العقلاء.

اقول: این فرمایش امام قده قابل مناقشه است. آنهایی که می گویند اگر علم اجمالی به اختلاف دو فتوی داشتیم از اعلم تقلید کنیم، نه علم اجمالی کبیر، بلکه علم اجمالی در مسائلی که محل ابتلاء این عامی است. این را می گویند. آیا واقعا اینجا احراز می کنیم که عقلاء در اغراض لزومیه شان تقلید می کنند از غیر اعلم و رجوع می کنند به طبیب غیر اعلم ولو با امکان رجوع به طبیب اعلم؟ واقعا نمی شود احراز کرد. خود ایشان در کتاب الرسائل فرمود اگر علم اجمالی به نحو شبهه محصوره بود ما احراز نمی کنیم که عقلاء تقلید غیر اعلم می کنند.

پس می ماند این فرض که می دانیم در مجموع مسائل فی الجمله با هم اختلاف دارند، اینجا ما هم نمی گوئیم که تقلید اعلم می کنند. باید علم اجمالی در خصوص مسائل الزامیه ای که محل ابتلاء این عامی است، اگر این عامی همچنین علم اجمالی ای داشته باشد واقعا اینجوری اگر شد احراز نمی کنیم عقلاء تقلید غیر اعلم می کنند.

اشکال سوم را انشاءالله فردا می گوئیم که برفرض بناء عقلاء بر وجوب تقلید اعلم باشد، چرا از سکوت شارع کشف امضاء کنیم؟ شاید شارع می گوید یک عمل راجحی است عقلاء انجام می دهند. منکر که مرتکب نمی شوند، چه بهتر بروند تقلید کنند از اعلم. چه لزومی دارد من به آنها بگویم تقلید اعلم واجب نیست؟. مثل خیلی ها که کارهایی را به عنوان اینکه فکر می کنند واجب است انجام می دهند یا حرام است ترک می کنند، بروید به آنها بگوئید این واجب نیست یا حرام نیست همان را هم کنار می گذارند. چه لزومی دارد برویم به مردم بگوئیم این عمل واجب نیست؟. سکوت شارع از بیان عدم وجوب یک عمل که لااقل راجح است کاشف از این نیست که امضاء می کند سیره عقلاء را.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 1754

سه شنبه 04/04/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در ادله وجوب تقلید اعلم بود. دلیل اول سیره عقلاء بود بر تعین تقلید اعلم در موارد علم اجمالی به وجود اختلاف بین نظر او و نظر دیگران در محدوده مسائلی که محل ابتلاء این عامی هست.

که ما اشکال کردیم به این سیره عقلاء.

آخرین اشکال ما این بود که برفرض ثابت بشود که عقلاء متعین می دانند تقلید اعلم را، اما از سکوت شارع نمی توانیم کشف امضاء بکنیم نسبت به این سیره. سیره هایی که موافق با احتیاط هست شاید شارع سکوت کرد از ردع از آن چون دید اخلال به غرض او نمی کند. چیزی را که شارع واجب نمی داند عقلاء واجب می دانند، چه اشکالی دارد انجام بدهند چه بسا راجح است.

شبیه اینکه شما وقتی یک گروهی در اختیارتان بود دیدید اینها فکر می کنند دست بالا بردن در هنگام تکبیرة الاحرام واجب است یا قنوت واجب است، و هنگام تکبیرة الاحرام رفع یدین می کنند یا قنوت می گیرند در نماز، آیا لزومی دارد به اینها بگوئید که این کارها واجب نیست. بله اگر اینها مرتکب تشریع محرّم می شوند، باید بگوئید، والا چه لزومی دارد؟. عقلاء هم به نظر خودشان متعین می دانند تقلید اعلم را، تشریع نمی کنند. نمی گویند که شارع اسلام واجب تعیینی کرد تقلید اعلم را تا تشریع بشود.

بله اگر آن صحیحه ابن ابی عمیر دلالتش تمام بود که می فرمود که: لا تخلوا الارض من امام کیما إذا زاد المؤمنون شیئا ردّهم و إن نقصوا شیئا أتمه لهم، شامل این مورد هم می شد، اگر نگوئیم انصراف زاد المسلمون به مواردی است که زاد المسلمون بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء. اگر بگوئیم اطلاق دارد که بعید نیست و اشکال نکنیم که انصراف دارد به فرض اینکه مسلمین به عنوان اسلام چیزی را زیاد کنند، می شود ادعاء کرد که از این صحیحه استفاده می کنیم که اگر مردم چیزی را زائد بر واجب، واجب بدانند امام علیه السلام باید به آنها گوشزد کند.

و لکن ما دلالت این صحیحه را بر وظیفه بودن ردع از بناءهای عقلائی غیر مرضیّ شارع نپذیرفتیم.

دلیل دوم بر لزوم تقلید اعلم: این است که تقلید اعلم قطعا جائز است. شکی در آن نیست. حال دلیلمان بناء عقلاء هست بر جواز تقلید اعلم، یا احراز بناء متشرعه هست بر جواز تقلید اعلم. تقلید اعلم قطعا جائز است. اما تقلید غیر اعلم مشکوک الجواز است. مورد می شود از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت. و مشهور گفته اند که اصل عملی در این موارد اخذ به آن محتمل التعیین هست. چون با اخذ به آن قطعا ما اخذ به حجت کردیم. ولکن اگر برویم اخذ کنیم به فتوای غیر اعلم، بعد از اخذ هم ما یقین پیدا نمی کنیم که فتوای او برای ما حجت باشد. شک در حجیت مساوق قطع به عدم حجیت است. استصحاب عدم حجیت هم جاری است.

این وجهی است که به نظر می آید مرحوم آقای حکیم در مستمسک این وجه را انتخاب کرده است.

در رابطه با این وجه و دلیل بر لزوم تقلید اعلم نکاتی هست که عرض می کنیم:

نکته اول: گفته می شود که ائمه علیهم السلام در روایاتی که در بحث های گذشته خواندیم عوام شیعه را ارجاع داده اند به فقهاء مختلف. برخی را ارجاع داده اند به ابی بصیر، برخی را ارجاع داده اند به محمد بن مسلم، برخی را ارجاع داده اند به حارث بن نضر، برخی را ارجاع داده اند به یونس بن عبدالرحمن، برخی را ارجاع داده اند به زکریا ابن آدم. امام وقتی عوام شیعه را ارجاع می دهند به فقهاء مختلف، این ظاهر در این است که عوام شیعه مخیرند. لااقل مقتضای جمع عرفی این است دیگر. شما اگر ببینید یک مرجع تقلیدی گروهی را ارجاع بدهد به زید عالم، گروهی را ارجاع بدهد به عمرو عالم، گروهی را ارجاع بدهد به بکر عالم، می فهمید که مردم مخیر هستند. و با توجه به اینکه اگر مولا می فرمود قلّد احد الفقهاء این شامل فرض اختلاف این فقهاء در فتوی می شد، چرا؟ برای اینکه امر بدلی است، می شود من تقلید کنم از این فقیه و می شود تقلید کنم از آن فقیه، می شود تقلید کنم از فقیه سوم. فرق می کند با اینکه بگوید فتوی الفقیه حجة. فتوی الفقیه حجة شامل فتوای این فقیه وآن فقیه وآن فقیه به نحو انحلال می شود. و معقول نیست حجیت فتاوای متعارضه در عرض واحد. چرا؟

برای اینکه یک فتوی می گوید نماز قصر واجب است بر کسی که سفر مقدمه شغل او است. یک فتوی می گوید نماز تمام بر او واجب است. آن فتوای اول که حجت است یعنی منجز وجوب قصر است و معذر از وجوب تمام. فتوای دوم هم که بر وجوب تمام حجت است یعنی منجز وجوب تمام است و معذر از وجوب قصر. این محال است. فرض این است که هر دو واصل است اجمالا أو تفصیلا. هم وجوب قصر منجز داشته باشد و هم معذر نمی شود. هم وجوب تمام منجز داشته باشد و هم معذر نمی شود. اما اگر بگوید قلّد احد الفقهاء یا یجوز لک أن تقلد الفقهاء، جواز تقلید را بگوید که معذریت است، این مشکلی ندارد. تناقضی نیست. چون یجوز لک تقلید احد الفقهاء واجب بدلی است انحلالی نیست. چون من در عرض واحد از دو نفر که تقلید نمی کنم. بلکه تقلید از دو نفر در عرض واحد به نحو انحصاری محال است. هم تقلید از این و هم تقلید از آن به نحو انحصاری معنا ندارد با هم جمع نمی شود. قلّد احد الفقهاء، می توانی از این فقیه تقلید کنی که می گوید یجب القصر، نماز قصر می خوانی نماز تمام نمی خوانی. می توانی از آن فقیه دوم تقلید کنی که می گوید یجب التمام نماز تمام می خوانی قصر نمی خوانی. این مشکلی ندارد.

اطلاق روایات نسبت به فرض اینکه یکی از اینها اعلم باشد از دیگری کما هو المتعارف، (فرض تساوی فرض نادری است) اطلاق این روایات شامل فرض اعلم بودن یکی از اینها هم می شود.

اقول: ما به این نکته اشکال داریم. می گوئیم این روایات کبری بیان کرد. نفرمود یجوز تقلید احد الفقهاء یا به مقتضای جمع عرفی ما حمل کردیم قلّد ابابصیر، قلّد محمد بن مسلم، قلّد الحارث بن النضر را بر اینکه یعنی قلّد احدهم. این کبری را که بیان نکرد که قلّد هذا أو قلّد ذاک. بیان صغری بود. اینکه اصل کبرای تقلید طبق چه شرائطی است در مقام بیان آن نبود. بحث از صغری بود که آیا یونس بن عبدالرحمن ثقه است تا مشمول ادله حجیت فتوی و جواز تقلید بشود یا ثقه نیست. ولذا به لحاظ کبری اطلاق ندارد.

علاوه بر اینکه ممکن است بگوئیم ظاهر ارجاع یک گروه به محمد بن مسلم مثلا این است که فتوای محمد بن مسلم منجز و معذر است. نفرمود یجوز لک أن تقلده، ظاهر این تعبیر کرد که ما یمنعک من محمد بن مسلم این است که فتواه حجة، و ظاهر اینکه می گوید ما یمنعکم من حارض بن النضر این است که فتواه حجة. ظهور این تعابیر اگر بپذیریم که در مقام حجیت فتوی است این است که فتواه حجة. وقتی شد فتواه حجة می شود انحلالی. و ما گفتیم اگر دلیل بگوید فتوی المجتهد حجة چون انحلالی است در عرض واحد می خواهد شامل فتاوای متعارضه بشود یلزم منه المحال. چون فتوای به وجوب قصر می خواهد هم منجز بشود نسبت به وجوب قصر و هم معذر از وجوب تمام. تعارض می کند با دلیل حجیت فتوای به وجوب تمام که بر عکس می خواهد منجز وجوب تمام و معذر نسبت به وجوب قصر بشود.

سؤال وجواب: جمع عرفی قلّد تخییر است نه جمع عرفی فتواه حجة. فتواه حجة حکم وضعی است. ظهور ما یمنعک من محمد بن مسلم این است که فتواه حجة. ما یمنعک من الحارث یعنی فتواه حجة. اگر امام علیه السلام می فرمود قلّد احد الفقهاء، بله این واجب بدلی بود و مشکل نداشت که شامل فتاوای متعارضه به نحو بدلیت بشود.

نکته دوم: بنابر اینکه آقای سیستانی فرموده اند که موثقه سماعه دلیل بر تخییر است در مورد تعارض فتاوی. که این موثقه سماعه اینجور فرموده است: عن ابی عبدالله علیه السلام: سألته عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امرٍ کلاهما یرویه، احدهما یأمر باخذه والآخر ینهاه عنه کیف یصنع؟ قال یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه. آقای سیستانی فرموده اند مورد این موثقه تعارض فتوی هست. چون تعبیر این است که احدهما یأمر، راوی که امر نمی کند به چیزی. راوی نقال است. والآخر ینهی. یا تعبیر می کند اختلف علیه. یعنی یک حالت علوّی دارند این دو نفر. راوی که نسبت به مخاطب علوّ ندارد، ربّ حامل فقه لیس بفقیه و ربّ حامل فقه الی من هو افقه منه. ولذا مورد این روایت تعارض فتوی است امام فرمود هو فی سعة حتی یلقاه، تا حق و واقع را تشخیص ندهید مخیرید در تقلید بین تقلید این شخص یا تقلید آن شخص.

گفته می شود که این موثقه سماعه بر اصل عملی که استصحاب عدم حجیت فتوای غیر اعلم است مقدم است.

آقای سیستانی جوابی که از این نکته می دهند این است که می فرمایند: ما قبول داریم که موثقه سماعه دلیل بر تخییر است. ولکن غیر از اینکه ایشان سیره عقلائیه را بر تعین تقلید اعلم می دانند و این موثقه را حمل می کند بر فرض تساوی مجتهدین، غیر از او معتقد است که مقبوله عمر بن حنظله هم در تعارض فتوی هست، و در مقبوله عمر بن حنظله فرمود که رجوع کند به قول افقه. الحکم ما حکم به افقههما.

اقول: ما معتقدیم موثقه سماعه دلیل بر تخییر نیست. فهو فی سعة ظهور در سعه عملیه در اخذ به یکی از این دو خبر یا اخذ به یکی از این دو فتوی نیست، بلکه فهو فی سعة مجمل است. این را ما در بحث تعارض مفصلا بحث کردیم. فهو فی سعة حتی یلقاه این در سعه است به لحاظ تأخیر این واقعه. یرجئه حتی یلقی من یخبره. فهو فی سعة، او فعلا در سعه است، به او نمی گویند چرا عمل به این خبر نکردی، چرا عمل به آن خبر نکردی، می تواند تأخیر بیندازد تا از امام بپرسد. نه اینکه فهو فی سعة فی الاخذ بهذا أو ذاک. همچنین ظهوری ندارد.

نکته سوم: ممکن است ما بگوئیم چه کسی می گوید در دوران امر بین تعیین و تخییر اصل بر تعیین در حجیت هست؟ نخیر، گاهی آن غیر اعلم سابقا اعلم بوده یا مساوی بوده است با این، آن غیر اعلم بالفعل امروز غیر اعلم است قبلا اعلم بود یا قبلا مساوی بود. خب او استصحاب بقاء حجیت فتوی دارد نه استصحاب عدم حجیت. امروز بنده خدا شده است غیر اعلم. اما اگر چند سال قبل می آمدی می دیدی که بحر مواجی بود. زمانه به او وفا نکرد، حالا یا اعلم بود یا مساوی بود با این مجتهد.

یا ما عرض می کردیم که چرا نتواند انسان برائت جاری کند از مفاد فتوای اعلم؟ اعلم فتوی می دهد به وجوب خمس هدیه، غیر اعلم می گوید خمس هدیه واجب نیست، چرا استصحاب عدم حجیت فتوای غیر اعلم را به رخ ما می کشید؟ چرا برائت جاری نمی کنید از وجوب خمس هدیه بعد از اینکه من رساله غیر اعلم را نگاه کرده ام دیدم می گوید خمس هدیه واجب نیست؟ می گویم من دوست دارم به فتوای ایشان عمل کنم. می گوئید ایشان اعلم نیست، می گویم خب نباشد، چرا در حق من برائت جاری نمی کنید از وجوب خمس؟

بله برخی مثل صاحب عروه و آقای خوئی می گویند عامی مجرای برائت در شبهات حکمیه نیست. چون متمکن از فحص از ادله تفصیلیه نیست. شرط برائت در شبهات حکمیه فحص از ادله تفصیلیه است. عامی که نمی تواند از ادله تفصیلیه فحص کند پس شرط برائت در حق او فراهم نیست.

اما وفاقا لشیخنا الاستاذ و السید السیستانی گفتیم چه کسی می گوید شرط برائت عامی فحص از ادله تفصیلیه است؟ رفع ما لایعلمون اطلاق دارد. فوقش برائت در حق عامی مشروط است به فحص از فتوی. خب این هم فحص کرد از فتوی. خب اعلم فتوی می دهد به وجوب خمس هدیه، ولی یقینی نیست که فتوای اعلم حجت تعیینیه باشد. غیر اعلم هم شاید فتوایش حجت باشد. خب فحص کرد حالا دیگر چرا نتواند برائت جاری کند؟ فحص عامی به حسب خودش هست. فحص عامی که بر عامی واجب است و به او می گویند هلا تعلمت تعلم فتوی است نه بررسی روایات وسائل الشیعه.

خب چرا عامی نتوان برائت جاری کند از این حکم تکلیفی که مفاد فتوای اعلم هست؟

بله اگر یکی فتوی می دهد به وجوب قصر و دیگری فتوی می دهد به وجوب تمام، و این مکلف علم اجمالی دارد به اینکه یا قصر واجب است یا تمام، بله اینجا در اطراف علم اجمالی برائت جاری نمی شود. اما جاهایی که شبهه بدویه است، علم اجمالی صغیر نداریم، مثل همین خمس هدیه، امر دائر است بین وجوب و عدم وجوب، و علم اجمالی کبیر هم منحل شده است با پیدا کردن مقداری از فتاوای الزامیه معتبره که مورد اتفاق هست بین مراجع. چرا تواند برائت جاری کند؟

که به نظر ما این اشکال، اشکال واردی هست و قابل جواب نیست.

ولکن در غیر این مورد که عامی می تواند برائت جاری کند ما اصل اینکه تقلید اعلم لازم است از باب دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت، ما می پذیریم که فتوای غیر اعلم مشکوک الحجة است و نمی توان فتوای غیر اعلم را منجز و معذر قرار داد. مگر همین موردی که فتوای اعلم به وجوب یک شیئی است و فتوای غیر اعلم به عدم وجوب آن و شبهه، شبهه بدویه است، مثل همین مثال خمس هدیه. در اینجا چون شبهه بدویه است علم اجمالی صغیر در این مسأله که نداریم، وفرض هم این است که علم اجمالی به ثبوت تکالیفی در شریعت اجمالا برای این عامی منحل شده است. در مواردی که این دو مجتهد فتوایشان مثل هم هست اینقدر تکلیف هست که بیش از این دیگر ما علم اجمالی نداریم.

نکته سوم: اینطور نیست که قول اعلم متیقن الحجیة باشد دائما. گاهی یک مزیتی در غیر اعلم هست که احتمال حجیت تعیینیه او هم می رود. مثلا اگر غیر اعلم اورع باشد یا اصلح باشد برای زعامت مسلمین، ما احتمال می دهیم که فتوای او را شارع حجت تعیینیه قرار داده باشد. چه جور بگوئیم فتوای اعلم حجت است قطعا؟ نه. مثل این می ماند که شما یک حی اعلم دارید نسبت به احیاء دیگر. و لکن اگر بروید سراغ اموات، بزرگانی هستند در تاریخ تشیع که این مراجع زنده باید شاگردی آنها را بکنند، شما چطور می گوئید فتوای این مجتهد اعلم حیّ متقین الحجیة است نسبت به فتوای آن میت اعلم؟ فقط تقلید از او تقلید از میت می شود ابتدائا، ولکن این دلیل نمی شود که بگوئید این اعلم الحیّ فتوایش قطعا حجت است. چه کسی می گوید فتوای او قطعا حجت است.

اقول: این نکته را ما در بحث خودمان اینجور باید جواب بدهیم، بگوئیم ما در مثال اصلح یا اورع سیره عقلائیه را می دانیم بر جواز تقلید اعلم است. سیره عقلائیه این است که من به علمش کار دارم به ورعش چکار دارم. اعلم بی دین که نیست فقط آن غیر اعلم اورع یا اعقل واشد کفایة هست برای زعامت مسلمین، اما آن علم به بناء عقلاء قطعا جائز التقلید است.

اما در رابطه با آن جایی که ما یک اعلم الامواتی داریم که فتوای این غیر اعلم مطابق با فتوای آن اعلم الاموات است. این غیر اعلم آدم محتاطی است، فتوایش خیلی جاها مطابق با فتوای شیخ انصاری است. این اعلم آدم جریّ ای است یکوقت می بینید در مقابل بزرگان می آید فتوی می دهد بر خلاف فتوای اعلم الاموات و بر خلاف فتوای مشهور. اینجا انصافا با سیره عقلاء نمی شود مشکل را حل کرد. واقعا سیره عقلاء چیست؟ این اعلم فتوایش مخالف مشهور است، مخالف اعلم الاموات است که خود این اعلم حیّ هم قبول دارد می گوید ما کجا شیخ انصاری کجا، ما کجا کاشف الغطاء کجا. گاهی اینجور می شود که علم رو به تنزل می رود. (نمی خواهم بگویم الان اینطور است. بالفعل را نمی گویم. بالاخره این وضعی که الان هست آینده اینطور است. کی دیگر امثال آقای خوئی وآقای بروجردی پیدا می شود). حالا الان بین زنده ها این اعلم الاحیاء نسبت به آن گذشتگان امتیاز ندارد، فتوای غیر اعلم موافق با آن اموات است که از این حیّ اعلم هم جلوتر بوده اند. کی سیره عقلاء محرز است که رجوع کنند به این اعلم حیّ که خودش هم اعتراف دارد که مقام آن اموات مثل شیخ انصاری از او بالاتر است؟ با سیره عقلاء نمی شود مشکل را حل کرد.

و لکن ما مذاق شارع را می دانیم که به عوام نمی گوید بروید یک اجتهاد ناقص کنید فتوای مراجع گذشته را هم پیدا کنید ببینید فتوای غیر اعلم موافق با مشهور است موافق با اعلم الاموات است. بابا این عامی صبح قبل از طلوع آفتاب باید از خانه در بیاید تا بعد از غروب آفتاب دنبال یک لقمه نان باشد. کی فرصت این کارها را دارد. تازه آنهایی که دنبال فتوای مشهور می روند اختلاف می کنند، می گویند مشهور این را می گویند، آقای زنجانی می گوید نخیر من تحقیق کردم مشهور این را نمی گوید. یا خود همین که اعلم الاموات چه کسی است مورد اختلاف است.

ولذا ما از مذاق شارع احراز کردیم که عوام را ارجاع نمی دهد به آن جهات خارجیه از فتوای مراجع موجود. اینکه بگوید برو ببین غیر اعلم فتوایش مطابق با اعلم الاموات است یا مطابق با فتوای مشهور است، این تشخیصش بر عامی مشکل است. فرق می کند با تشخیص اعلم که می رود از چند تا خبره می پرسد می گوید اعلم از این مراجع زنده کیست تا از او تقلید کنم.

ولذا این را باید با مذاق شارع مشکلش را حل کرد.

پس اینکه مرحوم آقای خوانساری در وجوب تقلید فرموده اند: یجب تقلید الاعلم الا إذا کان غیر الاعلم فتواه موافقا لأعلم الاموات أو فتوی المشهور، نه، این دقت آقای خوانساری است. و الا مذاق شارع را آدم می فهمد که عوام را به این مطالب ارجاع نمی دهد.

سؤال وجواب: برای اعلم از اهل خبره سؤال می کند، مخصوصا که اعلم را ما قائلیم یعنی اعلم فاحش و معتد به، نه اعلمی که خبره های متعارف نمی توانند تشخیص بدهند. اعلمی که خبره های متعارف بتوانند اعلم بودن او را تشخیص بدهند این اعلم واجب التقلید است. خب این را عوام رجوع می کنند به اهل خبره و می پرسند.

پس ما فی الجمله این دلیل دوم را (یعنی دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت) بر وجوب تقلید اعلم پذیرفتیم. بله برخی از موارد بود که اصل عملی جاری می شد یا استصحاب حجیت فتوای غیر اعلم یا برائت از تکلیفی که اعلم فتوی به او داده است. آنجا را ما احتیاط می کنیم در لزوم تقلید اعلم.

دلیل سوم: مقبوله عمر بن حنظله است: الحکم ما حکم به افقههما. ما دو نفر را دیدیم که می گویند این مقبوله هیچ ربطی به قضاوت ندارد. یکی مرحوم آسید احمد خوانساری قده در جامع المدارک و یکی هم آقای سیستانی. این دو بزرگوار فرموده اند این مقبوله راجع به فتوی است ربطی به قضاء ندارد. و در باب فتوی و تعارض فتویین فرموده است که الحکم ما حکم به افقههما. ولذا می شود دلیل بر لزوم تقلید اعلم. این را انشاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه 1755

چهارشنبه 05/04/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

دلیل سوم بر وجوب تقلید اعلم در فرض علم اجمالی به اختلاف او با غیر اعلم: مقبوله عمر بن حنظله است.

در مقبوله عمر بن حنظله بعد از فرض تعارض دو فقیه، حضرت فرمودند الحکم ما حکم به افقههما. و لذا آقای سیستانی به این روایت استدلال کرده اند بر وجوب تقلید اعلم در فرض تعارض فتوای او با فتوای غیر اعلم، وفرموده اند اعلمیت شرط مرجِع نیست، مرجّح تعارض فتوای مراجع هست.

در رابطه با مقبوله عمر بن حنظله مشهور این است که این مقبوله مربوط به قاضی هست و در تعارض قضاء دو قاضی فرمود: الحکم یعنی القضاء ما حکم به أفقههما.

ولی مرحوم آقای خوانساری وآقای سیستانی فرموده اند نخیر، این مربوط به تعارض فتوی هست.

مرحوم آقای خوانساری فرموده اند: اصلا قضاء در شبهه موضوعیه است، در شبهه حکمیه قضاء معنا ندارد. باید عامی تقلید کند از فقیه و طبق تشخیص شرعی عمل کند. امر حاکم در شبهات حکمیه ارشاد به حکم شارع است، مثل امر به معروف. اگر شخصی که اتلاف کرده است مال غیر را خطأ و نمی داند که اتلاف خطأ موجب ضمان هست یا نیست، اگر حاکم او را امر کرد به اداء خسارت، در واقع بیان حکم شرعی می کند برای او. و اساسا چطور ممکن است این مکلفی را که با حاکم اختلاف رأی دارد امر کنیم که اتباع کن رأی او را؟ با اینکه این مکلف می گوید سخن او خلاف شرع است، من بدهکار نیستم، بر من واجب نیست اداء مالی به این شخص، او دارد به من می گوید که واجب است شرعا تو اداء کنی خسارت را. فإذا حکم بحکمنا نیست به نظر این عامی. حکم بحکم مخالف لحکم الائمه است از نظر این عامی. در مقبوله فرمود فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنما بحکم الله استخف و علینا ردّ والراد علینا کالراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله.

فرموده: بله در موضوعات ما قضاء را قبول داریم وبخاطر حسم ماده نزاع محکوم علیه باید قضاء قاضی را قبول کند ولو قطع به خطاء او دارد.

مگر در جایی که بحث مالی نیست، مثل اینکه قاضی حکم بکند به زوجیت زنی که این زن می داند زوجه این مرد نیست. بینه قائم شد بر زوجیت او و قاضی حکم کرد. اینجا این زن باید فرار کند از دست این مرد اگر می تواند. قاضی او را إجبار می کند به تمکین، دست مأمور بدهد که ببرد این زن را منزل آن مرد، و این زن هم اگر بتواند باید از دست این مأمور فرار کند.

اقول: این فرمایش مرحوم آقای خوانساری در فرق بین شبهه موضوعیه و حکمیه درست نیست. یکی از معضلات باب قضاء چه در شبهه حکمیه و چه در شبهه موضوعیه همین است که گاهی محکوم علیه می بیند حق نیست که از آن رفع ید کند، تکلیف است، چطور تکلیفش را رها کند. مثل همین مثال که این زن می داند که این مرد تقلب کرده وفریب داده دو شاهد عادل را و آنها شهادت بر عقد ازدواج او داده اند. یا این مرد انکار می کند طلاق را، در حالی که زن می داند طلاق شرعی واقع شده است. قاضی حکم می کند طبق ظواهر به بقاء زوجیت این زن و او را امر به تمکین می کند، اما این زن چطور تمکین بکند؟ این یک مشکلی است در باب قضاء.

برخی از تلامذه مرحوم آقای صدر در کتاب القضاء گفته اند ما اینجا استظهار می کنیم که شارع به عنوان ثانوی امر به تمکین کرده است این زن را. با اینکه این مرد شوهر او نیست لکن برای حفظ نظام مجتمع و اینکه ردّ قضاء قاضی موجب هرج و مرج است استظهار می کنیم که بر این زن به عنوان ثانوی تمکین واجب است، و از طرف این زن زنا نیست ولو از طرف آن مرد چه بسا زنا هست.

که این بحث، بحث مشکلی است. ولی به هر حالی فرقی بین شبهه حکمیه و موضوعیه نیست. و این استظهار صاحب کتاب القضاء فی الفقه الاسلامی را هم ما احراز نمی کنیم.

اینکه مرحوم آقای خوانساری در کتاب جامع المدارک فرموده اند قضاء در شبهه حکمیه معنا ندارد، حتما مقصود در موارد حقوق است، و الا در تکالیف که ایشان در موضوعات هم اشکال کرد. در رابطه با حقوق چه اشکالی دارد به این شخص بگویند با اینکه تو مجتهد هستی و معتقدی که زوجه ارث نمی برد از زمین، اما همسر پدرت مجتهد است یا مقلد کسی است که می گوید زن از زمین ارث می برد. با هم تنازع کردید رجوع کردید به یک مجتهد. اول به شما می گویند از اعلم تقلید کنید، اما شما که می گوئید من مجتهد هستم، زن پدرت هم می گوید من ولو عامی هستم اما به نظرم اعلم فلانی است، یا این پسر هم اگر مجتهد نیست می گوید من اعلم را فلان مرجع دیگر می دانم، آنوقت می گویند بیایید نزد یک مجتهد تا برای فصل خصومت قضاوت کند والا هرج ومرج لازم می آید در جامعه.

خی این مجتهد طبق نظر فقهی خودش قضاوت می کند. اگر بگوید زن از زمین ارث می برد، خب این آقا که فرزند آن متوفی هست از حق خود بگذرد. سهم او است ولی واجب که نیست به زور بچسبد به سهم خودش، به زن پدرش بدهد. اینکه مشکلی ندارد. فإذا حکم بحکمنا هم یعنی فإذا حکم وفق موازین القضاء. والا فإذا حکم بحکمنا واقعا، که ما چه می دانیم که این قاضی حکم بحکمنا واقعا. فإذا حکم بحکمنا یعنی حکم علی وفق موازین القضاء الشرعی. یعنی سراغ استحسان و قیاس نرفت، طبق موازین استنباط وقضاء شرعی حکم کرد.

ولذا معنا ندارد ما بگوئیم قضاء در شبهات حکمیه نیست. مورد این مقبوله شبهه حکمیه است و تعبیر شده است به قضاء، چرا از این ظهور رفع ید کنیم.

آقای سیستانی وجه دیگری ذکر کرده است. فرموده اند: ما مشکلمان این است که این قاضی ها که دو نفر بودند (رضیا برجیلین)، این دو نفر قاضی منصوب از امام صادق علیه السلام بودند یا قاضی تحکیم به تراضی متخاصمین بودند؟

اگر قاضی منصوب بودند، قاضی منصوب دو نفر نیست یک نفر است. انحلالی است دیگر. آن فقیه دوم چه حقی داشت نقض کند قضاء قاضی اول را؟ قضاء فقیه دوم بعد از قضاء فقیه اول ارزشی نداشت.

اگر کسی بگوید چه مانعی دارد دو فقیه متصدی یک قضاء بشوند و مجموع این دو فقیه بشوند قاضی. هر کدام نیم قاضی، چه اشکالی دارد؟ خب اگر این اشکال ندارد در جائی به درد می خورد که هر دو متفق بشوند بر یک حکمی. اما در مورد این مقبوله حکم کل منهما بخلاف ما حکم به الآخر. پس اصلا این قضائشان ارزش نداشت، تا نوبت به تعارض برسد، تا نوبت به مرجحیت افقهیت برسد.

اگر قاضی نحکیم بودند، اولا فرض قاضی تحکیم بودن خلاف ظاهر مقبوله است. چون در قاضی تحکیم هر دو باید تراضی کنند به یک نفر یا به دو نفر. در حالی که در نقل تهذیب هست إن کان کل واحد منهما اختار رجلا. هر کدام از این دو مترافع یکی را به عنوان قاضی پذیرفت، نه اینکه هر دو مترافع مجموع این دو نفر را قاضی تحکیم قرار بدهند.

علاوه بر اینکه همان اشکال قبلی می آید که اگر قاضی تحکیم مجموع این دو نفر هستند، پس حکم یکی بر خلاف حکم دیگری ارزشی ندارد، مقتضی نفوذ ندارد، تا نوبت برسد به تعارض قضاء دو قاضی.

ولذا نمی شود با موازین قضاء این روایت را توجیه کرد.

نفرمائید که امام علیه السلام در صدر مقبوله فقیه را به عنوان قاضی نصب کرد.

ایشان فرموده اند بله، صدر مقبوله همین است، اما چون فقیه یک منصب آخری هم غیر از قضاء دارد و هو منصب الافتاء، مقبوله اول سخن از منصب قضاء فقیه گفت، بعد عمر بن حنظله به تناسب رفت سراغ منسب دیگر فقیه که منصب إفتاء است و مسأله را در رابطه با منسب افتاء برای فقیه فرض کرد.

اقول: انصافا این فرمایش هم تمام نیست. ظاهر حکمَ کل منهما یا الحکم ما حکم به أفقههما قضاء است. در إفتاء تعبیر نمی کنند حکمَ. فقط اشکال شما این است که دو قاضی چطور توجیه بشود. می گوئیم چه اشکالی دارد در قضاء در شبهه حکمیه همین مورد مقبوله نافذ باشد شرعا، که اگر دو قاضی قرار دادند قاضی متعدد بشود و هر دو حق حکم صادر کردن دارند. اگر هر دو متفق بشوند حکم اینها نافذ خواهد بود، اگر اختلاف کردند حکم افقه نافذ خواهد بود. این مقدار از نقض قضاء قاضی اشکالی نداشته باشد. ما که اجتهاد در مقابل نص نمی کنیم. در این مورد قضاء در شبهه حکمیه اگر دو مترافع بودند هر کدام راضی شدند به یک قاضی و هر دو حکم کردند، الحکم ما حکم به أفقههما. چه اشکالی دارد؟

بله مرحوم آقای تبریزی قده فرموده: برفرض ما بگوئیم مقبوله راجع به مقام إفتاء است، اما مرجح مجموع چهار صفت است، الحکم ما حکم به أفقههما و أورعهما و أعدلهما وأصدقهما. بر فرض شما بگوئید این مقبوله مربوط به تعارض دو فتوی است اما این مقبوله ترجیح را داده است به کسی که اعلم و اروع و اعدل و اصدق است، نه اینکه فقط اعلم باشد.

اقول: این فرمایش خلاف ظاهر است. ظاهر این است که این انحلالی است. حالا اگر هر دو در ورع و عدل وصدق حدیث مساوی اند ولی یکی اعلم است، ظاهر این است که امام علیه السلام قول و حکم او را مقدم کرده است. لذا عمر بن حنظله بعد فرض کرد که لا یفضل احدهما علی الآخر. نه اینکه فرض کند که این چهار صفت مجموعا در یکی از این دو پیدا نمی شود. فرض انتفاء مرجح را این قرار داد که اینها با هم ترجیحی در این صفات ندارند. در حالی که طبق استظهار مرحوم استاد همین کافی بود که یکی از این صفات در هر دو مساوی باشد ولی در سه صفت یکی ترجیح دارد اگر یک صفتش مساوی باشد کار خراب می شود. نه، ظاهرش انحلال است.

بله اگر یکی اعلم بود و دیگری اورع یا اصدق فی الحدیث، دیگر مشکل می شود تمسک به مقبوله.

آقای سیستانی فرموده اند اگر یکی اعلم است و دیگری اورع، ما اعلمیت را بر اورعیت مقدم می کنیم. چرا؟ چون آن کسی که اورع است، اورع در مقام إفتاء است یا اورع در غیر مقام إفتاء. اورع در غیر مقام إفتاء که خلاف ظاهر است که مرجح باشد. چون این مرجحات موضوعیت که ندارد، به نکته اقربیت الی الواقع است. یکی از این دو اورع در غیر مقام إفتاء است، مال شبهه ناک نمی خورد چه ربطی دارد به مقام إفتاء. پس انصرافش به اورع در مقام إفتاء است.

ایشان فرموده: از این مقبوله ما یک کبرای عقلائیه استفاده کردیم. چون در مقبوله فرمود المجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فإن المجمع علیه لاریب فیه، کبرای عقلائیه ای فهمیدیم که اگر در یکی از این دو دلیل متعارض مزیتی باشد که ریب و سوء ظن ناشی از تعارض منصرف بشود به آن دلیل فاقد مزیت، عقلاء این دلیل واجد مزیت را ترجیح می دهند. این یک کبرای عقلائیه است.

ولذا اعلمیت باید به مقدار معتدبه باشد تا تقلید اعلم واجب بشود. باید اعلمیت این آقا به حدی برجسته باشد که تا هنگامی که انسان فتوای او را با فتوای غیر اعلم مقایسه می کند که با هم متعارضند، سوء ظنش وآن بدگمانی اش که بخاطر اختلاف این دو مجتهد به وجود آمده است متوجه فتوای غیر اعلم بشود.

حالا گاهی ایشان تعبیر می کند که انسان وثوق وآرامش نفس پیدا کند به فتوای اعلم.

و این اول راجع به اعلمیت است، اگر هر دو مساوی بودند آنوقت اروعیت در شئون إفتاء اگر معتدبه بود در یکی، عقلاء آن را ترجیح می دهند.

اقول: ما قبلا در این مبنا مناقشه کردیم. و به نظر ما درست است که اعلمیت در سیره عقلاء باید به مقدار معتدبه باشد تا تقلید اعلم واجب بشود، یعنی آن اعلمیتی که متعارف اهل خبره بتوانند تشخیص بدهند. و لکن استدلال آقای سیستانی را به مقبوله ما نمی پذیریم و قبلا هم مناقشه کردیم.

یک نکته ای عرض کنم: تا حالا بحث ما راجع وجوب تقلید اعلم بود در فرض علم به اختلاف بین او و بین غیر اعلم. که عرض کردیم یجب تقلید الاعلم از باب دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت یا مشهور گفته اند از باب سیره عقلائیه بر لزوم تقلید اعلم. فرق نمی کند فتوای غیر اعلم مخالف احتیاط باشد یا موافق احتیاط.

اینکه محقق عراقی ره فرموده اند اگر فتوای غیر اعلم موافق احتیاط است چه اشکالی دارد ما به فتوای غیر اعلم عمل کنیم؟ خب او موافق احتیاط است دیگر.

جوابش این است که مگر بحث ما در مجرد عمل مطابق با احتیاط است که موافق با فتوای غیر اعلم می شود؟ بحث در حجیت است. فتوای غیر اعلم موافق احتیاط است، دوست دارید احتیاط کنید ما حرفی نداریم، اما به عنوان حجت نمی توانید با آن برخورد کنید. احتیاط یک بحث است حجت بحث دیگری است. حجت فتوای اعلم است ولو فتوایش مخالف احتیاط باشد.

کسانی که مخالف وجوب تقلید اعلم هستند اینها هم برای جواز تقلید غیر اعلم ادله ای ذکر کرده اند:

دلیل اول: اطلاق روایاتی بود که ارجاع داده بود به اصحاب. یکی را ارجاع داده بودند به محمد بن مسلم و یکی را ارجاع داده بودند به حارث بن المغیرة النصری ویکی را ارجاع داده بودند به ابی بصیر. و عادتا این بزرگان با هم اختلاف نظر دارند.

اقول: این را جواب دادیم، گفتیم معلوم نیست این ارجاع عوام شیعه به افراد مختلف، در مقام بیان کبرای جواز تقلید بوده و عوام شیعه علم داشته اند به اختلاف در مسائل محل ابتلاء خودشان. این برای ما ثابت نیست.

البته علم به اختلاف بین فقهاء که در آن زمان عادتا بوده. اما اینکه این عامی در مسائل محل ابتلاء خودش علم داشته باشد به اختلاف بین این فقیه که به او رجوع می کند با فقیه دیگر، این را ما می گوئیم معلوم نیست. و الا به نحو کلی علم به اختلاف بین فقهاء که بوده است.

دلیل دوم: سیره متشرعه است در زمان ائمه علیهم السلام، که نه اهل سنت دنبال تقلید اعلم بوده اند و نه عوام شیعه.

اقول: این هم انصافا محرز نیست. در موارد علم اجمالی به اختلاف اعلم و غیر اعلم در مسائلی که محل ابتلاء منِ عامی هست، در اینجا ما احراز نمی کنیم سیره متشرعه را. اهل سنت که سیره شان اگر هم باشد اعتباری ندارد. عوام شیعه با وجود علم اجمالی به اختلاف در مسائل مبتلابه آیا باز می رفتند سراغ غیر اعلم با تمکن از رجوع به اعلم؟ این برای ما محرز نیست.

دلیل سوم: آخرین دلیلی که قائلین به عدم وجوب تقلید اعلم اقامه کرده اند این است که گفته اند: لزوم تقلید اعلم مستلزم عسر و حرج است. اینکه می بینید مردم دچار عسر و حرج نمی شوند چون عملا دنبال تشخیص اعلم طبق موازین نیستند. و اگر هم اسمش این است که می خواهم از اعلم تقلید کنم، می رود از فامیلش که طلبه است سؤال می کند که معلوم نیست اهل خبره باشد. از امام جماعت محل سؤال می کند که اصلا اهل خبره بودنش ثابت نیست. زنگ می زند دفتر مرجع که اعلم به نظر شما کیست؟ اصلا نمی شناسد چه کسی تلفن جواب می دهد. خب به هر دفتری زنگ بزنی معمولا می گویند مرجع ما اعلم است. این باعث می شود که عسر و حرج پیدا نکنند. و الا اگر واقعا دنبال تشخیص اعلم طبق موازین باشند دچار عسر و حرج می شوند.

صاحب کفایه فرموده: چه عسر و حرجی؟! تشخیص اعلم عسر و حرج دارد؟ آقا تشخیص اعلم مشکل تر از تشخیص مجتهد نیست. لیس تشخیص الاعلمیة بأشکل من تشخیص اصل الاجتهاد. سریع رساله و پایان نامه می نویسد و می دهد دست شما، می گوئید آقا مجتهد است. خب شاید مطالب دیگران را نقل کرده است. الآن هم که کامپیوتر هست جمع می کند مطالب را. تشخیص اعلمیت سخت تر از تشخیص اصل اجتهاد نیست به نظر صاحب کفایه. آقای تبریزی ره هم روی همین تکیه می کردند. همانطور که شما باید مجتهد را تشخیص بدهید به همان نحو هم اعلم بودن را هم تشخیص بدهید، رجوع بکنید به اهل خبره برای تشخیص اعلم. اما بعد از تشخیص اعلم که دیگر تقلید اعلم مشکلی ندارد. رساله می نویسد چاپ می کند توزیع می کند و عوام هم از او تقلید می کنند، مشکلی پیش نمی آید.

اقول: انصاف این است که ما نفهمیدیم این مطلب را که تشخیص اعلمیت سخت تر نیست از تشخیص اصل اجتهاد. قبول داریم تشخیص اجتهاد هم سخت است و در او بحثی نداریم و مخالفیم با این مجتهد سازی ها، اما تشخیص اعلم اینطور نیست که سخت تر نباشد. چرا؟ برای اینکه تشخیص اعلم نیاز دارد به احاطه به مبانی فقهاء مختلف که در درجه یک اجتهاد هستند. با این اختلاف سلیقه ها بین مراجع و اختلاف مدرسه ها، اینکه تشخیص بدهیم این آقا اعلم است خیلی سخت است.

همین آقای شبیری بعد از مدتها که یکی از مراجع بزرگ را می گفتند اعلم است، بعدها گفتند من خودم به نتیجه رسیده بودم اعتماد می کردم به شهادت دو نفر دیگر. اینطور نیست که در کفایه تعبیر کردید که تشخیص اعلم سخت تر از تشخیص اصل اجتهاد نیست. نه این هم سخت است.

ولکن هر کجا تشخیص اعلمیت بر اهل خبره سخت بود یا بخاطر تعارض اهل خبره تشخیص اعلم بر عامی سخت بود، آنوقت می گوئیم عامی مخیر است در تقلید بین افرادی که محتمل الاعلمیة هستند. نه اینکه حالا که تشخیص اعلم سخت است بروم سراغ هم محلی خودم که تا دیروز با هم در روستا کشاورزی می کردیم چند سالی است رفته شهر اجازه اجتهاد هم از بعضی ها گرفته که و فی المجیز و المجاز نظر، بروم از او تقلید کنم؟ اگر تشخیص اعلم سخت است و رجوع به اهل خبره هم می کنیم اختلاف دارند، بله مخیر می شود عامی بین آن افرادی که در دائره اعلمیت هستند.

سؤال وجواب: در تشخیص اهل خبره هم باید رجوع کرد به افراد فاضل حوزه. نه هر کسی که دفتر و دستگاهی درست کرد بشود اهل خبره.

اگر سخت شد، در دائره مراجع درجه یک می شود مخیر. نه اینکه دیگر از آن قله که تشخیص نمی دهد قله اینجا است یا آنجا، خودش را پرتاب کند ته دره. حالا قله را تشخیص نمی دهی اینجا است یا آنجا، به یکی از اینها بچسب. بیشتر از این که نمی شود. تخییر را به این مقدار ما می فهمیم نه بیشتر.

آقای خوئی فرموده اند لاحرج اینجا به درد نمی خورد، چون لاحرج در تکالیف است. لاحرج که فتوای غیر اعلم را که حجت نیست حجت نمی کند. مثل اینکه بگوئیم نجاست این آب که حرجی است آیا لاحرج این آب را طاهر می کند؟ نه. عدم حجیت فتوای غیر اعلم حرجی است، لاحرج فتوای غیر اعلم را که حجت نمی کند.

اقول: ظاهرا اینهایی که استدلال به لاحرج می کنند به مذاق شارع استدلال می کنند نه به ما جعل علیکم فی الدین من حرج. والا احتیاط که حرجی نیست. جمع بین فتوای این چند نفر و عمل به فتوای این چند مجتهد درجه یک که حرجی نیست. بله به لاحرج که تمسک نمی کنند. احتیاط که حرجی نیست، وجوب تقلید اعلم که وجوب نفسی نیست. خب تشخیص نمی دهی اعلم را، چند رساله بگذار که می دانی یکی از آنها اعلم است طبق احوط الاقوال عمل کن. او که حرجی نیست. او که حرجی نیست.

آن کسی که استدلال می کند به لاحرج، می گوید مذاق شارع را من کشف کردم، که عوام را ارجاع نمی دهد به احتیاط یا به تقلید اعلمی که تشخیصش حرجی است. این حرف خوبی است.

اما ما اعتقادمان این است که تشخیص اعلم همه جا حرجی نیست. خیلی مواقع اعلم مشخص بوده است، اهل خبره اتفاق نظر داشته اند. اگر هم اختلاف نظر داشته اند اقوی خبرة وآن کسی که خبرویتش بیشتر است سراغ او می روند و او اعلم را تعیین می کند.

بله اگر واقعا تشخیص اعلم حرجی بشود ما هم قبول داریم و از مذاق شارع کشف کردیم که احتیاط به جمع بین چند فتوی را خدا بر عوام نمی خواهد. تشخیص اعلم هم که حرجی است. مخیر می شود، اما بین مراجع درجه یک. این راجع به این بحث است.

در اینجا یک نظریه ای هست، می گویند دیگر اعلم فردی را کنار بگذارید، شورای فقاهت تشکیل بدهید مثل شورای طبابت. الان پزشکها شورای پزشکی تشکیل می دهند راجع به بیماری های سخت. اکثریت کمیسون پزشکی به یک نظری می رسند با مشورت، اکثریت هر چه گفت عمل می کنند. این روش رجوع به اعلم عملا در رشته های دیگر یک مقدار دارد منسوخ می شود. ولذا برخی از افراد قابل توجه در کتابهایی نوشته اند که شورای فقاهت تشکیل بشود و مردم از این شورا تقلید کنند. طبعا اکثریت این اعضاء شورای فقاهت هر چه گفتند او اقرب به واقع است.

تأمل بفرمائید تا روز یکشنبه.

جلسه 1756

یکشنبه 09/04/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به تقلید اعلم بود که عرض کردیم در مسائلی که علم هست به اختلاف اعلم و غیر اعلم ولو به نحو علم اجمالی در مسائلی که محل ابتلاء این مکلف هست باید از اعلم تقلید کرد، البته اگر درجه اعلمیت او فاحش باشد.

برخی از نویسندگان مطرح کرده اند که بجای تقلید اعلم از شورای فقهی تقلید بشود. جمعی از مجتهدین جمع بشوند و با مشورت یکدیگر اتخاذ رأی بکنند، اکثریت اینها به هر رأیی رسیدند مردم به آن عمل کنند. گفته می شود که سیره عقلاء بر تقلید اعلم مطلق نیست. امروز در شورای پزشکی که تشکیل می شود رأی اکثریت کمیسیون پزشکی اجراء می شود، و این عقلائی است. بله اگر اعلم و غیر اعلم را فردی حساب کنیم رأی اعلم مقدم است، اما اگر به شکل شورائی حساب کنیم عقلاء رأی شورائی را اقرب به واقع می دانند.

اقول: این مطلب به نظر ما تمام نیست. چون اگر در همان کمیسیون فقهی فرض کنیم انتخاب صحیح بوده و علماء درجه یک را انتخاب کرده اند، نه با زد و بندها و مانند آن کمیسیون تشکیل بدهند و افراد غیر صالح را عضو کمیسیون بکنند، (که معمولا در انتخابها اینطور است، تضمینی نیست که افراد صالح انتخاب بشوند) فرض کنیم که نخیر، افراد صالح انتخاب شدند، اما اگر اعلم در اقلیت باشد و اکثریت غیر اعلم باشند و اختلاف هم بین اعلم وآنها فاحش باشد، آیا عقلاء می روند عمل می کنند به رأی اکثریت غیر اعلم؟ این واضح است؟ قطعا این واضح نیست. در امور اجتهادیه اکثریت مطرح نیست. آن چیزی که مطرح است اقوائیت و اخبریت فرد است.

پس اینکه ما ادعاء کنیم بناء عقلاء بر تقدیم رأی اکثریت بر اقلیت است هر چند اقلیتی که در ضمن آن اعلم وجود داشته باشد، این درست نیست.

بله! اگر مراد این است که فقهاء با هم مشورت کنند و اعلم هم مشورت بگیرد از غیر اعلم، این بسیار چیز خوبی است. و ما هم در استنباط فقیه استفراغ وسع را به حسب متعارف لازم می دانیم. و استفراغ وسع در هر زمانی تابع شرائط آن زمان هست. اگر مجتهد اعلم ببیند که افراد متخصصی در این زمینه نظرهایی دارند و احتمال بدهد که نظر آنها تأثیر داشته باشد در تشخیص این اعلم، اگر کوتاهی کند در مراجعه به نظر آنها، این اجتهادش کامل نیست و استفراغ وسع نکرده است. البته به حسب متعارف. اگر مقاله ای چاپ شده، کتابی چاپ شده در این زمنیه ای که او می خواهد اتخاذ رأی کند و احتمال عقلائی می دهد که نظرش با مراجعه به آن کتاب یا مقاله تغییر کند و یا در اتخاذ رأی او تأثیر داشته باشد، بدون شک باید رجوع کند به این کتابها و مقاله ها.

ولی این بحث دیگری است. بحث تشکیل شورای فقهی و تبعیت مردم از رأی اکثریت این شورا مطلب درستی نیست.

این بحثی که گفتیم تقلید اعلم واجب است، در جائی است که علم به اختلاف تقلید اعلم و غیر اعلم داشته باشیم در مسائل مبتلی به، و این علم اجمالی منحل نشده باشد. بسیاری از مواقع برای افراد مطلع علم اجمالی منحل می شود. مخصوصا گاهی برای احتیاط واجب اعلم که می خواهیم رجوع کنیم به غیر اعلم که محدوده آن کوچک هست در دائره احتیاطات واجب اعلم، مراجع درجه دو مساوی هم باشند در این محدوده چه بسا علم به اختلاف این مراجع درجه دو در فتوی نداریم. یا حتی راجع به فتوای اعلم هم مقداری که فحص می کنیم علم به اختلاف پیدا می شود و دیگر بیش از آن علم اجمالی به اختلاف نداریم. 200 فتوی بین اعلم و غیر اعلم اختلاف دارد، ما این 200 فتوی را پیدا کردیم، بیش از آن دیگر علم اجمالی نداریم. شک بدوی است. چرا ما نتوانیم از غیر اعلم تقلید کنیم؟

به نظر می رسد که تقلید غیر اعلم بعد از انحلال علم اجمالی به اختلاف اعلم و غیر اعلم در مسائل محل ابتلاء مکلف بلامانع باشد. هم سیره عقلائیه و متشرعیه بر رجوع به غیر اعلم هست. جائی که علم به اختلاف دارند رجوع نمی کنند به غیر اعلم. اما این همه پزشک هست غیر اعلم هم هستند، مطبشان تعطیل نشده، مردم مراجعه می کنند. روایاتی هم که امام ارجاع داد، بنابر اینکه در مقام بیان کبرای جواز تقلید باشد اما در زمان واحد به افراد مختلفی ارجاع داد. هم محمد بن مسلم بود هم ابوبصیر بود هم حارث بن مغیره بود. محمد بن مسلم قطعا افقه بود از آنها. ما که اشکال کردیم گفتیم معلوم نیست امام در مقام بیان کبری باشد. ولی بالاخره اگر می خواهد ارجاع بدهد در تقلید به اصحاب، قدر متیقن این است که اگر می خواهد ارجاع بدهد در تقلید به اصحاب، قدر متیقن این است که احتمال اختلاف نظر این اصحاب هست و امام علیه السلام ارجاع داده به غیر اعلم.

بله در مقام بیان کبرای جواز تقلید نبوده که اطلاق گیری بکنیم. اما قدر متیقن که دارد. قدر متیقنش احتمال اختلاف در فتوی هست.

مرحوم آقای خوئی به تبع شیخ انصاری یک استدلالی می کند بر جواز تقلید غیر اعلم در فرض عدم علم به اختلاف. ایشان می گوید فتوای مجتهد حجت است به شرط عدم مخالفت آن با فتوای اعلم. استصحاب می کنیم عدم مخالفت آن را. و با استصحاب عدم مخالفت فتوای این مجتهد با اعلم، شرط حجیت آن را احراز می کنیم. فتوای هر مجتهدی طبق سیره عقلائیه و متشرعیه و اطلاق روایات حجت است مشروط به اینکه مخالف فتوای اعلم نباشد. خب استصحاب می کنیم عدم مخالفت را با فتوای اعلم. با این استصحاب شرط حجیت را احراز می کنیم.

اقول: این فرمایش با نظر آقای خوئی ره که موافق مشهور است سازگار نیست. اصلا آقای خوئی ره نیازی ندارد به استصحاب عدم مخالفت. چون حجیت فتوی حکم ظاهری است. تعارض و تنافی در احکام ظاهریه به نظر مشهور بعد از وصول آن هست. اصلا حجیت فتوای غیر اعلم با حجیت فتوای اعلم ولو فی علم الله مخالف هم هستند تنافی ندارند. هر وقت فتوای اعلم واصل بشود و علم به اختلاف او با دیگران پیدا کنیم، می شود مرحله وصول حجیت فتوی. آنوقت تنافی رخ می دهد. ولذا اگر یک بینه ای بیاید بگوید این آب پاک شده است، یک بینه ای هم فی علم الله هست که می گوید این آب هنوز نجس است، با هم تنافی ندارند به نظر مشهور. چون روح حکم ظاهری منجزیت و معذریت است به نظر مشهور. و قبل از وصول که حکم ظاهری روح پیدا نکرده است تا مخالف بشود با روح یک حکم ظاهری دیگر. یک حکم ظاهری صوری و بلاروح است. چه تنافی ای دارد با حکم ظاهری دیگر؟

بینه بر نجاست یک آب هست به شما نرسیده، شما قاعده طهارت دارید. هم قاعده طهارت در حق شما جعل شده است و هم حجیت بینه ای که واصل به شما نیست طبق اطلاقات حجیت بینه، با هم تنافی ندارند. چون روح حجیت بینه بر نجاست منجزیت نجاست است. قبل از وصول که تنجزی پیدا نمی کند تا تنافی پیدا کند با معذریتی که روح قاعده طهارت است. ولذا به نظر آقای خوئی ره که موافق مشهور هست فتوای غیر اعلم حجت است واقعا. چون هنوز فتوای اعلم و مخالف بودن آن با فتوای غیر اعلم به ما واصل نیست. حجت هم باشد فی علم الله وفتوای مخالف فتوای این غیر اعلم هم باشد فی علم الله مشکلی ایجاد نمی کند.

بله به نظر ما که روح حکم ظاهری را ابراز اهتمام مولا می دانیم به واقع. روح حکم ظاهری را صرفا منجزیت و معذریت نمی دانیم. بله حکم ظاهری ولو واصل نباشد می تواند تنافی پیدا کند با یک حکم ظاهری دیگر. حجیت فتوای اعلم به وجوب قصر روحش ابراز اهتمام به وجوب قصر است. حجیت فتوای غیر اعلم به وجوب تمام روحش ابراز اهتمام به وجوب تمام است و طبعا عدم اهتمام به مخالف آن که وجوب قصر باشد. اینجا تنافی هست و آنوقت ما نیاز داریم به استصحاب عدم مخالفت.

این راجع به این مطلب هست.

نکته ای عرض کنم:

صاحب عروه فرموده: احتیاط واجب این است که حتی غیر اعلم اگر موافق باشد با فتوای اعلم، و بنده خدا می گوید من هم همین را می خواستم عرض کنم که اعلم فرمود، باز احتیاط واجب این است که از غیر اعلم تقلید نکنیم، تا چه برسد به اینکه احتمال مخالفت بدهیم.

اقول: این فرمایش صاحب عروه چه وجهی دارد؟ اگر علم به موافقت داریم فتوای غیر اعلم هم حجت است دیگر، تعارض ندارد با فتوای اعلم.

شاید نظر صاحب عروه به این است که مرجعیت زعامت است و زعیم قرار دادن غیر اعلم اشکال دارد. یا اجماع داریم بر لزوم تقلید اعلم یا از روایات این را استفاده کردیم.

اما اجماع که دلیل لبی است و اگر هم کسی در این اجماع مناقشه نکند واصل اجماع را قبول کند، (که ما مناقشه کردیم گفتیم شهید ثانی فرموده الاشهر تقلید الاعلم، یعنی اجماعی در کار نیست)، اگر اجماعی هم باشد قدر متیقنش موارد علم به مخالفت فتوای اعلم با غیر اعلم است.

اگر مقصود روایات است این روایات را بررسی کنیم:

روایت اول: نامه امیرالمؤمنین علیه السلام است در عهد مالک اشتر: إختر للحکم بین الناس افضل رعیتک.

عهد مالک اشتر سندش تمام است، نجاشی سند صحیح به آن دارد.

ولی این اولا: مربوط به باب قضاء است.

ثانیا شرط قاضی افضل من فی البلد قرار داده است نه افضل مطلق. افضل رعیتک.

ثالثا افضل مساوی با اعلم نیست. چه بسا اعلم افضل نیست. ولذا به دنباله اش آمده است که إختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ممن لا تضیق به الامور و لا تمحَکه الخصوم ولایتمادی فی الزلّة. افضل را اینجور معنا کرد که دارای صفات نفسانی ای است که او را ممتاز می کند در باب قضاء. ممکن است شخصی اعلم باشد ولی نتواند خوب قضاوت بکند، ناسخ و منسوخ های او در قضاوت خیلی زیاد باشد. ولی یک قاضی ای است تجربه قضائی دارد یا زیرکی قضائی دارد، اعلم نیست ولی بهتر می تواند قضائت کند.

رابعا: چه کسی می گوید إختر للحکم بین الناس امر ولائی امیرالمؤمنین نبود؟ به استاندارش امر ولائی کند. چه ظهور دارد در حکم شرعی الزامی؟ امر ولائی می کند.

پس این جمله که در عهد مالک اشتر آمده دلیل نمی شود که ما بگوئیم پس تقلید اعلم مطلقا لازم است.

روایت دوم: روایتی است که در عیون المعجزات نقل می کند. می گوید بعد از شهادت امام رضا علیه السلام امام جواد علیه السلام هفت سالشان بود. بزرگان شیعه مثل صفوان، ریان بن الصلت، عبدالرحمن بن الحجاج، یونس بن عبدالرحمن کنار هم جمع شدند و شروع کردند گریه کردن. یونس بن عبدالرحمن گفت حالا وقت گریه نیست برویم امام بعدی را پیدا کنیم. داستان مفصل است مراجعه کنید. آمدند مدینه، دیدند عبدالله به موسی آمد منزل امام صادق علیه السلام که حالت بیرونی اهل بیت را داشت. عبدالله بن موسی برادر امام رضا علیه السلام در صدر مجلس نشست. منادی او ندا زد هذا ابن رسول الله فمن اراد السؤال فلیسئله. ولی هر چه سؤال کردند اشتباه جواب داد.

ناراحتی واضطراب شیعه و علماء بیشتر شد. برخواستند که بروند، موفق آمد گفت امام جواد علیه السلام تشریف آوردند. همه به استقبال ایشان آمدند و هر کسی سؤالی داشت که توسط عبدالله بن موسی اشتباه جواب داده شده بود سؤالش را تکرار کرد و امام علیه السلام جواب صحیح را دادند. همه خوشحال شدند. گفتند إنّ عمک عبدالله افتی بکیت و کیت، این چه فتواهایی است که عموی شما به ما داد. امام علیه السلام خطاب کردند به عمویشان عبدالله، فرمودند: لااله الا الله یا عمّ إنه عظیم عند الله أن تقف غدا بین یدیه فیقول لک لم تفتی عبادی بما لم تعلم و فی الامة من هو اعلم منک؟.

اینجا دو مطلب است، یکی اینکه لم تفتی عبادی بما لم تعلم. مطلب دوم اینکه لم تفتی و فی الامة من هو اعلم منک، با وجود اعلم فتوی می دهی؟ (یکی از بزرگان فرموده بود با وجود اعلم غیر اعلم باید برود کشکش را بسابد).

اقول: این روایت هم اولا: سندش ضعیف است. عیون المعجزات که در بحار جلد 50 صفحه 100 از او نقل می کند این را مرسلا نقل کرده است.

ثانیا: تعبیر هست که لم تفتی بما لا تعلم. فتوای به غیر علم چرا می دهی. بله، و فی الامة من هو اعلم منک این قید معنایش این است که تنبیه می دهد امام علیه السلام عمویش را که در امت کسی هست که عالم است به آنچه که تو عالم نیستی. اعلم دو معنا دارد، یکی ادق، یکی اوسع علما. اعمق در خصوص این مسأله این آقا نظر می دهد آن آقا هم نظر می دهد، این آقا اعلم است، ادق است، اجود استنباطا است، این یک معنای اعلم است. یک معنای اعلم اوسع علما است، یعنی چیزهایی که آن آقا نمی داند این آقا آن را می داند. به قرینه صدر این روایت که لم تفتی الناس بما لاتعلم وفی الامة من هو اعلم منک یعنی چیزهایی است که تو نمی دانی ولی هست کسی که می داند. تو حرف نزن.

پس این هم دلیل نمی شود بر اینکه مرجع تقلید باید اعلم باشد حتی در مواردی که اتحاد رأی دارد با غیر اعلم.

روایت سوم: ما نقل عن النبی صلی الله علیه وآله: «من تعلّم العلم لیماری به السفهاء أو یباهی به العلماء أو یصرف الناس الی نفسه فیقول أنا رئیسکم فلیتبوء مقعده من النار، إن الرئاسة لاتصلح الا لاهلها، فمن دعا الناس الی نفسه و فیهم من هو اعلم منه لم ینظر الله الیه یوم القیامة.»

گفته می شود آقایی که اعلم نیست و رساله می نویسد می شود مصداق من دعا الناس الی نفسه و فیهم من هو اعلم منه لم ینظر الله الیه یوم القیامة.

که این روایت سند ندارد.

روایت چهارم: صحیحه عیص بن قاسم: قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: علیکم بتقوی الله وحده لاشریک له وانظروا لانفسکم فوالله إن الرجل لَیکون له الغنم فیها الراعی. شما اگر یک گله گوسفند داشته باشید می روید سراغ چوپان اعلم. فإذا وجد رجلا هو اعلم بغنمه من الذی هو فیها یخرجه، عذر آن راعی غیر اعلم را می خواهید و می روید سراغ راعی اعلم. و یجیء بذلک الرجل الذی هو اعلم بغنمه. آنوقت راجع به خودتان می روید سراغ یک کسی که اعلم نیست؟ ابتدا فرمود علیکم بتقوی الله وحده لاشریک له و انظروا لانفسکم. بعد حضرت استشهاد کردند به اینکه شما برای گله کوسفندتان دنبال راعی اعلم می گردید آنوقت برای خودتان دنبال راعی اعلم نمی گردید؟

اقول: این دو روایت هم به نظر ما ربطی به باب تقلید ندارد. این مربوط می شود به شرائط ولایت عامه. روایاتی داریم که از آنها استفاده می شود که ولی امر اعلم ناس باشد به کتاب الله و سنت نبیه.

ما در بحث ولایت فقیه بحث کردیم، روایاتی در این رابطه هست، روایات را سه طائفه کردیم:

بعض روایات دارد که افضل باشد. که گفتیم افضل مساوق با اعلم نیست.

برخی از روایات مثل روایتی است که در نهج البلاغه است: إن اولی الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه. اولی الناس به ولایت کسی است که اعلم به حکم خدا در رابطه با ولایت و امور زعامت مسلمین باشد.

که این هم عرض کردیم که اولا دو جنبه دارد. اقواهم علیه، توانائی اش بیشتر باشد در اداره امور مسلمین. و جهت دیگر این است که اعلم به احکام خدا در شئون عامه مسلمین باشد. باز این هم مساوق با اعلم در کل مسائل فقه نیست. إن اولی الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه.

طائفه سوم: روایاتی است که مفادش این است که ولی امر باید اعلم الناس به کتاب الله وسنت نبیه باشد.

که ما جواب دادیم گفتیم این مربوط به امام مطلق مسلمین است که امام معصوم است. شواهدی بر این هست. و ممکن است کسی از آن استفاده کند که این شرط هم در کنار سائر شرائط باید لحاظ بشود. بله، این یک شرط است. شرط دیگر هم کفایت اداره امور مسلمین است. مجموع این شرائط اگر در یک کسی بود او مقدم است.

ولی باز دلیل نمی شود که اگر اعلم بود به کتاب الله و سنة نبیه که این هم منصرف به اعلم به کتاب الله و سنت نبیه است در همین شئون عامه ای که او اداره می کند، ولی شرائط دیگر را به اندازه لازم ندارد ما بگوئیم چون اعلم است مقدم است.

اینها بحث هایی است که ما در بحث ولایت فقیه مطرح کردیم و وارد آن بحث نمی شویم.

می خواهم ربطی به بحث تقلید ندارد.

علاوه بر اینکه عمده روایاتش ضعیف السند است.

این صحیحه عیص می ماند که این صحیحه عیص استشهاد امام علیه السلام است به یک امر فطری، که آقا! شما یک جان دارید، این جانتان را در اختیار این وآن نگذارید. هر روز یک کسی می گوید پرچم جهاد را گرفته ام بیائید برویم جهاد. در زمان ائمه علیهم السلام اینطور بود دیگر. بلند می شدند قیام می کردند یک عده را به کشتن می دادند، حالا یا شکست می خورند یا پل پیروزی امثال بنی العباس می شدند. مثل بنی الحسن که این همه تلاش کردند ابومسلم خراسانی قیام کرد هم خودش از بین رفت و هم بنی الحسن را به کشتن داد. آخرش هارون الرشیدها و مأمونها به قدرت رسیدند. همین افرادی که می گفتند ندعوکم لی الرضا من آل محمد، آل محمد را به صلّابه کشیدند. اما در این شرائط یک امر فطری و جبلی را فرموده است که انظروا لانفسکم، دست هر کسی ندهید جان خودتان را. سدیر اینجوری بود. مؤمن انقلابی بود اما نگاه نمی کرد که رهبرش کیست. هر کسی قیام می کرد می رفت تابع او می شد. از امام علیه السلام هم می خواست که شما هم همراهی کنید. همان قضیه معروف که امام علیه السلام او را برد یک گله کوسفندی را نشان دادند بعد می گوئیم شمردیم 17 تا بیشتر نبود فرمود اگر من به اندازه اینها شیعه مخلص داشتم در خانه نمی ننشستم و قیام می کردم. این روایت این را می خواهد بگوید. اصلا ربطی به شرط تعبدی اعلم بودن ندارد. یک امر فطری را می خواهد بگوید. والا کجا آدم برای چوپانش می رود دنبال اعلم؟ آیا شرط چوپان چهار تا گوسفند این است که اعلم باشد؟! این یک بیان عرفی است، یعنی شما گوسفندتان را دست یک آدم ناوارد نمی دهید که گوسفندان را بفرستد پشت کوه و گرگ آنها را بدرد، آنوقت جان خودتان را می دهید در اختیار هر کسی!.

پس به نظر ما این ادله تمام نیست.

این هم که بعضی ها در فرض احتمال مخالفت فتوای اعلم با غیر اعلم می گویند که فتوای اعلم اقرب به واقع است و ما باید سراغ اقرب برویم. خب ما دلیل نداریم که باید سراغ فتوای اقرب به واقع برویم. برفرض فتوای اعلم اقرب به واقع باشد اما به چه دلیل ما باید سراغ فتوای اقرب به واقع برویم؟ ما باید سراغ حجت برویم ببینیم طبق اطلاقات وسیره چه چیزی حجت است؟ فتوای غیر اعلم هم مع عدم العلم بالمخالفة حجت است.

این چیزی هم که بعضی ها می گویند که باید برویم فحص و تحقیق کنیم، نه اینکه همینجوری استصحاب بکنیم عدم مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم را.

جوابش این است که فحص برای مجتهد است. مجتهد باید استفراغ وسع کند ببیند این خبر معارض دارد یا ندارد، این توثیق رجالی معارض دارد یا ندارد. در استفراغ وسع عقلاء می گویند فحص لازم است. والا عامی بیچاره که می خواهد تحقیق کند. چه فحصی؟! اینکه بعضی ها می گویند باید فحص کنید ببینید فتوی معارض دارد یا ندارد، شهادت بر اعلمیت معارض دارد یا ندارد. می گوئیم چه لزومی دارد من فحص کنم؟ فتوی دارم علم به فتوای مخالف ندارم، بینه بر اعلمیت دارم علم به مخالفت با بینه دیگر ندارم. اطلاقات یا استصحاب عدم مخالفت این فتوی یا این بینه را حجت می کند.فتحصل مما ذکرنا که وجوب تقلید اعلم مختص به موارد علم به مخالفت است.

کلام واقع می شود در تعریف اعلم و اینکه آیا در احتیاطات واجب اعلم رجوع به غیر مطلقا جائز هست یا نیست انشاءالله فردا.

جلسه 1757

دوشنبه 10/04/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

#### تعریف اعلم

صاحب عروه فرموده است: مراد از اعلم کسی است که اعرف به قواعد و مدارک مسأله باشد و اکثر اطّلاعا باشد نسبت به نظائر این مسأله و نسبت به روایات، و اجود فهما باشد نسبت به روایات. خلاصه اعلم کسی است که اجود استنباطا هست وبهتر استنباط می کند حکم شرعی را از اقرانش. و مرجع در تشخیص اعلم هم اهل خبره هستند.

اقول: این فرمایش صاحب عروه به لحاظ آنچه که اخیرا فرمود که الاعلم هو الأجود استنباطا بسیار متین است.

اجود استنباطا کسی است که هم کبریات اصولی و رجالی و فقهی را بهتر می فهمد، و هم توانمندتر هست بر تطبیق این کبریات بر مصادیق آن در فقه.

ولی اینکه ایشان در عروه فرمود اکثر اطلاعا لنظائرها، اطلاعش نسبت به نظائر این مسأله بیشتر از دیگران باشد، این تأثیری ندارد در اعلمیت. مگر اینکه ملاحظه نظائر یک مسأله در فهم مسأله مورد بحث دخیل باشد. و الا شخصی که می تواند نظائری را برای مسأله مورد بحث ذکر کند بیشتر از دیگران، بدون اینکه دخالتی داشته باشد در کمی یا زیادی حکم مسأله، این ربطی به مسأله اعلمیت ندارد.

پس بهترین تعریف اعلم این است که بگوئیم هو الاجود استنباطا بلحاظ کونه اکثر فهما للکبریات واقدر علی تطبیقها علی مصادیقها فی الفقه.

مرحوم آقای صدر در کتاب الفتاوی الواضحة یک تعبیری دارد، می فرماید: الاعلم هو الاقدر علی تطبیق احکام الشریعة فی مواردها مع فهم للحیاة وشئونها بالقدر الذی تتطلّقه معرفة احکامها من تلک الادلة.

این تعبیر که «الاقدر علی تطبیقها علی احکامها فی مواردها» به این معنا نیست که اعلم کسی است که قدرت اجرائی بیشتری دارد که بتواند تطبیق کند احکام را در خارج. نه، مقصود ایشان این است که اقدر باشد بر تطبیق کبریات بر صغریات فقهیه آن در مقام استنباط. یعنی کبریات اصولیه و یا رجالیه و یا فقهیه که از آن تعبیر می شود به قواعد فقهیه، بهتر بفهمد و توانمندتر باشد در اینکه در مقام استنباط یک حکم شرعی در فقه آن کبریات را بر مصادیق آن تطبیق کند.

بله این ذیل که «مع فهم للحیاة وشئونها» مطلب جدیدی است، ناظر است به مسائل روز در فقه. کسی که می خواهد اعلم باشد در مسائل مستحدثه، باید این مسائل مستحدثه را بفهمد و بهتر بفهمد تا بخواهد اعلم در آن باشد. نیاز دارد اجتهاد در مسائل مستحدثه و اعلم بودن در آن به اینکه اموری از شئون زندگی را بفهمد. می خواهد مسائل بانکداری را تحلیل کند باید این مسائل بانکداری را به خوبی بفهمد و موضوع شناسی کند ولو به این مقدار که بتواند در فتوی به نحو قضیه شرطیه بنویسد که اگر این قرارداد بانکی به این نحو است حکمش این است و اگر به نحو دیگر است حکمش فرق می کند. اما کسی که از حکم بانکداری اصلا سر در نیاورد قطعا اشتباه می کند در تشخیص احکام آن، واعلم کسی است که بهتر از اقرانش این مسائل را متوجه بشود.

سؤال وجواب: کلام آقای صدر همه اش بحث فهم است نسبت به احکام نه بحث کفایت اجتماعی و توانمندی در اداره امور مسلمین. او بحث دیگری است که به آن خواهیم پرداخت، ربطی به بحث اعلمیت ندارد.

آقای سیستانی هم اعلم را تعریف جالبی کرده اند، فرموده اند: باید برای تشخیص اعلم توجه کنیم به اینکه این مجتهد در سه چیز توامندی زائد بر اقرانش داشته باشد، عمدة ما یلاحظ فیه الاعلمیة امور ثلاثة: الاول العلم بطرف اثبات صدور الروایة. اول این است که بداند چطور اثبات کند سند یک حدیث را. طبعا باید آشنای با علم رجال باشد، آشنای با علم حدیث باشد، کتاب شاسی اش خوب باشد، روایت تزویر شده و جعل شده را از روایات صحیحه تشخیص بدهد. اطلاع داشته باشد که چه دواعی داشته اند روات غیر ثقه به جعل احادیث. گاهی داعی بر جعل داعی خیر بوده است، به این توجه کنند. که به اینها وضاعون خیر می گفتند. همه سوء نیت نداشتند در جعل و تزویر احادیث. ایشان نقل می کند که در رابطه با فضائل قرائت سور قرآن شخصی حدیثی شنید تعجب کرد، گفتند از کجا نقل می کنی؟ گفت از فلان شخص، به او مراجعه کردند گفتند شما از کجا این احادیث را نقل می کنی؟ گفت خودم جعل کردم، دیدم مردم اعراض کرده اند از قرائت قرآن، این احادیث را جعل کردم تا انگیزه در مردم ایجاد کنم که بیشتر به قرآن بپردازند. این دواعی جعل را وقتی فقیه بشناسد به این سادگی وثوق به صدور حدیث پیدا نمی کند.

و معرفت داشته باشد فقیه نسبت به اختلاف نسخ. نسخه صحیحه را از نسخه غیر صحیحه تشخیص بدهد. متوجه باشد که گاهی مؤلف کتاب کلام خودش را ذیل حدیث ذکر می کند. این ذیل حدیث نیست، کلام خود این مؤلف است. یکوقت اشتباه نکند این کلام صدوق را مثلا که ذیل صحیحه زراره است ولی کلام خود صدوق است به عنوان صحیحه زراره تلقی بکند. این امر اول.

امر دوم: مراد از احادیث را متوجه بشود. بداند که روش محاورات ائمه علیهم السلام با روش عرف مقداری تفاوت می کرده است. توجه بکند به جو فقهی احادیث با مراجعه به کلمات فقهاء عامه. بداند که روایات ما حاشیه ای است بر فقه عامه، توجه بکند که باید به متن که فقه عامه است مراجعه کند تا حاشیه بر آن را بهتر متوجه بشود.

امر سوم: اینکه استقامت نظر داشته باشد در تفریع فروع و استنتاج فروع از کبریات فقهیه و اصولیه.

اقول: این فرمایش آقای سیستانی خلاصه ای است از روش فقهی خود ایشان. ما سؤالمان از آقای سیستانی این است که مگر برای تعریف اعلم باید مبانی خودتان را خلاصه بکنید؟ خب کسی مثل مرحوم آقای خوئی معتقد است که صاحب وسائل سند حسی دارد، کابر عن کابر کتب را برای صاحب وسائل نقل کرده اند. اعتماد می کند به نقل وسائل و به اختلاف نسخ توجه نمی کند. پس بگوئیم چون این مطالب را توجه نمی کند نمی شود تعریف اعلم بر او صادق باشد؟!. این فرمایش آقای سیستانی شبیه این می ماند که آقای خوئی ره بگویند الاعلم هو من لا یری الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة چون من قبول ندارم. اعلم کسی است که حجیت خبر ثقه را قبول کند، کسی که حجیت خبر ثقه را قبول نمی کند و فقط حجیت خبر موثوق الصدور را قبول می کند او اعلم نیست و هکذا. این ادخال مصادیق در مفاهیم اشتباه است. ما دنبال تشخیص مفهوم اعلم هستیم، اما مصداقا آقای سیستانی معتقدند آنچه که خودشان به آن رسیده اند او روش مورد قبول است و باید این روش را دنبال کرد، این را که نمی شود در تعریف اعلم گنجاند.

سؤال وجواب: فحص از معارض که لازم است. نسخه شناسی که ایشان می گوید مثل همین روش آقای زنجانی است. بروید کتاب کافی و تهذیب ایشان را ببینید، پر است از حاشیه، و فی نسخة کذا بدل واو فاء، و فی نسخة کذا بدل واو عن و هکذا. که اصلا سرنوشت کتاب اصول کافی و تهذیب را ایشان عوض کرده است. خب همه که این روش را قبول ندارند. آقای خوئی ره می گویند صاحب وسائل ظاهر کلامش این است که سند داشته است به این نسخه ها که از آن نقل می کند، پس من خبر ثقه دارم بر این نقل. نسخه هایی که من در بازار پیدا کنم که خبر ثقه نیست، معارضه نمی کند با نقل صاحب وسائل. خب ما به آقای خوئی چه بگوئیم؟ بگوئیم چون تو معتقد نیستی به بررسی اختلاف نسخ پس تو اعلم نیستی؟!. یا آقای خوئی ره فقط به خبر ثقه اعتماد می کند، به او بگوئیم چرا فقط خبر ثقه، تاریخ هم بخوان، در تاریخ طبری فلان مطلب را گفته است، من وثوق به صدور پیدا کردم، پس من اعلم هستم، اینکه نمی شود.

پس الاعلم هو الأجود استنباطا و اکثر فهما للکبریات و اقدر علی تطبیقها علی الصغریات.

بله هر خبره ای طبیعی است که مقیاسش برای تشخیص اعلم افکار خودش هست. این روشن است. شما اگر بخواهید یک واقع ثابتی را در نظر بگیرید مشکل هست. بالاخره این خبره وقتی می گوید فلان مرجع اعلم است، روش او را بهتر می داند. خبره دیگر روش دیگری را بهتر می داند. حالا اینکه در اختلاف اهل خبره چه باید بکنیم بحث دیگری است.

عرض من این است که نمی شود ما مبانی فقهی و اصولی و رجالی خودمان را در تشخیص اعلم دخالت بدهیم. و الا آقای خوئی ره هم می گوید اعلم کسی است که قائل به نظریه اصحاب اجماع در رجال نیست، قائل به نظریه توثیق مشایخ بزنطی و صفوان و ابن ابی عمیر نیست و هکذا. پس کسی که مثل آقای سیستانی قائل است به توثیق مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی او اعلم نیست. اینکه نمی شود.

سؤال وجواب: ما بحث مان در تعریف اعلم هست. ما خودمان هم قائلیم که صاحب وسائل سند حسی به کتب ندارد. ولذا مجبوریم سرغ نسخه ها و اختلاف نسخه ها برویم. ولی معنایش این نیست که اگر مرحوم آقای خوئی وآقای تبریزی وآقای صدر این را قائل نبود اینها معتقد بودند که صاحب وسائل و صاحب بحار سند صحیح دارند به این کتب که از آن نقل می کنند بگوئیم پس شما اعلم نیستید. ما نباید اول نتیجه را ببینیم بعد اعلم شناسی بکنیم. اینکه نمی شود.

راجع به بحث اعلمیت گاهی فردی اعلم است در یک باب فقهی وفرد دیگری اعلم هست در باب فقهی دیگر. این مشکلی ندارد بلکه روش صحیح هم همین است که فقهاء کار تخصصی بکنند. یک فقیه در بحث حج متمحض بشود، یک فقیه دیگر در بحث مسائل قانون تجارت متمحض بشود، تا بهتر بتوانند استنباط کنند. طبعا هر فقیهی در هر بابی اعلم شد باید از او تقلید کرد. می شود تبعض در تقلید. از این فقیه چون در باب عبادات اعلم است در باب عبادات تقلید می کنیم و از آن فقیه دیگر که در باب معاملات اعلم است در باب معاملات تقلید می کنیم طبق همان سیره عقلائیه و متشرعیه بر تقلید اعلم.

اما برخی فکر کرده اند در یک مسأله هم می شود شخص اعلم باشد. یکی از بزرگان تلامذه مرحوم آقای خوئی که بعد از مرحوم آقای خوئی شیعیان قطیف به ایشان مراجعه کرده بودند که مقلد آقای خوئی بودند بقاء بر تقلید ایشان می کردند به فتوای آن مرحوم که از شاگردان برجسته مرحوم آقای خوئی بود. از او سؤال کرده بودند که تظلیل در شب را آقای خوئی می گوید بر محرم حرام است و کفاره دارد. ایشان فرموده بودند چون آقای خوئی در این مسأله اشتباه کرده واشتباهش واضح است پس اعلم نیست در این مسأله و می توانید از ما تقلید کنید.

حالا یکوقت مماشات است والا این بزرگوار خودشان را اعلم می دانستند مطلقا، او بحث دیگری است. اما این مطلب به نظر ما معنا ندارد که در یک مسأله این شخص اعلم باشد. مبادی استنباط اختصاص به یک مسأله ندارد. مبادی استنباط مشترک است بین عده ای از مسائل. در آن مبادی استنباط اگر شخص اعلم است می شود اعلم در یک باب فقهی مثل باب حج. اگر در آن مبادی استنباط اعلم نیست که فقط در خصوص یک مسأله که اعلمیتش از بین نمی رود بلکه در آن باب اعلمیتش از بین می رود. مناشئ اعلمیت اختصاص به یک مسأله ندارد. چون مناشئ استنباط ومبادئ استنباط مشترک است در عده ای از مسائل.

پس این فرمایش ناتمام است.

بله ایشان می فرماید من علم دارم به خطاء آقای خوئی در این مسأله. خب هر مجتهدی ولو غیر اعلم بعد از استنباط علم دارد به خطای اعلم. اینکه به این معنا نیست که پس آن اعلم چون به نظر من خطاء کرد دیگر اعلم نیست. من اولا نظر مقلد را باید ببینم که به نظر او چه کسی اعلم است و چه کسی اعلم نیست نه نظر خودم را. من استنباط کرده ام فهمیده ام اعلم به نظر مردم در این مسأله اشتباه می کند و من خودم را در این مسأله مصیب می دانم، چه ربطی به عوام الناس دارد که به اهل خبره رجوع کرده اند و اهل خبره گفته اند آن آقا اعلم است؟!.

وانگهی اگر من اشتباه یک شخصی را تشخیص بدهم مگر معنایش این است که او اعلم نیست؟ آقای تبریزی رساله داشت و فتوی می داد و فتوایش گاهی بر خلاف آقای خوئی بود. از ایشان سؤال می کردند که آیا شما خودتان را از آقای خوئی اعلم می دانید؟ فرمودند نخیر. جهتش هم این است که بعد از استفاده از اعلم حالا غیر اعلم یک حاشیه ای می زند که از همان مطالب اعلم استفاده کرده یا در یک جا خدا به ذهنش انداخته، دلیل نمی شود که این آقا بگوید چون من خودم رساله نوشته ام پس اعلم هستم. اینطور نیست که هر رساله نویسی بگوید من اعلم هستم. اعلم کسی است که فی حد ذاته اجود استنباطا باشد. و الا یک شاگرد می آید کتابهای استاد را زیر و رو می کند و همه آن مطالب را یاد می گیرد آن مطالب را می آید در فقه تطبیق می کند و یک جائی هم یک چیزی خودش اضافه دارد، بعد این شاگرد بیاید بگوید أنا اعلم و افهم؟ چه وجهی دارد؟

بله اگر به این معنا است که من تشخیص می دهم که مجتهد اعلم در این مسأله اشتباه کرده است، بله، اما آیا من اجود استنباطا هستم از او؟ با اینکه اکثر مطالب را که من می گویم از او یاد گرفته ام و اگر یک جا بدون مراجعه به کتاب او بخواهم مطلبی را استنباط کنم و بعد مراجعه کنم به کتاب او، می بینم چقدر مطالب من ناقص بود. چرا زودتر به کتاب او مراجعه نکردم. بعد که مراجعه کنم به کتاب او و یکجایی حاشیه ای می زنم طغیان کنم بر اساتید خودم که بنده از همه آنها اعلم هستم؟ هنوز غوره نشده می خواهم مویز بشوم.

سؤال وجواب: اعلمیت اصلا در یک مسأله متجلی نمی شود. بلکه بابی است. مثلا باب مسائل بانکی.

این نکته را عرض کنم: ما اتفاقا چون ابواب فقه به هم مرتبط است یک مقدار مشکل داریم در تئزئه و تبعیض در اعلمیت. مثلا می گوئیم فلان مرجع در باب حج سالها کار کرده، قبول. واقعا تسلطی که بر روایات حج دارد کم نظیر است. اما در همان باب حج می بینید مسائل حیض ونفاس واستحاضه مطرح می شود. مسائلی مطرح می شود از اصول. اینطور نیست که همه فتاوی در حج مربوط باشد به احاطه به روایات حج. این را هم باید در نظر بگیریم. ولذا سبک سنگین باید بشود. ببینیم آیا در مسائل احکام نساء هم او اعلم است. خب یک سری از مسائل حج مربوط به احکام نساء است که به باب حج می آید. یک سری مباحث اصولی است که در باب حج تطبیق می شود. اینها مطالبی است که باید به آنها توجه بشود. ولذا تشخیص اعلم در یک باب سخت تر است از تشخیص اعلم مطلق. چون ابواب فقه مرتبط و به هم پیوسته هستند.

#### رجوع در احتیاطات واجب به فالاعلم

بحث واقع می شود در اینکه آیا احتیاطات واجب اعلم را به غیر اعلم می شود رجوع کرد یا نمی شود؟

مشهور این است که اعلم احتیاط واجب که کرد قابل رجوع به غیر است. فرق می گذارند بین احتیاط در فتوی و فتوای به احتیاط. یکوقت مجتهد فتوای به احتیاط می دهد، در رساله می نویسد که اگر علم پیدا کردید اجمالا که یکی از این دو آب نجس است واجب است احتیاط کنید از هر دو آب اجتناب کنید. این می شود فتوای به احتیاط. فتوای به احتیاط فتوای به وظیفه است. ولو فتوای به احتیاط عقلی، فتوای به وظیفه فعلیه است. پس یا وظیفه فعلیه شرعیه است اگر وجوب احتیاط شرعی است و یا وظیفه فعلیه عقلیه اگر وجوب احتیاط عقلی است. و عرفا این جزء معالم دین هست چون مربوط به وظیفه ما در مقام عبودیت است. اما جائی که مجتهد احتیاط در فتوی می کند مشهور این است که اگر اعلم احتیاط کرد می شود به فالاعلم رجوع کرد.

برخی از بزرگان از جمله مرحوم آسید احمد خوانساری فرموده اند احتیاط واجب یک قسم نیست. احتیاط واجب گاهی ناشی است از عدم مراجعه مجتهد اعلم به مدارک مسأله. احتیاط واجب می کند، بلااشکال قابل رجوع به غیر است. اما گاهی مجتهد اعلم بعد از رجوع به مستندات مسأله و تخطئه مجتهدین دیگر در برداشت از آن مستندات در مسأله احتیاط واجب می کند. اینجا فرموده اند سیره عقلائیه بر رجوع به غیر نیست. اعلم می گوید من نظر نمی دهم اما اینکه برخی راجع به این مطلب فتوی داده اند بر اساس یک ادله ای بدانید آن ادله درست نیست وآنها اشتباه می کنند. کجا در سیره عقلائیه مردم رجوع می کنند به غیر اعلم؟ طبیب اعلم می گوید من جرأت ندارم و راجع به بیماری فرزند شما اظهار نظری نمی کنم. اما ما می دانیم که این طبیب اعلم تمام ادله اطباء دیگر را که تشخیص داده اند بیماری این فرزند را و راه علاج آن را بیان کرده اند این طبیب اعلم تمام آن تشخیص ها را به لحاظ دلیل هایی که آنها آورده اند تخطئه کرده است. کجا در سیره عقلاء داریم که رجوع بکنند به طبیب غیر اعلم و اعتماد به آن بکنند؟

اقو: انصافا این اشکال، اشکال قویی است.

مرحوم استاد تبریزی اوائل که ما این نظر آقای خوانساری را برایشان نقل می کردیم، می فرمودند فتوی ابراز رأی است، وقتی مجتهد فتوی نداد و ابراز رأی نکرد عقل می گوید شما اماره معتبره ای بر این مطلب ندارید. فتوای فالاعلم می شود اماره معتبره بلامعارض. دلیل حجیت فتوی شامل فتوای غیر اعلم می شود بلامعارض. اعلم هم می گوید طبق موازین استنباط فتوای غیر اعلم مشمول دلیل حجیت بلامعارض است و او حجت است. اعلم که نمی گوید سخن فالاعلم درست است، بلکه می گوید فتوای او حجت بلامعارض است چون من فتوی ندارم، دلیل حجیت فتوی شامل فتوای غیر اعلم می شود بلامعارض.

در دروسٌ فی مسائل علم الاصول در بحث اجتهاد و تقلید جلد 6 در چند صفحه قبل ایشان این نظر را داده اند. اما در چند صفحه بعد که دوره اخیره ایشان هست و من یادم هست فرموده اند دلیل حجیت فتوای مجتهد سیره عقلائیه است و در سیره عقلائیه ما نداریم که رجوع کنند به غیر اعلم در فرض تخطئه اعلم نسبت به فتوای غیر اعلم.

منتهی به ایشان عرض می کردیم پس چرا شما در این احتیاط های واجب فرمودید می شود به غیر رجوع کرد؟

می فرمود مردم که خبر ندارند من تخطئه کرده ام غیر را. شما خبر دارید که این احتیاط واجب من که مثلا در شب در حال احرام تظلیل بنابر احتیاط واجب جائز نیست، این از باب تبدل رأی نیست از باب عدم رأی نیست، من در مقام استنباط قائل هستم به حرمت تظلیل چه در روز وچه در شب. سوار ماشین مسقف شدن در شب هم بر محرم حرام است. رأی من این است. شما می دانید مردم که نمی دانند. مردم می بینند من احتیاط واجب نوشته اند علم پیدا نمی کنند به اینکه من دیگران را تخطئه می کنم. ولذا می توانند رجوع کنند.

تأمل بفرمائید انشاءالله فردا این بحث را دنبال کنیم.

جلسه 1758

سه شنبه 11/04/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در رجوع در احتیاطات واجب اعلم به غیر اعلم بود. که مشهور این را تجویز کردند که می شود در احتیاط واجب اعلم به فالاعلم مراجعه کرد.

عرض کردیم گاهی احتیاط واجب اعلم ناشی از تخطئه غیر هست، حال ممکن است این اعلم رأی فقهی هم اتخاذ کرده، ولکن بخاطر مصلحت تسهیل و یا خوف مخالفت مشهور فتوی نمی دهد و ابراز رأی نمی کند، تارة اتخاذ رأی هم نکرده، صرفا ادله دیگران را تخطئه می کند، ولی چون احتمال می دهد که یک دلیل های دیگری باشد که نیاز به تأمل دارد اتخاذ رأی نکرده است.

در این فرض که مجتهد اعلم تخطئه غیر می کند، اشکالی که بود این بود که در سیره عقلاء فتوای غیر اعلم را حجت نمی دانند با فرض تخطئه اعلم.

و این مطلبی است که منشأ شده بود مرحوم آسید احمد خوانساری در رساله شان تشکیک و اشکال کنند در رجوع به غیر اعلم در این قسم از احتیاط های واجب.

مرحوم استاد هم در دروس فی مسائل علم الاصول 6/310 فرموده اند: ما در دوره های سابقه اصولمان گفتیم که آن چیزی که برای عامی حجت است فتوای مجتهد است به حکم شرعی. و وقتی مجتهد اعلم فتوی به حکم شرعی نداد، فتوای غیر اعلم معارض ندارد. دلیل حجیت فتوی شامل آن می شود بلامعارض. حتی اگر مجتهد اعلم ابراز بکند نه رأی فقهی خودش را، تخطئه دیگری را، این اعتبار ندارد. چرا؟ برای اینکه رجوع به اعلم در بیان خطاء دیگران رجوع در معالم دین نیست. روایات فرمود معالم دین را از فقیه اخذ کنید. اینکه اعلم بگوید مجتهدهای دیگر اشتباه کرده اند در استناد به این ادله، اینکه بیان معالم دین نیست.

ایشان فرموده اند ما قبلا اینطور می گفتیم، ولی الان می گوئیم دلیل بر حجیت قول اعلم در فرض معارضه با فتوای غیر اعلم، چیزی نیست جز سیره عقلائیه. دلیل بر اعتبار قول مجتهد در فرض معارضه فتاوی سیره عقلائیه است. و عقلاء اعتناء نمی کنند به قول غیر اعلم در جائی که قولش در موضع اتهام باشد از ناحیه اعلم. اعلم متهم می کند فتوای غیر اعلم را به اینکه اشتباه است. کی در سیره عقلائیه رجوع می شود به این قول غیر اعلم؟

این فرمایشی است که مرحوم استاد بیان فرموده اند.

اقول: به نظر ما اگر دلیل حجیت فتوی سیره عقلائیه یا سیره متشرعه باشد و خطابات لفظیه سیاقشان سیاق امضاء سیره باشد، انصافا این اشکال، اشکالی قوی ای است. در سیره ما این را نمی یابیم که با فرض تخطئه اعلم عقلاء اعتماد کنند بر قول غیر اعلم.

بلکه اگر اطلاقات لفظیه در باب حجیت فتوای فقیه را بپذیریم، ما معتقدیم فتوی ولو ابراز رأی است، اما ابراز طریقیت دارد نه موضوعیت. ابراز رأی طریق است به کشف واقع رأی فقیه. وآنچه که موضوع حجیت است واقع رأی فقیه است. ابراز مجتهد نسبت به رأی خودش طریق محض است. مثل إخبار ثقه. إخبار ثقه موضوعیت ندارد. طریقیت دارد برای اینکه مردم با خبر بشوند از رأی این ثقه در این امر حسی. اگر من بدانم که اگر از این دو شاهد عادل بپرسم خواهند گفت که این امام جماعت عادل است، خب نیازی به سؤال ندارد. من می دانم لو سألتهما لشهدا بعدالة هذا الامام، همین کافی است به نظر عرفی. در باب فتوای فقیه هم همینطور است. اگر بپرسیم و مانعی نباشد فقیه رأی خود را بیان می کند. ما رأی این فقیه را فهمیده ایم ولو بدون ابراز او. همین رأی فقیه موضوع حجیت است.

وبه نظر ما نتیجه این بیان این است که در جائی که مجتهد اعلم رأی دارد، ما این رأی را به دست آوردیم حالا از خلال بحث های او، از خلال تفحص ما از نزدیکان او، فهمیدیم که او حلق لحیه را حلال می داند، اما ابراز نمی کند. حالا یا ترس از مخالفت مشهور دارد، یا ترس از جو عمومی متدینین دارد، یا ترس از سوء استفاده افراد ناباب دارد، ابراز نمی کند رأیش را. ولی ما رأی او را فهمیده ایم، به نظر عرفی همین رأی موضوع حجیت است. اینکه این فقیه مسئولیت رأی خود را به عهده نمی گیرد مهم نیست، چون ورعش زیاد است، ولکن رأی دارد، رأیش روشن است، حاضر نیست مسئولیت رأیش را به عهده بگیرد این مهم نیست.

ولذا به نظر ما حتی اگر دلیل حجیت فتوی خطاب لفظی بود و مطلق بود این خطاب لفظی، تعارض می کرد در فرضی که اعلم غیر اعلم را تخطئه کند. چون این اعلم ولو ابراز رأی نکرده است اما اگر رأی دارد نسبت به این حکم شرعی، که این رأیش مشمول دلیل حجیت است، تعارض می کند با شمول دلیل حجیت فتوی نسبت به فتوای غیر اعلم تعارض وتساقط می کنند، بعد سیره عقلائیه می گوید قول اعلم مقدم است. و اگر این مجتهد اعلم رأی راجع به این حکم شرعی ندارد صرفا ادله دیگران را تخطئه می کند، ولی آخرش می گوید شاید یک دلیل دیگری باشد که من هنوز به آن نرسیده ام ولذا رأی به حکم شرعی نمی دهم، خود همین رأی به خطاء دیگران در رابطه با مسائل دین هست. عرفا معالم دین خصوصیت ندارد. همینکه این مجتهد اعلم ابراز کند که غیر اعلم اشتباه می کند که استظهار می کند از این حدیث این معنا را، همین مربوط به معالم دین می شود. لازم نیست که این مجتهد اعلم بگوید که حکم شرعی این است. همین که می گوید استفاده حرمت حلق لحیه از این خبر صحیح نیست، این خبر ظاهر در حرمت حلق لحیه نیست، ما قول اعلم را اخذ می کنیم رجوع به او می کنیم در معالم دین. معالم دین عرفا خصوصیت ندارد که حتما بیان حکم شرعی مستقیم باشد که بگوید حلق لحیه حلال است یا حرام است. همین هم که می گوید استناد این غیر اعلم به این خبر برای حرمت حلق لحیه صحیح و درست نیست، همین رجوع به اعلم است در معالم دین.

ولذا به نظر ما در احتیاط های واجب اعلم که ناشی از تخطئه غیر اعلم است رجوع به غیر اعلم صحیح نیست.

بله جائی که ما علم نداریم که این احتیاط واجب ناشی است از تخطئه غیر یا ناشی است از عدم فحص تام مجتهد اعلم، اینجا رجوع به غیر بلامانع است. جائی که نه علم تفصیلی داریم که این فقیه اعلم تخطئه غیر کرده است و نه علم اجمالی در مسائل محل ابتلاء. البته بهتر این است که خود مراجع که این مبنا را پذیرفته اند که احتیاط واجب دو قسم است و در آن قسمی که ناشی است از تخطئه غیر رجوع به غیر اعلم جائز نیست، بهتر است که یک علامتی ذکر بکنند. که الان آقای زنجانی علامت قرار داده اند. فرموده اند هر کجا بگوئیم احتیاط این است قابل رجوع به غیر است. هر کجا بگوئیم احتیاط واجب این است قابل رجوع به غیر نیست، چون از باب تخطئه غیر ما تعبیر می کنیم احتیاط واجب این است.

اما جائی که مجتهد اعلم تخطئه نکند غیر را، که یا فحص تام نکرده و یا می گوید من وثوق به صدور یا ظهور این حدیث پیدا نمی کنم ولی دیگران را تخطئه نمی کنم، در اینجا رجوع به غیر بلامانع است.

این در رابطه با این مسأله.

همین مطلبی که راجع به احتیاطات واجب فقیه اعلم گفتیم، راجع به احتیاط های واجب فقیه مساوی هم مطرح می شود. کسانی که قائلند که در فرض تساوی مجتهدین باید احتیاط کرد، مثل مرحوم آقای خوئی وآقای وحید دام ظله، که می گویند در فرض اختلاف مجتهدین متساویین باید اخذ به احوط الاقوال کرد، که مقتضای صناعت همین است به نظر این بزرگان که بعدا توضیح خواهیم داد، حالا اگر یکی از این مجتهدهای مساوی احتیاط واجب بکند، با توجه به اینکه این احتیاط واجب ناشی از تخطئه غیر است کأنه فتوی داده است و داخل در بحث اخذ به احوط اقوال می شود.

مطلب دیگری که در اینجا هست این است که: اگر مجتهد اعلم تحطئه بکند فالاعلم درجه دو را که فتوی می دهد به حرمت حلق لحیه، بگوید ادله شما در حرمت حلق لحیه ناتمام است. ولی مجتهد فالاعلم درجه سه فتوی به حلیت حلق لحیه بدهد، ما می توانیم به آن مجتهد درجه سه رجوع کنیم. چرا؟ برای اینکه مجتهد درجه دو که فتوای به حرمت حلق لحیه داد، مجتهد اعلم که درجه یک است او را تخطئه کرد و قول او از اعتبار افتاد. ولو خود آن مجتهد اعلم که درجه یک است احتیاط واجب می کند، اما احتیاط واجبش از باب تخطئه قول به حرمت حلق لحیه است. ولذا فتوای مجتهد درجه دو به حرمت حلق لحیه از اعتبار می افتد. ولی این مجتهد اعلم فتوای به حلیت حلق لحیه را که تخطئه نکرده است. ولذا می شود به این مجتهد درجه سه مراجعه کرد. و اینکه گفته اند در احتیاط واجب مرجع اعلم به فالاعلم بعدی رجوع کنیم اطلاقش درست نخواهد بود.

سؤال وجواب: فرض این است اعلم که درجه یک است تخطئه می کند فالاعلم را که درجه دو است. تخطئه او را هم تخطئه می کند. آن مجتهد فالاعلم درجه دو که به زبان حال تخطئه می کند فالاعلم درجه سه را که قائل به حلیت حلق لحیه شده، آن مجتهد اعلم که درجه یک است به زبان قال یا حال می گوید ای مجتهد درجه دو که فالاعلم من هستی، تو خطاء می کنی در استدلال به این حدیث بر حرمت حلق لحیه ودر تخطئه آن مجتهد درجه سه بر همین اساس. تو اشتباه می کنی وقول تو دیگر اعتبار ندارد.

سؤال وجواب: فرض این است که مجتهد فالاعلم درجه دو گفته بر اساس این حدیث کتاب جامع بزنطی که أ یأخذ من لحیته؟ قال اما من لحیته فلا، استناد کرد قائل شد به حرمت حلق لحیه. مجتهد اعلم او را تخطئه کرد در این استدلال. و بر اساس همین استدلال بود که مجتهد درجه دو مجتهد درجه سه را که قائل به حلیت حلق لحیه شده بود تخطئه می کرد. وقتی مجتهد درجه دو تخطئه شد توسط مجتهد درجه یک، قولش از اعتبار افتاد. و لذا در اینجا رجوع از آن مجتهد اعلم می کنیم به آن فالاعلم درجه سه. دیگر در اینجا درست نیست که بگوئیم احتیاط واجب اعلم را به فالاعلم درجه دو باید رجوع کرد. نخیر.

آخرین مطلبی که در این بحث هست این است که آقای سیستانی که معتقدند احتیاط واجب اعلم را می شود به غیر اعلم رجوع کرد مطلقا، چون مجتهد اعلم ابراز رأی نکرده است، و تا ابراز نکند رأیش را مانعی از حجیت فتوای فالاعلم نیست. فرموده اند: ولو مناشئ اختلاف بین این دو مجتهد ربطی به این احتیاط واجب نداشته باشد، باز می شود رجوع کرد به این فالاعلم.

توضیح ذلک: آقای سیستانی تظلیل در شب را برای محرم جائز می داند چه در بین راه چه در داخل شهر. ولکن در تظلیل در داخل مکه اشکال می کند، می گوید احتیاط واجب این است که فرقی بین داخل مکه و بیرون مکه نیست. نتیجه این می شود که در داخل مکه هم در شب می شود تظلیل کرد.

آقای خوئی ره در تظلیل در مکه می فرمایند احتیاط واجب این است که در محله های جدید مکه تظلیل نکنند چه در روز چه در شب. آقای سیستانی فرموده اند اشکال ندارد، شما بیائید شب در محله های جدید مکه، مثلا از عزیزیه می خواهید بروید مسجد الحرام، مقلد آقا خوئی هستید، ایشان احتیاط واجب می کنند سوار ماشین مسقف نشوید در محلات جدید مکه. فرموده در شب به من رجوع کنید که تظلیل را جائز می دانم.

اقول: آقا اختلاف شما با آقای خوئی سر چیست؟ شما می گوئید من چون تظلیل در شب را مطلقا جائز می دانم لذا در مکه هم جائز می دانم. آقای خوئی می فرماید اشتباه می کنید، لافرق فی حرمة التظلیل بین کونه فی اللیل أو فی النهار. منشأ احتیاط واجب آقای خوئی ره چیز دیگری است. آقای خوئی احتیاط واجبش منشأش این است که شبهه می کند در صدق منزل بر مکه جدیده. می گوید تظلیل در منزل جائز است فقط در بین راه جائز نیست، منتهی مکه قدیمه مسلّم منزل است، مکه جدیده من احتیاط می کنم در صدق منزل بر آن. و الا اگر صدق منزل بکند من تنزیل را جائز می دانم در منزل چه در روز چه در شب. ولذا در عرفات از خیمه چتر بگیرید بروید جبل الرحمة. در منی از خیمه چتر بگیرید بروید جمرات. آقای خوئی ره می گوید منزل است من جائز می دانم تظلیل را. در حالی که آقای سیستانی در جواز تظلیل در منزل اشکال می کند. اصلا به هم مرتبط نیست آن احتیاط واجب با این فتوی که آقای سیستانی می دهد. یعنی شما که رجوع می کنید به آقای سیستانی در مکه جدیده سوار ماشین مسقف می شوید می خواهید بروید مسجد الحرام، دارید از آن فتوی و رأیی استفاده می کنید که آقای سیستانی می گوید تظلیل در شب جائز است، در حالی که آقای خوئی این رأی را تحطئه کرد وفتوی داد که لا فرق فی حرمة التظلیل بین اللیل و النهار.

آقای سیستانی فرموده اند مهم نیست، مهم نتیجه است. مهم این است که اگر از آقای خوئی بپرسند شب است از عزیزیه می خواهیم برویم مسجد الحرام با ماشین مسقف، چه می فرمائید؟ آقای خوئی ره می فرمایند خلاف احتیاط واجب است. چکار دارید منشأ این احتیاط واجب چیست. می آیند همین مسأله را از آقای سیستانی می پرسند، ایشان می فرمایند بلامانع است. چکار داریم که منشأ اینکه ایشان می فرماید بلامانع است یک رأیی است که مخالف است با رأی مرحوم آقای خوئی. وآن رأی این است که ایشان می فرماید یختص حرمة التظلیل بالنهار، اما آقای خوئی صریحا فرموده اند لافرق فی حرمة التظلیل بین اللیل و النهار.

اقول: انصافا عقلائی حساب کنیم می شود رجوع کرد در این احتیاط واجب به آقای سیستانی؟! در حالی که ما می دانیم منشأ چیست. رجوع کنیم به فتوای آقای سیستانی در حالی که فتوای صریح آقای خوئی بر خلاف آن فتوی است!. منتهی در بحث انتقال از عزیزیه به مسجد الحرام در شب چند مطلب با هم تلافقی کرده نتیجه اش این شده است که آقای خوئی ره می گوید احتیاط واجب این است که از عزیزیه به مسجد الحرام با ماشین مسقف منتقل نشوید، در روز هم همین را می گوید در شب هم همین را می گوید. حالا فعلا شب هست، اینجا بخواهیم برویم به فتوای آقای سیستانی عمل کنیم که به ما می گوید بلامانع است انتقال شما از عزیزیه به مسجد الحرام در شب. در حالی که منشأ این فرمایش آقای سیستانی همان فتوائی است که می گفت یختص حرمة التظلیل بالنهار. در مقابل فتوای مرحوم آقای خوئی که در همان مسأله در مناسکش می گوید لا فرق فی حرمة التظلیل بین اللیل و النهار.

حالا اگر شک در منشأ داشتیم لازم نیست بررسی کنیم. ولی اگر بدانیم دیگر نمی توانیم رجوع کنیم در این احتیاط واجب به فتوای دیگری.

سؤال وجواب: منشأ اینکه آقای سیستانی می گویند در شب انتقال از عزیزیه به مسجد الحرام با ماشین مسقف بلامانع است، منشأش همان فتوی است که گفت یختص حرمة التظلیل بالنهار.

سؤال وجواب: ایشان در تظلیل در منزل احتیاط می کنند. ولذا در روز احتیاط می کنند کسی بخواهد از یک جای مکه به جای دیگر با ماشین مسقف منتقل بشود.

سؤال وجواب: آقای سیستانی نتیجه را می گیرند. می گویند آقای خوئی ره احتیاط واجب کرده ما فتوی دادیم به جواز، دیگر چه مشکلی دارد رجوع کنید به ما. ما می گوئیم بروید ریشه ها را پیدا کنید، اگر می دانید ریشه این فتوی چیست دیگر نمی توانید بطور مطلق اجازه بدهید که در آن احتیاط واجب به این فتوی رجوع بشود.

سؤال وجواب: ایشان به روایات هم استدلال می کنند. ولی مهم این است که در فرض تعارض که روایات اطلاق ندارد.

مثال دومی بزنم: در بحث اینکه باکره احتیاج به اذن پدر دارد در ازدواج، مراد از باکره کیست؟ اختلاف است. برخی مثل آقای خوئی می گویند باکره کسی است که مدخول بها نیست. کسی که مدخول بها است ولو به زنا، دیگر باکره نیست. دختری که یکبار زنا بدهد من القبل أو الدبر، دیگر از نظر آقای خوئی و آقای تبریزی در ازدواجش ندارد به اذن پدر ندارد. او دیگر ثیّب است. ثیّب یعنی مدخول بها.

برخی ها مثل آقای زنجانی وآقای سیستانی می گویند باکره در مقابل ثیّب هست در این بحث ازدواج و احتیاج به اذن پدر. ثیّب کسی است که تزوّجت ودخل بها زوجها. باکره آن کسی است که لم تتزوّج أو لم یدخل بها زوجها. با زنا دادن باکره بودنِ در بحث احتیاج به اذن پدر از بین نمی رود.

حال اگر یک دختری بود که با ارتباط نامشروع بکارتش از بین رفته بود. کسی خواست با او ازدواج موقت بکند بدون اذن پدرش. می رویم سراغ آقای خوئی می فرماید بلامانع است.

می رویم سراغ بعضی آقایان دیگر مثل آقای سیستانی می گویند اگر این دختر مستقل در شئون زندگی باشد احتیاط واجب این است که از پدرش اذن گرفته بشود. اگر مستقل نباشد در شئون زندگی بلکه تحت سرپرستی پدر یا مادرش باشد که فتوی می دهد آقای سیستانی به احتیاج به اذن پدر. اگر دختری است دیگر مستقل در شئون زندگی است و مثلا جدای از پدر و مادر زندگی می کند، آقای سیستانی می گویند احتیاط واجب اذن پدر است.

کسی بیاید بگوید خب، آقای خوئی یا آقای تبریزی می گویند می شود با این دختر ازدواج کرد ولو بدون اذن پدر، در این احتیاط واجب آقای سیستانی به اینها رجوع می کنیم.

خب همین اشکال هست که اختلاف در اینجا سر چیست؟ سر این است که این دختر باکره است یا باکره نیست. آقای خوئی می گوید این دختر ثیّب است به نظر من چون مدخول بها است. آقای سیستانی فتوی می دهد می گوید نخیر، این دختر هنوز باکره است به نظر من، چون ازدواج شرعی نکرده است که در پی ازدواج به او دخول شده باشد توسط شوهرش. ولی آقای سیستانی در احتیاج دختر باکره به اذن پدر، اگر این دختر باکره در شئون زندگی مستقل باشد احتیاط می کند. منشأ احتیاط واجب آقای سیستانی این است که شبهه می کند که مستقله در شئون حیات شاید احتیاج به اذن پدر نداشته باشد. احتیاط می کند، ولو باکره باشد ولو مدخول بها نباشد. آنوقت ما بخواهیم این احتیاط واجب را رجوع کنیم به آقای تبریزی یا آقای خوئی که منشأ فتوایشان به جواز ازدواج با این دختر بدون اذن پدرش این است که این دختر را دیگر باکره نمی دانند، این دچار مشکل می شود.

منشأ فتوی و احتیاط واجب باید یکی باشد. یعنی همان چیزی که منشأ شده است که آن مجتهد الف احتیاط واجب کند، در همان منشأ مجتهد دوم نظر صریح بدهد نه در یک مطلب دیگر.

یک نکته ای هم عرض کنم این بحث را تمام کنم:

آقای سیستانی فرموده اند احتیاط های واجب ما به کسی باید رجوع بشود که فتوی به حکم می دهد، در موضوع نمی شود به غیر رجوع کرد. فقط در حکم به غیر رجوع کنید. ولذا از ایشان نقل شده است که گفته اند ما در صدق مقرّ بر کسی که یک سال و نیم در یکجا بماند تابستان آن را در آنجا نمی ماند. سال تحصیلی می ماند امسال بطور کامل سال بعد نیمه. یک سال و نیم می ماند با سفر در تابستان آن. ما احتیاط واجب می کنیم. مواردی هست که ایشان احتیاط واجب می کند که طبق احتیاط واجب ایشان این شخص یا باید قصد ده روز بکند یا جمع کند بین قصر و تمام. نقل شده است که ایشان فرموده اند: نمی توانید رجوع کنید به آن فقیهی که می گوید به نظر من مقر صدق می کند و می گوید شما همین مقدار که می مانید عرفا صدق می کند که اینجا دیگر مسافر نیستید و فعلا در اینجا استیطان دارید.

می فرماید: نه نمی شود به رجوع کنید. چرا؟ برای اینکه او دارد موضوع را بیان می کند. حکم شرعی نمی گوید موضوع می گوید. در رابطه با احتیاط واجب مجتهد رجوع به غیر می شود کرد به شرط اینکه اختلاف بین این احتیاط واجب مجتهد اعلمِ به نظر شما با آن فتوای فالاعلم در رابطه با حکم شرعی باشد نه در رابطه با تشخیص موضوع.

تأمل بفرمائید این مطلب را انشاءالله بیشتر توضیح بدهیم که بحث، بحث محل ابتلاء و دارای ثمرات عملیه است. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 1759

چهارشنبه 12/04/98

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 فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که در رجوع احتیاط واجب اعلم به غیر اعلم اگر احراز بکنیم که فتوای غیر اعلم مخالف نظر قطعی اعلم هست، ولو در نتیجه در یک مورد که تلاقی می کنند اعلم احتیاط واجب کرده است و غیر اعلم فتوی داده است، اینجا رجوع به غیر اعلم جائز نیست.

دیروز برخی از مثالها را مطرح کردیم. در استفتاءات از آقای سیستانی یک استفتائی دیدم مؤید عرض ما و مخالف با آنچه که دیروز از ایشان نقل کردیم. دیروز از ایشان نقل کردیم که در مناسک ایشان در استفتاءات آن موجود هست که می شود شب محرم از عزیزیه که مکه جدید هست سوار ماشین مسقف بشود برود مسجد الحرام. چون آقای خوئی احتیاط واجب می کند در حرمت تظلیل در مکه جدیده برای محم، مقلد ایشان می توانند رجوع کنند به آقای سیستانی که تظلیل را در شب جائز می داند. که ما عرض کردیم تظلیل در شب را برای محرم آقای سیستانی جائز می دانند آقای خوئی فتوی دارند که لافرق فی حرمة التظلیل بین اللیل و النهار. منتهی شک آقای خوئی در این است که آیا مکه جدیده منزل هست برای محرم و مثل مکه قدیمه که تظلیل در آن بر محرم جائز است فی اللیل و النهار، مکه جدیده هم مثل مکه قدیمه منزل است فیجوز له التظلیل فی اللیل و النهار، یا منزل نیست مثل حال سفر می ماند مثل بیرون شهر می ماند ولذا ایشان احتیاط می کنند.

آقای سیستانی علت اینکه در شب برای این شخص سوار ماشین مسقف شدن و تظلیل را جائز می داند نکته اش بحث صدق منزل بر مکه جدیده نیست. بله آقای وحید کل مکه را منزل می دانند، به ایشان می شود رجوع کرد. چون در همان نکته ای که آقای خوئی ره احتیاط واجب کرده آقای وحید صریحا نظر می دهد که منزل صدق می کند چه در مکه جدید و چه مکه قدیم. ولی آقای سیستانی فتوایشان مربوط به این نکته نیست. ایشان می فرمایند من تظلیل در شب را کلا جائز می دانم، در حالی که آقای خوئی فتوی داد که فرق نمی کند تظلیل در شب و روز برای محرم.

یک استفتائی دیدیم از آقای سیستانی در تأیید عرض خودمان. فرموده اند: ما می گوئیم کثیر السفر نمازش تمام است ولو کثیر السفر برای تفریح و برای سفر غیر شغلی. نامزد و عقد بسته ای دارد در یک شهری، هر هفته ای سه روز می رود نزد او و تا شش ماه هم این وضعیت ادامه دارد. بعد از دو هفته که احتیاط می کند دیگر در ادامه نمازش تمام است، چون صدق می کند که عمله السفر. ولی در صدق کثرت سفر بر دو روز در هفته رفتن شبهه داریم. اما حالا که ما می گوئیم اگر شما دو روز در هفته سفر می روید تا شش ماه احتیاط در این است که جمع کنید بین قصر و تمام نمی توانید رجوع کنید به یک مرجع فالاعلمی که می گوید نماز شما قصر است چون اساسا معتقد نیست که سفر غیر شغلی موجب تمام است. اگر مراجعه می خواهی بکنی به فالاعلم به او هم بگوئی من دو روز در هفته می روم برای دیدن عقد بسته خودم او به شما خواهد گفت نماز تو شکسته است اما نکته اش این نیست که می گوید دو روز در هفته کافی نیست برای صدق کثرت سفر. نکته اش این است که شما به نظر او چون برای شغل سفر نمی کنید کثیر السفر هم باشید نمازتان شکسته است. در حالی که آقای سیستانی نظرشان را اعلام کرده اند که فرقی در کثرت سفر بین سفر شغلی و سفر غیر شغلی نیست. ایشان اینجا را در استفتائات صریحا فرموده اند که جائز نیست رجوع به غیر، ودرست هم فرموده اند. این مؤید عرض ما است.

مطلب دیگری که بود این بود که: آقای سیستانی فرموده اند: تلفیق بین فتوای دو مجتهد، حالا فرض کنید یکی اعلم و دیگری غیر اعلم که بیائیم حدود موضوع را از یک مجتهد گیریم چون دیگری فتوی نداده، حکم آن موضوع را از مجتهد دیگر بگیریم، این جائز نیست. چند مثال زده اند:

مثال اول: آقای خوئی اشکال می کند در صدق منزل بر مکه جدیده. در حالی که آقای سیستانی فرق نمی گذارد بین مکه جدیده و مکه قدیمه در احکام. حالا کسی مقلد آقای خوئی است، در روز می خواهد در مکه جدیده تظلیل کند. بگوید حکم جواز تظلیل در منزل را از آقای خوئی ره می گیریم، موضوع را که صدق منزل هست بر مطلق مکه ولو مکه جدیده از آقای سیستانی می گیرم. شب را گفته اند مشکلی ندارد. در روز تلفیق می کنم، در روز می گوید من از آقای خوئی یاد می گیرم و تقلید می کنم که یجوز التظلیل فی المنزل لیلا و نهار. و لذا ایشان در منی و عرفات فرمود اگر می خواهید جمرات یا جبل الرحمة بروید می توانید در روز روی سر چتر بگیرید. پس حکم را از آقای خوئی ره می گیرید که یجوز التظلیل فی المنزل. موضوع را که کل مکه منزل است از آقای سیستانی می خواهید بگیرید. این تلفیق که منشأ بشود در مکه جدیده در روز تظلیل کنید جائز نیست. چرا؟ برای اینکه عمده دلیل تقلید سیره عملیه است، و سیره عملیه به این نحو ثابت نیست.

مثال دوم: آقای سیستانی در اینکه نقاء متخلل بین دو حیض، مثلا سه روز حیض شده، یک روز پاک شده باز سه روز حیض شده است. این یک روز نقاء متخلل آقای سیستانی احتیاط می کند در اینکه آیا حیض است یا طهر است. ولی مشهور می گویند این حیض است. (البته برخی مثل آقای زنجانی فتوی می دهند که این طهر است، که فعلا اینشان در اینجا محل بحث نیست). سؤال این است است که می شود رجوع کند به کسی که فتوی می دهد که این نقاء متخلل حیض است (که الان هم هستند کسانی که به این فتوی می دهند)؟ خب اشکال ندارد این مقدار، با رعایت شرائط الاعلم فالاعلم رجوع کند به کسی که می گوید این نقاء متخلل حیض است.

اما جائی مشکل می شود که این سه روز دوم به صفات حیض نیست. این سه روز دوم خونی که می بیند زرد است. این مرجع فالاعلم که می گوید نقائ متخلل حیض است، می گوید آن سه روزی که خون زرد ببینید و در ایام عادت نباشد استحاضه است. شما بیائید تلفیق کنید، بگوئید ما طبق فتوای آقای سیستانی این یک روز که خون منقطع شده است را نقاء متخلل بین الحیضین می دانیم. چرا؟ برای اینکه آقای سیستانی معتقد است که آن سه روز دوم هم ولو خون زرد ببینید حیض است ولو در ایام عادت نباشد، چون مجموعش از ده روز تجاوز نمی کند.

پس موضوع را از آقای سیستانی گرفتید که این یک روزی که خون قطع شد یعنی روز چهارم نقاءٌ متخلل بین حیضین، در حالی که مرجع فالاعلم معتقد است که آن سه روز دوم استحاضه است و این روز چهارم که خون قطع شده نقاء متخلل بین الحیضین نیست. می گوئید من نظر آقای سیستانی را می گیرم که این روز چهارم نقاء متخلل بین الحیضین است. فقط در حکم نقاء متخلل که النقاء المتخلل بین الحیضین حیض رجوع می کنم به آن مرجع دیگر، وعملا روز چهارم هم حکم می شود به حیض بودنش. با اینکه این مرجع دیگر راجع به این مورد اگر می پرسیدید می گفت من این روز چهارم را نقاء متخلل بین الحیضین نمی دانم، چون آن خون دوم زرد است، آن استحاضه است، این نقاء متخلل بین الحیضین نیست. به این مرجع دوم می گوئیم ما در تشخیص موضوع به شما کاری نداریم موضوع را از آقای سیستانی گرفتیم. تشخیص موضوع خارجی که نیست تحدید موضوع شرعی است، یعنی از نظر فتوای آقای سیستانی این روز چهارم نقاءٌ متخلل بین الحیضین. بعد در حکم نقاء متخلل آقای سیستانی احتیاط می کند رجوع می کنیم به آن مرجع دوم.

در این استفتاء نظر به فتوای آقای وحید دام ظله است. در استفتاء هست که نخیر این کار جائز نیست. چون شما دارید تحدید موضوع را از یک مرجع می گیرید و حکم را رجوع می کنید به یک مرجع دیگر، با اینکه او اینجا این موضوع را قبول ندارد. ما سیره عملیه نداریم یا لااقل محرز نیست که در زمان ائمه علیهم السلام اینگونه تلفیق می کردند بین تقلید که از یکی تحدید موضوع را بگیرند و از دیگری حکم را.

مثال سوم: آقای سیستانی دام ظله معتقد است که احرام از جده احراز قبل از میقات است. نظرشان این است. ولی عده زیادی می گویند نه، احرام از جده احراز قبل المیقات نیست. آقای سیستانی محاسباتی کرده اند، گفته اند یک منطقه ای است بعد از جده که محاذی جحفه است، و جده واقع شده قبل از آن نقطه محاذات با جحفه. پس جده می شود قبل از میقات، چون قبل از محاذات جحفه است. همین این را قبول ندارند. ما موضوع را که احرام از جده احرام قبل المیقات است از آقای سیستانی بگیریم، بعد چون احرام قبل المیقات با نذر جائز است، به آقای سیستانی می گوئیم من می خواهم نذر کنم از جده محرم بشوم، آقای سیستانی می گوید اشکال ندارد به این شرط که ندانی احرام شما از جده مستلزم ارتکاب یکی از محرمات احرام است. اگر بدانی مجبور می شوی سوار ماشین مسقف در روز بشوید از جده تا مکه، یا مجبور می شوید لبس مخیط بکنید تا از چشم مأمورین پنهان بشوید، (چون مجوز دخول در مکه ندارید اگر محرم باشید جلو شما را می گیرند) اگر می دانید که این احرام شما از جده با نذر مستلزم ارتکاب یکی از محرمات احرام است ففی صحة نذره اشکال. این نظر آقای سیستانی است. ولذا ما می خواهیم نذر بکنیم که از جده محرم بشویم، آقای سیستانی می گوید فی صحة هذا النذر اشکال چون می دانیم مستلزم ارتکاب بعض محرمات احرام است.

می گوئیم بسیار خوب، شما فقط به ما این مطلب را بفرمائید که احرام از جده احرام قبل المیقات است، ما این را از شما می گیریم. بعد می رویم سراغ آن مرجع دومی که قبول ندارد احرام از جده احرام قبل المیقات است، ولی حکمش این است که من نذر الاحرام قبل المیقات فنذره صحیح مطلقا ولو مع العلم بکونه مستلزما لارتکاب محرمات الاحرام. این حکم را از آن مرجع دوم می گیریم.

ایشان فرموده اند نه، این صحیح نیست. چون اگر از من بپرسید، می گویم من در صحت این نذر اشکال می کنم چون مستلزم ارتکاب محرمات احرام است. از آن مرجع دوم بپرسید، او هم می گوید من در احرام قبل از میقات بودن این احراز از جده اشکال می کنم. موضوع را از من می گیرید و حکم را از مرجع دوم می گیرید، این تلفیق دلیل بر جواز ندارد.

جالب این است که وقتی سؤال کرده اند پس چه بکنیم، گفته اند رجوع کنید به کسی که می گوید احرام برای کسی که مرور به میقات نمی کند از هر کجا که باشد جائز است. که مقصود آقای زنجانی است، که می گوید کسی که مرور نمی کند به میقات، از هر کجا محرم بشود بلامانع است.

خب این پیشنهاد هم که مطرح شده به نظر ما درست نیست. چون آقای زنجانی که می گوید احرام از غیر میقات از هر کجا هم برای کسی که مرور بر میقات نمی کند بلامانع است، فرض این است که آقای سیستانی این را قبول ندارد. آقای سیستانی می گوید احرام یا باید از میقات باشد یا اگر از غیر میقات است با نذر صحیح باشد احرام قبل المیقات. قبول ندارد آقای سیستانی. فتوی می دهد که لا یصح الاحرام من غیر المیقات حتی اگر مرور بر میقات نکند. بعد رجوع کنیم به آقای زنجانی که درست فتوای بر خلاف این داده است که می گوید یجوز الاحرام من غیر المیقات لمن لا یمرّ بالمیقات؟! پس این هم اشکال دارد، ولی این اشکال ما است.

فعلا این چند مثال بس است. این مثالها را ایشان مطرح کرده اند. ما به نظرمان اگر دلیل بر جواز تقلید ارتکاز عقلاء باشد اشکال ندارد. اگر دلیل بر جواز تقلید سیره عملیه خارجیه باشد که در زمان ائمه علیهم السلام عمل کرده باشند عقلاء ومتشرعه، بله این اشکال وارد است.

ولی مثالها با هم فرق می کند. مثلا در آن مثال تظلیل در مکه جدیده، آقای خوئی فتوی نداده است به یک عنوان کلی جواز تظلیل در منزل. آقای سیستانی هم فتوی نداده که کل مکه منزل است. اینها را ما در آوردیم. آقای خوئی ممکن است بگوید من تظلیل در منزل را جائز می دانم الا در مکه جدیده. نه اینکه بیاید بگوید مکه جدیده منزل نیست. همچنین چیزی که نگفته است. این من در آوردی است که بگوئیم آقای خوئی ره گفته تظلیل در منزل برای محرم جائز است. ایشان همچنین چیزی نگفته. بعد بگوئیم آقای سیستانی هم گفته کل مکه منزل است. تلفیق کنیم. اصلا اینجا جایی برای تلفیق نیست. برای اینکه آقای خوئی کجا گفته است که تظلیل در منزل مطلقا جائز است؟ کجا گفته؟. شاید بخاطر روایات می گوید مکه تحدید شده در روایات به مکه قدیمه.

ولذا این مثال را ممکن است بگوئیم اصلا از محل نزاع خارج است.

آخرین مطلبی که در اینجا هست این است که: اگر اتفاقا مسأله ای پیش بیاید برای مکلف که متمکن از معرفت فتوای اعلم نباشد. اگر علم ندارد به اختلاف اعلم و غیر اعلم ولو اجمالا در مسائل محل ابتلاء، که مشکلی نیست، ما گفتیم جائز است رجوع به غیر اعلم حتی در حال تمکن از معرفت فتوای اعلم. حالا آقای خوئی ره فرمودند استصحاب می کنیم عدم مخالفت با فتوای اعلم را، که این ممکن استصحاب عدم ازلی باشد. یک زمانی که این فتوای فالاعلم نبود این فتوای فالاعلم متصف به مخالفت با فتوای اعلم هم نبود. این استصحاب عدم ازلی است، ولکن ما دلیلمان سیره بود. خطاب لفظی نبود که بعد کسی بگوید که استصحاب عدم ازلی را شما قبول ندارید. خب استصحاب بکنید که این فتوای غیر اعلم یک زمانی که نبود متصف نبود به مخالف بود با فتوای اعلم، بعد از وجودش هم متصف نیست به مخالفت با فتوای اعلم، واین استصحاب عدم ازلی است و شما اشکال می کنید. این در صورتی است که ما بخواهیم تمسک کنیم به خطاب لفظی حجیت فتوی. در حالی که ما تمسک کردیم به سیره. گفتیم سیره بوده است در زمان ائمه علیهم السلام، با اینکه احتمال اختلاف می دادند می رفتند از یک فقیه سؤال می کردند و عمل میکردند به فتوای او.

پس مشکل در جائی است که علم اجمالی به مخالفت اعلم وغیر اعلم داریم. اینجا آیا بخاطر عدم تمکن از معرفت فتوای اعلم می شود از غیر اعلم بطور موقت تقلید کنیم؟

ظاهر فتوای بزرگانی مثل آقای خوئی و آقای سیستانی این است که بله، برو بطور موقت از غیر اعلم تقلید کن. فعلا که نمی توانی معرفت پیدا کنی به فتوای اعلم. اگر تا آخر عمر هم نتوانی تا آخر عمر جائز است تقلید کنی از غیر اعلم. چرا؟ چون سیره عقلائیه بر این بوده است که اگر جوع به اعلم متعذر می شد رجوع می کردند به غیر اعلم. مثل مریض مبتلا به یک مرض خطیر، نمی تواند صبر کند، طبیب اعلم هم مرخصی رفته است، چه می کند؟ رجوع می کند به طبیب غیر اعلم.

اقول: این مطلب به نظر ما ایراد دارد. بله قبول داریم در فرض عدم تمکن از رجوع به اعلم، به نظر غیر اعلم عمل می کنند اگر نتوانند صبر کنند، ولی آیا این عمل از باب عمل به حجت است، یا از باب احتیاط به مقدار میسور است؟. شاید عقلاء می گویند باز رجوع کنیم به این طبیب غیر اعلم بهتر از این است که سرخود خودمان را علاج کنیم. اگر احتیاط ممکن باشد، قول طبیب غیر اعلم مخالف با احتیاط باشد آیا باز عمل می کنند به قول او؟ این کسی که بیماری شدید معده داشته یا خون ریزی معده داشته هوس ترشی خوردن می کند، زنگ می زند به مطب طبیب اعلم، می گویند چند ماه رفته به سفر خارج و فعلا بر نمی گردد. این آقا زنگ می زند به طبیب غیر اعلم، وقتی او گفت عیب ندارد هر چه می توانی ترشی بخور، آیا او هم می رود ترشی می خورد؟! خب احتیاط ممکن است.

اگر وثوق پیدا کند از سخن او، حرفی نیست. ولی اگر وثوق پیدا نکند چون علم اجمالی دارد که در این مسائل محل ابتلاء خودش اختلاف دارد این طبیب با طبیب اعلم، آیا محرز است که واقعا اعتماد می کند این شخص به قول طبیب غیر اعلم و خلاف احتیاط عمل می کند؟ این محرز نیست.

بله اگر احتیاط میسور نبود اخذ می کنند به قول طبیب غیر اعلم، از باب اینکه بالاخره احتیاط ناقص یا به تعبیر دیگر تحصیل ظن از این راه ممکن است. باز عمل به قول این طبیب غیر اعلم عمل به خبره است بهتر از ترتیب اثر دادن است به افرادی که غیر متخصص هستند.

ثمره اش کجا ظاهر می شود؟ ثمره اش اینجا ظاهر می شود که شما فتوای اعلم را نمی توانید پیدا کنید، طبق فتوای غیر اعلم عمل می کنید نماز می خوانید روزه می گیرید. ما می گوئیم اگر احتیاط میسور است احتیاط کنید. اگر احتیاط میسور نبود طبق فتوای این غیر اعلم عمل کنید، اما نه از باب حجت، بلکه از باب موافقت ظنیه. ثمره اش این است که اگر بعدا فقیه اعلم آمد یا رساله اش را پیدا کردید گفت این نمازی که خواندی باطل است چون خلل به ارکان رساندی، این روزه ای که گرفتی باطل است چون خلل به ارکان رساندی، یا حتی خلل به غیر ارکان رساندی، باید اعاده کنم این اعمال را.

نفرمائید خب خلل به غیر ارکان مشمول حدیث لاتعاد الصلاة الا من خمس هست.

می گوئیم: لاتعاد شامل جاهل متردد نمی شود. فرض این است که شما جاهل متردید ولو جاهل قاصر. جاهل قاصر متردد مشمول حدیث لاتعاد نیست. خود بزرگان این را فرموده اند. فرموده اند اگر در اثناء نماز مسئله ای پیش بیاید که حکمش را ندانید وبناء را بر یکی از دو طرف احتمال بگذارید، بعد از نماز بروید بپرسید اگر عملتان مطابق با واقع نبود عملتان را باید اعاده کنید ولو خلل به غیر ارکان باشد. چون شما جاهل ملتفت بودید. حدیث لا تعاد انصراف دارد از جاهل ملتفت.

سؤال وجواب: عرض ما این استکه این آقا جاهل ملتفت است وعملش طبق حجت نیست موافقت ظنیه است.

مثل این می ماند که شما در داخل وقت یکی از این دو نماز را می توانید بخوانید، بیشتر نمی توانید بخوانید. گمان دارید که وظیفه تان این است که این کیفیت نماز را بخوانید. هیچ تقلید هم مطرح نیست. چون شبهه حکمیه است اصلا سؤال فعلا ممکن نیست ضیق وقت است، یا باید به این نحو نماز بخوانید و یا به آن نحو. آمدید گفتید چون مظنون من این است که این نحوه از نماز واجب است به این نحو نماز خواندید. وقت آن نمازی که خواندید تمام شد. زنگ زدید یک عالمی را پیدا کردید گفت نه اتفاقا شما باید طبق همان روش دوم نماز می خواندید، ظن شما مطابق با واقع نبود. خب باید نماز را اعاده کنید. عقل به شما بیش از این نمی گفت که موافقت ظنیه بکن. اما این از باب تبعض در احتیاط بود، از باب اکتفاء به امتثال ظنی بود عند العجز عن الامتثال القطعی. حجت نداشتید. چون حجت نداشتید جاهل قاصر ملتفت بودید. یعنی هنگامی که این نماز را می خواندید فکر نمی کردید معتقد نبودید که این نماز صحیح است. حدیث لاتعاد نظر به کسی دارد که هنگام نماز فکر می کند نمازش صحیح است، بعد از آن کشف خلل می شود. نه شما که فکر می کردید که نمازتان ایراد دارد و هیچ حجتی هم نداشتید که این نمازتان صحیح است. فقط گفتید چه کنم، دو تا نماز که وقت نیست بخوانم، گمانم این است که این نماز صحیح است این نماز را انتخاب کردید. بعد از خروج وقت یا بعد از اینکه نماز را تمام کردید گفتند نخیر باید به نحو دوم نماز بخوانید. و لذا خود آقایان گفتند که إذا عرضت فی اثناء الصلاة مسئلة لایعلم حکمها بنی علی احد الطرفین، بعد از نماز اگر دید که خلاف کرده است باید نماز را اعاده کند و مشمول حدیث لاتعاد نیست. صریحا فرموده اند، آقای خوئی ره هم دارند. چون حدیث لاتعاد از این شخص منصرف است. این آقا حجت شرعیه یا حجیت عقلیه مثل قطع و علم وجدانی نداشت که این عملم صحیح است. بلکه از باب اینکه گمان می کرد این عملش مطابق با واقع است این عمل را اختیار کرد، ولی احتمال بطلان او را می داد، مشمول حدیث لا تعاد نیست.

ولذا به نظر ما با عجز از معرفت فتوای اعلم اگر علم دارد به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم، دلیل بر حجیت فتوای غیر اعلم نداریم. بله اگر احتیاط ممکن نبود موافقت می کند با فتوای غیر اعلم از باب امتثال ظنی.

هذا تمام الکلام فی بحث تقلید الاعلم.

کلام واقع می شود در جائی که یا احراز کنیم مجتهدها مساوی هستند و اختلاف فاحش ندارند ویا شک بکنیم و نتوانیم اعلم را شناسائی کنیم شک کنیم که آیا در اینها اعلم هست یا نیست، یا ممکن است بدانیم یکی از اینها اعلم است اما هر چه می گردیم اعلم را پیدا نمی کنیم. آیا آنچه که مشهور گفته اند که حکم به تخییر داده اند درست است یا نه؟

این بحث مهمی است که انشاءالله روز یکشنبه بعد از عاشورا 24 شهریور در خدمتتان خواهیم بود. واین بحث اجتهاد و تقلید را که زیاد نمانده است که همین بحث تخییر در فرض تساوی مجتهدین هست و بحث تقلید ابتدائی از میت و بقیه شرائط مجتهد را انشاءالله بطور اختصار بحث می کنیم. و در دوره جدیده اصول اگر عمری باقی باشد تا بحث اوامر بسیار مختصر با حذف زوائد انشاءالله بحث را دنبال می کنیم، کسانی که دنبال بحث مفصل هستند نوشته های ما هست نوشته های دیگران هست به آنها مراجعه می کنند انشاءالله.

همه شما را به خدا می سپاریم والتماس دعا داریم.

اللهم کن لولیک الحجة ابن الحسن صلواتک علیه وعلی آبائه، فی هذه الساعة و فی کل ساعة، ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا. وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین.

1. ن لا يحضره الفقيه، 4جل [↑](#footnote-ref-1)
2. د، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم - قم، چاپ: دوم، 1413 ق.

   - در ذهنم هست که ایشان اینجور گفته اند. (منه)

   ( 2). أي مملوك مشهور بالمملوكية و هو في يد صاحبه، و [↑](#footnote-ref-2)
3. في المحكى عن يحيى بن سعيد في الجامع أنه لا تقبل دعوى الرقيق الحرية في السوق الا ببينة [↑](#footnote-ref-3)
4. [↑](#footnote-ref-4)