

تعارض ادله

تعادل یا ترجیح

دروس

هادی نجفی

به قلم

مصطفی الهادادی دستجردی

فهرست

پیشگفتار..... ۹

فصل اوّل: تعارض ادلّه / ۱۳

جایگاه بحث تعارض (آیا از مقاصد علم اصول است یا خاتمه آن؟).....	۱۵
تعارض أمارات در شبهات موضوعیه.....	۱۷
اشکال محقق یزدی قدس سره و پاسخ آن.....	۱۷
تعریف تعارض.....	۱۷
تعریف مشهور.....	۱۷
تعریف شیخ اعظم انصاری قدس سره	۱۸
تعریف محقق آخوند خراسانی قدس سره	۱۸
تعارض در لغت.....	۱۹
تعارض در اصطلاح.....	۲۰
تحقیق در مقام.....	۲۱
موارد تعارض.....	۲۲
موارد عدم تعارض.....	۲۲
(۱) نسخ.....	۲۲
(۲) ورود.....	۲۳
(۳) حکومت.....	۲۴
(۴) تخصیص و تقیید.....	۲۵
(۵) تخصّص.....	۲۶

فصل دوم: تراحم / ۲۷

نقطه اشتراک تعارض و تراحم.....	۲۹
نقاط افتراق تعارض و تراحم.....	۳۰
(۱) اختلاف در حقیقت و ماهیت.....	۳۰
(۲) اختلاف در موضوع.....	۳۱
(۳) اختلاف در مبدأ.....	۳۱
(۴) اختلاف در منتهی.....	۳۲
(۵) اختلاف در مرجّحات.....	۳۲

۳۳	اصل اولی در باب تعارض
۳۳	در مرحله مبدأ حکم
۳۴	در مرحله منتهای حکم
۳۴	اصل اولی در باب تراحم
۳۵	احتمالات پنج گانه در باب تراحم
۳۶	مرجحات باب تراحم
۳۶	مرجح نخست: ترجیح آن چه بدل ندارد
۳۶	بدل طولی
۳۷	بدل عرضی
۳۹	دو اشکال محقق خوئی رحمته الله و پاسخ آن
۴۳	مرجح دوم: ترجیح فعلی مشروط به قدرت عقلی
۴۳	فعلی مشروط به قدرت عقلی
۴۳	فعلی مشروط به قدرت شرعی
۴۴	تقدم فعل مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی
۴۴	دو دلیل بر ترجیح واجب مشروط به قدرت عقلی
۴۶	فرع فقهی
۵۱	مرجح سوم: تقدم زمانی یکی از دو واجب متساوی
۵۱	مرجح چهارم: تقدم اهم بر مهم
۵۲	دلیل بر تقدم اهم نسبت به مهم
۵۴	تقدم محتمل الأهمية بر مهم
۵۵	فرع فقهی
۶۱	ادامه بحث فرع فقهی
۶۷	تراحم در ملاکات
۶۷	تراحم از جانب شارع
۶۷	تراحم از جانب مکلف
۶۷	طرق کشف ملاک بین متزاحمین
۶۹	موارد سقوط نهی از فعلیت

فصل سوم: احکام باب تعارض / ۷۱

۷۳	مقام اول: اصل عملی در متعارضین
۷۳	مقدمه نخست: اقسام تعارض
۷۳	مقدمه دوم: ثمره تأسیس اصل
۷۴	مقدمه سوم: جریان تعارض و اصل عملی بنابر هر دو مسلک سببیت و طریقت

۷۴.....	مقدمه چهارم: اصل عملی در مقام چیست؟
۷۴.....	قاعده اولی در باب تعارض
۷۵.....	(۱) تساقط
۷۵.....	(۲) تخییر
۷۸.....	مقام دوم: آیا دو اماره متعارضین نفی ثالث می کنند یا نه؟
۷۸.....	تقریب بیان محقق آخوند خراسانی قدس سره و اشکال بر آن
۷۸.....	دلیل محقق خراسانی قدس سره
۷۹.....	تقریب بیان محقق نائینی قدس سره
۸۰.....	دلیل محقق نائینی قدس سره
۸۱.....	سه اختلاف بین کلام محقق خراسانی و محقق نائینی قدس سره
۸۲.....	آیا دو دلیل متعارض نفی ثالث می کنند؟
۸۳.....	دیدگاه و نقد گفتار محقق نائینی قدس سره
۸۶.....	مقام سوم: قاعده ثانویه در باب تعارض
۸۶.....	تأسیس قاعده
۸۷.....	دلیل بر اخذ تعیین
۹۰.....	صُور تعارض
۹۲.....	بیان حکم در صور تعارض
۹۳.....	توقف
۹۶.....	اخبار علاجیه
۹۶.....	اخباری که امر به توقف دارند
۱۱۱.....	روایات توقف عند الشبهة
۱۱۶.....	روایات دال بر احتیاط
۱۱۸.....	روایات دال بر تخییر
۱۳۰.....	دلایل محقق آخوند خراسانی قدس سره و نقد آن
۱۳۳.....	اخبار دال بر ترجیح یکی از متعارضین
۱۵۵.....	اشکالات شیخ اعظم انصاری قدس سره بر مقبوله و نقد آن
۱۵۹.....	اشکال دیگر بر دلالت مقبوله و پاسخ آن
۱۷۵.....	مراد از مرجح
۱۷۶.....	دیدگاه محقق آخوند خراسانی قدس سره
۱۷۷.....	دلیل محقق آخوند خراسانی قدس سره
۱۸۱.....	توهم و دفع آن
۱۸۵.....	حمل روایات ترجیح بر معنای استحباب

۱۸۵.....	ادله محقق آخوند خراسانی قدس سره و نقد آن.....
۱۸۸.....	اشکال نخست.....
۱۸۹.....	اشکال دوم.....
۱۹۰.....	اشکالات محقق خراسانی قدس سره بر مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره.....
۱۹۰.....	(۱) وجود اختلاف بین دو روایت.....
۱۹۰.....	(۲) ضعف سند مرفوعه.....
۱۹۰.....	(۳) عدم وجود اطلاق.....
۱۹۳.....	پاسخ به اشکالات محقق خراسانی قدس سره
۱۹۷.....	وجوه دیگر بر اعتقاد به ترجیح در متعارضین.....
۱۹۷.....	(۱) اجماع.....
۱۹۹.....	(۲) دلیل عقلی.....
۲۰۱.....	(۳) اصل ثانوی.....
۲۰۴.....	تنبیهات ترجیح.....
۲۰۴.....	(۱) شهرت.....
۲۰۸.....	(۲) تعدی از مرجحات منصوصه.....
۲۱۹.....	ادله فقیه یزدی قدس سره در مرجحات و نقد آن.....
۲۱۹.....	(۱) اجماع.....
۲۲۰.....	(۲) بنای عقلا.....
۲۲۰.....	(۳) سیاق روایات تخییر.....
۲۲۱.....	(۴) استفاده از اخبار ترجیح.....
۲۲۲.....	ترجیح به احديث.....
۲۲۲.....	ادله ترجیح به احديث.....
۲۳۲.....	نقد ترجیح به احديث.....
۲۳۴.....	نظر محقق خوئی قدس سره و نقد آن.....
۲۳۶.....	ترتیب در مرجحات.....
۲۳۶.....	بیان اقوال.....
۲۳۸.....	بررسی اقوال.....

فصل چهارم: سه مسأله / ۲۴۴

۲۴۶.....	مسأله نخست: تعارض بین عام وضعی و اطلاق حکمی.....
۲۴۶.....	مقام نخست: موارد اتصال مطلق به عام.....
۲۴۷.....	(۱) نظر محقق نائینی قدس سره و نقد آن.....
۲۴۸.....	(۲) نظر مختار.....

۲۵۰.....	۳) نظر شهید صدر قدس سره و نقد آن.....
۲۵۱.....	مقام دوم: موارد انفصال مطلق از عام.....
۲۵۲.....	۱) نظر شیخ اعظم انصاری قدس سره
۲۵۳.....	۲) نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره
۲۵۴.....	۳) نظر محقق خوئی قدس سره و نقد آن.....
۲۵۶.....	۴) نظر شهید صدر قدس سره و نقد آن.....
۲۵۸.....	مسأله دوم: تعارض بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی.....
۲۵۸.....	نظر شیخ اعظم انصاری قدس سره
۲۵۸.....	نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره
۲۵۹.....	نظر محقق نائینی قدس سره
۲۵۹.....	دو اشکال از محقق خوئی قدس سره
۲۶۱.....	دو پاسخ شهید صدر قدس سره و نقد آن.....
۲۶۴.....	مسأله سوم: نظریه انقلاب نسبت در مدرسه محقق نائینی رحمه الله
۲۶۴.....	مقدمه.....
۲۶۶.....	مشید انقلاب نسبت.....
۲۶۶.....	اقوال در انقلاب نسبت.....
۲۶۶.....	۱) منکران انقلاب نسبت.....
۲۶۷.....	۲) مثبتان انقلاب نسبت.....
۲۶۹.....	دلیل محقق نائینی قدس سره بر انقلاب نسبت.....
۲۷۲.....	دلیل محقق عراقی قدس سره بر انکار انقلاب نسبت و نقد آن.....
۲۷۶.....	نقد مناقشه محقق عراقی بر محقق نائینی قدس سره
۲۷۸.....	مناقشه آیه الله وحید خراسانی دام ظلّه بر دلیل انقلاب نسبت.....
۲۷۸.....	وجه نخست.....
۲۷۹.....	دو مقام امر از نظر عرف.....
۲۸۱.....	وجه دوم.....
۲۸۴.....	وجه سوم.....
۲۸۴.....	وجه چهارم.....
۲۸۵.....	نقد مناقشات استاد محقق آیه الله وحید دام ظلّه بر انقلاب نسبت.....
۲۸۹.....	مناقشات آیه الله روحانی قدس سره بر انقلاب نسبت و نقد آن.....
۲۸۹.....	مناقشه نخست.....
۲۹۰.....	مناقشه دوم.....
۲۹۱.....	مناقشه سوم.....

۲۹۳.....	مناقشه چهارم.....
۲۹۶.....	مناقشه آیه الله سیستانی رحمته الله علیه بر انقلاب نسبت و نقد آن.....
۲۹۹.....	مناقشه آیه الله فیاض رحمته الله علیه بر انقلاب نسبت و نقد آن.....
۳۰۴.....	نتیجه.....
۳۰۵.....	انواع تعارض بین سه دلیل و بیشتر.....
۳۰۵.....	نوع اول: یک دلیل عام و دو مخصّص منفصل.....
۳۰۵.....	صورت نخست: اگر نسبت بین دو مخصّص تباین باشد.....
۳۰۸.....	صورت دوم: اگر نسبت بین دو دلیل خاص، عموم و خصوص من وجه باشد.....
۳۰۸.....	صورت سوم: اگر نسبت بین دو دلیل خاص، عموم و خصوص مطلق باشد.....
۳۱۲.....	نوع دوم: دو دلیل عام که نسبت بینشان عموم و خصوص من وجه باشد و.....
۳۱۲.....	صورت نخست: ورود دلیل خاص بر محلّ اجتماع دو دلیل عام.....
۳۱۳.....	صورت دوم: ورود دلیل خاص بر تمام موارد افتراق یکی از دو دلیل عام.....
۳۱۳.....	صورت سوم: ورود دلیل خاص بر بعضی از موارد افتراق یکی از دو دلیل عام.....
۳۱۴.....	صورت چهارم: ورود دلیل خاص در مورد با دلیل خاص دیگر.....
۳۱۶.....	نوع سوم: وجود دو دلیل عام متباین و یک دلیل خاص.....
۳۱۶.....	صورت نخست.....
۳۱۷.....	فرع فقهی: ارث زوجه از عقال.....
۳۲۱.....	صورت دوم.....
۳۲۳.....	صورت سوم.....
۳۲۵.....	نوع چهارم: وجود یک دلیل عام و یک دلیل مخصّص و یک دلیل خاص.....
۳۲۷.....	فرع فقهی: ضمان عاریه.....

فصل پنجم: تعادل دو خبر / ۳۴۲

۳۴۴.....	اقوال در مسأله.....
۳۴۵.....	اشکال.....
۳۴۶.....	دو اشکال و پاسخ.....
۳۴۷.....	حقیقت اجتهاد.....
۳۴۸.....	مراتب حجّت.....
۳۴۸.....	نظر محقق خراسانی رحمته الله علیه و نقد آن.....
۳۵۱.....	روایات دال بر تخییر.....

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ
مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَاللَّعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

یکی از مباحث مهم در علم اصولِ فقه «تعارضِ ادله، تعادل و ترجیح» است. به نوشته شیخ طوسی قدس سره در مقدمه تهذیب الأحکام، یکی از دوستان وی از وجودِ احادیثِ به ظاهر متعارض در منابعِ شیعی با او سخن گفته و یادآور شده که این موضوع موجب انتقادِ شدید مخالفان و جداسدنِ برخی شیعیان ناآگاه از مذهب حق گردیده است. لذا از ایشان درخواست کرده که شرحی استدلالی بر کتابِ الْمُقْنِعَةِ، اثرِ فقهی شیخ مفید قدس سره بنگارد که در آن علاوه بر ذکرِ مستنداتِ قطعی هر مسأله و احادیثِ مشهور، احادیثِ متعارض هم آورده شود و شیوه رفعِ ناسازگاری این احادیث با یکدیگر و تأویلِ آنها یا وجوه ضعفِ احادیثِ متعارض بیان گردد. کتاب تهذیب شیخ طوسی قدس سره در پاسخ به این درخواست تألیف شده است.

شیخ طوسی قدس سره می گوید: یکی از دوستان من - که خداوند مؤیدش بدارد - از جمله آن دوستانی که من حق او را بر گردنِ خود واجب می شمارم با من از اختلاف و تضاد اخبار سخن به میان آورد و گفت: اختلاف و تضاد اخبار تا اندازه ای است که کم تر حدیثی را در جوامع حدیثی می یابیم که در

مقابلش چند حدیث مخالف وجود نداشته باشد. این اختلاف و تناقض موجب شده که مخالفانِ مذهب شدیدترین اعتراض‌ها را بر ما وارد کنند و آن را دلیل بر بطلان مذهب ما بشمارند. مخالفان ما می‌گویند: دانشمندان و مبلغان شما - چه در گذشته و چه در حال - پیوسته بر ما نقد و اعتراض کرده و می‌گویند که شما با این کثرت اختلاف و تناقضی که در رشته حدیث و ابواب فقهی دارید چگونه می‌توانید به درگاه خدا تقرب بجوید و چگونه تصور می‌کنید که خداوند حکیم اجازه داده تا هر دسته از بندگان فقهی برای خود برگزینند و خدا را به گونه‌های متفاوت عبادت کنند؟! و چون ما به کتاب‌های فقهی و جوامع حدیثی شما سرکشیدیم فهمیدیم که اختلاف شما شیعیان در رشته حدیث و فقه از ما - عامه - بیشتر است. این اختلاف و تضاد براساس همان دلیلی که شما بر علیه ما اقامه کردید گواه بر بطلان مذهب شما نیز هست.

آن دوستِ فاضل من گفت: ایراد این شبهه و اعتراض از جانب مخالفان مذهب موجب شده است که در ارکان مذهب ما شبهه و تشکیک شود و حرب‌های تبلیغی ما از کار بیفتد تا آنجا که جمعی از شیعیان و حتی دانشمندانمان - مثل ابوالحسین هارونی علوی که انحرافش را استادمان نقل کرد - در اثر همین شبهه مذهب خود را وانهادند و به فرقه‌های دیگر پیوستند. باتوجه به این مشکل مذهبی بهترین خدمت دینی این است که طی یک تألیف مذهبی اخبار متناقض را تأویل ببریم و آنها را به نحوی با هم آشتی بدهیم تا همه شیعیان را - از نوآموزان تا پژوهشگران - مفید افتد و رافع گمراهی و حیرت شود. دوستم تکلیف کرد که من به شرح مقنعه رساله استادمان شیخ مفید ایده الله تعالی که اکنون مرجع شیعه است بپردازم زیرا آن رساله از هر جهت شامل و کامل است و از حشو و زوائد دست‌وپاگیر هم خالی است.^(۱)

تعادل به معنای همانند و همسان بودن دو چیز و ترجیح به معنای

۱. ر. ک: تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳.

برتری دادن یکی بر دیگری است. در اصطلاح علم اصول فقه، تعادل و ترجیح یا تعادل و ترجیح، عنوان فصلی است که درباره تعادل روایات، از نظر سند و دلالت، و یا ترجیح یکی بر دیگری بحث می‌کند. این بحث در زمینه تعارض ادله مطرح می‌شود. مجتهد، احکام شرعی فرعی را از ادله استنباط می‌کند و فتاوی فقها مبتنی بر ادله است. بنابراین یکی از مباحث بسیار مهم در زمینه اجتهاد این است که اگر دو دلیل و یا بیشتر با یکدیگر تعارض داشته باشند، چه باید کرد؟

نوشتار پیش‌رو، تحریر تقریر دوره دوم دروس خارج اصول استاد معظم آیه‌الله آقای حاج شیخ هادی نجفی دام‌طه، در باب «تعارض ادله، تعادل یا ترجیح» می‌باشد که از تاریخ ۱۴۰۰/۰۶/۰۱ تا ۱۴۰۱/۰۳/۲۲ در طی هشتاد و هفت جلسه درسی در حوزه علمیه صدر بازار اصفهان صانها الله عن الحدثن ایراد شده است.

چنانچه نوشتار حاضر دارای ابهام یا تعارض باشد، ملاک صوت درسی استاد معظم دام‌طه است که بر روی وبگاه ایشان به آدرس Alnajafi.ir بارگزاری شده است.

امید است که این کوشش مورد رضایت و خشنودی مولایمان حضرت ولی عصر علیه السلام قرار گیرد و علما، فضلا و فرهیختگان از آن بهره‌مند گردند. این دفتر تعارض ادله، تعادل یا ترجیح نام گرفت به جهت اینکه مراد از تعادل در عنوان کتاب، تعادل مستقری است که قابل برطرف شدن نباشد و تعادل غیرمستقر که به ترجیح می‌انجامد، مراد نیست.

چنانچه بر این نوشتار ثوابی مترتب گردد، آن را به محضر سرور کائنات پیامبر خدا حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم و رئیس مذهب تشیع، امام بحق ناطق، حضرت امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام تقدیم می‌کنم.

مصطفی اله دادی دستجردی

۱۱ فروردین ۱۴۰۴

عید فطر ۱۴۴۶

فصل اوّل:

تعارض ادلّہ

این موضوع تحت دو عنوان «تعارض» و «تعادل و ترجیح» مطرح شده و تفاوتشان از دو جهت است:

نخست این که یکی از فروع باب تعارض، تعادل و ترجیح است. یعنی اگر یکی از دو دلیل متعارض دارای مرجح باشد، ترجیح حاصل می‌شود و اگر مرجح ندارد، تعادل بدست می‌آید.

دوم این که تعادل و ترجیح منحصر به باب تعارض نیست بلکه در باب تزامم هم جاری می‌شود. در نتیجه، قراردادن عنوان بحث با نام «تعادل و ترجیح» صحیح نیست بلکه اولی و اصح آن است که عنوانش را «تعارض» قرار دهیم. هرچند اگر کسی آن را «تعادل و ترجیح» بنامد اشکالی ندارد؛ چراکه لامشاحه فی الاصطلاح.

جایگاه بحث تعارض (آیا از مقاصد علم اصول است یا خاتمه آن؟)

مسأله دیگر این که آیا این بحث به عنوان خاتمه برای مباحث علم اصول محسوب می‌شود؟ شیخ اعظم قدس سره آن را خاتمه دانسته‌اند و فرمودند: خاتمه فی التّعادُلِ والتّراجیح.^(۱) لذا این بحث خارج از علم اصول شمرده می‌شود. برخی اصولیان این بحث را جزو مقاصد علم اصول دانسته‌اند. محقق خراسانی قدس سره دارای این نظر هستند و فرمودند: المقصد الثامن فی تعارض الأدلة

(۱) فرائد الأصول، ج ۳، ص ۴۱۹.

والأمارات.^(۱)

ظاهراً فرمایش محقق آخوند خراسانی قدس سره تمام بوده و مورد پذیرش است و این بحث از اهمّ مباحث علم اصول محسوب می‌شود چراکه وظیفه فقیه در تعامل و برخورد او، با ادله و امارات است. امارات یعنی همان طرقي که شرعاً برای اثبات موضوعات احکام معتبر است. دلیل یعنی همان طرقي که برای اثبات احکام شرعی معتبر است.

وظیفه فقیه اصدار فتوا و قضاء است و او به کمک ادله و امارات مشغول به این وظیفه می‌شود و آنها را تصدی می‌کند.

مطلب دیگر این‌که؛ ادله و امارات باید دارای حجّیت باشند به نحوی که اثبات آن مبتنی بر طی دو مرحله است.

(۱) مرحله اقتضاء: یعنی بررسی و فحص مباحث حجّت از حیث سند، ظهور و جهت صدور آن؛ به این نحو که آیا آنها اقتضای حجّیت دارند یا نه؟

(۲) مرحله عدم المانع: یعنی آیا مانعی از این حجّیت وجود دارد یا نه. مبحث تعارض، متصدی اثبات این مرحله می‌باشد.

بنابراین بحث تعارض از مباحث اصلی علم اصول است و جزو متن آن قرار می‌گیرد بلکه در شمار اهمّ مباحث آن نیز قرار دارد؛ چراکه اصلاً تعریف علم اصول بنا بر نظر مرحوم آیه الله بروجردی قدس سره عبارت است از: «الحجّة في الفقه»^(۲). یعنی اثبات حجّیت و دلیلیت، در علم اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد به طوری که این علم دو مرحله دارد؛ نخست مرحله اقتضاء و دیگر مرحله عدم المانع. بنابراین در علم اصول لازم است که هر دو مرحله مذکور برای رسیدن به نتیجه طی شود و مورد بحث قرار گیرد.

(۱) کفایة الأصول، ج ۲، ص ۲۷۳.

(۲) نهایة الأصول، ص ۱۱.

تعارض امارات در شبهات موضوعیه

تعارض امارات در شبهات موضوعیه از موارد بحث در علم اصول نیست، بلکه قاعده‌ای فقهی محسوب می‌شود، چراکه موضوع در باب شبهات موضوعیه، بحث از حیث عمل است و نه چیز دیگری.

اشکال محقق یزدی رحمته الله و پاسخ آن

محقق یزدی رحمته الله در مقام دفاع از سخن شیخ اعظم رحمته الله که فرمود: «خاتمة في التعادل والتراجيح» می‌فرمایند: این خاتمه خارج از آن فن و دانش نخواهد بود، همان‌گونه که مقدمات یک فن و دانش، خارج از آن علم نیست.^(۱) برای نمونه مطلع و بیت آخر یک قصیده چیزی خارج از آن محسوب نمی‌شود بلکه جزئی از قصیده است.

پاسخ آن است که ظاهراً این بیان ناتمام بوده و قابل پذیرش نمی‌باشد؛ چراکه اگر کسی مثل شیخ اعظم رحمته الله - که بحق استاد الفقهاء و المجتهدين است - در کتاب اصول خود مقاصدی را بیان کند و سپس بعد از پایان مقاصد بگوید: «خاتمة في التعادل والتراجيح»، باید گفت: ظهور این عبارت آن است که این خاتمه خارج از آن علم می‌باشد و جزو علم اصول نخواهد بود.

تعریف تعارض

تعریف مشهور

از عبارت فرائد شیخ اعظم رحمته الله چنین استفاده می‌شود که گویا نظر مشهور در مورد تعریف تعارض این است که اگر دو مدلول دو دلیل، دارای تناقض یا تضاد و تنافی باشند تعارض حاصل می‌شود.^(۲) ظاهراً مراد مشهور از این تعریف آن است که تنافی در دو وجه مذکور

(۱) التعارض، ج ۱، ص ۳۷.

(۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱۱.

منحصر نگردد بلکه شامل بقیه موارد تنافی هم باشد.

تعریف شیخ اعظم انصاری رحمته الله

شیخ اعظم انصاری رحمته الله در فرائد از تعریف مشهور عدول کرده و می گوید: «و غلب فی الإصطلاح علی تنافی الدلیلین و تمنعها باعتبار مدلولهما»^(۱) تعارض عبارت است از تنافی و تمنع بین دو دلیل به جهت تنافی دو مدلول آن. وجه اعراض و عدول شیخ اعظم انصاری رحمته الله آن است که ایشان تعارض را از اوصاف دو دلیل می داند و نه از اوصاف دو مدلول، گرچه بین دو مدلول هم تنافی وجود داشته باشد. لذا در اینجا دو وصف هست؛ یکی وصف تعارض و دیگر وصف تنافی. موصوف و معروض وصف تعارض، دو دلیل است و موصوف و معروض وصف تنافی، دو مدلول می باشد و تنافی بین دو دلیل، سبب و علت برای تعارض است.

تعریف محقق آخوند خراسانی رحمته الله

محقق آخوند خراسانی رحمته الله در تعریف تعارض فرموده: «التعارض هو تنافی الدلیلین أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات علی وجه التناقض أو التضاد حقیقة أو عرضاً»^(۲) تعارض عبارتست از منافات داشتن دو یا چند دلیل با هم (مانند این که میان سه دلیل تنافی واقع شود که یکی بگوید واجب است و دیگری بگوید حرام است و سومی بگوید مباح است) بر حسب دلالت و مقام اثبات - نه در مقام ثبوت و واقع - به طوری که میان آنها یا حقیقتاً تناقض باشد؛ مانند موردی که اجتماع وجوب با لا وجوب، یا با تحریم معقول نیست. و یا عرضاً تناقض باشد. یعنی یکی بر وجوب و دیگری بر عدم وجوب دلالت کند، و یا بینشان تضاد باشد. یعنی یکی بر وجوب و دیگری بر حرمت دلالت کند.

(۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱۱.

(۲) کفایة الأصول، ج ۳، ص ۲۹۱.

باید گفت: بنابر تعریف ایشان تعارض و تنافی - هر دو - به عنوان وصفی برای دلیل شمرده می شوند.

تعارض در لغت

ابن منظور در لسان العرب گفته: تعارض از باب تفاعل و از ماده «عَرَضَ» است و این ماده در لغت به معنای منع است. چنان که می گویند: «سِرْتُ فَعَرَضَ لِي فِي الطَّرِيقِ عَارِضٌ أَيْ مَانِعٌ». و از همین معنا است جمله «عَارِضُهُ فِي كَلَامِهِ» یعنی «مَنْعُهُ مِنَ الْكَلَامِ». او را از سخن گفتن منع کرد. نیز از همین معناست وقتی کسی نسبت به کلام یا فعلی اعراض نماید یعنی از آن کار یا کلام، منع کرد و بازداشت.^(۱)

طریحی در مجمع البحرین ذیل ماده «عرض»^(۲) این آیه را آورده: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا﴾^(۳)؛ یعنی: خدا را در معرض سوگندهای خود قرار ندهید و سوگند او را مانع از پرهیزکاری و اصلاح بین مردم نسازید. لذا او «عُرْضَةً» را به معنای مانع گرفته است. بنابراین معنای لغوی تعارض همان منع و بازداشت است. به این معنا که وقتی گفته شود: دو دلیل متعارضند یعنی این که هر یکی مانع می شود که دیگری تحت پوشش ادله حجّیت قرار بگیرد و البته اخذ معنای لغوی عُرْضَه و تعارض مورد استفاده قرار گرفته است.

اشکال و پاسخ

بعضی از اصولیان در اشکالی گفته اند: در مفهوم تعارض، صرفاً لازمه معنا قصد شده نه نفس معنا. لکن در پاسخ باید گفت: این اشکال ناتمام است چراکه معنای لغوی آن - منع - در تعریف تعارض اخذ شده، پس

(۱) لسان العرب، ج ۲، ص ۷۳۶، ماده «عرض».

(۲) مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۵۴.

(۳) سوره بقره، آیه ۲۲۴.

تعارض به معنای تمانع خواهد بود.

تعارض در اصطلاح

تعارض در اصطلاح علم اصول به معنای آن است که هر دلیل مانع شود که خودش و معارضش شامل دلیل حجّیت شوند. لذا از این جهت با یکدیگر تنافی پیدا می‌کنند.

اگر یکی از دو خبر متعارض باشد، می‌توانست مشمول دلیل حجّیت شود لکن هنگام تعارض هر دو، هیچ‌کدام شامل دلیل حجّیت نمی‌شوند و سبب این تعارض تنافی بین دو مدلول است. بنابراین تنافی، یک نوع حیثیت تعلیلیه برای تعارض دو دلیل است به‌نحوی که اگر دو دلیل با یکدیگر متعارض شدند، دلیل اعتبار شامل هیچ‌کدام نمی‌شود.

از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که فرمایش شیخ اعظم قدس سرّه در تعریف تعارض صحیح است. یعنی تعارض به معنای تنافی بین دو مدلول نیست - چنان‌که نظر مشهور بر آن است - و نیز معنای تعارض، تنافی بین دو دلیل بر وجه مسامحه هم نیست، بلکه تعارض عبارت از تنافی بین دو دلیل است - و نه دو مدلول - بنحو حقیقت؛ و نه مسامحه و مجاز.

به عبارت دیگر تنافی به این جهت است که دلیل اعتبار، شامل هیچ‌کدام از دلیلین نمی‌شود.

منشأ این تنافی عدم امکان جعل شرعی دو مدلول است، چون بین دو مدلول تنافی وجود دارد به‌نحوی که یا بر وجه تناقض باشد - مثل این‌که مدلول یکی وجوب و مدلول دیگری عدم وجوب باشد - یا بر وجه تضاد باشد. البته این تضاد دارای دو قسم است. نخست: تضاد بالذات؛ مثل این‌که مدلول یکی وجوب شیء است و مدلول دیگری حرمت شیء. دوم: تضاد بالعرض؛ مثل این‌که مدلول یکی آن است که نماز ظهر در روز جمعه واجب باشد و مدلول دیگری آن است که نماز جمعه در ظهر جمعه واجب است. لذا از آنجایی که می‌دانیم در شبانه روز فقط پنج نماز واجب بر عهده مکلف

می‌باشد و یقیناً روز جمعه با دیگر روزها تفاوتی در حکم ندارد، لذا تعارض به‌نحو عرضی - نه ذاتی - خواهد بود و تضاد بالذات یا بالعرض بازگشتش به تناقض است. یعنی وجود یکی از دو ضد، توأم با عدم دیگری می‌شود و قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، امّ القضا یا است.

تحقیق در مقام

تحقیق مطلب در این مقام آن است که مرجع تعارض، عدم امکان شمول دلیل اعتبار برای هر دو دلیل است. چون امکان جعل هر دو مدلول وجود ندارد و یا این‌که علم داریم - در تضاد بالعرض - به جعل هر دو مدلول، هرچند این جعل ممکن باشد. چنین جعلی مستلزم تناقضی در مجعول است و از طرفی هم تناقض باطل است. لذا در معنای تعارض، تعریف شیخ اعظم انصاری رحمته الله بهتر به نظر می‌رسد. چنان‌که ایشان فرمود: تعارض به معنای تنافی بین دو دلیل به جهت تنافی بین دو مدلول می‌باشد.^(۱)

(۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱۱.

موارد تعارض

در تعارض، اتحاد موضوع و تعدّد محمول لازم است به نحوی که باید این دو با هم تنافی داشته باشند و قابل جمع نباشند؛ چه این که تنافی بالذات باشد یا بالعرض.

به بیان دیگر تعارض در مواردی محقق می‌شود که دو حکم مختلف بر موضوع واحد وارد شوند و واضح است که یک موضوع نمی‌تواند در یک زمان دارای دو حکم باشد.

موارد عدم تعارض

مواردی مثل نسخ و ورود و حکومت و تخصیص و تخصّص از موضوع تعارض خارج می‌شوند. یعنی قواعد باب تعارض در این پنج مورد اعمال نمی‌شود که توضیحش به شرح زیر است:

(۱) نسخ

ناسخ و منسوخ از موارد تعارض خارجند، وجه خروجشان هم این است که یکی از شروط تعارض، وحدت زمان فعلیت دو حکم است اما اگر زمان آنها اختلاف داشته باشد - چنان که در نسخ این گونه است - دیگر تعارضی وجود ندارد. مثل حکم صدقه و ملاقات با پیامبر خدا ﷺ و نیز حکم مباشرت و اکل و شرب در شب ماه رمضان. حکم صدقه و ملاقات با پیامبر خدا ﷺ در سوره مبارکه مجادله آیه ۱۲ و ۱۳ که فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

إِذَا نَجَّيْتُمُ الرُّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُحُوتِكُمْ صَدَقَةٌ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُحُوتِكُمْ صَدَقْتُمْ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿۱۸۷﴾ و حکم مباشرت و اکل و شرب در شب ماه مبارک رمضان در سوره مبارکه بقره آیه ۱۸۷ که فرمود: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۖ فَالْآنَ بَشِّرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ ۖ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَجِدِ ۚ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿۱۸۸﴾ آمده است.

(۲) ورود

ورود، آنجایی است که در صورتِ تعبد به دلیل دوم، موضوع دلیل اول زائل گردد؛ چه آن که این زوالِ موضوع به نحو زوال واقعی باشد و یا تعبدی. بنابراین تعارضی بین وارد و مورود وجود ندارد. برای نمونه در قضیه ادله شرعی - به معنای امارات یا اصول شرعی - دیگر اصول عقلیه راه ندارند و موضوع آنها منتفی می شود و نیز مثل قاعده قبح عقاب بلایان است، به نحوی که اگر اماره‌ای دال بر اثبات حکمی اقامه شود، همان اماره نوعی بیان محسوب می گردد. نیز اگر اصل شرعی دال بر حکم گردد باز هم نوعی بیان محسوب خواهد شد. لذا در این صورت موضوع قاعده‌ی قبح عقاب بلایان منتفی می شود که همان ورود دلیل شرعی بر اصول عقلی باشد. نیز در مواردی که موضوع، اشتغال عقلی احتمال ضرر است - که مراد از ضرر، عقاب اخروی باشد - اگر مؤمن و تضمین شرعی تحصیل شد چنین است که

هرچند آن اصل، عملی هم باشد دیگر احتمال عقاب وجداناً برطرف شده و موضوع آن از بین می‌رود.

نمونه دیگر مثل موضوعِ تخییرِ عقلی در دوران امر بین محذورین بین وجوب و حرمت است. چون مرجّحی وجود ندارد و نیز وقتی که علم اجمالی بر لزوم یکی وجود داشته باشد. لذا وقتی بیان شرعی اقامه شود، موضوعِ تخییر عقلی منتفی می‌شود. این مطلب همان معنای ورود است که موضوع وارد، موضوعِ دلیلِ مورود را از بین می‌برد. پس تعارضی بین دلیل وارد و دلیلِ مورود وجود ندارد.

(۳) حکومت

حکومت نیز از موضوع تعارض خارج است چون حکومت بر دو قسم زیر است:

(۱) این که دلیلِ حاکم نسبت به دلیلِ محکوم مفسّر است و دلیلِ محکوم را شرح می‌دهد به نحوی که اگر دلیلِ محکوم وجود داشته باشد، دلیلِ حاکم معنا می‌یابد و در غیر این صورت دلیلِ حاکم بی معنا خواهد بود و امکان تحقق ندارد. لذا دلیلِ حاکم دو قسم است، گاهی مفسّرِ موضوع بوده و گاهی هم مفسّرِ حکم است.

مفسّرِ موضوع نیز بر دو قسم زیر است:

الف) گاهی مفسّرِ موضوع به نحو تضییق می‌باشد؛ مثل ادله‌ی شکوک، چنانچه گفته شده: «ولا شكّ لكثير الشكّ» و «لا شكّ للإمام» و «لا شكّ للمأموم». لذا این ادله بر ادله شک حاکم‌اند.

ب) گاهی مفسّرِ موضوع به نحو توسعه است؛ مثل «الطواف بالبيت صلاة» یعنی همان‌گونه که نماز، احتیاج به طهارت از حدث و خبث دارد، طواف خانه خداوند هم دارای چنین حکمی است و نیاز به طهارت دارد. لذا شرطیت دو طهارت که در نماز معتبر است در طواف هم جاری می‌شود. این شرطیت از موضوع نماز به طواف نیز توسعه پیدا می‌کند.

اگر دلیل، شارح و مفسر حکم باشد؛ مثل ادله نفی حرج و نفی ضرر چنانچه که آیه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(۱) بر آن دلالت دارد، این دلیل می‌گوید: احکام شرعیه، مادامی وجود دارند که به حد و اندازه ضرر و حرج نرسند.

(۲) این که دلیل حاکم، ناظر بر دلیل محکوم و مفسر آن نباشد و اصلاً منتفی گردد و بنابراین دلیل حاکم لغو نمی‌شود بلکه یکی از دو دلیل، رافع موضوع دلیل دیگر به نحو تعبد است. برای نمونه نسبت بین ادله‌ی شرعیه - یعنی امارات و اصول شرعیه - از نوع فوق است به این معنا که وقتی خبر ثقه که از موارد امارات محسوب می‌شود وجود داشته باشد، دیگر نوبت به اصل شرعی نمی‌رسد.

باید گفت: اصح این است که این قسم داخل در بحث ورود می‌شود - و نه حکومت - لذا حکومت صرفاً جایی محقق می‌شود که دلیل حاکم، شارح و مفسر دلیل محکوم باشد که در این صورت موضوع را توسعه یا تضییق می‌نماید. یا این که دلیل، مفسر حکم شده و آن را توضیح می‌دهد. نتیجه این که در بحث حکومت نیز تعارض وجود ندارد چون دو حکم متنافی بر موضوع واحدی بار نشده است.

(۴) تخصیص و تقیید

اگر بر یک قضیه عام، قضیه‌ای خاص و نیز اگر بر جمله‌ای مطلق، عبارتی مقید ذکر گردد موجب و داخل در عنوان تعارض نخواهند بود و علت آن را به سه وجه زیر بیان نموده‌اند:

(۱) شیخ انصاری رحمته الله علیه می‌فرماید: قضیه خاص نسبت به عام، نصوصیت و اظهاریت دارد.^(۲)

(۲) محقق نائینی و نیز آیه‌الله خوئی رحمتهما الله علیهما می‌فرمایند: قضیه خاص بر عام

(۱) سوره حج، آیه ۷۸.

(۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱۴.

حکومت دارد.^(۱)

(۳) محقق آقا ضیاءالدین عراقی رحمته الله می‌فرمایند: خاص مقدم بر عام است چون ملاک آن اقوی می‌باشد.^(۲)

به نظر ما هیچ‌کدام از موارد مذکور قابل پذیرش نیست بلکه باید گفت: سیره عقلاء و عرف، قضیه خاص را به‌عنوان قرینه برای عام می‌دانند و نیز مقید را قرینه بر اطلاق محسوب می‌کنند.

(۵) تخصّص

معنای تخصّص همان خروج موضوعی است و لذا ربطی به تعارض ندارد. از آن‌چه بیان شد چنین بدست می‌آید که پنج عنوان نسخ، ورود، حکومت، تخصیص و تخصّص؛ از موارد تعارض خارجند و جزو آن محسوب نمی‌شوند.

(۱) فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۱۹؛ مصباح الأصول، ج ۲، ص ۴۲۴.

(۲) نهاية الأفكار، ج ۴، ص ۱۴۵.

فصل دوم:

تزام

نقطه اشتراک تعارض و تزاحم

این مبحث یکی از مهم‌ترین مباحث علمی و عملی و کاربردی به‌شمار می‌رود. برای مقدمه یادآور می‌شود که تعارض دارای دو قسم است. نخست: تعارض بین ادله شرعی، دوم: تعارض بین امارات. دلیل شرعی، دالّ بر حکم است. اماره، دالّ بر موضوع حکم می‌باشد که مثلاً بیّنه از جمله آنها است.

تعارضی که در بین ادله شرعی وجود دارد از مهم‌ترین مسائل علم اصول است و اِعمال قواعد آن مختص به فقیه می‌باشد، چراکه او باید دو دلیل متعارض را از لحاظ سند، دلالت و جهت صدور بررسی نموده و سپس تعارض را اثبات کند و در مرحله بعد هم قواعد باب را بر آن اِعمال نماید و البته تا زمانی که این سه مرحله به پایان نرسد تعارض احراز نمی‌شود.

اما تعارض در امارات بحثی اصولی نمی‌باشد و صرفاً اختصاص به فقیه نیز ندارد. بنابراین چنین موضوعی خارج از محل بحث است و از طرفی حکم آن نیز واضح است چراکه ادله حجّیت شامل هیچ‌کدام از ادله نمی‌شود و حتی شامل یکی از آنها هم نخواهد شد؛ زیرا ترجیح بدون مرّجّح پیش خواهد آمد و البته شامل فرد مردّد هم - به نحو لا علی التّعیین - نمی‌شود چون فرد مردّد وجود خارجی ندارد.

لذا مرجع در باب تعارض امارات، اصل عملی است. لکن در این باب ابتدا اِعمال مرّجّح صورت می‌گیرد و در باب تعارض امارات مرّجّحی وجود نخواهد داشت.

تعارض و تزاحم با یکدیگر دارای نقطه‌ای مشترک و البته دارای نقاط غیرمشترک و افتراق هم می‌باشند.

نقطه مشترک بین تعارض و تزاحم صرفاً تمانع است؛ مثلاً در موضوع تعارض چنین است که در دو روایت متعارض، یکی دالّ بر وجوب نماز جمعه و دیگری دالّ بر عدم وجوب نماز جمعه است. همین‌طور در موضوع تزاحم،

بین دلیل وجوب نماز و دلیل وجوب ازاله نجاست از مسجد - در فرض آخر وقت - تمناع حاصل می‌شود. البته باید گفت: مرکزیت و محور تمناع در باب تعارض یک چیز است ولی آن در باب تراحم چیز دیگری است و با یکدیگر متفاوتند.

در باب تعارض، دو دلیل نمی‌توانند حجّیت داشته باشند. در باب تراحم، تمناعی بین دو دلیل نیست بلکه تمناع در مقام امثال است و صرفاً موقعی بوجود می‌آید که زمان برای انجام کار ضیق و کوتاه باشد و امکان امثال هر دو امر برای مکلف وجود نداشته باشد. بنابراین هر دو باب تعارض و تراحم، در اصل وجود تمناع مشترکند لکن محور تمناع متفاوت است.

نقاط افتراق تعارض و تراحم

این دو موضوع در پنج نقطه و جهت با یکدیگر متفاوتند که عبارتند از:

(۱) حقیقت و ماهیت.

(۲) موضوع.

(۳) مبدأ.

(۴) منتهی.

(۵) مرجّحات.

تفصیل نقاط افتراق فوق به شرح زیر می‌باشد:

(۱) اختلاف در حقیقت و ماهیت

حقیقت تعارض عبارت از تمناع است، به این معنا که در مرحله جعل و تشریع امکان جمع بین دو دلیل وجود ندارد. مثلاً یکی از دو دلیل بر وجوب نماز جمعه و دلیل دیگر بر عدم وجوب نماز جمعه دلالت کند. نمونه دیگر این که یکی از دو دلیل بر وجوب نماز جمعه دلالت کند ولی دلیل دیگر بر حرمت نماز جمعه دلالت کند.

مطلب مذکور خلاف باب تراحم است، چراکه حقیقت و ماهیت در آن

چنین است که امکان جعل و تشریع هر دو دلیل وجود دارد لکن تمایز در باب امتثال حاصل می‌شود؛ مثل وجوب نماز و وجوب ازاله نجاست از مسجد. بلکه؛ اگر فعلیت هر دو حکم در تزاحم منتفی شود؛ مثل «یجب انقاذ کلّ غریق» آن هم در صورتی که امکان انقاذ دو غریق نباشد، یا در باب صلاة و ازاله نجاست - در آخر وقت - به نحوی که قدرت بر انجام هر دو نیست و فعلیت ندارد و در امر کردن به امتثال هر دو، تکلیف بما لایطاق لازم می‌آید.

(۲) اختلاف در موضوع

موضوع متعارضین در مواردی است که اگر حتی یکی از آن دو بر دیگری مقدم شود، باز هم موضوع باقی است و صرفاً از حکم دلیل دوم رفع ید می‌شود و اگر ترجیح ایجاد شد، دیگر حکم دلیل دوم مرتفع می‌شود ولی موضوع منتفی نمی‌گردد. لکن در باب متزاحمین، وقتی از یکی از آن دو رفع ید شود، موضوع دیگر خود به خود منتفی می‌شود و البته حکم هم به سبب انتفاء موضوع، منتفی خواهد شد.

(۳) اختلاف در مبدأ

طبق مبنای ما احکام شرعی براساس مصالح و مفاسد جعل شده‌اند و هر کدام دارای ملاک متفاوتی هستند و نمی‌تواند ملاک وجوب و عدم وجوب در یک موضوع وارد شود چراکه اجتماع نقیضین پیش خواهد آمد و البته ملاک وجوب و حرمت هم دارای چنین حکمی است و از موارد اجتماع ضدّین شمرده شده و محال خواهد بود.

لکن در مورد باب تزاحم، برای دو فعل دو ملاک وجود دارد. یعنی یکی ملاک وجوب و دیگری هم دارای ملاک خودش است. هرچند این دو حکم نمی‌تواند در ضیق وقت در حق مکلف فعلیت داشته باشد چراکه تکلیف بما لایطاق لازم خواهد آمد. بنابراین در اینجا دو حکم وجود دارد، لکن در آخر وقت و ضیق آن، به دلیل عدم قدرت بر امتثال، نمی‌توانند هر دو فعلی باشند.

(۴) اختلاف در منتهی

چنانچه تعارض تحقق یابد، وظیفه اولیّه تساقط است چون دلیل حجّیت نمی‌تواند هر دو متعارض را شامل شود چراکه لازمه آن تعبد به متناقضین است که استحاله عقلی دارد همان‌گونه که وجود متناقضین نیز محال می‌باشد.

قابل ذکر است که اگر دلیل بخواهد شامل یکی از متعارضین شود بلامرّجّح است و چنان‌چه بخواهد شامل حال فرد مردّد شود نیز لاواقع له است، چراکه در خارج فرد مردّد وجود ندارد و محال است. از همین مطلب معلوم می‌شود که اخبار تخییر خلاف اصل است چون در باب متعارضین اصل تخییر وجود نخواهد داشت بلکه تساقط صورت می‌گیرد.

لکن در باب تزاحم، اصل اوّلی حکم به تساقط نیست چون در این مقام، دو تکلیف وجود دارد ولی قدرت بر انجام یک تکلیف است. لذا امثال یکی از آن دو واجب بوده و موضوع دیگری منتفی می‌شود. در صورت عدم امثال هیچ‌کدام توسط مکلف، عصیان صورت گرفته است و در باب تعارض، اصل اوّلی تساقط می‌باشد. اما در باب تزاحم تساقطی در کار نخواهد بود.

(۵) اختلاف در مرّجّحات

مرّجّحات باب تعارض عبارتند از موافقت کتاب و مخالفت عامه و مرّجّح باب تزاحم نیز امور دیگری می‌باشند.

از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که تعارض، تمنع دو دلیل در مرحله جعل است که به موضوع واحد تعلق گرفته باشد و در صورت جعل و تشریع هر دو، تعبد به متناقضین یا ضدّین پیش خواهد آمد که محال می‌باشد و این دو، همانند اصل وجود متناقضین و ضدّین هستند که استحاله عقلی دارند ولی در باب تزاحم، بین دلیلین تمنع است آن هم در مرحله امثال و نه در مرحله جعل و تشریع، چراکه در تزاحم تعدّد متعلّق وجود دارد.

اصل اولی در باب تعارض

اصل اولی در باب تعارض تساقط است، چون هر دو دلیل یا ادله، در باب تعارض بر موضوع واحد وارد شده است. برای نمونه در یک دلیل آمده: نماز جمعه واجب است؛ و در دلیل دیگر آمده: نماز جمعه واجب نیست. مثال دیگر این که در یک دلیل داریم: نماز جمعه واجب است.

در دلیل دیگر داریم: نماز جمعه حرام است. در این دو مثال، وجوب و حرمت بر نماز جمعه وارد شده است و اگر دلیل اعتبار را شامل هر دو بدانیم تعبّد به حکم متضاد اتفاق خواهد افتاد.

باید گفت: بنابر نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره که نسبت بین احکام را تضاد می‌داند^(۱) و بنابر مسلک ما که قائل به آن نمی‌باشیم چنین کاری در مرحله مبدأ و منتهی موجب تعبّد به دو حکم متضاد واقعی می‌شود.

در مرحله مبدأ حکم

اعتقاد ما - عدلیه - آن است که احکام شرعی براساس مصالح و مفاسد واقعی است لذا اگر وجوب یا عدم وجوب یا وجوب و حرمت وجود دارد، بر این اساس است. بنابراین در مبدأ حکم، نمی‌توان قائل به مصلحت و مفسده ملزمه - هر دو - شد و نیز در مبدأ حکم، نمی‌توان قائل به وجود مصلحت ملزمه و عدم آن شد. و این بیان همان معنای تعبّد به دو حکم متضاد در مبدأ حکم است.

(۱) در الفوائد فی حاشیة علی الفرائد، ص ۷۱.

در مرحله منتهای حکم

به این معنا که حکم صادر شده صرفاً در مرحله انبعاث بر امتثال و اتیان باقی مانده است و البته امتثال نقطه مقابل انزجار است. بنابراین در منتهای حکم نمی‌توان قائل به انبعاث و انزجار - هر دو - شد و این بیان همان معنای تعبد به دو حکم متضاد در منتهای است.

از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که دلیل اعتبار نمی‌تواند شامل هر دو متعارض شود و قابلیت شمول آنها را ندارد، چراکه چنین مطلبی استحاله دارد.

اشکال و پاسخ

ممکن است کسی بگوید: دلیل اعتبار صرفاً شامل یکی از دو مورد شود. لکن در پاسخ می‌گوییم:

(۱) در صورت شمول یکی از دو دلیل معین بر حکم، ترجیح بلامرّج لازم می‌آید که صدور آن از حکیم قبیح یا محال است - بنابر دو مبنای موجود - چراکه ترجیح بلامرّج بازگشت به ترجیح بلامرّج که محال می‌باشد، دارد و علتش آن است که ترجیح بلامرّج به معنای وجود معلول بدون وجود علت آن - بنابر هر دو مبنای قبح و یا استحاله ترجیح بلامرّج - است. پس وجود چنین حکمی غیر ممکن خواهد بود چون قبح و محال از حکیم صادر نمی‌شود.

(۲) در صورت شمول یکی از دو دلیل غیر معین و مردّد نیز چنین حکمی محال است چون عنوان مردّد در خارج وجود ندارد و صرفاً شخص معین در خارج مصداق دارد.

بنابراین اصل اولی در تعارض، تساقط می‌باشد چون شامل هیچ‌کدام از دلیل معین یا دلیل مردّد نخواهد بود.

اصل اولی در باب تزاحم

اصل در این باب عکس باب تعارض - یعنی عدم تساقط - است. بلکه

اصل اولی در آن تخییر می‌باشد و علتش آن است که یکی از شرایط تکلیف، قدرت مکلف بر امتثال امر است. بنابراین در صورت تزاحم - که مکلف قدرت بر اتیان یکی از دو واجب دارد - التزام به وجوب هر دو، موجب تکلیف بما لایطاق است. لذا امکان اعتقاد به تساقط نیز در این فرض وجود ندارد چراکه موجب تفویت احد الواجبین خواهد شد. چون مکلف صرفاً قادر بر امتثال یکی از دو تکلیف می‌باشد. در نتیجه باید گفت که مقتضای قاعده در باب تزاحم، عدم سقوط است و در این صورت باید به مرجحات باب تزاحم رجوع نمود و در صورتی که مرجحی وجود نداشت حکم به تخییر عقلی خواهد شد چراکه محتملات در باب تزاحم پنج مورد است که چهار موردش از نظر عقلی باطل و یک موردش ثابت می‌باشد.

احتمالات پنج‌گانه در باب تزاحم

احتمالات پنج‌گانه در باب تزاحم عبارتند از:

- (۱) سقوط هر دو تکلیف، که امری غیرمعقول می‌باشد. چون مستلزم فوت احد الواجبین می‌شود و این در حالی است که قدرت امتثال بر یکی از آن دو وجود دارد.
 - (۲) ثبوت هر دو تکلیف، که آن نیز غیر معقول است. چون تکلیف بما لایطاق است چراکه قدرت بر امتثال هر دو - به نحو همزمان - وجود ندارد.
 - (۳) ترجیح احدهما المعین، که آن نیز غیرمعقول است چون این امر در باب ترجیح بلامرجح یا ترجیح بلامرجح وارد می‌شود که قبیح و محال است.
 - (۴) ترجیح احدهما المردّد، که امری غیرمعقول است چون فرد مردّد وجود خارجی ندارد و هویت مردّد بی‌معناست.
 - (۵) تخییر عقلی، یعنی این که عقلاً مکلف اختیار دارد تا بین دو تکلیف متزاحم - که بدون مرجح می‌باشند - یکی را امتثال نماید.
- بنابر احتمالات فوق باید گفت: اصل اولی در باب تعارض، تساقط می‌باشد و در باب تزاحم تخییر است.

مرجّحات باب تراحم

مرجّح نخست: ترجیح آن چه بدل ندارد

هرگاه یکی از دو واجب دارای بدل باشد ولی برای دیگری بدلی وجود نداشته باشد، اتیان به تکلیفی که بدلی ندارد لازم خواهد بود. نظر علمایی بزرگ همچون محقق نایینی و محقق عراقی^(۱) و عده‌ای دیگر بر همین مطلب است.

وجه و علّت این مرجّح آن است که ترک تکلیفی که بدل ندارد، بدون تدارک خواهد بود و چنین کاری صحیح نیست، ولی در صورت ترک تکلیفی که بدل دارد، جای جبران و تدارک باقی خواهد ماند و از طرفی هم این بدل، دارای همان ملاک موردی است که «لیس له بدل» و تکلیف متروکه داشت.

برای این مطلب دو حکم در فقه وجود دارد. نخست این که یکی از دو واجب دارای بدل طولی باشد. دوم آن که یکی از دو واجب دارای بدل عرضی باشد.

بدل طولی

اگر امر، بین اقامه نماز با طهارت مائیه از حدث - غسل و وضو - و بین اقامه نماز با طهارت از خبث - لباس یا بدن نجس - دایر گردد، به نحوی که

(۱) نهایة الأفكار، ج ۴، ص ۳۸۷.

اگر طهارت از خبث انجام شود و در نتیجه طهارت مائیه از حدث امکان نداشته باشد، حکم چگونه خواهد بود؟

پاسخ آن است که در این فرض، طهارت از خبث صورت می‌گیرد و برای نماز طهارت ترابیه - تیمم - انجام می‌شود. چون طهارت از خبث یکی از شرایط نماز محسوب می‌شود که بدلی ندارد ولی طهارت مائیه از حدث دارای بدل - یعنی تیمم - می‌باشد که به عنوان بدل طولی برای وضو یا غسل محسوب می‌گردد و در مرحله بعد در صورت عدم امکان وضو یا غسل به دلیل آیه شریفه سوره نساء که فرمود: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾^(۱) تیمم در طول وجدان ماء واجب می‌شود. البته در موارد استحباب طهارت - مثل طهارت هنگام خوابیدن - انجام تیمم به دلیل وجود روایت بر آن مانعی ندارد.

بدل عرضی

بدل عرضی دارای دو قسم زیر است:

(۱) دوران بین واجب موسع و مضیق؛ مثل تراحم بین وجوب ازاله نجاست از مسجد و نماز در اول وقت؛ به این بیان که دومی دارای بدل عرضی - نماز بعد از ازاله نجاست - است و واجب موسع محسوب می‌شود و اولی - ازاله نجاست - واجب مضیق است، به نحوی که واجب موسع دارای بدل عرضی است. - یعنی نماز در غیر اول وقت - .

(۲) دوران بین واجب تعیینی و أحد افراد واجب تخییری به این صورت که اولی بدون بدل است ولی دومی بدل دارد. بنابراین مورد اول - یعنی واجب تعیینی - امتثال می‌شود و مورد دوم - یعنی یکی از افراد واجب تخییری - به وسیله افراد دیگرش امتثال صورت می‌گیرد.

تفاوت دو قسم بدل عرضی

(۱) در بدل عرضی قسم اول - یعنی دوران بین واجب موسع و مضیق -

(۱) سوره نساء، آیه ۴۳؛ سوره مائده، آیه ۶.

تمسک به تخییر عقلی است. برای نمونه شارع، مکلف را بر انجام یک نماز بین زمان اذان تا غروب آفتاب امر نموده است که در این فرض مکلف مخیر بین انجام آن در فرصت مورد نظر می‌باشد و این مطلب عقلاً ثابت است ولی در بدل عرضی قسم دوم - واجب تعیینی و احد افراد واجب تخییری - تخییر، شرعی است. مثل عتق رقبه یا صیام شهرین متتابعین یا اطعام ستین مسکین.

۲) تعلّق تکلیف در قسمت اول جامع حقیقی است بخلاف قسم دوم. برای مثال، شارع مکلف را بر انجام یک نماز در فرصت بین اذان تا غروب آفتاب امر نموده است و او عقلاً مخیر بر تطبیق آن بر افراد مختلف تکلیف است.

متعلّق تکلیف در قسم فوق محلّ خلاف است که در آن سه مبنای زیر وجود دارد:

الف) جامع اعتباری

برای مثال می‌توان گفت: بین عتق و صیام و اطعام، وجه جامعی به‌نحو انتزاعی وجود ندارد بلکه می‌توان جامع اعتباری برای آن در نظر گرفت به این صورت که هر سه مورد را به‌عنوان یک مورد، اعتبار و فرض نمود.

ب) ترک آخر

برای مثال اگر در دلیلی بیاید: «يَجِبُ عَلَيْكَ الْإِطْعَامُ إِنْ تَرَكْتَ الصِّيَامَ» یا این که بگوید: «يَجِبُ عَلَيْكَ الصِّيَامُ إِنْ تَرَكْتَ الْإِطْعَامَ» یعنی هر کدام از صیام و اطعام در صورتی واجب می‌شوند که مورد دیگرش که در مقابل آن است، ترک شود.

ج) نسخ وجوب

وجوب تعیینی مشوب به جواز ترک نمی‌باشد و وجوب تخییری مشوب به جواز ترک الی البدل است.

نتیجه این که در باب تراحم بین آن واجبی که دارای بدل است و واجبی

که دارای بدل نیست، اتیان به واجبی که بدل ندارد لازم می‌باشد. به دیگر بیان یکی از مرجحات باب تزاحم «ترجیح ما لیس له البدل» می‌باشد.

یادآور می‌شود که در فرض وسعت وقت تزاحم وجود ندارد و شمردن آن از فروع باب تزاحم بلاوجه است و البته در فرض تنگی و ضیق وقت تزاحم وجود دارد که در این صورت مصداقِ اهمّ و مهم بوجود می‌آید لذا مصداق اهم که نماز باشد امثال می‌گردد.

دو اشکال محقق خوئی رحمته الله و پاسخ آن

محقق خوئی رحمته الله بر بیان استاد خویش محقق نایینی رحمته الله و دیگرانی که مثال تزاحم در بدل طولی را بر تطهیر از حدث و خبث حمل کردند و قائل به تیمّم شدند، دو اشکال دارند که به همراه پاسخش به شرح زیر می‌باشد:

اشکال نخست: وجود بدل برای هر دو

ایشان می‌فرماید: هر دو مثال دارای بدل هستند، بنابراین ترجیحی وجود ندارد، چراکه معتقدند طهارت از حدث مائیه دارای بدل تیمّم است و البته نمازی هم که بدون طهارت از خبث باشد نیز دارای بدل نماز در لباس نجس است. (لکن به نظر ما نماز در لباس نجس، و به نظر مشهور نماز عاریاً، به‌عنوان بدل محسوب می‌شود و ترجیح یکی بر دیگری بلاوجه است.)

در پاسخ باید گفت: این اشکال قابل پذیرش نیست؛ چون عنوان بدلیت هنگامی صادق است که ملاک موجود در مبدل با اتیان بدل - ولو به نحو ناقص - تدارک شود ولی در غیر این مورد ملاک وجود ندارد، بلکه باید گفت جعل بدل به واسطه دلیل ثانوی است و آن دلیل عبارت از آن است که فرمودند: «لَا تَدْعُ الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ»^(۱) نماز تحت هیچ عنوان و مطلقاً ترک نمی‌شود یعنی ولو علی خوف یا غرق باشد، باید اقامه شود.

بنابراین قائل می‌شویم که در این فرض نماز با بدن و لباس نجس اقامه شود و بنابر فتوای مشهور نماز به نحو عاریاً اقامه شود و این بدلی که تدارک

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۷۳، ح ۵، باب ۱ از ابواب مستحاضه.

ملاک در مبدل می‌نماید از باب «لا تسقط الصلاة بحال» است و این‌که محقق خوئی قدس سره این مورد را به‌عنوان بدل محسوب می‌کنند، ظاهراً وجهی ندارد چراکه ملاک بدلیت در آن وجود ندارد و دلیلش آن است که تدارک مافات - ولو ناقصاً - نمی‌کند و دستور ثانویه نمی‌تواند ملاک باشد.

نماز از فاقد الطهورین - مائیه و ترابیه - ساقط است و لازم به اعاده در وقت یا قضاء در خارج وقت می‌باشد و این مورد به‌عنوان بدل محسوب نمی‌شود. لذا نماز با لباس نجس یا عاریاً، بدل محسوب نمی‌شود بلکه به دلیل ثانوی است و از طرفی هم ما به دلیل آیه ۴۳ سوره نساء که فرمود:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾^(۱).

[و اگر بیمارید، یا مسافر، و یا «قضای حاجت» کرده‌اید، و یا با زنان آمیزش جنسی داشته‌اید، و در این حال، آب (برای وضو یا غسل) نیافتید، با خاک پاکی تیمم کنید! (به این طریق که) صورت‌ها و دست‌هایتان را با آن مسح نمایید.]

وظیفه فاقد الماء را تیمم می‌دانیم چراکه این مورد به‌عنوان بدل محسوب می‌شود.

اشکال دوم: مثال مذکور از مصادیق تعارض است

محقق خوئی قدس سره در اشکال دوم می‌فرماید: این مثال، در ما نحن فیه جزو موارد و مصادیق تراحم محسوب نمی‌شود بلکه جزو مصادیق تعارض است چون قوام و ملاک تعارض به آن است که امکان جمع بین دو حکم در مرحله جعل وجود ندارد. به عبارت دیگر نفس این تشریع، غیرممکن می‌شود چراکه در این صورت تکلیف به ضدین یا نقیضین تعلق خواهد گرفت. ولی در ملاک تراحم، جعل هر دو حکم در این باب ممکن است و صرفاً محذور در مرحله امتثال وجود خواهد داشت. ایشان قائلند که این تراحم مختص به

(۱) سوره نساء، آیه ۴۳.

تکلیف نفسیّین مستقّلین است لکن در تکالیف غیریه تراحم جاری نخواهد بود و طهارت از خبث و نیز طهارت از حدث - هر دو - تکلیف غیرى‌اند و به عبارت دیگر این دو تکلیف صرفاً شرط نماز می‌باشند و غسل و وضو برای نماز است.

لذا هر دو مورد طهارت ماء - طهارت از خبث یا حدث - تکلیف غیرى محسوب می‌شوند یعنی لأجل الصلاة به عنوان تکلیف محسوب می‌شوند. لذا در اینجا تراحم جاری نمی‌شود چراکه تراحم در دو تکلیف نقیضین یا ضدّین جریان دارد ولی ما نحن فیه این گونه نیست و برای این فرض نماز، دو شرط وجود دارد. یکی طهارت از خبث و دیگری طهارت از حدث. البته استقبال قبله و طمأنینه و شرایط دیگر هم وجود دارد که به عنوان تکلیف غیرى محسوب می‌شوند و تراحم در آن جاری نمی‌شود. لذا دلیل تراحم شامل ما نحن فیه نمی‌گردد.

بنابراین باید گفت: با توجه به ادله اولیه نماز یعنی ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(۱) نمازی که نمی‌توان شرط آن را اتیان کرد، ساقط می‌شود که دلیلش انتفای شرط است چون گفته‌اند: «إِذَا انْتَفَى الشَّرْطُ انْتَفَى الْمَشْرُوطُ» و از طرفی هم به دلیل ثانوی - مثل «لَا تَدْعُ الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ»^(۲) - نماز، لازم‌الاتیان است هرچند فاقد بعضی از شرایط باشد. برای اتیان آن، دو شرط طهارت از حدث و خبث وجود دارد و چنانچه نتوان هر دو را اتیان کرد، دلیل اعتبارشان متعارض می‌شوند که لازم به اعمال قواعد باب تعارض می‌شود و باید دید دلیل کدام یک از دو شرط بالعموم است که مقدّم بر دلیل اطلاق می‌شود. چون اطلاق، مبتنی بر عدم بیان است و عموم به عنوان بیان محسوب می‌شود لذا با وجود آن، اطلاق منتفی می‌گردد. جماعتی معتقدند عموم در هنگام تعارض مقدّم بر اطلاق است چون

(۱) سوره اسراء، آیه ۷۸.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۷۳، ح ۵، باب ۱ از ابواب مستحاضه.

اقوی دلالت بر اطلاق است که البته ما این مبنا را نمی‌پذیریم و اگر هر دو بالاطلاق بود، باب تعارض پیش خواهد آمد که برگشت دارد بر این که در مسأله اصولیه تعارض، قائل به کدام مبنا - تساقط یا تخییر - شویم.

در صورت قول به تساقط، هر دو مورد ترک می‌شوند و در صورت قول به تخییر می‌توان یکی را اتیان و دیگری را ترک نمود. لذا محقق خوئی رحمته معتقدند این مسأله ربطی به باب تزاحم ندارد و راجع به باب تعارض است.^(۱) در پاسخ باید گفت: این اشکال هرچند در غایت اتقان و استحکام است لکن قابل پذیرش نیست چراکه خطابات شرعی مُلقاة إلى العرف العام می‌باشند. بنابراین اگر در عرف عام مرتکباتی داشته باشیم، در واقع مثل قرائن متصله بر کلام محسوب می‌شوند. لذا بر فقیه لازم است دقت کند که بین خطاب و این قرائن متصله جدایی نیندازد. در صورت تفرقه بین آن دو، لازم می‌آید که تفکیک بین تکلیف خطاب و خصوصیات مخاطب ایجاد گردد که این تفکیک خلاف قاعده عقلائیه است.

بنابر اثبات قاعده مذکور باید گفت: نماز، مرکبی ارتباطی است. یعنی تکلیفی است که دارای اجزاء و شرایط است. لکن شارع در این باب - باب نماز - دلیل ثانوی قرار داده و فرموده: «لَا تَدْعُ الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ»^(۲).

به عبارت دیگر در صورت عدم وجود شرایط یا اجزاء، نماز ترک یا ساقط نمی‌شود. لذا ارتکاز عرف در چنین مواردی که بدل وجود ندارد قائل است که همان باید اتیان شود - یعنی طهارت از خبث اتیان شود - و موردی که بدل دارد - یعنی طهارت از حدث - اتیان به بدل، که تیمم است می‌شود. در نتیجه به لحاظ این ارتکاز عرفیه که مانند قرینه متصله در خطابات شرعی محسوب می‌شود، ما نحن فیه ذیل باب تزاحم قرار می‌گیرد و فرمایش و اشکال آقای خوئی رحمته وارد نخواهد بود.

ثمره بین نظر محقق خوئی و محقق نائینی رحمتهما آن است که محقق

(۱) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۳۶۰.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۷۳، ح ۵، باب ۱ از ابواب مستحاضه.

خوئی عَلَيْهِ السَّلَام در این مسأله قائل به تعارضند لکن در این مورد خاص قائل به تخیر می‌باشند، ولی محقق نایینی عَلَيْهِ السَّلَام در این مسأله قائل به تزام شده‌اند و معتقد به تعیین می‌باشند. در این مسأله روش احتیاط، تعیین است یعنی حداقل احتیاط آن است که آب را صرف در تطهیر لباس کند و برای نماز تیمم نماید.

مرّجح دوم: ترجیح فعلِ مشروط به قدرت عقلی

فعلی که مشروط به قدرت عقلی باشد نسبت به فعلی که مشروط به قدرت شرعی باشد ترجیح دارد.

فعلِ مشروط به قدرت عقلی

از نظر عقل، اشتراط تکالیف بر قدرت، به موضوع برمی‌گردد، همان‌طور که اگر در موضوع شرطی باشد به شرط برمی‌گردد. حال این اشتراط چه طبق نظر محقق نایینی عَلَيْهِ السَّلَام اقتضای نفس خطاب است به حیثی که خطاب از ابتداء بر قادرِ آن واجب است و چه طبق نظر مشهور که این اشتراط را به حکم عقل می‌دانند چون خطاب و بعث عاجز قبیح است.

برای نمونه وقتی گفته می‌شود: حج بر مستطیع واجب است، بازگشت به این مطلب دارد که اگر استطاعت بوجود آمد حج هم واجب می‌شود. در نتیجه این موضوع در همه تکالیف، صرفاً بر قادرِ نسبت به آن واجب می‌باشد نه غیر او.

فعلِ مشروط به قدرتِ شرعی

مراد در اینجا آن است که قدرتِ شرعی در خطاب شارع اخذ شده است و برخلاف قدرت عقلی است که در خطاب شارع اخذ نشده است.

شارع گاهی قدرت را در موضوع خود اخذ می‌کند، مثل باب وضو که در تیمم عدم وجدانِ آب را اخذ نموده، لذا می‌فهمیم که وضو مشروط به وجدان آب است چون در آیه ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا

بُؤْجُوهِكُمْ وَأَيَّدِيكُمْ»^(۱) حکم تقسیم وجود دارد که بین واجد و فاقد تفاوت قائل شده و از طرفی هم تقسیم، قاطع شرکت است. لذا می‌فرماید: اگر آب پیدا نشد، تیمم کنید.

ناگفته نماند که مراد از وجدان، قدرت بر استعمال است همان‌گونه که مراد از عدم وجدان، عدم قدرت بر استعمال آب است.

تقدّم فعل مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی

بعد از تبیین دو موضوع مشروط به قدرت عقلی و مشروط به قدرت شرعی، پرسشی مطرح می‌شود مبنی بر این‌که: جایی که دو واجب تراحم نموده باشند به‌گونه‌ای که یکی مشروط به قدرت عقلی و دیگری مشروط به قدرت شرعی باشد، رفع تراحم چگونه است؟ مثلاً اگر امر دایر شد بین نجات نفس محترمه - که واجب به قدرت عقلی است - و بین غسل و وضو - که مشروط به قدرت شرعی می‌باشد - فرموده‌اند: در این مورد تراحم، آن موردی که مشروط به قدرت عقلی است اتیان می‌شود و دیگری کنار می‌رود.

دو دلیل بر ترجیح واجب مشروط به قدرت عقلی

(۱) عدم تقویت غرض و ملاک شارع

مقدم‌داشتن مشروط به قدرت عقلی، موجب تقویت غرض شارع و ملاک حکم واقع نمی‌شود ولی در غیر این صورت تقویت غرض شارع لازم می‌آید. چراکه در مشروط به قدرت عقلی ملاک و غرض حکم مشروط به قدرت شرعی نیست. یعنی ملاک و غرض وجود دارد بدون فرق بین قدرت بر انجام با غیر آن. لکن ملاک واجب مشروط به قدرت شرعی، محدود به قدرت است که در صورت عدم آن، دیگر قدرت بر انجامش وجود ندارد. لذا ملاک حکم در این واجب با انتفاء موضوعش منتفی می‌شود و تقویت ملاک و غرض شارع حاصل نمی‌شود.

لازم به یادآوری است که این دلیل مبتنی بر وجود کاشف از ملاک

(۱) سوره نساء، آیه ۴۳.

است، یعنی باید کاشف از ملاک داشته باشیم. ولی اگر کاشف از ملاک وجود نداشت این دلیل وارد نخواهد بود و قابل پذیرش نیست.

۲) وجود مقتضی و عدم مانع

شرط واجب، در واجب مشروط به قدرت عقلی تحقق دارد. چون طبق فرض قدرت بر انجام هست و آن شرط، وجود قدرت بر انجام است. چراکه مقتضی بر آن موجود است و مانع هم مفقود می‌باشد.

مانعی که در باب تزاحم متصور است فقط واجب مشروط به قدرت شرعی است لکن آن در اینجا مانعیت ندارد چراکه مشروط به قدرت شرعی در فرضی مانع محسوب می‌شود که شرط مانعیت محقق شود و شرط ما، قدرت شرعیه است. در صورتی که قدرت شرعی تحقق یابد می‌تواند مانع از واجب قبلی باشد ولی اینجا مانعی وجود ندارد چون فرض ما در مقابل وجود دو واجب متزاحم است و وقتی صرف قدرت در واجب مشروط به قدرت عقلی شد دیگر برای مورد دیگر قدرتی وجود ندارد. لذا اتیان به واجب مشروط به قدرت شرعی واجب نیست. از آنجایی که موضوع تحقق نیافته پس نسبت به واجب مشروط به قدرت عقلی، مقتضی موجود و مانع هم مفقود است. چون تنها مانع، واجب مشروط به قدرت شرعی است که وجوب پیدا نمی‌کند چون قدرت بر انجام آن نیست.

لذا وقتی واجب مشروط به قدرت عقلی انجام شد موضوع دیگری منتفی می‌شود. و این انتفاء تکویناً یا شرعاً است به این بیان که انتفاء تکوینی در مشروط به قدرت شرعی، تکلیف به ما لایطاق است که محال می‌باشد و در تشریع آن هم که تکلیف منتفی است.

اشکال و پاسخ

ممکن است گفته شود تنها واجب در مشروط عقلی را باید اتیان کرد و تکلیف به دیگری حذف می‌شود. بنابراین تزاحمی در بین نخواهد بود. لکن در پاسخ می‌گوییم بله؛ تزاحم در این فرض موجود نیست و تعبیر به تزاحم از باب مسامحه است. بنابراین اگر دو واجب داشته باشیم و تزاحم ایجاد شود

در این که یکی مشروط به قدرت عقلی و دیگری مشروط به قدرت شرعی باشد چنین است که اولی اتیان می شود و خود به خود موضوع دیگر، منتفی می گردد.

فرع فقهی

فروع فقهی مهمی بر مرجح مذکور - تقدّم فعل مشروط به قدرت عقلی بر مشروط شرعی - مترتب می گردد که در زیر به یکی از آنها اشاره می شود: اگر کسی نذر کند که هر سال در روز عرفه، کربلا باشد و از طرفی مستطیع شود، آیا حج بر او واجب می شود؟

برخی گفته اند: حج در این فرض واجب نیست چون با عمل به نذر جمع بین ضدین اتفاق خواهد افتاد. لذا مکلف قدرتی بر انجام آن ندارد چون اخذ قدرت در حج، شرعی است ولی قدرت در وجوب وفای به نذر به نحو عقلی است. لذا در فرض تراحم - یعنی سال استطاعت - تکلیف به حضور در کربلا در روز عرفه (به واسطه نذر) مقدّم می شود بر تکلیف به حضور در عرفات. بعضی فقهاء در فرض تراحم وفای به نذر و انجام واجب معتقدند که چون انجام واجب، مشروط به قدرت شرعی می باشد مقدّم نیست و از طرف دیگر عمل به نذر چون مشروط به قدرت عقلی می باشد مقدّم می گردد.

باید گفت: این سخن تمام نیست و در این مثال هنگام تراحم در وفای به نذر و حج واجب، زمانی می تواند صحیح باشد که معنای استطاعت در روایات موجود نبود. لکن به واسطه روایات اهل بیت (علیهم السلام) که استطاعت را معنا نموده اند باید آن را اخذ نمود و در نتیجه عمل به واجب، مقدّم بر وفای به نذر می باشد. تعدادی از روایاتی که معنای استطاعت در آن تبیین شده، به شرح زیر می باشد:

(۱) صحیح محمد بن مسلم

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَوْلُهُ

تَعَالَى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(۱) قَالَ يَكُونُ لَهُ مَا يَحْجُّ بِهِ الْحَدِيثَ.^(۲)

محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) در مورد آیه حج که خداوند می فرماید: «و خدا را حقّی ثابت و لازم بر عهده مردم است که [برای ادای مناسک حج] آهنگ آن خانه کنند، [البته] کسانی که بتوانند به سوی آن راه یابند؛ سؤال نمود و حضرت فرمود: نزد او [از جهت سلامت جسمی و توانمندی مالی و بازبودن مسیر] چیزی باشد که به وسیله آن بتواند حج بگذارد. حدیث ادامه دارد.

(۲) معتبره فضل بن شاذان

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِي (که معتبر است) عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ الرِّضَا (علیه السلام) فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمُأْمُونِ قَالَ وَحِجُّ الْبَيْتِ فَرِيضَةٌ عَلَى مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَالسَّيْلُ الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ مَعَ الصَّحَّةِ.^(۳)

فضل بن شاذان از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده که ایشان در نامه و نوشتار خود به مأمون مرقوم داشتند: حج خانه خدا بر کسی که استطاعت بر آن دارد واجب است و مراد از استطاعت توشه و مرکب و تندرستی می باشد.

(۳) صحیح هاشم بن حکم

فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ (شیخ صدوق) عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(۴) مَا يَعْنِي بِذَلِكَ؟ قَالَ:

(۱) سوره آل عمران، آیه ۹۷.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۳، ح ۱، باب ۸ از ابواب وجوب الحج.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۵، ح ۶، باب ۸ از ابواب وجوب الحج.

(۴) سوره آل عمران، آیه ۹۷.

مَنْ كَانَ صَحِيحًا فِي بَدَنِهِ مُحَلَّى سَرُّهُ لَهُ زَادٌ وَرَاحِلَةٌ.^(۱)

هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه حج و معنای استطاعت فرمود: مراد، هر کسی است که تندرستی و امنیت راه و توشه و مرکب دارد.

باید گفت: با ملاحظه روایات این باب چنین بدست می‌آید که مراد از استطاعت معنا و برزخی بین توانمندی عقلی و شرعی است. یعنی قدرت در انجام حج، قدرتی خاص است و نه قدرت شرعی صرف. اما راجع به نذر می‌توان گفت: وجوب وفا به نذر از واجبات شرعی است که البته بر دو قسم اساسی منقسم می‌شود. نخست؛ واجبات ابتدائیه، مثل نماز و روزه. به معنای این که اولاً و بالذات واجب است و قسم دوم واجبات تبعی‌اند یعنی ثانیاً و بالعرض بر انسان واجب می‌شوند. مثل وفای به شرط ضمن عقد که مستند آن، روایات زیر می‌باشند:

(۱) موثقه منصور بن یونس بزرج

(محمّد بن الحسن بإسناده) عَنْهُ (علي بن الحسن) عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورٍ بَزْرَجٍ عَنْ عَبْدِ صَالِحٍ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ تَزَوَّجَ امْرَأَةً ثُمَّ طَلَّقَهَا، فَبَانَتْ مِنْهُ، فَأَرَادَ أَنْ يُرَاجِعَهَا فَأَبَتْ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَنْ لَا يُطَلِّقَهَا وَلَا يَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا فَأَعْطَاهَا ذَلِكَ ثُمَّ بَدَأَ لَهُ فِي التَّزْوِيجِ بَعْدَ ذَلِكَ فَكَيْفَ يَصْنَعُ؟ فَقَالَ: بِشَيْءٍ مَا صَنَعَ، وَمَا كَانَ يُدْرِيهِ مَا يَقَعُ فِي قَلْبِهِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، قُلْ لَهُ: فَلَيْفَ لِلْمَرْأَةِ بِشَرْطِهَا، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) قَالَ: الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ.^(۲)

منصور بن یونس بزرگ کوفی گوید: به امام کاظم (علیه السلام) گفتم: یکی از موالیان شما همسری نمود و بعد از مدتی او را طلاق داد و از هم جدا

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۵، ح ۷، باب ۸ از ابواب وجوب الحج.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۷۶، ح ۴، باب ۲۰ از ابواب المهور.

شدند. دیری نگذشت که از طلاق همسرش پشیمان شد و تصمیم گرفت که مجدداً با او ازدواج کند ولی خانم امتناع کرد و گفت: در صورتی با تو ازدواج می‌کنم که با خدا عهد کنی: دیگر مرا طلاق ندهی و بر سر من هوو نیاوری. و شوهر شرط او را پذیرفت و بعد از نذر و عهد با هم ازدواج کردند. اینک که می‌خواهد تجدید فراش کند، نمی‌داند با شرایط خود چه تکلیفی دارد؟ امام علیه السلام فرمود: بدکاری مرتکب شده که با نذر و عهد، شرایط او را پذیرفته است. انسان چه می‌داند که امشب یا فردا چه شور و التهابی در قلب و روح او پیدا می‌شود و دل در گرو چه لعبتی می‌بندد. اینک به او اعلام کن که باید به شرط و عهد خود وفا کند، چراکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: مؤمنان به شرایط خود پابند می‌مانند.

شاهد در آن است که امام کاظم علیه السلام از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل فرمودند: بر مؤمنان وفای به شروطشان لازم است.

(۲) صحیحہ عبد الله بن سنان

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطاً مُخَالِفاً لِكِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ وَلَا يَجُوزُ عَلَى الَّذِي اشْتَرَطَ عَلَيْهِ وَالْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ مِمَّا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله.^(۱)

عبدالله بن سنان گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: آن که (در عقدی یا کاری) شرطی مخالف کتاب خدا بگذارد، عمل به آن بر طرفین جایز نیست و صرفاً مؤمنان باید به شروطی پایبند و وفادار باشند که موافق با کتاب خداوند صلی الله علیه و آله است.

شاهد در آن است که امام علیه السلام فرمودند: بر مسلمانان وفای به شروطشان تا آن جایی که موافق کتاب خداوند باشد، لازم است.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۶، ح ۱، باب ۶ از ابواب الخیار.

(۳) صحیحہ دیگر عبد اللہ بن سنان

(محمّد بن الحسن) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ ﷻ فَلَا يَجُوزُ.^(۱)

امام صادق (عليه السلام) فرمود: مسلمانان باید به شروط خود پایبند باشند مگر آن شرطی که مخالف کتاب خداوند باشد، پس چنین شرطی جایز و نافذ نیست.

بنابراین وجوب وفای به شرط از واجبات شرعی تبعی است؛ همانند وجوب وفای به نذر و غیره. به عبارت دیگر آنچه در باب نذر معتبر است و باید به آن ملتزم شویم صلاحیت اضافه و نسبت دادن آن به ذات الهی است. به همین خاطر است که در باب نذر متعلقش باید رجحان شرعی داشته باشد - به خلاف متعلق شرط که اگر رجحان هم نداشته باشد وجوب وفا دارد - ولی در باب نماز و روزه و دیگر عبادات که در هر حال واجب است، آنها وجوب اولی و ذاتی دارند.

تفاوت شرط و نذر در آن است که در شرط، رجحان شرعی اخذ نمی شود ولی در نذر، رجحان شرعی اخذ شده است.

در فرض ما، نذر زیارت منعقد است لکن در این فرض در تراحم با حج واجب قرار گرفته که باید گفت: اتیان حج مقدّم و آن لازم است چون استطاعت وجود دارد. از طرفی وجوب وفای به نذر مشروط به آن است که متعلق نذر رجحان داشته باشد؛ لذا وقتی فعلی واجب، مزاحمت با متعلق نذر نماید، دیگر رجحان ساقط است. پس دلیل وفای به نذر شامل آن نمی شود چراکه ترک واجب رجحان شرعی ندارد.

بله اگر حج، مستحبی باشد و در طرف دیگر وجوب وفای به نذر باشد، رجحان با وجوب وفای به نذر است.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۶، ح ۲، باب ۶ از ابواب الخیار.

در تزاحم حجّ واجب و وفای به نذر، چنین است که در صورت عمل به نذر ترک واجب پیش می‌آید و نذر مرجوح می‌گردد، لذا ادله نذر شامل آن نمی‌شود. در نتیجه باید گفت: در تزاحم وفای به نذر و حجّ واجب، نذر رجحان خود را از دست می‌دهد لذا حجّ اتیان می‌شود. یادآور می‌شود که اگر نذر دارای مشقّت باشد، پدر یا شوهر می‌تواند آن را نسبت به فرزند و همسر خود منحل نماید.

مرجّح سوم: تقدّم زمانی یکی از دو واجب متساوی

برای تبیین این مرجّح می‌توان به دو مثال زیر توجّه نمود:
مثال نخست: وجوب نماز ظهر و عصر به نحوی که نماز ظهر از نظر زمان مقدّم است و اگر کسی فقط می‌تواند یکی از آن دو را به نحو ایستاده اقامه کند، لازم است که نماز ظهر را اتیان نماید.
مثال دوم: اگر کسی در ماه مبارک رمضان توانایی بر انجام پانزده روز، روزه دارد و سپس توانایی بر پانزده روز دوم را ندارد، لازم است اوّلی را اتیان کند و در غیر این صورت امر مولا بدون عذر شرعی یا عقلی تفویت می‌شود. لذا اگر دو واجب متساوی باشند و ظرف انجام یکی مقدّم بر دیگری شود، مقدّم زمانی اتیان می‌گردد.

مرجّح چهارم: تقدّم اهم بر مهم

اگر یکی از دو واجب نسبت به دیگری اهم یا محتمل الأهمیّة باشد؛ به نحوی که فقط صرف قدرت در یکی از آنها ممکن باشد، صرف قدرت در اهم یا محتمل الأهمیّة لازم است و مهم ترک می‌شود.
این مرجّح در سه وجه زیر قابل تصور است:
(۱) هر دو واجب، در زمان واحد هستند: مثل نماز در آخر وقت و نجات نفس محترمه که نجات نفس محترمه اهم است و مقدّم می‌گردد.
(۲) اهم نسبت به مهم سبق زمانی دارد: در فرض فوق نخست، تکلیف به اهم و سپس تکلیف به مهم صادر شده است. بنابراین اتیان اهم مقدّم خواهد

بود.

۳) مهم نسبت به اهم سبق زمانی دارد: در این صورت نیز نخست باید آنچه اهم است، اتیان شود.

دلیل بر تقدّم اهم نسبت به مهم

باید گفت: هرچند واجب مهم، سبق زمانی دارد لکن این واجب وقتی بر مکلف فعلیت می‌یابد که مقتضی موجود و مانع بر انجام آن مفقود باشد و در فرض ما مقتضی موجود است لکن تفویت اهم مانع از فعلیت مهم می‌گردد. برای نمونه اگر کسی در ماه صفر پرداخت دینی بر عهده‌اش می‌باشد که باید ادا کند و سپس در ماه ذی الحجه انجام حج بر او واجب گردد، باید اهم را مقدّم بدارد هرچند که آن مؤخّر از مهم باشد.

توضیح این‌که تاخّر اهم به دو صورت زیر قابل تصور است:

الف) واجب اهم در حال حاضر به نحو واجب معلق، فعلیت دارد.

مثال: اگر وجوب ادای دین فعلیت یابد لکن ظرف انجام آن مؤخّر باشد، عقل حکم به انجام اهم می‌کند.

ب) اگر معتقد باشیم که واجب معلق نداریم بلکه واجب اهمی داریم که مشروط به شرطی شده که هنوز محقق نشده است و از طرف دیگر واجب مهمی داریم که شرط آن فعلیت یافته است، لازم است که قدرت را در واجب اهم صرف کنیم.

تقریب استدلال بر دو وجه است:

۱) حکم عقل و سیره عقلاء

حکم عقل و نیز سیره عقلاء، حکم به حفظ غرض مولا دارد و سیره عقلاء در مبانی عرفی همین است. چراکه قاعده «الممتنع عقلاً کالممتنع حقیقتاً و واقعاً» در اینجا جاری می‌شود. لذا اگر مکلف، قدرت خود را در انجام واجب مهم صرف نمود و سپس تکلیف اهم از بین رفت، او هیچ عذر عقلی و شرعی نخواهد داشت. لذا هرگاه دو واجب فعلی وجود داشته باشند که یکی مهم

باشد - که وجوب شرعی دارد - و دیگری اهم باشد - که وجوب عقلی دارد - تحفظ بر اهم لازم است تا غرض مولا حاصل شود. چراکه واجبات شرعی موضوع احکام عقلی هستند.

توضیح این که هرگاه چیزی دارای وجوب شرعی باشد، موضوع برای حکم عقل به لزوم اطاعت خواهد بود و در ما نحن فیه از آنجایی که به دلیل عدم قدرت مکلف، بین این دو وجوب را نمی‌توان جمع کرد [یعنی جمع بین وجوب عقلی و شرعی] پس تزام وجود دارد، لذا وجوب عقلی مقدم می‌شود.

بدون تردید در دوران بین وجوب شرعی و عقلی، وجوب عقلی مقدم است چراکه عقل در مقابل حکم شرعی، حکم به لزوم اطاعت ندارد و در اینجا دو واجب شرعی فعلی نداریم بلکه یکی وجوب فعلی واجب مهم که شرعی است و دیگری وجوب فعلی واجب اهم که عقلی است. لذا عقل - بین انجام این دو واجب - به اتیان واجب اهم حکم می‌کند.

(۲) تقیید دلیل مهم

باید گفت: دو اطلاق در مسأله وجود دارد، نخست اطلاق دلیل اهم و دیگر اطلاق دلیل مهم. یعنی جمع بین دو اطلاق امکان ندارد چون تکلیف بما لایطاق است که محال می‌باشد. بنابراین لازم است یکی از دو اطلاق قید بخورد که همان مهم می‌باشد. چون معقول نیست که اطلاق مهم اخذ شود در حالی که لازمه آن تفویت و از بین رفتن اهم باشد. لذا اطلاق دلیل مهم باید ساقط گردد تا فرض اهم تفویت نشود. نیز نمی‌توان اطلاق دلیل اهم را ساقط کرد و تقیید زد چون مقطوع العدم است چراکه غرض اهم مولا، انجام آن و اتیان به اهم است و از طرفی نیز او رضایت به ترک هم ندارد و البته در صورت شک هنگام سقوط دلیل اهم، اصل بقاء اطلاق جاری است البته مادامی که یقین داریم عمل به اهم ساقط شده باشد.

تقدّم محتمل الأهمية بر مهم

تقدّم محتمل الأهمية بر مهم مانند نجات یکی از دو غریق که تقدیم و اتیان به مورد محتمل الأهمية لازم است هرچند هردو واجب، فعلی و در عرض یکدیگر باشند یعنی هر دو وجوب دارند.

پس از دانستن این که دو اطلاق دلیل نمی‌تواند باقی بماند - چون تکلیف بما لایطاق است - و از طرفی هم دو دلیل نمی‌تواند اعمال گردد - چون علم به عدم آن داریم - لذا باید از یکی از دو اطلاق رفع ید کنیم و در اینجا رفع ید از دلیل مهم متعین است چون با عمل به محتمل الأهمية، اطلاق دیگری ساقط می‌گردد و در جایی که شک در سقوط اطلاق دلیل محتمل الأهمية داریم - و در صورت اتیان به مهم - احتمال سقوط آن می‌رود. لذا وظیفه، عمل به اهم است.

بنابراین مقتضای قاعده نسبت به دو اطلاق آن است که قدرت مکلف در محتمل الأهمية صرف گردد و اطلاق دلیل مهم قطعاً ساقط می‌شود چون قدرت بر انجام آن وجود ندارد. ولی اگر برعکس شد، مقتضای قاعده، عدم سقوط دلیل محتمل الأهمية است. بنابراین عمل به دلیل محتمل الأهمية به‌خاطر ثابت شدن اصل اطلاق و شک در سقوط آن لازم است.

اگر دو واجب، تدریجی باشند به این معنا که در طول یکدیگرند، باید گفت: صرف قدرت در محتمل الأهمية لازم می‌آید چون رعایت غرض مولا عقلاً واجب است. لذا در صورت انجام مهم، غرض در محتمل الأهمية فوت می‌شود. ولی اگر محتمل الأهمية اتیان شود، غرض در واجب مهم فوت می‌گردد و امر دایر است بر اتیان یکی از اغراض مولا که عقل حکم می‌کند، اتیان غرض محتمل الأهمية حاصل گردد، البته جایی که احتمال اهمیّت عقلایی باشد و نه موهوم.

فرع فقهی

محقق یزدی رحمته الله در عروه و در مسأله شرط ششم از بحث مکان مصلی در این که اگر امر دایر شود بین دو مکان برای نمازگزار، به نحوی که در یکی از آن دو قادر به قیام باشد لکن قدرت بر رکوع و سجود صرفاً به صورت اشاره دارد و در مکان دیگر قدرت بر قیام ندارد لکن قدرت بر رکوع و سجود به حالت نشسته دارد، وظیفه نمازگزار را مطرح نمودند. ایشان می‌فرمایند: احوط جمع به تکرار نماز است و در تنگی وقت، تخییر بعید نیست و البته همین مسأله ششم را عیناً در مسأله هفدهم از مباحث قیام نیز اعاده نموده‌اند.^(۱)

باید گفت: این فرع فقهی بین اعلام و فقهاء محل اختلاف شده و حاشیه‌نویسان عروه علاوه بر اختلاف در آن، بین نظرات خودشان نیز اختلاف دارند. یعنی در مسأله ششم حکمی اختیار کردند ولی در مسأله هفدهم حکمی دیگر داده‌اند. در یکی قائل به تقدیم قیام و در جای دیگر قائل به تقدیم جلوس شده‌اند. وجود این اختلاف اینرا می‌رساند که مسأله مشکل و معضل است.

اقوال فقها

(۱) نظر محقق نائینی رحمته الله

ایشان در بحث مکان نمازگزار از تعیین دومی نفی بُعد نمودند. یعنی

(۱) العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۸۵، فصل ۱۲، م ۶.

گفته‌اند که تعیین نشسته خواندن، بعید نیست. ایشان در بحث قیام می‌فرمایند: احوط این است که اولی را اختیار کند یعنی احتیاط این است که ایستاده نماز بخواند.

(۲) نظر آیه‌الله سید ابوالحسن اصفهانی رحمته‌الله

ایشان در مسأله مکان مصلی تعلیقه ندارند. یعنی نظر صاحب عروه را اختیار نموده‌اند ولی در بحث قیام می‌فرمایند: بعید نیست تقدیم وجوب اول. یعنی باید به صورت ایستاده نماز بخواند.

(۳) نظر مؤسس حائری رحمته‌الله

ایشان در مسأله مکان نمازگزار تعلیقه ندارند و در بحث قیام می‌فرمایند: احوط آن است که در تنگی وقت تقدیم قیام به همراه قضاء نماز باشد.

(۴) نظر سید عبدالهادی شیرازی رحمته‌الله

ایشان از تعیین دوم نفی بعد می‌کنند؛ یعنی نشسته نماز خواندن. در بحث قیام قائل به تخییر و احتیاط به قضاء می‌شوند.

(۵) نظر آیه‌الله بروجردی رحمته‌الله

ایشان در مسأله مکان مصلی تعلیقه ندارند و در بحث قیام می‌فرمایند: باید نماز خواندن با حالت ایستاده اختیار شود.

(۶) نظر آیه‌الله حکیم رحمته‌الله

ایشان در مسأله مکان مصلی قائل به تخییر با احتیاط به قضای فرد دیگر و در بحث قیام می‌فرمایند: احوط تقدیم دوم و قضای اول است.

(۷) نظر محقق خوانساری رحمته‌الله

ایشان در مسأله مکان مصلی معتقدند احوط آن است که تکرار کند و در خارج وقت هم اختیاراً قضا نماید و در بحث قیام می‌فرمایند: یکی را در وقت و دیگری را در خارج وقت انجام بدهد.
در این فرع دو مسأله زیر قابل بررسی است:

(۱) آیا این فرع از موارد تزاحم است یا تعارض؟

(۲) آیا ترجیح با جانب قیام است یا رکوع و سجود؟

باید گفت: اگر جانب قیام اختیار شود، بر دو رکن و یک واجب در نماز محافظت شده است. یعنی قیام هنگام تکبیره الاحرام و قیام متصل به رکوع و قیام هنگام قرائت که غیررکنی است. اما اگر جلوس اختیار شود دو رکن مراقبت شده است. یعنی رکوع و سجود.

بررسی ادله

دلیل محقق سید یزدی رحمته الله

دلیل ایشان در فرع اول، وجود علم اجمالی به تکلیف لزومی است و چون مکان مصلی دایر بین دو چیز است، لذا تکلیف الزامی مردّد بین نماز با حالت قیام و رکوع سجود با حالت اشاره و بین نماز در حال نشسته با انجام رکوع و سجود عادی است.

البته طبیعی است که اصول ترخیصیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود چون تعارض وجود دارد و اگر بخواهد نسبت به هر دو، اصل برائت جاری شود، مساوی با تکلیف لزومی است. اگر بخواهد در یکی از دو مورد جاری شود، ترجیح بلامرّجّ پیش می‌آید. نیز جریان اصل در یکی از آن دو به نحو مردّد، مستحیل است چون فرد مردّد وجود و هویت ندارد.

در نتیجه علم اجمالی منجز است و مقتضای آن، جمع بین نماز در هر دو مکان است چون اشتغال یقینی مقتضی فراغت یقینی می‌باشد.

دلیل ایشان بر تخییر هنگام ضیق وقت آن است که مکلف تمکّن از موافقت قطعیّه ندارد و از جهتی هم قدرت بر تکرار نیز ندارد. از طرفی هم مخالفت قطعیّه جایز نیست چون به حکم عقل چنین چیزی جایز نمی‌باشد چراکه بر او امتثال لازم است. در نتیجه نوبت به موافقت احتمالیّه می‌رسد و از آنجایی که مرجّحی وجود ندارد، قائل به تخییر شدند.

نظر صاحب جواهر^(۱)

ایشان در حکم مسأله می‌فرمایند: در اینجا دو وجه وجود دارد. نخست: تقدیم قیام؛ و البته در ریاض از جماعتی نقل شده که آن اتفاقی است. دوم: تقدیم رکوع و سجود. صاحب جواهر^(۲) در ادامه اشکالی را مطرح می‌کند و در پایان احتمال تقدیم جلوس را تقویت می‌کند.^(۱)

توضیح این که صاحب جواهر^(۲) در ابتدا فرمود دو وجه در مسأله است که به شرح زیر می‌باشد:

برای ترجیح قیام دو وجه است:

وجه نخست: اشتراط جلوس به تعذر قیام؛ چراکه نصوص باب بر این مطلب دلالت دارند. این نصوص در زیر آمده است:

صحیح ابو حمزه ثمالی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ^(۳) فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾^(۲) قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِمًا وَقُعُودًا الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِسًا ﴿وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ الَّذِي يَكُونُ أَوْضَعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِسًا.^(۳)

ابو حمزه گوید: امام باقر^(علیه السلام) درباره گفتار خدای تعالی که می‌فرماید: «کسانی که خدا را در حال ایستاده، نشسته و بر پهلوهایشان یاد می‌کنند» فرمود: شخص سالم، باید ایستاده و نشسته نماز بخواند، و شخص بیمار، باید نشسته نماز بخواند و کسانی که خداوند درباره آنان فرموده: «و بر پهلوهایشان» کسی است که از بیماری که نشسته نماز می‌گزارد، ناتوان‌تر است (و بر پهلو نماز می‌خواند).

(۱) جواهر الکلام، ج ۹، ص ۲۵۶.

(۲) سوره آل عمران، آیه ۱۹۱.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۸۱، ح ۱، باب ۱ از ابواب القیام.

صحیحہ حلبی

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ) عَنْ عَلِيٍّ (يعني علي بن ابراهيم بن هاشم) عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ؟ قَالَ: يُؤْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَأَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ.^(۱)

حلبی گوید: از امام صادق (عليه السلام) در مورد بیماری که توانایی ایستادن و سجده کردن را ندارد، سؤال کردم. فرمود: باید با سر خود اشاره کند و اگر پیشانی خود را بر زمین بگذارد، نزد من بهتر است.

صحیحہ جمیل ابن درّاج

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُوبَ وَابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) مَا حَدُّ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي قَاعِدًا؟ فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَوَعَكُ وَيُخْرَجُ وَلَكِنَّهُ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ.^(۲)

جمیل بن درّاج گوید: از امام صادق (عليه السلام) سؤال کردم: بیمار چند وقت می‌تواند نمازش را نشسته بخواند؟ حضرت فرمود: گاهی انسان اندک تبی می‌کند و احساس ناراحتی می‌نماید، ولی بیمار به حال خود داناست و اگر در اثنای نماز، نیرویی پیدا کرد، باید برخیزد.

وجه دوم: وجه دیگر این که در اینجا قضیه شرطیه حقیقیه است و هر شرط در آنها به موضوع رجوع می‌کند، همان‌گونه که هر موضوعی به شرط برمی‌گردد. لذا چون شرط مطلق است پس هرگاه محقق شود، قیام لازم است.

از طرفی قدرت بر قیام در ضیق وقت هم وجود دارد لذا صاحب جواهر قدس فرموده قیام لازم است چون شرط تحقق دارد و در رکوع و سجود

(۱) وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۸۱، ح ۲، باب ۱ از ابواب القیام.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۹۵، ح ۳، باب ۶ از ابواب القیام.

دیگر قادر نیست چون در جایی است که فقط به صورت ایستاده می تواند نماز بخواند، لذا به صورت اشاره رکوع و سجود می کند.

دلیل دیگر بر تقدّم قیام آن است که چون نماز مرکّب تدریجی است و هر جزئی مشروط است که دیگر اجزاء قبل یا بعد آن تحقّق یابند و جزء مقدّم مشروط به تأخّر جزء مؤخّر و جزء مؤخّر مشروط به تقدّم جزء مقدّم است، لذا در هر جزئی باید حال خطاب خودش را توجه نمود لذا هنگام خطاب هر کدام را می تواند اتیان کند و هر کدام را نمی تواند، بدلیش را می آورد.

در نتیجه چون در باب نماز ابتدا قیام است سپس رکوع و بعد از آن سجود، بنابراین باید در حال ایستاده نماز بخواند، لذا باید همان را انجام دهد و هنگام رکوع و سجود به صورت اشاره انجام می دهد.

دلیل تقدم رکوع و سجود و نماز خواندن به نحو نشسته

در اینجا نیز دو دلیل و روایت زیر وجود دارد:

(۱) صحیحۀ زراره

فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، ثُمَّ قَالَ عليه السلام الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالتَّشَهُدُ سُنَّةٌ وَالتَّكْبِيرُ سُنَّةٌ وَلَا يَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ. ^(۱)

زراره از امام باقر عليه السلام نقل می کند که حضرت فرمود: نماز جز در پنج مورد اعاده نمی شود: طهارت و وقت و قبله و رکوع و سجود. (یعنی با فراموش شدن یکی از اینها باید نماز اعاده شود) سپس فرمود: قرائت سنّت است و تشهد سنّت است و تکبیر سنّت است و سنّت، فریضه را نمی شکند. (سنّت یعنی دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و فریضه چیزی است که به حکم قرآن واجب

(۱) وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۷۰، ح ۱۴، باب ۱ از ابواب افعال الصلاة.

شده و آن هم مواردی که از سنت است و در کلام امام علیه السلام آمده اگر در نماز فراموش شود، نماز شکسته و اعاده نمی‌شود).

از این روایت اهمیت رکوع و سجود نسبت به قیام استفاده می‌شود، چون رکوع و سجود در عقد مستثنی و قیام در عقد مستثنی‌منه آمده است.

۲) صحیحہ حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ ثُلُثٌ طَهْوَرُ وَثُلُثٌ رُكُوعٌ وَثُلُثٌ سُجُودٌ. ^(۱)

حلبی گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: نماز سه قسمت است: یک ثلث طهارت و یک ثلث رکوع و یک ثلث سجود.

در این روایت رکوع و سجود دو ثلث نماز محسوب شده‌اند لذا نباید فوت گردند. ولی فوت قیام ضرری ندارد. پس نماز در حال نشسته ترجیح دارد. صاحب جواهر قدس سره در پایان می‌فرماید: مسأله خالی از اشکال نیست هرچند که احتمال تقدیم نشسته نماز خواندن، قوی می‌باشد. ^(۲)

ادامه بحث فرع فقهی

محقق یزدی قدس سره در شرط ششم از بحث مکان مصلی می‌فرمایند: اگر امر دائر بین دو مکان برای نمازگزار شود به‌نحوی که در یکی از آن دو قادر به قیام باشد لکن قدرت بر رکوع و سجود صرفاً به صورت اشاره دارد و در مکان دیگر قدرت بر قیام ندارد لکن قدرت بر رکوع و سجود به حالت نشسته دارد وظیفه نمازگزار کدام است؟ ایشان می‌فرمایند: احوط جمع است به تکرار نماز و در تنگی وقت تخییر بعید نیست. ^(۳) سپس همین مسأله ششم را عیناً

(۱) وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۳۱۰، ح ۱، باب ۹ از ابواب افعال الصلاة.

(۲) جواهر الکلام، ج ۹، ص ۲۵۶.

(۳) العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۸۵، مسأله ۶.

در مسأله هفدهم از مباحث قیام نیز اعاده نموده‌اند.^(۱)
 قائلان به تقدیم قیام عبارتند از: علامه حلی و محقق سبزواری رحمتهما.
 ایشان در این مسأله معتقد به تقدیم قیام می‌باشند.^(۲) سید ریاض قدس سره از
 جماعتی ادعای اجماع را نقل می‌کند.^(۳) صاحب حدائق می‌فرماید: تقدیم
 قیام طبق نظر مشهور می‌باشد.^(۴)

قائلان به تخییر عبارتند از: محقق کرکی قدس سره در جامع المقاصد^(۵) و نیز
 فاضل اصفهانی قدس سره. ایشان در کشف اللثام اعتقاد به تخییر را محتمل
 دانسته‌اند.^(۶)

مستند محقق نائینی قدس سره

ایشان نظر صاحب جواهر قدس سره را دارند به نحوی که در یکی از دو مورد
 مسأله، قائل به تقدیم قیام شدند. و دو دلیل و روایت زیر را اقامه نمودند:

(۱) صحیحہ جمیل

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ وَابْنِ
 أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا حَدَّثَ الْمَرِيضَ الَّذِي يَصَلِّي
 قَاعِدًا؟ فَقَالَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَوَعَكُ وَيَخْرُجُ وَلَكِنَّهُ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ.^(۷)

جمیل بن درّاج گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: بیمار، در چه حالتی
 می‌تواند نماز را نشسته بخواند؟ فرمود: انسان گاهی تب دارد یا هراسناک
 است و هر کسی به حال خود بیناتر است. هرگاه توان کافی دارد، باید ایستاده
 نماز بخواند.

(۱) العروة الوثقی، ج ۱، ص ۶۳۸، مسأله ۱۷.

(۲) منتهی المطلب، ج ۱، ص ۲۶۵؛ ذخیره المعاد، ج ۵، ص ۸۱.

(۳) ریاض المسائل، ج ۳، ص ۲۷۲.

(۴) الحدائق الناضرة، ج ۸، ص ۶۷.

(۵) جامع المقاصد، ج ۲، ص ۲۰۴.

(۶) کشف اللثام، ج ۳، ص ۴۰۰.

(۷) وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۹۵، ح ۳، باب ۶ از ابواب القیام.

۲) مشروط بودن جلوس به ناتوانی از قیام

دلیل دیگر محقق نائینی رحمته الله آن است که گفته‌اند: وقتی می‌توان نماز را در حال نشسته خواند که از قیام ناتوان باشد؛ لذا مادامی که مکلف عاجز از قیام نیست، جلوس نیز جایز نمی‌باشد و در حال حاضر هم عجزی ندارد، بنابراین نوبت به جلوس نمی‌رسد.

محقق نائینی رحمته الله در مورد دیگر مسأله، قائل به تقدیم جلوس شده و مستند ایشان همان فرمایش صاحب جواهر رحمته الله است که جلوس جزء مستثنیات حدیث «لا تُعاد»^(۱) می‌باشد.

در نتیجه محقق نائینی رحمته الله در مسأله قائل به تزام می‌باشند چراکه یکبار قائل به تقدیم قیام و بار دیگر قائل به تقدیم جانب رکوع و سجود می‌باشند.

نظر محقق خوئی رحمته الله

محقق خوئی رحمته الله مسأله را از باب تزام خارج و در باب تعارض وارد نموده‌اند. لذا نظر ایشان کاملاً متفاوت با دیگران است. ایشان بر مبنای این که تزام در دو تکلیف مستقل واقع می‌شود - مثل ازاله نجاست از مسجد و نماز - لکن در اینجا دو فعل واجب نداریم، بلکه صرفاً یک واجب - که نماز می‌باشد - وجود دارد و این نماز، مرگب و دارای اجزاء است. به عبارت دیگر یک حکم وجوب بر مجموعه واجب مرگب آمده است. یعنی واجب است که هر کدام باید در زمان خودش و به ترتیب واقع شود.

بنابراین افعال اجزاء نمازند. لذا می‌دانیم که اگر یک تکلیف مرگب داشته باشیم، اگر یکی از اجزاء اتیان نشود، تکلیف نسبت به تمام مرگب ساقط می‌باشد.

برای نمونه روزه باید در ظرف زمانی خاص به خودش واقع شود و اگر در آن زمان مشخص برای یک لحظه افطار گردد، تکلیف به تمام صیام و

(۱) وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۷۰، ح ۱۴، باب ۱ از ابواب افعال الصلاة.

روزه ساقط می‌شود و البته نیاز به قضا دارد. لذا روزه یک فعل مرکّب ارتباطی است به‌نحوی که باید اجزای آن کنار هم باشند و اگر یکی از اجزاء را نمی‌توان اتیان نمود، تکلیف از کلّ مرکّب ساقط می‌شود.

لازم به یادآوری است که در باب نماز ما دستور دیگری هم داریم و آن دستور چنین است که امام (علیه السلام) در صحیح زراره خطاب به زن مستحاضه متوسطه فرمودند: «لَا تَدْعُ الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ»^(۱) یعنی در هیچ حالی نماز را ترک نکن. هرچند خطاب به زن مستحاضه است ولی طبق قاعده اشتراک در تکلیف، همین حکم برای مرد هم جاری می‌شود.

بنابراین چنانچه مکلف در موردی صرفاً می‌تواند رکوع و سجود را به صورت اشاره انجام بدهد و در مورد دیگر که صرفاً می‌تواند نماز را در حالت نشسته اتیان کند، نظر محقق خوئی (قدس سره) آن است که در واجب ارتباطی باید ادله‌ای که دال بر وجوب آن جزء است مورد بررسی قرار گیرد که اگر در یکی دلیل لفظی وجود دارد و دیگری دلیل لُبی دارد، دلیل لفظی مقدّم می‌شود.

به عبارت دیگر دو دلیل، جزء واجب را در باب تعارض وارد می‌کنند. نخست؛ دلیل قیام و دیگری دلیل رکوع و سجود. این دو در باب نماز متعارضند. بنابراین قواعد باب تعارض اِعمال خواهد شد.

اگر هر دو دلیل لفظی به‌نحوی باشند که یکی بالعموم و دیگری بالاطلاق باشد، دلیل عموم مقدّم می‌شود. چراکه دلیل عموم و الفاظ عموم وضع لفظی دارند. لکن اثبات اطلاق بستگی به مقدمات حکمت دارد و یکی از آنها عدم البیان است و دلیل عموم به‌عنوان بیان حساب می‌شود، لذا مقدمات حکمت از بین می‌رود.

اگر هر دو دلیل لفظی بالعموم باشند، اِعمال قواعد باب تعارض جاری است که هرکدام موافق کتاب و مخالف عامه باشد، اخذ می‌شود و یا این که هرکدام مشهور باشد، اخذ می‌شود و در غیر این صورت حکم تخییر جاری

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۷۳، ح ۵، باب ۱ از ابواب مستحاضه.

می‌گردد و تفاوتی در سعه یا ضیق وقت نخواهد بود.
 بنابراین طبق فرمایش محقق خوئی قدس مسأله از صغریات باب تعارض
 است به نحوی که امر اول به نماز، ساقط شده لکن امر دوم یعنی «لَا تَدْعُ
 الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ»^(۱) وجود دارد، هرچند بعضی اجزا اتیان نشود. لذا سه
 احتمال در اینجا وجود دارد:

نخست: وجوب قیام تعییناً.

دوم: وجوب رکوع و سجود تعییناً.

سوم: وجوب هر کدام از رکوع یا سجود تخییراً.

در نتیجه علم اجمالی بر سه احتمال مذکور وجود دارد. حال طبق قاعده
 منجزیت علم اجمالی، لازم است همه آنها انجام شود و دلیل فرمایش صاحب
 عروه قدس همین است که احتیاط را در جمع دانستند.

طبق فرمایش محقق خوئی قدس چنین احتیاطی لازم نیست چون
 احتمال سوم - تخییر - وجود دارد لذا مسأله از صغریات مسأله تعیین
 - دَوْران امر بین التعیین و التخییر - می‌باشد و چون در تکلیف به تعیین،
 کلفت زائده است ولی در تخییر، فراغ و آزادی وجود دارد پس اصل برائت از
 تعیین جاری می‌شود.

باید گفت: چنان که در مباحث قبلی گذشت، خطابات شرعی به عرف
 واگذار شده و در نتیجه مرتکبات عقلایی عرفی در خطابات شرعی لحاظ
 می‌شوند که در حکم قرینه متصل به کلام محسوب می‌شود. لذا کلام شارع
 حمل بر این مطلب می‌شود که اگر امر به طبیعتی تعلق گرفت، اطلاق
 موجود در آن در صورتی که محفوف به قرینه صارفه باشد، ساقط می‌شود. لذا
 مثلاً در باب معاجین ادویه وقتی به عرف ارائه می‌شود، ارتکاز عرفی آن است
 که همه آنها باید لحاظ شود و در صورت عدم وجود یکی از اجزاء غیررکنی،
 بقیه اجزاء باید اتیان شوند ولی اگر رکنی باشد، ساقط است.

امر به نماز نیز القای به عرف عُقلاء است که شارع آن را خواسته و این

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۷۳، ح ۵، باب ۱ از ابواب مستحاضه.

خطاب ذومراتب و درجات است و از جانب عبد در همه حالات مطلوب است و او حالات مختلفی دارد. یعنی مکلف در حالت طبیعی، نماز به طور معمول را اتیان می کند. در حال بیماری به نحو نشسته یا دراز کشیده انجامش می دهد و در شرایط سخت تر به نحو خوف اقامه می کند.

بنابراین باتوجه به این مطلب، در حکم دو جزء - قیام و رکوع و سجود - اعمال قواعد باب تراحم لازم است و در نتیجه جانب رکوع و سجود مقدم می شود و دلیل آن نیز همان ادله صاحب جواهر قدس سره است که عبارت از صحیحه زراره^(۱) - که در آن قیام وارد نشده - و دیگری صحیحه حلبی^(۲) - که دو ثلث نماز را شامل می شود - است.

در نتیجه باید گفت: در این مسأله اتیان رکوع و سجود مقدم است. لذا در هر دو فرض مسأله، قائل به تقدیم رکوع و سجود می شویم و در سعه و ضیق وقت - هر دو - نماز به صورت نشسته اقامه می گردد.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۷۰، ح ۱۴، باب ۱ از ابواب افعال الصلاة.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۳۱۰، ح ۱، باب ۹ از ابواب افعال الصلاة.

تزام در ملاکات

براساس مذهب عدلیه - شیعه و معتزله - احکام براساس مصالح و مفاسد جعل شده‌اند. یعنی آن‌چه مصلحت ملزمه دارد واجب و آن‌چه دارای مفسده ملزمه می‌باشد، حرام است.

تزام از جانب شارع

گاهی التزام بین ملاکات از جانب شارع حاصل می‌شود و دخلی به مکلف ندارد و صرفاً شارع است که هرکدام را بخواهد می‌تواند جعل نماید. لکن بنابر مذهب اشاعره این موضوع منتفی است چون از نظر آنان احکام برخاسته از مصالح و مفاسد نیستند.

تزام از جانب مکلف

گاهی التزام در ملاک، برای مکلف در مقام عمل اتفاق می‌افتد که باید طرق کشف ملاکات و کشف التزام بین دو ملاک را لحاظ نماید.

طرق کشف ملاک بین متزامین

طرق کشف ملاکات عبارت از موارد زیر است:

۱) **وجود دلیل بر ملاک:** هرکدام از دو حکم که دلیلی بر ملاک آن قائم شود - ولو در بعضی حالات - همان مقدم می‌شود.

دو نمونه زیر می‌تواند در تقریب مطلب مذکور راهگشا باشد:

الف) کشف وجود ملاک نسبت به جهر و اخفات در نمازها: توضیح این‌که گفته‌اند: اگر کسی جاهل یا ناسی به جهر یا اخفات باشد و طبق آن عمل کند، نمازش احتیاج به اعاده ندارد. چون ملاک ملزم در باب نماز در فرض جهل و نسیان هم وجود دارد، بنابراین حکم به صحت نماز او می‌شود. ب) وجوب قصر و اتمام به جای یکدیگر: گفته‌اند: اگر کسی جاهل یا

ناسی بالقصر باشد و نماز را تمام بخواند، نظر مشهور بلکه اگر نگوییم اجماع، آن است که این نماز مجزی می‌باشد و همین‌طور بعضی از فقها در مورد عکس آن هم مجزی دانسته‌اند و حکم به کفایت کرده‌اند. چون نماز تمام، ملاک نماز قصر را دارد و نیز نماز قصر، ملاک نماز تمام را دارد بنابراین مجزیست. به عبارت دیگر هرکدام از دو حکم که ملاک ملزمه را داشته باشد همان اخذ می‌شود.

(۲) استفاده ملاک از دلالت التزامی موجود در دلیل: طریق دوم در کشف ملاک آن است که تا وقتی دلالت مطابقی در بین نباشد، دلالت التزامی قابل کشف نیست و با وجود دلالت مطابقی، بقای دلالت التزامی به آن ربطی ندارد. یعنی ممکن است در باب تزاحم یا تعارض دلالت مطابقی ساقط شود ولی دلالت التزامی باقی بماند. بنابراین حدوداً دلالت التزامی گره می‌خورد به مطابقی. لکن بقائاً این‌گونه نیست و صرفاً از بقای دلالت التزامی کشف ملاک می‌شود.

دو نمونه زیر می‌تواند در تقریب مطلب فوق راهگشا باشد:

الف) مثل موارد اجتماع امر و نهی - صَلِّ و لَا تَغْصَبَ - که در این مورد بنابر فتوای مشهور اجتماع امر و نهی را ممتنع یا جایز می‌دانند، حکم این نماز را باطل دانسته‌اند. چون آن‌چه مقرب است نمی‌تواند مبعوض مولا باشد. به عبارت دیگر نماز در دار غصبی مبعوض است و صلاحیت تقرب ندارد.

ب) مکلف در مواردی جاهل به حکم غصب و در مواردی هم جاهل به موضوع قصر است که نماز در هر دو مجزی است و از دلالت التزامی این ملاک بدست می‌آید.

(۳) تقدیم جانب نهی در صورت اقوی بودن ملاک نهی: طریق سوم در کشف ملاک تقدیم جانب نهی در صورت اقوی بودن ملاک نهی است. برای نمونه اگر برای نجات نفس محترمه لازم باشد که لمس اجنبیه صورت گیرد، اشکالی ندارد چون از آنجایی که ملاک وجوب انقاد اقوی می‌باشد، پس همان مقدم می‌شود. این روش یکی از موارد کشف ملاک محسوب

می‌شود. ولی اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم نهی را مقدّم می‌داریم.

از آنچه گذشت محل بحث منقّح می‌شود که گاهی با استفاده از ملاکات در موارد تزاحم، می‌توان حکم را اخذ نمود.

موارد سقوط نهی از فعلیت

در مواردی که نهی فعلیت ندارد و امر بدون معارض بماند؛ مثل نماز در خانه غصبی در فرض جهل یا اکراه یا نسیان، محکوم به صحت است چون ملاک ملزمه را دارد.

در مواردی مثل انقاذ و نجات نفس محترمه که امر دارد و از طرفی هم نهی در لاتغصب دارد که هر دو فعلیند، نهی از فعلیت می‌افتد و انقاذ نفس محترمه اقوی از ملاک غصب است. پس همان اخذ می‌شود.

مثال دیگر احتیاج بیمار به اعضای پیوندی میت است که اگر شرط حیات کسی به پیوند عضوی از میت باشد، ملاک احیای نفوس محترمه در پیوند عضو میت به او اقوی است. لذا همان اخذ می‌شود.

نیز در تصرّف مال غیر که موجب بازشدن طریق مسلمین باشد، ملاک فتح طریق اقوی است. فتح طریق مسلمین اقوی از تصرّف در مال غیر است که البته ضامن تصرّف در مال غیر نیز می‌باشد. چنانچه در زمان خلیفه اموی و عباسی و توسعه مسجد الحرام و مسجد النبی ﷺ و لزوم تخریب منازل اطراف آن، ائمه اطهار (علیهم السلام) فرمودند: مسجد توسعه داده می‌شود لکن قیمت عادلانه ملک منازل به صاحبانش پرداخت می‌گردد.^(۱)

در مواردی که مصلحت اجتماع اقوی از مصلحت شخص باشد، همان اخذ می‌شود. یعنی ملاک مصلحت جامعه از ملاک مصلحت فرد اقوی است. از طرفی نیز چنانچه ضرورت اجتماعی یا ضرورت فردی بر کشف حجاب باشد، در صورت اقوی بودن ملاک یکی، حکم طرف دیگر ساقط می‌گردد.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۲۱۷، ح ۱۵، باب ۱۱ از ابواب مقدمات الطواف، مرسله عبدالصمد بن سعد و ح ۱۶ مرسله حسن بن علی بن نعمان.

فصل سوم:
احكام باب تعارض

در این باب لازم است که سه مقام و موضوع مورد بررسی و کنکاش قرار گیرد.

(۱) مقتضای اصل عملی در متعارضین.

(۲) آیا معارضین توانایی نفی ثالث دارند یا نه؟

(۳) مستفاد از اخبار علاجیه چیست و آنها بر چه چیزی دلالت دارند؟

مقام اول: اصل عملی در متعارضین

قبل از ورود در این بحث نیاز به بیان چند مقدمه می‌باشد:

مقدمه نخست: اقسام تعارض

باید گفت: تعارض بر انحاء مختلف می‌باشد که عبارت از موارد زیر است:

الف) تعارض از جهت ظهور (بدون فرق بین مقطوع الصدور یا ظنی الصدور بودن دو خبر).

ب) تعارض از جهت صدور.

ج) تعارض موجود بین روایات، که مسأله‌ای اصولی محسوب می‌شود.

د) تعارض موجود بین امارات - مثل بیّنه - که قائم بر موضوعات است و قاعده‌ای فقهی محسوب می‌شود.

باید گفت: مقتضای اصل عملی در متعارضین، در همه فروض مذکور جریان دارد.

مقدمه دوم: ثمره تأسیس اصل

تأسیس اصل، ثمره‌ای دارد که در تعارض ظهورین و تعارض در اماراتی که دال بر موضوعات است، ظاهر می‌شود.

بنابر قول به عدم تخییر، در تعارض بین روایات در هنگام فقدان مرجّح نیز تأسیس اصل دارای ثمره می‌باشد به این معنا که هنگام تعارض بین روایات با فقد مرجّح در مقام، اصل پدید خواهد آمد.

مقدمه سوم: جریان تعارض و اصل عملی بنابر هر دو مسلک سببیت و طریقت دارد. نخست: سببیت و دوم: طریقت. در جعل اماره در مسلک خبر واحد - بلکه در امارات - دو مبنا وجود دارد. اجمال مطلب آن است که بنابر اعتقاد به سببیت، وقتی اماره بر چیزی قائم شود، در مؤدای آن - مخبر به - ایجاد مصلحت یا مفسده می‌کند که نتیجه آن تسبیب خواهد بود که نزد ما باطل است. به عبارت دیگر در این صورت گاهی واقع، تغییر می‌کند که تسبیب آشکار نام دارد و گاهی دیگر مصلحت یا مفسده جدیدی در عرض مصلحت یا مفسده واقع، ایجاد می‌شود که تسبیب خفی نام می‌گیرد و البته هر دو مردود می‌باشند. بنابر اعتقاد به مسلک طریقت، مصلحت واقع محفوظ است و در باب امارات صرفاً مصلحت در جعل می‌باشد نه در مجعول. نتیجه این که بحث تعارض و اصل عملی، بنابر هر دو مسلک جریان دارد، هر چند مسلک صحیح، طریقت می‌باشد.

مقدمه چهارم: اصل عملی در مقام چیست؟

باید گفت: بنابر نظر محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه - که معتقد به تضاد بین احکام خمسہ تکلیفیه‌اند - در تعارض بین امارات، اصل عملی در سه مقام حکم و مبدأ و منتهای آن واقع می‌شود. بنابر نظر مختار که معتقد به عدم تضاد بین احکام خمسہ تکلیفیه می‌باشیم، تنافی بین احکام خمسہ تکلیفی صرفاً در مبدأ و منتهای حکم واقع می‌شود. در نتیجه باید گفت: بحث اصل عملی در هر دو مبنا جریان دارد.

قاعده اولی در باب تعارض

قاعده اولیه در باب تعارض چیست؟ این اصل، طبق سه دسته‌بندی زیر تقریر شده است:

(۱) تساقط، چنان که نظر مشهور بر آن است.

(۲) تخییر، با قید این که اگر دیگری ترک شود، همان اخذ گردد. چنان که نظر غیر مشهور بر آن است. مثل آیه ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(۱) یعنی نهی از جمع بین ازدواج با دو خواهر در یک زمان.

(۳) تخییر، با قید این که هر کدام اخذ گردد همان حجت باشد.

(۱) تساقط

باید گفت: محتملات در هنگام تعارض، به نحو استقراء عقلی دارای چهار وجه خواهد بود:

الف) اخذ هر دو. این وجه باطل است چون تعبد به متناقضین یا ضدین حاصل می شود.

ب) اخذ یکی از آنها به نحو معین. این وجه نیز باطل است چون که ترجیح بلا مرجح می باشد و در نتیجه به ترجیح بلامرجح کشیده خواهد شد و محال می باشد.

ج) اخذ یکی از دو دلیل به نحو مردّد. این وجه نیز باطل است. چون مفهومی است که واقعی برای آن وجود ندارد. وجود مردّد در خارج نیست و صرفاً مفهومی است که هویت خارجی ندارد.

د) تساقط. این وجه متعین می گردد. همانند باب علم اجمالی هرگاه شبهه مقرون به آن باشد، اصول نافیه در اطراف آن قابلیت جریان ندارد چراکه در صورت جریان در همه اطراف، خلاف علم اجمالی خواهد بود و در صورت جریان در بعضی اطراف، ترجیح بلامرجح لازم می آید و در صورت جریان در یک طرف مردّد نیز صحیح نیست چون در خارج وجود ندارد. لذا حکم به تساقط اصول نافیه در اطراف علم اجمالی می شود.

(۲) تخییر

الف) اعتقاد به تخییر بنا بر ترک دیگری

اعتقاد به تخییر بنابر ترک دیگری، به این دلیل است که اشکال تعبد به

(۱) سوره نساء، آیه ۲۳.

متناقضین از اطلاق دلیل دو اماره متعارضه نشأت می‌گیرد که در این صورت تعبد به متناقض وقتی اتفاق خواهد افتاد که از اطلاق دو دلیل رفع ید شود و اصل دلیل اخذ گردد و اطلاق هر دو به واسطه عدم اخذ آخر مقید می‌شود، که این هم باطل است چون تخییر، احتیاج به دلیل دارد که گاهی شرعی و زمانی عقلی می‌باشد. از نظر شرعی اخذ آن منتفی است و دلیل شرعی در این جا وجود ندارد. چون فرض در ما نحن فیه تعارض می‌باشد.

دو اشکال

اشکال نخست این که دلیل عقلی در این جا منتفی است. چون وقتی که عقل ملاک هر دو اماره را درک نماید و از طرفی نیز قدرت اتیان هر دو را نداشته باشد (چون عقل در صورت حکم به صرف قدرت در تحصیل این فرض موجب ورود در باب تراحم می‌شود که از بحث ما خارج است و در غیر این صورت یعنی در ما نحن فیه) دلیل عقلی منتفی خواهد شد.

اشکال دیگر در وقتی که گفته شود یکی از دو دلیل به شرط ترک دیگری حجت است آن است که اگر کسی هر دو را ترک نماید تا حجتی وجود نداشته باشد و شارع حق مواخذه او را نداشته باشد، لازم می‌آید که هر دو دلیل در حقیقت حجت شوند. چون اخذ به هر کدام منوط به ترک دیگری است. لذا تعبد به ضدین یا متناقضین اتفاق خواهد افتاد.

ب) اعتقاد به تخییر، در صورت اخذ یک دلیل

اعتقاد به تخییر، در صورت اخذ یک دلیل نیز مثل بیان قبلی می‌باشد که اخذ هر دو امکان ندارد، چون در این صورت تعبد به متناقضین است. لذا مثل تخییر در مسأله اصولیه می‌باشد که اخذ یکی از آنها حجت خواهد بود و عمل به آن متعین می‌شود.

دو اشکال

اشکال نخست این که قید اطلاق دلیل که مقید به اخذ باشد، نیاز به دلیل شرعی یا عقلی دارد. دلیل شرعی موجب خلف فرض است و دلیل

عقلی نیز منوط به ملاک است که در باب تزاحم وارد می‌شود و خارج از بحث می‌گردد.

اشکال دوم این‌که در ما نحن فیه تعارض بر دو قسم است. نخست تعارض بالذات؛ مثل طهارت و نجاست و وجوب و حرمت، که اگر معتقد به این گردد که هیچ‌کدام اخذ نشود، باید گفت: کسی از اصولیون قائل به این مطلب نشده است. دوم تعارض بالعرض؛ مثل وجوب نماز ظهر جمعه یا جمعه در روز جمعه به نحوی که اگر اخذ به هر دو خبر شود تعبد به متناقضین خواهد بود.

از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که اصل عملی در باب متعارضین تساقط خواهد بود، البته در جایی که دلیل اعتبار شامل هر دو می‌شود و آن فرع شمول هر دو دلیل اعتبار است. ولی اگر معتقد شویم که دلیل اعتبار از ابتدا شامل متعارضین نمی‌گردد، تعارض و تساقط در کار نخواهد بود. بنابراین اصل اولیه در باب متعارضین، اعتقاد به تساقط است همان‌گونه که نظر مشهور بر آن می‌باشد.

مقام دوم: آیا دو اماره متعارضین نفی ثالث می‌کنند یا نه؟

نظر محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه در کفایه^(۱) و نیز محقق نائینی^(۲) بر نفی قول ثالث در مسأله می‌باشد. ثمره بین دو نظر مشهور و نظر محقق آخوند خراسانی و نائینی رحمتهما الله علیهما جایی است که بنابر نظر مشهور، در صورت تعارض هردو ساقط می‌شوند و در صورت وجود عام لفظی فوق، به همان اخذ می‌شود و در غیر این صورت به اصل عملی رجوع می‌گردد. بنابر قول محقق آخوند خراسانی و محقق نائینی رحمتهما الله علیهما نمی‌توان به عموم یا اصل رجوع نمود چراکه موجب احداث قول ثالث می‌شود چون در این فرض امکان دارد هر دو دلیل کنار روند و قول سومی احداث گردد که این اعتقاد صحیح نیست.

تقریب بیان محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه و اشکال بر آن

ایشان می‌فرماید: دو روایت متعارض می‌توانند نفی ثالث کنند چون در صورت صحت یکی از دو خبر، می‌توان نفی ثالث نمود چون علم اجمالی به صدور یکی از دو خبر لابعینه وجود دارد. برای نمونه یک دلیل بر وجوب و دیگری بر حرمت دلالت دارد به نحوی که اگر بر صحت صدور یکی علم وجود داشته باشد، نمی‌توان قائل به استحباب یا اباحه یا کراهت گردید.

دلیل محقق خراسانی رحمته الله علیه

دلیل بر گفتار فوق به این نحو است که اگر بر صحت صدور و صدق یکی از دو خبر علم وجود نداشته باشد، در واقع دو روایتی هستند که احتمال صدق و کذب دارند. لذا دلیل حجّیت یکی از این دو را شامل می‌شود و یکی از آنها از حجّیت ساقط می‌گردند. چراکه علم به دروغ بودن یکی از دو خبر وجود دارد به نحوی که همان خبر مخالف با واقع است، لکن دلیل حجّیت شامل خبر دیگر می‌شود چراکه مقتضی برای حجّیت وجود

(۱) کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۰۰.

(۲) فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۵۵-۷۵۶.

دارد که آن هم احتمال صدق روایت می‌باشد و از طرفی هم مانعی از حجّیت وجود ندارد و دلیل اعتبار شامل آن یکی از دو خبر لابعینه خواهد شد. لذا یکی از دو خبر لابعینه حجّت است به معنای این که وجوب یا حرمت یکی از آنها حجّت است. پس حکم سومی در مقام وجود ندارد. همین معنا نفی قول ثالث می‌باشد. بنابراین نمی‌توان اصل برائت جاری کرد و قائل به اباحه شد.

اشکال آن است که موضوع دلیل حجّیت، خبر ثقه‌ای است که در خارج موجود شود. در دو خبر، اگر هر کدام به تنهایی وجود داشتند، دلیل حجّیت شامل هر دو می‌شود لکن در فرض ما که متعارض هستند، دلیل حجّیت شامل خصوص یکی از آن دو نمی‌شود لذا به معنای عدم حجّیت خبری که دال بر وجوب است و هکذا عدم حجّیت خبری که دال بر حرمت است، می‌گردد. بنابراین هیچ کدام از دو خبر حجّت نمی‌باشند و در این فرض اصلاً در خارج چیزی وجود ندارد تا بخواهد نفی ثالث نماید. اما احدهما لابعینه، یک مفهوم ذهنی و فرضی است و مضمول دلیل حجّیت نمی‌شود بلکه شامل غیر موجود در خارج می‌گردد و ادله حجّیت شامل مفاهیم حجّیت نمی‌شوند.

تقریب بیان محقق نائینی رحمته الله

ایشان از روش دلالت التزامی برای نفی ثالث استفاده کرده و می‌فرمایند: در این مقام لازم و ملزومی داریم که همواره لازم در مقام ثبوت است و اثبات تابع ملزوم است به نحوی که اگر ملزوم تحقق یابد، لازم نیز به همین صورت است و اگر ملزوم اثباتاً تحقق یابد، لازم نیز به همین نحو تحقق می‌یابد. از طرفی نیز لفظی که دال بر ملزوم است بر لازم نیز دلالت دارد. برای مثال: در خارج و واقع، آتش منفک از حرارت نمی‌باشد. یعنی لازمه آتش خارجی، حرارت است. بنابراین کلمه آتش براساس دلالت مطابقی بر آتش دلالت دارد و به دلیل التزامی دلالت بر حرارت می‌کند. این دو در مقام حجّیت تفاوت دارند. لذا مدلول التزامی، تابع مدلول مطابقی نیست. یعنی ممکن است مدلول مطابقی از حجّیت ساقط شود لکن مدلول التزامی بر

حجّیت خود باقی بماند.

دلیل محقق نائینی رحمته الله

دلیل ایشان آن است که خبر واحد در واقع منحل به دو خبر می‌شود به نحوی که یکی از آن دو خبر از مدلول مطابقی آن است و دیگری خبر از مدلول التزامی، لذا وقتی در خبری وارد شود که مثلاً «هَذَا دَمٌ» که مدلول مطابقی، دم است و مدلول التزامی آن است که اگر خون انسان یا حیوان دارای خون جهنده باشد، نجس است. پس در واقع در اینجا دو خبر وجود دارد. پس هر خبری که دارای مدلول التزامی باشد به همین نحو است. در ما نحن فیه نیز دو خبر متعارض وجود دارد که در محلّ تعارض، یعنی مدلول مطابقی، تساقط می‌کنند اما در مدلول التزامی تعارضی ندارند، چراکه در یک خبر وارد شده که «هَذَا وَاجِبٌ» و در خبر دیگر وارد شده که «هَذَا حَرَامٌ». لذا دو خبر در مدلول مطابقی، تعارض دارند لکن مدلول التزامیشان چنین است که مباح نمی‌باشند و در فرض اباحه تعارضی وجود ندارد.

لذا دلیلی برای سقوط دلالت التزامی وجود ندارد چون مقتضی - الخبر یحتمل الصدق و الکذب - موجود و مانع - معارضه - مفقود است، لذا دلیل حجّیت خبر نسبت به دلالت التزامی، جاری می‌شود برخلاف دلالت مطابقی. محقق نائینی رحمته الله در ادامه می‌فرمایند: این بیان صرفاً نسبت به تعارض ذاتی جاری است و نه در تعارض عرضی.

برای مثال در دو خبر متعارضین که وارد شده: «هَذَا وَاجِبٌ» و «هَذَا حَرَامٌ» چنین است که یکی از آنها دلالت بر وجوب و دیگری دلالت بر حرمت دارد. این مطلبی ثابت است و تعارض ذاتی می‌باشد.

لکن نسبت به تعارض عرضی چنین نیست. برای نمونه دو روایتی که در ظهر جمعه، نماز ظهر را واجب می‌داند و خبر دیگر که نماز جمعه را واجب می‌داند، جاری نمی‌شود. چراکه از دلیل خارجی علم حاصل می‌شود که در شبانه‌روز صرفاً پنج نماز واجب است و تمسک به هر دو خبر باعث می‌شود

که این پنج نماز به شش نماز افزایش یابد که خلاف دلیل خارجی است. پس باید گفت؛ یکی از دو خبر صحیح نیست. لذا در اینجا تعارض عرضی به وجود می‌آید و نمی‌توانند نفی ثالث کنند چراکه هرکدام موّدای خود را اثبات می‌کند و در این صورت با استفاده از علم خارجی، تعارض حاصل می‌شود. بنابراین دو دلیل مشترک نیستند و اشتراکی در وجوب احدهما فی الجملة ندارند و نیز در عدم وجوب یکی از این دو خبر نیز اشتراکی ندارند. لذا دلالت التزامی بر عدم وجوب نمازی غیر از ظهر و جمعه ندارند. بنابراین می‌توان به اصل برائت یا عام فوق تمسک نمود.

در فرض تعارض عرضی - بر خلاف تعارض ذاتی - لازمه‌ای وجود ندارد که بخواهد حجت باشد. به عبارت دیگر در تعارض عرضی، اصلاً دلالت التزامی وجود ندارد تا بخواهد معارضه نماید. لذا نمی‌توان نفی قول ثالث نمود.

سه اختلاف بین کلام محقق خراسانی و محقق نائینی رحمتهما

- (۱) محقق آخوند خراسانی قدس سره نفی قول ثالث را به نحو مطلق معتقدند ولی محقق نائینی قدس سره آن را در تعارض ذاتی - نه عرضی - معتقدند.
- (۲) محقق آخوند خراسانی قدس سره نفی قول ثالث را به وسیله یکی از متعارضین معتقدند و قائلند که یکی از دو خبر لا بعینه حجت است و البته همان نیز در نفی قول ثالث کفایت می‌کند ولی محقق نائینی قدس سره قائلند که خبرین در مدلول التزامی خود تنافی ندارند لذا دلیل حجّیت خبر در مدلول التزامی جاری می‌شود و حجت قرار می‌گیرد و سپس نفی قول ثالث می‌شود.
- (۳) محقق آخوند خراسانی قدس سره نفی قول ثالث را به واسطه حجّیت یکی از دو خبر به نحو لابعینه را معتقد است. ولی محقق نائینی قدس سره از طریق دلالت التزامی نفی قول ثالث می‌کنند به این صورت که دلالت التزامی هر دو خبر اخذ می‌شود و دلیل حجّیت شامل هر دو می‌گردد.

اشکال بر گفتار محقق نائینی قدس سره و پاسخ آن

آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی قدس سره بر کلام محقق نائینی قدس سره اشکال کرده

است. ایشان می‌فرمایند: دلالت التزامی اخبار دارای دلالت مطابقی و التزامی است و از طرفی هم اخبار، یک امر قصدی است چراکه فعل اختیاری مخبر می‌باشد که نیاز به التفات ملازمه بیان و خبر دارد. ایشان در ادامه می‌فرمایند: غالباً قصد و نیت ملزوم، در خبر دادن تحقق می‌یابد چون خبردهنده نسبت به ملزوم التفات دارد ولی نسبت به لازم غالباً التفاتی ندارد، لذا اخبار نسبت به لازم، تحقق نمی‌یابد چون نیاز به قصد دارد که آن هم متوقف بر التفات است و غالباً مفقود می‌باشد.^(۱)

در پاسخ باید گفت: این سخن صحیح است و التفات مخبر در حجّیت خبر معتبر می‌باشد لکن به نحو مطلق چنین نیست و چه بسا متکلم قصد خبر دادن از لازم را ندارد و می‌خواهد آن را پنهان کند و قصد اخفای آن را دارد و لذا لازمه در کلام اظهار می‌شود و اخذ به آن می‌گردد. بنابراین ممکن است کسی بدون التفات به لازمه، از چیزی خبر بدهد. در نتیجه فرمایش ایشان به نحو مطلق قابل پذیرش نیست و اشکال او بر کلام محقق نائینی قدس سره وارد نمی‌باشد.

آیا دو دلیل متعارض نفی ثالث می‌کنند؟

نظر محقق آخوند خراسانی و محقق نائینی علیهما السلام بر این است که متعارضین نفی ثالث می‌کنند. قبلاً بیان محقق آخوند خراسانی قدس سره نقل و نقد شد. فرمایش محقق نائینی قدس سره بر این مطلب است که دلالت التزامی ثبوتاً و اثباتاً بر طبق دلالت مطابقی است لکن از لحاظ حجّیت از دلالت مطابقی جدا می‌شود. به عبارت دیگر ممکن است دلالت مطابقی از بین برود ولی دلالت التزامی از لحاظ حجّیت باقی بماند. چنانچه گذشت، سید ابوالحسن اصفهانی قدس سره بر این مطلب اشکالی داشتند و دفاع از ایشان نیز بیان شد.

(۱) نهاية الدراية، ج ۳، ص ۳۳۴.

دیدگاه و نقد گفتار محقق نائینی رحمته الله

حال سؤال آن است که آیا ممکن است حجّیت دلالت التزامی باقی باشد در حالی که دلالت مطابقی آن از بین رفته باشد؟ دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است لذا اگر دلالت مطابقی حجّت باشد، دلالت التزامی نیز حجّت است و بالعکس، اگر دلالت مطابقی حجّت نباشد، دلالت التزامی نیز حجّت نخواهد بود.

دو پاسخ نقضی

مطلب فوق به دو بیان دارای پاسخ نقضی و نیز به دو بیان، پاسخی حلی دارد.

(۱) اگر زمینی در دست زید باشد و عمرو بر این که زمین ملک اوست بینه‌ای اقامه نماید و سپس نیز بکر بر ملکیت خودش بینه بیاورد، چنین است که چون دو بینه با یکدیگر تعارض دارند پس ساقط می‌شوند.

البته دو بینه دلالت مطابقی دارند و از طرفی هم دلالت التزامی بینه عمرو آن است که زمین از زید و در ملکیت او نیست و هکذا بینه بکر. ولی آن دو در دلالت التزامی تعارضی ندارند. در این فرض آیا زمین از ملکیت زید خارج و به‌عنوان مال مجهول المالك قرار می‌گیرد؟ باید گفت: به چنین چیزی حکم نمی‌شود و احدی از فقها نیز حکم به آن ندارند، لذا دلالت التزامی تابع مطابقی است.

(۲) اگر خانه‌ای که در دست زید است ولی بینه بر ملکیت عمرو اقامه شود و سپس عمرو اقرار به عدم مالکیت خود داشته باشد، اقرار عمرو مقدم بر بینه است چراکه بینه دلالت مطابقی بر ملکیت عمرو دارد که با اقرار او بر عدم ملکیتش تعارض می‌کند و از طرفی نیز دلالت التزامی بر این دارد که خانه در ملکیت زید نیست و این مطلب دارای معارض نیست. در این فرض باید گفت: کسی قائل به خروج خانه از دست زید نشده است. وجود این دو نقض کاشف از آن است که دلالت التزامی در حجّیت تابع دلالت مطابقی است و اگر دلالت مطابقی از حجّیت ساقط شود، دلالت التزامی نیز ساقط

می‌شود.

دو پاسخ خلی

(۱) در ابتدا لازم است که تبعیت مشخص شود. دلالت مطابقی دارای دو دلالت تبعی است. نخست: تضمّنی و دوم: التزامی. دلالت تضمّنی صرفاً در ثبوت، تابع دلالت مطابقی است و نه در سقوط. در اینجا سؤال آن است که آیا دلالت التزامی هم مثل دلالت تضمّنی است، به عبارت دیگر در صورت زوال دلالت مطابقی، امکان بقای دلالت التزامی وجود دارد؟

باید گفت: دلالت التزامی و تضمّنی در تبعیت با دلالت مطابقی تفاوت دارند. چون در صورت وجود دلالت مطابقی، دلالت تضمّنی هم وجود دارد ولی در صورت وجود دلالت مطابقی، الزاماً دلالت التزامی وجود ندارد هرچند آن دو لازم و ملزوم یکدیگر باشند. چراکه در اینجا وجود ملازمه، لازم است. بنابراین ترتّب لازم بر ملزوم، متوقّف بر ملازمه است که اگر موجود باشد، لازم هم به وجود می‌آید و اگر یکی منتفی شود لازم نیز منتفی می‌شود.

نتیجه این که در مقام ثبوت و حجّیت و علم، وجود لازم متفرّع بر وجود ملزوم است و علم به ملزوم مستلزم علم به لازم است و هکذا جهل به ملزوم نیز مستلزم جهل به لازم است.

برای نمونه وجود آتش مستلزم وجود حرارت برخاسته از آتش است و همین‌طور علم به آتش مستلزم علم به حرارت برخاسته از آتش است. انتفاء آتش نیز مستلزم انتفاء حرارت صادره از آتش و همین‌طور انتفاء علم به آتش، مستلزم انتفاء علم به حرارت صادره از آتش می‌باشد. لذا تلازم در تمام موارد فوق موجود است و در بحث حجّیت نیز چنین می‌باشد به نحوی که حجّیت لازم، تابع حجّیت ملزوم می‌باشد و طریق به لازم، منحصر در طریق به ملزوم است. لذا اگر حجّیت ملزوم زائل شود، حجّیت لازم نیز منتفی می‌گردد، چراکه طریق رسیدن به لازم منحصر به طریق رسیدن به ملزوم است.

لذا دلالت التزامی از دلالت تضمّنی جدا گشته و ممکن است که دلالت

تضمّنی بدون دلالت مطابقی باقی باشد و این مطلب بر خلاف دلالت التزامی است. بنابراین ملازمه‌ای بین دلالت تضمّنی و التزامی وجود ندارد.

۲) باید گفت: لازم در تمام لوازم تکوینی و اعتباری حصّه‌ای از طبیعی ملزومش می‌باشد. برای نمونه در لوازم تکوینی می‌توان گفت: لازمه آتش حصّه‌ای از حرارت است که از آن صادر می‌شود چراکه حرارت اعم از آتش است. هنگام وجود آتش حصّه خاص حرارت ناریه وجود دارد و در صورت انتفاء آن، حرارت ناری هم منتفی می‌شود. نمونه دیگر این‌که در لوازم اعتباری می‌توان گفت: اگر بینه‌ای بر این‌که چیزی به واسطه بول نجس شده قائم گردد، صرفاً حصّه خاصی از نجاست - بولیه - قائم است و نه انواع یا تمام نجاسات دیگر.

لذا دلیل بر ملزوم، دلیل بر لازم - که حصّه‌ای خاص از طبیعت می‌باشد - نیز هست و در صورت انتفاء و سقوط آن، دلیل حصّه خاص از لازم هم ساقط می‌گردد.

باید گفت: موضوع حجّیت نیز مثل تکوین و اعتبار است که اگر خبری بر وجوب چیزی قائم شود، اباحه‌ای را که ملازم با ثبوت وجوب است را نفی می‌کند - و نه مطلق اباحه را - . همچنین وقتی خبری بر حرمت چیزی قائم شود اباحه‌ای را که با ثبوت حرمت ملازم است - و نه مطلق اباحه را - نفی می‌کند.

بنابراین وقتی دو خبر در دلالت مطابقی تعارض نمودند و در نتیجه ساقط شدند، مدلول التزامی آن دو نیز منتفی و ساقط می‌گردد. لذا در خبر متعارض نمی‌توان نفی اباحه به نحو مطلق نمود چون هرکدام در حصّه مخالف خود نفی اباحه می‌کنند. بنابراین دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی می‌گردد.

از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که دلالت التزامی نمی‌تواند از دلالت مطابقی جدا گردد. پس دو دلیل متعارض نمی‌توانند نفی ثالث کنند.

مقام سوم: قاعده ثانویه در باب تعارض

مقتضای قاعده اولیه، همان مقتضای ادله اولیه است که ادله اعتبار دو خبر - یعنی حجّیت خبر واحد - است. مقتضای قاعده ثانویه، مقتضای ادله ثانویه است که خصوص روایات وارده در باب دو خبر متعارض است و مقتضای آنها، رفع موضوع قاعده اولیه خواهد بود که در نتیجه به تساقط دو خبر منجر نمی‌شود.

در این مبحث لازم است که اموری از قبیل: تأسیس قاعده، مرجّحات منصوصه، تعدّی از مرجّحات منصوصه به غیر منصوصه بررسی شود.

تأسیس قاعده

بیان و بررسی این مقام به وسیله دو مطلب بیان می‌شود. نخست بیان صغری و دیگر بیان کبری. اما بیان صغری به این نحو است که در دو روایت متعارضی که راوی آنها ثقة باشد لکن راوی در یکی اصدق یا اضبط است ولی در دیگری راوی صادق و ضابط. آیا این دو ویژگی می‌تواند به عنوان مرجّح محسوب گردد و در نتیجه مورد اخذ قرار گیرد؟

هکذا در مورد اخذ فتوای دو مجتهدی که در علم مساویند لکن یکی اورع از دیگری است، آیا می‌توان اورعیت را به عنوان مرجّح به حساب آورد؟ اما بیان کبری در دوران بین تعیین و تخیر است. برای نمونه آیا تقلید از مجتهدی که دارای مرجّح است - مثلاً اورع است - تعین دارد؟ یا این که مکلف مخیر بین عمل به فتوای مجتهد اورع یا مجتهد دیگر هست؟

بنابراین در دوران امر بین تخییر و تعیین، سه موضوع مورد بحث است: الف) در مرحله اشتغال (شک در مکلف به). مثلاً در کفاره روزه، خصوص عتق معین است یا تخییر بین عتق و صیام شهرین متتابعین؟ هرچند در اینجا صُوری وجود دارد لکن برائت از تعیین جریان می‌یابد.

ب) در مرحله امثال، مثل این که در جایی مکلف، قدرت بر نجات یک غریق از دو غریق را دارد به نحوی که از دو غریق یکی عالم و دیگری غیر عالم باشد. لذا نجات عالم قطعاً به عنوان عمل به وظیفه محسوب می‌شود برخلاف دیگری. پس در این مرحله، تعیین جریان می‌یابد و عقل هم حکم به برائت ذمه دارد.

ج) در مرحله حبیّت، مثل این که تردید در حجّیت قول اعلم یا حجّیت روایتی که راوی آن اضبط یا اصدق است.

باید گفت: اقتضای قاعده در این مرحله، تعیین است چرا که عمل به تعیین قطعاً عمل به وظیفه و برائت ذمه را نتیجه می‌دهد و برای بیان دلیلش نیاز به تقدیم دو مقدمه زیر می‌باشد.

مقدمه نخست این که معنای حجّت چیست؟ در پاسخ باید گفت: حجّت عبارت از «مَا يَصِحُّ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ» است و معنای «حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ» یعنی کسی که می‌توان به وسیله او احتجاج نمود و یا معنی این سخن که گفته‌اند: «فقه‌ها حجّت امام بر مردمند.» یعنی امکان احتجاج به فتوای آنان وجود دارد. البته حجّت گاهی علم است و گاهی علمی.

مقدمه دوم این که اثر حجّت چیست؟ اثر حجّت دو چیز است. یکی صحّتِ إسنَادِ مضمونِ خبر به شارع و دیگر، صحّتِ إسنَادِ مضمونِ خبر در مقام عمل.

دلیل بر اخذ تعیین

پس از بیان دو مقدمه مذکور باید گفت: سه مورد زیر از ادلّه بر اخذ تعیین است.

(۱) اصل لفظي مستفاد از کتاب و سنت

بحث در حجّیت ذات مزیت - به معنای این که در دو روایتی که در یکی وجود آن مزیت محتمل است دون دیگری - اگر از موارد دوران حجّیت بین التعیین و التخییر محسوب گردد، باید گفت: ترجیح و اخذ ذات المزیة متعین است و در ما نحن فیه شک وجود دارد در این که آیا اصدقیت یا اضبطیت یا اورعیت به عنوان مزیت محسوب می شوند یا نه؟

لذا اخذ به محتمل المزیة - در جایی که مکلف مزیت را نمی داند - داخل در آیه ﴿إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(۱) و آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(۲) می گردد و مورد نهی واقع شده است و سیره عقلاً نیز بر اخذ به قول اصدق یا اضبط اقامه نشده است. لذا اصل، عدم حجّیت بر آن است. ناگفته نماند که در دوران بین اخذ فتوای دو مجتهدی که یکی محتمل الاعلمیه است دون دیگری، سیره عقلاً قائم بر اخذ فتوای مجتهد محتمل الاعلمیه است، لذا قول او حجّت است. در دیدگاه دیگر و در موارد فاقد المزیة نیز همین قاعده جاری است و اخذ به قول او نخواهد شد.

(۲) مستفاد از ادله شرعی

باید گفت: حجّیت مجعول شرعی وضعی است - و نه تکلیفی - لذا در مواردی که شک گردد در این که آیا در مقام تعارض دو روایت، شارع روایت ذات مرجّح مشکوکه را جعل نموده یا نه؟ باید گفت: جریان استصحاب در اینجا عدم جعل را ثمر می دهد چراکه جعل شرعی، فعلی شارع محسوب می شود که به نحو استصحاب ازلی مسبوق به عدم می باشد. دور نماند که جریان چنین استصحابی بر این مبناست که قائل شویم در جریان استصحاب، صرفاً جعل دارای اثر شرعی است و نه این که مجعول، دارای اثر یا حکم شرعی باشد.

(۱) سوره یونس، آیه ۳۶؛ سوره نجم، آیه ۲۸.

(۲) سوره اسراء، آیه ۳۶.

در تقریب دیگر این استدلال به نحوی که مبتنی بر مبنای مذکور نباشد می‌توان گفت: نفس حجّت، مجعول شارع است و موضوع برای اثر شرعی می‌باشد و البته حادثی مسبوق به عدم است که هنگام شک در جعل آن، عدمش و عدم مجعول مورد استصحاب قرار می‌گیرد و در نتیجه عدم حجّت آن اثبات می‌شود.

لذا در تخییر، باید گفت هر دو حجّت هستند و ذات مزیت قطعاً حجّت است و در تعیین نیز همان ذات مزیت به عنوان حجّت شمرده می‌شود، بنابراین به دلیل عقلی، اخذ به تعیین در این مقام ثابت می‌شود.

۳) اصل عقلی

صحت اسناد به شارع یا استناد به روایت در مقام عمل، متوقف بر حجّت روایت است و حجّت نیز متوقف بر قطع به آن بوده چراکه «الشك في الحجية مساوق لعدم الحجية» چون حجّت از احکامی است که تقوّم آن متوقف بر وصول به مکلف می‌باشد. لذا حجّت آن از باب طریقیّت است و مادامی که به عبد نرسد نمی‌تواند کاشف از واقع و معذّر یا منجز برای او گردد.

لذا شک در انشاء و جعل حجّت توسط شارع مساوی با قطع به عدم حجّت و منجزیت و معذّریّت برای مشکوک است و در نتیجه اسناد آن به شارع و استناد به آن در مقام عمل نسبت به مشکوک، قولاً و عملاً به عنوان قول و عمل بلاعلم محسوب شده باطل می‌باشد.

لذا روایتی که ذات مرجّح مشکوک است قطعاً حجّت می‌باشد لکن در روایت دیگر چون در حجّت آن شک وجود دارد مساوی با عدم حجّت است. ما نحن فيه نیز به عنوان صغری برای این کبری می‌باشد.

نتیجه این که در تعارض دو روایتی که در یکی راوی اضبط یا اصدق است و در روایت دیگر راوی ضابط یا صادق است و در واقع دَوران بین تخییر و تعیین به وجود آمده، روایتی که راوی آن اضبط یا اصدق است اخذ

می‌شود.

صُور تعارض

برای تعارض سه صورت اصلی متصور است که به پنج صورت انحلال می‌یابد.

(۱) تعارض بین مقطوعی السند و مظنونی الدلالة

تعارض بین مقطوعی السند و مظنونی الدلالة مثل تعارض بین دو روایتی است که یکی دارای سند قطعی و دیگری دارای دلالتی ظنی باشد. مثل خبرین متواترین. حکم در این فرض تساقط خواهد بود چراکه دو ظهور با یکدیگر تنافی دارند و دلیل حجّیت ظهور، سیره عقلا است که به‌عنوان دلیلی لَبّی محسوب می‌شود که قدر متیقّن آن مورد اخذ قرار می‌گیرد و آن هم صرفاً حجّیت ظهور در غیر حالت تعارض می‌باشد. بنابراین حکم به تساقط می‌گردد روشن است که حکم به تساقط در صورت مذکور، از جهت قصور مقتضی است و نه حصول مانع.

(۲) تعارض بین مقطوع السند و مظنون السند

تعارض بین مقطوع السند و مظنون السند مثل تعارض کتاب یا سنت قطعی با خبر واحد - هرچند دارای سند صحیح باشد - حکم در اینجا سقوط آن دلیلی است که مظنون السند می‌باشد. دلیل بر تساقط در صورت مذکور، به علّت قصور در حجّیت نیست بلکه به خاطر روایات وارده در این باب است که در ادامه خواهد آمد. بطلان آنچه که مخالف سنت قطعی است در روایات زیر مشهود می‌باشد:

معتبره سکونی

(الکَلْبَنِي) عَنْهُ (عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ) عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ

صَوَابٌ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.^(۱)

سکونی از امام صادق (علیه السلام) فرمود: پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند: با هر حقیقی حقیقتی است و با هر امری درستی نوری؛ پس آنچه با کتاب خدا سازگار بود، آن را بپذیرید و اگر مخالف کتاب خدا بود رهاش کنید.

خبر ایوب بن راشد

(الکَلْبَنِيُّ) عَنْهُ (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ.^(۲)

امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر حدیثی که با قرآن سازگار نباشد، ساختگی و باطل است.

در بررسی سند می‌گوییم: در مورد علی بن عقبه وارد شده که او ثقة ثقة می‌باشد، ایوب بن راشد، همان بزاز کوفی است که مجهول می‌باشد، لذا سند روایت به واسطه او ضعیف محسوب می‌شود.

صحیحہ / ایوب بن حر

(الکَلْبَنِيُّ) عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلْبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحَرِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ.^(۳)

ایوب بن حر می‌گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود: هر چیزی به کتاب و سنت بازمی‌گردد و هر حدیثی موافق قرآن نباشد باطل است.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۹، ح ۱۰، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۰، ح ۱۲، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ح ۱۴، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

صحیح هاشم بن حکم

(الکَلْبَنِي) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَغَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله وسلم) بِمَنْى فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ. ^(۱)

امام صادق (عليه السلام) فرمود: پیامبر خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) هنگام سخنرانی خویش در منی فرمود: آنچه از سخنان من موافق کتاب خدا باشد من گفته‌ام، وگرنه، نه. باتوجه به روایات مذکور باید گفت: روایات ظنی السندی که مخالفتشان به‌نحو تباین با روایات قطعی‌السند باشند، طرح می‌شوند.

۳) تعارض بین دو مظنون السند

تعارض در اینجا دارای دو قسم است. نخست: تعارض بین اکثر از دو دلیل که در اصطلاح به آن انقلاب نسبت گفته می‌شود و دیگر: تعارض بین دو دلیل.

تعارض بین دو دلیل نیز دارای دو قسم است. نخست این که تنافی بین دو دلیل، به‌نحو تباین باشد و دیگر این که تنافی بین دو دلیل، به‌نحو عموم و خصوص من وجه باشد.

بیان حکم در صور تعارض

در تعارض بین دو خبر به‌نحو تباین باید گفت: روایات وارد برای طرح اصلِ اولی - تساقط - به چهار طایفه زیر منقسم می‌شوند:

الف) توقف.

ب) اخذ آن چه موافق احتیاط است.

ج) اخذ به آن چه دارای مرجح است.

د) تخییر در حجّیت.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ح ۱۵، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

برای بیان حکم در موارد مذکور باید هر کدام را به صورت مستقل مورد کنکاش قرار داد.

توقّف

برای مجتهد به جهت نصوص وارده، در دو مورد توقّف وجود دارد. اوّل توقّف در باب قضا، یعنی مواردی که حکم به ایقاف دعوا می شود و دوم توقّف در مقام فتوا.

باید گفت: صورت اوّل، یعنی توقّف در مقام قضا شامل مصادیقی می گردد که در آنها موازین قضاوت برای مجتهد و قاضی وجود نداشته باشد. موازین قضا به ترتیب عبارتند از:

(۱) علم قاضی - صرفاً در حق الناس - .

(۲) اقرار مدّعی علیه.

(۳) بینه مدّعی.

(۴) یمین منکر.

(۵) ردّ یمین به مدّعی.

(۶) نکول مدّعی از یمین.

ناگفته نماند که در این صورت - ایقاف دعوا - ممکن است که قاضی برای حلّ و فصل اختلاف بین طرفین دعوا، اقدام به ایجاد مصالحه نماید. چراکه در خداوند در قرآن می فرماید: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾^(۱) و نیز در روایتی صحیح از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ النَّاسِ.^(۲)

باید گفت: روایات در مورد توقّف بر دو دسته زیر می باشند:

الف) روایات عامه ای که امر به وقوف عندالشبهه دارند

برای نمونه می توان روایات زیر را به عنوان مستند پذیرفت:

(۱) سوره نساء، آیه ۱۲۸.

(۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۳، ح ۱، باب ۳ از ابواب کتاب الصلح، صحیحۃ حفص البختری.

(۱) خبر ابوسعید زهری

(الکَلْبَنِي) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِي بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ، وَتَرْكُكَ حَدِيثًا أَمْ تُرَوِّهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُخْصِهِ. ^(۱)

امام باقر (عليه السلام) فرمود: درنگ کردن هنگام پیش آمدن شبهه، بهتر از فرورفتن در گرداب هلاکت است. و حدیثی را روایت نکنی، بهتر است از این که حدیثی را نفهمیده روایت کنی.

در بررسی سند می‌گوییم؛ ابوسعید زهری در طریق سند، مهمل است لذا سند روایت به واسطه او ضعیف محسوب می‌شود. در این روایت گویا تشبیه می‌کند که در آینده خطری وجود دارد و لذا هشدار می‌دهد که انسان خود را با آن خطر مواجه نکند تا به هلاکت نیفتد.

(۲) معتبره مسعدة بن زیاد

حَدِيثُ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ (عليهم السلام) عَنِ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله) أَنَّهُ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ، وَفَقُّوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ، إِلَى أَنْ قَالَ: فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ. ^(۲)

امام صادق (عليه السلام) از پدرانشان (عليهم السلام) از پیامبر خدا (صلى الله عليه وآله) نقل شده که فرمود: برای ازدواج شبهه‌ناک اقدام نکنید و توقف نمایید. تا این که حضرت فرمود: درنگ هنگام پیش آمدن شبهه، بهتر از فرورفتن در گرداب هلاکت است. باتوجه به آن چه گذشت باید گفت: شکی نیست که تعارض خبرین از موارد و مصادیق شبهه است. لذا کبری و صغری وجوب توقف در موارد مذکور اثبات می‌شود.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۴، ح ۲، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۹، ح ۱۵، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

اشکال

این طایفه از روایات در ما نحن فیه قابل پذیرش نیست چراکه موضوع آنها صرفاً در مقام شبهه است و شبهه امر مبهمی است که واضح نیست. لذا با قیام دلیل علمی یا بیان وظیفه مکلف توسط شارع، برطرف می‌گردد. چون در مواردی که شارع حکم را جعل نماید، وجود شبهه معنایی نخواهد داشت. از طرفی نیز تمسک به روایات باب تخییر، موجب رفع شبهه می‌شود؛ چنانچه محقق آخوند خراسانی قدس سره قائل به آن شد. تمسک به روایاتی که در آن اخذ به مرجح لحاظ گردیده موجب رفع شبهه است. نیز این که در نهایت مرتبه تعارض که اصل اولی تساقط جریان یابد، در صورت وجود عام لفظی، همان اخذ شده و در غیر این صورت به اصل عملی موجود در مقام، مراجعه می‌شود و اخذ می‌گردد.

اخبار علاجیه

اخبار علاجیه چهار طایفه‌اند:

اخباری که امر به توقّف دارند

این اخبار به دو قسم زیر منقسم می‌شوند:

(الف) روایاتی که امر به توقّف هنگام مواجهه با شبهه دارند

پاسخ آن است که روایاتی که در آنها مرجّح ذکر شده یا امر به تخییر گشته، برطرف‌کننده شبهه می‌باشند و لذا توقّف در آنها جایز نیست.

(ب) روایاتی که در خبرین متعارضین وارد شده است

چند مورد از روایاتی که در خبرین متعارضین وارد شده و در آنها تعلیل حکم بیان شده عبارتند از موارد زیر:

(۱) مرسله سماعة بن مهران

(الطبرسی) رفعه عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مَهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قُلْتُ يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ؟ قَالَ: لَا تَعْمَلُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ، قُلْتُ: لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا)، قَالَ: خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ. ^(۱)

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ح ۴۲، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

سماعة بن مهران می‌گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: دو حدیث بر ما وارد شده که یکی ما را امر و دیگری نهی می‌کند. فرمود: به هیچ‌کدام عمل نکن تا امام را دیدار کنی و از او بپرسی. عرض کردم: چاره‌ای جز عمل کردن طبق یکی از آن دو نداریم. فرمود به روایتی عمل کن که مخالف عامه باشد. در بررسی سند باید گفت: این روایت از کتاب احتجاج طبرسی نقل شده و لازم به ذکر است که بیشتر روایات این کتاب مرسله می‌باشند. لذا از نظر سند، قابل اخذ نمی‌باشد.

توضیح دلالت روایت این است که از آن استفاده توقف در بحث تعارض شده است چنانچه از فراز «لَا تَعْمَلُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ» هم استفاده می‌شود.

دو اشکال در مدلول این روایت وجود دارد. اشکال نخست این که امر به توقف در عبارت «لَا تَعْمَلُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا» مغیبا شده به عبارت «حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ». لذا این امر شامل روزگار حضور امام می‌گردد و شامل عصر غیبت نمی‌شود.

اشکال دوم آن که این روایت با مقبوله عمر بن حنظله معارض است. چراکه در مقبوله آمده که در ابتدا امر به اخذ روایتی شده که خلاف نظر عامه باشد و در صورت فقدان آن، در پایان امر به توقف شده، لکن در مرسله مذکور این مطلب بالعکس است.

۲) مقبوله عمر بن حنظله

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْخُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا، إِلَى أَنْ قَالَ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَاخْتَلَفَا فِيهَا حَكَمًا وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِيحْدِثُكُمْ؟ فَقَالَ:

الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا يُلْتَمَسُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ: فَقُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ، قَالَ: فَقَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ إِلَى أَنْ قَالَ: فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُم مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُم؟ قَالَ: يُنْظَرُ، فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ؟ فَقَالَ: مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا؟ قَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكَاْمُهُمْ وَقَضَائِهِمْ فَيُتْرَكُ وَيُؤْخَذُ بِالْآخِرِ، قُلْتُ: فَإِنْ وَافَقَ حُكَاْمُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا؟ قَالَ: إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجُوهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ، فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.^(۱)

عمر بن حنظله گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: دو نفر از اصحاب خودمان راجع به وام یا میراثی نزاع دارند و نزد سلطان و قاضیان وقت به محاکمه می‌روند، این عمل جایز است؟ تا این که گفت: اگر هر کدام از آن دو، یکی از اصحابمان (از شیعیان) را انتخاب کرده، به نظارت او در حق خویش راضی شد و آن دو در حکم اختلاف کردند و منشأ اختلافشان؛ اختلاف حدیث شما بود، چه؟ فرمود: حکم درست آن است که عادل‌تر و فقیه‌تر و راستگوتر در حدیث و پرهیزکارتر آنان صادر کند و به حکم آن دیگری اعتنا نشود.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

گفتم: اگر هر دو نزد اصحاب عادل و پسندیده باشند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح نداشته باشد، چه کنند؟

فرمود: توجه شود به آن‌که حکمش، حدیث مورد اتفاق نزد اصحاب باشد. به آن حدیث عمل شود و حدیث دیگری که تنها و غیر معروف نزد اصحاب است رها شود، زیرا در آن‌چه مورد اتفاق است، تردیدی نیست تا آنجا که گفت: اگر هر دو حدیث مشهور باشند و معتمدین از شما آن را روایت کرده باشند؟ فرمود: باید توجه شود، هر کدام مطابق قرآن و سنت و مخالف عامه باشد اخذ شود، و حدیثی که مخالف قرآن و سنت و موافق عامه باشد، رها شود.

گفتم: قربانت کردم، به من بفرمایید، اگر هر دو فقیه حکم را از قرآن و سنت بدست آورده باشند، ولی یکی از دو خبر را موافق عامه و دیگری را مخالف عامه بیایم، کدام یک اخذ شود؟ فرمود: آن‌که مخالف عامه است، حق همان است.

گفتم: قربانت کردم، اگر هر دو خبر موافق دو دسته از عامه باشد چه؟ فرمود: نظر شود به خبری که حاکمان و قاضیان ایشان بیشتر به آن توجه دارند، [و آن] ترک شود و آن دیگری اخذ شود. گفتم: اگر حاکمان عامه به هر دو خبر با توافق نظر دهند؟ فرمود: وقتی چنین شد، صبر کن تا امام خود را ملاقات کنی؟ زیرا توقف در نزد شبهات، از افتادن و گرفتار شدن در مهلکه بهتر است.

در بررسی سند می‌گوییم؛ رجال واقع در سند همه ثقه‌اند، مگر عمر بن حنظله که در مورد او مدح یا ذمی نرسیده است. لذا بعضی بزرگان مثل محقق خوئی رحمته الله در معجم الرجال خود، او را معتبر نمی‌دانند به دلیل این‌که توثیقی ندارد.^(۱)

باید گفت: نکته مهم در مورد عمر بن حنظله آن است که توثیق او از قبیل توثیقات عملی است، چراکه توثیق گاهی قولی است و گاهی عملی. توثیق عملی در مورد کسی به این معناست که به خبر و روایت او ترتیب اثر

(۱) معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۲۷، رقم ۸۷۲۳.

داده می‌شود. لذا در مورد عمر بن حنظله نیز چنین است و اصحاب او را توثیق فعلی و عملی نمودند و روایتش را تلقی به قبول کرده‌اند. به عبارت دیگر جُلّ اصحاب - لولا الكلّ - روایت او را تلقی به قبول نموده و پذیرفته‌اند. اشکال شده که اصحاب صرفاً خبر را توثیق و قبول نمودند و نه مخبر و راوی خبر را. لذا نمی‌توان عمر بن حنظله را معتبر دانست. در پاسخ باید گفت: بازگشت توثیق خبر به توثیق مخبر است. از طرفی در مقبوله عمر بن حنظله نکاتی وجود دارد که در روایات دیگر اصلاً وجود ندارد. برای نمونه در آن وارد شده است: اگر کسی به واسطه حکم حاکم جور، عین مال خویش را دریافت نماید، آن مال بر او حرام خواهد بود. البته باید گفت: این مطلب خلاف اصول و قواعد فقهی می‌باشد ولی اصحاب این روایت را قبول نموده و حتی به آن فتوا داده‌اند.

بنابراین نظر ما بر آن است که عمر بن حنظله کم‌تر از کسانی که در موردشان توثیق وارد شده، نخواهد بود. در نتیجه باید گفت: این روایت از نظر سند اشکالی ندارد و مورد پذیرش است.

در بررسی دلالت روایت می‌توان گفت: فرازی که امام در آن فرمود: «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِيهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ» همانند روایت قبلی یعنی مرسله سماعه بن مهران است. لذا دو اشکال مذکور در اینجا هم وارد است. لکن در این روایت ذیلی وجود دارد که در آن تعلیلی وارد شده و این تعلیل در فراز «فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» آمده که حکم توقف را دائر مدار وجود علّت نموده است.

البته علّت بر دو قسم است. یعنی گاهی عقلی و زمانی شرعی می‌باشد. برای نمونه تعلیل مذکور در ما نحن فیه از موارد علل عقلی محسوب می‌شود و تعلیلی که در باب رعایت عده در طلاق وارد شده - عدم اختلاط میاه - شرعی محسوب می‌شود.

علّت شرعی قابل تخصیص است برخلاف علّت عقلی. به عبارت دیگر مثلاً

رسیدن به سن یأس در زنان موجب سقوط عدّه طلاق - در بعضی صور - می‌گردد که توسط شارع تخصیص خورده است. لذا ممکن است از نظر عقلی اختلاط میاه وجود داشته باشد ولی از نظر شرعی این‌گونه نباشد و علّت قابل تخصیص می‌باشد.

در تعلیل عقلی، حکم قابل تخصیص نیست. تعلیل موجود در روایت عمر بن حنظله از این نوع می‌باشد چراکه فرمود: «فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»، لذا در هر موردی که این تعلیل وارد شود حکم به توقّف می‌گردد و در غیر این صورت توقّف معنایی ندارد.

به دیگر سخن؛ تعلیل عقلی بر خلاف تعلیل شرعی است چراکه در تعلیل شرعی، شارع می‌تواند آن را تخصیص بزند ولی در تعلیل عقلی چنین نیست و حکم عقل قابل تخصیص نیست. مثلاً در مورد عدل، امکان ندارد که حسن نباشد. یا ظلم، امکان ندارد که قبیح نباشد.

اشکالات محقق خوئی رحمته الله بر مقبوله و پاسخ آن

ایشان راجع به مقبوله عمر بن حنظله چند اشکال وارد می‌کنند که هم مربوط به سند و هم مربوط به دلالت آن است. در سند مقبوله قائلند که عمر بن حنظله توثیق ندارد، لذا به‌عنوان راویان ضعیف شمرده می‌شود.^(۱) پاسخ آن است که ایشان در مصباح الاصول در مبحث اجماع می‌فرمایند: بعضی از بزرگان را دیده‌ام که باتوجه به اتفاق سه نفر از فقها که عبارت از شیخ انصاری و سید مجدد شیرازی - صاحب حکم تحریم تنباکو- و میرزای شیرازی دوم - شیخ محمدتقی حائری شیرازی - رحمته الله ادعای قطع به حکم شرعی دارند، چون آنها در غایت دقّت نظر و تقوا هستند.^(۲)

حال باید گفت: اگر به‌واسطه حکم و اتفاق سه فقیه می‌توان حکم الله واقعی را استخراج نمود، آیا اگر عموم اصحاب روایتی را تلقی به قبول

(۱) معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۲۷، رقم ۸۷۲۳.

(۲) مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۴۰.

نمایند، نمی‌توان راوی را ثقه محسوب نمود؟! بلکه حداقل آن است که احتمال صحّت خبر ثابت می‌شود.

ایشان در دلالت مقبوله اشکال گرفته و قائلند که چون در فراز این روایت آمده که «إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ» و می‌فهماند که حکم به توقّف مخصوص زمان حضور امام است که امکان مشاهده می‌باشد، لذا امر به توقّف در عصر غیبت پذیرفته نیست.

در پاسخ باید گفت: این اشکال در صورتی وارد و تمام است که معلّل در آن ذکر نشده بود و البته تعلیل در آن از نوع عقلی است که قابل تخصیص نمی‌باشد. - چراکه فرمود: «خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» یعنی هر جا این تعلیل وارد شود، توقّف لازم است و در غیر این صورت توقّف لازم نیست چون علّت، گاهی تعمیم و گاهی تخصیص می‌زند.

مراد از هلاکت در روایت، هلاکت اخروی است و به معنای عقاب و ورود در جهنّم می‌باشد. گویا می‌فرماید: توقّف در چنین مسأله‌ای بهتر از عقاب اخروی است. بنابراین هر جایی که شارع نفی عقاب نمود، هلاکتی وجود ندارد.

برای نمونه در مواردی که برائت شرعی یا عقلی جاری شود و شارع حکم به برائت کند - مثل؛ رُفْع ما لا يعلمون - احتمال عقوبت نیز منتفی می‌گردد. به عبارت دیگر حکمی - هر چند واقعی - نسبت به جاهل در ظاهر وجود ندارد، لذا عقوبتی هم در کار نیست.

در مواردی که برائت از نوع عقلی باشد - عقاب بلا بیان - قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان جاری می‌گردد، لذا عقاب هم منتفی می‌شود. بنابراین احتمال وجود عقاب برداشته می‌شود و در نتیجه امر به توقّف هم منتفی می‌گردد.

هلاکت در شبهات حکمیه و قبل از فحص جاری می‌شود. یعنی اگر برائت جاری شود، صحیح نیست. چراکه در معتبره مسعده بن زیاد وارد شده

که خطاب به او گفته می‌شود «هَلَّا تَعَلَّمْتَ»^(۱). یعنی بر عامی رجوع به فقیه لازم است و بر فقیه هم رجوع به ادله لازم است.

در نتیجه باید گفت: در موارد شبهات حکمیه و قبل از فحص، توقف لازم است و نیز در شبهات مقرون به علم اجمالی نیز همین روش جاری است و همانند موارد علم تفصیلی می‌باشد و موجب تنجّز تکالیف می‌گردد، بنابراین جای توقف است و شبهات مقرون به علم اجمالی از موارد شبهه موضوعیه محسوب می‌شوند.

۳) حسنه / احمد بن حسن میثمی

الصدوق فِي عَيُونِ أَخْبَارِ الرِّضَا عليه السلام عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُسَمْعِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْمِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ الرِّضَا عليه السلام يَوْمًا وَقَدْ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَقَدْ كَانُوا يَتَنَازَعُونَ فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمُخْتَلَفَيْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ... مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَتَحْنُ أَوَّلَى بِذَلِكَ وَلَا تَقُولُوا فِيهِ بَارَأْنَكُمْ، وَعَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَالتَّثْبُتِ وَالْوُقُوفِ وَأَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحْثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمْ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا.^(۲)

شیخ صدوق در عیون از پدرش و محمد بن حسن بن احمد بن ولید جملگی از سعد بن عبدالله از محمد بن عبدالله مسمعی از احمد بن حسن میثمی روایت کردند که روزی در حالی که جماعتی از اصحاب حضرت رضا عليه السلام گرد آن جناب بودند و درباره دو حدیث معارض که از رسول خدا ﷺ در حکم موضوعی واحد رسیده، بحث و گفتگو می‌نمودند، و مورد نزاع را از آن حضرت پرسیدند. امام عليه السلام فرمود: ... و آنچه را که از هیچ‌یک از این موارد نبود و تطبیق نمی‌شد، علم آن را به ما باز گردانید، و ما

(۱) امالی (طوسی)، ص ۹، مجلس ۱، ح ۱۰.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۳، ح ۲۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

بدان اولاتریم، و از پیش خود و رأی خود چیزی نگویید. و بر شما باد به دقت و بررسی و توقّف در «مشتبهات»، و برای فهم و یافتن، در جستجو و بحث پیرامون آن باشید تا توضیح و بیان آن از جانب ما بیاید و مطلب روشن گردد.

در بررسی سند می‌گوییم: رجال این روایت جملگی ثقه‌اند مگر محمد بن عبدالله مسمعی، لکن در نوادر الحکمه از او نقل روایت نموده و ابن ولید رحمه الله او را در شمار مستثنیات کتاب مذکور نمی‌آورد. بنابراین حداقل در مورد او می‌توان معتقد به حسن شد.

لکن عجیب است که شیخ صدوق رحمه الله - که او را در نقل ثقه می‌دانیم - در عیون و ذیل این روایت می‌فرماید: استادم ابن ولید رحمه الله نسبت به او نظر منفی و بدی داشت.^(۱)

از طرفی ایشان می‌گوید: روایت را نقل نمودم چراکه آن را از کتاب «الرحمة» سعد بن عبدالله اشعری قمی آوردم. در مقدمه فقیه می‌فرماید: کتاب «الرحمة» در شمار کتبی است که از اصول است و «علیها المعول و إليها المرجع»^(۲) و مورد اعتماد می‌باشد. بنابراین شیخ صدوق رحمه الله به این روایت اعتماد نموده است.

مرحوم مامقانی «محمد بن عبدالله مسمعی» را حسن می‌داند، بنابراین روایت حسنه محسوب می‌شود. از طرف دیگر چنانچه این مبنا که روایات کتاب عیون همه صحیح باشند - چنانچه نظر آیه‌الله سیستانی دام ظلّه بر آن است^(۳) - را بپذیریم، این روایت صحیحه محسوب می‌شود و شاهد صدق این نظر نیز تلاش صدوق رحمه الله بر تصحیح روایت است.

می‌توان گفت: شاهد دیگر برای اثبات صحت سند آن، متن متقن و دقیق روایت می‌باشد به نحوی که امکان صدور آن فقط از مقام عصمت و

(۱) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۱، ح ۴۵.

(۲) من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

(۳) اختلاف الحدیث، ص ۱۳.

طهارت (علیه السلام) وجود دارد.

در مورد شاهد مثال در موضوع نیز باید گفت: از فراز «وَعَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَالتَّثْبُتِ وَالْوُقُوفِ» اثبات می‌گردد که در شبهات و تعارضات امر به توقف شده است. لکن این مطلب مورد پذیرش نیست چراکه امر به توقف مغیا به غایت «بیان» است چون در ادامه فرمودند: «وَأَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمْ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا». برای فهم و یافتن حقیقت، در جستجو و بحث پیرامون آن باشید تا توضیح و بیان آن از جانب ما بیاید و مطلب روشن گردد.

۴) مرسله ابن ادریس

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ مَسَائِلِ الرِّجَالِ لِعَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ (علیه السلام) أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ عِيسَى كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وَأَجْدَادِكَ (علیه السلام) قَدْ اخْتَلَفَ عَلَيْنَا فِيهِ، فَكَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِهِ أَوِ الرَّدُّ إِلَيْكَ فِيمَا اخْتَلَفَ فِيهِ؟ فَكَتَبَ (علیه السلام) مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالزَّمُوهُ وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا. (۱)

ابن ادریس (رحمه الله) در پایان کتاب سرائر خویش به نقل از کتاب مسائل الرجال از امام هادی (علیه السلام) می‌گوید: پاسخ ما را از دانش پدرانت بازگو که به روایات مختلف چگونه عمل کنیم. امام در پاسخ نوشتند: آنچه می‌دانید از ما است، بر آن پایبند باشید و آنچه را نمی‌دانید، به ما بازگردانید.

در بررسی سند ابتدا باید گفت: ابن ادریس (رحمه الله) در پایان کتاب خویش روایاتی را در موضوعات مختلف نقل می‌نماید که به آن مستطرفات گفته شده است و بعضی از کتبی که ایشان روایتی را از آنها نقل می‌کند به دست ما نرسیده است. روایت مذکور از جهت سند مرسله می‌باشد چراکه راوی آن

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۹، ح ۳۶، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

سند خود را تا امام هادی (علیه السلام) نقل نکرده است.

لکن صاحب بصائر الدرجات این روایت را به طریق صحیح از داوود بن فرقد ابوزید فارسی که ثقة می باشد نقل می نماید^(۱) و حتی در صورتی که او را هم ثقة ندانیم، سعد که دستخط امام (علیه السلام) را می شناخته، می گوید: پاسخ را به خط حضرت دیدم.

لذا سند روایت مشکلی ندارد و صحیحه محسوب می شود. نکته دیگر این که مراد از «علم» در قرون اولیه اسلام به معنای «حدیث» می باشد.

۵) خبر جابر بن یزید جعفی

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيِّ فِي الْأَمَالِي عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: أَنْظَرُوا أَمْرَنَا وَمَا جَاءَكُمْ عَنَّا، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقًا فَخُذُوا بِهِ، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقًا فَرُدُّوهُ، وَإِنْ أَشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فَفَقُّوْا عَنْهُ، وَرُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَسْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شَرَحَ لَنَا.^(۲)

جابر بن یزید جعفی از امام باقر (علیه السلام) در حدیثی فرمود: دستورات ما که به شما می رسد ملاحظه کنید، اگر موافق قرآن بود آن را به کار بندید. اگر موافق نبود رد کنید. اگر بر شما مشتبّه شد در مورد آن توقّف نمایید و به ما برگردانید تا برایتان مطالبی را که برای ما توضیح داده شده شرح دهیم.

در بررسی سند می گوییم: روایت در قسمت دوم امالی شیخ طوسی قدس آمده که البته آنها را فرزند ایشان نقل می کند لذا به قسمت دوم این کتاب «امالی ابن شیخ» نیز گفته می شود. البته در طریق روایت «عمرو بن شمر» وجود دارد که ضعیف می باشد، بنابراین روایت از نظر سند ضعیف است.

(۱) بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۵۲۴، ح ۲۶.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۰، ح ۳۷، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

باید گفت: روایات پنج‌گانه فوق نمی‌توانند بر توقف دلالت نمایند چراکه بعضی از آنها مغتیا به غایت می‌باشند مانند: مرسله سماعه و مقبوله عمر بن حنظله و حسنه سعد بن عبدالله، به نحوی که در عصر غیبت موضوعیت ندارند بلکه ما طبق توقیع شریف دستور به تکذیب کسی داریم که از آن حضرت مطلبی نقل کند.

در روایت چهارم اخذ به توقف پس از آن است که اهل بیت (علیهم‌السلام) راه حل را ارائه کردند یعنی مرجحات را بیان نموده‌اند. لذا پس از اِعمال قواعد تعارض که ایشان تعلیم نمودند اگر مشکل حل نشد باید امر را به ایشان ارجاع داد. این روایت شامل توقف اولیه نمی‌شود بلکه شامل زمانی است که قواعد باب تعارض اِعمال گردد و در صورت نرسیدن به راه‌حل، دستور به توقف وجود دارد. لذا بنابر اصل اولی در تعارض که تساقط باشد، این روایت نیز بر همان دلالت دارد.

به عبارت دیگر هیچ‌کدام از دو روایت متعارض قابلیت اخذ ندارند و ثمره عملی هم نخواهند داشت. روایت پنجم نیز به همین صورت است که اگر با اِعمال مرجحات مشکل حل نگردد، ساقط می‌شود و ثمره عملی بر آن هم مترتب نمی‌شود.

نتیجه این که روایات پنج‌گانه مذکور نمی‌توانند با روایاتی که در آنها مرجح ذکر شده، تعارض داشته باشند و به دیگر بیان؛ توقف در آنها موقعی است که مرجحی وجود نداشته باشد. بنابراین هر دو به یک مطلب ختم می‌شود یعنی توقف و تساقط در اینجا معنای واحد دارند و لذا نمی‌توان هیچ‌کدام از دو خبر را اخذ نمود.

(۶) مؤتقه سماعه

(الْكَلْبَنِي) عَنْ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَالْحَسَنِ بْنِ حَبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرِ كِلَاهُمَا يَرَوِيهِ، أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ،

كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يُرْجِيهِ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ.^(۱)

سماعه گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: مردی است که دو هم‌مذهب او در یک مسأله دینی دو حکم مختلف می‌دهند و هر کدام هم روایتی برای گفته خود دارند. یکی به کاری امرش می‌کند و دیگری از آن کار نهی می‌کند، این مرد چه کند؟ فرمود: فهم حقیقت را عقب اندازد تا به امامی رسد که او را از واقع مطلب خبر دهد. او تا زمانی که امام را ملاقات کند، در کار خود مختار است.

(۷) مرسله عبدالله بن بکیر

(الْكَلْبَنِي) عَنْهُ (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى) عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَإِلَّا فَفَقُّوا عَنْهُ، ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ.^(۲)

امام باقر (علیه السلام) در حدیثی فرمود: چون حدیثی از ما به شما رسید و یک یا دو گواه از کتاب خداوند را با آن موافق یافتید، به آن عمل کنید، وگرنه توقف کنید و آن را به ما برگردانید تا برای شما روشن شود. باید گفت موضوع سخن در مواردی است که دو حدیث معارض باشند. در این صورت نیاز به توقف نیست مگر معتقد شویم که حتی اگر یک روایت وجود داشت که مفاد آن عجیب به نظر می‌رسید، اگر مطابق با کتاب خدا بود فبها و الا آن را نفی نمی‌کنیم و علمش را به اهل بیت (علیهم السلام) وا می‌گذاریم.

(۸) مرفوعه ابن ابی جمهور احسائی

رَوَى الْعَلَامَةُ مَرْفُوعًا إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ الْبَاقِرَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمْ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا أَخَذُ؟ فَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ):

(۱) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۵، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۱۲، ح ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

يَا زُرَّارَةُ خُذِي بَيَّا اسْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ، فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي! إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ مَرْوِيَانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ! فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: خُذِي بِقَوْلِ أَعْدِهُمَا عِنْدَكَ وَأَوْثَقِيهِمَا فِي نَفْسِكَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعًا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ مُوثَّقَانِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنْظِرِي مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَةِ فَاتْرَكِيهِ، وَخُذِي بَيَّا خَالَفَهُمْ. قُلْتُ: رَبِّمَا كَانَا مَعًا مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوْ مُخَالِفَيْنِ، فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ: إِذْنٌ فَخُذِي بَيَّا فِيهِ الْخَائِطَةَ لِدِينِكَ وَاتْرَكِي مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاطَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعًا مُوَافِقَانِ لِلْإِحْتِيَاطِ أَوْ مُخَالِفَانِ لَهُ، فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذْنٌ فَتَخَيَّرِي أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذِي بِهِ وَتَدَعِ الْأُخَيْرَ. وَفِي رِوَايَةٍ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذْنٌ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَتَسْأَلَهُ.^(۱)

زراره از امام باقر عليه السلام روایت کرد: به امام عرض کردم: قربانت گردم! دو خبر و یا دو حدیث متعارض از شما دارم، به کدام عمل کنم؟ فرمود: به حدیث مشهور بین اصحاب عمل نموده، غیر مشهور را واگذار. عرض نمودم: آقای من! هر دو مشهور و از شما روایت شده، فرمود: به گفتار عادل‌ترین و مورد اعتمادترین راوی عمل کن و اگر هر دو راوی دارای این صفات بودند، به روایت مخالف عامه عمل نما. اگر هر دو موافق یا مخالف آنان باشد، به روایت مطابق احتیاط در دین عمل نما. اگر هر دو موافق یا مخالف احتیاط باشند، مخیری که به هر کدام عمل نمایی. و در روایتی دیگر آمده: تأخیر نما تا این که حکم را از امام پرسی.

در بررسی سند می‌گوییم؛ ابن ابی‌جمهور رحمته الله این روایت را از علامه حلی رحمته الله نقل می‌کند ولی آن در هیچ کدام از کتب ایشان یافت نشد. از طرفی هم بین ابن ابی‌جمهور رحمته الله و علامه رحمته الله چند قرن فاصله زمانی است و نیز بین علامه رحمته الله و زراره حدود هفت قرن فاصله می‌باشد، لذا در این روایت دو ارسال وجود دارد بلکه اصلاً مرفوعه است و این که بعضی رجالیون ابن ابی‌جمهور رحمته الله را ثقة دانسته‌اند، موجب رفع اشکال سندی در روایت

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳.

نخواهد شد.

باید گفت: این روایات را می‌توان بر دو وجه حمل نمود. وجه نخست این که بر توقّف حمل شود وقتی که مرجّحی وجود ندارد. بنابراین در فرض ترجیح باید اخذ به مرجّح نمود و آن مرجّحات حاکم بر این روایات می‌باشند.

وجه دوم این که توقّف در جایی است که امکان ملاقات و مشاهده هست یعنی شامل زمان حضور می‌گردد. لذا در زمان ما و عصر کنونی - یعنی زمان غیبت - توقّف وجود ندارد چون امکان ملاقات و مشاهده نیست. لذا موضوع توقّف منحصر به زمان حضور امام است و الآن و در عصر کنونی چنین روایاتی موضوعاً منتفی می‌شوند.

روایات توقف عند الشبهة

(۱) خبر ابوسعید زهری

(الکلبی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِي بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ، وَتَرْكُكَ حَدِيثًا لَمْ تُرَوْهُ خَيْرٌ مِنْ رَوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ. ^(۱)

امام باقر عليه السلام فرمود: درنگ هنگام پیش آمدن شبهه، بهتر از فرورفتن در گرداب هلاکت است. و اگر حدیثی را روایت نکنی، بهتر است از این که حدیثی را نفهمیده روایت کنی.

باید گفت چنانچه در مورد نقل یک روایتی که معنای آن مشخص نیست، نهی وارد شده باشد به طریق اولی این نهی شامل دو روایت متعارض نیز خواهد شد.

در بررسی سند می‌گوییم: رجال سند تا داوود بن فرقید جملگی ثقه محسوب می‌شوند ولی ابوسعید زهری مهمل است. لذا این روایت به واسطه او ضعیف شمرده می‌گردد.

(۲) مقبوله عمر بن حنظله

(الکلبی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۴، ح ۲، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غِيٍّ فَيُجْتَنَّبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ (وَالِإِلَى رَسُولِهِ)، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٍ بَيْنَ وَشُبُهَاتٍ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ، ثُمَّ قَالَ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.^(۱)

عمر بن حنظله از امام صادق (عليه السلام) در حدیثی فرمود: امور بر سه قسم هستند: ۱. امری که درستی و هدایت آن روشن است و باید پیروی شود، ۲. امری که گمراهی‌اش روشن است و باید از آن پرهیز شود، ۳. امری که مشکل و مشتبّه است و باید در یافتن حقیقت آن به خدا و رسول ارجاع شود. رسول (ﷺ) فرموده: حلالی است روشن و حرامی است روشن و در میان آنها اموری است مشتبّه (پوشیده و نامعلوم)، کسی که امور مشتبّه را رها کند از محرمات نجات یابد و هر که مشتبّهات را اخذ کند، مرتکب محرمات گردد و ندانسته هلاک شود. تا آن‌که در پایان حدیث آمده: توقف و درنگ در مواجهه با شبهات، از وقوع در مهلکه بهتر است.

در بررسی سند می‌گوییم: صاحب وسائل مقبوله عمر بن حنظله را به دو قسمت تقطیع نموده به نحوی که قسمت اول را در حدیث یکم همین باب قرار داده و قسمت دوم را در حدیث نهم آورده است و نیز در همین حدیث باز روایت را تقطیع نموده است. شاهد مثال در فراز آخر روایت است که حضرت فرمود: درنگ و توقف در مواجهه با شبهات بهتر از افتادن در هلاکت است.

(۳) خبر ابوشیبّه

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۷، ح ۹، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

دَاوُدُ بْنُ فَرْقِدٍ عَنْ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ فِي حَدِيثٍ؛ الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ.^(۱)

امام باقر یا امام صادق علیهما السلام در حدیثی فرمودند: درنگ هنگام پیش آمدن شبهه، بهتر از فرورفتن در گرداب هلاکت است.

ابوشیبه در طریق این سند مجهول می باشد. تفاوت بین راوی مجهول و مهمل در آن است که راوی مهمل یعنی کسی که در علم رجال از او یادی نشده لکن راوی مجهول به کسی گفته می شود که نامش در علم رجال ذکر شده ولی شناخته نشده و صفات او مشخص نمی باشد راوی مهمل به کسی گفته می شود که اصل وجودش نیز شناسایی نشده است.

(۴) معتبره مسعدة بن زیاد

حَدِيثُ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ، وَفُقُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ، إِلَى أَنْ قَالَ: فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ.^(۲)

امام صادق از پدرانش علیهم السلام از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: از اقدام به ازدواج شبهه ناک خودداری کنید و هنگام مواجهه به شبهه درنگ کنید تا آنجا که فرمود: درنگ در نزد شبهه بهتر از فرورفتن در گرداب هلاکت و نابودی است.

(۵) عهدنامه مالک اشتر

(السَّيِّدُ الرَّضِيُّ) عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي كِتَابِهِ إِلَى مَالِكِ الْأَشْتَرِ؛ اخْتَرَ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ، إِلَى أَنْ قَالَ: أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبْهَاتِ وَآخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ وَأَقْلَهُهُمْ تَبَرُّمًا بِمَرَا جَعَةِ الْخِصْمِ وَأَصْبَرَهُمْ

(۱) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۵۸، ح ۱۳، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۵۹، ح ۱۵، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

عَلَى تَكْشِفِ الْأُمُورِ وَأَضْرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ.^(۱)

امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در نامه‌اش به مالک اشتر فرمود: برای داوری در میان مردم شایسته‌ترین فرد را از نظر خودت، برگزین. کسی که کارها بر او دشوار نگردد، و صاحبان دعوا او را به لجابت نکشاند، و در لغزش‌ها ننماید، و از بازگشت به حق، آنگاه که آن را شناخت، خودداری نورزد، و به سبب طمع، به هلاکت نیفتد، و به جای فهم دقیق‌تر به اندک فهم، اکتفا نکند، و در شبهه‌ها درنگش از همه بیشتر باشد، و از همه بیشتر به حجت‌ها و استدلال‌ها بچسبد، و کمتر از همه از مراجعه صاحبان دعوا به ستوه آید، و در کشف کارها از همه شکیباتر باشد، و قاطع‌ترین آنها به هنگام روشنی حکم باشد...

این عهدنامه را سید رضی (رحمته الله علیه) در نهج البلاغه به صورت مرسل روایت نموده است لکن باید دانست که آن دارای سند صحیح است چون شیخ^(۲) و نجاشی^(۳) آن را به سند صحیح از اصبع بن نباته نقل می‌کنند.

(۶) مرسله سید رضی (رحمته الله علیه)

قَالَ (السَّيِّدُ الرَّضِيُّ) وَقَالَ: (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَا وَرَعَ كَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ.^(۴)

امیرمؤمنان علی (علیه السلام) فرمود: هیچ پارسایی چون درنگ‌کردن هنگام روبروشدن با شبهه نیست.

یادآور می‌شود که بین امیرمؤمنان علی (علیه السلام) و سید رضی (۴۰۶-۳۵۹ق) حدود سیصد و پنجاه سال فاصله زمانی است لذا روایتش از حضرت مرسله می‌باشد.

(۷) مرسله دیگر سید رضی (رحمته الله علیه)

(قَالَ السَّيِّدُ الرَّضِيُّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: (إِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبَرُ عَمَّا بَيْنَ

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۹، ح ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

(۲) الفهرست، ص ۲۵، رقم ۱۰۸.

(۳) رجال نجاشی، ص ۸، رقم ۵.

(۴) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۶۱، ح ۲۳، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

يَدِيهِ مِنَ الْمُثَلَّاتِ، حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقْحُمِ الشُّبُهَاتِ.^(۱)

امیرمؤمنان علی (علیه السلام) فرمود: هر که از کیفرهایی که بر پیشینیان آمده عبرت گیرد، تقوا و پرهیزگاری او را از فروافتادن در ورطه شبهات باز دارد.

(۸) مرفوعه ابوشعيب

(الشيخ الصدوق رحمته الله في الخصال) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيٍّ عَنْ عَمِّهِ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ الْحَدِيثِ.^(۲)

امام صادق (علیه السلام) فرمود: پارساترین مردم کسی است که به گاه شبهه توقف کند. حدیث ادامه دارد.

پاسخ از روایات فوق

در مقام پاسخ و حلّ روایات وارده در باب توقف هنگام شبهه باید گفت: زمانی که قواعد باب ترجیح به وسیله روایاتی که اهل بیت (علیهم السلام) بیان نموده و آموخته اند اعمال گردد، معارضه حل خواهد شد و در نتیجه یکی از دو خبر اخذ می گردد و شبهه بر طرف می شود. در صورتی که نتوان تعارض را برطرف کرد نوبت به اخذ عام لفظی مافوق می رسد ولی در فقدان عام به اصل عملی رجوع می گردد و شبهه مرتفع می شود.

اما می توان روایاتی که در آنها امر به مطلق توقف شده را بر دو وجه حمل نمود. نخست این که چنین روایاتی ناظر به زمان حضور و ملاقات با حجج الهیه (علیهم السلام) است و در این صورت اخذ به آنها در عصر کنونی غیبت موضوعاً منتفی خواهند بود. وجه دیگر آن که روایات وارده در باب ترجیح، حاکم بر این روایات می باشند چرا که آنها راه حل را بیان نمودند و با عمل به آنها دیگر اعتقاد به توقف معنا نخواهد داشت.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۶۱، ح ۲۵، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۶۲، ح ۲۹، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

روایات دال بر احتیاط

روایات دال بر احتیاط در خبرین متعارضین منحصر در مرفوعه زراره است و البته قبلاً به آن پرداخته شد و متن روایت به صورت زیر می باشد:

رَوَى الْعَلَّامَةُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ الْبَاقِرَ (ع) فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا أَخُذُ؟ فَقَالَ (ع): يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ، فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي! إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ مَرْوِيَانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ! فَقَالَ (ع): خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَأَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعًا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ مُوثَقَانِ، فَقَالَ (ع): أَنْظِرْ مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَةِ فَاتْرُكْهُ، وَخُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ. قُلْتُ: رَبِّمَا كَانَا مَعًا مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوْ مُخَالِفَيْنِ، فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ: إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَاتْرُكْ مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاظَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعًا مُوَافِقَانِ لِلْإِحْتِيَاظِ أَوْ مُخَالِفَانِ لَهُ، فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ (ع): إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذْ بِهِ وَتَدَعِ الْآخَرَ. وَفِي رِوَايَةٍ أَنَّهُ (ع) قَالَ: إِذَنْ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَتَسْأَلْهُ.^(۱)

زراره از امام باقر (ع) گوید: به امام گفتم: قربانت گردم! دو خبر و یا دو حدیث متعارض از شما دارم، به کدام عمل کنم؟ فرمود: به حدیث مشهور بین اصحاب عمل نموده، غیر مشهور را واگذار. عرض نمودم: آقای من! هر

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳.

دو مشهور و از شما روایت شده، فرمود: به گفتار عادل‌ترین و مورد اعتمادترین راوی عمل کن و اگر هر دو راوی دارای این صفات بودند، به روایت مخالف عامه عمل نما. اگر هر دو موافق یا مخالف آنان باشد، به روایت مطابق احتیاط در دین عمل نما. اگر هر دو موافق یا مخالف احتیاط باشند، مخیرى که به هر کدام عمل نمایی. و در روایتی دیگر آمده: تأخیر نما تا این که حکم را از امام بپرسی.

شاهد در عبارت «إِذْنُ فَتَخَيَّرَ أَحَدُهُمَا فَتَأْخُذَ بِهِ وَتَدَعِ الْأُخَيْرَ» می‌باشد که بر احتیاط در خبرین متعارضین دلالت دارد.

باید گفت: این روایت قابل پذیرش نیست و نمی‌تواند دلیلی بر تخییر در ما نحن فیه باشد چراکه اولاً سند آن ضعیف می‌باشد و از طرف دیگر نیز متوقف بر اعمال قواعد تعارض و اخذ به مرجّحات است و در صورت فقدان آن می‌توان به احتیاط اخذ نمود.

روایات دال بر تخییر

بعضی اصولیان مانند محقق خراسانی رحمته الله علیه در کفایه ^(۱) با تمسک به روایات زیر معتقدند که در خبرین متعارضین، مکلف مخیر در اخذ یکی از آن دو است:

(۱) مرسله کلینی

(الْكَلِّينِي) عَنْ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَالْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ، كِلَاهُمَا يَرَوِيهِ، أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ، كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يُرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ. قَالَ الْكَلِّينِي وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى؛ بَأَيِّمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ. ^(۲)

سماعة بن مهران گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم: مردی است که دو هم‌مذهب او در یک مسأله دینی نظر مختلف می‌دهند و هر کدام هم روایتی بر حکم خود دارند، یکی به کاری امرش می‌کند و دیگری از آن کار نهی می‌کند، حال او چه کند؟ فرمود: فهم حقیقت را عقب اندازد تا به امامی رسد که او را از واقع مطلب خبر دهد، تا زمانی که امام را ملاقات کند در کار خود مختار است. کلینی گوید: در روایت دیگر است که به هر کدام از دو روایت به حساب تسلیم به دستور عمل کنی برایت جایز است.

(۱) کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۰۶ به بعد.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۶، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) گفتار کلینی رحمه الله

قَالَ الْكَلْبِيُّ فِي أَوَّلِ الْكَافِي^(۱): اعْلَمْ يَا أَحْيَى أَنَّهُ لَا يَسَعُ أَحَدًا تَمْيِيزُ شَيْءٍ مَّا اخْتَلَفَتِ الرَّوَايَةُ فِيهِ عَنِ الْعُلَمَاءِ عليهم السلام بِرَأْيِهِ إِلَّا عَلَى مَا أَطْلَقَهُ الْعَالِمُ عليه السلام بِقَوْلِهِ: اعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تعالى، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ تعالى فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَارْذُوهُ، وَقَوْلِهِ عليه السلام دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ، فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ، وَقَوْلِهِ عليه السلام خُذُوا بِالْمُجْمَعِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ، وَنَحْنُ لَا نَعْرِفُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا أَقْلَهُ، وَلَا نَجِدُ شَيْئًا أَحْوَطَ وَلَا أَوْسَعَ مِنْ رَدِّ عِلْمِ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى الْعَالِمِ عليه السلام وَقَبُولِ مَا وَسِعَ مِنَ الْأَمْرِ فِيهِ بِقَوْلِهِ عليه السلام بَأَيِّمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُمْ^(۲).

ای برادر! - خداوند هدایت کند - بدان که برای کسی روا نباشد تا با نظر خود، روایت‌های مختلفی که از امامان عليهم السلام رسیده است، تشخیص دهد مگر به دستور خود امام عليه السلام که فرمود: «آن (روایت‌ها) را با قرآن بسنجید، آن را که با کتاب خدای گرامی و بزرگ مطابق است بگیرید و آن را که مخالف کتاب خداوند است، پس زنید» و فرمایش او که، آنچه مطابق با گفتار عامه است و گذارید که هدایت در مخالفت با آنان است و نیز فرمود: «روایتی که مورد پذیرش همگان است بگیرید؛ زیرا در آنچه مورد پذیرش همگان است تردیدی نیست، ما با این دستور تنها مقدار اندکی از روایت‌ها را تشخیص می‌دهیم و (درباره باقی روایت‌ها) راهی نمی‌یابیم که از بازگرداندن آن روایات به خود امام عليه السلام فراخ‌تر و با احتیاط‌تر باشد. و دستور فراخی را که امام عليه السلام داده بپذیریم که فرمود: «هرکدام از روایت‌های مختلف را که برای پذیرفتن آن بگیرید برایتان رواست».

(۳) معتبره احمد بن الحسن میثمی

فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ جَمِيعًا عَنْ

(۱) الکافی، ج ۱، ص ۹.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۲، ح ۱۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُسَمَّعِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِشْمِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ الرَّضَا عليه السلام يَوْمًا؛ وَقَدْ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، وَقَدْ كَانُوا يَتَنَازَعُونَ فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ. فَقَالَ: عليه السلام إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ حَرَامًا وَأَحَلَّ حَلَالًا، وَفَرَضَ فَرَائِضَ، فَمَا جَاءَ فِي تَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ أَوْ فِي تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ أَوْ دَفَعَ فَرِيضَةً فِي كِتَابِ اللَّهِ رَسْمُهَا بَيْنَ قَائِمٍ بِلَا نَاسِخٍ نَسَخَ ذَلِكَ، فَذَلِكَ مَا لَا يَسَعُ الْأَخْذُ بِهِ، لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَكُنْ لِيُحَرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ، وَلَا لِيُحَلِّلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، وَلَا لِيُغَيِّرَ فَرَائِضَ اللَّهِ، وَأَحْكَامُهُ كَانَتْ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مُتَبِعًا مُسْلِمًا مُؤَدِّيًا عَنِ اللَّهِ، وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ ^(١) فَكَانَ عليه السلام أَشْيَاءَ لَيْسَ نَهْيُ حَرَامٍ بَلْ إِعَافَةٌ وَكَرَاهَةٌ وَأَمْرٌ بِأَشْيَاءَ لَيْسَ بِأَمْرِ فَرَضٍ وَلَا وَاجِبٍ بَلْ أَمْرٌ فَضْلٍ وَرُجْحَانٍ فِي الدِّينِ ثُمَّ رَخَّصَ فِي ذَلِكَ لِلْمَعْلُولِ وَغَيْرِ الْمَعْلُولِ، فَمَا كَانَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَهْيُ إِعَافَةٍ أَوْ أَمْرٌ فَضْلٍ فَذَلِكَ الَّذِي يَسَعُ اسْتِعْمَالُ الرُّخْصَةِ فِيهِ، إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ عَنَّا الْخَبَرُ فِيهِ بِاتِّفَاقٍ يَرَوِيهِ مَنْ يَرَوِيهِ فِي النَّهْيِ وَلَا يُنْكِرُهُ، وَكَانَ الْخَبْرَانِ صَحِيحَيْنِ مَعْرُوفَيْنِ بِاتِّفَاقٍ النَّاقِلَةِ فِيهِمَا يَجِبُ الْأَخْذُ بِأَحَدِهِمَا أَوْ بِهِمَا جَمِيعًا أَوْ بَأَيِّمَا شِئْتَ وَأَحْبَبْتَ، مُوسَّعٌ ذَلِكَ لَكَ، مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالرَّدُّ إِلَيْهِ وَإِلَيْنَا، وَكَانَ تَارِكٌ ذَلِكَ مِنْ بَابِ الْعِنَادِ وَالْإِنْكَارِ وَتَرْكِ التَّسْلِيمِ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُشْرِكًا بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا حَلَالًا أَوْ حَرَامًا فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ كَانَ الْكِتَابُ، وَمَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَمَا فِي السُّنَّةِ مَوْجُودًا مِنْهَا عَنْهُ نَهْيٌ حَرَامٍ وَمَأْمُورًا بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمْرٌ إلْزَامٍ، فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْيَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَمْرُهُ وَمَا كَانَ فِي

السَّنَةِ نَهَى إِعَافَةً أَوْ كَرَاهَةً ثُمَّ كَانَ الْخَبَرُ الْأَخِيرُ خِلَافَهُ فَذَلِكَ رُخْصَةٌ فِيهَا عَافَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَرِهَهُ وَلَمْ يُحَرِّمَهُ فَذَلِكَ الَّذِي يَسَعُ الْأَخْذَ بِهِمَا جَمِيعاً وَبِأَيِّمَا شِئْتَ وَسِعَكَ الْإِخْتِيَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَالِاتِّبَاعِ وَالرَّدِّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَوْجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِكَ وَلَا تَقُولُوا فِيهِ بِأَرَائِكُمْ وَعَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَالتَّشْبِثِ وَالْوُقُوفِ وَأَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمْ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا.^(۱)

شیخ صدوق در عیون از پدرش و محمد بن حسن بن احمد بن ولید جملگی از سعد بن عبدالله از محمد بن عبدالله مسمعی از احمد بن حسن میثمی روایت کردند که روزی درحالی که جماعتی از اصحاب حضرت رضا علیه السلام گرد آن جناب بودند و درباره دو حدیث معارض که از رسول خدا ﷺ در حکم یک موضوع رسیده، بحث و گفتگو می نمودند، و مورد نزاع را از آن حضرت پرسیدند. امام علیه السلام فرمود: خداوند ﷻ چیزی را حرام کرده و چیزی را حلال، و اموری را نیز واجب گردانیده، و هر روایتی که در حلال کردن آنچه خداوند حرام فرموده، یا حرام کردن آنچه خداوند حلال فرموده، یا رد کردن واجبی را که در کتاب خدا حکمش مذکور است و دلیلش در سنت کاملاً روشن است و ناسخی هم ندارد که آن را نسخ کرده باشد، آمده است، آن روایات (یعنی مخالف قطعی) را نمی توان عمل کرد و جائز نیست بدان تمسک نمود، زیرا رسول خدا ﷺ این طور نبود که حلال خدا را حرام و یا حرام خدا را حلال کند، یا فرائض و احکام الهی را (العیاذ بالله) تغییر دهد. در تمام موارد کاملاً تابع وحی و تسلیم امر و رساننده از سوی خدا بود، و این حقیقت خود کلام پروردگار است که به او می فرماید: به مردم بگو: «جز آنچه را که به سوی من وحی می شود پیروی نمی کنم»، پس رسول خدا ﷺ تابع فرمان خدا بود و از جانب خداوند، احکام و آنچه را خدا به او امر کرده بود تبلیغ می فرمود. راوی گوید: عرضه داشتم، گاهی از طریق شما خاندان

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۳، ح ۲۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

در موضوعی حکمی از رسول خدا ﷺ روایت شده که آن در کتاب خدا نیست و در سنت است، سپس حدیثی خلاف آن از شما رسیده است؟ فرمود: و همچنین است؛ بسا می‌شود که رسول خدا ﷺ از چیزهایی نهی فرموده و نهیش نهی تحریمی است که عمل به آن جایز نیست و مانند نهی خدا است؛ و نیز به اموری امر فرموده و آن امر واجب و لازم است، نظیر دستورات حق تعالی و امر آن حضرت مطابق امر و فرمان الهی است و با امر خدا موافق است. پس هر نهی تحریمی که از رسول خدا ﷺ صادر شده و سپس خلاف آن ذکر شده، عمل به آن روایت خلاف جایز نیست، و همین‌طور در آنچه بدان امر فرموده است، زیرا ما اذن نمی‌دهیم چیزی را که رسول خدا ﷺ امر فرموده، مگر به جهت ترس از خطری که ناگزیر در پی دارد (یعنی موارد تقیه) و اما این که حلال کنیم آنچه را که رسول خدا ﷺ حرام فرموده، یا حرام کنیم آنچه را که رسول خدا ﷺ حلال دانسته است، هرگز چنین چیزی نخواهد بود، زیرا ما پیرو رسول خدا ﷺ هستیم و تسلیم اوامر و نواهی او می‌باشیم همچنان که رسول خدا ﷺ پیرو و تابع فرامین پروردگار ﷻ و تسلیم اوامر او بود. خداوند ﷻ می‌فرماید: و آنچه را فرستاده [او] به شما داد، آن را بگیرید و از آنچه شما را بازداشت، بازایستید. و رسول خدا ﷺ از چیزهایی نهی فرموده که آن نهی از حرام نیست، بلکه نهی و پرهیز کراهتی است نه تحریمی، و مقصود آن حضرت اظهار کراهت و ناخوشایندی است نه حرمت؛ و به اموری امر فرموده که امر وجوبی و لازم الاجرا نیست، بلکه به طریق افضل بودن و رجحان داشتن است، آن‌گاه مردم را در عمل و ترک آن آزاد گذاشته، چه شخص مکلف از انجام عمل معذور باشد، چه نباشد. پس آنچه از رسول خدا ﷺ نهی تنزیهی (مکروهی) یا امر شادی (مستحبی) آمده است که عمل به آن حرام نیست، و یا ترک آن واجب نیست و در فعل و ترک آن پیامبر رخصت فرموده، هرگاه از جانب ما بر شما دو خبر وارد شده باشد که یکی امر به چیزی کرده و دیگری نهی از آن دو چیز و هر دو را یک نفر در کتابش آورده است و هیچ‌یک را انکار نکرده، اگر هر دو خبر به اتفاق ناقلین صحیح معروف باشد، در این صورت واجب است که یکی از آن‌ها

یا هر دو اخذ شود، یا به هر کدام که بخواهی تمسک کنی می‌توانی و رخصت داری، از بابت تسلیم‌بودن به فرمایش رسول خدا ﷺ و رد کردن علم آن به ایشان و به ما، در هر کجا که تکلیف واضح نبود؛ زیرا کسی که تسلیم‌بودن را از روی عناد و انکار بر رسول خدا ﷺ ترک کند، به خداوند عظیم مشرک خواهد بود. پس هر خبری که از اخبار بر شما روایت شود و دارای معارض باشد، (قبل از هر چیز) هر دو را بر کتاب خدا عرضه بدارید، پس آن خبر که با آنچه در کتاب خدا موجود است از حلال یا حرام موافق است، آن را به کار بندید و عمل کنید، و چنانچه در کتاب خدا نیافتید، به سنت‌های پیامبر ﷺ عرضه کنید، پس آنچه حکمش در سنت رسول خدا ﷺ موجود بود، مثلاً از آن نهی شده بود - نهی تحریمی - یا بدان امر شده بود - امر وجوبی و الزامی - خبری را که موافق آن سنت است به کار بندید و مطابق آن عمل کنید؛ و آنچه در سنت نهی کراهتی آمده است و در مقابل خبری مخالف آن وارد شده، پس این رخصتی است در آنچه رسول خدا ﷺ از آن نهی کرده بوده و آن را ناخوشایند دانسته، نه حرام و ممنوع. در اینجا است که به هر دو خبر می‌توان تمسک کرد و اختیار با خود شخص است، زیرا هر دو از پیامبر خداست (و ما باید تسلیم او باشیم و از او متابعت نماییم و هر مورد که ندانستیم و حکم مشتبه بود، به او رجوع نماییم) و آنچه را که از هیچ‌یک از این موارد نبود و تطبیق نمی‌شد، علم آن را به ما باز گردانید، و ما بدان اولاتریم، و از پیش خود و رأی خود چیزی نگویید؛ و بر شما باد به دقت و بررسی و توقف در «مشتبهات»، و برای فهم و یافتن، در جستجو و بحث پیرامون آن باشید تا توضیح و بیان آن از جانب ما بیاید و مطلب روشن گردد.

شاهد در عبارت «بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَسِعَكَ الْإِخْتِيَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَالْإِتِّبَاعِ وَالرَّدِّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» یعنی «به هر کدام که بخواهی تمسک کنی می‌توانی و رخصت داری، از بابت تسلیم‌بودن به فرمایش رسول خدا ﷺ و رد کردن علم آن به ایشان و به ما» می‌باشد که دلالت بر تخییر می‌کند.

(۴) مکاتبه حمیری

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرَسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ فِي جَوَابِ مُكَاتَبَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ (عليه السلام) إِلَى أَنْ قَالَ (عليه السلام) فِي الْجَوَابِ عَنْ ذَلِكَ حَدِيثَانِ، أَمَّا أَحَدُهُمَا؛ فَإِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ، وَأَمَّا الْآخَرُ؛ فَإِنَّهُ رَوَى أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ، وَكَذَلِكَ الشَّهْدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى، وَبِأَيِّمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا.^(۱)

در پاسخ مکاتبه حمیری به امام زمان (علیه السلام) آمده: (... و از نماز گزار سؤال کرد، وقتی از تشهد اول بلند می شود که رکعت سوم را بخواند، آیا برایش واجب است که تکبیر بگوید؟ چون بعضی از اصحاب ما می گویند: تکبیر برایش واجب نیست و کفایت می کند که بگوید: «بحول الله وقوته أقوم وأقعد». توقیع مبارک رسید که: در این باره دو حدیث است: یکی این که وقتی از حالتی به حالت دیگری منتقل شود برایش تکبیر واجب است و دیگری این که: روایت شده است، وقتی سرش را از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت، سپس نشست، و پس از آن برخاست، برایش در حال قیام، بعد از نشستن تکبیر واجب نیست، و به همین طرز است تشهد اول، و از دو روایت هر کدام را از باب تسلیم اخذ کنی درست خواهد بود.

(۵) مرسله حسن بن جهم

(الطَّبْرَسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ) عَنْ الْحَسَنِ بْنِ الْجُهْمِ عَنِ الرَّضَا (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ حَيِّئْنَا الْأَحَادِيثَ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً! فَقَالَ: مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقَسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَحَدِيثِنَا، فَإِنْ كَانَ يُشَبِّهُمَا فَهُوَ مِنَّا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يُشَبِّهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا، قُلْتُ: يَحْيَيْنَا الرَّجُلَانِ وَكِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ. قَالَ: فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ

(۱) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۲۱، ۳۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

فَمَوْسَعُ عَلَيْكَ بِأَيِّهَا أَخَذْتَ. ^(۱)

از حسن بن جهم نقل شده که گفت: به حضرت رضا علیه السلام عرض کردم: احادیثی که از شما به ما می‌رسد مختلف است. فرمود: آن‌چه از ما به شما می‌رسد بر کتاب خدا و احادیث ما تطبیق و مقایسه کنید، اگر مانند آن دو بود از جانب ما است، وگرنه از ما نیست. گفتم: دو فرد موثق با دو حدیث مختلف نزد ما می‌آیند، و ما نمی‌دانیم کدام‌یک از آن دو حدیث حق و درست است؟ فرمود: در این صورت مختارید به هر کدام که خواستید عمل کنید.

(۶) مرسله حارث بن مغیره

(الطَّبْرَسِيُّ فِي الْاِحْتِجَاجِ) عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمَوْسَعُ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ عليه السلام فَتَرُدَّ إِلَيْهِ. ^(۲)

طبرسی از حارث بن مغیره نقل کرده از امام صادق علیه السلام که فرمود: اگر از اصحاب حدیثی شنیدی و همه ایشان موثق بودند، در انتخاب آنها مختاری تا زمانی که امام قائم علیه السلام را ببینی و آنها را به او عرضه کنی.

(۷) صحیحہ علی بن مهزیار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رَوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ، فَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلَّاهَا فِي الْمَحْمِلِ، وَرَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّيْهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ، فَوَقَّعَ عليه السلام

(۱) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۲۱، ح ۴۰، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ح ۴۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

مُوسِعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ.^(۱)

علی بن مهزیار گوید: در کتاب عبدالله ابن محمد [مسأله‌ای] آمده بود و من از امام هادی علیه السلام پرسیدم که همراهان ما در روایتشان از امام صادق علیه السلام در دو رکعت نافله صبح در سفر اختلاف دارند. بعضی اصحاب روایت کرده‌اند که این دو رکعت را در محمل بخوانید و بعضی از اصحاب روایت کرده‌اند که این دو رکعت را جز در روزی زمین نخوانید. پس به من خبر دهید که شما چکار می‌کنید تا من در نافله فجر به شما اقتدا کنم؟ پس حضرت نوشت: وسعت است بر تو، به هر کدام که عمل کنی.

اشکال

اکثر روایات مذکور - مگر آخرین روایت که صحیح است - از نظر سند مرسله می‌باشند و نمی‌توان آنها را اخذ نمود. از طرف دیگر هم در موارد خاص و مستحبات وارد شده‌اند، لذا نمی‌توان از آنها قاعده‌ای کلی برداشت کرد.

۸) روایت فقه الرضا علیه السلام

فَقَهُ الرِّضَا: عليه السلام وَالنَّفْسَاءُ تَدْعُ الصَّلَاةَ أَكْثَرَهُ مِثْلَ أَيَّامِ حَيْضِهَا، إِلَى أَنْ قَالَ: وَ قَدْ رُوِيَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْمًا، وَ رُوِيَ ثَلَاثَةٌ وَعِشْرُونَ يَوْمًا، وَ بِأَيِّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أُخِذَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ جَازَ.^(۲)

در فقه الرضا علیه السلام آمده: بیشترین زمانی که زن نفساء (زائو) جایز است نماز نخواند، هجده روز است و بیست و سه روز نیز روایت شده است، و جایز است که از سر تسلیم به هریک از این احادیث عمل کند.

اشکال

آنچه قدر متیقن است این که کتاب فقه الرضا متعلق به امام رضا صلوات

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ح ۴۴، باب ۹ از ابواب صفات القاضی.

(۲) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۶.

الله و سلامه علیه نمی‌باشد و تقریباً نظر کل بر آن است و البته تعدادی نادر مانند مرحوم مجلسی قدس سره آن را تلقی به قبول نموده‌اند که متعلق به آن امام همام صلوات الله و سلامه علیه می‌باشد. قابل ذکر آن که این روایت اخذ نشده و کسی بر طبق آن عمل نکرده است.

۹) مرفوعه زراره

این مرفوعه در باب احتیاط نیز بیان شده لذا از تکرار آن دوری می‌کنیم.^(۱)

اشکال بر روایات دال بر تخییر

باید گفت: نمی‌توان به روایات مذکور برای اثبات اعتقاد به تخییر تمسک نمود چراکه اکثر آنها از نظر سند مرسلند و ضعیف. و صرفاً یک روایت صحیح السند در میان آنها به چشم می‌خورد، به نحوی که در موارد خاص وارد شده‌اند و نمی‌توان از آن قاعده‌ای کلی را استخراج نمود مانند حسنه میثمی و مکاتبه حمیری و نیز صحیح‌ه علی بن مهزیار و البته روایات دیگر را می‌توان پس از فقد مرجح و نبودن عام لفظی مافوق، بر تخییر حمل نمود. البته محقق خوئی قدس سره در مورد اعتقاد به تخییر در مورد خبرین متعارضین قائلند: هیچ فقیهی از فقها به آن عمل نکرده است و در مقام افتاء طبق آن فتوایی صادر نکرده است.

از طرفی نیز باید گفت: لو سلم که کسی قائل به تخییر در این مقام شود، به نحو ابتدایی و در مسأله اصولی خواهد بود و نه به نحوه استمراری و در مسأله فقهی. لذا هرکدام از دو خبر را اخذ کند، همان به عنوان حجت خواهد بود و خبر دیگر لاحجت است و اخذ آن جایز نمی‌باشد.

بررسی مکاتبه حمیری و حکم در توقیعات

یکی از روایاتی که برای اثبات تخییر در مقام تعارض خبرین به آن تمسک شده مکاتبه حمیری می‌باشد که قبلاً مطرح گردید.

(۲) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳.

راجع به نوع سند و رجال موجود در آن که در کتاب الغیبه شیخ طوسی قدس سره چنین آمده: «وقال ابن نوح أول من حدثنا بهذا التوقيع أبو الحسين محمد بن علي بن تمام وذكر أنه كتبه من ظهر الدرج الذي عند أبي الحسن بن داود فلما قدم أبو الحسن بن داود وقرأته عليه ذكر أن هذا الدرج بعينه كتب به أهل قم إلى الشيخ أبي القاسم وفيه مسائل فأجابهم على ظهره بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وحصل الدرج عند أبي الحسن بن داود»^(۱).

باید گفت: احمد بن نوح از مشایخ نجاشی^(۲) و شیخ طوسی^(۳) و ثقه می‌باشد و ابوالحسن محمد بن علی تمام نیز ثقه است و نجاشی قدس سره در مورد او می‌گوید: «ثقه، عین، صحیح الاعتقاد»^(۴). «ابوالحسن بن داود» که محمد بن احمد بن داوود است نیز ثقه می‌باشد و نجاشی قدس سره در موردش می‌گوید: «شیخ هذه الطائفة وعالمها وشیخ القميين في وقته وفقههم»^(۵).

«شیخ ابوالقاسم» همان حسین بن روح نوبختی و نایب سوم امام زمان علیه السلام و ثقه می‌باشد.

«احمد بن ابراهیم نوبختی» ظاهراً پیشکار حسین بن روح است و کتابت و نوشتن پاسخ سؤالات را به املاي حسین بن روح بر عهده داشته است و البته در علم رجال، مهمل بوده و ذکرى از او نشده است هرچند از خاندان بزرگ شیعیان نوبخت در بغداد محسوب می‌شود.

ولى قابل ذکر است که مهمل بودن او تأثیری در سلسله سند ندارد چراکه نام او در میان سند نیست.

بنابر آنچه گذشت باید گفت: سند این توقیع بنابر آنچه که در کتاب

(۱) الغیبه، ص ۲۳۲.

(۲) رجال نجاشی، ص ۸۶، رقم ۲۰۹.

(۳) الفهرست، ص ۲۵، رقم ۱۰۷؛ رجال طوسی، ص ۴۱۷، رقم ۱۰۸.

(۴) رجال نجاشی، ص ۳۸۴، رقم ۱۰۴۶.

(۵) رجال نجاشی، ص ۳۸۴، رقم ۱۰۴۴.

غیبت شیخ طوسی رحمته الله آمده است، صحیح می‌باشد لکن نقل احتجاج به صورت مرسل است و البته شیخ حر رحمته الله در وسائل فرماید: «وروی، جمیع (مسائل محمد بن عبد الله بن جعفر؛ الحمیری، عن صاحب الزمان علیه السلام): عن جماعة، عن أبي الحسن؛ محمد بن أحمد بن داود، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم؛ النوبختي، وإملاء أبي القاسم؛ الحسين بن روح...»^(۱).

چند نکته

(۱) پاسخ سؤالات را حسین بن روح داده است و منتسب به امام زمان علیه السلام که حجت الهی اند نیست. پس نمی‌توان برای اثبات تخییر در خبرین متعارضین به آنه تمسک کرد.

(۲) در پاسخ یکی از سؤالات آمده که «إن فيه حديثين أما أحدهما...» این عبارت نمی‌تواند از امام علیه السلام صادر گردد و شاهد و موید این مطلب نیز کلام صاحب وسائل - خریط این فن - است که گذشت.

(۳) سؤال و پاسخ در باب مستحبات و موارد خاص وارد شده، لذا نمی‌توان از آن حکمی کلی در خبرین متعارضین استخراج نمود و در نتیجه قائل به تخییر در مقام گردید.

در پایان باید گفت: مادامی که انتساب توقیعات به امام علیه السلام اثبات نشود، نمی‌توانند به عنوان دلیل اخذ گردند و البته این نکته همان سرّی است که اصحاب - مگر معدودی از ایشان - عنایتی به آنها ندارند و از آنها ذکری نمی‌کنند. مانند مرحوم کلینی در کافی شریف. هرچند او در عصر غیبت صغری می‌زیسته و با نواب اربعه معاصر بوده لکن هیچ کدام از توقیعات را در کتاب خود ذکر نمی‌کند.

از طرفی نیز باید گفت: نهایت مطلبی که از این توقیع استفاده می‌شود جواز تقلید عوام از فقها در مسائل فقهی می‌باشد و متن آن نمی‌تواند

(۱) وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۱۴۳، الفائدة الثانية، رقم ۴۸.

به عنوان دلیلی بر تخییر قابل استناد قرار گیرد.
در ادامه باید گفت: آن چه در مقام تعارض مورد عمل اصحاب قرار گرفته چیزی بر خلاف تخییر می باشد. چنان چه مرحوم آیه الله خوئی رحمته الله علیه می فرماید: «... بل عمل الأصحاب في الفقه على خلافه وانا لم نجد افتى فيه بالتخییر واحد منهم فراجع»^(۱).

بنابر فرض این که نظر تخییر بین متعارضین ثابت بشود - که البته چنین نیست - در صورت فقدان مرجح رجوع به قاعده اولیه تساقط در این باب می شود و البته در صورت اعتقاد به تخییر نیز باید گفت: همان خبری که اخذ شود به عنوان حجت محسوب می گردد و دیگر نمی توان حجت آن را الغاء کرد و خبر دیگر نیز لاحجت می گردد و دیگر اخذش جایز نیست.
بنابراین آن چه که محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه در این باب معتقدند مبنی بر این که تخییر را استمراری و در مسأله فقهی می داند، ناتمام است.

دلایل محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه و نقد آن

(۱) جریان اصل استصحاب

ایشان به اصل استصحاب تمسک کرده و می گوید: اگر در هنگام تعارض در مرحله اول بتوان اخذ به تخییر نمود، در مراتب و مراحل بعد نیز در مقام شک استصحاب جاری کرده و تخییر را ثابت می کنیم.^(۲)

در پاسخ باید گفت: این دلیل ناتمام است و قابل پذیرش نیست. چرا که جماعتی از اصحاب مانند فاضل نراقی و محقق خوئی رحمته الله علیه و من تبع آنان، استصحاب را در شبهات حکمیه حجت نمی دانند.

البته نظر مشهور و نیز نظر ما - به تبع از آنان - جریان استصحاب در شبهات حکمیه است لکن این استصحاب در ما نحن فیه جاری نیست چون آن تخییری که قبل از اخذ یکی از دو خبر ثابت است در واقع به معنای

(۱) مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵۱۱.

(۲) کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۱۹.

تفویض امر حجّیت به مکلف می‌باشد و او در اخذ یکی از دو خبر اختیار دارد و در این صورت همان خبر به عنوان حجّت قرار می‌گیرد و البته خبر دیگر به عنوان لاحقّیت محسوب می‌شود و مکلف نمی‌تواند آن را اخذ کند. لذا در این صورت آن خبری که حجّت قرار گرفته نمی‌تواند از حجّیت الغاء گردد. پس در اینجا اصلاً شکی وجود ندارد تا جای جریان استصحاب باشد.

۲) تمسک به اطلاقات ادله تخییر

ایشان معتقد است که اطلاقات موجود در ادله تخییر دلالت بر تخییر در متعارضین دارند - هرچند بعد از اخذ یکی از خبرین باشد - و این تخییر استمرار نیز دارد.

در پاسخ باید گفت: این دلیل نیز قابل پذیرش نیست چراکه اولاً روایتی که دال بر تخییر باشد را نپذیرفتیم و در آن مناقشه نمودیم. از طرف دیگر نیز روایتی که دال بر تخییر است به مکلفی توجه دارد که دو حدیث مختلف نزدش آمده و هیچ کدام را اخذ نکرده است. در این صورت است که می‌تواند هر کدام را که خواست اخذ کند. لذا موضوع تخییر، قبل از اخذ احد خبرین است و پس از آن دیگر موضوع منتفی است. بنابراین روایت دال بر تخییر اصلاً دارای اطلاق نبوده تا بتوان قایل به استمرارش شد.

به عبارت دیگر این روایات ناظر به اختیار مکلف قبل از اخذ احد خبرین است و پس از آن دیگر نمی‌توان به خبر دیگر اخذ کرد. در نتیجه ادله تخییر ناتمام است و البته موید آن نیز بیان محقق خوئی قدس سره است که فرمودند: هیچ فقهی بر طبق این ادله، فتوایی را صادر نکرده است.^(۱)

(۱) مصباح الأصول، ج ۲، ص ۵۱۱.

اخبار دال بر ترجیح یکی از متعارضین

این روایات به سه دسته زیر تقسیم می‌شوند:

(۱) روایات دال بر ترجیح خبر موافق با کتاب و سنت قطعیه

الف) معتبره ابن ابی‌یعفور

(الکَلْبَنِي) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: وَحَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ أَنَّهُ حَضَرَ ابْنَ أَبِي يَعْفُورٍ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرَوِيهِ مَنْ نَثَقَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا نَثَقُ بِهِ. قَالَ: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ. ^(۱)

ابن ابی‌یعفور گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم درباره اختلاف حدیث. اگر آن را کسی که به او اعتماد داریم روایت کند و نیز کسی که به او اعتماد نداریم (و در مضمون مختلف باشند) فرمود: چون حدیثی به شما رسید و از قرآن یا قول پیغمبر صلی الله علیه و آله گواهی بر آن یافتید اخذش کنید و گرنه برای آورنده‌اش سزاوارتر است. (شما نپذیرید و به کسی که نقل می‌کند برگردانید).

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۰، ح ۱۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

رجال این روایت به غیر از «عبدالله بن محمد» جملگی ثقه می‌باشند. او معروف به «بنان» است و در موردش توثیقی نرسیده، لکن بعضی از رجال یون او را ثقه دانسته‌اند، چراکه جزو مشایخ ابن قولویه در کتاب کامل الزیارات می‌باشد.

باید گفت: اگر همه رجال کامل الزیارات را معتبر بدانیم او دارای توثیق عام می‌باشد، چنان‌چه مبنای اول محقق خوئی قدس سره بر همین مطلب بود و البته بعداً از این نظر عدول نمودند.

لکن بنابر نظر ما چنین توثیقی مورد پذیرش نیست و البته راه دیگر برای توثیق «عبدالله بن محمد بنان» آن است که او از جمله رجال کتاب نوادر الحکمه محمد بن یحیی اشعری قمی است و از طرفی نیز ابن ولید قدس سره - استاد شیخ صدوق قدس سره - نام او را جزو مستثنیات و غیر موثقین کتاب ذکر نکرده، لذا معتقدیم که «عبدالله بن محمد» معتبر می‌باشد. این مطلب همان فرمایش محقق وحید بهبهانی قدس سره بر تعلیقه کتاب میرزای استرآبادی قدس سره است.

اشکال سندی و پاسخ

محقق خوئی قدس سره در کتاب معجم الرجال خود، بر استدلال وحید بهبهانی قدس سره مناقشه کرده و می‌فرماید: احتمال دارد که حکم ابن ولید بر توثیق راوی مبنی بر اصالة العدالة باشد^(۱) و بنابر آن است که «عبدالله بن محمد» را توصیه نموده‌اند.

در پاسخ باید گفت: این مناقشه وارد نیست چراکه هیچ‌کدام از اصحاب رجال یون براساس اصالة العدالة حکم به وثاقت کسی ندارند بلکه وثاقت راوی چیزی است که ما باید آن را تحصیل کنیم و چنان‌چه کسی توسط معاصرین مورد توثیق قرار گرفت فبها و در غیر این صورت آنان حکم به توثیق کسی ندارند. لذا حکم نجاشی یا شیخ یا کشی رحمهم الله بر توثیق یک راوی، مبنی بر اصالة العدالة نیست بلکه امری است که تحصیل شده است.

(۱) معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۷۰.

مطلب دیگر در مورد اثبات معتبربودن روایت مذکور آن است که برقی در محاسن آن را به سند خود از «علی بن الحکم» نقل می‌کند و در نقل او نامی از «محمد بن یحیی» و «عبدالله بن محمد» نیست.^(۱) لذا سند روایت طبق نقل برقی در محاسن صحیح محسوب می‌شود. لکن این روایت طبق سند کلینی قَدْ سَمِعْتُ معتبر می‌باشد.

اشکال دلالتی و پاسخ آن

در مورد دلالت این روایت مناقشه نموده‌اند که سؤال از دو حدیث مختلف است به‌نحوی که یکی را شخص موثق و دیگری را غیر ثقه نقل می‌کند، لذا این سؤال داخل در خبرین متعارضین نمی‌باشد و از موضوع بحث خارج است.

در پاسخ باید گفت: این اشکال به‌نحو اجمال و کلی نسبت به پرسشگر وارد است لکن آن‌چه مهم است جواب امام علیه السلام می‌باشد و نه سؤال سائل. لذا در پاسخ امام علیه السلام اطلاقی وجود دارد که شامل دو حدیث متعارض هم می‌گردد، بنابراین پاسخ امام علیه السلام مواردی - و حتی یک حدیث - را شامل می‌شود که در صدور آن شک باشد و از مصادیق مرسل محسوب گردد، لکن وقتی دارای استحکام متن و وزانت کلام باشد - مثل خطبه اول نهج‌البلاغه یا روایت معروف راجع به نقص عقل و ایمان و بهره زنان که سید رضی قَدْ سَمِعْتُ آن را به‌نحو مرسل بیان نموده - چنان‌چه موافق با کتاب و سنت قطعی باشد قابل اخذ است.

ب) مرسله حسن بن جهم

(الْعَيَّاشِي فِي تَفْسِيرِهِ) عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام قَالَ: إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَقِسْهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَأَخَادِيثِنَا، فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ، وَإِنْ لَمْ يُشَبَّهْهَا فَهُوَ بَاطِلٌ.^(۲)

(۱) المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۵، ح ۱۴۵.

(۲) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۲۳، ح ۴۸، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

حسن بن جهم از عبد صالح (بنده شایسته خدا امام هفتم موسی بن جعفر علیه السلام) نقل کرده که آن حضرت فرموده: هرگاه دو حدیث و سخن که با یکدیگر مخالفند به تو رسید (و بر آنها دست یافتی) پس آن دو حدیث را با کتاب خدا و احادیث ما قیاس کن و بسنج. اگر آنها شبیه و مانند (موافق) قرآن و احادیث ما بود پس آن حق و درست است، و اگر شبیه و مانند قرآن و احادیث ما نبود پس آن باطل و نادرست است.

این روایت را عیاشی رحمته الله در کتاب تفسیر خود از حسن بن جهم و از امام کاظم علیه السلام نقل نموده است؛ ناگفته نماند که روایات عیاشی در کتابش، جملگی مسند بوده‌اند و متأسفانه اسنادش توسط کسی که تفسیر او را تلخیص و گزیده نموده است، الغاء شده و صرفاً نام آخرین نفر قبل از معصوم علیه السلام ذکر شده. لذا اصل کتاب عیاشی رحمته الله مفقود است و آنچه در دست است تلخیصی از آن کتاب می‌باشد. به هر حال سند روایت موجود، مرسله محسوب می‌شود و دلالت آن نیز بر مطلب ما واضح است.

(ج) معتبره/احمد بن حسن میثمی

فِي عِيُونِ الْأَخْبَارِ الرِّضَا عليه السلام عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُسَمَعِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمِثْمِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ الرِّضَا عليه السلام ... فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالاً أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ، وَمَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَمَا كَانَ فِي السُّنَّةِ مَوْجُوداً مِنْهَا عَنْهُ نَهْيٌ حَرَامٌ وَمَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ الزَّامِ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْيَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَمْرَهُ. ^(۱)

شیخ صدوق در عیون از پدرش و محمد بن حسن بن احمد بن ولید جملگی از سعد بن عبدالله از محمد بن عبدالله مسمعی از احمد بن حسن

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۳، ح ۲۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

میثمی روایت کردند که روزی در حالی که جماعتی از اصحاب حضرت رضا (علیه السلام) در محضر آن جناب بودند و درباره دو حدیث معارض که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حکم موضوع واحدی رسیده بحث و گفتگو می نمودند... پس هر خبری که از اخبار بر شما روایت شود و دارای معارض باشد باید (قبل از هر چیز) هر دو را بر کتاب خدا عرضه بدارید، پس آن خبر که با آنچه در کتاب خدا موجود است از حلال یا حرام موافق است آن را بکار بندید و عمل کنید، و چنانچه در کتاب خدا نیافتید به سنت‌های پیغمبر (صلی الله علیه و آله) عرضه کنید، پس آنچه حکمش در سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) موجود بود (مثلاً از آن نهی شده بود، نهی تحریمی، یا بدان امر شده بود، امر وجوبی و الزامی) خبری که موافق سنت است به کار بندید و مطابق آن عمل کنید.

همه رجال در این سند به جز «محمد بن عبدالله مسمعی» ثقه می‌باشند و چنانچه قبلاً گذشت او نزد ما معتبر می‌باشد چراکه این روایت را شیخ صدوق (قدس سره) در مقدمه کتاب من لایحضره از کتاب الرحمة سعد بن عبدالله اشعری قمی - صاحب بصائر الدرجات - نقل نموده به نحوی که کتاب الرحمة را جزو اصول معتمد و مورد رجوع برشمرده است. لذا می‌توان این روایت را در شمار روایات معتبر دانست.

ناگفته نماند که دو کتاب با عنوان «بصائر الدرجات» نام‌گذاری شدند به نحوی که یکی متعلق به «صقار» است و دیگری از «سعد بن عبدالله اشعری قمی» است که مفقود بوده و صرفاً مختصری از آن به دست ما رسیده است. یعنی اصل کتاب تلخیص شده است و آنچه در دست است همان «مختصر بصائر الدرجات» است.

مطلب دیگر برای پی‌بردن به وثاقت «محمد بن عبدالله مسمعی» یا پی‌بردن به صحت صدور روایت مذکور، مبنایی است که معتقد می‌باشد همه روایات موجود در کتاب عیون اخبار الرضا (علیه السلام) صحیح می‌باشند. چنانچه مبنای آیه الله العظمی سیستانی (دام ظله) بر آن است.^(۱) لکن نظر ما آن است که

(۱) اختلاف الحدیث، ص ۱۳.

چنین مبنایی صحیح نمی‌باشد و قابل پذیرش نیست بلکه لازم است تک تک احادیث مورد بررسی قرار بگیرند و سپس تأیید یا رد گردند. از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که مدلول سه روایت مذکور به نحوی است که روش تشخیص دو روایت متعارض و تمایز صحیح از سقیم، عرضه آنها بر کتاب و سنت قطعی است به این بیان که در صورت موافقت، اخذ می‌گردد و در غیر این صورت چنانچه روایتی مخالف بود کنار گذاشته می‌شود.

(۲) روایات دال بر ترجیح خبر مخالف با عامه

(الف) معتبره حسن بن جهم

(سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها) عَنْهُ (عن محمد بن علي بن عبد الصمد عن أبيه عن أبي البركات علي بن الحسين عن ابن بابويه) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدِ أَبَا دِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: قُلْتُ لِلْعَبْدِ الصَّالِحِ (عليه السلام) هَلْ يَسْعُنَا فِيمَا وَرَدَ عَلَيْنَا مِنْكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَكُمْ؟ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ؛ لَا يَسْعُكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَنَا فَقُلْتُ: فَيُرَوَّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) شَيْءٌ وَيُرَوَّى عَنْهُ خِلَافُهُ فَبِأَيِّمَا نَأْخُذُ؟ فَقَالَ (عليه السلام): خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ وَمَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ. ^(۱)

حسن بن جهم می‌گوید: به عبد صالح (امام موسی کاظم (عليه السلام)) عرض کردم: آیا در امورمان کاری جز تسلیم در مقابل گفتار شما و وظیفه دیگری داریم؟ فرمود: نه! قسم به خدا که برای شما جز تسلیم شدن بر ما و بر گفتار ما رخصتی نیست. عرض کردم: پس از امام صادق (عليه السلام) چیزی روایت شده و نیز از آن حضرت برخلاف همان چیز نیز روایت شده! پس کدام را اخذ کنیم؟

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۳۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

فرمود: خبری را که مخالف عامه است بگیرید و از خبری که موافق آنان است دوری کنید.

بررسی سند و دلالت روایت و نقد اشکالات

بررسی رجال سند چنین است: مراد از «عنه» یعنی از شیخ صدوق قدس سره. این روایت را سعید بن هبة الله راوندی در رساله خود «احوال احادیث أصحابنا واثبات صحتها» با سند متصل خود از شیخ قدس سره نقل می‌کند. سند او تا شیخ صحیح است. شیخ صدوق قدس سره نیز از محمد بن موسی بن جعفر المتوکل نقل می‌کند. محمد بن موسی بن جعفر المتوکل، شیخ شیخ صدوق است در حالی که می‌بینیم او دارای توثیق خاصی نیست. ولی باید گفت: شیخ صدوق قدس سره از یک جهت روایات زیادی را از او نقل کرده و از جهت دیگر در مواردی نیز صدوق برای او ترصی نموده است. البته تقی الدین ابن داوود در رجال خود، محمد بن موسی بن جعفر المتوکل را جزو ثقات می‌داند. از طرفی صاحب کتاب فلاح السائل یعنی «رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن محمد بن طلوس» (م ۶۶۴) از شیخ صدوق قدس سره این گونه نقل می‌کند: فمن ذلك ما ارويہ بطريقي التي قدمناها في خطبة هذا الكتاب إلى الشيخ الجليل أبي جعفر محمد بن بابويه رضوان الله جلّ جلاله عليه مما ذكره ورواه في أماليه قال حدثنا موسى بن المتوکل رحمته الله قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن هاشم عن محمد بن أبي عمير قال: حدثني من سمع أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: ما أحب الله من عصاه، ثم تمثّل فقال: «تعصى الإله وإن تظهر حبه، هذا محال في القياس بديع، لو كان حبك صادقاً لأطعته، إنّ المحب لمن يحب مطيع». أقول: ولعل قائلًا يقول هذا البيتان لمحمود الوراق. فنقول إنّ الصادق عليه السلام تمثّل بهما. ورواة الحديث ثقة بالإتفاق ومراسيل محمد بن

أبي عمير كالمسانيد عن أهل الوفاق.^(۱)

شاهد در این فراز از عبارت اوست که می‌گوید: «وَرُؤَاةُ الْحَدِيثِ ثَقَاةٌ بِالْإِتِّفَاقِ» یعنی راویان این حدیث جملگی ثقه می‌باشند؛ لکن می‌بینیم که یکی از راویان «محمّد بن موسی بن جعفر المتوکل» می‌باشد. البته در نسخه چاپی کتاب، نام او به صورت «موسی بن جعفر بن المتوکل» ضبط شده؛ لکن ضبط «محمّد بن موسی بن المتوکل» صحیح می‌باشد.

اشکال و پاسخ

در سند روایت مورد بحث اشکال ارسال به جهت وجود «مَنْ سَمِعَ...» وجود دارد و موجب سقوط اعتبار آن می‌شود. بعضی در پاسخ می‌گویند: چنین اشکالی موجب خدشه در سند نمی‌شود، چراکه در طریق سند «محمّد بن ابی عمیر» وجود دارد؛ به نحوی که مراسیل او همچون مسانید است. چنانچه در عبارت فلاح السائل نیز آمده: «و مراسیل محمد بن أبي عمير كالمسانيد عن أهل الوفاق». بنابراین سند روایت صحیح است.

نقد بر پاسخ

باید گفت: این پاسخ قابل پذیرش نیست چراکه مبنای مذکور مورد قبول ما نمی‌باشد و به این مبنا که مراسیل مشایخ ثلاث از جمله مراسیل ابن ابی عمیر، مانند مسانید باشند، معتقد نیستیم. از جهتی دیگر نیز باید گفت: مشایخ ثلاث از جمله ابن ابی عمیر چه بسا روایاتی را از ضعاف نقل نموده‌اند. لکن مهم آن است که ابن طاوس و ابن داوود رجال در سند روایت مورد بحث را توثیق نموده‌اند. در ادامه، راوی دوم در طریق سند «سعدآبادی» می‌باشد که از مشایخ اجازات است و اگر کسی روایات آنان را معتبر بداند، این سند اشکالی ندارد.

(۱) فلاح السائل، ج ۱، ص ۱۵۸.

لکن نظر ما بر آن است که روایات از مطلق مشایخ اجازات معتبر نیستند، بلکه بعضی از آنها معتبرند. از طرفی شیخ صدوق روایات متعددی را از «سعد آبادی» نقل کرده و گاهی برای او ترضی نموده است و نیز این روایات در ابواب مختلف عقاید و احکام وارد شده است و چنانچه بخواهیم «سعدآبادی» را از درجه اعتبار ساقط بدانیم همه روایات او از بین خواهد رفت. لذا حکم به عدم اعتبار «سعدآبادی» محل اشکال است. بنابراین حداقل چیزی که می‌توان در مورد «سعدآبادی» قائل شد، معتبربودنش است. در ادامه نیز می‌بینیم که بقیه رجال سند ثقه می‌باشند. بنابراین روایت معتبره محسوب می‌شود.

دلالت روایت

شاهد مثال در مورد فرمایش امام علیه السلام است که فرمود: «خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ وَمَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ»؛ یعنی: در صورت تعارض دو روایت، ترجیح به این صورت است: خبری را که مخالف عامه است بگیرد و از خبری که موافق عامه است دوری کنید.

اشکال و پاسخ

برخی در اشکالی گفته‌اند: اخذ به چنین مرجّحی صرفاً نسبت به روایاتی است که از امام صادق علیه السلام رسیده و شامل ائمه دیگر علیهم السلام نمی‌شود، چراکه آن حضرت در زمان خویش مبتلا به خلفا و فقهای عامه شدند و مجبور به تقیه بوده‌اند. لکن این اشکال وارد نیست چراکه در زمان دیگر ائمه اطهار علیهم السلام از امیرمؤمنان علی علیه السلام - حتی در زمان حکومت ایشان - تا زمان غیبت صغری و حتی عصر کنونی تقیه بر شیعه حکم فرماست و همیشه شیعه امامیه در اقلیت و مبتلا به رعایت تقیه بوده است. لذا می‌بینیم که حتی در زمان حکومت امیرمؤمنان علی علیه السلام آن حضرت سرزمین فدک را که حق ایشان بود به فرزندان حضرت زهرا علیها السلام بازنگرداند.

مورد دیگر نیز بدعت‌های خلفای پیشین مانند نماز تراویح است که با

نهی حضرت نیز برچیده نشد و در مرکز خلافتشان برگزار می‌شد. در زمان امام سجاد (علیه السلام) نیز رعایت تقیه برای شیعیان در مراتب بالا وجود داشت. در زمان امامین عسکریین (علیهما السلام) نیز آن بزرگواران مجبور به زندگی در شهری سراسر امنیتی و در بین لشکریان حکام جور بوده و رعایت تقیه به مراتب بیشتر بود. دوران غیبت صغری نیز رعایت تقیه از جانب نائبان خاص امام زمان (علیه السلام) وجود داشت به نحوی که در زمان نیابت حسین بن روح نقل شده که خادم ایشان در درب بیرونی منزل، خلفا را لعن نمود و ایشان بلافاصله او را مرخص نمود تا جان شیعه به خطر نیفتد. در عصر کنونی و غیبت کبری نیز رعایت تقیه لازم است چراکه شیعه در جمعیتی اقل است.

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که حکم در روایت مذکور شامل تمام اعصار می‌شود و اخذ به آن چه مخالف با عامه است یکی از مرجحات برای رفع تعارض خبرین متعارضین می‌باشد.

(۲) معتبره محمد بن عبد الله

(سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها) عَنْهُ (عن محمد بن علي بن عبد الصمد عن أبيه عن أبي البركات علي بن الحسين عن ابن بابويه) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدِ أَبَا دِي عَنِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا (عليه السلام) كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبَرَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ، فَقَالَ: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمُ خَبَرَانِ مُخْتَلِفَانِ فَانْظُرُوا إِلَى مَا يُخَالِفُ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ، وَانْظُرُوا إِلَى مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَدَعُوهُ. ^(۱)

محمد بن عبدالله می‌گوید: به امام رضا (علیه السلام) عرض کردم: وقتی دو خبر مخالف از شما صادر شده است، وظیفه ما شیعیان چیست؟ فرمود: وقتی بر

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۳۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

شما دو حدیث مختلف وارد شد، پس خبری که مخالف عامه است را بگیرید و آن خبری که موافق اخبار عامه است، رها کنید.

بررسی سند و دلالت و نقد اشکالات

رجال در سند این روایت باتوجه به آنچه در مورد روایت پیشین بیان شد، ثقه می‌باشند.

اشکال و پاسخ

استاد محقق دامنه در تقریرات خویش می‌فرمایند: در سند این روایت «محمد بن عبدالله» وجود دارد که مشترک است و قابل تمییز نمی‌باشد، بنابراین سند روایت از درجه اعتبار ساقط می‌شود. در پاسخ گفته شده منظور از او «محمد بن عبد الله بن عمرو بن سالم بن لاحق أبو عبد الله الاحقي الصفار» است و تنها اوست که از امام رضا علیه السلام روایت نقل نموده و نه فرد دیگری همنام او. نجاشی در مورد او می‌گوید: «محمد بن عبد الله بن عمرو بن سالم بن لاحق أبو عبد الله الاحقي الصفار: روی عن الرضا علیه السلام. له نسخة تشبه كتاب الحلبي مبوبة كبيرة»^(۱). از طرفی نیز طعنی بر او نمی‌کند و البته می‌دانیم که اگر نجاشی کسی را ذکر کند و مذهبش را نگوید، شیعه می‌باشد چراکه وضع کتاب برای ذکر مصنفین شیعه امامیه است.

اشکال و پاسخ

در متن روایت دو مبنا بیان شده. نخست ناظر به آراء عامه است که امر به مخالفت با آنان شده و مبنای دیگر ناظر به اخبار آنان است که امر به رها نمودن آن شده است.

به عبارت دیگر می‌توان گفت عامه آراء و نظراتی دارند که روایت و خبری بر آن قائم نیست؛ مانند خلافت ابوبکر و عمر و عثمان و از طرف دیگر نیز اخباری دارند که با آن هم‌رأی نمی‌باشد؛ مثل خلافت بلا فصل امیرمؤمنان

(۱) رجال نجاشی، ص ۳۶۶، رقم ۹۹۰.

علی (علیه السلام) بعد از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) یا برخی از فضائل آن حضرت. بنابراین روایت مذکور ناظر به دو مبنا می باشد.

در پاسخ باید گفت: از این روایت چنین برداشتی نمی شود و در واقع دو روی یک سکه را بیان نموده است و از طرفی دیگر نیز در ما نحن فیه لا محاله وقتی یک روایت اخذ شود، روایت دیگر رها می گردد. همچنین باید گفت: در متن روایت اشاره ای به لفظ آراء عامه نشده تا چنین برداشتی بدست آید.

۳) مرسله حسین السّری

بِإِسْنَادٍ (یعنی سعید بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها) عَنْهُ (عن محمد بن علي بن عبد الصمد عن أبيه عن أبي البركات علي بن الحسين) عَنْ ابْنِ بَابُوَيْه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ.^(۱)

امام صادق (علیه السلام) فرمود: چنانچه دو حدیث مختلف بر شما نقل و وارد شد، هر کدام که در مخالفت با عامه است را اخذ نمایید.

رجال سند تا «یونس بن عبدالرحمن» ثقة می باشند، لکن به واسطه وجود «رجل» مرسله می شود. در مورد «حسین بن السّری» باید گفت: او مهمل است ولی این روایت را مرحوم مجلسی در بحار از «حسن السّری» نقل نموده که ثقة می باشد و شاید «حسین» تصحیف از «حسن» باشد، لکن ثقة بودن او مشکل ارسال در سند را برطرف نمی کند. دلالت روایت نیز بر موضوع ما که یکی از مرجحات - مخالفت با عامه است - نیز واضح می باشد.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۳۰، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۴) مرفوعه زراره

عَوَالِي اللَّالِي، رَوَى الْعَلَامَةُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ
 الْبَاقِرَ (ع) فَقُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ! يَا أَيْ عَنكُمْ الْخَبْرَانِ أَوْ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ،
 فَبِأَيِّمَا أَخَذُ؟ فَقَالَ (ع): يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ، وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ،
 فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ، فَقَالَ (ع): خُذْ بِقَوْلِ
 أَغَدْلِهِمَا عِنْدَكَ وَأَوْثَقِيهِمَا فِي نَفْسِكَ. فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعاً عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ مُوْتَقَانِ،
 فَقَالَ (ع): أَنْظِرْ مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ، وَخُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ. قُلْتُ: رَبِّمَا
 كَانَا مَعاً مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوْ مُخَالَفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ: إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ
 لِدِينِكَ، وَاتْرُكْ مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاطَ. فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعاً مُوَافِقَانِ لِلْإِحْتِيَاطِ أَوْ
 مُخَالَفَانِ لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ (ع): إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذْ بِهِ وَتَدَعِ الْآخَرَ.
 وَفِي رِوَايَةٍ أَنَّهُ (ع) قَالَ: إِذَنْ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَتَسْأَلْهُ.^(۱)

زراره از امام باقر (ع) گوید: به امام عرض کردم: قربانت کردم! دو خبر
 و یا دو حدیث متعارض از شما دارم، به کدام عمل کنم؟ فرمود: به حدیث
 مشهور بین اصحاب عمل نموده، غیر مشهور را واگذار. عرض کردم: آقای
 من! هر دو مشهور و از شما روایت شده، فرمود: به گفتار عادل‌ترین و مورد
 اعتمادترین راوی عمل کن و اگر هر دو راوی دارای این صفات بودند، به
 روایت مخالف عامه عمل نما. اگر هر دو موافق یا مخالف آنان باشد، به
 روایت مطابق احتیاط در دین عمل نما. اگر هر دو موافق یا مخالف احتیاط
 باشند، مخیری که به هر کدام عمل کنی. و در روایتی دیگر آمده: تأخیر کن
 تا این که حکم را از امام پرسی.

سند روایت قبلاً بررسی شد. دلالت روایت نیز بر موضوع نیز از عبارت
 «قَالَ (ع) أَنْظِرْ مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَخُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ» یعنی

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳.

هرکدام از دو روایت که موافق با عامه است ترک و به هرکدام که مخالف با آنان است، عمل کن» بدست می‌آید.

(۳) روایات دال بر ترجیح خبر موافق با کتاب و سنت قطعی و مخالف با عامه

در بعضی از روایات برای ترجیح یکی از دو خبر متعارض تمسک به روایتی که موافق با کتاب و سنت قطعی و مخالف با نظر عامه باشد، ملاک اخذ قرار گرفته شده است.

از جمله روایات مذکور مقبوله عمر بن حنظله می‌باشد. صاحب وسائل قدس این روایت را به دو قسم تقطیع و نقل کرده است.^(۱) روایت در کافی^(۲) بدون تقطیع به شرح زیر است:

مقبوله عمر بن حنظله

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحَصِينِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ، فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ، أَيُّهُمَا ذَلِكُ؟

قَالَ: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ، وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُخْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾»^(۳).

قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي و ج ۲۷، ص ۱۵۷، ح ۹، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

(۲) الکافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰.

(۳) سوره نساء، آیه ۶۰.

قَالَ: يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ.

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا، فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا، وَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمًا، وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَ فِي حَدِيثِكُمْ؟
قَالَ: الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعَدُّهُمَا وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ.

قَالَ: قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا، لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ؟

قَالَ: فَقَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا، وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ؛ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ. وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيُتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غِيهِ فَيُجْتَنَّبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلَالٌ بَيْنٌ، وَحَرَامٌ بَيْنٌ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُم مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُم؟
قَالَ: يُنْظَرُ، فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ، وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ.
قُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ، إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ

وَالسُّنَّةُ، وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ، وَالْآخَرَ مُخَالَفاً لَهُمْ، بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ؟

قَالَ: مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ، فَفِيهِ الرَّشَادُ.

فَقُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ، فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً؟

قَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكَاْمُهُمْ وَقَضَائِهِمْ، فَيُتْرَكُ، وَيُؤْخَذُ بِالْآخَرِ.

قُلْتُ: فَإِنْ وَافَقَ حُكَاْمُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً؟

قَالَ: إِذَا كَانَ ذَلِكَ، فَأَرْجُهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ

خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.^(۱)

عمر بن حنظله گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: دو نفر از اصحاب خودمان راجع به وام یا میراثی نزاع دارند و نزد سلطان و قاضیان وقت به محاکمه می‌روند، این عمل جایز است؟

فرمود: کسی که در موضوعی حق یا باطل نزد آنان به محاکمه رود، چنان است که نزد بت و طغیان‌گر - نهی شده از آن - به محاکمه رفته باشد، و آنچه طغیان‌گر برایش حکم کند، اگرچه حق مسلم او باشد، چنان است که عمل حرامی را گرفته، زیرا آن را به حکم طغیان‌گر گرفته است، در صورتی که خدا امر فرموده است، به او کافر باشند. خدای تعالی فرماید: می‌خواهند داوری میان خود را به سوی طاغوت ببرند، با آن که قطعاً فرمان یافته‌اند که بدان کفر ورزند. عرض کردم: آن دو چه کنند، [وقتی] اختلاف دارند؟! فرمود: نظر کنند به شخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر افکند و احکام ما را بفهمد، و به حکمیت او راضی شوند. همانا من او را حاکم شما قرار دادم، اگر طبق دستور ما حکم داد و یکی از آنان او را نپذیرفت، همانا حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است، و آن که ما رد کند، خدا را رد کرده و این در مرز شرک به خدا است.

(۱) الکافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰.

گفتم: اگر هر کدام از آن دو، یکی از اصحابمان (از شیعیان) را انتخاب کرده، به نظارت او در حق خویش راضی شد و آن دو در حکم اختلاف کردند و منشأ اختلافشان؛ اختلاف حدیث شما بود، چه؟ فرمود: حکم درست آن است که عادل تر و فقیه تر و راستگو تر در حدیث و پرهیزکارتر آنان صادر کند و به حکم آن دیگری اعتنا نشود. گفتم: اگر هر دو نزد اصحاب عادل و پسندیده باشند و هیچ یک بر دیگری ترجیح نداشته باشد، چه کنند؟

فرمود: توجه شود به آن که حکمش، حدیث مورد اتفاق نزد اصحاب باشد. به آن حدیث عمل شود و حدیث دیگری که تنها و غیر معروف نزد اصحاب است رها شود، زیرا در آن چه مورد اتفاق است، تردیدی نیست و همانا امور بر سه قسم هستند: (۱) امری که درستی و هدایت آن روشن است و باید پیروی شود، (۲) امری که گمراهی اش روشن است و باید از آن پرهیز شود، (۳) امری که مشکل و مشتبّه است و باید در یافتن حقیقت آن به خدا و رسول ارجاع شود. رسول خدا ﷺ فرموده: حلالی است روشن و حرامی است روشن، و در میان آنها اموری است مشتبّه (پوشیده و نامعلوم)، کسی که امور مشتبّه را رها کند از محرمات نجات یابد و هر که مشتبّهات را اخذ کند، مرتکب محرمات هم شده و ندانسته هلاک شود.

گفتم: اگر هر دو حدیث مشهور باشد و معتمدین از شما آن را روایت کرده باشند؟ فرمود: باید توجه شود، هر کدام مطابق قرآن و سنت و مخالف عامه باشد اخذ شود، و آن که مخالف قرآن و سنت و موافق عامه باشد، رها شود.

گفتم: قربانت گردم، به من بفرمایید، اگر هر دو فقیه حکم را از قرآن و سنت به دست آورده باشند، ولی یکی از دو خبر را موافق عامه و دیگری را مخالف عامه بیایم، کدام یک اخذ شود؟ فرمود: آن که مخالف عامه است، حق همان است.

گفتم: قربانت گردم، اگر هر دو خبر موافق دو دسته از عامه باشد؟ فرمود: نظر شود به خبری که حاکمان و قاضیان ایشان بیشتر به آن توجه دارند، [و آن] ترک شود و آن دیگری اخذ شود. گفتم: اگر حاکمان عامه به

هر دو خبر با توافق نظر دهند؟ فرمود: چون چنین شد، صبر کن تا امام خود را ملاقات کنی؟ زیرا توقف در نزد شبهات، از گرفتار شدن به مهلکه بهتر است.

وجوه اعتبار سند مقبوله

باید این روایت از نظر سند و دلالت بررسی شود هرچند قبلاً اجمالی از آن بیان شد.

برای اعتبار سند این روایت وجوهی به شرح زیر ذکر شده است:

(۱) تلقی به قبول

اینکه اصحاب در طی قرون و اعصار پس از صدورش آن را تلقی به قبول کردند نخستین شاهد بر اعتبارش است چنانچه در موارد زیر نمونه‌هایی از آن ذکر می‌شود:

الف) شهید ثانی قدس سره: ایشان با آن ویژگی دقت رجالی فوق‌العاده‌اش در کتاب البدایه می‌گوید: «المقبول وهو ما - أي الحديث الذي - تلقوه بالقبول، والعمل بالمضمون - اللام عوض عن المضاف إليه؛ أي: مضمونه، من غير التفات إلى صحته وعدمها. وبهذا الاعتبار دخل هذا النوع في القسم المشترك بين الصحيح وغيره. ويمكن جعله من أنواع الضعيف؛ لأنَّ الصحيح مقبول مطلقاً إلاّ لعارض، بخلاف الضعيف؛ فإنَّ منه المقبول وغيره. ومما يرجح دخوله في القسم الأوّل؛ أنّه يشمل الحسن والموثّق عند مَنْ لا يعمل بهما مطلقاً، فقد يعمل بالمقبول منهما - حيث يعمل بالمقبول من الضعيف - بطريق أولى، فيكون حينئذٍ من القسم العامّ، وإن لم يشمل الصحيح؛ إذ ليس ثمَّ قسم ثالث. والمقبول: كحديث عمر بن حنظلة، في حال المتخاصمين من أصحابنا، وأمرهما بالرجوع

إلى رجل قد روى حديثهم، وعرف أحكامهم»^(۱).

نیز ایشان در کتاب مسالک راجع به این روایت و روایت ابی خدیجه می‌نویسد: «وفي طريق الخبرين ضعف، لكنهما مشتهران بين الأصحاب، متفق على العمل بمضمونهما بينهما، فكان ذلك جابرا للضعف عندهم»^(۲).

ب) وحید بهبهانی قدس که تظّل و خبرگی در علم رجال دارد، می‌گوید: «أو كونه مشهوراً بحسب الرواية أو الفتوى أو مقبولا مثل مقبولة عمر بن حنظلة»^(۳). لذا این مقبوله را مشهور و مقبول نزد اصحاب می‌داند.

ج) محقق اردبیلی قدس با توجه به این که عنایتی به اجماعات منقوله و شهرت ندارند ابتدا مقبوله عمر بن حنظله را نمی‌پذیرد چرا که رجال در سند را ضعیف می‌داند ولی می‌گوید: «مقبولة عندهم ومضمونها معمول به، فتأمل»^(۴). امر به تأمل نسبت به اشکالاتی است که در ضعف سند نموده است.

قابل ذکر آن که علمای متقدم و متأخر، از صاحب جواهر قدس گرفته تا شیخ طوسی قدس و علامه قدس و غیر او، روایت را به «مقبوله» توصیف نموده‌اند.

بنابراین فقها - با تمام اختلافی که در مبانی رجالی دارند - جملگی روایت را توصیف به مقبوله نمودند به نحوی که جای مناقشه در آن نمی‌ماند بلکه عملاً در این صورت توثیق و اعتبار «عمر بن حنظله» مشخص می‌شود، چرا که او توثیق قولی ندارد ولی توثیق عملی بدست آمده اقوی است و در مورد او ثابت می‌باشد.

(۱) شرح البداية في علم الدراية، ص ۱۳۳.

(۲) مسالک الأفهام، ج ۱۳، ص ۳۳۵.

(۳) الفوائد الرجالية، ص ۵۹.

(۴) مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲، ص ۱۰.

۲) وجود حکم منحصر به فرد

در این روایت مطلبی وجود دارد که اصحاب طبق آن فتوا داده‌اند و البته در هیچ روایت دیگری نظیر آن وجود ندارد؛ چراکه در قسمتی از آن آمده: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّهَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّهَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكَفَّرَ بِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(۱).

فرمود: کسی که در موضوعی حق یا باطل نزد آنان به محاکمه رود، چنان است که نزد بت و ظغیان گر - نهی شده از آن - به محاکمه رفته باشد، و آنچه طغیان گر برایش حکم کند، اگرچه حق مسلم او باشد، چنان است که عمل حرامی را گرفته، زیرا آن را به حکم طغیان گر گرفته است، در صورتی که خدا امر فرموده است، به او کافر باشند. خدای تعالی فرماید: «می‌خواهند داورِ میان خود را به سوی طاغوت ببرند، با آن که قطعاً فرمان یافته‌اند که بدان کفر ورزند».

لذا چنانچه دو نفر در مقام منازعه به حاکم جور رجوع نمایند و با حکم او، حق به صاحبش برسد، برای او سُحت و حرام بوده و نمی‌تواند در آن تصرف نماید.

توضیح این‌که چنانچه به حکم حاکم جور، طلبکار به طلب خود برسد و مالی را که از او طلب دارد بدست آورد، تصرف در آن حرام است، چراکه لازم است مدیون آن را از مال خویش جدا کند و بپردازد و دائن چنین حقی ندارد و از طرفی در اینجا نیز دین، توسط حاکم جائز تعیین و به او رسیده است و نه شخص مدیون. البته چنین حکمی طبق قاعده است.

همین حکم نیز در مورد عین مال جاری است و چنانچه به حکم حاکم جور، کسی به مالی که از او غصب یا سرقت شده برسد، تصرف در آن برایش

(۱) سوره نساء، آیه ۶۰.

حرام و سحت می‌باشد. چنین حکمی هرچند خلاف قاعده است، لکن مقبوله عمر بن حنظله بر آن دلالت دارد.

از آن چه گذشت عدم اعتبار حکم حاکمان جور - هرچند که حق به حق دار برسد - بدست می‌آید چراکه در مقبوله چنین آمده: «فَإِنَّهَا يَأْخُذُ سُخْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ»؛ و فقها طبق آن فتوا داده‌اند و صرفاً در این مقوله چنین مطلبی مطرح شده و در هیچ روایت دیگری نیامده است.

۳) استحکام و صلابت متن

یکی دیگر از وجوه و شواهد بر اعتبار مقبوله عمر بن حنظله، متن متقن و مستحکم آن است به‌نحوی که نمی‌تواند از زبان غیر معصوم (علیه السلام) صادر گردد.

برای نمونه می‌توان به خطبه نخستین نهج البلاغه اشاره نمود که در آن از کیفیت آفرینش با عظمت و محیر العقول الهی سخن به میان آمده است و متن آن به‌نحوی است گویا این آفریننده است که سخن از آفریده‌های خود می‌گوید.

هرچند اسناد این خطبه مرسل و ضعیف است لکن متن موجود در آن به‌نحوی مستحکم و متقن است که نمی‌تواند غیر از کلام امیرمؤمنان علی (علیه السلام) باشد. و قس علی هذا، دیگر خطبه‌ها و نیز خطبه فدکیه و متون مستحکم دیگر، شاهی بر صدور آن از مقام عصمت (علیه السلام) می‌باشد.

یادآور می‌شود که محقق خوئی رحمته الله اشکالاتی بر این مقبوله وارد کرده لکن آنها با توضیحات ارائه شده رفع می‌گردد.

وجه دلالت مقبوله

در این مقبوله دو نوع از مرجحات ذکر شده است که به شرح زیر می‌باشد:

(۱) ترجیح به صفات قاضی در مقام منازعه

چنانچه در آن وارد شده است: «قَالَ: الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعَدَّهُمَا وَأَفَقَّهُهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْزَعُهُمَا، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ». فرمود: حکم درست آن است که عادل تر و فقیه تر و راستگوتر در حدیث و پرهیزکارتر آنان صادر کند و به حکم آن دیگری اعتنا نشود.

(۲) ترجیح یکی از دو روایت متعارض

چنانچه به سه مورد از مرجحات اشاره شده است و به بیان ذیل می باشد:

الف) شهرت

نخستین مرجح در متن مقبوله ترجیح به شهرت است، چراکه امام (علیه السلام) فرمود: يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا، وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ؛ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ.

یعنی: توجه شود به آن کسی که حکمش، حدیث مورد اتفاق نزد اصحاب باشد. به آن حدیث عمل شود و حدیث دیگری که تنها و غیر معروف نزد اصحاب است رها شود، زیرا در آنچه مورد اتفاق است، تردیدی نیست.

ب) موافقت کتاب و سنت قطعی

دومین مرجح در متن مقبوله ترجیح به آن چیزی است که موافق با کتاب و سنت قطعی باشد، چراکه امام (علیه السلام) فرمود: قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُم مَّشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ؟ قَالَ: يُنْظَرُ، فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ، وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ. یعنی: گفتم: اگر هر دو حدیث مشهور باشد و

معتمدین از شما آن را روایت کرده باشند؟ فرمود: باید توجه شود، هر کدام مطابق قرآن و سنت و مخالف عامه باشد اخذ شود، و آن که مخالف قرآن و سنت و موافق عامه باشد، رها شود.

ج) مخالفت با عامه

سومین مرجح در متن مقبوله ترجیح به آن چیزی است که مخالف با عامه باشد، چرا که در آن آمده: قُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ، إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ، وَالْآخَرَ مُخَالَفاً لَهُمْ، بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ؟ قَالَ: مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ، فَفِيهِ الرَّشَادُ.

یعنی: گفتم: قربانت گردم، به من بفرمایید، اگر هر دو فقیه حکم را از قرآن و سنت بدست آورده باشند، ولی یکی از دو خبر را موافق عامه و دیگری را مخالف عامه ببایم، کدام یک اخذ شود؟ فرمود: آن که مخالف عامه است، حق همان است.

اشکالات شیخ اعظم انصاری رحمته الله بر مقبوله و نقد آن

ایشان در فرائد الأصول^(۱) چهار اشکال بر دلالت مقبوله عمر بن حنظله وارد دانسته که به شرح زیر است:

(۱) در مقبوله از رجوع به حاکم جور برای رفع تنازع نهی شده است و این از بحث ما که در مقام فتوا است بیرون می‌باشد.

(۲) اشکال دیگر تعداد قضاات است که در رفع خصومت نزد یک قاضی می‌روند و نه دو قاضی.

(۳) دیگر این که بعید است یک قاضی از خبر متعارض مورد استناد قاضی دیگر بی‌اطلاع باشد و نیز روایت حکایت از اجتهاد قضاات دارد و حال آن که در هنگام ترافع و تنازع نزد قاضی می‌روند نه مجتهد.

(۴) اشکال دیگر این که چگونه امکان دارد پس از حکم قاضی اول، قاضی

(۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۵۹.

دوم رأی صادر نماید.

تفصیل اشکالات و نقد آنها به شرح زیر است:

(۱) در صدر روایت، به اتخاذ حاکم و قاضی برای رفع خصومت بین شیعیان امر شده و از رجوع به قضات جور منع می‌کند و در ادامه از رجوع به دو قاضی با صدور دو حکم مختلف نهی نشده است. چراکه خیلی کم اتفاق می‌افتد که حکم دو قاضی یکسان باشد لذا در این صورت موجب نقض غرض - رفع خصومت - می‌گردد.

پاسخ

تعدد حکمین یا حاکمان در نزد عقلا امری متعارف است، هرچند این مطلب نزد فقها مطرح است و موجب نقض غرض نمی‌شود و امکان این که هر دو یک حکم بدهند وجود دارد.

در عصر کنونی نیز - مثلاً در دادگاه لاهه - چنین است که قضات متعددی پس از بررسی یک پرونده حکمی را صادر می‌کنند و در پایان قاضی ارشد حکم نهایی را صادر می‌نماید و این روند امری عاقلانه می‌باشد. از طرفی دیگر باید گفت: اگر قضات متعددی در یک قضیه چند رأی صادر کنند، حکم آن در فقه بیان شده است.

(۲) موضوع مقبوله، قضاوت و حکومت فقیه است. حال چگونه می‌توان کسی را فقیه دانست در حالی که واقف به مستند معارض با حکم خود نباشد؟

پاسخ

الف) این مقبوله در روزگار امام صادق (علیه السلام) صادر شده که جوامع حدیثی به صورت مدوّن وجود نداشت؛ بلکه صرفاً بعضی از کتب اصحاب و تعدادی از اصول اربع مائة در دست فقها بوده است. لذا ممکن است که یک فقیه روایتی را دیده باشد ولی روایت معارض آن به دستش نرسیده باشد. نتیجه این که طبیعتاً ممکن است یک فقیه در آن روزگار به روایت متعارض با فتوای خود واقف نشده باشد.

ب) ممکن است که حاکم، به روایت متعارض دسترسی داشته ولی پس از ترجیح براساس مبانی خود در اخذ روایت، حکمی را صادر کرده باشد. چون در نزد فقها مبانی اخذ روایت از حیث سند و دلالت متفاوت می‌باشد. برای نمونه فقیهی همچون صاحب مدارک - سید عاملی قدس سره - قائل به صحیح اعلائی در سند است و روایت غیر عدل امامی را نمی‌پذیرد ولی فقیهی دیگر مانند حاجی نوری قدس سره اغلب راویان از ائمه علیهم السلام و شاگردان آنها یا شاگردان شاگردانشان و مشایخ اجازات را ثقه می‌داند. بنابراین اختلاف فتوا بین فقها امری طبیعی است. در نتیجه صدور دو حکم مختلف در یک موضوع توسط دو حاکم امکان‌پذیر بوده و اشکالی ندارد.

۳) از مقبوله بدست می‌آید که ترجیح - به‌خاطر یکی از دو مستند (موافقت با کتاب و سنت و مخالفت با عامه) - پس از صدور حکم، به دست متخصصین است در صورتی که ظاهر آن است که آن دو عوام بوده و قدرت تشخیص این موضوع را ندارند. پس ارجاع و ایکال امر به ایشان صحیح نیست.

پاسخ

نخست باید گفت: از روایت چنین برداشتی نمی‌شود. خطاب امام علیه السلام به دو نفر از مردم عوام متوجه نشده است. دیگر این که امکان دارد که متخصصین مجتهد بوده و دارای قدرت تشخیص باشند، لکن برای رفع نزاع به مجتهد سومی مراجعه نموده‌اند که این کار امری رایج محسوب می‌شود. از طرف دیگر نیز باید گفت: امام علیه السلام با استفاده از فعل مضارع مجهول «يُنْظَرُ» متذکر می‌شوند که باید متخصصین به متخصص و مجتهد رجوع کنند. یعنی امر به طرفین خصم ایکال نشده است. وانگهی اگر فعل مذکور به نحو مجهول نیز نیامده بود باز هم طبیعتاً آنان برای تشخیص امر به متخصص و مجتهد رجوع می‌کردند.

از ناحیه دیگر نیز از صدر روایت چنین بدست می‌آید که تعیین حاکم

به دست متخاصمین است بر خلاف تعیین حکم. چراکه در مقام نزاع ابتدا فرمود: «يَنْظُرَان» - به صیغه معلوم - و سپس برای تشخیص حکم صادره فرمودک «يُنْظَرُ» - به صیغه فعل مجهول - در نتیجه باید گفت: چنین اشکالی از اساس مردود است.

۴) اشکال عمده و اساسی آن است که گفته‌اند: پس از انتخاب دو قاضی، صدور حکم آنان بر سه وجه زیر است:

الف) ممکن است که دفعهٔ واحدهٔ حکمی را صادر نمایند، لکن این تصور نادر کالمعدوم است و در این صورت وقتی دو حکم متعارض با یکدیگر باشند ساقط می‌گردند.

ب) ممکن است تقدّم و تأخّر در حکم مشتبّه شود که این مورد نیز نادر است.

ج) ممکن است تقدّم و تأخّر حکم مشخص باشد. در این صورت وقتی یکی از دو حاکم حکمی را صادر نمایند و سپس دیگری حکمی دیگر صادر کند، حکم نخست و متقدّم اخذ شده و حکم دوم اعتباری ندارد. لذا در صور سه‌گانه مذکور، حکم دوم و مستند آن از درجه اعتبار ساقط می‌شود.

پاسخ

در موارد مذکور لازم است که مستند حکم احراز شده و لحاظ گردد. شرح این مطلب به بیان زیر است:

الف) اگر مستند عدم نقض حکم حاکم، رفع خصومت باشد، باید گفت: فقها در مواردی آن را جایز می‌دانند و ممکن است که ما نحن فیه از آن موارد باشد. لذا در مقام تخاصم در دین یا میراث، این مقبوله راهکار را ارائه کرده و با التزام به آن خصومت رفع می‌شود. بنابراین اشکالی ندارد که دو حکم متفاوت در یک موضوع وجود داشته باشد ولی برای تشخیص حکم صحیح به حاکم دیگری رجوع کرد.

ب) اگر مستند عدم نقض حکم حاکم اجماع باشد، اشکال هست لکن

همه قبول دارند که اگر مستند حکم خطا باشد، حکم نقض می‌گردد. از طرفی نیز باید گفت: اجماع یک دلیل لَبّی محسوب می‌شود که لسان ندارد و صرفاً به قدر متیقّن در آن اخذ می‌گردد که آن هم عدم نقض حکم حاکم در مواردی است که خطای مستند حکم آشکار نشود ولی حکم در غیر این صورت، نقض می‌گردد.

ج) اگر مستند عدم نقض حکم حاکم، روایات باشد - به نحوی که مقبوله عمر بن حنظله از آنها شمرده می‌شود - در آنها آمده که در صورت وجود دو حکم مخالف، علاج و راهکار چیست. مثلاً فرموده: يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدٌّ.

یعنی: متخاصمین نظر کنند به شخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر افکند و احکام ما را بفهمد. آن دو به حکمیت او راضی شوند. همانا من او را حاکم شما قرار دادم، اگر طبق دستور ما حکم داد و یکی از آنان او را نپذیرفت، همانا حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است.

از آن چه گذشت چنین حاصل می‌شود که نقض حکم حاکم در بعضی موارد بلاشکال است.

اشکال دیگر بر دلالت مقبوله و پاسخ آن

مقبوله عمر بن حنظله بر وجود دو مرجّح - نخست: موافقت کتاب و سنت. دوم: مخالفت با عامه - دلالت دارد، لکن این دلیلی اخص از مدّعا می‌باشد. چراکه مدّعا ترجیح یکی از متعارضین به نحو مطلق نسبت به دیگری است؛ چه این که داخل در مشهورات باشند یا غیر مشهورات. ولی دلالت مقبوله صرفاً مشتمل بر ترجیح نسبت به خبرین متعارضین مشهورین است و شامل خبرین متعارضین غیر مشهورین نمی‌شود؛ مگر آن که از عبارتی

که فرمود: «وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ إِلَى أَنْ قَالَ: فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُم مَّشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُم»، تعدی نموده و الغاء خصوصیت نماییم. چراکه در آن امر به اخذ مشهور و ترک شاذ گردیده است. لذا حکم مذکور صرفاً شامل دو خبر مشهور می‌شود ولی ادعای ما مطلق متعارضین است چه این که مشهور باشند یا غیرمشهور.

به عبارت دیگر باید خصوصیت عناوینی که در کلام اخذ می‌شود را ملاحظه کرد؛ چراکه آنها به نحو موضوعیت اخذ شده‌اند و حمل عنوان بر طریقت یا الغای خصوصیت و تعدی به غیر، خلاف اصل است.

برای نمونه اگر در موردی موضوع، بول صبی شیرخوار اخذ گردد و در حکم تطهیر آن مطرح شود که رش الماء کفایت می‌کند، صرفاً باید همان را اخذ کرد و نمی‌توان از آن به عنوان دیگری مثل صبیّه (دختر شیرخوار) تعدی نمود و از صبی الغاء خصوصیت کرد چراکه چنین کاری خلاف اصل می‌باشد. (ناگفته نماند که طبق نظر آیه الله سیستانی رحمته الله در تطهیر نجاست بول صبیّه همان حکم تطهیر نجاست بول صبی جاری است).

در صورتی که تعلیل در موضوعی اخذ شود، الغاء خصوصیت و تعدی به غیر بلاشکال است.

برای نمونه در مورد خمر وارد آمده: الخمر حرام لآنه مسکر. یعنی عنوان خمر به صورت طریقت برای مطلق مسکر و به عنوان تعلیل در موضوع اخذ شده است. لذا تعدی از آن به سایر مسکرات و الغاء خصوصیت در خمر بلاشکال است.

باید گفت: سرّ و لیم مطلب مذکور آن است که عناوین بر دو زیر قسم می‌باشند:

۱) عناوینی که در ذاتشان کشف و طریقت وجود دارد؛ برای نمونه اگر عنوان علم - که طریق به واقع و کاشفیت از آن دارد - در موضوعی اخذ شود حمل بر طریقت می‌شود و اصلِ اولی در عنوان علم، طریقت است - و نه

موضوعیت - .

۲) عناوینی که در ذاتشان کشف و طریقت وجود ندارد؛ لذا اصلِ اولی در آن موضوعیت می‌باشد. برای نمونه اگر در روایتی خاص وارد شود که برای تطهیر حشفه به وسیله آب قلیل، دو بار شستن لازم است، نمی‌توان از آن تعدی به غیر حشفه کرد و الغاء خصوصیت از آن نمود. چراکه در مخرج بول خصوصیتی است که قابل تعدی به غیر نیست. بنابراین دو خبر مشهور واقع در مقبوله نیز چنین‌اند. لذا آن بر طریقت حمل نمی‌شود و الغاء خصوصیت در آن خلاف اصل است.

در نتیجه اگر حکم عام باشد و حاکم بخواهد به نحو خاص بیان کند دچار خطا شده است؛ مگر آن که قرینه عرفیه بر خلاف آن اقامه کند. برای نمونه روایت وارده در تطهیر حشفه اختصاص به همان مورد دارد، لکن در روایت دیگری که راجع به تطهیر لباس متنجس به بول است آمده که شستن آن به دو مرتبه با آب قلیل حاصل می‌شود. اینجا قابل تعدی به غیر می‌باشد؛ چراکه قرینه عرفیه وجود دارد بر این که در غیر لباس متنجس - از اشیاء دیگر - نیز چنین حکمی جاری است و لذا از عنوان لباس الغاء خصوصیت می‌گردد.

بنابراین سر بیان حکم از موضوعی به موضوع دیگر، عقلاً و شرعاً مردود است همانند مطلبی که - در مورد رفع تعارض در خبرین مشهورین - در مقبوله عمر بن حنظله وجود دارد.

پاسخ

برای پاسخ به اشکال لازم است که هر دو موارد ترجیح بررسی شوند:

الف) ترجیح به مخالفت با عامه

در مقبوله ترجیح به مخالفت با عامه ذکر شده چون در آن آمده: «وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ؟ فَقَالَ: مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ»؛ این عبارت تعلیلی عام بوده و قابل تخصیص

نیست. لذا وقتی از بین دو خبر متعارض مشهور، ترجیح با خبری است که مخالف با عامه باشد و دلیل آن نیز «رشاد» باشد، پس باید گفت: در خبرین متعارضین غیرمشهورین نیز این علت جاری می‌شود و می‌تواند یکی از مرجحات در آنها، مخالفت با عامه باشد.

(ب) ترجیح به موافقت کتاب و سنت قطعی

بعضی معتقدند از روایاتی که در آنها آمده: هر آن چه مخالف با کتاب خداست از سخنان اهل بیت (علیهم السلام) نیست و آنان تفوه به آن نمی‌کنند (مانند آن که فرمودند: ما خالف قول ربنا لم نقله یا فرمودند: فهو زخرف یا: باطل) می‌توان با استفاده از آنها در مقبوله الغاء خصوصیت کرد و تعارض در غیر مشهورین را نیز به مرجح موافقت با کتاب و سنت رفع نمود.

به عبارت دیگر با ضمیمه کردن دیگر روایات - که نفی می‌کنند استناد سخنان اهل بیت (علیهم السلام) را در صورتی که مخالف با کتاب باشند - به مرجح مذکور، می‌توان از مورد مطرح در مقبوله تعدی کرد و الغاء خصوصیت نمود و در مورد خبرین متعارضین غیر مشهورین نیز چنین حکمی را جاری دانست و معتقد شد که یکی از مرجحات در خبرین متعارضین - به نحو مطلق - موافقت کتاب و سنت قطعی می‌باشد.

اشکال

این بیان قابل پذیرش نیست؛ چراکه مخالفت با کتاب بر دو وجه زیر است:

الف) مخالفت با کتاب به معنای مخالفت با اصل کتاب؛ یعنی اهل بیت (علیهم السلام) خبری که مخالف با اصل قرآن باشد و با آن تباین داشته باشد را نگفته‌اند و چنان سخنانی باطل می‌باشد و باید بر جدار ضرب شوند. برای نمونه خبر واحدی که خلیفه اول برای نفی میراث انبیاء و صدقه بودن آن جعل کرد و به آن تمسک نمود و گفت: از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) شنیده که فرمود:

«نحن معاشر الانبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»^(۱)، در تباین کلی با اصل کتاب خداست، هرچند فراز اول نقل شده است؛ لکن فراز دوم که مورد تمسک قرار گرفته، وجود ندارد. چراکه خداوند در قرآن فرمود: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوُدَ﴾^(۲). لذا سخنانی که در تباین با کتاب خد باشد را پیامبر و اهل بیت علیهم السلام نگفته‌اند.

ب) مخالفت با کتاب به معنای مخالفت با عموم و اطلاقات کتاب است. روایاتی که در آن آمده است: «لم نُقَلِّهْ يا فهو زخرفٌ يا باطلٌ»، شامل آنها نمی‌شود. چون بسیاری از اطلاقات کتاب و عمومات قرآن، توسط روایات تقیید و تخصیص خورده‌اند که امری عادی به نظر می‌رسد. برای نمونه خداوند مطلق بیع را حلال دانسته و فرموده: ﴿وَاحِلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ﴾^(۳). لکن در روایت وارد شده که: «نهی النبی عن بیع الغرر»^(۴) - که سند آن را در کتاب الآراء الفقهیه^(۵) تصحیح کردم - . یعنی بیع غرری از تحت اطلاق آیه خارج شده است و البته اشکالی بر آن مترتب نیست. لذا آنچه در مورد خبرین متعارضین وجود دارد از نوع دوم است.

بنابراین در مقبوله آمده که یکی از مرجحات برای رفع تعارض در خبرین مشهورین، موافقت کتاب می‌باشد. لذا باتوجه به روایات دیگر برای الغاء خصوصیت و تعدی به غیر مشهورین معتقد می‌شویم که به طریق اولی

(۱) صحیح بخاری، ج ۵، ص ۸۲؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۷۹، ح ۵۱؛ سنن ابی‌داود، ج ۳، ص ۱۳۹؛ المؤطا، ج ۲، ص ۹۹۳، ح ۲۷؛ تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۸۲۵؛ تاریخ مدینه، ص ۱۹۶.

(۲) سوره نمل، آیه ۱۶.

(۳) سوره بقره، آیه ۲۷۵.

(۴) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۰۳، ح ۱۶۸، رقم ۵۲۳، چاپ آل البيت علیهم السلام، و (ج ۲، ص ۴۵، ح ۱۶۸، چاپ مرحوم سید مهدی لاجوردی رحمته الله)؛ و نقل از وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۴۸، ح ۳، باب ۴۰ از أبواب آداب التجارة؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱، ح ۳؛ مسند أحمد، ج ۱، ص ۳۰۲.

(۵) الآراء الفقهیه، ج ۱۳، ص ۲۰۱-۲۰۸.

چنین مرجّحی در رفع تعارض خبرین غیرمشهورین نیز مطرح است. در نتیجه باید گفت وقتی در مورد خبرین مشهورین، هر کدام که مخالف با کتاب باشد طرح و آن که موافق با کتاب است اخذ می‌گردد، به طریق اولی در خبرین غیرمشهورین نیز اخذ به همین مرجّح جریان دارد.

۲) صحیحہ قطب راوندی

یکی دیگر از روایاتی که موافقت کتاب و سنت قطعیه و مخالفت با عامه در آن به عنوان مرجّح در متعارضین شمرده شده صحیحہ قطب راوندی است. در این صحیحہ آمده: «سَعِيدُ بْنُ هَبَةَ اللَّهِ الرَّائِدِي فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي أَلْفَهَا فِي أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وَإِثْبَاتِ صَحَّتْهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَعَلِيٍّ ابْنَيْ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ بْنِ بَابُوهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ (عليه السلام) إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَذَرُوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ، فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَمَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ»^(۱).

سعید بن هبة الله راوندی در رساله «أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها» از (دو شیخ خود) محمد و علی، فرزندان علی بن عبدالصمد از پدرشان از ابوالبرکات علی بن حسین از شیخ صدوق از پدرش از سعد بن عبدالله از ایوب بن نوح از محمد ابن ابی عمیر از عبدالرحمن بن ابی عبدالله گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: زمانی که دو حدیث مختلف بر شما وارد شد، پس آن حدیث را بر کتاب خدا عرضه کنید، پس حدیث موافق کتاب الله را اخذ کنید و آنچه مخالف کتاب الله است را رها کنید. اگر این دو خبر مختلف را در کتاب خدا نیافتید، پس آن دو را بر اخبار عامه عرضه کنید، پس آن خبر

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۲۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

که موافق اخبار عامه است را رها کنید و آنچه مخالف اخبار عامه است را اخذ کنید.

بررسی سند

باید گفت: سند روایت از شیخ صدوق تا امام صادق (علیه السلام) صحیح بوده و بلاشکال است، لکن کلام در سند قطب راوندی تا صدوق (علیه السلام) می باشد که لازم به بررسی آن است.

علمای منسوب به راوند کاشان متعدّدند؛ لکن در بین آنها دو نفرند که مشهورند و معاصر یکدیگرند.

(۱) سید ابوالرضا، ضیاءالدین فضل الله بن علی بن عبیدالله ثالث حسنی راوندی که متولد حدود ۴۸۳ و وفات ۵۷۱ است و کتابی به نام النوادر دارد که به دست ما نیز رسیده است. قبر او در کاشان و در ضلع جنوبی پنجه شاه، شمال مسجد جامع قدیمی کاشان است و هنوز به مقبره سید ابوالرضا معروف است.

(۲) سعید بن هبة الله راوندی که معروف به قطب الدین راوندی است، ولادتش دقیقاً مشخص نیست لکن شیخ او ابوعلی حداد حسن بن احمد اصفهانی متوفی ۵۱۵ است. لذا ولادت جناب قطب الدین راوندی حوالی چند سال قبل از سال ۵۰۰ است. او شخصیت بسیار بزرگواری است و علمای شیعه و سنی او را به فضل و دانش توصیف نموده اند و برای نمونه ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان از او یاد می کند و می گوید: «كان فاضلاً في جميع العلوم له مصنفات كثيرة في كلّ نوع وكان على مذهب الشيعة»^(۱).

مشایخ قطب الدین راوندی

صاحب ریاض العلماء گوید: «وقد يروي عن جماعة من أصحاب الحديث باصبهان وجماعة منهم من همدان وخراسان سماعاً واجازةً عن مشايخهم الثقات

(۱) لسان المیزان، ج ۳، ص ۴۸.

بأسانید مختلفة»^(۱). از این سخن بدست می‌آید که در قرن ششم نیز اصفهان جزء مجامع علمی بوده است. همچنین جماعتی از مشایخ راوندی از همدان و خراسان می‌باشند. مشایخ او را تا سی نفر من جمله طبرسی صاحب مجمع البیان دانسته‌اند. ناگفته نماند که شهرت علمی او از دایره تشیع خارج و اهل سنت نیز به دانش و فضل او اقرار دارند. جماعتی هم از او نقلِ روایت می‌کنند مانند سه فرزندش نصیرالدین و ظهیرالدین و عمادالدین و دیگران مثل شیخ منتجب‌الدین صاحب فهرست.

مؤلفات قطب راوندی

یکی از مهم‌ترین آنها شرح نهج البلاغه است با نام منهج البلاغة في شرح نهج البلاغة. بعضی گمان کرده‌اند که اولین شرح نهج البلاغه محسوب می‌شود در حالی که اولین شرح نهج البلاغه را بیهقی نگاشته است. از دیگر مؤلفات راوندی عبارتند از: فقه القرآن، قصص الأنبياء، الخرائج والجرائح، سلوة الحزین و تحفة العلیل مشهور به دعوات، خلاصة التفاسیر در ده مجلد، رسالة في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها. برای او ۵۴ اثر نقل کرده‌اند. قطب راوندی شاعر هم بوده است. حاجی نوری در خاتمه مستدرک اشعار او را نقل می‌کند.^(۲)

وفات قطب راوندی

در مورد وفات او گفته‌اند در هنگام ظهر روز چهارشنبه چهاردهم شوال ۵۷۳ وفات یافته است و این قول در مجموعه جبعی از خط شهید اول قدس سره نقل شده است. قبر او در صحن آئینه حضرت معصومه علیها السلام می‌باشد. مرحوم آیه‌الله اراکی قدس سره گوید: از کسی به نام شیخ حسن جلالی معروف به حاج آخوند نقل کرده که وقتی اتابک اعظم نخست وزیر فتحعلی شاه قاجار خواست صحن حرم حضرت معصومه علیها السلام را بسازد، قبور را تخریب کرد

(۱) ریاض العلماء، ج ۲، ص ۴۳۵.

(۲) خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۸۰، (چاپ آل البيت علیهم السلام).

و قبر قطب‌الدین نیز تخریب گردید و البته فضایی به داخل قبر باز شد و من داخل قبر را دیدم به نحوی که استخوان‌های قطب سالم بود و سرم را داخل قبر نموده و دو کاسه زانوی قطب را بوسیدم. در ادامه باید گفت: وفات شیخ صدوق قدس سره در سال ۳۸۱ است و بین قطب‌راوندی تا ایشان حدود ۱۹۰ سال فاصله است.

قطب‌راوندی قدس سره صحیحه فوق را از محمد و علی دو فرزند علی بن عبدالصمد از پدرشان از ابوالبرکات علی بن الحسین نقل می‌کند. می‌بینیم که سه نفر فاصله در اینجا بین قطب‌راوندی تا شیخ صدوق وجود دارد. لذا باید گفت: برای پُرکردن این فاصله لازم است که عمر دو شیخ او را بلند دانست.

وجوه اثبات رساله «اثبات أحوال أحادیث أصحابنا وإثبات صحتها» به راوندی

پس از شناخت قطب‌راوندی لازم است نسبت رساله مذکور به او اثبات شود:

(۱) بیان سید یزدی قدس سره و اشکال بر آن

سید یزدی قدس سره بر این کتاب اعتماد نموده چراکه گفته: فاضل تونی قدس سره بر آن اعتماد داشته است.^(۱)

باید گفت فاصله بین راوندی در قرن ششم تا سید یزدی در قرن سیزدهم معادل هفت قرن می‌باشد. فاصله راوندی تا فاضل تونی قدس سره نیز چند قرن می‌باشد، لذا می‌توان گفت: اعتماد آنان براساس قرائنی که نزدشان حجت بوده ثابت می‌شود. لکن بیان سید یزدی و فاضل تونی قدس سره قابل پذیرش نیست چراکه نمی‌توان معتقد شد که حتماً قرائن موجود نزدشان برای ما حجت باشد مضافاً به این که قرائن، اخبار عن حس نیست که ملاک قرار بگیرد بلکه عن حدس می‌باشد.

(۱) التعارض، ص ۴۱۳.

(۲) بیان صاحب وسائل رحمته و اشکال بر آن

صاحب وسائل در جلد آخر وسائل الشیعه خاتمه‌ای دارد که در آن چند فایده را منعقد می‌کند. ایشان در فایده چهارم به ذکر کتاب‌هایی که از آنها نقل نموده می‌پردازد و چنین می‌نگارد: «فی ذکر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، وشهد بصحتها مؤلفوها وغيرهم، وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلفيها، أو علمت صحة نسبتها إليهم، بحيث لم يبق فيها شك ولا ريب كوجودها بخطوط أكابر العلماء وتكرر ذكرها في مصنفاتهم وشهادتهم بنسبتها وموافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة أو نقلها بخبر واحد محفوف بالقرينة»^(۱).

در ادامه ایشان تعداد ۸۲ کتاب را نام برده و می‌گویند که آنها را دیده‌ام و البته برخی را ندیده‌ام و به واسطه نقل می‌کنم که مجموعاً به ۹۶ مورد می‌رسد که در بین آنها دو کتاب قطب راوندی نیز به نام‌های [۳۹] کتاب الخرائج و الجرائح: تألیف الشیخ؛ الصدوق؛ سعید بن هبة الله؛ الراوندی. [۴۰] کتاب قصص الأنبياء: له. آمده است.

لکن باید گفت: این وجه ناتمام است؛ چراکه رساله قطب راوندی در بین مواردی که شیخ حرّ نقل می‌کند وجود ندارد و صرفاً دو کتاب قصص الأنبياء و الخرائج والجرائح را از او نقل می‌کند، بنابراین وجه مذکور برای اثبات بحث ما ثمره‌ای ندارد.

(۳) بیان دیگر صاحب وسائل رحمته

شیخ حرّ رحمته سند خودش را تا کتاب‌های قطب راوندی نقل نموده است. ایشان در خاتمه مستدرک، فایده پنجم، طریق سی و ششم گویند: «ونروي كتاب (الخرائج والجرائح) وكتاب (قصص الأنبياء) لسعيد بن هبة الله؛

(۱) وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۵۱.

الراوندي بالإسناد السابق عن العلامة؛ الحسن بن المطهر، عن والده، عن الشيخ مهذب الدين؛ الحسين بن ردة: عن القاضي؛ أحمد بن علي بن عبد الجبار؛ الطبرسي: عن سعيد بن هبة الله؛ الراوندي^(۱).

باید گفت: تا اینجا اشکال برطرف نمی‌شود چراکه سند شیخ صرفاً به دو کتاب او - و نه رساله مورد بحث - است. لکن باید گفت: علامه حلی قدس سره رساله‌ای به نام اجازه کبیره برای بنی زهره دارند که در آن می‌نویسد: «ومن ذلك جميع مصنفات الشيخ أبي الحسين الراوندي ورواياته وإجازاته عني عن والدي (ره) عن الشيخ مهذب الدين الحسين بن ردة عن القاضي أحمد بن علي بن عبد الجبار الطبرسي عن الراوندي المصنف»^(۲).

بنابراین به این طریق تمام کتب و مصنفات و اجازات راوندی را روایت می‌کند. ناگفته نماند که اجازه کبیره علامه حلی قدس سره به صورت جداگانه چاپ شده و البته علامه مجلسی قدس سره آن را در بحار نیز نقل نموده است.^(۳) در نتیجه باید گفت: با تمسک به فرمایش علامه حلی قدس سره اشکال برطرف شده و البته طریق او هم صحیح است و البته طریق مجلسی قدس سره نیز از علامه قدس سره صحیح می‌باشد و اجازه بین مجلسی و شیخ حر مجلسی مدرجه بوده به نحوی که هر کدام برای دیگری اجازه صادر نموده‌اند. از آن چه گذشت انتساب رساله مورد بحث به راوندی، براساس سند علامه حلی قدس سره اثبات می‌شود.

اشکال و پاسخ

بعضی گفته‌اند: رسیدن رساله مورد نظر به دست شیخ حر قدس سره محل تردید است لذا نمی‌توان ثابت نمود که سند شیخ حر همان سند علامه حلی

(۱) وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۱۸۴.

(۲) بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۸۳.

(۳) بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۶۰-۱۳۷.

تا قطب‌الدین راوندی رحمته است.

در پاسخ باید گفت: حتی اگر نسبت رساله موردنظر را از قطب راوندی نفی نماییم نیز مطلب ثابت است چراکه حداقل حدیث موردنظر جزو مرویات قطب راوندی است.

لذا نقل او طبق بیان گذشته صحیح است چون علامه در رساله اجازه کبیره بنی‌زهره آن را بیان نموده است. در نتیجه روایت مذکور تا قطب دارای سند صحیح می‌باشد.

حال بحث در اثبات صحت سند از قطب راوندی تا شیخ صدوق رحمهما می‌باشد. باید گفت بین ایشان فاصله‌ای در حدود ۱۹۰ سال است که البته این فاصله با وجود سه واسطه پر شده است و علی القاعده باید شش فاصله بین آن دو وجود داشته باشد به نحوی که گذشت هر سی سال به عنوان یک واسطه محسوب شود.

بنابراین لازم است ثابت گردد که این سه نفر فاصله - یعنی فرزندان علی بن عبدالصمد و علی بن عبدالصمد و ابوالبرکات - از قطب راوندی تا شیخ صدوق رحمهما دارای عمرهای بلند بوده و از معمرین محسوب می‌شوند.

طبقات مشایخ قطب راوندی

طبقه اول: محمد و علی فرزندان علی بن عبدالصمد

الف) محمد بن علی بن عبدالصمد؛ عبارت شیخ حر در کتاب أمل الآمل فی علماء جمع جبل عامل راجع به او چنین است: «الشیخ محمد بن علی بن عبد الصمد النیسابوری. فاضل جلیل، من مشائخ ابن شهر آشوب»^(۱). ابن شهر آشوب مازندرانی صاحب کتاب مناقب آل ابی طالب و کتاب مثالب است که دومی هنوز چاپ نشده. او از علمای قرن ششم است.

(۱) أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۸۷، رقم ۸۵۵.

اشکال و پاسخ

اشکال شده که عبارت شیخ حُر در مورد او «عن حَدْس» است و نه «عن حِس»، چراکه بین آن دو شش قرن فاصله وجود دارد و لذا ثمره‌ای ندارد. در پاسخ باید گفت: این مطلب صحیح است لکن ابن شهرآشوب که معاصر او بوده، با آن قدرت علمی نمی‌تواند از کسی که عالم و فاضل و غیر معتبر باشد چیزی نقل کند. لذا معلوم می‌شود که لامحاله وقتی شاگرد دارای شخصیت و وجاهت علمی باشد، کاشفیت از استادی عالم و متبحر برای او دارد.

ب) علی بن علی بن عبدالصمد؛ جناب منتجب‌الدین در فهرست خود او را ذکر می‌کند و در موردش می‌گوید: «إِبْنُ الشَّيْخِ رُكْنُ الدِّينِ عَلِيُّ بْنُ عَلِيٍّ فُقَيْهٍ (ثَقَّة) قَرَأَ عَلَى وَالِدِهِ وَ عَلِيُّ الشَّيْخِ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ رَحِمَهُمُ اللَّهُ»^(۱). یعنی جایگاه علمی او فقاہت، و مرتبه رجالی او توثیق است و شاگردی پدر و فرزند شیخ طوسی را نموده است. لذا اگر در باب محمد بن علی سخن را نپذیریم، پذیرش برادرش علی برای اثبات مطلب کفایت می‌کند.

طبقه دوم: علی بن عبدالصمد

نقل منتجب‌الدین در مورد او چنین می‌باشد: «الشَّيْخُ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ التَّمِيمِيِّ السَّبْزَوَارِيِّ فُقَيْهٌ دِينَ ثَقَّةٌ قَرَأَ عَلَى الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ رَحِمَهُمُ اللَّهُ»^(۲). شیخ حُر فرزند را نیشابوری دانسته است و پدر را سبزواری که البته اشکالی ندارد. لذا از بیان او جایگاه فقاہت و تدین و ثقه بودن علی بن عبدالصمد ثابت می‌شود که او عدل تمام می‌باشد و شاگرد شیخ طوسی قَدْ سَبَّحَ است.

(۱) فهرست منتجب‌الدین، ص ۱۰۹، رقم ۲۲۳.

(۲) فهرست منتجب‌الدین، ص ۱۰۹، رقم ۲۲۲.

طبقه سوم: ابوالبرکات علی بن الحسین

شیخ حرّیّ در کتاب امل الآمل در مورد او چنین می‌گوید: «الشیخ ابوالبرکات علی بن الحسین الجوزی الحلیّ. عالم صالح محدث، یروی عن أبي جعفر بن بابویه»^(۱).

در اشکالی گفته‌اند که بیان شیخ حرّیّ قابل پذیرش نیست چراکه توثیقش عن حدس می‌باشد و فاصله بین او و ابوالبرکات حدود هفت قرن می‌باشد. لکن پاسخ آن است که با تمسک به بیان میرزای افندی قدس در ریاض العلماء اشکال برطرف می‌شود. میرزای افندی اصفهانی - معروف به حجة التاریخ است و معاصر مجلسی، و یکی از کسانی می‌باشد که در جمع‌آوری بحار به او کمک کرده و البته در نسخه‌شناسی ید طولایی دارد - در ریاض العلماء در مورد ابوالبرکات چنین نقل می‌کند: «السید أبو البرکات علی بن الحسین الحسینی الخوزی الفاضل العالم المعروف بالسید أبي البرکات الخوزی، یروی عن الصدوق رحمته الله، ویروی عنه أبو الحسن علی بن عبد الصمد التمیمی النیسابوری ویروی عنه القطب الراوندی بواسطین، ویروی ابن شهر آشوب عنه أيضًا بواسطین علی ما یظهر من مناقبه، وعلی هذا فهذا السید فی درجة الشیخ المفید»^(۲). لذا ابوالبرکات در طبقه شیخ مفید قدس قرار دارد.

شاهد مطلب ما در ادامه کلام میرزای افندی است که گفته: «قد رأیت فی صدر أسناد بعض النسخ العتیقة من کتاب عیون أخبار الرضا علیه السلام للصدوق هکذا: قال حدثني الشیخ الفقیه العالم أبو الحسن علی بن عبد الصمد التمیمی رحمته الله فی داره بنیسابور فی شهور سنة احدى وأربعین وخمسمائة، قال

(۱) امل الآمل، ج ۲، ص ۱۷۹، رقم ۵۴۳.

(۲) ریاض العلماء، ج ۳، ص ۴۲۳.

حدثني السيّد الإمام الزاهد أبو البركات الخوزي رحمته الله قال حدثني الشيخ الإمام العالم الأوحّد أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي الفقيه مصنف هذا الكتاب رحمته الله «الخ»^(۱)؛ يعنى على بن عبدالصمد از شيخ خود ابوالبركات از شيخ صدوق نقل نموده است.

او در ادامه می‌نویسد: «وقال الشيخ المعاصر في أمل الآمل: الشيخ أبو البركات علي بن الحسين الجوزي الحلّي، عالم صالح محدث، يروي عن أبي جعفر بن بابويه. وأقول: بما نقلناه من عبارة أوائل الاسناد المذكور ظهر كونه من السادات وذلك صريح عبارة ابن شهر آشوب في المناقب والقطب الراوندي في قصص الأنبياء أيضًا، وكذلك كونه حسينيًا، وقد وقع في صدر بعض نسخ الأمالي للصدوق أيضًا هكذا: حدثني السيّد العالم أبو البركات علي بن الحسين الحسيني الخوزي وحينئذ ففي كلام الشيخ المعاصر نظر، وأما نسبته إلى الحلة فلم أجدها في موضع وهو أعرف به». لذا مشخص شد که او از سادات حسینی می‌باشد و جزو شیوخ نیست. و نیز حلّی نبوده بلکه خوزی می‌باشد.

میرزای افندی در ادامه می‌نویسد: «والخوزي قد يروي بالخاء المعجمة المضمومة وسكون الواو ثمّ الزاي المعجمة، وقد يروي بالجيم المضمومة والواو الساكنة ثمّ الزاي المعجمة أيضًا، وعلى الأوّل فهي نسبة إلى خوزستان، وهي اقليم معروف بقرب الفارس، ومن جملتها بلدة تستر. فلاحظ. وعلى الثاني فهي نسبة إلى الجوزة بالضم، وهي قرية بالموصل، ولعلّها غير فرضة الجوزة التي ينسب إليها ابن الجوزي من العامة أو هما متّحدان. فلاحظ»^(۲).

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که سند روایت از قطب راوندی تا

(۱) ریاض العلماء، ج ۳، ص ۴۲۳.

(۲) ریاض العلماء، ج ۳، ص ۴۲۳.

شیخ صدوق قَدَسَ سَلَامُهُ صحیح می‌باشد.

سید عبدالکریم بن طاوس در فرحة الغراء می‌گوید: «وَأَخْبَرَنِي وَالِدِي حَبِيبُ اللَّهِ، عَنْ السَّيِّدِ أَبِي عَلِيٍّ فَخَارِ الْمَوْسَوِيِّ، عَنْ شَاذَانَ بْنِ جَبْرَائِيلَ الْقُمِيِّ، عَنْ الْفَقِيهِ مُحَمَّدَ بْنِ سَرَاهَنَكَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ التَّمِيمِيِّ، عَنْ وَالِدِهِ»^(۱).

شاهد در این قسمت است که گفته: «عن السيد أبي البركات الجوري (بالراء غير المعجمة)، عن علي بن محمد بن علي القمي الخراز».

جور در خراسان است؛ لذا ابوالبركات، ایرانی و خراسانی می‌باشد. صاحب مستدرک در خاتمه خود عبارت ابن طاوس را نقل می‌کند.^(۲) لذا ابوالبركات جوری صحیح است که البته علی بن احمد نیشابوری می‌تواند از او نقل کند. نتیجه این که سند قطب راوندی تا شیخ صدوق قَدَسَ سَلَامُهُ توثیق گردید. بنابراین توثیق سه واسطه مورد بحث در سند اجمالاً به صورت زیر است:

محمد بن علی بن عبدالصمد را شیخ حر توثیق نمود. علی بن علی بن عبدالصمد را شیخ منتجب‌الدین توثیق کرد. علی بن عبدالصمد تمیمی نیشابوری را نیز منتجب‌الدین توثیق کرد. سید ابوالبركات جوری نیز توثیق گردید و او از شیخ صدوق قَدَسَ سَلَامُهُ روایت را نقل می‌کند.

لذا این سه واسطه جملگی معتبرند و در نتیجه سند شیخ حر به قطب راوندی ثابت می‌گردد و سند قطب تا شیخ صدوق قَدَسَ سَلَامُهُ نیز ثابت گردید. بنابراین روایت قطب‌الدین راوندی به عنوان مسند تمام و صحیحه محسوب می‌شود که در آن چنین آمده است: «سَعِيدُ بْنُ هَبَةَ اللَّهِ الرَّاَوْنَدِيُّ فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي أَلْفَهَا فِي أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وَإِثْبَاتِ صِحَّتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ ابْنَيْ عَلِيٍّ ابْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابُوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ

(۱) فرحة الغری، ج ۱، ص ۱۵۶.

(۲) خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۶۵، (چاپ آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ).

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ (عليه السلام) إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ، فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَدَرُّوهُ وَمَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ»^(۱).

سعید بن هبة الله راوندی در رساله احوال احادیث أصحابنا واثبات صحتها از (دو شیخ خود) محمد و علی، فرزندان علی بن عبدالصمد از پدرشان از ابوالبركات علی بن حسین از شیخ صدوق از پدرش از سعد بن عبدالله از ایوب بن نوح از محمد بن ابی عمیر از عبدالرحمن بن ابی عبدالله گوید: امام صادق (عليه السلام) فرمود: زمانی که دو حدیث مختلف بر شما وارد شد، پس آن حدیث را بر کتاب خدا عرضه کنید، پس حدیث موافق کتاب الله را اخذ کنید و آنچه مخالف کتاب الله است را رها کنید. اگر این دو خبر مختلف را در کتاب خدا نیافتید، پس آن دو را بر اخبار عامه عرضه کنید، پس آن خبر که موافق اخبار عامه است را رها کنید و آنچه مخالف اخبار عامه است را اخذ کنید.

چنانچه ملاحظه می شود صحیح مذکور بر وجود دو مرجح کتاب و سنت قطعی و مخالفت با عامه در مقام تعارض دلالت دارد. از مقبوله عمر بن حنظله چنین استفاده می شود که مواردی همچون شهرت، موافقت کتاب و مخالفت عامه به عنوان مرجح در دو خبر متعارض مطرح شده است.

مراد از مرجح

قبلاً بیان شد که در روایات به اخذ خبری که مرجح دارد امر شده و از اخذ خبری که مرجح ندارد نهی شده است.

باید گفت: امر و نهی در هر کدام از مرگبات یا مقیدات یا عبادات یا معاملات دارای معنای خودش می باشد. یعنی امر در مرگبات ارشاد به جزئیت یا شرطیت مأمور به دارد و نهی در آن دلالت بر مانع بودن دارد. امر در معاملات ارشاد به صحت معامله و نهی از آن به فسادش ارشاد می کند.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۲۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

امر در عبادات ارشاد به صحت و وجوب آن دارد و نهی در آنها ارشاد به فساد دارد.

در روایات ترجیح، امر موجود در آن دلالت بر حجّیت و نهی نیز ارشاد به عدم حجّیت می‌نماید. به عبارت دیگر روایتی که دارای ترجیح است حجّت و غیر آن لاحتّ می‌باشد. بنابراین امر در آن دال بر وجوب اخذ است و نه استحباب. قابل ذکر است که در اوامر، به حسب خصوصیتی که در مقام وجود دارد ارشاد به طریقت و حجّیت می‌نماید و نواهی ارشاد به عدم حجّیت دارند. در نتیجه در دو خبر متعارض، روایت دارای مرجّح حجّت است غیر آن لاحتّ محسوب می‌شود.

دیدگاه محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه

محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه درباره مرجّحات نظر خاصی دارند. مبنای او اعتقاد به تخییر است. ایشان در باب دو خبر متعارض می‌فرمایند: وجود مرجّحات در دو خبر متعارض برای تمیز حجّت از لاحتّ است و از اخبار مرجّحات، حجّت از غیر حجّت شناخته می‌شود.^(۱)

تفاوت ترجیح با تمیز

باید گفت: ترجیح در مواردی مطرح است که ادله حجّیت در دو روایت وجود داشته باشد لکن چون مدلول آنها با یکدیگر تعارض دارند نمی‌توان هر دو را حجّت دانست و به واسطه تنافی بین دو مدلول مانع برای حجّیت هر دو وجود دارد.

به عبارت دیگر ترجیح، معین می‌کند که کدام یک از دو خبر حجّت است لذا برای اخذ به یکی از دو خبر ادله ترجیح ما را به آن راهنمایی می‌کند. تمیز در موارد شبهه مطرح می‌شود به نحوی که از دو خبر موجود صرفاً یکی حجّت است و دیگری لاحتّ می‌باشد.

(۱) کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۱۵.

دلیل محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه

ایشان برای نظر خویش دو دلیل زیر را مطرح می‌کنند:

(۱) معتقدین به ترجیح می‌گویند: خبر موافق کتاب بر مخالف آن ترجیح دارد و همین‌طور خبر مخالف عامه بر موافق آن. در روایات آمده که آنچه مخالف کتاب است زخرف و باطل می‌باشد. لذا اگر دو خبری وجود داشته باشند که یکی مخالف کتاب و دیگری موافق کتاب باشد، آنچه مخالف کتاب است به‌عنوان لاحتی محسوب می‌شود و خبری که موافق کتاب است حجت است. پس در واقع روایات و اخبار ترجیح، دلالت بر تمیز بین حجت از لاحتی دارد.

از طرفی نیز روایت قابل اخذ در موارد موافقت و مخالفت عامه، باید از جهت سند و دلالت و جهت صدور مورد بررسی قرار گیرد. مثلاً اگر در مقام تقیه صادر شده حجت نمی‌باشد. لذا اخباری که در آنها آمده: «خُذْ مَا خَالَفَ الْعَامَةَ» نمی‌توانند از روی تقیه صار شده باشند ولی امکان تقیه در اخبار موافق با عامه بیشتر است. روایات مخالف عامه از جهت صدورشان در مقام تقیه قرار می‌گیرند، لذا حجت ندارند و از طرف دیگر روایتی که مخالف عامه است برای بیان حکم واقعی صادر شده حجت می‌باشد. در نتیجه هر دو دسته روایات بر تمیز حجت از لاحتی حمل می‌شوند.

(۲) اگر بپذیریم که روایات ترجیح در معنای ترجیح ظهور دارند لازم است که از ظاهر آنها رفع ید گردد یا این که حمل بر معنای قبل - تمیز - گردد و یا آن که بر معنای استحباب - نه وجوب - حمل گردد ولی در غیر این صورت لازم می‌آید روایات ترجیح، تخصیص زده شوند به مواردی که قابل تخصیص نیست و این مطلب البته امکان ندارد. در نتیجه در ما نحن فیه باید معتقد به معنای تمیز در مرجحات شویم.

تقریر بیان محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه

برای مقدمه باید گفت: عمومات بر دو قسم قابل تخصیص - مثل اکرم

العلماء ولا تكرم الفساق منهم - و غیر قابل تخصیص - در موارد ذکر علت - منقسم می‌شوند.

در مقبوله عمر بن حنظله سه مرجح شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامه بیان شده است به نحوی که مقتضای ترجیح به شهرت آن است که خبر مشهور مقدم است و اخذ می‌شود هرچند که مخالف کتاب و موافق عامه باشد و خبر شاذ و نادر ترک می‌گردد هرچند که موافق کتاب و مخالف عامه باشد. این مطلب در حالی است که روایات ترجیح به مخالف کتاب، هر آن چه مخالف قرآن باشد را زخرف و باطل و غیر قابل نسبت به اهل بیت علیهم السلام می‌داند و باید ضرب علی الجدار گردند. لذا چنین روایاتی به موارد غیر مشهور تخصیص می‌خورند و این در حالی است که این طایفه از روایات قابل تخصیص نمی‌باشند.

لذا در روایات ترجیح قرینه‌ای وجود دارد که لازم است از ظاهر آنها رفع ید نمود و در غیر این صورت لازمه‌اش تخصیص نسبت به عمومی است که قابلیت تخصیص ندارد. بنابراین باید از ظهور روایات ترجیح به دو روش رفع ید شود. نخست به این که این روایات وارده در ترجیح خبرین متعارضین برای تمیز و تشخیص و تعیین حجت از لاحت است و دیگر این که معتقد شویم روایات مرجح در مقام بیان استحباب است - و نه وجوب - و اخذ روایتی که دارای ترجیح می‌باشد بهتر است و عدم اخذ آن نیز اشکالی ندارد.

اشکالات بر ادله محقق آخوند خراسانی رحمته الله

در مقام مذکور یعنی تمیز بین حجت از لا حجت سه اشکال بر کلام محقق آخوند خراسانی رحمته الله وارد است که به دو اشکال نقضی و یک اشکال حلی منحل می‌گردد.

اشکال نقضی نخست

نخست باید گفت: طبق نظر محقق آخوند خراسانی رحمته الله روایات مخالف با کتاب حجت نمی‌باشند و زخرف یا باطل بوده و قابل انتساب به اهل بیت علیهم السلام

نمی‌باشند و لازم است که ضرب علی الجدار گردند. از طرفی می‌دانیم که در مقبوله عمر بن حنظله نخستین چیزی که به‌عنوان مرجح مطرح شده شهرت می‌باشد، چنانچه در آن آمده: «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»^(۱). در این صورت اگر روایت مشهور، مخالف باشد یا روایت شاذ نادری که مخالف کتاب باشد وجود داشت، براساس مقبوله، اخذ مشهور لازم است ولی طبق فرمایش محقق آخوند خراسانی قدس سره مشهور اخذ نمی‌شود چون قابلیت تخصیص ندارند.

لذا طبق نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره روایت مشهور موافق کتاب، حجت است و روایت شاذ به‌عنوان لاحجت محسوب می‌شود و از طرفی نیز روایت مشهوری که مخالف کتاب است لاحجت و روایت شاذی که موافق کتاب می‌باشد به‌عنوان حجت محسوب می‌گردد که تناقضی آشکار است. قابل ذکر است در دو روایتی که یکی مخالف کتاب و دیگری موافق عامه باشد و نیز در دو روایتی که یکی مشهور و موافق عامه و دیگری شاذ و مخالف عامه باشند، تناقض مذکور وجود دارد. بنابراین نمی‌توان معتقد شد که ذکر مرجحات برای تمیز و تشخیص حجت از لاحجت باشند.

اشکال نقضی دیگر

در مقبوله عمر بن حنظله پس از مرجح شهرت، موافقت کتاب و سپس مخالفت با عامه مطرح شده است و در نتیجه مرجح موافقت کتاب مقدم بر مخالفت با عامه می‌باشد. ترجیح به موافقت کتاب اطلاق دارد. یعنی می‌تواند موافق یا مخالف عامه باشد. پس از جهتی که موافق کتاب است حجت بوده و از حیثی که موافق عامه است لاحجت می‌گردد و این نیز تناقضی آشکار است چراکه روایات مخالف کتاب طبق نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره قابل

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

تخصیص نمی‌باشند. در نتیجه نمی‌توان روایات باب ترجیح را بر معنای تشخیص و تمیز بین حجت و لاحجت حمل نمود.

اشکالی حلی

روایاتی که در آن وارد شده که آن چه مخالف کتاب است زخرف و باطل بوده و منتسب به اهل بیت علیهم السلام نمی‌باشد به دو قسم مخالفت مستقر و مخالفت بدوی اشاره دارد.

مخالفت مستقر به این معناست که مدلول یک روایت در تباین کلی با مدلول کتاب باشد. برای نمونه می‌توان به روایتی که ابوبکر هنگام غصب فدک به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نسبت داد، اشاره نمود. او گفت: از حضرت شنیده که فرموده: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث درهما ولا دینارا... ما ترکناه صدقة»^(۱).

چنانچه واضح است چنین روایتی در تباین کلی و تنافی با آیات میراث‌بری فرزندان انبیاء از پدرانشان می‌باشد. نیز ممکن است تباین به نحوی باشد که نسبت بین مدلول روایت و آیه در محلّ اجتماع عام و خاص باشد به گونه‌ای که در محلّ اجتماع، مدلول روایت مخالف آیه باشد و در این صورت روایت از حجّیت ساقط می‌شود.

مخالفت بدوی در مواردی است که نسبت بین روایت و آیه عام و خاص باشد. یعنی عموم لفظی قرآن دال بر مطلبی است ولی روایت آن عموم را تخصیص می‌زند. یا این که قرآن اطلاقی را بیان می‌کند و روایت آن را تقیید می‌کند. عَقْلا در این نوع از تعارض و تباین، روایت خاص را قرینه بر عام دانسته و روایت مقید را قرینه بر مطلق می‌دانند. لذا در این موارد تنافی غیر مستقر می‌باشد و البته غالب روایات متعارض با کتاب به عنوان تخصیص یا تقیید آیات قرآن محسوب می‌شوند. شاهد این مدعا آن است که در قرآن

(۱) صحیح بخاری، ج ۵، ص ۸۲؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۷۹، ح ۵۱؛ سنن ابی‌داود، ج ۳، ص ۱۳۹؛ المؤطأ، ج ۲، ص ۹۹۳، ح ۲۷؛ تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۸۲۵؛ تاریخ مدینه، ص ۱۹۶.

غالباً عمومات و کلیاتی بیان گردیده است.

آیات قرآن در مورد نماز یا زکات یا خمس یا دیگر احکام، به بیان کلیات بسنده کرده لکن آنها به وسیله روایات تخصیص یا تقیید می شوند.

برای نمونه در مورد بیع، آیه به بیان یک اطلاق ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(۱) پرداخته ولی در روایت آمده که مثلاً «مَنْ بَاعَ النَّبِيَّ عَنْ بَيْعِ الْغُرِّ»^(۲) - که سند آن را در کتاب الآراء الفقهية^(۳) تصحیح کردم - و چنانچه مشخص است روایت به عنوان مقید محسوب می شود.

از طرفی نیز عقلاً خاص و مقید را به عنوان قرینه برای عام و اطلاق در نظر می گیرند و بین آنها تنافی نمی بینند. در نتیجه روایاتی را می توان به عنوان لاحتیج به شمار آورد که صرفاً در تباین مستقر با آیات باشند و غیر آنها چنین نیستند. بنابراین روایات ترجیح صرفاً برای تشخیص و تمیز حجت از لاحتیج صادر نشده اند.

توهم و دفع آن

ممکن است کسی بگوید: عنوان هر دو طایفه از روایات، مخالفت با کتاب است. برای نمونه در روایات مورد نظر محقق آخوند خراسانی قدس آمده: «مَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ»^(۴).

و نیز برای نمونه در روایات ترجیح آمده: «ما وافق كتاب الله فخذوه وما

(۱) سوره بقره، آیه ۲۷۵.

(۲) عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۰۳، ح ۱۶۸، رقم ۵۲۳، چاپ آل البيت علیه السلام، و (ج ۲، ص ۴۵، ح ۱۶۸، چاپ مرحوم سید مهدی لاجوردی علیه السلام)؛ و نقل از وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۴۴۸، ح ۳، باب ۴۰ از أبواب آداب التجارة؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱، ح ۳۴؛ مسند أحمد، ج ۱، ص ۳۰۲.

(۳) الآراء الفقهية، ج ۱۳، ص ۲۰۱-۲۰۸.

(۴) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ح ۱۵، باب ۹ از أبواب صفات القاضي.

خالف کتاب الله فدعوه»^(۱). لذا در این صورت چگونه است که طایفه اول را بر معنای تباین کلی یا عموم و خصوص من وجه در محل اجتماع حمل نمود ولی طایفه دوم بر عموم و خصوص مطلق یا اطلاق حمل گردد؟! به عبارت دیگر چگونه می‌توان یک عنوان را بر دو معنا حمل نمود؟! در پاسخ و دفع توهم می‌گوییم: هرگاه یک مفهوم مطلق وجود داشته باشد که دارای دو مصداق مختلف باشد، معنا ندارد که مفهوم را صرفاً اختصاص به یک مصداق بدهیم مگر آن‌که برای مصداق دیگر مانعی از شمول مفهوم بر آن وجود داشته باشد. به بیان دیگر در اینجا مقتضی موجود است ولی مانع هم وجود دارد. مانع می‌تواند عقلی باشد یعنی قرینه عقلیه مانع برای شمول مفهوم بر یک مصداق خاص باشد.

بنابراین در ما نحن فیه نیز در مقبوله عمر بن حنظله سه نوع ترجیح به نحو ترتیب با عنوان‌های شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامه بیان شده است. لذا خبر مشهوری که بر موافقت کتاب و مخالفت عامه ترجیح داده شده و مقدم شده است در رتبه اول قرار می‌گیرد همان اخذ شده و عمل می‌شود. دیگر مرجحات در اینجا کارایی ندارند و اصلاً مدنظر قرار نمی‌گیرند. به عبارت دیگر مرجحات دارای ترتیبند به نحوی که نخست شهرت، سپس موافقت کتاب و در مرتبه سوم مخالفت عامه قرار دارد و در صورتی که با اِعمال هر کدام در مرتبه خود تعارض برطرف نگردد رجوع به عام مافوق می‌شود و در صورت فقدان آن به وسیله اصل عملی رفع تعارض می‌گردد.

بنابراین هر دو خبر باید شرایط حجّیت را داشته باشند و روایاتی که ثقات نقل نموده‌اند حجّت می‌باشند و روایتی که مخالف کتاب است اصلاً قابلیت معارضه ندارد چراکه شرط حجّیت را ندارد. لذا طایفه‌ای از روایات که مخالف کتاب است رأساً داخل در تعارض نمی‌شوند و حمل بر تباین کلی می‌گردند ولی در مواردی که دو خبر در مقام تعارض وارد می‌شوند، نمی‌تواند مباین با کتاب باشد. لذا خبری که با اطلاق کتاب موافق است اخذ

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۹، ح ۱۰۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

می‌شود. برای نمونه موضوع بیمه یا معامله با ارزهای دیجیتال که طبق اطلاق آیه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و این که عقلاً برای آن ارزش قائلند و به وسیله آن خرید و فروش انجام می‌دهند، جایز شمرده می‌شود. بنابراین روایاتی که در آن آمده: «مَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» با عنوان مخالفت در مقام ترجیح، بر دو مطلب دلالت دارند. نخست بر مرحله شرط حجّیت، و سپس در مرحله موافقت و مخالفت با کتاب اخذ می‌شوند. در نتیجه لازم است که مفهوم مخالفت کتاب در روایات ترجیح بر دو معنا حمل شود. نخست به معنای تباین کلی و دیگری به معنای تباین بدوی، به نحوی که معنای اول خروج از شرط حجّیت است و معنای دوم در مقام ترجیح قرار می‌گیرد چرا که قرینه عقلی در مقام وجود دارد. لذا وقتی دو خبر متعارض شرایط حجّیت را نداشته باشند نوبت به اِعمال مرّجات علی الترتیب می‌رسد به نحوی که ابتدا ترجیح به شهرت و در صورت عدم رفع تعارض ترجیح به موافقت کتاب و باز در صورت عدم رفع تعارض مرجّح سوم یعنی مخالفت با عامه اخذ می‌گردد. در نتیجه رتبه‌بندی مرّجات به منزله قرینه عقلیه در مقام می‌باشند.

اشکال دیگر و پاسخ

محقق خراسانی رحمته الله علیه می‌فرماید: اگر روایتی موافق با عامه باشد وثوق به عدم صدورش از امام علیه السلام حاصل می‌شود یا این که وثوق به صدور آن از روی تقیه بدست می‌آید، بنابراین نمی‌تواند حجّت باشد. باید گفت: این اشکال قابل پذیرش نیست چرا که آن با توجه به نکات زیر برطرف می‌گردد:

(۱) اگر روایتی موافق با عامه باشد نمی‌توان وثوق به عدم صدور یا تقیه‌بودن آن داشت چرا که در احکام شرعی مشترکاتی بین عامه و خاصه وجود دارد، لذا چگونه می‌توان تشخیص داد که روایت از چه کسی صادر شده است.

۲) در بین عامه نیز اختلاف نظر فراوانی وجود دارد و لذا ممکن است عده‌ای از آنها با یک روایت موافق باشند ولی عده‌ای دیگر با روایت دیگر موافق باشند و البته مذاهب فقهی آنها نیز بسیار زیادند به نحوی که مذاهب فقهی آنها نزدیک به دویست مذهب می‌رسند. لذا منظور از روایت موافقت با عامه تقریباً محال به نظر می‌رسد، بنابراین چگونه می‌توان به وثوق روایت پی‌برد و معتقد شد که روایت از امام (علیه السلام) صادر شده است؟!

۳) فقه ما در مقابل فقه عامه قابل مقایسه نیست چراکه فقه عامه از نظر روایات و فروع دارای محدودیت می‌باشد و صرفاً روایات وارده از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) در ده سال مدینه اخذ گردیده ولی فقه شیعه از نظر روایت و فروع بسیار زیاد و فراوان می‌باشد به نحوی که صرفاً پشتوانه‌ای بیش از دویست و پنجاه ساله در اخذ روایت دارد و البته فروع فقهی متعدد بر آن مترتب است. بنابراین چگونه می‌توان با اعمال ترجیح به مخالفت عامه، روایت را به عنوان لاحتجّ محسوب نمود. لذا اعتقاد به آن فی غایة الاشکال است.

حمل روایات ترجیح بر معنای استحباب

نظر محقق آخوند خراسانی رحمته الله در این مقام حکم به تخییر است به نحوی که حکم اولیه متعارضین تخییر بوده و ترجیح به موارد مذکور در روایات، استحباب دارد.

ادله محقق آخوند خراسانی رحمته الله و نقد آن

هرگاه بین دو روایت تنافی وجود داشته باشد و جمع دلالتی هم در میان باشد و به عبارت دیگر اطلاق و تقیید یا عام و خاص در مقام باشد، لازم است مطلق را بر مقید حمل نمود.

برای نمونه چنانچه در خبری وارد شود: «اعتق رقبة» و در خبر دیگر نیز آمده باشد: «لا تعتق الرقبة الكافرة» گرچه در بدو امر بین آن دو تنافی وجود دارد لکن بینشان جمع دلالتی وجود دارد و خروجیش آن است که عتق رقبة کافره برای امتثال امر مجزی نیست بلکه عتق رقبة مؤمنه مجزی خواهد بود. بنابراین التزام به جمع دلالتی در مقام برای آن است که عرف و عقلا، مقید و خاص را به عنوان قرینه‌ای برای مطلق و عام محسوب می‌کنند.

محقق آخوند خراسانی رحمته الله روایات دال بر تخییر را به روایات ترجیح مقید نکرده و اطلاق موجود در آنها را حمل بر تقیید در روایات ترجیح نمی‌کنند چراکه معتقدند روایات تخییر صراحت و نص در معنای تخییر است ولی روایات ترجیح، ظهور در معنای ترجیح دارند و البته نص مقدم بر

ظاهر است و همین مطلب، سرّ عدم تقیید توسط ایشان می‌باشد. در نتیجه لازم است که روایات ظاهر بر نصّ حمل گردند. پس اطلاق و تقیید از بین می‌رود. بنابراین روایات تخییر را به‌عنوان پایه و اساس در نظر گرفته و روایات ترجیح را بر استحباب حمل می‌کند.

ایشان علاوه بر مطلب مذکور دو دلیل نیز اقامه می‌کنند. ایشان معتقدند که اگر ظاهر بر نصّ حمل نشود و در این مقام اطلاق و تقیید اخذ گردد دو اشکال دارد.

(۱) وجود موارد نادر در مقام. توضیح این‌که اگر قانون اطلاق و تقیید و این‌که روایات تخییر را مقیّد به روایات ترجیح کنیم، موجب می‌شود که روایات تخییر شامل مصادیق نادر کالمعدوم گردد و جعل چنین قانونی مستهجن خواهد بود چراکه با قانونیت قانون تنافی دارد. به‌عبارت دیگر از آنجایی که مرجّحات شامل شهرت، موافقت کتاب و مخالفت عامه می‌باشند لامحاله ممکن است یکی از موارد ترجیح مذکور در متعارضین یافت شود و وجود دو خبر متعارض که خالی از مرجّح باشد تا نوبت به تخییر برسد، بسیار نادر خواهد بود. لذا جعل آن توسط قانون‌گذار مستهجن است و البته استهجان آن به دلیل تنافی با قانونیت قانون می‌باشد چراکه قانون باید شامل همه - یا اغلب معتنابه افراد - بشود.

اشکال

باید گفت: دلیل و مطلب مذکور قابل پذیرش نیست چراکه اگر کسی در ابواب فقهی مختلف استقراء تام نماید، می‌یابد که غالب احکام شرعی در کتاب (قرآن) دارای حکمی نمی‌باشند و این روایاتند که عهده‌دار بیان احکام شرعی‌اند لذا ترجیح به موافقت کتاب در بسیاری از احکام دارای موضوع نیست تا در نتیجه آن روایتی بخواهد موافق یا مخالف باشد.

در مورد ترجیح به مخالفت عامه نیز باید گفت: اولاً فقه ما نسبت به عامه بسیار گسترده‌تر است چراکه فقه شیعه دارای مصادر و فروع و زمان اخذ، قابل قیاس با فقه عامه نیست چراکه مصادر فقه عامه صرفاً به روایات

پیامبر خدا ﷺ در زمان حضور ده ساله ایشان در مدینه منحصر است. لکن روایات فقه شیعه پشتوانهٔ اخذ متجاوز از دویست و پنجاه ساله دارد. لذا اخذ به مخالفت عامه بسیار کم اتفاق می‌افتد چون بسیاری از فروع فقهی موجود در فقه شیعه اصلاً در فقه عامه مطرح نشده است.

از طرف دیگر نیز بین اهل سنت اختلافات زیادی در احکام وجود دارد و به گونه‌ای است که این اختلاف در بین علمای یک مذهب نیز جریان دارد. برای نمونه می‌توان به نظرات شافعی استناد نمود چراکه او در زمان حضورش در عراق دارای نظریاتی است ولی در مصر آراء و نظرات دیگری اتخاذ می‌کند. در مورد آراء او گفته می‌شود: «قال الشافعي في الأول»؛ یعنی در عراق و: «قال شافعي في الآخر»؛ یعنی در مصر. او در عراق تحت تأثیر و در بند فقه حنفی بوده ولی در مصر از این بند رهایی یافته و نظرات دیگری اتخاذ می‌کند. لذا باتوجه به وجود چنین مخالفتی بین عامه، ترجیح روایت مخالف عامه بر غیر آن دارای مصادیق نادر خواهد بود. در مورد ترجیح به شهرت نیز الکلام کالکلام است.

بنابراین حتی با اخذ به روایات ترجیح، مواردی وجود دارند که اصلاً ترجیحی در کار نیست و در این صورت اگر کسی بنا را بر تخییر بگذارد موارد بسیار فراوانی برای آن وجود خواهد داشت و حمل روایات تخییر بر فرد نادر اتفاق نخواهد افتاد.

قابل ذکر است که هرچند نظر ما در تعارض بر تساقط اولیه است لکن برای حکم به تخییر نیز مصادیق گسترده‌ای در ابواب فقه پیدا می‌شود.

(۲) تقیید در مقام، لزوم تأخیر بیان از وقت حاجت را در پی دارد. محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه می‌گویند: روایاتی که در باب تخییر وارد شده است در مقام بیان وظیفه عملیه هنگام تعارض دو خبر می‌باشد. برای نمونه در صحیحیه زیر آمده: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رَوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي رَكْعَتَيْ

الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلَّاهَا فِي الْمَحْمِلِ وَرَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلَّاهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ، فَوَقَّعَ عَلَيْهِ مُوسَى عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ»^(۱).

علی بن مهزیار گوید: در کتاب عبدالله ابن محمد [مسأله‌ای] آمده بود و من از امام هادی علیه السلام پرسیدم که همراهان ما در روایتشان از امام صادق علیه السلام در دو رکعت نافله صبح در سفر اختلاف دارند. بعضی اصحاب روایت کرده‌اند که این دو رکعت را در محمل بخوانید و بعضی از اصحاب روایت کرده‌اند که این دو رکعت را جز در روزی زمین نخوانید؛ پس به من خبر دهید که شما چکار می‌کنید تا من در نافله فجر به شما اقتدا کنم؟ پس حضرت نوشت: وسعت است بر تو، بر هر کدام که عمل کنی.

ایشان با تمسک به روایت مذکور معتقد به وجود اطلاق در آن است و حکم به تخییر از آن استفاده می‌شود به نحوی که آبی (خالی) از تقیید می‌باشد چراکه اگر قید بخواید بعداً ذکر شود موجب تأخیر بیان از وقت حاجت خواهد شد که قبیح شمرده می‌شود و از ساحت مقدس شارع دور است. در نتیجه برای رهایی از آن لازم است که روایات ترجیح بر استحباب حمل گردد.

اشکال نخست

باید گفت: دلیل مذکور قابل پذیرش نیست و دو اشکال برای آن مطرح می‌شود.

اشکال نخست آن است که عناوینی که قبح بر آن وارد می‌شود بر دو نوع قبح ذاتی و قبح غیرذاتی می‌باشند.

الف) قبح ذاتی؛ به معنای این است که عنوان، علّت تامّه در قبح است. مانند قبح ذاتی ظلم، که قابل تخصیص نمی‌باشد.

ب) قبح غیرذاتی؛ به این معنا که یک عنوان، اقتضای قبح داشته باشد به نحوی که ممکن است آن عنوان قبیح یا حسن باشد و دائر مدار مصلحت

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ح ۴۴، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

است. برای نمونه در عنوان کذب چنین است که اگر عنوان ثانوی مانند ترتب مفسده بر صدق یا ترتب مصلحت بر کذب عارض شود، قبیح نخواهد بود چون دارای مصلحت می‌باشد. یا این که اگر اصلاح ذات البین یا حفظ آبرو یا مال مسلمان متوقف بر کذب باشد، قبیح نخواهد بود.

بنابراین با توجه به مطلب مذکور تأخیر بیان از وقت حاجت از نوع دوم قبح به‌شمار می‌آید به‌نحوی که اگر مصلحت ایجاب نماید جابر اقتضای قبح موجود می‌شود.

از طرفی نیز آنچه در جعل دین و احکام بوده بیان تدریجی آن برای عموم مردم است. چراکه اگر احکام دفعهً واحده می‌آمد، مردم نمی‌پذیرفتند و منکر می‌شدند و از جهت دیگر نیز بیان تدریجی برای آموزش مردم مناسب‌تر است. در نتیجه تأخیر بیان از وقت حاجت در مقام مذکور قبیح نخواهد بود. لذا می‌بینیم که بیان ترجیح به مخالفت با عامه در زمانی حادث شده که آنان قدرتی نداشتند و مخالفت با آنان موجب مفسده نمی‌شد ولی اگر این نوع ترجیح در زمانی که عامه در اوج قدرت بودند، بیان می‌شد قبیح بود. لذا اقتضای قبح در صورت وجود مصلحت منتفی می‌شود و چه‌بسا تأخیر بیان از وقت حاجت دارای مصلحت اقوی باشد.

اشکال دوم

اگر روایات ترجیح بر معنای استحباب حمل شود، موجب تناقض خواهد بود. توضیح این که مثلاً در عبارت «خذ بها خالف العامة وما خالف العامة ففیه الرشاد»، کلمه «رشد» در مقابل «غی و ضلالت» است. حال با وجود چنین قرینه‌ی مقابله‌ای نمی‌توان روایت مذکور را بر معنای استحباب حمل نمود و معتقد شد که عمل به ضلالت نیز بلاشکال است. چراکه روایت مطلق است و آبی (خالی) از تخصیص است. از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که نمی‌توان روایات ترجیح را بر معنای استحباب حمل نمود بلکه باید بر لزوم ترجیح حمل کرد.

اشکالات محقق خراسانی رحمته الله بر مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره

(۱) وجود اختلاف بین دو روایت

بین این دو روایت اختلاف وجود دارد. یعنی در مقبوله عمر بن حنظله ابتدا مرجّحات شخصی مثل: عدلیت و افقهیت و اصدقیت و اورعیت ذکر شده و پس از آن مرجّحات نوعی از قبیل: شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامه بیان شده ولی در مرفوعه زراره مرجّحات شخصیه مؤخّر از شهرت آمده است. یعنی ابتدا شهرت و سپس مرجّحات شخصی بیان شده است. البته در مرفوعه زراره فقط ترجیح به شهرت و مخالفت عامه ذکر شده ولی در مقبوله عمر بن حنظله بین شهرت و مخالفت عامه، موافقت کتاب بیان شده است. بنابراین دو روایت مذکور با یکدیگر اختلاف دارند.

(۲) ضعف سند مرفوعه

سند مرفوعه ضعیف است چراکه آن را ابن ابی جمهور از علامه کرده و ایشان روایت را به صورت مرفوع از زراره به امام علیه السلام نسبت می دهد. لذا اگر سند ابن ابی جمهور تا علامه صحیح باشد لکن از علامه حلی که در قرن هشتم می باشد تا زراره که در قرن دوم می باشد، حدود شش قرن فاصله است و در این میان سند رها شده است و ارسال دارد. در نتیجه سند ضعیف می باشد و در این مقام قابل تمسک نخواهد بود.

(۳) عدم وجود اطلاق

مرجّحاتی که در مقبوله وارد شده است اختصاص به باب قضا داشته و خالی از اطلاق است و لذا شامل دو خبر متعارض و باب فتوا نخواهد شد و البته بین این دو باب تفاوت وجود دارد.

تفاوت باب قضا و فتوا

الف) فتوا، اخبار حدسی از حکم شرعی است و مفتی اخبار حدسی از حکم خداوند می دهد ولی در باب قضاوت، انشاء حکم وجود دارد.

ب) مخبر به در باب فتوا حکم کلی است و به عبارت دیگر مفتی از حکم کلی شرعی فقهی خبر می‌دهد لکن آن چه در باب قضا توسط قاضی انشاء می‌شود، حکم جزئی است.

این مطلب در شبهات موضوعیه و حکمیه - هر دو - جاری است. برای نمونه در شبهات موضوعیه چنین است که بین دو نفر راجع به مالی نزاع وجود دارد و با مراجعه به قاضی، او حکم می‌دهد که مثلاً مال مورد نزاع در ملکیت زید می‌باشد.

در شبهات حکمیه می‌توان حکم ارث زن از عقال (زمین) را مطرح نمود به نحوی که مثلاً زن مدعی است که از عقال ارث می‌برد ولی دیگر وراث منکر آن می‌باشند. البته در این که زن جزو وراث باشد اختلافی نیست بلکه اختلاف در این حکم است که آیا زن (یعنی همسر میت) از زمین هم ارث می‌برد یا نه؟ ورثه منکر آن هستند و زن مدعی آن است. لذا در اینجا به فقیه رجوع می‌شود و او فتوای خود را بر مورد نزاع تطبیق می‌کند.

در نتیجه حتی در شبهات حکمیه، حکمی که قاضی صادر می‌کند جزئی است لکن در باب فتوا، مفتی به زن نمی‌گوید: تو از ارث عقال محروم هستی بلکه به نحو کلی فتوا می‌دهد که زن از ارث عقال محروم است.

نمونه دیگر؛ راجع به مقدار خبوه اختلاف وجود دارد. در صحیحہ ربعی بن عبدالله به هفت مورد اشاره شده است که در آن آمده: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبْعِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ فَسَيْفُهُ وَمُصْحَفُهُ وَخَاتَمُهُ وَكُتُبُهُ وَرَحْلُهُ وَرَاحِلَتُهُ وَكِسْوَتُهُ لِأكْبَرٍ وَوَلَدِهِ، فَإِنْ كَانَ الْأَكْبَرُ ابْنَةً فَلِلْأكْبَرِ مِنَ الذُّكُورِ»^(۱).

ربعی بن عبدالله گوید: امام صادق (عليه السلام) فرمود: هرگاه مردی بمیرد، شمشیر، انگشتر، قرآن، کتاب‌ها، اثاث زندگی، مرکب سواری و لباس‌های او به

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۹۷، ح ۱، باب ۳ از ابواب میراث الأبوين والأولاد.

بزرگ‌ترین فرزند او خواهد رسید، و اگر بزرگ‌ترین فرزند او دختر باشد به بزرگ‌ترین پسر او تعلق می‌گیرد.

ولی در صحیحه دیگری از او موارد مذکور به چهار مورد تقلیل یافته است چراکه در آن آمده: «وَ (الْكَلْبَنِي) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ فَلِلْأَكْبَرِ مِنْ وَلَدِهِ سَيْفُهُ وَمُضْحَفُهُ وَخَاتَمُهُ وَدِرْعُهُ»^(۱).

ربعی بن عبدالله گوید: امام صادق (عليه السلام) فرمود: هرگاه مردی بمیرد، شمشیر، قرآن، انگشتر و زره او به بزرگ‌ترین فرزندش می‌رسد.

بنابراین نزاع در حبه بین فرزند بزرگ‌تر با دیگر وراث است که ممکن است طرفین به یک فقیه یا هر کدام جداگانه به یک فقیه رجوع کنند. در صورت نخست نزاع برطرف می‌شود ولی در صورت دوم اگر مستند هر کدام از دو فقیه با مستند دیگری تفاوت کند نزاع برطرف نخواهد شد. بنابراین امام (عليه السلام) در باب قضا مرجحاتی را برای فصل خصومت ذکر می‌کند ولی در باب فتوا چنین نیست. محقق آخوند خراسانی (رحمته الله علیه) معتقدند مقبوله عمر بن حنظله مربوط به باب قضاست و نمی‌توان از آن به باب فتوا و دو خبر متعارض تعدی نمود. قول به تخییر در باب فتوا دارای معناست چراکه فرموده: «بِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ»^(۲).

برای رفع تنافی بین مقبوله و مرفوعه دو راه وجود دارد: نخست: الغاء خصوصیت. دوم: تنقیح مناط.

توضیح این که برای رفع تنافی بین مقبوله و مرفوعه می‌توان گفت: الغاء خصوصیت از باب قضا می‌گردد و حکم در مقبوله اطلاق دارد و شامل باب فتوا نیز می‌شود و البته این مطلب اول الکلام است و تعدی از یک موضوع به موضوع دیگر خلاف اصل و قیاس می‌باشد که مردود است.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۹۷، ح ۲، باب ۳ از ابواب میراث الأبوين والأولاد.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۶، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

راه دیگر برای رفع تنافی آن است که تنقیح ملاک کرده و بگوییم؛ ملاک ترجیح، خروج از تحیر در تکلیف است و این ملاک در دو خبر متعارض نیز وجود دارد. لذا می‌توان از باب قضا به باب فتوا نیز تعدی نمود ولی محقق آخوند خراسانی رحمته الله معتقدند این کار نیز مشکل است چرا تنقیح مناط در مواردی صحیح است که مناط، قطعی و تمام باشد و علت تامه در آن بیان گردد. این در حالی است که در ما نحن فیه قطع به تنقیح مناط وجود ندارد. بلکه ظن و گمان در آن حاکم است به نحوی که در باب فتوا حکم واقعی می‌تواند، تخییر باشد چنانچه در خصال کفاره این گونه است. ولی در باب قضا چنین نیست و حکم به تخییر رافع خصومت نخواهد بود. در نتیجه محقق آخوند خراسانی رحمته الله بر آن است که نمی‌توان مقبوله عمر بن حنظله که در باب قضا وارد شده را در باب فتوا نیز جاری نمود.

پاسخ به اشکالات محقق خراسانی رحمته الله

نخست ایشان مدعی شدند که دو روایت مقبوله و مرفوعه با یکدیگر تنافی و اختلاف دارند. در پاسخ باید گفت: بله، در نگاه اول چنین می‌نماید و چنانچه برای رفع تنافی بین دو روایت از قواعد ترجیح یا جمع بین روایتین استفاده می‌شود، مورد مذکور نیز چنین است و البته وظیفه و هنر فقیه اقتضای آن را دارد.

از طرف دیگر باید گفت: در صورتی که تنافی موردنظر از موارد تنافی بین حجت و لاحتجت باشد و مقبوله به عنوان حجت و مرفوعه در مقام لاحتجت قرار داشته باشند، طبیعتاً مرفوعه طرح می‌گردد و تنافی رفع می‌شود.

در اشکالی گفته‌اند: از آنجایی که مشهور اصحاب طبق مرفوعه، فتوا داده و عمل نموده‌اند پس ضعف سند جبران می‌شود. چنانچه شیخ اعظم انصاری رحمته الله در فرائد می‌فرماید: «وهي وان كانت ضعيفه السند إلا انها موفقه

لسیره العلماء فی باب الترجیح^(۱). نیز سید یزدی قدس سره در رساله تعارض خود قائل به آن شده که ضعف سند مرفوعه به واسطه عمل مشهور جبران می شود.^(۲)

در پاسخ باید گفت: این اشکال وارد نخواهد بود چراکه شروط جبران سند به واسطه عمل مشهور در ما نحن فیه ناتمام است. توضیح این که در صورتی ضعف سند روایت به واسطه عمل اصحاب جبران می شود که اولاً مدرک آن منحصر در روایت مذکور باشد و ثانیاً لازم است روایت به سمع و نظر مشهور قدما رسیده باشد و براساس آن فتوا صادر نموده باشند. لکن از آنجایی که مرفوعه زراره هیچ کدام از دو شرط مذکور را ندارد در نتیجه نمی تواند مورد تمتک قرار گیرد و سندش را از ضعیف بودن خارج کند. چراکه - در شرط اول - مدرک مرجحات منحصر به مرفوعه نیست؛ بلکه دیگر روایات نیز در آن دخیل هستند و - در شرط دوم - این روایت به مرئی و منظر مشهور قدما نرسیده و هیچ اثری از این روایت تا قرن دهم وجود ندارد و صرفاً ابن ابی جمهور در عوالی اللالی آن را نقل نموده است.

از طرف دیگر نیز مشهور اصحاب از مرفوعه إعراض نموده اند چون در مرفوعه، نخست ترجیح به شهرت و سپس ترجیح به صفات راوی و پس از آن مخالفت عامه ذکر شده است و این در حالی است که می دانیم اولین مرجح مشهور، موافقت کتاب است ولی ذکری از آن در مرفوعه به میان نیامده است. مخفی نماند که ادعای شیخ اعظم انصاری قدس سره مبنی بر موافقت سیره علما با مرفوعه، در اصل ترجیح است و ارتباطی به مرجحات موجود در آن ندارد.

اشکال دیگر محقق خراسانی قدس سره بر آن بود که مقبوله صرفاً در باب قضا وارد شده و نمی توان از آن در باب إفتاء استفاده نمود و از مقام قضا به مقام إفتاء تعدی کرد. به عبارت دیگر هر چند فقیه هر دو جایگاه قضا و إفتاء را دارا

(۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۶۸.

(۲) التعارض، ص ۴۱۳.

است لکن در هر کدام وظیفه‌ای خاص دارد به نحوی که در باب إفتاء کلیات بیان می‌شوند ولی در باب قضا، تطبیق بر جزئیات انجام می‌گردد. بنابراین محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه معتقدند: از آنجایی که در مقبوله ابتدا ترجیح به صفات راوی و سپس شهرت و بعد از آن موافقت کتاب و در آخر مخالفت عامه لحاظ گردیده است و همه موارد مذکور در باب قضا وارد شده، پس ربطی به مقام إفتاء ندارد و نمی‌توان در آن نیز مرجحات مذکور را اعمال کرد، مگر با تمسک به الغاء خصوصیت یا تنقیح ملاک. لکن معلوم است که این مقام فاقد شروط مذکور می‌باشد.

در پاسخ باید گفت: این اشکال نیز وارد نخواهد بود چراکه دو پاسخ برای آن مطرح شده است و به بیان زیر می‌باشد:

الف) پاسخ محقق نائینی رحمته الله علیه

محقق نائینی رحمته الله علیه می‌فرمایند: ترجیح در مقبوله عمر بن حنظله در مقابل تخییر است. به معنای این که اگر ترجیح بین دو روایت بوجود نیاید نوبت به تخییر خواهد رسید و البته این تخییر از قبیل تخییر در مسأله اصولی - نه فقهی - است که عام بوده و در تمام ابواب فقهی کاربرد داشته و جاری است و اختصاص به یک باب دون باب دیگری ندارد.^(۱)

به عبارت دیگر مرجحات در مقبوله، در تمام ابواب فقه جاری شده و بیان می‌کند که روایت ذات مرجح حجت است و حکم واقعی را بیان می‌کند. همان گونه که اگر قائل به تخییر شویم، این معنا عام بوده و در تمام ابواب کاربرد دارد و جاری است. باید گفت: انصافاً این پاسخ تمام و کامل است و قابل پذیرش می‌باشد.

برای نمونه راجع به دختری که با پدر خویش در امر ازدواج نزاع دارد چنین است که دختر مقلد کسی است که معتقد است: باکره رشیده نیازی به اذن پدر در ازدواجش ندارد ولی پدر مقلد کسی است که می‌گوید: باکره رشیده نیاز به اذن پدر دارد. در این صورت رفع نزاع به این نحو است که اگر

(۱) فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۷۲.

هر دو نزد یک قاضی فقیه طرح دعوا کنند، او فتوای خود را تطبیق می‌کند و فصل نزاع می‌شود لکن در صورتی که هر دو نزد دو فقیه طرح دعوا کنند و نظر هر کدام مخالف دیگری باشد، در باب ترجیح وارد می‌شود و با عمل به مرجحات نزاع پایان می‌یابد.

در نتیجه تفاوتی در اخذ مرجحات باب قضا و غیر آن وجود ندارد چراکه ترجیح در ما نحن فیه در مقابل تخییر اصولی است که عام می‌باشد و در همه ابواب فقه جاری است.

(ب) پاسخ محقق خوئی رحمته الله

ایشان می‌فرمایند: هر چند مقبوله در باب قضا وارد شده است لکن در مواردی که بحث در مستند آن باشد و در مقام دو روایت متعارض وجود داشته باشند و شیوه رفع تعارض و ترجیح یکی بر دیگری توسط امام (علیه السلام) بیان گردد، در همه ابواب فقهی کاربرد دارد و منحصر به باب قضا نخواهد بود.^(۱)

لذا هر چند صدر مقبوله راجع به باب قضا است لکن در ذیل به بیان مرجحات و رفع تعارض بین خبرین پرداخته و می‌تواند در تمام ابواب فقهی جاری شود.

ناگفته نماند که براساس بیان فوق، اشکال استاد محقق دامت الله وارد نخواهد بود. ایشان می‌فرمایند: سلّمنا که صدر و ذیل مقبوله راجع به دو مطلب و باب است لکن از آنجایی که ورود مقبوله در خصوص باب قضا می‌باشد، نمی‌توان از آن تعدی نمود و آن را در ابواب فقهی دیگر نیز جاری کرد. در پاسخ می‌گوییم: از آنجایی که ذیل مقبوله راجع به روش رفع تنافی و ترجیح در دو روایت متعارض است و در باب قضا وارد شده و در سایر موارد فقهی نیز تعارض بوجود می‌آید پس همان روش ترجیح و رفع تنافی در متعارضین نیز جاری می‌گردد.

(۱) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۴۱۰.

وجوه دیگر بر اعتقاد به ترجیح در متعارضین

شیخ اعظم انصاری قدس سره پنج وجه و محقق آخوند خراسانی قدس سره در کفایه دو وجه را ذکر می‌فرمایند و البته اهم آنها سه مورد زیر می‌باشد:

(۱) اجماع

بر اخذ روایت ذات مرجح، اجماع وجود دارد و آن را چند تن از اصولیون ادعا نموده‌اند به نحوی که اجماع گاهی قولی و زمانی فعلی است. مراد از اجماع فعلی، سیره فقها خلفاً عن سلف می‌باشد. البته اجماع مذکور در نزد اصولیون و فقها بین طرفی النقیضین واقع شده به نحوی که محقق آخوند خراسانی قدس سره منکر صغرای اجماع است و معتقدند اصلاً اجماعی وجود ندارد و در مقابل سید یزدی قدس سره قطع به وجودش داشته و آن را حجت می‌داند.

بیان محقق آخوند خراسانی قدس سره و نقد آن

ایشان می‌فرمایند: اصلاً چنین اجماعی وجود ندارد و شاهد آن را بیان کلینی در دیباجه کافی ذکر می‌کنند - با این که ایشان از فقهای عصر غیبت می‌باشد - که فرموده: «نَحْنُ لَا نَعْرِفُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا أَقْلَهُ وَلَا نَجِدُ شَيْئاً أَحْوَطَ وَلَا أَوْسَعَ مِنْ رَدِّ عِلْمِ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى الْعَالَمِ علیه السلام وَقَبُولِ مَا وَسِعَ مِنَ الْأَمْرِ فِيهِ بِقَوْلِهِ علیه السلام بَأَيِّمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُمْ»^(۱). ما با این دستور تنها مقدار اندکی از روایت‌ها را تشخیص می‌دهیم و (درباره باقی روایت‌ها) راهی نمی‌یابیم که از بازگرداندن آن روایات به خود امام علیه السلام فراخ‌تر و با احتیاط‌تر باشد. و دستور فراخی را که امام علیه السلام داده بپذیریم که فرمود: «هرکدام از روایت‌های مختلف را که برای پذیرفتن آن بگیرید برایتان روا است».

بر این اساس اجماعی بر اخذ ترجیح وجود ندارد. لکن باید گفت: بیان محقق آخوند خراسانی قدس سره قابل پذیرش نمی‌باشد چرا که کلینی قدس سره در چند سطر قبل متصلاً به اثبات نظر ترجیح پرداخته و می‌گوید: «فَاعْلَمْ يَا أَحْي

(۱) الکافی، ج ۱، ص ۹.

أَرْشَدَكَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا يَسَعُ أَحَدًا تَمَيُّزُ شَيْءٍ مِمَّا اخْتَلَفَتِ الرَّوَايَةُ فِيهِ عَنِ الْعُلَمَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِرَأْيِهِ، إِلَّا عَلَى مَا أَطْلَقَهُ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ: إِعْرِضُوهَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ؛ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ؛ فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ. وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خُذُوا بِالْمُجْمَعِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»^(۱).

ای برادر! - که خداوند هدایت کند - بدان که برای کسی روا نباشد تا با نظر خود، روایت‌های مختلفی که از امامان علیهم‌السلام رسیده است، تشخیص دهد مگر به دستور خود امام علیه‌السلام که فرمود: آن (روایت‌ها) را با قرآن بسنجید، آن را که با کتاب خدای گرامی و بزرگ مطابق است برگزید و آن را که مخالف کتاب خداوند است، پس زنید. و فرمایش او علیه‌السلام که، آنچه مطابق با گفتار عامه است واگذارید که هدایت در مخالفت با آنان است و نیز فرمود: روایتی که مورد پذیرش همگان است برگزید؛ زیرا در آنچه مورد پذیرش همگان است تردیدی نیست.

لذا باید گفت: کلینی رحمته‌الله در ابتدا قائل به ترجیح شده ولی در ادامه در صورت نبودن مرجح در متعارضین معتقد به تخییر می‌باشند.

بیان سید یزدی رحمته‌الله و نقد آن

ایشان در کتاب تعارض می‌فرمایند: اجماع بر اعتقاد به ترجیح در متعارضین وجود دارد و قطعاً حجت است، چراکه اجماع از سه مورد زیر خارج نیست:

(الف) از امام اخذ شود.

(ب) کاشف از رضایت حجت خداست.

(ج) کاشف از سیره عقلانیه قطعی که متصل به زمان معصوم علیه‌السلام بوده به نحوی که ردی از آن نرسیده، لذا کاشفیت از حجّیت آن دارد.^(۲)

(۱) الکافی، ج ۱، ص ۱۷.

(۲) التعارض، ص ۳۶۹.

باید گفت: این مطلب که اجماع بر ترجیح وجود دارد، مورد پذیرش است لکن نمی‌توان آن را به‌عنوان دلیلی مستقل محسوب نمود. بلکه اجماع مذکور از نوع مدرکی یا محتمل المدرکيه می‌باشد. لذا در ما نحن فيه اجماع بعنوانه الخاص نمی‌تواند حجت باشد. چراکه مستمسک آن ممکن است روایات باب ترجیح باشد یا آن‌که استناد مجمعین به دلیل عقلی یا دلیل عقلایی بوده است. بنابراین لازم است که مدرک و دلیل مدعا بر اجماع ملاحظه شود.

(۲) دلیل عقلی

وجه دیگر بر اثبات ترجیح در متعارضین دلیل عقلی است. چنان‌چه سید محمد مجاهد رحمته الله آن را نقل می‌کند و البته این استدلال را به کتبی از جمله نه‌ایه الوصول و تهذیب الأصول علامه حلّی و منیه اللیب اعرجی و غایه البادی المبادی و غیره نسبت می‌دهد.^(۱) بنابراین گفته‌اند: تقدیم روایتی که مزیت ندارد بر روایتی که مزیت دارد، همان ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلاً قبیح می‌باشد بلکه قطعاً ممتنع است.

دو اشکال محقق آخوند خراسانی رحمته الله بر دلیل عقلی و پاسخ آن

(۱) اشکال نخست، صغروی است. محقق خراسانی رحمته الله می‌فرماید: ترجیح بلامرجح وقتی حاصل است که مزیت مورد نظر در ملاک حجّیت، درنظر شارع نیز اثر داشته باشد. ولی اگر آن‌چه به‌عنوان مزیت دانسته شده در ملاک حجّیت دخیل نباشد، جزء مصادیق ترجیح بلامرجح نخواهد بود و البته موارد مذکور هیچ‌کدام دخیل در حجّیت ندارند، لذا نمی‌تواند به‌عنوان صغری قرار گیرد.

لکن اشکال مذکور قابل پذیرش نیست چراکه اموری مثل هاشمی‌بودن یا کاتب‌بودن یا بینایی راوی که دخالتی در ملاک حجّیت ندارند به‌عنوان مرجح محسوب نمی‌شوند، ولی اگر آن‌چه به‌عنوان مرجح ذکر شده مثل

(۱) مفاتیح الأصول، ص ۶۸۷.

اوثقیّت یا اصدقیت یا احفظیت یا افقهیت، به عنوان ملاک قرار می‌گیرد و صحیح و عقلی است.

۲) اشکال دوم، کبروی است. محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه می‌فرماید: ترجیح بلامرّج قبیح نیست چراکه آن به عنوان فعلی قبیح که بدون غایت عقلایی انجام شده محسوب می‌شود لکن ممتنع نمی‌باشد. چراکه فعلی بدون علّت از فاعل صادر نمی‌شود. ترجیح، فعلی اختیاری فاعل است که ناشی از علّت خود می‌شود و البته فعل قبیح از حکیم صادر نمی‌شود. محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه می‌فرماید: غرض ما آن است که ترجیح بلامرّج امتناع ذاتی ندارد و ممتنع نیست ولی قبیح می‌باشد.

پاسخ آن است که فلاسفه در ترجیح بلامرّج اختلاف دارند. عده‌ای گویند: بازگشت آن به ترجیح بلامرّج از ناحیه اراده است، لذا امتناع ذاتی دارد. گروهی معتقدند: بازگشت به ترجیح بلامرّج ندارد لذا امتناع ذاتی نیز نخواهد داشت. لکن کبرای دلیل این نیست که آیا ترجیح بلامرّج قبیح هست یا ممتنع، بلکه کبرای ما آن است که ترجیح مرجوح بر راجح به نحو مطلق صحیح نیست، بلکه معتقدیم ترجیح فاقد مزیت (مرجوح) بر واجد مزیت (راجح) ممکن هست ولی از شخص حکیم صادر نمی‌شود.

قابل ذکر است که از اصل این استدلال می‌توان چنین پاسخ داد که ممکن است ملاک نزد ما و نزد شارع تنافی داشته باشد به نحوی که مثلاً ملاک نزد شارع می‌تواند تسهیل امر بر مکلفین باشد که در نتیجه تخییر در متعارضین بدست می‌آید ولی ملاک نزد ما أقرب إلى الواقع باشد که در این صورت اعتقاد به ترجیح صحیح است و البته باید گفت: این ملاک همیشه مصیب به واقع نخواهد بود.

در نتیجه اگر ملاک، تسهیل امر بر مکلفین باشد با اعتقاد به تخییر سازگارتر است ولی اگر ملاک، أقربیت إلى الواقع باشد با اعتقاد به ترجیح در متعارضین سازگار است. لذا باید گفت اختلاف ملاک در مقام وجود دارد.

(۳) اصل ثانوی

وجه دیگر بر اثبات ترجیح در متعارضین وجود اصل ثانوی در مقام است. توضیح این که اصل اولی در متعارضین تساقط است لکن شارع مقدس اصل ثانوی ترجیح را در آن جعل نموده به نحوی که برای رفع تنافی در متعارضین، به مرجحات رجوع می شود و در صورت فقدان آن نوبت به اصل اولی - تساقط - می رسد. لذا اعتقاد به ترجیح دارای اصل ثانوی - که مجعول شرعی است - می باشد.

دو تقریب از اصل ثانوی

تقریب نخست: پس از آن که علم پیدا کردیم بر این که صرفاً یکی از دو خبر متعارض حجت است، امر دایرمدار است بین اخذ روایت دارای مزیت (مرجح) و اخذ روایت فاقد مزیت. در این صورت بازگشت امر به تردید بین وجوب عمل به یکی از دو متعارضین، به تخییر یا تعیین در مکلف به خواهد بود که اصل در آن تعیین ذات مزیت می باشد چراکه کبرایی کلی به نام اشتغال یقینی در مقام وجود دارد که اقتضای فراغت یقینی دارد. بنابراین اشتغال به یکی از دو خبر، متیقن است و با عمل به خبر ذات مزیت، قطعاً فراغت ذمه حاصل می شود ولی با عمل به خبر دیگر چنین قطعی حاصل نمی شود. لذا باید خبری که ذات مزیت و مرجح است، اخذ گردد.

سه اشکال زیر بر تقریب فوق وارد است:

(۱) محل خلاف مسأله دوران بین تعیین و تخییر، در بحث تقدم است. نظر مشهور بر آن است که تعیین مقدم می باشد. نظر جماعتی دیگر - مثل آیه الله خوئی قدس سره - بر آن است که تخییر مقدم می باشد.

استدلال محقق خوئی قدس سره بر تخییر آن است که لزوم تعیین در متعارضین، نیاز به دانش و کلفت اضافه دارد بر خلاف تخییر که در آن فراغ بال وجود دارد. لذا در اینجا که شک داریم آیا تکلیف زائده محقق شده یا نه؟ باید گفت: با تمسک به اصل و نیز روایت «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» برائت شرعی و نقلی جاری می شود.

(۲) بحث دوران امر بین تعیین و تخییر در مواردی صحیح است که مکلف مخیر در اخذ باشد. مانند کفاره افطار عمدی روزه ماه مبارک رمضان که در آن تخییر بین یکی از سه مورد یا ترک یا اخذ همه - عتق رقبه یا اطعام ستین مسکین یا صیام شهرین متتابعین - وجود دارد. این مطلب بر خلاف ما نحن فیه و متعارضین می باشد. چراکه در آنها یکی دال بر حرمت و دیگری دال بر وجوب است و هرکدام اخذ شود طرف دیگر خودبه خود حاصل می شود. برای نمونه در مورد نماز جمعه، برخی بر وجوب و برخی بر حرمت آن در عصر غیبت معتقدند. حال هر کدام اخذ گردد نظر دیگر خودبه خود ترک خواهد شد. لکن در ما نحن فیه تخییر صحیح نیست چون توانایی بر اخذ هر دو وجود ندارد چراکه امر دایرمدار بین وجوب و حرمت می باشد که در آن امثال یا ترک وجود دارد به نحوی که اگر تارک شدید فاعل نیستیم و خودبه خود - و نه از روی اختیار - فعل ترک شده و اگر فاعل باشیم تارک نیستیم و این مورد خارج از مصادیق تخییر است.

(۳) آنچه که در باب تخییر وجود دارد در مواردی است که مکلف در مقام فعل مخیر بین انجام یکی از آن دو باشد. ولی آنچه که شارع جعل کرده اگر وجوب یا عدم وجوب فعل نباشد بلکه حکم وضعی باشد، دیگر موضوع برای تعیین و تخییر نخواهد بود. لذا متعلق تکلیف، احکام تکلیفیه ای است که موضوعش افعال مکلفین می باشد و گاهی آن فعل واجب و گاهی حرام است و با امثال یا ترک یا زجر محقق می شود.

لکن در مسائل اصولی، شارع یکی از دو خبر را حجت قرار داده است. لذا مسأله حجت بودن در اینجا مطرح است که حکمی وضعی محسوب می شود. مثل زوجیت و مالکیت.

حجت، طریق به واقع یا کشف از واقعیت دارد و موجب منجزیت یا معذرت می شود. لذا وقتی تعریف حجت چنین شد و از دو روایت متعارض، صرفاً یکی به عنوان حجت محسوب شود، تخییر معنایی نخواهد داشت.

تقریب دوم: اصل در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجت، مقتضی

تعیین است. بنابراین ادله تخییر ناتمام خواهد بود. توضیح این که اگر معتقد شدیم ادله تخییر ناتمام است یا اطلاق ندارد و در نتیجه در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجّیت شک نمودیم، گفته‌اند: اصل بر تعیین است به خاطر این که اگر خبر ذات مرّجح اخذ شود قطعاً همان در حق مکلف حجّت است ولی اگر خبر دیگر اخذ شود، مشکوک الحجّیه است، لذا اصل و قاعده در اینجا از نظر عقل و نقل و اصل عملی بر تعیین می‌باشد.

از نظر عقلی، تعیین ثابت است. چون عقل به این نحو حکم می‌کند که شک در حجّیت مساوی با عدم حجّیت است. چرا که شک در حجّیت شرعی مساوی با قطع به عدم حجّیت از نظر عقل می‌باشد و عقل حکم به حجّیت نمی‌کند مگر آن که حجّیت نزد او تمام باشد و یقین به حجّیت داشته باشد. لذا وقتی عقل در جعل حجّیت شرعی نسبت به چیزی شک داشته باشد، حکم به عدم حجّیت آن می‌کند.

از نظر نقل نیز عموم آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(۱) دلالت می‌کند که حجّیت مشکوکه قابل تبعیت نیست چرا که حجّت نمی‌باشد.

از نظر اصل عملی نیز حجّیت حکم شرعی، وضعی است به نحوی که باید شارع آن را جعل نماید. لذا وقتی نسبت به روایت فاقد مزیت شک وجود داشته باشد، قطعاً برای روایت ذات مزیت حجّیت جعل شده است. از طرف دیگر نیز بنا بر استصحاب، تعیین ذات مزیت مقدّم است چرا که هنگام شک در جعل حجّیت برای فاقد مزیت، اصل بقای عدم حجّیت جاری می‌شود.

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که در ما نحن فیه تخییری بین روایت ذات مزیت و فاقد مزیت وجود ندارد بلکه تعیین ذات مزیت مقدّم است.

(۱) سوره اسراء، آیه ۳۶.

تنبيهات ترجيح

(۱) شهرت

ترجیح به شهرت در مقبوله عمر بن حنظله و مرسله طبرسی و نیز در مرفوعه زراره ذکر شده است.

در مورد ترجیح به شهرت در مقبوله عمر بن حنظله آمده: «فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»^(۱)؛ فرمود: توجه شود به آن که حکمش، مطابق با اتفاق نزد اصحاب باشد. پس به آن حدیث عمل شود و حدیث دیگری که تنها و غیرمشهور نزد اصحاب است رها شود، زیرا در آن چه مورد اتفاق است، تردیدی نیست.

در مرسله ابومنصور طبرسی آمده: «وَرَوَى عَنْهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا اخْتَلَفَتْ أَحَادِيثُنَا عَلَيْكُمْ فَخُذُوا بِمَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ شِيعَتُنَا فَإِنَّهُ لَا رَيْبَ فِيهِ»^(۲).

از ائمه علیهم السلام روایت شده که فرموده‌اند: در صورت اختلاف در احادیث ما به روایاتی عمل کنید که شیعیان ما بر آن اجماع دارند، زیرا شکی در آن نمی‌باشد.

در مورد ترجیح به شهرت در مرفوعه زراره آمده: «فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعْ الشَّاذَّ النَّادِرَ»^(۳). فرمود: به حدیث مشهور بین

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ح ۴۳، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۳) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳، ح ۲؛ عوالي اللآلی، ج ۴، ص ۱۳۳، ح ۲۳۹.

اصحاب عمل کن و غیر مشهور را واگذار.

اقسام شهرت

شهرت بر سه نوع روایی و عملی و فتوایی منقسم شده است:

شهرت روایی

مراد از شهرت روایی آن است که شهرت مربوط به نقل شفاهی باشد یا تدوین آن در مجامع حدیثی متقدم وجود داشته باشد. به عبارت دیگر اگر یک روایت به نحو شفاهی و به نحو کثرت نقل در افواه محدثین ذکر گردد یا آن که تدوین آن در مجامع حدیثی متقدم و قریب العهد به زمان معصوم (علیه السلام) زیاد باشد را مشهور روایی می نامند. لذا ممکن است در یک حکم دو روایت مشهور وجود داشته باشد و به همین دلیل است که در مقبوله عمر بن حنظله مرجحات دیگری غیر از شهرت ذکر گردیده است.

کیفیت جبران ضعف سند به شهرت روایی

آیا شهرت روایی جابر ضعف سند می باشد؟ در پاسخ باید گفت: جبران ضعف سند به وسیله شهرت روایی مبنی بر آن است که حجّیت خبر ثقه، از باب حصول وثوق بر اطمینان به مضمون آن باشد. به عبارت دیگر حجّت بودن خبر ثقه دو مبنا دارد. نخست این که؛ خبر واحد ثقه تعبداً حجّت است. دوم آن که؛ خبر واحد ثقه در صورتی که وثوق به صدور یا مضمون آن حاصل شود، حجّت خواهد بود.

ما معتقدیم هر دو مبنا صحیح است و روایتی که دارای سند ضعیف باشد ولی به مضمون آن وثوق پیدا شود، قابل پذیرش است.

شهرت عملی

شهرت عملی به معنای شهرت بر عمل به روایت است و در مقام فتوا استناد و اعتماد به آن وجود دارد.

اشکال و پاسخ

بعضی از مشایخ اساتید^{قدس سره} ترجیح به شهرت را در شهرت عملی می‌دانند. چون روایت مشهور^۱ معرض عنها از جانب اصحاب، بیانگر آن است که اصلاً مشهور نبوده است چراکه گفته‌اند: «كُلَّمَا ازْدَادَتْ شُهْرَةً ازْدَادَتْ بُعْدًا»^(۱)؛

لکن پاسخ آن است که مراد از ترجیح به شهرت در روایات، شهرت عملی نیست چراکه در مقبوله عمر بن حنظله وارد شده است که دو روایت متعارض مشهور می‌باشند و قطعاً دو شهرت عملی بر دو روایت متعارض

(۱) «از قواعد شناخته شده‌ای که در کلمات فقها تکرار و به اشکال مختلف بیان شده است، قاعده «كُلَّمَا ازْدَادَتْ صَحَّةً ازْدَادَتْ وَهْنًا وَكُلَّمَا ازْدَادَتْ وَهْنًا ازْدَادَتْ صَحَّةً» است. محقق مامقانی درخصوص شهرت این قاعده می‌نویسد: «بین علما شایع گشته و دفاتر پر شده و بر بالای منابر ندا داده شده، که هرچه روایت صحیح‌تر و معتبرتر باشد، به سبب اعراض اصحاب، سست‌تر و بی اعتبارتر است». (نهایة المقال، ص ۴۶)

شکل بین این قاعده در کلمات فقها متفاوت است، اما اشاره همگی به این است که هر قدر روایت از لحاظ سند و دلالت معتبرتر باشد، اعراض اصحاب سبب ضعف و سستی بیشتر آن می‌گردد، و در مقابل، هر اندازه روایت از لحاظ سند و دلالت ضعیف‌تر باشد، عمل اصحاب، ضعف آن را به نحو شایسته‌تری جبران می‌کند. (غنائم الأیام، ج ۱، ص ۴۱۴؛ مصباح الفقیه، ج ۷، ص ۲۵۵ و ج ۱۰، ص ۲۹۶؛ منتقد المنافع، ج ۱، ص ۴۷۴ و ج ۲، ص ۲۱۰؛ نهایة المقال، ص ۸۸؛ رساله فی الدماء الثلاثة، ص ۳۱۰؛ تقریر بحث السید البروجردی، ج ۲، ص ۴۸۹؛ کتاب الطهارة (امام خمینی)، ج ۳، ص ۳۸؛ المعالم المأثورة، ج ۱، ص ۲۵۱؛ نتائج الأفكار، ص ۶۶؛ کتاب الصلاة (آیه الله اراکی) ج ۲، ص ۴۶۸؛ البدر الزاهر، ص ۳۱۱؛ مصباح الهدی، ج ۹، ص ۳۳۳؛ کتاب الحج (آیه الله شاهرودی)، ج ۴، ص ۳۶۷؛ القواعد الفقهية (آیه الله بجنوردی)، ج ۵، ص ۳۵۰.

این قاعده شامل دو بخش است که بر محور کناره گیری و عمل اصحاب استوار است، و سخت و ضعف روایت در آن نقش کلیدی دارد. نکته جالب اهمیت آن که با وجود آوازه قاعده و استناد فراوان به آن در کتب فقهی، تاکنون به طور مستقل، تبیین و ارزیابی نشده است.

مقاله تبیین و ارزیابی قاعده «كُلَّمَا ازْدَادَتْ صَحَّةً ازْدَادَتْ وَهْنًا وَكُلَّمَا ازْدَادَتْ وَهْنًا ازْدَادَتْ صَحَّةً»، تألیف آقایان: محمد فائزی و مهدی آزادپرور، چاپ شده در پژوهش نامه اصول فقه اسلامی، سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰ ش.

وجود ندارد، بلکه صرفاً یکی مشهور و دیگری شاذ محسوب می‌شود و به همین دلیل است که امام (علیه السلام) علاج و مرجحات دیگری نیز برای آن بیان می‌کند.

کیفیت ترجیح به شهرت عملی

آیا شهرت عملی می‌تواند جزو مرجحات محسوب گردد؟ باید گفت: چنانچه از مرجحات منصوصه تعدی گردد و هر نوع مزیت و امتیازی در روایت را به عنوان مرجح بشماریم، شهرت عملی نیز می‌تواند جزو مرجحات محسوب گردد.

وجود و عدم شهرت عملی جابر و کاسر سند؟

آیا شهرت عملی می‌تواند به عنوان جابر ضعف سند محسوب گردد و عدم آن کاسر صحت روایت باشد؟ باید گفت: بله؛ آن چیزی که روایت را سست می‌کند عدم شهرت عملی است. همان گونه که اگر اصحاب بر خبری که سند ضعیف دارد عمل نمایند، جابر آن خواهد بود.

شهرت فتوایی

مراد از آن شهرت فتوایی به معنای شهرت در مقام فتواست که بدون احراز مستند آن به روایت باشد. به عبارت دیگر شهرت فتوایی به این معناست که اصحاب طبق مضمون یک روایت فتوا داده باشند لکن نمی‌دانیم مستند فتوا، همان روایت مورد نظر است یا روایت دیگری. چراکه غیر از روایت مذکور، هیچ ادله‌ای در مقام نیست.

در شهرت عملی صرفاً تک روایتی وجود دارد که اصحاب به آن فتوا داده‌اند و هیچ روایت دیگری در مقام وجود ندارد و احراز ستناد فتوا به این روایت است ولی در شهرت فتوایی چنین احرازی وجود ندارد.

کیفیت ترجیح به شهرت فتوایی

آیا شهرت فتوایی می‌تواند به عنوان یکی از مرجحات شمرده شود؟ باید گفت: چنانچه از مرجحات منصوصه تعدی گردد و هر نوع مزیت و امتیازی

در روایت را به عنوان مرجّح بشماریم، شهرت فتوایی نیز می‌تواند جزو مرجّحات محسوب شود.

وجود و عدم شهرت فتوایی جابر و کاسر سند؟

باید گفت: شهرت فتوایی نمی‌تواند جابر ضعف سند باشد و عدم آن نیز نمی‌تواند کاسر صحت روایت گردد. چراکه در شهرت فتوایی استناد به روایت مذکور احراز نشده است و این برخلاف شهرت عملی است که می‌تواند به عنوان کاسر صحت سند قرار گیرد.

۲) تعدی از مرجّحات منصوصه

آیا می‌توان هر مزیتی را به عنوان مرجّح در متعارضین محسوب نمود؟ نظر شیخ اعظم انصاری قدس سره بر آن است که تعدی از مرجّحات منصوصه به غیر آنها امکان دارد^(۱) و سید یزدی قدس سره نیز از ایشان تبعیت کرده است.^(۲) نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره در کفایه آن است که تعدی از مرجّحات منصوصه جایز نیست^(۳) و البته محققان متأخر مثل محقق نائینی^(۴) و آقا ضیاء عراقی^(۵) و مؤسس حائری قدس سره^(۶) نیز از ایشان تبعیت کرده‌اند.

استدلال شیخ اعظم انصاری قدس سره

ایشان برای اثبات مدّعی خود مقدمه‌ای دقیق ذکر می‌کنند و سپس به بیان ادله می‌پردازند.

شیخ اعظم انصاری قدس سره نخست می‌فرماید: مقتضای اصل ثانوی - هنگام شک در این که آیا وجود یک مزیت به عنوان مرجّح محسوب می‌شود یا نه - بر تعیین و اخذ متیقّن می‌باشد. چراکه شک در حجّیت وجود دارد و اصل

(۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۷۵۰.

(۲) التعارض، ص ۴۳۹ به بعد.

(۳) کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۲۳.

(۴) فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۷۸.

(۵) نه‌ایة الأفكار، ج ۴، ص ۴۵۱.

(۶) درر الفوائد، ج ۲، ص ۲۰۳.

در آن اشتغال و تعیین می‌باشد. بلکه؛ اگر کسی قائل به اطلاق ادله تخییر در متعارضین باشد - به حیثی که شامل شک در یک طرف نیز گردد - بر اصل حاکم خواهد بود و صرفاً مرجّحات منصوصه از آن خارج می‌شود و دیگر مزیت‌ها تحت اطلاق باقی می‌مانند که شامل موارد شک در ترجیح نیز می‌شود.

در نتیجه اگر بخواهیم از مرجّحات منصوصه تعدی نماییم باید ملتزم به یکی از دو مطلب زیر شویم:

(۱) این که از روایات ترجیح با انضمام فتاوی علما استفاده کنیم که مرجّحات منصوصه خصوصیتی ندارند، هرچند می‌دانیم که اصل در هر عنوانی آن است که در خصوص حکم، اخذ شده و در ترتب حکم موضوعیت دارد و الغاء خصوصیت نیز احتیاج به دلیل دارد و اصل اولی، عدم تعدی از عنوانی به عنوان دیگر است. چراکه اخذِ خصوصِ یک عنوان در حکم، اقتضای خصوصیت آن موضوع در حکم را دارد. به عبارت دیگر این حکم صرفاً مربوط به این موضوع خاص است ولی در ما نحن فیه وجودِ قرینه تناسب حکم و موضوع را ادعا نموده‌اند و معتقدند که مستفاد از حکم و موضوع به انضمام فتاوی فقها، عدم خصوصیت در باب مرجّحات است.

در نتیجه هر چیزی که به عنوان مزیت محسوب شود می‌تواند به عنوان مرجّح در باب متعارضین محسوب گردد.

(۲) از اخبار تخییر، اختصاص به صورت تکافؤ و تساوی دو خبر را استظهار می‌کنیم و می‌گوییم: تخییر راجع به تکافؤ و تساوی دو خبر است. یعنی هر جا مزیتی باشد - هرچند غیر منصوصه - لازم است ترجیح داده شود و تخییری در کار نیست.

در نتیجه شیخ اعظم انصاری رحمته الله از روایات ترجیح، عدم خصوصیت مرجّحات منصوصه را استفاده می‌کنند و هر مزیتی را به عنوان یک مرجّح می‌شمارند، چراکه مرجّح و مزیت، منتج اقریبیت به واقع است هرچند که غیر منصوصه باشد.

ایشان اضبطیت راوی را نیز برای نمونه ذکر می‌کنند و معتقدند این ویژگی هرچند جزو مرجّحات منصوصه نیست ولی می‌تواند به‌عنوان مرجّح شمرده شود چراکه اُقرَبیت إلی الواقع را بدست می‌دهد. ادله شیخ اعظم انصاری رحمته در اعتقاد به تعدّی از مرجّحات منصوصه و نقد آن به شرح زیر است:

دلیل اول و نقد آن

عنوان اصدقیت - مذکور در مقبوله - و اوثقیّت - مذکور در مرفوعه - صرفاً به جهت این‌که اُقرَبیتِ روایت به واقع را می‌رساند، به‌عنوان مرجّح محسوب می‌شود ولی در غیر این‌صورت تأثیری در حکم ندارد. لذا براساس تناسب حکم و موضوع، مراد از اصدقیت و اورعیت آن است که روایت منقول از اصدق و اوثق (و اوثق)، اقرب به واقع است ولی اگر راوی افقه یا اعدل باشد، اُقرَبیت إلی الواقع را نتیجه نمی‌دهد. چراکه احتمال دارد اُقرَبیتِ حاصل از سبب خاص و حیثیه باشد - یعنی اُقرَبیت حاصل از قول افقه یا اعدل - که حجت محسوب می‌شود. لذا در صفات راوی می‌توان از عنوان اصدقیت یا اورعیت به صفات روایت تعدّی نمود و معتقد شد که روایت منقول به لفظ بر روایتی که به معنا و مضمون نقل شده، مقدّم می‌باشد.

شیخ اعظم رحمته در ادامه تأییدی بر نظر خود آورده و می‌فرمایند: در مقبوله پس از آن‌که مجموعه‌ای از مرجّحات فردی راوی بیان شده، عمر بن حنظله سؤالی از وجود بعضی در یکی و وجود برخی صفات در دیگری نمی‌کند، بلکه از صورت تساوی دو راوی سؤال می‌کند و می‌گوید: «لا یفضل واحد منهما علی صاحبه». ایشان می‌فرماید: فهم سائل به‌عنوان موید محسوب می‌شود چراکه راوی مطلق فضیلت را از کلام امام علیه السلام فهمیده و از خصوصیات راوی، صرفاً تمام فضیلت را استفاده نموده است. بنابراین غیر از مرجّحات منصوصه، دیگر مزیت‌ها نیز می‌تواند به‌عنوان مرجّح در متعارضین

اخذ گردد.

بر استدلال فوق اشکالات زیر وارد شده است:

(۱) انضمام فتوای فقها به نصوص مورد پذیرش نیست چراکه نصوص، اختصاص به ظاهرشان دارند - هرچند این ظهور با استفاده از قرائن باشد - ولی اگر چیزی مورد ظهور نص و روایتی نبود، نمی‌توان از آن استفاده کرد، هرچند فتاوی اصحاب به آن منضم شود و البته این نیز اثری ندارد چراکه در واقع ضمیمه لاحجت به حجت محسوب می‌شود که اثری بر آن مترتب نیست.

(۲) هرچند در مرفوعه ترجیح به اوثقیت و در مقبوله ترجیح به اصدقیت ذکر شده ولی باید گفت: استناد به مرفوعه به خاطر ضعف سند و یافت نشدن آن در کتب علامه قدس سره قابل پذیرش نبوده و صحیح نیست. از طرفی نیز هرچند مقبوله از نظر سند مشکلی ندارد ولی اصدقیت از مرجحات یکی از دو حکم ذکر شده و ربطی به خبرین ندارد. در نتیجه در باب تعارض، اصل اولی تساقط و اصل ثانوی ترجیح است و در صورت فقدان آن به عام مافوق رجوع می‌شود و در صورت فقدان آن نیز اصل عملی جاری می‌شود.

(۳) لو سلمنا که بپذیریم اصدقیت به عنوان مرجح روایت محسوب شود لکن در این صورت باید معتقد شد که چون در مقبوله، نخست مرجحات به صفات فردی و سپس شهرت مطرح شده است، پس اگر راوی روایتی شاذ، اصدق باشد و راوی روایتی مشهور، صادق باشد، لازم است روایت مشهور طرح، و روایت شاذ اخذ شود لکن کسی معتقد به آن نشده است و «لم یقل به أحد». در نتیجه مزیت اصدقیت نمی‌تواند اقربیت إلی الواقع بدست دهد.

(۴) اگر عنوان خاصی در مقام حجیت ذکر شود، صرفاً بر همان عنوان خاص اقتصار می‌شود و برخلاف نظر شیخ اعظم قدس سره نمی‌توان از آن الغاء خصوصیت کرد و این قاعده‌ای عام است که ایشان و دیگران پذیرفته‌اند. لذا از آنجایی که عنوان خاصی به نام اصدقیت - در ما نحن فیه - وجود

دارد، باید بر همان اقتصار نمود و نمی‌توان از آن به‌عنوان اُقرَبیتِ إلی الواقع تعدّی کرد چراکه احتمال دارد مطلق اُقرَبیت ملاک نباشد.

بنابراین در مقام حَجّیت و کشف صرفاً قید مذکور اخذ می‌گردد و ما به قدر متیقّن اخذ می‌کنیم و می‌گوییم: اُقرَبیت حاصل از اصدقیت یک مرّجح است. بنابراین نمی‌توان از مرّجحات منصوصه تعدّی کرد.

۵) این‌که گفته شود عمر بن حنظله از مرّجحات فردیه در فرمایش امام (علیه‌السلام) مطلق ترجیح را استفاده کرده تا مؤیّدی بر تعدّی محسوب شود ناتمام است چراکه او صرفاً موارد تساوی دو راوی در صفات فردی را پرسید و گفت: «لا یفضل واحد منهما علی صاحبه». لذا از سخن او تعدّی به دیگر ویژگی‌ها و مزیت‌ها فهمیده نمی‌شود.

دلیل دوم و نقد آن

شیخ اعظم انصاری رحمته‌الله بر تعدّی از مرّجحات منصوصه به وجود تعلیل در مقبوله نسبت به ترجیح به شهرت تمسّک نموده‌اند. ایشان می‌فرمایند: این تعلیل و دلیل از عبارت «فان المجمع علیه لا ریب فیه» در مقبوله استخراج می‌شود.

تقریب دلیل ایشان آن است که می‌فرماید: علّت مذکور در حکم بر دو قسم است. نخست: علّتی که نمی‌تواند به‌عنوان علّت تأمه در حکم قرار بگیرد و نهایتاً می‌تواند به‌عنوان حکمت حکم لحاظ گردد. مثل لزوم عده در طلاق که به عدم اختلاط میاه تعلیل شده است. دوم: علّتی که می‌تواند موضوع برای حکم شرعی باشد. مثل تعلیل حرمت شرب خمر به دلیل مسکروبیدن. یعنی اِسکار می‌تواند موضوع برای حرمت خمر قرار گیرد.

شیخ اعظم رحمته‌الله می‌فرماید: تعلیل موجود در مقبوله - عدم ریب در روایت مشهور - از نوع دوم است که علّت حکم محسوب می‌شود. لذا شارع نفی ریب را اخذ نموده و می‌فرماید: آنچه موجب نفی ریب می‌شود را اخذ کنید. در ادامه باید گفت: نفی ریب بر دو قسم است. نخست: ریب حقیقی.

دوم: ریب اضافی و نسبی. یعنی یکی از متعارضین نسبت به دیگری دارای ریب کمتری است. لذا شیخ اعظم انصاری رحمته الله معتقدند مراد در مقبوله، نفی ریب اضافی است و بر اثبات آن سه شاهد ذکر می‌کنند که به شرح زیر است:

(۱) از این‌که امام علیه السلام در مقبوله ترجیح به صفات فردی را مقدم بر شهرت نموده، فهمیده می‌شود که اصدقیت مقدم بر شهرت است. لکن چنین چیزی که صحیح نیست. پس با معنای نفی ریب به معنای حقیقی آن مخالف است و نفی ریب اضافی را می‌فهماند.

(۲) از سؤال عمر بن حنظله راجع به ترجیح در صورت شهرت دو روایت، چنین بدست می‌آید که مراد از نفی ریب، نوع نسبی و اضافی آن است نه حقیقی. چون دو روایتی که در آنها ریب حقیقی وجود دارد هرگز نمی‌توانند مشهور باشند و چنین چیزی شبیه به جمع بین متناقضین یا ضدین خواهد بود.

(۳) در مقبوله امام علیه السلام بعد از این‌که عمر بن حنظله هر دو روایت متعارض را مشهور می‌شمارند، او را به مرجّحات دیگر مثل موافقت کتاب و مخالفت عامه ارجاع می‌دهد. بنابراین اگر مراد از نفی ریب در مشهور، معنای حقیقی آن باشد، ذکر مرجّح دیگر لغو محسوب می‌شود و نیازی به بیان آنها نخواهد بود.

در نتیجه شیخ اعظم انصاری رحمته الله از سه شاهد مذکور نتیجه می‌گیرد که مراد از ریب در عبارت «فانّ المجمع علیه لاریب فیه» صرفاً ریب اضافی است و به عبارتی روایت مشهور نسبت به روایت شاذ دارای ریب کمتری می‌باشد و ریبی که در روایت شاذ است بیشتر است از ریب موجود در روایت مشهور.

از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که عبارت «فانّ المجمع علیه لاریب فیه» تعلیل است. لذا هر مرجّح و مزیتی که موجب شود یکی از متعارضین نسبت به دیگری دارای ریب کمتری باشد مقدم می‌شود. بنابراین تعدی از مرجّحات منصوصه جایز است.

مناقشه در دلیل شیخ اعظم انصاری رحمته الله

در مناقشه بر دلیل مذکور باید گفت: مراد از خبر مشهور یکی از احتمالات سه‌گانه زیر می‌باشد که بنابر هر سه معنا نمی‌توان برای رفع تعارض از مرجّحات منصوصه تعدّی کرد.

(۱) مراد از مشهور، سنّت قطعیّه است - چنانچه بعضی به آن معتقدند - در این صورت امکان تعدّی وجود ندارد و نمی‌تواند هر مزیتی را شامل شود. چون سنّت قطعیّه حجّت است و آنچه در مقابل آن قرار می‌گیرد لاجّبت محسوب می‌شود و مرجوح شمرده نمی‌شود، لذا تعدّی از آن هیچ معنایی ندارد.

(۲) مراد از مشهور آن است که نقل روایت به‌گونه‌ای متعدّد شده که موجب اطمینان به صدق آن و وثوق عرفی و عقلی به صدور از امام (علیه السلام) می‌گردد؛ کما این که محقّق خراسانی و محقّق نائینی علیهما السلام و دیگران به آن قائلند. لذا طبق تعریف مذکور امکان دارد که وثوق به صدور آنها حاصل شود ولی حکم واقعی در آن مطرح نشده باشد چراکه ممکن است جهت صدور روایت از روی تقیّه یا مناسب حال و فهم راوی باشد.

بنابراین نفی ریب در عبارت مقبوله باید به معنای نفی ریب نسبی و اضافی باشد. لذا هر مزیتی که وثوق صدور روایت را بیشتر کند، می‌تواند به‌عنوان مرجّح محسوب گردد. لکن ادّعای شیخ اعظم رحمته الله با آنچه از معنای مشهور و مزیت بیان می‌کنند، تفاوت دارد چراکه ایشان مزیتی را که اقرب به واقع است به‌عنوان مرجّح محسوب می‌نمایند.

بنابراین وثوق به صدور با اقربیت إلی الواقع متفاوتند، لذا بسیاری از مشهورات از روی تقیّه یا از روی «کَلِمَ النَّاسُ عَلَى قَدَرِ عَقُولِهِمْ» صادر شده است و در مقام بیان واقع نمی‌باشد. لذا مدّعای شیخ اعظم رحمته الله - یعنی اقربیت إلی الواقع - نمی‌تواند از معنای دوم خبر مشهور ثابت شود.

(۳) خبر مشهور آن است که نفی ریب در آن کم‌تر از خبر شاذ باشد و البته باید گفت: همین معنا مورد نظر شیخ اعظم رحمته الله است.

باید گفت: بنابر این معنا هم اقتصار بر روایت مشهوری که در مقابل آن روایت شاذ نادر وجود دارد، لازم است و نمی‌توان از مرجحات منصوصه به غیر آنها تعدی نمود. چراکه مطلقاً موجود در احکام شرعی، قضایای حقیقیه و قانونیه‌اند که در آنها موضوع مفروض الوجود است و حکم بر آن بار می‌شود.

لذا شیخ اعظم انصاری رحمته الله در بحث تکافؤ می‌فرماید: اخبار مستفیضه بلکه متواتره دال بر تخییر بین دو متعارض می‌باشد و مشهور فقها به آن عمل نموده‌اند لکن آنها به وسیله مقبوله عمر بن حنظله تخصیص خورده‌اند.^(۱) باید گفت: در صورتی که از مرجحات منصوصه تعدی کنیم به معنای تعدی از قضایای قانونیه است به نحوی که اگر اکثر موضوعاتش تخصیص بخورد مستلزم استهجان قانون خواهد شد و در نتیجه تخییر از قانونیت خارج می‌گردد.

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که حتی بنابر تعریف شیخ اعظم انصاری رحمته الله از خبر مشهور، تعدی از مرجحات منصوصه جایز نخواهد بود.

دلیل سوم و نقد آن

شیخ اعظم انصاری رحمته الله می‌فرماید: دلیل دیگر در مقام، تعلیلی است که در ذیل ترجیح به مخالفت عامه ذکر شده به نحوی که رشد و حق را در حکم بر خلاف آنان می‌شمارد. ایشان معتقدند که تعلیل مذکور، بصورت غالبی است نه دائمی. چراکه نمی‌توان ملتزم به این مطلب شد که روایات عامه همواره مخالف با روایات ما باشد. چون شبهه‌ای نیست که ما با آنها در احکام مشترکاتی داریم.

بنابراین مراد از وجود رشد و حق در مخالفت با عامه، موارد غالبی آن است چراکه آنان بر قیاس و استحسان و روایاتی که وثاقتشان معلوم نیست و ضعف آنها مسلم است، اعتماد می‌کنند.

شیخ اعظم انصاری رحمته الله علت را تعمیم داده و هر چیزی که غالباً موجب

(۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۳۹.

دوری از باطل می‌شود را به‌عنوان مرجح در نظر می‌گیرد. ایشان در ادامه برای اثبات مطلب خویش نیز شاهی از روایات ذکر می‌کند.

مثلاً در مرسله عیاشی آمده: *عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجُهْمِ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَقَسِّمَهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَأَحَادِيثِنَا، فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَإِنْ لَمْ يُشَبِّهْهَا فَهُوَ بَاطِلٌ.*^(۱)

حسن بن جهم از عبد صالح (بنده شایسته خدا امام موسی بن جعفر (علیه السلام)) نقل کرده که آن حضرت فرموده: هرگاه دو حدیث و سخن که با یکدیگر مخالفند به تو رسید (و بر آنها دست یافتی) پس آن دو حدیث را با کتاب خدا و احادیث ما قیاس کن و بسنج. اگر آنها شبیه و مانند (موافق) قرآن و احادیث ما بود پس آن حق و درست است، و اگر شبیه و مانند قرآن و احادیث ما نبود پس آن باطل و نادرست است.

شیخ اعظم قدس سره می‌فرماید: معیار در ترجیح خبرین متعارضین ابعدیت از باطل و اقربیت به حق است. لذا هر چیزی که ما را اقرب به حق و ابعد از باطل کند، می‌تواند به‌عنوان مرجح محسوب شود؛ هرچند منصوص نباشد.

محقق خوئی قدس سره در سند روایت اشکال کرده و فرموده: عبارت مورد استناد، در روایت نیست بلکه سخن کلینی قدس سره در دیباچه کافی شریف است. ولی این عبارت در مرفوعه زراره ذکر شده. پس از آنجایی که سند آن ضعیف است، قابل استناد نخواهد بود. لکن باید گفت نقد محقق خوئی قدس سره بر کلام شیخ قدس سره وارد نیست هرچند کلینی قدس سره در مقدمه و دیباچه کافی می‌فرماید: کسی نمی‌تواند از جانب خودش، روایتی را ترجیح دهد بلکه باید به آموزه‌های اهل بیت (علیهم السلام) رجوع کند و بر طبق آنها بین متعارضین را ترجیح دهد.

محقق خوئی قدس سره در ادامه روایات مرسلی را نقل می‌کند که از جمله آنها روایتی است که در آن آمده «دعوا ما وافق القوم فانَّ الرشد في خلافهم» و

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۳، ح ۴۸، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

صدور آن را از امام طبق مبنای بعضی قطعی می‌داند. ایشان معتقدند روایاتی را که صدوق قَدْ سَئ با عبارت «قال» نقل کند، مربوط به جایی است که انتساب قطعی به معصوم دارد و حجت شمرده می‌شود، برخلاف مواردی که با عبارت «روی» نقل می‌کند. چراکه کلینی قبل از صدوق قَدْ سَئ است و به طریق اولی این مبنا در مورد ایشان نیز جاری است و در نتیجه روایت مذکور حجت می‌باشد. لکن ما این مبنا را قبول نداریم. لذا روایت مذکور مرسل می‌باشد و حجت نخواهد بود.

در اشکال بر دلالت روایت باید گفت: عبارت «فانَّ الرشد في خلافهم» اگر به‌عنوان تعلیل محسوب شود، سخن شیخ اعظم انصاری قَدْ سَئ صحیح است ولی اگر آن را به‌عنوان حکمت بدانیم، سخن ایشان قابل پذیرش نخواهد بود و ظاهراً این عبارت به‌عنوان حکمت بیان شده است، چراکه علت نمی‌تواند موارد غالبی را در بر گیرد بلکه باید شامل تمام موارد باشد. قابل ذکر است که گویا در کلام شیخ اعظم قَدْ سَئ تناقض وجود دارد چون معتقد شدند که علت مذکور در روایت شامل موارد غالبی است.

اما استفاده از تأیید دلیل به مرسله عیاشی و استدلال به آن نیز ناتمام است چون نهایت چیزی که از آن بدست می‌آید آن است که امام عَلَيْهِ السَّلَام کبرای حق را بر موافقت کتاب و سنت و کبرای باطل را بر مخالفت کتاب و سنت تطبیق نموده است و نمی‌توان از آن به مرجحات غیرمنصوصه تعدی کرد و معتقد شد که هر چیزی موجب اقرب إلى الواقع شود، می‌تواند به‌عنوان مرجح محسوب شود. چراکه این ادعا بلا دلیل است و از مرسله عیاشی چنین چیزی به دست نمی‌آید.

دلیل چهارم و نقد آن

شیخ اعظم انصاری قَدْ سَئ در دلیل چهارم بر تعدی از مرجحات منصوصه می‌فرماید: عبارت امام عَلَيْهِ السَّلَام که فرمود: «دَعْ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ»^(۱) بر

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۷۳، ح ۶۳، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي.

تعدّی از مرجّحات منصوصه دلالت می‌کند. چراکه هر آن‌چه موجب شک و تردید شود به‌عنوان کسر روایت است و هر چیزی که ریب و شک را برطرف کند، به‌عنوان مرجّح محسوب خواهد شد.

صاحب وسائل قدس روایت مذکور را از کتاب ذکرى الشيعة شهيد اول قدس به نحو مرسل نقل نموده است.^(۱) در تفسیر جوامع الجامع طبرسی قدس و عوالی اللّٰکي ابن ابی جمهور احسائی قدس هم به نحو مرسل آمده است.^(۲)

حال باید گفت: آیا می‌توان ضعف روایت را به‌وسیله فتوای مشهور جبران نمود؟ بعضی از اصولیان - مانند استاد محقق دامت - فرموده‌اند: چنین چیزی امکان ندارد چون فتوا وقتی جابر ضعف سند روایت است که برای روایت سندی باشد هرچند ضعیف، لکن فتوای مشهور نمی‌تواند ضعف روایت مرسل را جبران کند.

در پاسخ باید گفت: این مبنا صحیح نیست و مراد از این‌که فتوای مشهور می‌تواند جبران ضعف سند را نماید، هر نوع خلل واقع در سند است که شامل روایت ضعیف و مرسل می‌گردد.

لکن باید اثبات نمود که آیا اصلاً شهرتی طبق عمل به این روایت وجود دارد؟ باید گفت: از آنجایی که چنین شهرتی ثابت نشده پس نمی‌توان به آن استناد نمود. چراکه شیخ اعظم انصاری قدس چهار دلیل و سید یزدی قدس نیز دلائلی برای تعدّی از مرجّحات منصوصه ذکر کرده‌اند و احتمال دارد که نظر مشهور بر این تعدّی وجوه دیگری باشد نه این دلیل خاص و تمسک به روایت مذکور. قابل ذکر است که شهرت فتوایی حجت نمی‌باشد چون استناد فتوا به این روایت مشخص نیست.

درنتیجه شیخ اعظم انصاری قدس ابتدا باید اثبات کند که شهرت فتوای عملی در تعدّی از مرجّحات منصوصه است و ثانیاً باید احرار کند مستند

(۱) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۷۳، ح ۶۳، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضي؛ ذکرى الشيعة، ج ۲، ص ۴۴۴.

(۲) جوامع الجامع، ج ۱، ص ۱۳، ذیل آیه ۲، سوره بقره؛ عوالی اللّٰکي، ج ۳، ص ۳۳۰، ح ۲۱۴.

کسانی که به این مشهور فتوا داده‌اند، همین روایت بوده است. این در حالیست که هیچ‌کدام از دو مورد مذکور وجود ندارند. بنابراین کلام شیخ اعظم انصاری رحمته الله ناتمام است و مناقشه با ایشان در سند روایت می‌باشد. در نتیجه نمی‌توان از مرجحات منصوصه به غیر آن تعدی نمود.

ادله فقیه یزدی رحمته الله در مرجحات و نقد آن

ایشان به تبعیت از شیخ اعظم انصاری رحمته الله قائل به تعدی از مرجحات منصوصه می‌باشند. لکن دلیل ایشان نسبت عموم و خصوص من وجه با دلایل شیخ اعظم رحمته الله دارد. لذا از آنجایی که ادله شیخ مورد مناقشه قرار گرفت در اینجا صرفاً به ادله مخصوص سید رحمته الله و نقد آنها می‌پردازیم. ایشان در رساله تعارض خویش برای تعدی از مرجحات منصوصه چهار دلیل اقامه نموده‌اند که اجمالاً عبارتند از: اجماع، بناء عقلا، سیاق روایات تخییر و استفاده از اخبار ترجیح.^(۱)

(۱) اجماع

فقیه یزدی رحمته الله می‌فرمایند: مسأله تعدی از مرجحات منصوصه به غیر آنها مطلبی اجماعی است.

در نقد دلیل فوق باید گفت: این دلیل قابل پذیرش نیست، چون قول به خلاف آن نیز وجود دارد و جماعتی قائل به عدم تعدی می‌باشند و این در حالی است که خودشان در رساله تعارض اعتراف دارند شیخ کلینی رحمته الله و اخباریان و جماعتی قائل به خلاف می‌باشند. مضافاً به این که؛ اصلاً اجماع در این مورد چگونه قابل تحصیل است در حالی که مسأله در نزد قدما به نحو شاذ و نادر مطرح شده است و اصلاً موارد نادری از ایشان متعرض این مطلب شده‌اند. لذا نمی‌توان رأی مجمعی را تحصیل نمود. از طرفی نیز بر فرض وجود مسأله و امکان تحصیل اجماع باید گفت: این اجماع مدرکی یا لااقل محتمل المدرکیه است که در این صورت از اعتبار ساقط می‌شود و لازم

(۱) التعارض، ص ۴۳۹.

است که به مدرک اجماع رجوع گردد و همان بررسی شود. بنابراین اجماع در مسأله وجود ندارد و بر فرض وجود آن، اعتباری ندارد.

۲) بنای عُقلا

بنای عُقلا در دو خبر متعارض بر آن است که خبر اَقْرَبْ اِلَى واقع را اخذ می‌کنند. و از آنجا که بنای عُقلا حَجَّت است پس هر امری که اقریبیت به واقع ایجاد کند، می‌تواند به‌عنوان مرَجِّح محسوب شود هرچند که منصوصه نباشد.

باید گفت: دو اشکال بر این دلیل وارد می‌باشد:

الف) اعمال عُقلا - بما هم عُقلا - مبتنی بر تعبد نیست بلکه طبق موازین عقلائیه است. لذا آنان به خبر ثقه تعبداً عمل نمی‌کنند بلکه به‌خاطر این که افاده وثوق نوعی به واقع دارد، عمل می‌کنند.

بنابراین عُقلا وقتی یک خبر را اخذ می‌کنند که وثوق نوعی بر آن وجود داشته باشد ولی در غیر این صورت آن را طرح می‌کنند. اما بنای عُقلا در دو خبر متعارض بر توقّف و احتیاط است. اگر ایشان اطمینان به قول یکی از دو طرف داشته باشند آن را اخذ می‌کنند چرا که حَجَّت است. از طرفی در مواردی که دوران امر بین محذورین باشد لامحاله یکی اخذ می‌شود، اما در مواردی که این‌گونه نباشد و اطمینان به هیچ‌کدام نیز وجود نداشته باشد توقّف و احتیاط وجود دارد. عُقلا در امور مهم دنبال کشف واقع می‌باشند و به امور ظنّی ترتیب اثر نمی‌دهند.

ب) سلّمنا که بنای عُقلا بر ترجیح به مطلق مرَجّحاتی که موجب اقریبیت به واقع باشد، وجود دارد لکن باز اشکال است که صرف بنای عُقلا مادامی که به امضای شارع نرسد، حَجَّت شرعی ندارد در صورتی که در مانحن فیه شارع از آن ردع نموده چرا که مرَجّحات در روایات ترجیح بیان شده است.

۳) سیاق روایات تخییر

فقیه یزدی قَدَسُ در رساله تعارض خویش می‌فرماید: مؤید دیگر بر تعدّی

از مرجّحات منصوصه اخبار تخییر می‌باشد، چون تخییر در مقام هنگامی است که هیچ‌کدام از دو روایت أقرب إلی الواقع نباشند و در غیر این صورت تخییری وجود ندارد.

اشکال آن است که اگر مرجّحی با عنوان أقربیت إلی الواقع وجود داشته باشد بسیار گسترده است و شامل هر چیزی که انسان را به واقع برساند می‌شود و در این صورت روایات تخییر از قانونیت طرح می‌شوند چراکه تخصیص اکثر لازم می‌آید که موجب استهجان جعل چنین قانونی است.

(۴) استفاده از اخبار ترجیح

دلیل دیگر فقیه یزدی رحمته‌الله آن است که فرمودند: از اخبار ترجیح استفاده می‌شود که ترجیح به اصدقیت در مقبوله و اوثقیت در مرفوعه به‌خاطر نفی راوی نیست بلکه این دو ویژگی از حیث نقل خبر می‌باشد.

بنابراین از آنجایی که در مقبوله آمده: «واصدقهما فی الحدیث»؛ چنین بدست می‌آید که اگر دو راوی به‌گونه‌ای باشند که یکی امامی و دیگری غیرامامی باشد در اینجا ممکن است بگوییم که عادل اصدق است از فاسق. یا این که امامی اصدق است از غیرامامی.

بنابراین وقتی ضابطه ما اصدقیت باشد، هر چیزی که موجب اصدقیت گردد می‌تواند به‌عنوان مرجع محسوب می‌شود و آن یعنی أقربیت إلی الواقع. در نتیجه مدار و ملاک همان اصدقیت است. بنابراین همه صفات راوی به صفت اصدقیت در مقبوله و اوثقیت در مرفوعه برمی‌گردد و این دو ویژگی است که موجب أقربیت إلی الواقع می‌گردد. لذا هر چیزی که أقربیت إلی الواقع بیاورد به‌عنوان مرجّح محسوب می‌شود.

در پاسخ باید گفت: اولاً مرفوعه قابل تمسک نیست، چون سند ندارد. در مقبوله نیز بحث در مورد نزاع بین دو قاضی و حکم می‌باشد چراکه در آن فرمود: «الحکم ما حکم به اعدلها، افقهها و...» امام علیه‌السلام این ویژگی‌ها را به‌عنوان مرجّح دو حکم بیان نمودند، نه مرجّح دو خبر؛ و این در صورتی

است که محقق یزدی قدس سره مرجح دو حکم را در مرجحات دو خبر جاری نموده‌اند و شاهد بر مطلب هم آن است که اگر در نزاع، حکمی وجود داشته باشد که اورع و اصدق و اعدل باشد لکن مستند روایتش شاذ باشد و در طرف دیگر حکمی باشد که مرجحات فردی را ندارد لکن مستند فتوایش روایت مشهور باشد، در باب اخذ حکم، حکم اعدل و اوثق و اورع اخذ می‌شود ولی در باب روایت، روایت آن که مشهور است اخذ می‌گردد.

لذا فرمایش فقیه یزدی قدس سره در واقع نوعی خلط در مقبوله می‌باشد به نحوی که مرجحات موجود در حکمین را در خبرین جاری دانستند. از طرفی نیز اعدلیت و افعهیت و اورعیت نمی‌تواند موجب اقربیت الی الواقع باشد برخلاف ویژگی اصدقیت.

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که تعدی از مرجحات منصوصه جایز نیست و آنها منحصر در شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامه می‌باشند.

ترجیح به احديث

آیا مرجحی به عنوان احديث وجود دارد به نحوی که اگر یکی از متعارضین متأخر از دیگری باشد بر روایت متقدم ترجیح دارد و روایتی که از امام متأخر رسیده است بر روایت امام قبلی مقدم می‌گردد.

ادله ترجیح به احديث

روایات زیر می‌تواند دلیلی بر ترجیح به احديث باشد:

(۱) موثقه محمد بن مسلم

(الکَلْبَنِي) عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرُؤُونَ عَنْ فُلَانٍ وَفُلَانٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَا يُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ فَيَجِيءُ

مِنْكُمْ خِلَافُهُ قَالَ: إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ.^(۱)

محمد بن مسلم گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: چه می شود مردمی را که متهم به دروغ نیستند و حدیثی را با واسطه از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت می کنند، ولی از شما خلافتش به ما می رسد؟ فرمود: حدیث هم مانند قرآن نسخ می شود.

در بررسی سند روایت باید گفت: عثمان بن عیسی واقفی می باشد و روایت به واسطه وجود او موثق می گردد. متن آن نیز بر ترجیح به احادیث دلالت دارد چون فرمود: حدیث هم مانند آیات قرآن قابل نسخ است.

(۲) صحیح هاشم بن سالم

(الْكَلْبِيِّ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ حَبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْكِنَانِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَا أَبَا عَمْرٍو أَرَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفَتْيَا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافٍ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافٍ ذَلِكَ بَايَهُمَا كُنْتُ تَأْخُذُ؟ قُلْتُ: بِأَحَدَيْهِمَا وَأَدْعُ الْآخَرَ. فَقَالَ: قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو أَبِي اللَّهِ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرًّا أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَحَيْرٌ لِي وَلَكُمْ أَبِي اللَّهِ صلی الله علیه و آله لَنَا فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ.^(۲)

امام صادق علیه السلام فرمود: ای ابا عمرو! اگر برای حدیثی گفتم یا فتوایی دادم و بعد دوباره آمدم و در همان موضوع از من سؤال کردی و من برخلاف سخن و فتوای قبلی خود به تو پاسخ و فتوا دادم به کدام گفته ام عمل می کنی؟ عرض کردم: جدیدتر را می گیرم و آن دیگری را رها می کنم. فرمود: درست گفتی ای ابا عمرو! خداوند خواسته است که نهانی عبادت شود. بدانید به خدا سوگند اگر این کار را بکنید برای من و خود شما بهتر

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۴، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۲، ح ۱۷، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

است. و خداوند ﷻ برای ما و شما نسبت به دینش جز تقیه نخواسته است.

بررسی سند و دلالت

در بررسی سند روایت باید گفت: ابو عمر کنانی در کافی صرفاً یک حدیث دارد^(۱) و البته او مجهول می‌باشد. بنابراین سند کلینی به واسطه او ضعیف می‌باشد ولی از طرفی صاحب وسائل در جای دیگری این روایت را از محاسن برقی نقل می‌کند به نحوی که در آن هشام بن سالم مستقیماً از امام علی (ع) نقل می‌کند،^(۲) بنابراین سند صحیح می‌گردد.

مرحوم آیه الله بروجردی قدس نیز در جامع احادیث الشیعه روایت را به سند برقی نقل می‌کند^(۳) در نتیجه سند روایت به نقل برقی صحیح می‌باشد، لکن باید گفت: در کتاب محاسن برقی مطبوع اصلاً این روایت - سنداً و متنأ - وجود ندارد. بنابراین دو مشکل در اینجا هست. نخست این که آیا در سند برقی نیز ابو عمرو کنانی وجود داشته و سپس ساقط شده است چنانچه استاد محقق داماد از آیه الله بروجردی قدس نقل می‌کنند؟

در پاسخ می‌گوییم: اشکالی ندارد که راوی، حدیثی را از کسی بشنود و سپس مستقیماً و بدون واسطه همان را از امام علی (ع) برای دیگر بار شنیده باشد و این یک امر عادیست. بنابراین دلیلی وجود ندارد که در نقل برقی ابو عمرو کنانی ساقط شده باشد.

از طرفی نیز نسخ کتب روایات گاهی حتی در نقل بعضی از روایات با یکدیگر اختلاف دارند و اهم کتب روایی مانند کافی که دارای نسخ مختلفی است نیز از این امر مستثنی نیست و امکان دارد که روایات در نقل با زیاده و نقصان همراه باشند که این امری عادی می‌باشد. در نتیجه باید گفت: کتبی که در درجه کافی نیستند به طریق اولی از زیاده یا نقصان مستثنی نخواهند بود.

(۱) الکافی، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۷.

(۲) وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۰۷، ح ۱۲، باب ۲۴ از ابواب الأمر بالمعروف.

(۳) جامع احادیث الشیعه، ج ۱، ص ۳۲۳، ح ۳۶.

دلالیت روایت نیز بر مطلب واضح می‌باشد و البته نکته دیگر آن که اگر امام علیه السلام مطلبی را از ائمه دیگر علیهم السلام نقل کند یا فتاوی خودشان را بیان کنند تفاوتی ندارد و هر دو حجت محسوب می‌شوند.

(۳) مرسله حسین بن مختار

(الکَلْبَنِي) عَنْهُ (علي بن إبراهيم) عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ ابْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثِ الْعَامِّ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ بَأَيِّمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟ قَالَ: كُنْتُ أَخْذُ بِالْأَخِيرِ، فَقَالَ لِي رَحِمَكَ اللَّهُ. ^(۱)

حسین بن مختار از بعضی اصحابمان از امام صادق علیه السلام گوید: حضرت به من فرمود: بگو بدانم، اگر من امسال حدیثی به تو بگویم و سال آینده که نزد من آیی خلاف آن را به تو گویم، به کدام یک از دو حدیث عمل می‌کنی؟ عرض کردم: به دومی، فرمود: خدایت بیامرزد. در بررسی سند باید گفت حسین بن مختار واقفی می‌باشد لکن ثقه است ولی در سند ارسال وجود دارد.

(۴) موثقه معلی بن خنیس

(الکَلْبَنِي) عَنْهُ (علي بن إبراهيم) عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوْلَئِكَمْ وَحَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ بَأَيِّمَا نَأْخُذُ؟ فَقَالَ: خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّا وَاللَّهِ لَا نَدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيْمَا يَسْعُكُمْ. ^(۲)

معلی بن خنیس گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: اگر حدیثی از امام

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۹، ۷، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۹، ۸، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

سابق رسد و حدیثی بر خلافتش از امام لاحق، به کدامیک عمل کنیم؟ فرمود: به حدیث امام لاحق عمل کنید تا از امام زنده بیانی رسد. و چون از امام زنده بیانی رسید، به آن عمل کنید، سپس فرمود: به خدا قسم! ما فقط شما را به راهی درآورديم که در وسعت باشید.

بررسی سند

در بررسی سند باید گفت: اشکال در آن مربوط به اسماعیل بن مزار و معلی بن خنیس می‌باشد. نجاشی در مورد داوود بن فرقد گفته: کوفي ثقة. و در ادامه گفته: قال ابن فضال: داود ثقة ثقة.^(۱)

وجوه توثیق اسماعیل بن مزار

(۱) او از رجال تفسیر علی بن ابراهیم قمی است و هرکس در تفسیر او باشد از ثقات محسوب می‌شود، لکن ما این مبنا را نمی‌پذیریم.
(۲) او راوی از یونس بن عبدالرحمن می‌باشد که بیش از دویست روایت نقل می‌کند و شیخ صدوق رحمته الله می‌گوید: همه روایات یونس صحیح هستند مگر آن چه که محمد ابن عیسی بن عبید از او نقل می‌کند. لذا از آنجایی که روایات اسماعیل بن مزار را استثنا نکرده، بنابراین توصیه عملی برای او ثابت می‌باشد.

باید گفت: این وجه تمام است و قابل پذیرش می‌باشد.

(۳) پدر علی بن ابراهیم یعنی ابراهیم بن هاشم مکرر از اسماعیل بن مزار روایت نقل می‌کند و اگر در بین قمی‌ها کسی از ضعفا روایتی نقل کند او را از قم بیرون می‌کردند - چنانچه در مورد برقی این کار انجام شد - لذا آنان در اخذ روایت سخت‌گیر بودند. بنابراین اسماعیل بن مزار طبق نقل ابراهیم بن هاشم نمی‌تواند از ضعفا شمرده شود.

لکن ما این وجه را قبول نداریم چون ابراهیم بن هاشم از ضعفا نقل نموده است و از طرفی نیز نقل ثقة از دیگری، دلالت بر وثاقت او نمی‌باشد.

(۱) رجال نجاشی، ص ۱۵۸، رقم ۴۱۸.

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که اسماعیل بن مزار معتبر می‌باشد.

وجوه توثیق معلی بن خنیس

او وکیل مالی امام صادق (علیه السلام) است ولی از جانب رجالیان توثیقی برایش وارد نشده است بلکه نجاشی در مورد او گفته است: ضعیف جداً. لا یعول علیه.^(۱)

از طرفی برای اعتبار او وجوهی را ذکر کرده‌اند که به شرح زیر می‌باشد:

(۱) نقل کشی

در رجال کشی آمده: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ: كَتَبَ إِلَى الْفَضْلِ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ أَبُو إِسْحَاقَ (علیه السلام) مِنْ مَكَّةَ فَذَكَرَ لَهُ قَتْلَ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ. قَالَ: فَقَامَ مُغْضَبًا يُجِرُّ ثَوْبَهُ، فَقَالَ لَهُ إِسْمَاعِيلُ ابْنُهُ يَا أَبَتِ أَيْنَ تَذْهَبُ؟ فَقَالَ: لَوْ كَانَتْ نَازِلَةٌ لَقَدِمْتُ عَلَيْهَا، فَجَاءَ حَتَّى دَخَلَ عَلَى دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ فَقَالَ: يَا دَاوُدُ لَقَدْ آتَيْتَ ذَنْبًا لَا يَغْفِرُهُ اللَّهُ لَكَ. قَالَ: وَمَا ذَلِكَ الذَّنْبُ؟ قَالَ: قَتَلْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ. ثُمَّ مَكَثَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ. قَالَ لَهُ دَاوُدُ وَأَنْتَ قَدْ آتَيْتَ ذَنْبًا لَا يَغْفِرُهُ اللَّهُ لَكَ. قَالَ: وَمَا ذَلِكَ الذَّنْبُ؟ قَالَ زَوَّجْتُ ابْنَتَكَ فَلَانًا الْأُمَوِيَّ! قَالَ: إِنْ كُنْتُ زَوَّجْتُ فَلَانًا الْأُمَوِيَّ فَقَدْ زَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عُثْمَانَ وَلِيَّ بَرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُسْوَةً. قَالَ: مَا أَنَا قَتَلْتُهُ. قَالَ: فَمَنْ قَتَلْتَهُ؟ قَالَ: قَتَلْتُ السَّيرَافِيَّ. قَالَ: فَأَقِدْنَا مِنْهُ. قَالَ: فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ غَدَا السَّيرَافِيَّ فَأَخَذَهُ فَقَتَلْتُهُ، فَجَعَلَ يَصِيحُ يَا عِبَادَ اللَّهِ! يَا مُرَوِّئِي أَنْ أَقْتُلَ هُمْ النَّاسَ ثُمَّ يَقْتُلُونِي.^(۲)

(۱) رجال نجاشی، ص ۴۱۷، رقم ۱۱۱۴.

(۲) اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، ص ۳۸۰، ح ۷۱۱.

اسماعیل بن جابر گوید: وقتی امام صادق (علیه السلام) از مکه آمد به او گفتند که معلی بن خنیس کشته شده. حضرت برخاست در حالی که خشمگین بود و لباسش بر روی زمین کشیده می‌شد. پسرش اسماعیل گفت پدر کجا می‌روی؟ فرمود: اگر پیشامدی باشد به پیشواز می‌روم. حضرت رفت تا بر داود بن علی وارد شد و فرمود: ای داود گناهی مرتکب شدی که خدا آن را نمی‌بخشد. او گفت: کدام گناه؟ فرمود: مردی از اهل بهشت را کشتی. سپس فرمود: اگر خدا بخواهد! داود گفت: تو نیز گناهی مرتکب شدی که خداوند تو را نمی‌بخشد. حضرت فرمود: چه گناهی؟ گفت: دختری را به ازدواج فلان اموی درآوردم! حضرت فرمود: اگر من دخترم را به ازدواج فلان اموی درآوردم پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز دخترش را به ازدواج عثمان درآورد. من به او اقتدا کردم. داود گفت: من معلی را نکشتم. فرمود: پس چه کسی او را کشته؟ گفت سیرافی. فرمود: حق ما را از او بگیر (او را قصاص کن). صبح فردا وقتی سیرافی آمد او را گرفته و برای قصاص بردند. سیرافی در آن هنگام فریاد می‌زد: ای بندگان خدا به من دستور می‌دهند مردم را برایشان بکشم بعد مرا می‌کشند.

براساس روایت فوق امام صادق (علیه السلام) قاتل معلی را مذمت کرد و او را از جمله انسان‌های بهشتی دانست. بنابراین فهمیده می‌شود که معلی حتماً راستگو است. لذا بیان امام (علیه السلام) بر توثیق او دلالت می‌کند.

کشی در جای دیگری از رجال خود می‌گوید: أحمد بن منصور عن أحمد بن الفضل عن محمد بن زیاد عن عبد الرحمن بن الحجاج عن إسماعیل بن جابر قال: دخلت على أبي عبد الله (علیه السلام) فقال لي: يا إسماعیل قتل المعلی؟ قلت: نعم. قال: أما والله لقد دخل الجنة.^(۱)

اسماعیل بن جابر گوید: بر امام صادق (علیه السلام) وارد شدم که فرمود: معلی کشته شد؟ گفتم: بله. فرمود: به خدا سوگند وارد بهشت شد.

لکن باید گفت: در روایت مذکور دلالتی بر توثیق معلی وجود ندارد

(۱) اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، ص ۳۸۱، ح ۷۱۴.

چراکه ممکن است قتل او کفار گناهانش باشد و مضافاً این که ممکن است کسی در آخر عمر حُسن عاقبت پیدا کند و بهشتی گردد.

(۲) صحیحہ ولید بن صبیح

(الْکَلْبَنِيُّ عَنْ) عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَّهُ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَيْهِ يَوْمًا، فَأَلْقَى إِلَيَّ ثِيَابًا، وَقَالَ: يَا وَلِيدُ، رُدِّهَا عَلَى مَطَاوِيهَا. فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «رَحِمَ اللَّهُ الْمُعَلَّى بْنَ خُنَيْسٍ» فَظَنَنْتُ أَنَّهُ شَبَّهَ قِيَامِي بَيْنَ يَدَيْهِ بِقِيَامِ الْمُعَلَّى بَيْنَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَفَّ لِلدُّنْيَا، أَفَّ لِلدُّنْيَا؛ إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ بَلَاءٍ يُسَلِّطُ اللَّهُ فِيهَا عَدُوَّهُ عَلَى وَلِيِّهِ، وَإِنْ بَعْدَهَا دَارًا لَيْسَتْ هَكَذَا». فَقُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ، وَأَيْنَ تِلْكَ الدَّارُ؟ فَقَالَ: «هَا هُنَا» وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى الْأَرْضِ.^(۱)

ولید بن صبیح گوید: روزی خدمت امام صادق (ع) شرفیاب شدم. آن حضرت چند تکه جامه نزد من گذاشت و فرمود: اینها را به همان تائی که داشته تا کن. من (برای انجام فرمان او) در کنار حضرت ایستادم. حضرت فرمود: خداوند معلی بن خنیس را رحمت کند. من گمان کردم که امام (ع) ایستادن مرا در برابرش به ایستادن معلی بن خنیس تشبیه کرده و بیاد او افتاده (که دفعته برای او طلب رحمت کردند) سپس فرمود: اف بر این دنیا! اف بر این دنیا! همانا دنیا خانهٔ بلاست. خداوند در آن دشمنش را بر دوستش مسلط گرداند. حتماً پس از اینجا خانه‌ای است که چنین نیست. عرض کردم: قربانت آن خانه کجاست؟ فرمود: اینجا! و با دست به زمین اشاره کرد.

چنانچه در روایت آمده که حضرت فرمود: يُسَلِّطُ اللَّهُ فِيهَا عَدُوَّهُ عَلَى وَلِيِّهِ؛ گویا حضرت معلی را از اولیا الله شمرده‌اند و از آنجایی که آنان نمی‌توانند دروغ‌گو باشند، لذا ثقه محسوب می‌شوند.

(۱) الکافی، ج ۸، ص ۳۰۴، ح ۴۶۹.

(۳) نقل شیخ طوسی رحمته الله

شیخ طوسی رحمته الله در کتاب الغیبه می گوید: وقبل ذکر من کان سفیراً حال الغیبه نذكر طرفاً من أخبار من کان یختص بكل إمام یتولی له الأمر علی وجه من الإیجاز ونذكر من کان ممدوحاً منهم حسن الطریقه ومن کان مذموماً سئئ المذهب لیعرف الحال فی ذلك.^(۱)

قبل از بیان و ذکر سفیران امام علیه السلام در زمان غیبت، برخی از اخبار کسانی که اختصاص به هریک از ائمه علیهم السلام داشته‌اند و مباشر امور و کارهای ایشان بوده‌اند را کوتاه و مختصر ذکر می‌کنیم. همچنین اخبار کسانی که مدح شده و راه و روش صحیح داشته‌اند و کسانی که مورد مذمت بوده و مذهب صحیح نداشته را بیان می‌کنیم تا از این رهگذر به احوالات آن‌ها آگاهی پیدا شود.

باید گفت: براساس بیان فوق وکلایی در امور دین یا دنیا از طرف امام علیه السلام وجود دارند که گاهی از این رهگذر معلوم می‌شود که وکیل ایشان انسان معتبری بوده است.

شیخ طوسی رحمته الله در ادامه راجع به معلی بن خنیس گوید: وکان من قوام أبي عبد الله علیه السلام وإنما قتله داود بن علي بسببه وکان محموداً عنده ومضى علی منهاجه وأمره مشهور. فرّوي عن أبي بصير قال: لما قتل داود بن [علي] المَعْلَى ابنُ خَنيسٍ فَصَلَبَهُ عَظَمَ ذَلِكَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام وَاشْتَدَّ عَلَيْهِ وَقَالَ لَهُ: «يَا دَاوُدُ عَلَى مَا قَتَلْتَ مَوْلَايَ وَقِيمِي فِي مَالِي وَعَلَى عِيَالِي؟ وَاللَّهِ إِنَّهُ لَأَوْجُهُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْكَ» فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ. وَفِي خَبَرٍ آخَرَ أَنَّهُ قَالَ: «أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ دَخَلَ الْجَنَّةَ».^(۲)

معلی از خادمان امام صادق علیه السلام بود و به همین دلیل داوود بن علی او را

(۱) کتاب الغیبه، ص ۳۴۵.

(۲) کتاب الغیبه، ص ۳۴۵.

کشت. او در نزد امام علی (علیه السلام) مورد تأیید و ستایش بود و با اعتقاد به ولایت حضرت از دنیا رفت که مسأله ایشان معروف و مشهور است. ابوبصیر روایت کرده؛ زمانی که داوود بن علی، معلی بن خنیس را به قتل رساند و او را به دار آویخت، این امر بر امام صادق (علیه السلام) خیلی سنگین و گران تمام شد و غم از دست دادن او برایش سخت بود؛ لذا به قاتل معلی فرمودند: ای داوود! به چه دلیلی دوست و مباشر و خدمت کار در امور مالی و خانوادگی ام را کشتی؟ به خدا قسم که او در نزد پروردگار از تو آبرومندتر است. حدیث طولانی است.

در روایت دیگر آمده که حضرت فرمودند: بدان که به خدا قسم او داخل بهشت شد.

براساس بیان فوق باید گفت: معلی که قیم بر مال و عیال امام علی (علیه السلام) بوده نمی تواند انسانی غیر صالح و نامعتبر باشد.

اما در توجیه این که نجاشی او را ضعیف شمرده است باید گفت: یکی از ادله تضعیف در نزد قدما می تواند به مسائل اعتقادی راوی برگردد. یعنی ممکن است ایشان معلی را غالی پنداشته باشند پس از این رو او را تضعیف کردند. دلیل بر این مطلب هم آن است که معلی ناقل روایات معجزات و کرامات اهل بیت (علیهم السلام) است. در نزد قدما چنین کسی غالی و ضعیف شمرده می شد چراکه معجزات و کرامات در مورد ائمه اطهار (علیهم السلام) در آن روزگار منقح نشده بود، چنان که سید بحر العلوم در الفوائد الرجالية گوید: فَإِنَّ الْمَسْأَلَةَ قَدْ تَخْتَلَفَ وَضُوحاً وَخَفَاءً بِاخْتِلَافِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَوْقَاتِ، فَكَمْ مِنْ أَمْرٍ جَلِي ظَاهِرٍ عِنْدَ الْقَدَمَاءِ قَدْ اعْتَرَاهُ الْخَفَاءُ فِي زَمَانِنَا لِبَعْدِ الْعَهْدِ وَضِياعِ الْأَدْلَةِ. وَكَمْ مِنْ شَيْءٍ خَفِيَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ قَدْ اكْتَسَى ثَوْبَ الْوَضُوحِ وَالْجَلَاءِ بِاجْتِمَاعِ الْأَدْلَةِ الْمُنْتَشِرَةِ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ، أَوْ تَجَدُّدِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ فِي الزَّمَانِ الْمُتَأَخَّرِ.^(۱)

(۱) الفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۲۱۵.

صاحب هدایة می فرمایند: مع أنّ كثيراً من ضروریات الدین والمذهب إنّما صار ضروریّاً فی أواسط الإسلام بعد إقامة الدلائل وتظافر الخواطر من المجتهدین والمحدّثین من أهل مذهب الإسلام حتّى انتهى الأمر فی هذه الأعصار وما قبلها فصارت ضروریة فاسد، إذ بعد نصّ جماعة من أعظم أهل الاصطلاح علی خروجها عن المصطلح لا یتّجه المناقشة فیهِ، سیّما بعد مساعدة ما هو الشائع من إطلاقاتهم علیه.^(۱)

لذا در روزگار گذشته کسی که روایات فضائل اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) را نقل می کرده ضعیف شمرده می شد.

برخی گفته اند: توثیق شیخ قدس نسبت به معلی بن خنیس معارض با تضعیف نجاشی قدس است و طبق قاعده نیز قول به تضعیف مقدم است. لکن مطلب آن است که نمی توان سخن نجاشی را در کنار سخن امام صادق (علیه السلام) قرار داد و معارض با آن شمرد چراکه آن دو اصلاً قابل قیاس نیستند. بنابراین سخن حضرت (علیه السلام) در مدح او مقدم می گردد و اخذ می شود. بنابراین سند روایت مذکور (در این که احديث از مرجّحات است) معتبر می باشد.

از آن چه گذشت چنین بدست می آید که روایات چهارگانه مذکور دلالت می کنند که احديث می تواند یکی از مرجّحات در متعارضین محسوب گردد.

نقد ترجیح به احديث

در این که آیا ترجیح به احديث می تواند به عنوان یکی از مرجّحات محسوب شود یا نه، می گوییم لازم است که روایات مورد ادّعا بر ترجیح به احديث، بررسی شوند.

(۱) بر فرض پذیرش موثقه محمد بن مسلم باید گفت: در آن دلالتی بر ترجیح به احديث وجود ندارد چراکه مطلب ارائه شده در آن ربطی به بحث ما ندارد چون موضوع ما راجع به خبرین متعارضین است ولی موضوع مطرح

(۱) هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۶۷.

شده در موثقه راجع به ناسخ و منسوخ می‌باشد. از طرفی نیز در متعارضین، نسخ و پایان آمد حکم مطرح نمی‌باشد. همچنین لازم است که ناسخ، قطعی الصدور باشد در صورتیکه متعارضین ظنی الصدورند و دلیل حجّیت شامل هیچکدام نمی‌شود و بر فرض هم اگر دلیل اعتبار شامل آنها گردد، ظنی الصدور است و به چیزی می‌توان نسخ را ثابت دانست که قطعی الصدور باشد. در نتیجه موثقه محمد بن مسلم دلالتی بر ترجیح به احديث ندارد.

۲) صحیح هاشم بن سالم نیز در استدلال به ترجیح احديث قاصر است چون راوی، هر دو بیان را از امام (علیه السلام) می‌شنود و دو وجه در آن مطرح است. نخست این که موضوع در آن حدیثی است که قطعی الصدور باشد در صورتی که روایات در نزد ما ظنی الصدورند. لذا موضوع این روایت از بحث ما خارج است.

از طرف دیگر هم ممکن است امام (علیه السلام) سخن خود را حمل بر تقیّه نموده‌اند بنابراین پذیرش اخذ به احديث صحیح است لکن ربطی به متعارضین ندارد. چراکه در روایت مذکور موضوع تقیّه مطرح است و امام (علیه السلام) عالم به زمان آن می‌باشد و لذا چنین بیانی فرموده‌اند.

در نتیجه این صحیحه صرفاً در موضوع خودش قابل اخذ می‌باشد و ربطی به متعارضین ندارد.

۳) مرسله حسین بن مختار نیز در ترجیح متعارضین قابل پذیرش نیست و علاوه بر ضعف سند، دچار همان اشکالات روایت قبل است و طبیعی است که امام (علیه السلام) در یکی از دو خبر حکم واقعی را بیان می‌کنند. از طرفی روایات ما ظنی الصدورند بر خلاف این روایت که در مورد خبر قطعی الصدور است.

بنابراین نمی‌توان مرسله حسین بن مختار را دلیلی بر ترجیح به احديث دانست.

۴) معتبره معلی بن خنیس نیز در ما نحن فیه قابل استناد نیست چراکه در عصر غیبت دسترسی عادی به امام (علیه السلام) امکان ندارد و این روایت

نیز ربطی به خبرین متعارضین ندارد و نمی‌تواند مشکل را در عصر کنونی برطرف کند.

در نتیجه ترجیح به احديث در متعارضین ثابت نیست.

اشکال و پاسخ

بعضی گفته‌اند: از مجموع چهار روایت مذکور می‌توان احديث را به‌عنوان یکی از مرجحات محسوب نمود. لکن پاسخ آن است که مشهور اصحاب از ترجیح به احديث اعراض نموده‌اند و آن را جزو مرجحات نمی‌شمارند. لذا با فرض تمامیت دلالت روایات ترجیح به احديث، این اعراض موجب وهن آنها می‌گردد و صرفاً روایات و نصوص ترجیح اخذ می‌شوند.

از طرفی دیگر بر کسانی که معتقدند اعراض مشهور موجب وهن روایت نمی‌شود لازم است که از روایات احديث اعراض کنند چراکه در تنافی با مقبوله و روایات ترجیح می‌باشد. به عبارت دیگر ترجیح به احديث، موجب اخذ به شاذ یا مخالف قرآن یا موافق با عامه خواهد شد که با اخبار ترجیح تنافی دارد. از آنجایی که روایات ترجیح از نظر نقل و عمل و فتوا ثابتند پس طرح روایات احديث لازم است.

نظر محقق خوئی رحمته الله و نقد آن

محقق خوئی رحمته الله برای رفع تعارض و تنافی بین روایات ترجیح و احديث می‌فرمایند: در فرضی که تاریخ صدور مشخص باشد، روایت احديث اخذ می‌گردد و در غیر این صورت به اخبار ترجیح عمل می‌شود.^(۱)

در پاسخ باید گفت: سخن ایشان قابل پذیرش نیست و تعارض در مسأله رفع نمی‌شود زیرا روایات دارای تاریخ صدور نیستند. علاوه بر این که؛ از ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده که فرمودند: حدیث یک امام را - حتی متعمداً - می‌توان

(۱) مصباح الأصول، ج ۲، ص ۵۰۰.

به امام دیگر نسبت داد.^(۱) از طرفی دیگر در مورد الفاظ روایت فرموده‌اند: می‌توان نقل به معنا کرد و اشکالی ندارد.^(۲) هرچند می‌گوییم: در این صورت از نورانیت آن کاسته می‌شود.

بنابراین نمی‌توان گفت: روایتی که به یک امام (علیه السلام) نسبت داده شده از امام (علیه السلام) بعدی نیست و در این صورت تقدّم و تأخّر از بین می‌رود و در نتیجه تعارض برطرف نخواهد شد.

مطلب دیگر آن است که روایات ترجیح آبی (خالی) از تخصیص هستند چراکه درصدد بیان یک قانون می‌باشند. به عبارت دیگر در واقع امام (علیه السلام) به وسیله روایات ترجیح و مقبوله عمر بن حنظله قانونی را ابلاغ می‌کنند که تخصیص‌بردار نیست و در آن آمده که در صورت تعارض ابتدا مرجّحات شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه به ترتیب اخذ شود و تعارض به وسیله آنها رفع گردد ولی در صورت بقای تعارض حکم به تساقط خواهد شد. لذا قانون در آن آبی (خالی) از تخصیص می‌باشد و اگر مرجّح دیگری مثل احديث وجود داشت حتماً ذکر می‌شد.

وانگهی؛ اگر قائل شویم که احديث نیز از مرجّحات محسوب شود، موارد نادری برای مرجّحات منصوصه باقی خواهد ماند و در واقع موجب تخصیص اکثر مستهجن می‌شود.

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که احديث نمی‌تواند به عنوان یکی از مرجّحات در دو خبر متعارض به شمار آید.

(۱) الکافي، ج ۱، ص ۵۱، ح ۴، خبر ابی بصیر.

(۲) الکافي، ج ۱، ص ۵۱، ح ۲، صحيحه محمد بن مسلم.

ترتیب در مرجّحات

بیان اقوال

در این مقام چهار نظر وجود دارد:

(۱) مرحوم وحید بهبهانی قدس سره ترجیح به مخالفت عامه را بر دیگر مرجّحات مقدّم می‌دانند.

(۲) محقق آخوند خراسانی قدس سره قائل به ترتیب در مرجّحات نیستند^(۱) و شاگردش آقا ضیاء عراقی قدس سره به تبع ایشان نیز معتقد به این نظر است.^(۲)

(۳) محقق نائینی قدس سره قائل به ترتیب بین مرجّحات به نحو زیر می‌باشند:
نخست مرجّح صدور یعنی شهرت و اصدقیت و اوثقیّت - بنابراین که آنها از مرجّحات دو خبر هستند - و سپس مرجّح جهتی - یعنی مخالفت و عامه - و سپس ترجیح به مرجّح مضمونی - یعنی موافقت کتاب - به ترتیب اخذ می‌شوند.^(۳)

(۴) جماعتی از اصحاب معتقدند ترتیب در بین مرجّحات طبق بیان روایات و مقبوله عمر بن حنظله می‌باشند و معتقدند که نخست ترجیح به شهرت و در مرحله بعد موافقت کتاب و سپس مخالفت عامه اخذ می‌شوند.

نکته

باید گفت: استنباط حکم شرعی از روایات، متوقف بر اثبات دو رکن

(۱) کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۴۰.

(۲) نهایة الأفكار، ج ۴، ص ۴۵۶.

(۳) فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۸۱.

وجود مقتضی و عدم المانع می باشد:

الف) وجود مقتضی

وجود مقتضی به وسیله تحقق سه امر ثابت می شود:

(۱) اصل صدور: یعنی این که روایت از امام علیه السلام صادر شده است. متکفل این جهت از بحث حجّیت خبر واحد می باشد.

(۲) جهت صدور: یعنی این که جهت صدور در مقام بیان حکم واقعی است. به عبارت دیگر چه بسا کلامی از امام علیه السلام صادر شده باشد لکن جهت آن برای بیان حکم واقعی نباشد و در مقام تقیّه صادر شده باشد. متکفل این جهت از بحث، اصل عقلایی است مبنی بر این که ظاهر فرمایش امام علیه السلام برای بیان حکم واقعی است مادامی که تقیّه بودنش ثابت نشود.

(۳) دلالت روایت: یعنی این که آیا روایات بر اثبات مطلب دلالت دارد یا نه؟ به عبارت دیگر باید دلالت روایت بر مدّعا بررسی شود.

ب) عدم المانع

آنچه معارض با روایت دیگر است، مانع محسوب می شود. لذا در این مرحله باید از وجود معارض فحص شود و در صورت وجود آن، بحث تعارض مطرح می شود به نحوی که اصل اوّلی در آن تساقط است و سپس اصل ثانوی یعنی عمل طبق ترجیح می باشد. نظر ما بر این است که صرفاً مرجّحات منصوصه قابل پذیرشند.

مرجّحات منصوصه بر سه قسم هستند:

(۱) مرجّح صدوری: یعنی کدام یک از دو خبر از امام علیه السلام صادر شده است.

مرجّح صدوری عبارت از مزیتی است که جنبه صدور حدیث را از معصوم علیه السلام تقویت می کند و احتمال کذب بودن آن را کم تر می کند. برای نمونه، اگر راویان حدیثی اعدل، اصدق، اورع، اوثق و اتقی از راویان حدیث دیگر باشند، احتمال صدور آن حدیث از امام علیه السلام در مقایسه با حدیث دیگر قوی است.

۲) مرّجّ جهت صدور: این مرّجّ به ما کمک می‌کند که بفهمیم کدام خبر مطابق حکم واقعی و کدام یک از روی تقیّه صادر شده و طبعاً روایتی که در آن موافقت عامه وجود دارد، از موارد جهت صدور محسوب می‌شود.

۳) مرّجّ مضمونی: ترجیح به موافقت کتاب، مرّجّ مضمونی محسوب می‌شود.

بنابراین نظر اصولیان در هنگام اختلاف در ترتیب بین مرّجّات به شرح زیر است:

الف) بنابر نظر محقّق آخوند خراسانی رحمته الله موجب تراحم می‌شود و در این صورت باید اقوی ملاکاً از حیث صدور اخذ گردد و در فرض تساوی دو خبر، حکم به تخییر می‌گردد.

ب) بنابر نظر وحید بهبهانی رحمته الله باید نخست ترجیح به مخالفت عامه اخذ گردد.

ج) بنابر نظر محقّق نائینی رحمته الله و جماعت دیگری از اصحاب، لازم است روایت مشهور اخذ گردد.

بررسی اقوال

۱) قول محقّق خراسانی رحمته الله و نقد آن

محقّق آخوند خراسانی رحمته الله معتقد است هیچ ترتیبی بین مرّجّات وجود ندارد و همه آنها به ناحیه صدور روایت برمی‌گردند و در صورت وجود هر دو، تراحم حاصل می‌شود و لذا اقوی ملاکاً اخذ می‌گردد.

خلاصه دلیل ایشان آن است که هرگاه از دو خبر، یکی موافق با عامه باشد و روایت دیگر مخالف با آن باشد، معنای «خذ بها خالف العامة» آن است که روایت موافق عامه طرح شود، لذا تعبّد به صدور بی‌معنا و لغو خواهد بود چراکه معنای تعبّد به صدور روایت، عمل بر طبق آن می‌باشد. لذا با طرح روایت، عمل به آن منتفی خواهد بود.

در ترجیح به موافقت کتاب نیز باید گفت: معنایش آن است که روایت

مخالف با کتاب طرح شود و مورد عمل قرار نگیرد و در این صورت نیز با تعبد به صدور تنافی دارد. لذا معنایش آن است که چنین روایتی که مخالف با قرآن باشد از امام (علیه السلام) صادر نشده است.

در فرضی که هر کدام از دو روایت دارای یک مرجح باشند نیز روایتی که ملاک قوی‌تری داشته باشد، اخذ می‌گردد و در باب تزاحم وارد می‌شود. در فرضی که هر دو روایت دارای ملاک باشند یا این که اقوی بودن آنها مشخص نشود، نوبت به تخییر می‌رسد و البته بنابر نظر ما ساقط می‌گردند. در نقد دیدگاه محقق آخوند خراسانی قدس سره باید گفت: سخن ایشان قابل پذیرش نیست و اشکالات سه‌گانه زیر بر آن وارد می‌شود:

(۱) مرجحات دارای رتبه‌های سه‌گانه هستند. یعنی نخست مرجح صدوری و سپس مرجح جهت صدور و در پایان مرجح مضمون صدور به ترتیب اخذ می‌شوند. بنابراین وجهی ندارد که همه آنها به مرجح صدوری برگردند.

(۲) دلیل تعبد به صدور متفاوت از دلیل تعبد به جهت صدور است و از طرفی نیز دلیل آن دو، غیر از دلیل مرجح مضمونی است. به عبارت دیگر هر کدام برای خود دلیل جداگانه‌ای دارند.

دلیل صدور، سیره عقلا و روایاتی است که بر حجّیت خبر ثقه دلالت دارد و عقلا امکان اشتباه فرد ثقه را الغاء می‌کنند.

دلیل تعبد به جهت صدور، اصل عقلایی به معنای بنای عقلا است به نحوی که متکلم، مدلول کلام خود را اراده کرده و این اراده، جدی است. دلیل مرجحات مضمونی آن است که همواره حمل عام بر خاص و مطلق بر مقید صورت می‌گردد.

در نتیجه در فرضی که اختلاف ادله وجود داشته باشد و مثلاً مرجح صدوری تخصیص بخورد، دلیلی بر تخصیص بقیه مرجحات نخواهد بود.

(۳) هیچ ملازمه عقلی و عقلایی و عرفی بین تخصیص در یکی از مرجحات با تخصیص در مورد مرجح دیگر وجود ندارد. به عبارت دیگر؛ در

این مقام سه مرجح وجود دارد که هر کدام دلیل خاص داشته و تخصیص دلیل یکی از آنها، دلالت بر تخصیص دو طرف دیگر نمی‌کند.

برای نمونه؛ در مواردی که قطع به صدور روایتی داشته باشیم ولی از طرف دیگر یقین به تقیّه بودن صدور نیز وجود داشته باشد یا در مواردی که اصحاب پرسیده‌اند: آیا این حکم واقعی است یا تقیّه‌ای؟ نمی‌توان تعبد به جهت صدور را به تعبد صدور ارجاع داد. هرچند ثمره در مورد روایتی که صادر نشده و یا صدور تقیّه‌ای داشته است، عدم اعتبار آنها است و البته آن غیر از این مطلب است که دو مسلک دارای ثمره نباشند. لذا روایت کذب از امام (علیه السلام) صادر نشده ولی روایت تقیّه‌ای از او صادر شده است.

در نتیجه؛ مقتضای روایات ترجیح آن است که در مرجحات ترتیب وجود دارد به نحوی که نخست مرجح صدور یعنی ترجیح به شهرت و سپس مرجح مضمونی یعنی موافقت کتاب و در پایان مرجح جهتی یعنی مخالفت عامه به ترتیب اخذ می‌شوند. طبق صحیحه قطب راوندی نیز موافقت کتاب و مخالفت عامه به ترتیب اخذ می‌شوند. بنابراین مرجحات ترتیب دارند.

۲) قول وحید بهبهانی رحمته الله علیه و نقد آن

محقق وحید بهبهانی رحمته الله علیه و من تبع ایشان - یعنی میرزای رشتی ^(۱) قدس سره و نیز آیه الله سیستانی ^(۲) دامه ظله معتقدند که نخست مرجح جهتی یعنی مخالفت عامه اخذ می‌گردد.

دلیل این نظر آن است که ما در فرض تعارض دو خبر، به عدم صدور خبر موافق عامه یا صدور از روی تقیّه، قطع داریم. لذا مرجح جهتی برای رفع تنافی و تعارض دو خبر اخذ خواهد شد.

در نقد این قول باید گفت: دلیل ایشان قابل پذیرش نیست چراکه چنین قطعی برای ما حاصل نمی‌شود و حتی اطمینان نیز در این مقام وجود ندارد. چون بین خاصه و عامه مشترکات در احکام وجود دارد و در مواردی

(۱) بدایع الأفكار، ص ۴۵۵-۴۵۷.

(۲) تعارض الأدلة واختلاف الحديث، ص ۶۵۳.

نیز این اشتراکات بسیار زیاد است. از طرفی دیگر نیز مبنای ایشان مخالف با ترتیب مرجحات مذکور در روایات می‌باشد و مخالف مقتضای روایات باب ترجیح است.

۳) قول محقق نائینی رحمته الله و نقد آن

محقق نائینی رحمته الله معتقدند: نخست مرجح صدور و سپس جهت صدور و در پایان مرجح مضمونی اخذ می‌گردد.^(۱)

به عبارت دیگر ابتدا ترجیح به شهرت و سپس مخالفت با عامه و در پایان موافقت کتاب به ترتیب اخذ می‌شوند. دلیل ایشان آن است که استنباط حکم شرعی متوقف بر امور چهارگانه زیر است:

۱) ثبوت صدور روایت: یعنی لازم است که صدور روایت از امام ثابت شود و باید گفت: بحث حجّیت خبر واحد متکفل این امر است چراکه فرموده‌اند: «لَا عُدْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي الشَّكِّ فِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا»^(۲).

هرگز بهانه‌ای برای دوستان ما باقی نمی‌ماند که در مورد اطلاعی که اشخاص مورد اعتماد از جانب ما به آنها می‌دهند، شک کنند.

۲) ظهور روایت: یعنی ظهور روایت در معنای مورد نظر. متکفل این مطلب نیز بحث اصالة الظهور می‌باشد و به عرف و لغت برمی‌گردد.

۳) جهت صدور: یعنی این که روایت برای بیان حکم واقعی صادر شده یا این که در مقام تقیه است؟ متکفل این بحث بنای عقلا می‌باشد چراکه ایشان کلام متکلم را بر بیان مراد جدی حمل می‌کنند.

۴) مضمون روایت: یعنی این که آیا امام علیه السلام در صدد بیان تمام مراد است یا جزئی از آن را بیان کرده و جزء دیگر را به آینده موکول نموده‌اند؟ به عبارت دیگر آیا باید از مقید و مخصّص فحص شود یا این که باید بحث شود که آیا روایت بر سبیل حقیقت صادر شده یا مجاز؟ متکفل این موضوع، اصول لفظیه است. عقلا هنگام شک در اراده تخصیص و تقیید و حقیقت،

(۱) فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۷۹.

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

اصل را بر اصالۃ العموم و اصالۃ الاطلاق و اصالۃ الحقیقه می‌گذارند. محقق نائینی قدس سره در ادامه می‌فرماید: واضح است که ابتدا باید صدور روایت به اثبات برسد و سپس ظهور و در مرحله بعد جهت صدور ثابت شود. لذا جهت صدور روایت فرع بر جهت ثبوت و ظهور است و البته قبل از آن نوبت به جهت صدور نمی‌رسد و تعبد به این مطلب که مضمون روایت تمام مراد شارع باشد از نوع تعبد به جهت صدور است. هرچند مرحله ظهور از صدور متأخر می‌باشد لکن هر دو به یک مرحله برمی‌گردند و آن این که اگر از امام علیه السلام صادر نشده باشد دیگر بحثی در مورد جهت صدور نخواهد شد. هکذا اگر ظهور اصلاً مشخص نگردد. بنابراین در خبرین متعارضین ابتدا مرجح صدوری یعنی شهرت، و سپس جهت صدور یعنی موافقت عامه، و در پایان مرجح مضمونی یعنی موافقت با کتاب اخذ می‌گردند.

البته ایشان می‌گویند: ترتیب مذکور مخالف با صحیحۃ قطب راوندی^(۱) است. لذا به دلیل این که مخالف با قاعده است طرح می‌گردد.

در نقد نظر ایشان باید گفت: این فرمایش صرفاً در مرحله اقتضاء صحیح است درحالی که بحث ما در تعارض خبرین بوده و راجع به مرحله عدم المانع است که اعمال قواعد تعارض در این مرحله صورت می‌گیرد. لذا در اخذ مرجحات تعبد راه دارد و آنها نیز صرفاً از طریق نصوص ثابت می‌شوند و عقل در آن راهی ندارد بلکه صرفاً تا بحث مقتضی کاربرد دارد ولی عقل در جزئیات و عدم المانع راهی ندارد و مرجحات را تشخیص نمی‌دهد.

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که ترتیب در اخذ مرجحات باید طبق بیان نصوص باشد به این صورت که در ترجیح دو خبر، نخست ترجیح به شهرت و سپس موافقت کتاب و در پایان مخالفت عامه به ترتیب اخذ می‌گردند.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۲۹، باب ۱۹ از ابواب صفات القاضي.

فصل چهارم:

سه مسأله

(۱) تعارض بین عام وضعی و اطلاق حکمی.

(۲) تعارض بین اطلاق شمولی و بدلی.

(۳) موارد انقلاب نسبت

مسأله نخست: تعارض بین عام وضعی و اطلاق حکمی

اگر دو دلیل وجود داشته باشد که یکی عام وضعی بوده و مثلاً به نحو «اکرم کلّ عالم» باشد و دیگری اطلاق حکمی بوده و مثلاً به نحو «لا تکرّم فاسقاً» باشد، آیا در محلّ اجتماعشان یعنی «عالم فاسق» دارای تعارضند یا این که یکی بر دیگری ترجیح دارد؟

بعضی گفته‌اند: دلالتِ دلیل عام بر عموم به واسطه وضع است و دلالتِ دیگری به واسطه اطلاق می‌باشد و اطلاق هم ناشی از مقدمات حکمت است. لذا دلیل اوّل در دلیل اجتماع، بر دلیل دوم - اطلاق - مقدّم است. یعنی در مثال مذکور لازم است که به عام وضعی یعنی «اکرم کلّ عالم» عمل شود.

به عبارت دیگر مقتضای اطلاقِ دلیل اوّل، وجوبِ اکرام است و مقتضای دلیل دوم، حرمتِ اکرام می‌باشد. لکن در دلیل اوّل، دلالت بالوضع بوده و در دلیل دوم بالاطلاق است که ناشی از مقدمات حکمت می‌باشد و چون دلالت وضعی اقوی است، لذا مقدّم می‌گردد. در نتیجه دلیل عام یعنی «اکرم کلّ عالم» شامل محلّ اجتماع یعنی «عالم فاسق» نیز می‌گردد.

در تبیین مسأله باید دو مقام زیر مورد بحث قرار گیرد:
مقام نخست: مواردی که مطلق، متّصل به عام باشد.
مقام دوم: مواردی که مطلق، منفصل از عام باشد.

مقام نخست: موارد اتصال مطلق به عام

اگر در یک دلیل عام وارد شود که «اکرم کلّ عالم» و متصل به آن نیز در

دلیل دیگری بیاید که «لا تکرّم فاسقاً»، آیا دلیل دوم مانع از انعقاد عام در معنای عموم می‌گردد؟ باید گفت: وجوهی در این مقام - بلکه اقوالی - جود دارد که به شرح زیر است:

(۱) نظر محقق نائینی رحمته الله و نقد آن

محقق نائینی رحمته الله معتقد است ادات عموم مثل لفظ کلّ و امثال آن برای دلالت بر عموم آن‌چه که مراد از مدخول ادات عموم بوده، وضع شده است و اگر مراد از آن مطلقی است که به مقدمات حکمت ثابت است، بر استیعاب تمام افراد دلالت دارد و اگر مراد حصّه خاصی است باز هم بر عموم افراد حصّه خاص دلالت می‌کند.^(۱) یعنی دلالت ادات عموم بر عموم و استیعاب، بر اثبات اطلاق مدخولشان متوقف است و هر دو نیاز به مقدمات حکمت دارند. لذا عام وضعی و اطلاق، احتیاج به جریان مقدمات حکمت دارند، در نتیجه هیچ‌کدام بر دیگری مقدم نمی‌شود و تعارض پیش می‌آید.

در نقد بیان ایشان باید گفت: این وجه قابل پذیرش نیست و ناتمام می‌باشد زیرا اولاً؛ در خارج موضوعی ندارد چون در الفاظ عموم - در بحث کلّ و ادات عموم - گذشت که آنها برای دلالت بر عموم و استیعاب تمام افراد وضع شده‌اند. عبارت دیگر: مادامی که عام در مرتبه سابقه قید نخورده باشد، بر طبیعی مدخول خود دلالت دارد. لذا در دلالت الفاظ عموم بر عموم مدخولشان، نیاز به مقدمات حکمت نیست. ثانیاً؛ مدلول عام وضعی، تصویری است ولی مدلول اطلاق که بستگی به مقدمات حکمت دارد، تصدیقی است. لذا معقول نیست که مدلول دلالت تصدیقی را بر مدلول دلالت وضعی - که تصوّر است - مقدم بداریم چون مرحله تصوّر قبل از تصدیق می‌باشد.

بنابراین از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که ادات عموم هرگاه بر طبیعی وارد شوند - به نحوی که از قبل مقید نبوده - بر عموم و استیعاب تمام آن‌چه که در خارج بر آن منطبق گردد، دلالت دارد. لذا این دلالت

(۱) أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۰.

وضع، تصویری است و بر عموم دلالت دارد و نیاز به مقدمات حکمت نمی‌باشد.

۲) نظر مختار

بعضی معتقدند: دلالت عام بر عموم مستند به وضع است و بر آن دلالت تنجیزی دارد. دلالت مطلق بر اطلاق هم متوقف بر مقدمات حکمت بوده و دلالتش تعلیقی است. یعنی اگر مقدمات حکمت تمام شود، مطلق بر اطلاق دلالت دارد و معلق بر عدم بیان خلاف نیست و فرض آن است که در مواردی مثل «اکرم کلّ عالم» و «لا تکرّم فاسقاً» عام صلاحیت دارد که بیان برای مطلق باشد. لذا با وجود عام وضعی، مقدمات حکمت تمام نشده و مطلق بر اطلاق ظهور پیدا نمی‌کند، در نتیجه عام مقدّم می‌گردد.

سه اشکال و پاسخ

۱) برخی در اشکالی گفته‌اند: مطلب مذکور در مواردی جاری است که عام و مطلق منفصل از یکدیگر باشند ولی اگر متصل باشند دیگر این قول جاری نیست چون مانعی از جریان عموم عام از تقدیم اطلاق مطلق در موارد اجتماع وجود ندارد. چون ملاک آن است که وقتی مطلق متأخر از عام و متصل به آن گردد به مثابه قرینه برای بیان مراد جدی و نهایی است. چون قیود متأخر از عام، هرگاه به عام متصل شوند، در نظر عرف به مثابه قرینه و بیان مراد جدی است.

باید گفت: اشکال مذکور وارد نیست چون دلالت عام وضعی بر عموم، تصویری است و متوقف بر هیچ مقدّمه خارجی‌ای غیر از وضع نیست. ولی دلالت عام بر عموم به دلالت تصدیقیه، به لحاظ اراده تفهیم مطلب به دیگران، علاوه بر وضع متوقف بر مقدمات دیگری نیز می‌باشد که عبارتند از این که متکلم در مقام بیان بوده و قرینه‌ای برخلاف آن اقامه نکرده باشد. هر دو مقدّمه در مقام وجود دارد.

لکن باید گفت: مطلق متصل به عام، صلاحیت ندارد که قرینه برای آن

محسوب شود. چون در موارد جمع دلالتی عرفی گفته‌اند که قرینیت یکی از دو دلیل بر دیگری، منوط به آن است که لسان آن واجد و متلبس به یکی از خصوصیات عرفیه ارتکازی مثل رافعیت، نظریت، اظهریت، اخصیت و انصیت باشد و از آنجایی که هیچ کدام در مقام وجود ندارند پس مطلق متصل به عام نمی‌تواند قرینه برای عام محسوب شود.

(۲) در اشکالی دیگر گفته شده: دلالت عام بر عموم در محل اجتماع، از باب تقدیم اظهر بر ظاهر بوده و مقدم بر دلالت مطلق بر اطلاق در محل اجتماع می‌باشد. چون دلالت عام بر عموم، بالوضع است و از آنجایی که دلالت وضعی اقوی از دلالت مطلق بر اطلاق است، لذا عموم عام در محل اجتماع مانع از جریان اطلاق بر مطلق می‌شود چون اظهر است.

لکن در پاسخ باید گفت: انعقاد ظهور مطلق بر اطلاق، منوط به تمامیت مقدمات حکمت است که یکی از آنها عدم بیان متصل است که آنگاه مانع از انعقاد ظهور مطلق در اطلاق می‌شود. لذا عامی که مقدم بر مطلق است، نمی‌تواند به عنوان بیان بر تقیید محسوب شده و مانع از انعقاد ظهور مطلق در اطلاق باشد و موجب انعقاد اطلاق در مقید گردد.

لذا همان گونه که ظهور عام در عموم منعقد می‌شود، ظهور اطلاق در مطلق نیز منعقد می‌گردد، چراکه مقدمات حکمت تمام است.

(۳) در اشکال سوم گفته‌اند: ظهور عام در عموم مستند به وضع است که اقوی و اظهر از ظهور مطلق در اطلاق است. یعنی این که متکلم در مقام بیان باشد و قرینه متصل نیز نصب نکند.

در پاسخ می‌گوییم: بله؛ ظهور عام در عموم مستند به وضع است ولی ظهور تصدیقی مستند به مقدمات دیگری می‌باشد. لذا همان گونه که ظهور تصدیقی عام احتیاج به مراتب بعدی دارد، ظهور تصدیقی اطلاق نیز به جریان مقدمات حکمت نیاز دارد. لذا اقوائیت در هیچ کدام وجود ندارد. بنابراین آنچه که در السنه وارد شده که عام اقوی از اطلاق است، صحیح نمی‌باشد.

(۳) نظر شهید صدر رحمته الله و نقد آن

نظر ایشان آن است که عام در محلّ اجتماع، مقدّم بر اطلاق است. تقریب بیان ایشان آن است که دلالت عام بر عموم در وضع است. لذا این دلالت، فعلی بوده و منعقد می‌گردد و در این صورت صلاحیت دارد که به‌عنوان بیان برای اطلاق قرار گیرد و مانع از جریان آن و رافع مقدمات حکمت در ناحیه مطلق گردد.^(۱)

مراد از بیان به‌نحوی که عدمش در مقدمات حکمت اخذ شده - یعنی مولا بیانی خلاف مطلق نداشته باشد - می‌تواند یکی از سه امر زیر باشد:

الف) بیان به‌عنوان قرینه بر تقیید محسوب شود؛ یعنی مقدمات حکمت در مواردی که قرینه‌ای بر تقیید نباشد، جاری می‌گردد و در غیر این صورت اطلاق جاری نمی‌شود. بنابراین احتمال، دلالت اطلاق منعقد می‌شود چون دلالت وضعی عام، به‌عنوان قرینه بر تقیید محسوب نمی‌شود. بنابراین عام وضعی و مطلق حکمی با یکدیگر متعارض می‌شوند.

ب) مراد از بیان، بیان فعلی است که می‌تواند قرینه بر تقیید محسوب شود. در این صورت عموم عام منعقد شده و به‌عنوان بیان محسوب می‌شود و بیان در مطلق نیز مانع از اطلاق در آن است. لذا مطلق در محلّ اجتماع جاری نیست و به‌عبارت عام - مثل «اکرم کلّ عالم» - جاری می‌شود.

ج) مراد از بیان آن است که فی نفسه و در صورت عدم وجود اطلاق، بیان محسوب شود و در این صورت نیز مانند احتمال دوم است.

باید گفت: حتی اگر دو مطلق در مقام وجود داشته باشند نیز همین بحث جاری است. برای نمونه در «اکرم العالم» و «لا تُکرم فاسقاً» مطلق اول به‌عنوان بیان برای مطلق دوم محسوب می‌شود و مانع از جریان اطلاق در آن می‌گردد.

بنابراین در محلّ اجتماع، اطلاق هیچ‌کدام جاری نمی‌شود. چون اطلاق

(۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۲۷۸.

اول بیان است و مانع از جریان اطلاق دوم می‌گردد و هکذا راجع به اطلاق دوم هم این حکم جاری است.

در نقد بیان ایشان باید گفت: دو اشکال بر آن وارد است که به شرح زیر می‌باشد:

(۱) دلالت تصویری عام، مستند به وضع است ولی دلالت تصدیقی آن مستند به وضع نیست و نیاز به دو مقدمه دیگر غیر از وضع دارد. نخست این که متکلم در مقام بیان باشد و اهمال و اجمالی در کار نباشد. دیگر این که متکلم قرینه متصله برخلاف آن اخذ نکند.

به عبارت دیگر چنانچه متکلم بگوید: «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»؛ واضح است که این دو مقدمه از مقدمات حکمت محسوب می‌شوند و در اطلاق نیز جاری می‌گردد. بنابراین عام نمی‌تواند به عنوان بیان برای مطلق محسوب گردد و بالعکس.

(۲) هنگامی عام بر عموم دلالتی تصدیقیه دارد که قرینه متصل به آن وجود نداشته باشد. در این صورت عام ظهور در عمومیت ندارد و نیز مطلق ظهوری در اطلاق ندارد. در ما نحن فیه نیز چنین است و هرکدامشان مانع از جریان در محلّ اجتماع می‌شوند. در نتیجه هیچ کدام از عام و اطلاق، در محلّ اجتماع جاری نمی‌شوند. لذا محلّ اجتماع، در عنوان تعارض داخل می‌گردد یعنی اگر مرجّحی وجود نداشته باشد، حکم اولیه در آن تساقط است.

مقام دوم: موارد انفصال مطلق از عام

مقام دوم بحث مربوط به مواردی است که هرکدام از عام و اطلاق منفصل از یکدیگر باشند. برای نمونه اگر در روایتی از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) آمده باشد: «اکرم کلّ عالم» و در روایتی دیگر از امام جواد (علیه السلام) آمده باشد: «لا تکرّم فاسقاً». در این صورت آیا در محلّ اجتماع - یعنی عالم فاسق - عام مقدّم می‌شود یا آن که اطلاق مقدّم می‌گردد؟

باید گفت دو وجه در مسأله وجود دارد:

(۱) نظر شیخ اعظم انصاری رحمته الله

شیخ اعظم انصاری رحمته الله می‌فرماید: در فرض مسأله عام مقدّم است و وجهش آن است که دلالت عام بر عموم تنجیزی است ولی دلالت مطلق بر اطلاق تعلیقی بوده و بر مقدمات حکمت معلق است. لذا دلالت عام منعقد شده و صلاحیت برای بیان بودن داشته و مانع شدن از جریان مقدمات حکمت می‌شود. بنابراین در محلّ اجتماع، عام جاری می‌شود و اطلاق جاری نمی‌گردد چون دلالت عام تنجیزی است ولی دلالت اطلاق تعلیقی می‌باشد. بنابراین در محلّ اجتماع - یعنی عالم فاسق - نیز وجوب اکرام دارد.

دو اشکال بر کلام شیخ اعظم انصاری رحمته الله

(۱) دلالت تصویری عام بر عموم، مستند به وضع می‌باشد و دلالت وضعیه تنجیزیه، فعلیه و قهریه است و دلالت وضعیه در دلالت خویش در صورت علم به وضع، صرفاً نیاز به مجرد تصور آن دارد - و نه هیچ چیز دیگری - لذا این مطلب شیخ که می‌گوید: دلالت عام بر عموم، وضعیه است صرفاً در دلالت تصویری سخن صحیحی می‌باشد و البته نیاز به مقدمات خارجیه ندارد لکن باید گفت: در دلالت تصدیقیه عام بر عموم نیاز به طی سه مقدمه دارد که عبارتند از:

الف) این که متکلم به کلام خویش التفات دارد و از روی فهم و شعور آن را بیان می‌کند.

ب) این که متکلم در مقام اجمال و اجمال نباشد بلکه در مقام بیان تمام مراد خویش است.

ج) این که نصب قرینه متصله‌ای برخلاف عموم نکرده باشد. بنابراین باید گفت سه مقدمه مذکور همان مقدمات حکمت است که باید در اطلاق نیز وجود داشته باشد لذا نمی‌توان عام را مقدّم قرارداد و تقدم آن بر مطلق بلاوجه خواهد بود.

(۲) اشکال دیگر آن است که فرمایش شیخ لازمه‌ای دارد که احدی آن را ملتزم نشده و نپذیرفته است و چنین است که اگر کسی بگوید: اطلاق مطلق وقتی قابل اخذ است که قرینه متصل یا منفصل بر خلاف آن وجود نداشته نباشد، لذا در این صورت باید گفت: تمام مطلقات کتاب و سنت از اعتبار ساقط خواهد بود. به عبارت دیگر نمی‌توان به ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(۱) و امثال آن از مطلقات عمل کرد چراکه ممکن است عند الفحص یا در آینده قرینه‌ای بر خلاف آن وجود داشته باشد.

بنابراین سخن محقق آخوند خراسانی قدس سره صحیح می‌شود که در صورت عدم تقیید در مقام تخاطب، اطلاق منعقد می‌شود و البته عام نیز هکذا جریان می‌یابد.

در نتیجه عام و مطلق در محلّ اجتماع با یکدیگر متعارض شده و نیاز به اعمال قواعد باب تعارض پیدا می‌شود.

البته پس از توضیحات مذکور عجیب آن است که مرحوم شهید صدر قدس سره نیز تابع شیخ اعظم انصاری قدس سره شدند و عموم عام را در مقام جاری می‌دانند.

(۲) نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره

محقق خراسانی قدس سره می‌فرماید: آنچه جزو مقدمات حکمت است، عدم بیانِ اِلی یوم القیامة نیست؛ بلکه در مقام تخاطب است. یعنی باید در مقام تخاطب بیانی خلاف اطلاق وجود نداشته باشد. لذا از آنجایی که در ما نحن فیه بیانِ متصل به عام وجود ندارد پس مقدمات حکمت در مطلق تمام می‌شود. لذا مطلق انعقاد می‌یابد و در محلّ اجتماع هر دو - عام و مطلق - وجود دارند و با یکدیگر معارضه کرده و برای رفع آن نیاز به قواعد باب تعارض می‌باشد.^(۲)

(۱) سوره بقره، آیه ۲۷۵.

(۲) کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۳۰.

۳) نظر محقق خوئی رحمته الله علیه و نقد آن

محقق خوئی رحمته الله علیه بیانی دارند که در آن، کلام شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه را تقویت می‌نماید و البته نخست اصلاحاتی را مطرح می‌کنند و سپس دلیلی بر تمامیت و پذیرش آن اقامه می‌کنند.

ایشان می‌فرمایند: سخن شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه صحیح است و البته مراد از عدم البیان منفصلی که جزء مقدمات حکمت است، اطلاق ندارد بلکه مراد حصّه خاصی از آن است که همان عدم بیان منفصل در هر وقت و زمان است تا این که بیان اقامه شود و با وجود آن ظهور مطلق در اطلاق به واسطه ارتفاع موضوعش که مقدمات حکمت باشد، منتفی و مرتفع خواهد شد.

به عنوان نمونه اگر مولا فرمود: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ یا فرمود: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(۱)؛ اطلاق در آن جاری می‌شود و مستمر است تا وقتی که بیانی برخلاف آن اقامه شود و صرفاً در این صورت - اقامه بیان خلاف - اطلاق از بین می‌رود و در نتیجه اشکال محقق آخوند خراسانی رحمته الله علیه دفع می‌گردد و عام می‌تواند به عنوان بیان برای مطلق محسوب شود هر چند که منفصل باشد.^(۲) بنابراین همان گونه که شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه معتقد است؛ در تعارض عام وضعی و اطلاق حکمی در محلّ اجتماع، عموم عام مقدم شده و جاری می‌گردد.

در مقام مناقشه با سخن محقق خوئی رحمته الله علیه می‌گوییم: عدم البیان - که جزء مقدمات حکمت است و شامل عدم البیان منفصل نیز در هر وقت و زمانی می‌گردد و مانع از جریان اطلاق می‌شود - آیا با وجود واقعی‌اش از مقدمات حکمت محسوب می‌شود یا با وجود علمی؟

اگر عدم البیان بوجوده واقعی و نفس الامری از مقدمات حکمت محسوب شود، مشکل اجمال مطلقات در موارد احتمال وجود بیان و قرینه عود می‌کند و به عبارت دیگر در مواردی که احتمال بدهیم قرینه‌ای خواهد

(۱) سوره مائده، آیه ۱.

(۲) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۳۷۷.

آمد اطلاق از بین می‌رود و نمی‌توان به آن تمسک نمود و مانع از جریان مقدمات حکمت می‌شود که البته عدم آن محرز نیست و ممکن است که وجود واقعی در آینده حاصل شود. لذا در این صورت نمی‌توان عدم آن را احراز نمود. پس اطلاق جاری نمی‌شود.

به عبارت دیگر به صرف وجود احتمال این که در آینده قرینه‌ای بوجوده واقعی محقق شود اطلاق از بین می‌رود و جاری نمی‌گردد.

بنابراین تفاوتی بین نظر شیخ اعظم و محقق خوئی رحمتهما نیست چراکه طبق نظر هر دو، اطلاق با احتمال وجود قرینه ساقط می‌گردد. لذا اشکال وارد بر کلام شیخ اعظم انصاری قدس عود می‌کند.

اگر عدم البیان بوجوده علمی از مقدمات حکمت محسوب شود، باید گفت: چنین احتمالی از اساس باطل است چراکه مقدمات حکمت بوجوده خارجی منشأ و علت برای دلالت و ظهور مطلق در اطلاق است نه بوجوده علمی. دلالت اطلاقیه وجوداً و عدماً و در عالم خارج بر مدار این مقدمات می‌چرخد و البته سنخیت بین علت و معلول نیز مقتضای همین مطلب است. لذا وجود علمی هیچ خاصیتی در مقام ندارد.

درنتیجه بیان محقق خوئی قدس نمی‌تواند دفع مشکل کند. لذا بیان محقق آخوند خراسانی قدس را در اینجا می‌پذیریم که فرموده‌اند: مطلق در صورتی که قرینه متصله برخلافش نباشد، ظهور در اطلاق دارد. البته مطلقات می‌توانند در آینده مقید گردند. مثل ظهور عام که ممکن است در آینده مورد تخصیص قرار گیرد.

بنابراین در تعارض بین عام وضعی و اطلاق حکمی، اعمال قواعد باب تعارض لازم می‌آید به نحوی که عام یا اطلاق هیچ کدام مقدم نمی‌شوند و البته در این که قرینه متصل باشد یا منفصل تفاوتی وجود ندارد. بنابراین عام و اطلاق در محل اجتماع متعارض شده و طبق قواعد باب تعارض ابتدا به مرجحات رجوع می‌شود و در صورتی که آنها وجود نداشته باشند به عام مافوق رجوع می‌گردد و در صورت عدم آن اصل عملی جاری می‌شود.

۴) نظر شهید صدر^{قدس سره} و نقد آن

شهید صدر^{قدس سره} در تقریر بحثش می‌فرماید: بین عام وضعی و اطلاق حکمی تعارض حاصل می‌شود و از آنجایی که دلالت عام بر عموم اظهر از دلالت مطلق بر اطلاق است، لذا مقدم می‌گردد.^(۱)

وجه اظهریت به این بیان است که منشأ ظهور حال متکلم که کاشف از اراده جدی و نهائی اوست، متوقف بر دو امر است:

نخست: امر ایجابی

و دوم: امر سلبی.

امر ایجابی یعنی سیره عرفیه و عقلایه بر آن است که متکلم ملتفت و مختار در مقام ثبوت، همان چیزی را که در مقام اثبات گفته، اراده کرده. چراکه تکلم فعل اختیاری اوست و به معانی کلام التفات دارد. این مطلب همان ظهور الفاظ در معانی موضوع له آنهاست که از جمله موارد آن یکی ظهور عام در عموم و شمول و استیعاب آن است و دیگر ظهور مقید در تقیید می‌باشد.

امر سلبی از سکوت متکلم از ذکر قید در مقام بیان ناشی می‌شود. لذا اگر او قیدی ذکر نکند، معلوم می‌شود که قید دیگری نیز اعتبار ندارد و این امر سلبی اساس ظهور مطلقات در اطلاق است.

بنابراین در نزد عرف ظهور ایجابی اقوی و اظهر از ظهور سلبی است و در نتیجه مقدم می‌گردد که از بابت تقدیم اظهر بر ظاهر محسوب شده و از موارد جمع دلالتی عرفی می‌باشد. لذا در محل تعارض بین عام وضعی و اطلاق حکمی، عام وضعی مقدم می‌شود.

در نقد بیان ایشان باید گفت: این استدلال پیش از آن که دال بر اظهریت و اقواییت عام بر عموم نسبت به دلالت مطلق بر اطلاق باشد، مبتنی بر وجه استحسانی عقلی است. در صورتی که مناط در باب الفاظ، ظهورات عرفیه لفظ می‌باشد نه وجوه استحسانی عقلی. هرچند جمع‌های دلالتی عرفی

(۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۲۸۳.

چنین است.

لکن بیان ایشان که گفته: ظهورِ عام اظهر از ظهورِ مطلق بر اطلاق است، به دو دلیل ذیل تمام نخواهد بود.

(۱) اختلاف بین ظهورِ عام در عموم و ظهورِ مطلق در اطلاق در منشأ و علّت آن است. توضیح این که منشأ و علّت ظهورِ عام در عموم، وضعِ لفظیِ عام است و منشأ و علّت ظهورِ مطلق در اطلاق، سکوتِ متکلم - در مقام بیان - از ذکر قید است به نحوی که پس از بیان قیدی نمی آورد. در نتیجه عموم و اطلاق هر کدام منشأ ظهور و علّتی جداگانه دارند و البته تعدد علّت چنانچه به عرف عرضه شود، نشان دهنده اقوائیت یا اظهریت یکی بر دیگری نیست.

(۲) بر فرض پذیرش سخن ایشان باید گفت: این مطلب که ظهورِ عام بر عموم دلالت وضعی دارد، صحیح است. لکن صرفاً در دلالتِ تصویری این مطلب صادق می باشد ولی در دلالتِ تصدیقیه چنین نیست و مستند به وضع نخواهد بود بلکه نیاز به دو مقدمه دیگر دارد. مقدمه نخست آن چنین است که باید احراز شود که متکلم در مقام بیانِ تمامِ مراد خود بوده و آن را با استعمالِ لفظِ عام اراده نموده است. مقدمه دوم این که متکلم قرینه ای برخلاف نصب نکرده است. در این صورت است که دلالت بر سکوتِ متکلم استوار می شود. بنابراین دلالتِ تصدیقیه عام نیز صرفاً مستند به وضع - به تنهایی - نیست، لذا هر دو دلالتِ عام و مطلق مستند به سکوتِ متکلم خواهد بود. پس اقوائیتِ دلالتِ عام ثابت نمی شود.

نتیجه این که در اینجا نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره صحیح است. یعنی عدمُ البیانِ متصل جزئی از مقدمات حکمت است نه عدمِ بیانی که اعم از متصل و منفصل باشد. لذا عام و مطلق هر دو ظهور دارند و در محلّ تعارض اجتماع می کنند. بنابراین نیاز به اعمال قواعد تعارض خواهد بود.

مسأله دوم: تعارض بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی

برای نمونه چنانچه نخست مولا به نحو اطلاق بدلی بگوید: «اَکْرَمَ عَالَمًا» و سپس به نحو اطلاق شمولی بگوید: «لَا تُکْرَمُ فَاسِقًا»؛ در این صورت در محلّ اجتماع دو اطلاق - یعنی عالم فاسق - تعارض به وجود می آید. حال مسأله در آن است که آیا می توان اطلاق شمولی را در محلّ اجتماع بر اطلاق بدلی مقدّم نمود؟

نظر شیخ اعظم انصاری رحمته الله

شیخ اعظم رحمته الله معتقدند: اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدّم می گردد و اطلاق بدلی اصلاً جریان ندارد.^(۱)

نظر محقق آخوند خراسانی رحمته الله

محقق خراسانی رحمته الله در کفایه می گوید: وجهی ندارد که اطلاق شمولی مقدّم شود. چراکه هر دو، نوعی اطلاق می باشند و در هر دو مقدمات حکمت وجود دارد و نیز تقییدی در کلام متکلم نیست و چنانچه آن را اراده کرده بود ذکرش می کرد. هرچند شمولیت و بدلیت را از خصوصیات مورد استفاده می کنیم و به عبارت دیگر خصوصیات مورد است که می گوید اطلاق بدلی است یا شمولی. و البته این ربطی به مقدمات حکمت و جریان اطلاق ندارد.

(۱) مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۲۵۲.

بنابراین نمی‌توان اطلاق شمولی را مقدّم نمود. لذا آن دو در بحث تعارض وارد می‌شوند و قواعد آن جاری می‌گردد.^(۱)

نظر محقق نائینی رحمته الله

محقق نائینی رحمته الله با نظر شیخ اعظم انصاری رحمته الله همراه بوده و آن را برهانی کرده و می‌گوید: در ما نحن فيه اطلاق شمولی مقدّم می‌گردد. ایشان وجوهی را بر اثبات این نظر اقامه می‌کنند که اهمّ آنها به شرح زیر است:^(۲)

حکمی که در اطلاق شمولی جعل می‌شود، به تعدّد افراد انحلال می‌یابد. لذا با آمدن اطلاق شمولی - یعنی «لَا تُكْرِمُ فَاسِقًا» - حکم عدم اکرام شامل همه فساق می‌شود به نحوی که برای هر فرد یک حکم مستقل وجود دارد. لکن نسبت به اطلاق بدلی - یعنی «أَكْرَمُ عَالِمًا» - یک حکم بیشتر وجود ندارد. به معنای این که اراده مولا آن است که صرفاً یک عالم اکرام شود. به عبارت دیگر؛ متعلق در اطلاق بدلی، طبیعی حکم است که صرف الوجود می‌باشد و به افراد متعدّد سرایت نمی‌کند و البته به وجود واحد انطباق می‌یابد و امتثال هم با اکرام یک عالم حاصل می‌شود. لذا در اطلاق بدلی، مکلف مخیر در تطبیق است.

ایشان می‌فرمایند: در محلّ اجتماع - عالم فاسد - صرفاً اطلاق شمولی - لَا تُكْرِمُ فَاسِقًا - جاری می‌شود. چون با جریان آن خدشه‌ای به اطلاق بدلی وارد نمی‌گردد و در این صورت هر دو دستور مولا اطاعت شده است. ولی اگر در محلّ اجتماع اطلاق بدلی جاری گردد، اطلاق شمولی مورد عصیان قرار گرفته است.

دو اشکال از محقق خوئی رحمته الله

(۱) بیان محقق نائینی رحمته الله نوعی استحسان عقلی است که در باب الفاظ

(۱) کفایة الأصول، ج ۱، ص ۱۹۸.

(۲) أجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۶۱.

نمی‌تواند ملاک تقدیم یک دلیل بر دیگری باشد^(۱) و البته آن‌چه در لفظ متّبع است، ظهورات آنها است به‌نحوی که اگر جمع عرفی دلالتی در مقام وجود داشته باشد، جریان می‌یابد. بنابراین اگر یک دلالت اقوی باشد، بر دیگری مقدّم می‌گردد. نیز اگر یک لفظ اظهر باشد، بر ظاهر مقدّم می‌گردد. چنان‌چه در تقدیم نصّ بر ظاهر این‌گونه است.

لکن در مواردی که جمع دلالتی عرفی یا اظهر و ظاهر یا اقواییّت دلالت وجود نداشته باشد و صرفاً دو اطلاق در مقام باشد که یکی شمولی و دیگری بدلی است، هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارد و لذا با یکدیگر معارضه می‌کنند و نیاز به اِعمال قواعد باب تعارض خواهد بود.

(۲) در هر اطلاق بدلی یک اطلاق شمولی نیز وجود دارد. به عبارت دیگر وقتی در اطلاق بدلی مولا می‌گوید: «أَكْرَمَ عَالِماً»؛ این سخن او دلالت بر وجوب اکرام یک عالم دارد که دلالت آن به‌نحو مطابقی است. لکن در ضمن آن یک دلالت التزامی نیز وجود دارد و مکلف رخصت دارد که امر را بر طبیعی عالم تطبیق نماید. به عبارت دیگر هر فردی از افراد عالم را که اراده نماید می‌تواند اکرام کند و البته این حکم ترخیصی، شمولی است و شامل تمام افراد عالم می‌شود و شرعی نیز می‌باشد چراکه حکم شمولی ترخیصی به دست مولا است و می‌تواند مکلف را از اکرام یک گروه منع نماید. لکن چون در اینجا منعی از مولا نرسیده است لذا به دلالت التزامی بر طبیعی عالم نیز صدق می‌کند و البته مکلف در اینجا بر انطباق اکرام نسبت به کلّ فرد عالم، رخصت دارد. پس در این مقام دو اطلاق شمولی وجود دارد و در نتیجه هیچ‌کدام نمی‌تواند بر دیگری مقدّم گردد.

به عبارت دیگر دلالت اطلاق بدلی بر اطلاق شمولی به‌نحو التزامی است و دلالت اطلاق شمولی بر آن، به نحو مطابقی می‌باشد، لذا هیچ‌کدام بر دیگری مقدّم نخواهد بود.

(۱) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۳۷۹.

دو پاسخ شهید صدر رحمته و نقد آن

(۱) شهید صدر رحمته می‌فرماید: تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی در محلّ اجتماع، به ملاک قرینیت عرفیه است که اساس کبرای قاعده جمع دلالی عرفی است و شاید مراد محقق نائینی رحمته چنین باشد. لذا اظهریت و اقوائیت را نیز به دست می‌دهد.^(۱) به عبارت دیگر فرمایش محقق نائینی رحمته ناظر به وجود قرینه عرفی برای تعیین لفظ در معنای مورد می‌باشد.

در نقد این پاسخ می‌گوییم: ظاهراً سخن ایشان ناتمام است چراکه در کلام محقق نائینی رحمته تصریح یا حتّی اشاره‌ای به قرینیت عرفیه وجود ندارد و سخن خویش را به ملاک قرینیت عرفیه نیز متعلق نکرده‌اند. چراکه ظاهر کلام ایشان تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی است، به این بیان که اگر اطلاق شمولی مقدّم گردد، مستلزم رفع ید از مدلول اطلاق بدلی نیست. ولی اگر اطلاق بدلی مقدّم گردد لازم می‌آید که از قسمتی از اطلاق شمولی - یعنی محلّ اجتماع - رفع ید گردد.

بنابراین فرمایش ایشان به خودی خود ظهوری برای لفظ به بار نمی‌آورد تا چه رسد به اقوائیت و اظهریت ظهور. لذا باید گفت: کلام ایشان نوعی استحسان عقلی است.

از طرفی هم اگر قضیه عکس گردد و اطلاق شمولی مقدّم شود، اطلاق بدلی در محلّ اجتماع مقید می‌گردد. بنابراین وجهی برای تقدیم هیچ‌کدام از دو اطلاق بر یکدیگر وجود ندارد.

(۲) شهید صدر رحمته نیز می‌فرماید: اگر بپذیریم که در اطلاق بدلی اطلاق شمولی نیز وجود دارد، باید گفت: چنین دلالتی عقلی محسوب می‌شود و موجب ظهور برای لفظ نمی‌گردد تا چه رسد که موجب اظهریت و اقوائیت ظهور گردد، بنابراین اطلاق شمولی مقدّم می‌گردد.

در نقد این پاسخ هم می‌گوییم: این بیان نیز ناتمام است چون بحث در آن است که آیا در فرض وجود دلالت مطابقی اطلاق شمولی و دلالت

(۱) بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۲۸۵.

التزامی اطلاق بدلی - وقتی که دو دلالت محسوب شوند - آیا یکی بر دیگری مقدم است یا نه؟ این سؤال باتوجه به این است که می‌دانیم دلالت التزامی جزو دلالت‌های لفظی است نه عقلی؛ هرچند منشاء آن عقل باشد. همان‌گونه که منشأ همه دلالات در مباحث فقهی شرع است. بنابراین باید گفت: دو دلالت با یکدیگر تعارض نموده و نیاز به اعمال قواعد باب تعارض می‌باشد.

دلیل شهید صدر^{ره} بر تقدیم اطلاق شمولی و نقد آن

شهید صدر^{ره} دلیل مستقلى را در دفاع از شیخ اعظم انصاری و محقق نائینی^{علیه السلام} مبنی بر تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی اقامه می‌کنند و می‌فرمایند: از آنجایی که اطلاق شمولی اقوی و آکد از اطلاق بدلی است، لذا مقدم می‌گردد.

توضیح بیان ایشان آن است که اطلاق بدلی فقط متکفل بیان یک حکم است ولی ترخیصات بر کل فرد فرد، از دلالت التزامی استفاده می‌شود و از احکام وضعیه انتزاعیه است. به عبارت دیگر در اطلاق بدلی - اکرم عالم - صرفاً یک حکم وجود دارد که ترخیصات از آن منتزع می‌شوند، لکن در اطلاق شمولی - لائکرم فاسقاً - احکام متعددی به تعداد فساق وجود دارد. لذا به دلیل تعهد عقلایی یا غلبه خارجی، دلالت بر اراده متکلم نسبت به تمام مدلول خطاب دارد و از طرفی نیز شارع برای بیان اصل حکم خود اهتمام بیشتری نسبت به حدود و تطبیقات و سعه و ضیق و جزئیات و فروع آن دارد. در نتیجه شمولیت، اصل حکم محسوب می‌شود ولی بدلیت جزو فروع آن است، پس باید اطلاق شمولی مقدم گردد.

در نقد بیان ایشان باید گفت: ادعای اهتمام مذکور قابل پذیرش نیست، چراکه معتقدیم اگر متکلم در مقام بیان باشد و قیدی را اخذ نکند کلام او اطلاق داشته و در محل اجتماع - یعنی عالم فاسق - تعارض بوجود می‌آید و لذا تقدیم یکی از دو اطلاق بر دیگری وجهی ندارد و در این صورت نیاز به اعمال قواعد باب تعارض است.

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که نظر محقق خراسانی و محقق نائینی علیهما السلام صحیح بوده و پذیرفته می‌شود و بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی تعارض حاصل شده و نیاز به اعمال قواعد باب تعارض است. لکن این مطلب که فرموده‌اند: مقدمات، گاهی شمولیت و گاهی بدلیت را نتیجه می‌دهند صحیح نیست و هیچ ربطی به مقدمات حکمت ندارد. بلکه باید گفت: خروجی مقدمات حکمت، فقط اطلاق است و شمولیت یا بدلیت احتیاج به وجود قرائن دیگری دارد.

مسأله سوم: نظریه انقلاب نسبت در مدرسه محقق نائینی رحمته الله علیه

یکی از نظریه‌های مهم در دانش اصول فقه بحث «انقلاب نسبت» نام دارد که در بحث تعارض ادله به کار می‌آید. اصل این نظریه از فاضل نراقی^(۱) است که توسط شیخ انصاری^(۲) و آخوند خراسانی^(۳) مورد نقد قرار گرفته است لکن محقق نائینی آن را اثبات و تبیین و توضیح می‌دهد که برخی از بزرگان بدان اذعان نموده‌اند و برخی آن را مورد نقادی قرار داده‌اند. در این مقاله ادله هر دو طرف مطرح شده و ادله مخالفان مورد نقد قرار گرفته و دیدگاه محقق نائینی^(۴) به عنوان نظریه مختار اتخاذ شده است.

مقدمه

یکی از مسائل مهم در دانش اصول فقه «انقلاب نسبت» است و در فرضی متصور بوده که بین چند دلیل تعارض وجود داشته باشد. از آنجایی که در بسیاری از مسائل فقهی در بعضی از ابواب بیش از دو - و حتی هفت - روایت متعارض وجود دارد، بحث مذکور مطرح می‌شود. دو عنوان «انقلاب نسبت» و «دوام نسبت» در مواردی استفاده می‌شوند که بیش از دو دلیل در مقابل یکدیگر قرار گیرند و بین همه یا بعضی از آنها

(۱) عوائد الأيام، ص ۳۴۹-۳۵۳؛ مناهج الأصول والأحكام، ص ۳۱۷ و ۳۱۸.

(۲) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱۰۳.

(۳) کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۳۳.

(۴) أجود التقريرات، ج ۴، ص ۳۰۰؛ فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۴۷.

جمع عرفی امکان‌پذیر باشد.

توضیح اینکه هرگاه دلیلی در مقابل دلیل دیگری قرار گیرد و بین آن دو جمع عرفی ایجاد کنیم و سپس دلیل سوّمی هم در بین باشد به نحوی که دلیل نخست را نسبت به دلیل سوّم ملاحظه کنیم، نتیجه از دو حال خارج نیست: نخست اینکه نسبت بین دلیل اوّل و دوّم (به واسطه وجود دلیل سوّم) منقلب می‌شود، که در این صورت «انقلاب نسبت» محقق می‌شود؛ دوم اینکه - با وجود دلیل سوّم - باز هم نسبت بین دلیل اوّل و دوّم به حال و قوّت خود باقی است. در این صورت «دوام نسبت» محقق است.

برای نمونه نخست - انقلاب نسبت - می‌توان گفت: اگر دلیلی بگوید: علما را اکرام کن، و دلیل دیگر بگوید: علمای فاسق را اکرام نکن، و دلیل سوّمی بگوید: علمای نحوی را اکرام نکن. در اینجا، ابتدا نسبت بین دلیل دوّم و سوّم عموم من وجه است و نسبت هرکدام با دلیل اوّل عموم مطلق. پس هرگاه دلیل دوّم را مخصّص عموم دلیل اوّل قرار دهیم، عنوان عام متغیّر می‌شود و نسبت بین آن و دلیل سوّم که آن نیز خاص است، تبدیل به عموم من وجه می‌شود و مثل این است که مولا گفته باشد همه علما مگر علمای فاسق و علمای نحوی را اکرام کن. در این جا ماده افتراق از ناحیه دلیل اوّل، عالم فقیه است و از ناحیه دلیل دوّم نحوی فاسق و ماده اجتماع عالم نحوی عادل است. در این گونه موارد باید نسبت اوّلیه ملاحظه شود و هرکدام از دو دلیل خاص، مخصّص عام قرار گیرد، البته مادامی که افراد دو خاص آن قدر زیاد نباشند که شامل جمیع افراد عام شوند و یا تخصیص مستهجن را به دنبال داشته باشد و الاّ باید یکی از دو خاص را مخصّص عام قرار داد و دیگری را رها کرد.

برای نمونه دوم - دوام نسبت - می‌توان گفت: هرگاه دلیلی بگوید: علما را اکرام کن و دلیل دیگر بگوید: اصولیان را اکرام نکن و دلیل سوّمی بگوید: نحوی‌ها را اکرام نکن و فرض کنیم که نسبت بین دلیل دوّم و سوّم تباین است؛ در این صورت اگر دلیل اوّل را با دلیل دوّم تخصیص بزنیم، عنوان دلیل

اول عالم غیر اصولی می‌شود و نسبت بین دلیل اول و دوم، عموم و خصوص است، ولی با آمدن دلیل سوم و ملاحظه آن، باز هم نسبت قبلی باقی می‌ماند زیرا هر عالم نحوی، عالم غیر اصولی است و هر عالم غیر اصولی، عالم نحوی نیست، مانند فقیهی که مقدار کمی نحو می‌داند.^(۱)

مشید انقلاب نسبت

باید گفت انقلاب نسبت از تأسیسات محقق نائینی رحمته الله است^(۲) که تفصیل بیان ایشان در ادامه خواهد آمد؛ و پس از او هم اعلام از شاگردان ایشان - مثل آیه الله خوئی رحمته الله و پیروانشان - انقلاب نسبت را پذیرفته‌اند.^(۳) در واقع محقق نائینی رحمته الله مشید این نظریه بوده و پس از ایشان نیز پیروان مدرسه اصولی وی این بحث را دنبال نموده‌اند که البته مبحثی دقیق و مهم و دارای ثمرات فراوان است.

اقوال در انقلاب نسبت

در مورد انقلاب نسبت دو قول وجود دارد:

(۱) منکران انقلاب نسبت

این گروه معتقدند که در این فرض ظهورات اولیه ملاحظه می‌شود و سپس قواعد تعارض بین آنها اعمال می‌گردد به نحوی که هر کدام دارای مرجح باشند، همان اخذ شده و در صورت عدم وجود مرجح به تساقط می‌انجامد و در صورت وجود عام مافوق، همان اخذ شده و در غیر این صورت به اصل عملی تمسک می‌گردد.

قول مذکور نظر مشهور است و جماعتی من جمله شیخ اعظم انصاری و محقق خراسانی و محقق آقا ضیاء عراقی و محقق اصفهانی رحمته الله قائل به این مطلب بوده و انقلاب نسبت پذیرفته‌اند.

(۱) اصطلاحات اصول، ص ۱۵۲.

(۲) فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۴۷.

(۳) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۳۸۸.

(۲) مثبتان انقلاب نسبت

این گروه معتقد به وجود انقلاب نسبت به نحو مطلق می‌باشند و می‌گویند: چنانچه تعداد ادله متعارض بیش از دو دلیل باشد، می‌توان بین آنها به صورت جداگانه نسبت سنجی نمود و سپس نتیجه را با دیگر ادله مورد سنجش قرار داد.

به عبارت دیگر در انقلاب نسبت، ملاحظه نسبت صورت می‌گیرد به نحوی که دلیل آخر با دلیل اول لحاظ می‌گردد و سپس به نسبت جدیدی که حاصل می‌شود، عمل خواهد شد.

نمونه نخست؛ چنانچه فرض شود که در موضوع ارث زوجه از عقال، سه روایت به نحو زیر وجود داشته باشد، نظر منکران و مثبتان انقلاب نسبت به شرح آتی خواهد بود:

(۱) لَا تَرِثُ الزَّوْجَةُ مِنَ الْعِقَارِ.

(۲) تَرِثُ الزَّوْجَةُ مِنَ الْعِقَارِ.

(۳) تَرِثُ الزَّوْجَةُ مِنَ الْعِقَارِ إِذَا كَانَتْ ذَاتَ وَلَدٍ.

نظر منکران انقلاب نسبت آن است که هر سه روایت متعارض بوده و بین آنها قواعد باب تعارض اعمال می‌گردد و در صورت عدم وجود مرجح به تساقط یا تخییر می‌انجامد.

نظر مثبتان انقلاب نسبت آن است که روایت سوم با روایت دوم از آن جهت که هر دو مثبت هستند، متعارض نبوده و نمی‌توانند یکدیگر را مقید سازند و نهایت چیزی که می‌توان از آن بدست داد تأکید و اهتمام در موضوع است، لکن روایت اول و روایت سوم با یکدیگر متعارض بوده و لذا می‌تواند تبدیل به عام و خاص گردد. بنابراین روایت سوم به وسیله روایت اول تخصیص می‌خورد و نتیجه چنین خواهد شد که نخست «لَا تَرِثُ الزَّوْجَةُ مِنَ الْعِقَارِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ ذَاتَ وَلَدٍ» و سپس «تَرِثُ الزَّوْجَةُ مِنَ الْعِقَارِ إِذَا كَانَتْ ذَاتَ وَلَدٍ» حاصل می‌شود که نسبت جدیدی متولد گشته به نحوی که نسبت بین

آنها عام و خاص من وجه می گردد، در ادامه خروجی، چنین تخصیصی دوباره به وسیله روایت دوم تخصیص می خورد یعنی «تَرِثُ الزَّوْجَةُ مِنَ الْعَقَارِ» با «لَا تَرِثُ الزَّوْجَةُ مِنَ الْعَقَارِ إِذَا لَمْ تَكُنْ ذَاتَ وَلَدٍ» مورد نسبت سنجی قرار می گیرد و چنین نتیجه می دهد که «تَرِثُ الزَّوْجَةُ مِنَ الْعَقَارِ إِذَا كَانَتْ ذَاتَ وَلَدٍ».

بنابراین حکم ارث زوجه از عقال طبق نظر منکران و مثبتان انقلاب نسبت متفاوت خواهد بود.

نمونه دیگر؛ چنان چه در موضوع اکرام عالم سه دلیل زیر وجود داشته باشد، نظر مثبتان انقلاب نسبت به شرح آتی خواهد بود:

(۱) أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ.

(۲) لَا تُكْرِمِ الْعُلَمَاءَ.

(۳) أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ الْعُدُولَ.

طبق نظر مثبتان انقلاب نسبت باید گفت: روایت نخست و روایت سوم نمی توانند عام و خاص محسوب شوند چرا که هر دو مثبت می باشند ولی روایت دوم با روایت سوم که یکی مثبت و دیگری منفی می باشد، می تواند مورد تخصیص قرار گیرد و می توان مطلق «لَا تُكْرِمِ الْعُلَمَاءَ» را به وسیله «أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ الْعُدُولَ» تخصیص زد تا خروجی آن «أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ الْعُدُولَ» گردد. بنابراین منظور از «لَا تُكْرِمِ الْعُلَمَاءَ» همان «لَا تُكْرِمِ الْعُلَمَاءَ إِلَّا الْعُدُولَ مِنْهُمْ» خواهد بود که البته نسبتی جدید است. در ادامه روایت نخست با نسبت جدید بدست آمده مورد سنجش قرار می گیرد و تعارض برچیده می شود و در این صورت جمع عرفی عام و خاص بوجود می آید.

بنابراین در صورت پذیرش انقلاب نسبت، بسیاری از تعارضات مبدل به جمع دلالتی عرفی خواهد شد.

آیت الله خوئی رحمته الله معتقدند انقلاب نسبت جزء اموری است که «دَلِيلُهَا

مَعَهَا» و هر که آن را تصور کند، تصدیق خواهد نمود و البته در باب ترتّب نیز چنین گفته‌اند که هر کس بتواند آن را تصور کند تصدیق می‌نماید و به عبارت دیگر از اموری است که «قِیَاسَاتُهَا مَعَهَا» و نیازی به دلیل بر اثبات انقلاب نسبت نداریم^(۱) با این حال، محقق نائینی رحمته الله دلیلی بر آن اقامه نموده‌اند.

دلیل محقق نائینی رحمته الله بر انقلاب نسبت

محقق نائینی رحمته الله دلیلی را بر اثبات انقلاب نسبت اقامه می‌کنند که به شرح زیر است:^(۲)

محقق نائینی رحمته الله در مقدمه می‌فرماید: الفاظ دارای سه دلالت می‌باشند:

الف) دلالت تصوّری

این دلالت عبارت از خطوط معنا در ذهن به مجرد شنیدن لفظ می‌باشد و به محض شنیدن لفظ، معنا به ذهن شنونده خطوط می‌کند هر چند که لفظ از غیر ذی‌شعور صادر شود.

قائلان به حقیقت وضع معتقدند اساس این دلالت، علم به وضع است و قائلان به تعدّد معتقدند که اساس آن دلالت اُنسی به ذهن می‌باشد چرا که وقتی ذهن با معنای لفظ اُنس داشته باشد، معنا منتقل می‌گردد.

ب) دلالت تصدیقیه استعمالیه

دلالت تصدیقیه استعمالیه عبارت از دلالت لفظ بر معنای مورد نظر و مراد متکلم می‌باشد و به عبارت دیگر متکلم در آن اراده کرده آن معنایی را که لفظ در آن معنا استعمال می‌شود، تفهیم کند.

لذا مرحله اول دلالت تصدیقیه، استعمالی است و در اینجا علاوه بر علم به وضع یا انس ذهن با لغت، نیاز به آن دارد که متکلم قرینه‌ای متصل

(۱) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۳۸۸.

(۲) فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۵۶.

برخلاف معنا اقامه نکند.

به عنوان نمونه اگر لفظ «اسد» برای «حیوان مفترس» وضع شود آنگاه اراده استعمالی وقتی تمام است که گفته شود «رَأَيْتُ أَسَدًا» و نیز قرینه‌ای برخلاف آن نیز ذکر نشود ولی اگر گفته شود «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْمَدْرَسَةِ» به معنای آن است که لفظ «اسد» در معنای وضعی خود استعمال نشده است.

ج) دلالت جدی

دلالت جدی عبارت از دلالت لفظ بر معنایی است که متکلم آن را اراده کرده و استعمال نموده و البته مراد جدی نیز بر طبق آن دارد و این معنا از بناء عقلاء استفاده می‌شود. قابل ذکر است که معنای مذکور بر فرضی تمام است که هیچ قرینه‌ای - متصل یا منفصل - برخلاف اراده جدی اقامه نشود. بنابراین تفاوت بین دلالت‌های مذکور چنین است که در مورد نخست، دلالت تمام است ولی در مورد دوم - دلالت تصدیقیه استعمالی - لازم است که لفظ از شخص متکلم ملتفتی که معنا را نیز قصد نموده صادر گردد و البته قرینه متصله بر خلاف نیاورد. در مورد سوم - دلالت جدی - لازم است که متکلم ملتفت، هیچ گونه قرینه‌ای - متصل یا منفصل - در کلام ذکر نکند. محقق نائینی رحمته الله در ادامه طریق عقلاء در بیان مقاصد خود را پیگیری نموده که شرحش ذیل دو امر بیان می‌شود:

امر نخست اینکه؛ دو نوع متکلم و گوینده در این مقام قابل تصور است. اوّل؛ متکلمی که قصد و بنا دارد بر اینکه مراد جدی خود را در یک مجلس بیان کند و دیگر؛ متکلمی که مراد جدی خود را به جهت دلایلی در مجالس متعدد بیان می‌کند. بنابراین نیاز به اقامه قرینه منفصله لازم خواهد بود. حال باید روشن گردد که روایات اهل بیت علیهم السلام چگونه مورد بررسی قرار گیرد؟

برای بررسی روایات اهل بیت علیهم السلام لازم است دو نکته زیر لحاظ گردد:

۱) مواردی که امام علیه السلام ابتدا خودشان مطلبی را طرح و بیان می‌کند.

۲) مواردی که امام (علیه السلام) در مقام پاسخ پرسشگر باشد. البته پرسشگران نیز متفاوتند به نحوی که گاهی از عوام مردم و زمانی از فقهاء و گاهی از کسانی‌اند که صاحب اصل و کتاب بوده و سخن امام (علیه السلام) را ثبت و ضبط می‌کنند، بنابراین پاسخ امام (علیه السلام) ممکن است متفاوت بوده و ناظر به «كَلِمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» باشد.

قابل ذکر است که ائمه دوازده‌گانه (علیهم السلام) به منزله متکلم واحد در نظر گرفته می‌شوند و بیانات آنها در حکم بیان یک نفر محسوب می‌گردد چراکه در بسیاری از موارد آنها در مقام تبیین گر برای سخنان پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) یا دیگر ائمه قبل از خود بوده‌اند.

از طرفی نیز در روایات وارد شده که می‌توان سخن و کلام یک امام را به دیگر ائمه اطهار (علیهم السلام) نسبت داد چنانچه در روایت زیر آمده است؛ «وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) الْحَدِيثُ أَسْمَعُهُ مِنْكَ أَرَوِيهِ عَنْ أَبِيكَ أَوْ أَسْمَعُهُ مِنْ أَبِيكَ أَرَوِيهِ عَنْكَ قَالَ سَوَاءٌ إِلَّا أَنَّكَ تَرَوِيهِ عَنْ أَبِي أَحَبُّ إِلَيَّ وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) جَمِيلٌ مَا سَمِعْتُهُ مِنِّْي فَارَوِهِ عَنْ أَبِي»^(۱).

ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) پرسید: آیا حدیثی را که از شما شنیده‌ام می‌توانم به پدرتان نسبت بدهم؟ یا آنچه از پدرتان شنیده‌ام را به شما نسبت بدهم؟ حضرت فرمود: تفاوتی ندارد، مگر آنکه دوست دارم سختم را به پدرم نسبت بدهی. و نیز امام صادق (علیه السلام) به جمیل فرمود: آنچه از من شنیده‌ای به پدرم نسبت بده و از ایشان نقل کن.

البته در بررسی سند روایت باید گفت که آن به واسطه وجود ابو حمزه بطائنی که از رؤوس وقف است ضعیف محسوب می‌شود. مطلب دیگر آنکه اگر معتقد شویم حجت تابع گفتار باشد، در این صورت

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۸۰، ح ۱۱، باب ۸ از ابواب صفات القاضي.

به محض اتمام گفتار مولی، حجت بر عبد تمام شده است ولی اگر بگوییم حجت تابع اراده باشد، در این صورت به محض اتمام کلام حجت تمام نمی شود مگر پس از فحص از قرینه‌ای که مانع از ظهور باشد و البته قبل از پایان فحص نمی توان فتوا یا قضاوتی را صادر نمود و در مقام عمل باید احتیاط نمود.

امر دوم اینکه؛ می دانیم که بعضی روایات با یکدیگر متعارضند و در این بین نظر اخباریان بر آن است که باید راه احتیاط در پیش گرفت ولی نظر اصولیان بر آن است که باید به مرجحات رجوع گردد و در صورت فقدان آن کار به تساقط می انجامد و چنان چه در مقام، عام مافوقی وجود داشته باشد، همان اخذ شده و در صورت فقدان آن نوبت به جریان اصل عملی خواهد رسید. در نتیجه اگر در موضوعی بیش از دو روایت وجود داشت باید گفت در صورت اعتقاد به اینکه حجت تابع گفتار مولی باشد، مسأله در باب تعارض وارد خواهد شد ولی در صورتی که معتقد گردیم حجت تابع اراده مولی است، ممکن است تعارضی در بین نباشد و به وسیله جمع دلالی عرفی حکم برای موضوع ثابت گردد.

دلیل محقق عراقی رحمه الله بر انکار انقلاب نسبت و نقد آن

محقق عراقی رحمه الله در مقام انکار نقلا ب نسبت می فرماید: این مقوله مبتنی بر دو امر زیر می باشد که البته قابل مناقشه است: ^(۱)

الف) تبعیت تعارض از مرادات نفس الامری

توضیح اینکه باید این مطلب را ملاحظه نمود که مراد متکلم در نفس الامر و واقع چه چیزی می باشد و سپس در صورتی که با خطاب دیگر او قابل جمع نباشد، تعارض حاصل می شود. یعنی آنچه متکلم از کلام خود اراده کرده ملاک است نه آن چیزی که به آن تکلم می کند. بنابراین مرتبه گفتار متکلم بر مرتبه انقلاب نسبت تقدم دارد.

(۱) نهاية الأفكار، ج ۴، ص ۱۶۷، رقم ۲.

ب) موضوع حجّیت، مراد متکلم می‌باشد و نه آن چیزی که به آن تکلم نموده است
توضیح اینکه دلیل حجّیت شامل مرادات متکلم می‌شود - و نه گفتار او -
و از آنجایی که مراد او پس از انقلاب نسبت مشخص می‌شود، لذا قهراً اعمال
قواعد باب تعارض پس از انقلاب نسبت خواهد بود.
باید گفت محقق عراقی رحمته الله به عنوان منکر انقلاب نسبت هر دو امر را
مناقشه نموده، چراکه معتقدند ظهور کلام گوینده کاشف از ما فی الضمیر
اوست و همین مطلب نیز معنای آیه شریفه ﴿حَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ
الْبَيَانَ﴾^(۱) می‌باشد، بنابراین ظاهر کلام گوینده به عنوان تبیین ما فی النفس
اوست و کلام کاشف از مراد واقعی متکلم می‌باشد و ظهور کلام که بر دو نوع
فعلی و نوعی می‌باشد حجّت است.
لذا ظهور فعلی با وجود ظنّ به خلاف، جمع نمی‌شود ولی ظهور نوعی
با وجود ظنّ به خلاف قابل جمع است و به عبارت دیگر احتمال اراده خلاف
ظاهر کلام در نزد عقلاء ملغی است اگرچه عقلاً احتمال آن وجود دارد لکن
عقلاء به آن اعتنا نمی‌کنند ولی اگر قرائن خاصی بر خلاف آن اقامه شود،
ظنّ فعلی را از بین می‌برد ولی ظن و گمان به خلاف، ظهور نوعی را از بین
نمی‌برد چون عقلاء آن را الغاء می‌کنند.
بنابراین لازم است که مناط حجّیت ظواهر ملاحظه شود که آیا بر کدام
یک از دو نوع ظهور فعلی یا نوعی استوار است.
در صورتی که ظهور فعلی ملاک حجّیت باشد، دلیل انقلاب نسبت تمام
است، لکن باید گفت چنین نیست؛ بلکه حجّیت ظواهر بر ظهور نوعی استوار
می‌باشد و البته ظهور فعلی مناط نیست چون در این صورت لازم می‌آید که
با وجود ظنّ شخصی به خلاف، طرق عقلائی از طریقت ساقط شود.
از طرف دیگر اینکه قائلان به انقلاب نسبت معتقدند حجّیت ظهورات،
تابع ظهورات نوعی است، لذا اگر مولى در عبارتی عام به نوع عقلاء امر کند

(۱) سوره الرحمن، آیه ۳ و ۴.

که «اکرم کل عالم» و از طرفی آنها احتمال خلاف نیز بدهند که امر مذکور به وسیله «اکرم کل عالم إِلَّا النُّحَاة» تخصیص خورده باشد، مادامی که دلیلی بر آن نیابند، احتمال خلاف را ساقط می‌دانند هر چند که تخصیص عام حتی به وسیله مخصّص منفصل دایره حجّیت آن را تقیید و تضییق می‌کند.

لکن ظهور نوعی عام باقی است لذا در این صورت با وجود «لا تکرّم العلماء» تعارض می‌یابد و البته این ظهور اقوی یا اضعف از «لا تکرّم العلماء» نخواهد بود و تأثیری نیز ندارد، لذا ظهور عام «اکرم کل عالم» با اطلاق «لا تکرّم العلماء» تعارض می‌یابد و در محل اجتماع - عالم فاسق - اطلاق مقدّم بر عام نمی‌شود. بنابراین انقلاب نسبت نمی‌تواند معارضه را حل نماید.

لذا دلیل بر انکار انقلاب نسبت مبتنی بر دو مقدّمه زیر است:

(۱) اینکه تعارض بین دو دلیل متقوّم به تنافی دو دلیل، در مقام کشف از مراد متکلم است به نحوی که معتقدند یک دلیل چه مقدار و دلیل دیگر چه مقدار از مراد را کشف می‌کند.

تنافی متقوّم براساس نفی و اثبات است، لذا بین دو دلیلی که مثبت‌اند، تنافی وجود ندارد و به عنوان نمونه بین «اکرم العلماء» و «اکرم العلماء العدول» یا بین «صَلِّ النَّوَافِلَ» و «صَلِّ نَافِلَةَ اللَّیْلِ» تنافی وجود ندارد. لکن در صورت وجود تنافی، رفع آن به تقدیم اظهر بر ظاهر است، حال اگر دو دلیل متنافی، متساوی باشند و بخواهیم یکی را بر دیگری مقدّم کنیم، ترجیح بلا مرجّح لازم خواهد بود و از طرفی تقدیم اظهر بر اقوی نیز ترجیح مرجوح بر راجح بوده که محال است. لذا نتیجه این مقدّمه آن است که رفع تعارض بین دو دلیل، منحصر در مواردی است که یکی بر دیگری اظهر یا اقوی باشد و در غیر این صورت تنافی باقی خواهد بود.

(۲) خاص بر دو قسم ذاتی و علاجی منقسم می‌شود:

اخصّیت ذاتی مانند همه خاص و عام‌ها از جمله «اکرم العلماء» و «لا

تُكْرِمُ الْفُسَّاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ». اخصّیت علاجی در مواردی است که اخصّیت آن نسبت به دلیل دیگر بالعلاج است یعنی در باب تعارض رفته و از باب علاج یکی بر دیگری مقدّم شده است.

محقق عراقی رحمته الله خاصّ اولی را خاصّ حقیقی و دومی را خاصّ اعتباری نامگذاری می‌کند^(۱) لکن ما اگر بخواهیم تعبیر اصطلاحی به کار ببریم آن را به خاصّ ذاتی و علاجی نامگذاری می‌کنیم، چون اگر تخصیص علاجی باشد، در موارد اخصّیت ذاتی نسبت بین دو دلیل اولاً و بالذات تباین است و پس از تخصیص، این نسبت تبدیل به عام و خاص مطلق می‌شود و تباین زائل می‌گردد. لکن در اخصّیت علاجی، نسبت تغییر نمی‌یابد و عوض نمی‌شود بلکه به‌خاطر اعتبار مُعْتَبَر، تغییر داده شده است تا از یک طرف صرف نظر شود.

بنابراین منکران انقلاب نسبت می‌گویند قانون عام و خاص صرفاً در قسم ذاتی جریان دارد و انقلاب نسبت رافع تنافی نیست و تعارض همچنان باقی خواهد بود.

به عنوان نمونه اگر مولی در سه دلیل چنین بگوید؛ الف) اکرم العلماء. ب) لا تکرّم العلماء. ج) اکرم العلماء العدول. در این صورت باید گفت: بین دلیل اول و سوم تنافی وجود ندارد چون هر دو مثبت‌اند. ولی دو تنافی در اینجا وجود دارد: (۱) بین دلیل ب و ج. (۲) بین دلیل الف و ج.

لکن از تنافی نخست رفع ید می‌شود چراکه عام و خاص بوده و خاص یعنی «اکرم العلماء العدول» مقدّم می‌شود چراکه اخصّ ذاتی است. ولی تنافی دوم از نوع تباین است و قابل رفع نخواهد بود.

از آنچه گذشت چنین بدست می‌آید که در صورتی که بگوییم تقدیم صرفاً در صورت اظهر وجود دارد، تنافی همچنان باقی است و تقدیم یک

(۱) نه‌ایة الأفكار، ج ۴، قسم ۲، ص ۱۶۷.

دلیل بر دلیل دیگر وجهی ندارد و انقلاب نسبت قابل پذیرش نیست.

نقد مناقشه محقق عراقی بر محقق نائینی رحمتهما

مناقشه محقق عراقی بر محقق نائینی رحمتهما وارد نیست؛ چون نسبت بین دو دلیل گاهی نسبت حاکم و محکوم از حیث مدلول است مثل نسبت در دو دلیل «مَنْ شَكَّ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ يَبْنِي عَلَى الْأَرْبَعِ» و «لَا شَكَّ لِكَثِيرِ الشَّكِّ» به نحوی که دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است و موضوع دلیل اول را از بین می برد، لذا تنافی رفع می گردد. بنابراین کثیر الشک به شک خود در رکعت سه و چهار اعتنا نمی کند.

گاهی حکومت بین آن دو از حیث دلالت می باشد و به عبارت دیگر در واقع حکومت بین عام و خاص وجود دارد که به معنای برتری خاص بر عام می باشد (و البته معنای اصطلاحی حکومت در اینجا مطرح نیست.) و در این صورت بین عام و خاص تنافی وجود دارد و هیچ کدام موضوع دیگر را برطرف نمی کند.

برای نمونه اگر در دو دلیل بیاید که «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءُ» و «لَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقُ مِنْ الْعُلَمَاءِ» و تنافی در «عالم فاسق» حاصل شود، باید گفت: سبب بین دو دلیل مذکور مانند نسبتی است که در دو مثال گذشته راجع به شک وجود داشت با این تفاوت که بین دلیل عام و خاص نوعی برتری در دلیل خاص وجود دارد به نحوی که از اصالة العموم ناشی می شود و موضوع اصالة العموم مانند سایر اصول لفظیه و عملیه شک است و اصالة العموم در مواردی نقض می شود که قرینه ای - متصل یا منفصل - برخلاف آن اقامه شود. بنابراین اگر قرینه، متصله باشد عموم از ابتدا منعقد نمی شود و اگر منفصله باشد، ظهور در عام منعقد می گردد و در هنگام شک به اصالة العموم تمسک می گردد.

معیار در تقدیم دلیل اعتبار خاص بر اصالة العموم، عمومیت عام و خصوصیت خاص است به این معنا که خاص به عنوان قرینه برای عام محسوب می شود به نحوی که آن می رساند مراد متکلم، معنای عموم در عام

نمی‌باشد.

بنابراین در صورتی که سه دلیل چنین آید؛ (۱) اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ. (۲) لَا تُكْرِمُ الْعُلَمَاءِ. (۳) لَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ؛ آنگاه راجع به جریان انقلاب نسبت در آنها باید گفت: دلیل اول با دلیل دوم تعارض دارند و از طرفی دلیل اول عمومیت ندارد چراکه به‌وسیله دلیل سوم تخصیص خورده است، لذا «عالم فاسق» از تحت دلیل اول خارج می‌شود، بنابراین در واقع این دلیل تبدیل به «اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ إِلَّا الْفُسَّاقَ مِنْهُمْ» می‌گردد و با دلیل دوم یعنی «لَا تُكْرِمُ الْعُلَمَاءِ» نسبت عام و خاص مطلق پیدا می‌کند.

در نتیجه بیان محقق نایینی رحمته الله صحیح است و اشکال محقق آقا ضیاء عراقی رحمته الله وارد نخواهد بود.

به عبارت دیگر انقلاب نسبت مورد ادعای محقق نایینی رحمته الله مبتنی بر دو رکن است:

رکن اول؛ نسبت خاص به عام مانند نسبت قرینه به ذوالقرینه است؛ مثل حقیقت و مجاز به نحوی که قرینه متصله نشانگر مراد استعمالی و قرینه منفصله نشانگر مراد جدی متکلم است. در عام و خاص نیز چنین است یعنی خاص به عنوان قرینه برای مراد از عام می‌باشد.

رکن دوم؛ انقلاب نسبت راجع به تعریف تعارض است که عبارت از تمناع و تنافی می‌باشد به نحوی که بین حجّت و لاحجّت تعارض واقع نمی‌شود. لذا قیوام تعارض بر آن است که هر دو دلیل فی حدّ نفسه شامل دلیل حجّیت بشوند و در غیر این صورت تعارضی ندارند.

بنابراین در سه دلیل مذکور باید گفت: دلیل سوم با دلیل دوم تنافی ندارند لکن دلیل اول با دلیل دوم و نیز دلیل اول با دلیل سوم تنافی بدوی دارند و دلیل سوم به عنوان خاص برای عموم دلیل اول محسوب می‌شود یعنی قرینه عرفیه برای آن است. لذا دلیل سوم مراد جدی از دلیل اول را بیان می‌کند به این نحو که مراد از اکرام در آن شامل علمایی می‌شود که

فاسق نباشند و عام به وسیله خاص تخصیص می خورد و عام از عمومیت خارج می شود و منظور از آن «اکرم العلماء العدول» می باشد.

بنابراین بین دلیل اول - که به دست آمد - و دلیل دوم یعنی «اکرم العلماء العدول» و «لا تکرّم العلماء» تعارضی وجود ندارد بلکه نسبت عام و خاص مطلق در آن دو جریان دارد. بنابراین نتیجه چنین می شود: «لا تکرّم العلماء الفاسق» و در این صورت تعارضی وجود نخواهد داشت و به عبارت دیگر نسبت اولیه تعارض، تبدیل به عام و خاص مطلق می شود. از آنچه گذشت چنین بدست می آید که نقد محقق آقا ضیاء عراقی قدس سره بر کلام محقق نایینی قدس سره صحیح نیست و وارد نخواهد بود.

مناقشه آیه الله وحید خراسانی رحمته الله علیه بر دلیل انقلاب نسبت

ایشان می فرمایند: دلیل قائلان به انقلاب نسبت در یکی از وجوه چهارگانه مورد مناقشه قرار می گیرد.^(۱)

وجه نخست

(۱) مبنای اظهریت؛ اگر تقدیم خاص بر عام به دلیل اظهریت باشد، یعنی چنانچه تقدّم خاص بر عام به جهت ملاک اظهریت باشد ناتمام خواهد بود، چون اصولیان طبق این مبنا، عام که دلالتش بالوضع است را بر خاص که دلالتش بالاطلاق است مقدّم نمی کنند، چراکه قطعاً عام نمی تواند اظهر باشد و می بینیم که شیخ اعظم قدس سره و دیگران خاص را بر عام مقدّم می کنند، هرچند دلالتش بالاطلاق باشد. بنابراین تقدّم خاص بر عام طبق مبنای اظهریت نخواهد بود و ناتمام است.

(۲) مبنای قرینیت؛ چنانچه معتقد شویم که خاص نسبت به عام قرینیت عرفیه داشته باشد، اشکالاتی را در پی خواهد داشت. لکن قبل از بیان اشکالات، ذکر سه مقدمه لازم است.

(۱) المغنی فی الأصول (التعادل والتراجیح)، صص ۳۵۴-۳۶۳.

مقدمه اول: قرینیت امری عرفی و عقلائی محسوب شود. به عنوان نمونه وقتی فعل «یَرْمِی» به «اَسَد» نسبت داده می شود، در حکم قرینه نسبت به ذوالقرینه خواهد بود به معنای آنکه فعل «یَرْمِی» تبیین می کند که مراد از «اسد» همان «رَجُلُ شِجَاع» است در حالی که بالعکس صحیح نیست. یعنی کلمه «اسد» نمی تواند قرینه برای تعیین مراد از فعل «یَرْمِی» محسوب شود. بنابراین همواره مبین قرینه عرفیه برای مبین محسوب می گردد.

مقدمه دوم: میزان و ملاک در مقدم دانستن یکی از دو دلیل نسبت به دیگری آن است که هنگام عرضه به عرف، نسبت بین آن دو را از نوع قرینه و ذوالقرینه محسوب نماید.

مقدمه سوم: عرف در موارد قرینه و ذوالقرینه تحریر پیدا نمی کند و متوقف نمی شود چراکه با وجود قرینه اجمالی در مقام، چنین چیزی وجود نخواهد داشت.

دو مقام امر از نظر عرف

پس از بیان سه مقدمه مذکور باید گفت: در عرف دو مقام برای امر وجود دارد:

- (۱) مقام تحفظ بر اغراض، یعنی تحقق غرض مولی ملاک قرار گیرد.
- (۲) مقام امتثال و اطاعت، یعنی ملاک آن است که شخص در مقابل مولی مطیع باشد و امر او را امتثال نماید. بنابراین باید هر دو مقام مورد بررسی قرار گیرد:

مقام نخست: تحفظ بر اغراض

یعنی جایی که تمام همت آن است که غرض مولی حاصل شود. به عنوان نمونه در مواردی که تاجر به وکیل خود می گوید: «برای من گندم دیم بخر» یا «برای من پارچه حریر بخر» و پس از مدتی به وسیله قرینه منفصل به یک طریقی به وکیل می رساند که: «هر گندمی که در بازار باشد

بخرد» یا «هر پارچه‌ای که در بازار موجود بود بخرد» و به عبارت دیگر ابتدا خاص و سپس عام مطرح می‌گردد.

آیه‌الله وحید رحمته‌الله می‌فرماید: آیا در موارد مذکور عرف نسبت بین خاص و عام را مانند نسبت بین قرینه و ذوالقرینه می‌داند یا آن را مانند ناسخ و منسوخ محسوب می‌کند یا آنکه متوقف می‌شود؟

در وجه نخست: عرف نباید متحیر باشد در حالی که می‌بینیم عرف در چنین مواردی بلکه در هر خاصی که منفصل از عام باشد (خصوصاً در مواردی که خاص مقدم باشد و سپس عام مطرح شود بلکه در عکس نیز چنین است)، عام را به عنوان رجوع و عدول از خاص محسوب می‌کند و به آنچه متأخر است عمل می‌نماید یا آنکه حداقل - در مقام عمل - توقف کرده و استفسار می‌نماید. باید گفت: چنانچه گذشت عرف در خبرهای حسی متحیر است و البته در اخبارهای حدسی نیز چنین است و به عنوان نمونه اگر مقلد از مرجع استفتا کند و او پاسخی عام ارائه نماید و سپس مقلد استفتاء دوم را مطرح نماید و پاسخ خاص دریافت نماید یا بالعکس، در این صورت مقلد متحیر می‌شود یا آنکه سؤال سوم را مطرح می‌کند. لذا آیه‌الله وحید رحمته‌الله می‌فرماید: آنچه بزرگان و اصولیان قائل شده‌اند که خاص مطلقاً قرینه می‌باشد، اگر مرادشان قرینیت عرفیه باشد صحیح نخواهد بود چراکه عرف در این موارد متحیر می‌ماند. لکن اگر خاص، متصل باشد، آن به عنوان قرینه بر تعیین مراد از عام محسوب می‌شود ولی عرف، عام یا خاص منفصل را به عنوان قرینه محسوب نمی‌کند.

مقام دوم: امتثال و اطاعت در موالی و عبید، عرفی است یا واقعی؟

چنانچه مولی عبد خود را به دستوری خاص امر نماید و سپس او قبل از اطاعت عبد، امری عام را به او برساند، در این صورت آیا عبد به عام متأخر عمل می‌کند یا توقف نموده و استفسار می‌نماید؟ باید گفت تحیر موجود در فرض مذکور دلیل بر آن است که عرف خاص را به عنوان قرینه بر عام محسوب نمی‌کند. لذا از آنچه اعظم گفته‌اند که خاص منفصل مطلقاً

به عنوان قرینه محسوب می شود، چنین بدست می آید که در این مقام قرینه عرفیه بر مراد جدی وجود ندارد. (نه بین عامه مردم و نه بین موالی و عبید). به عبارت دیگر خاص منفصل اگر قرینه عرفیه و مراد جدی از عام محسوب شود، نباید عرف متحیر گردد و توقف نموده یا استفسار کند. همچنین در عرف خاص نیز چنین است چراکه قرینه به عنوان رفع حیرت و اجمال از ذوالقرینه محسوب می شود و با وجود قرینه، توقف و تحیر و اجمال معنا ندارد در حالی که اگر عام و خاص منفصل به دست عرف عام برسد متحیر می گردد و این مطلب در عرف خاص نیز چنین است و به عنوان نمونه اگر در مجلس قانون گذاری قانونی را برای گروه خاصی وضع کنند و سپس بعد از چند ماه آن را عمومی نمایند، عرف قانون دوم را ناسخ قانون اول محسوب می کند و عرف خاص نیز قانون دوم را مراد جدی می داند.

از آنچه گذشت چنین بدست می آید که خاص منفصل، مطلقاً - چه مقدم یا مؤخر از عام باشد - به عنوان قرینه عرفیه در نزد عرف عام یا خاص بر تعیین مراد جدی از عام محسوب نمی شود.

وجه دوم

آیه الله وحید دام ظلّه در وجه دیگری برای اثبات اینکه خاص نمی تواند به عنوان قرینه عرفیه بر عام محسوب شود، می فرماید: نه تنها از نظر عرف بلکه شرعاً در موارد انفصال نیز خاص به عنوان قرینه برای تعیین عام محسوب نمی شود. ایشان معتقدند در فرض مذکور، شرع، خاص را به عنوان مخالف با عام محسوب نموده است و معقول نیست که قرینه و ذوالقرینه مخالف یکدیگر باشند.

از طرفی هم جمع بین قرینیت و مخالفت امکان ندارد چراکه نسبت بین آنها ضدّین است و به عبارت دیگر چنانچه قرینه ای در کلام متکلم اقامه شود، نمی توان آن را به عنوان مخالف کلام او محسوب نمود چراکه قرینه به عنوان تعیین مراد می باشد.

برای نمونه اگر کسی بگوید: «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْمَدْرَسَةِ» باید گفت قرینه

«فِي الْمَدْرَسَةِ» با عبارت «رَأَيْتُ أَسَدًا» هیچ مخالفتی ندارد، لکن در روایات، از خاص به عنوان مخالف برای عام تعبیر شده است، لذا مخالفت با قرینیت قابل جمع نیست.

بیان مطلب آن است که معنای مخالفت در روایات بر دو نوع زیر اطلاق شده است:

الف) مخالفت بالتباین: مخالفت بالتباین به نحوی که مدلول یک روایت با مدلول کتاب خدا، تباین کلی و صد در صدی داشته باشد. در این صورت آن روایت طرح می‌گردد.

برای نمونه در صحیح هاشم بن حکم و غیر او آمده است: «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَغَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله) بِمَنْى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقْلُهُ»^(۱).

هاشم و غیر او از امام صادق (عليه السلام) نقل می‌کنند که ایشان فرمودند: پیامبر خدا (صلى الله عليه وآله) در سخنرانی خویش در منی فرمود: آنچه از سخنان من موافق کتاب خدا باشد من گفته‌ام، و گرنه، نه.

نیز در صحیحه ایوب بن نوح آمده است: «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ ابْنِ الْحَرِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ»^(۲).

ایوب بن حر می‌گوید: از امام صادق (عليه السلام) شنیدم که فرمود: هر چیزی به کتاب خدا و سنت باز می‌گردد و هر حدیثی موافق قرآن نباشد باطل است.

ب) مخالفت به صورت عموم و خصوص: نوع مذکور به نحوی است که

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ح ۱۵، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ح ۱۴، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

مدلول یک روایت با مدلول کتاب خدا، تباین کلی و صد در صدی نداشته باشد، و در این صورت عام توسط خاص تخصیص می‌خورد.

برای نمونه در قسمتی از مقبوله عمر بن حنظله چنین آمده است: «... يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ بَيْنَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِهِمَا وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ... . قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ مَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَأَفَقَ الْعَامَّةَ...»^(۱).

حضرت فرمود: ... توجه شود به آنکه مدرک حکمش حدیث مورد اتفاق نزد اصحاب باشد، به آن حدیث عمل شود و حدیث دیگری که تنها و غیر معروف نزد اصحاب است رها شود، زیرا آنچه مورد اتفاق است تردید ندارد... گفتم: اگر هر دو حدیث مشهور باشد و معتمدین از شما آن را روایت کرده باشند؟ فرمود: باید توجه شود، هر کدام مطابق قرآن و سنت و مخالف عامه باشد اخذ شود، و آنکه مخالف قرآن و سنت و موافق عامه باشد رها شود.

آیه الله وحید دام ظلّه می‌فرماید: در قسمتی از مقبوله که ترجیح به کتاب مطرح است و از آن به مخالفت و موافقت کتاب تعبیر شده، چنانچه مخالفت به معنای تباین کلی باشد، زخرف و باطل محسوب می‌شود و اصلاً حجت نخواهد بود، لذا نخست لازم است که شرایط حجّیت در هر دو روایت تمام باشد.

بنابراین فرمایش امام علیّه که فرمود: «يُنْظَرُ مَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ»

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

وَوَافَقَ الْعَامَّةَ؛ معنایش آن است که مخالفت در اینجا به معنای تباین کلی نخواهد بود چراکه در این صورت اصلاً در باب تعارض وارد نمی‌شود لذا باید آن را به معنای عام و خاص دانست. بنابراین باید گفت: دو معنای مخالفت با قرینه و ذوالقرینه قابل جمع نیستند لکن در روایات، اطلاق به مخالفت شده است نه قرینیت.

وجه سوم

اینکه اهل فن در بحث عام و خاص در اینکه آیا محل جریان تخییر است یا ترجیح، اختلاف دارند. آیه‌الله وحید دام‌طه به صاحب حدائق نسبت می‌دهند که ایشان در باب عام و خاص معتقدند می‌توان قاعده تخییر یا ترجیح را جاری نمود. هرچند باید گفت: چنین بیانی در حدائق یاد نشده است. نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره بر آن است که جریان روایات تخییر یا ترجیح در باب عام و خاص نیز احتمال دارد، لکن در ادامه می‌فرمایند: سیره علما بر خلاف آن است و آنان تخییر را در باب عام و خاص نمی‌پذیرند بلکه به خاص عمل می‌کنند. در نتیجه خاص به عنوان قرینه برای عام محسوب نمی‌شود.

وجه چهارم

شیخ طوسی قدس سره در کتاب الغیبة خود به سند صحیح مکاتبه حمیری با ناحیه مقدسه را نقل می‌کند و البته در وسایل الشیعه^(۱) ذکر شده و به نحو مرسل نیز در احتجاج طبرسی^(۲) ذکر شده است که در آن آمده است؛ «... إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ وَأَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوي أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ، ثُمَّ جَلَسَ، ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَكَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى

(۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۲۱، ح ۳۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) الاحتجاج، ص ۴۳۸.

وَبِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ جَهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا»^(۱).

یعنی در این مطلب دو حدیث هست: یکی این که «هرگاه در نماز از حالتی به حالتی دیگر منتقل می‌شود، باید تکبیر بگوید» و اما حدیث دیگر اینکه «هرگاه سرش را از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت و نشست و بعد برخاست، تکبیر گفتن در قیام بعد از نشستن لازم نیست. در تشهد اول نیز به همین ترتیب، عمل را انجام دهد، به هر حال به هر کدام از این دو حدیث عمل کند، درست است.

شاهد در قسمتی از روایت است که حضرت فرمودند: «وَبِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ جَهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا».

آیه‌الله خوئی قدس سره در مورد روایت مذکور می‌فرماید: روایت در مقام بیان تخییر نسبت به استحباب ذاتی تکبیر است و نه استحباب وارده در نماز، چراکه چنین چیزی در هنگام قیام وارد نشده است. لذا دو روایت مذکور یکی عام و دیگری خاص است و طبق قاعده، عام به‌وسیله خاص تخصیص می‌خورد.

در نتیجه در مکاتبه حمیری، خاص را به‌عنوان قرینه برای عام محسوب نکرده‌اند لکن از آنجایی که سیره برخلاف آن است و عام به‌وسیله خاص تخصیص می‌خورد، حجت محسوب می‌شود و قرینیت به‌عنوان حجت نیست و از طرفی نیز اجماع فقهاء بر این معناست که اگر عامی صادر شود و سپس به‌نحو منفصل دلیلی خاص ذکر گردد، تخصیص صورت می‌گیرد و به‌عبارت دیگر سیره عملی و اجماع نظری فقهاء بر تخصیص عام به‌وسیله خاص است.

نقد مناقشات استاد محقق آیه‌الله وحید رحمته الله علیه بر انقلاب نسبت

نقد وجه نخست: ایشان فرمودند: کلام با کسانی که قائل به انقلاب نسبت می‌باشند بر دو مبنا واقع می‌شود:^(۲)

(۱) الغیبة، ص ۲۳۲.

(۲) المغنی فی الأصول، صص ۳۵۴-۳۶۳.

الف) تقدیم خاص بر عام به میزان اظهریت؛ قابل ذکر است که ایشان آن را غیر تام دانستند. لکن باید گفت: جماعتی از اصولیان و ما نیز به تبع آنان نپذیرفتیم که عام، اظهر یا اقوی از خاص یا اطلاق باشد و معتقدیم که هر دو برابرند لکن در مواردی که عام و خاص مطرح باشد، بین آنها جمع عرفی می‌گردد به نحوی که خاص اظهر از عام خواهد بود؛ به معنای آنکه وقتی بر عرف عرضه می‌شود، ایشان خاص را مراد جدی از عام می‌دانند.

ب) تقدیم خاص بر عام به میزان قرینیت؛ به معنای اینکه خاص به عنوان قرینه برای عام می‌باشد و خاص ذوالقرینه بوده و عام به عنوان قرینه محسوب می‌شود. چنانچه گذشت آیه الله وحید رحمته علیه بر وجه مذکور چهار اشکال وارد نمودند، که ما آن را به نحو خلاصه مطرح و سپس مورد نقد قرار می‌دهیم.

اگر مبنای قرینیت وجود داشته باشد، اشکال آن است که عرف آن را نمی‌پذیرد. آیه الله وحید رحمته علیه در همه مثال‌های خویش ابتدا خاص و سپس عام را مطرح کرده و فرمودند: عرف در این موارد دومی را به عنوان نسخ برای اولی محسوب می‌کند یا آنکه مکلف در نهایت توقف نموده و استفسار می‌کند و لذا متحیر می‌گردد ولی اگر عام و خاص به عنوان قرینه محسوب شوند، دیگر تحیری وجود ندارد.

باید گفت: چنانچه ابتدا عام و سپس خاص به نحو منفصل مطرح شود، قطعاً عام بر خاص حمل می‌گردد و حتی اگر خاص به عنوان قرینه برای عام باشد نیز ممکن است قرائن دیگری وجود داشته باشد و در مواردی که نسخ صورت می‌گیرد به واسطه قرائن دیگر باشد و قرینه قبلی را تحت الشعاع قرار بدهد. لذا مثال‌های ایشان بسیار عجیب به نظر می‌رسد چراکه چنین مثال‌هایی اصلاً عام و خاص نمی‌باشند چون هر دو مثبت هستند و در این صورت فهمیده می‌شود که یکی از دو دلیل اهمیت بیشتری را افاده می‌دهد.

از طرفی عام و خاص در مواردی مطرح است که آنها لسان متفاوتی

داشته باشند و یکی مثبت و دیگری منفی باشد. ایشان در ادامه مثالی را مطرح نموده و فرمودند: زمانی که تاجری وکیل خود را موظف کند که برای او گندمی بخرد که به صورت دیم کاشته شده باشد و پس از مدتی به او بگوید: هر نوع گندمی در بازار باشد، تهیه نمایند. در این صورت باید گفت مشخص است که هر دو مثبت می‌باشند و عام و خاص نخواهند بود.

مثال دیگر ایشان نیز چنین است و امر دوم به عنوان ناسخ برای امر اول محسوب می‌شود و عام و خاص نخواهند بود، بنابراین به فرمایش ایشان اشکال وارد است.

ایشان در ادامه نیز معتقد شدند در اخبار حسی نیز چنین است و عرف متحیر می‌ماند. لکن باید گفت: چنین نیست؛ بلکه عرف متوجه می‌شود که امر دوم به عنوان ناسخ برای امر اول خواهد بود.

بنابراین در مثال‌های مورد نظر استاد محقق آیه الله وحید دامت‌الرحمة اصلاً عام و خاصی مطرح نیست تا اینکه عرف در تحیر واقع شود بلکه از باب ناسخ و منسوخ‌اند و عرف آن را تشخیص داده و متحیر نخواهد بود.

نقد وجه دوم: وجه دوم در بیان استاد محقق آیه الله وحید دامت‌الرحمة این بود که فرمودند: شارع نیز عام و خاص را به عنوان مخالف محسوب نموده است. باید گفت: بله؛ چنین است و عرف نیز در وهله اول هر دو را مخالف یکدیگر می‌بیند و سپس هنگام تأمل بین آنها جمع عرفی می‌کند. بنابراین در مقبوله عمر بن حنظله که از لفظ مخالفت استفاده شده است دارای وجه روشنی است به معنای آن که خاص در ابتدای امر و بادی النظر به عنوان مخالفت با عام محسوب می‌شود ولی پس از تأمل بین آنها جمع عرفی ایجاد می‌گردد.

نقد وجه سوم: اینکه فرمودند: اهل فن نیز در محل بحث اختلاف دارند که آیا در آن قواعد ترجیح یا عام و خاص را جاری کنند؟ باید گفت: هرچند استاد محقق آیه الله وحید دامت‌الرحمة در ادامه نظر محقق آخوند خراسانی قدس سره را مطرح کردند، لکن سیره اصولیان علاوه بر شریعات در عرفیات نیز چنین است که عام را بر خاص حمل می‌کنند و آنها را متعارض با یکدیگر محسوب

نمی‌نمایند، هرچند ملاک در جمع عرفی اظهریت یا قرینیت یا عام و خاص باشد و به عبارت دیگر عام و خاص خودش نوعی جمع عرفی محسوب می‌شود.

نقد وجه چهارم: اینکه استاد محقق دام‌ظله معتقد شدند که در صحیحہ حمیری به نقل از شیخ طوسی قدس در کتاب الغیبة^(۱) و احتجاج طبرسی^(۲) و وسائل الشیعه^(۳) دو نمونه عام و خاص مطرح و جمع شده است، باید گفت چنانچه در پاسخ آمده که فرمودند: دو روایت در مقام وجود دارد، معلوم می‌شود که روایت مذکور اصلاً از جانب حجّت خدا صادر نشده است چراکه او حکمی را به نحو تردید بیان نمی‌کند. بنابراین مشخص می‌شود که پاسخ همه سؤال‌ها الزاماً از جانب امام علیه السلام نبوده است.

البته آیه‌الله خوئی قدس فرمودند: دو روایت مذکور عام و خاص محسوب می‌شوند،^(۴) لکن باید گفت سؤال از عام و خاص مطرح نیست، بلکه سؤال از آن است که آیا تکبیری که ذکر الله محسوب می‌شود و استحباب ذاتی دارد، در حال بلندشدن از تشهد نیز چنین است؟ یعنی سؤال از استحباب ذاتی است. لذا در پاسخ فرمودند: دو روایت در مقام وجود دارد. لذا در عام و خاص جمع عرفی صورت می‌گیرد و مبنا هرچه باشد، عرف، خاص را مقدّم بر عام می‌کند و آن را تخصیص زده و قرینه عرفی محسوب می‌نماید و البته تفاوتی ندارد که منفصل یا متّصل باشند یا آنکه یکی مقدّم بر دیگری باشد.

بنابراین اگر در بحث انقلاب نسبت سه دلیل مطرح شود؛ که الف) اکرم العلماء ب) لا تُکرّم العلماء ج) لا تُکرّم الفُسّاق مِنَ العلماء؛ باید گفت: تعارض در جایی مطرح است که جمع عرفی در میان نباشد. لکن در ما نحن فیه بین دلیل الف) و دلیل ج) جمع عرفی صورت می‌گیرد چراکه خاص و عام

(۱) الغیبة، ص ۲۳۲.

(۲) الاحتجاج، ص ۴۸۳.

(۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۲۱، ح ۳۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۴) مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۴۲۵.

می‌باشند و نتیجه‌ای که بدست می‌دهد آن است که: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ إِلَّا الْفُسَّاقَ مِنْهُمْ» و در ادامه نیز نتیجه بدست آمده با دلیل (ب) به عنوان عام و خاص محسوب می‌شوند، بنابراین نتیجه چنین خواهد بود که: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ الْعُدُولَ وَلَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ»، لذا انقلاب نسبت حاصل شده و طبق بیان آیه‌الله خوئی قدس سره تصوّر آن موجب تصدیقش می‌گردد. از آنچه گذشت چنین بدست می‌آید که مناقشات استاد محقق دامنه بر انقلاب نسبت، وارد نخواهد بود.

مناقشات آیه‌الله روحانی قدس سره بر انقلاب نسبت و نقد آن

ایشان در متن منتقى الاصول پس از توضیح مطلب محقق نائینی قدس سره معتقدند که انقلاب نسبت دارای اشکال‌هایی است که مطرح‌شان می‌کنند.^(۱) بیان ایشان به شرح زیر می‌باشد:

مناقشه نخست

کشف شخصی فعلی ظنی یا علمی، موضوع حجّیت نیست لذا قیام دلیل دیگری که منافای با اوست رافع این کشف نمی‌باشد، بنابراین علم یا ظنّ به ثبوت مراد جدی بر طبق آنچه که بیان شده باقی نمی‌ماند. کشفی موضوع حجّیت است که نوعی طبعی باشد و با ظنّ به خلاف بلکه با علم به خلاف هم از بین نرود. معنای حجّت بودن کشف نوعی طبعی آن است که دلیل به تنهایی کاشف بوده و موجب ظنّ نسبت به مراد جدی نوعی می‌باشد.

آیه‌الله روحانی قدس سره در ادامه می‌فرمایند: مخفی نماند که معنای مذکور با ظنّ شخصی به خلاف، قابل جمع است و قیام دلیل مخصّص موجب تضییق دایره کشف نوعی نمی‌شود تا نسبت در مقام معارضه تغییر کند، بلکه دلیل بر کشف باقی است و حجّت در آن نیز می‌باشد. نیز در ادامه معتقدند: کشف

(۱) منتقى الاصول، ج ۷، ص ۳۵۷ به بعد.

به معنای مذکور، با کشف شخصی فعلی ظنی یا علمی نیز می‌تواند معارض باشد لکن در این صورت حجت نخواهد بود.

در پاسخ باید گفت: سخن ایشان که فرمودند - قیام دلیل مخصص موجب تضییق دایره کشف نمی‌شود تا در مقام نسبت بتواند موجب انقلاب شود - خیلی عجیب است و ظاهراً قابل پذیرش نیست؛ چراکه در این صورت لازم است با آمدن مخصص، هیچ چیزی از تحت عام خارج نشود. برای نمونه اگر دو دلیل به نحو «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» داشته باشیم، با وجود دلیل دوم دلیل اول دلالت و کشفی از عموم نخواهد داشت و این در صورتی است که آیه‌الله روحانی قدس سره معتقدند دلالت و کشف از عموم دارد ولی حجت نیست!

بنابراین اشکال بر سخن ایشان آن است که در صورت عدم کشف، عدم حجّت نیز ثابت است - چنانچه به قسمت دوم اقرار دارند - لذا ما معتقدیم وقتی حجّت وجود نداشته باشد، کشف از عام نیز نخواهد داشت.

مناقشه دوم

آیه‌الله روحانی قدس سره می‌فرماید: کشف نوعی موضوع برای حجّت نیست بلکه موضوع حجّت چیز دیگری است و آن ظهور می‌باشد، به معنای اینکه دلالت استعمالیه کلام ظاهر در یک معنایی است که موضوع حجّت بر مراد جدی نزد عقلا می‌باشد. برای نمونه عقلاء معتقدند وقتی کسی عبارت «رأيت أسداً» را استعمال نماید، مراد او معنای ظاهری آن یعنی «حيوان مفترس» است. بنابراین منشاء حجّت همان چیزی است که او از ظاهر کلام انتظار دارد.

اراده استعمالی ظهور می‌آورد و مراد جدی متکلم را تعیین می‌کند و دلیلش چیزی است که متداول بر زبانها و مرتکز به اذهان بوده که حجّت ظواهر است و اینکه می‌گویند آن ظاهر در نزد عقلاست. ظاهر آن است که مراد از ظهور، همان کشف نوعی از معنا است بلکه آن

چیزی است که از صفات کلام می‌باشد که می‌گویند: لفظ در این معنا وضوح دارد و ابهام ندارد.

معنای ظهور، عدم ابهام و خفا است. لذا کشف نوعی ملاک حجت است. مانند طریقت که منشاء حجت خبر واحد است. طریقت خودش نزد شارع و عقلاء حجت است، لذا ملاک حجت خبر واحد طریقت است چون خبر واحد انسان را به واقع می‌رساند.

به عبارت دیگر کشف نوعی حجت نخواهد بود بلکه ظهورات حجت‌اند و نیز کشف نوعی موضوع حجت نیست بلکه ملاک حجت است، مثل طریقت که ملاک حجت خبر واحد است.

در ادامه اشکال آیه‌الله روحانی قدس سره چنین است که می‌فرمایند: اگر مراد محقق نائینی قدس سره آن است که در مقام معارضه حجت را لحاظ می‌کنند، دیگر نیازی به تطویل کلام نمی‌باشد و کافی است که به نحو مختصر بگوییم وقتی مخصّص بیاید، دایره عام تضییق می‌شود و دیگر تعارضی بین دو عام وجود ندارد.

به عبارت دیگر ایشان می‌فرمایند: اگر دو دلیل عام مثل «اکرم العلماء» و «لا تکرّم العلماء» وجود داشته باشند و دلیل اول به واسطه دلیل دیگری مثل «لا تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص بخورد در این صورت نسبت به «علمای فاسق» حجت ندارد و در این صورت حجت عام تخصیص خورده و دیگر با دلیل «لا تکرّم العلماء» تنافی ندارد.

در پاسخ باید گفت: مطلب مذکور ایشان همان مراد محقق نائینی و پذیرش انقلاب نسبت است و نقدی بر آن محسوب نمی‌شود.

مناقشه سوم

اگر محقق نائینی قدس سره معتقد باشند دو طرف معارضه دو ظهورند و حجت می‌باشند به حیثی که با وصف حجت معارض هستند، ما این مطلب را نمی‌پذیریم چون بدیهی است که آنچه در باب معارضه مورد لحاظ قرار

می‌گیرد اقوائیت یا ضعف دلالت است. به عبارت دیگر دو دلیل وقتی معارضند که از حیث قوه و ضعف در یک رتبه باشند. ملحوظ در معارضه، ذات دو دلیل - بدون اتصاف به حجّیت - است، بلکه اتصاف به حجّیت بعد از علاج و اعمال قواعد تعارض حاصل می‌شود. گاهی دو دلیل با هم تعادل و تکافو دارند و از حجّیت ساقط می‌شوند و گاهی یکی بر دیگری ترجیح دارد و همان موسوم به حجّیت می‌شود و دیگری از حجّیت ساقط می‌گردد.

در پاسخ باید گفت ذات دو دلیل مورد بررسی قرار نمی‌گیرد چراکه بین حجّت و لاحتجّت تعارضی نیست، بلکه دو حجّت‌اند که معارضه می‌نمایند و نیاز به اعمال قواعد تعارض است، لذا ذات مرجّح پس از تعارض حجّت می‌باشد. بنابراین در مقام دو حجّت داریم به نحوی که در نگاه اول حجّت‌اند و اصلاً معارضه ندارد ولی در صورت تروی، تعارض حاصل می‌شود و نیاز به اعمال قواعد پیدا می‌شود.

آیه الله روحانی قدس سره در ادامه می‌فرمایند: اگر دو طرف معارضه ذات ظهورین - نه به مقدار حجّیت دو ظهور - باشند، وقتی دایره ظهور یکی از آن دو به واسطه ورود مخصّص ضیق گردد، ظهوری که موضوع برای حجّیت است، اضیق می‌شود و در نتیجه انقلاب نسبت قهراً منعقد می‌گردد که صحیح نیست چراکه اگر مراد از حجّیت نوع فعلی آن باشد، چنانچه گذشت تا وقتی بحث تعارض حل نشود حجّیت فعلیه ای وجود نخواهد داشت و اگر مراد از حجّیت، نوع شانی و اقتضائی باشد، موجی تضییق یا تخصیص نخواهد بود و انقلاب نسبت وجود ندارد.

باید گفت: حجّیت صرفاً از نوع فعلیه است و چیزی به عنوان حجّیت شانی و اقتضائی نداریم تا در ادامه بخواهیم قواعد تعارض را جاری کنیم. لذا عام مخصّص نسبت به مقداری که تخصیص خورده حجّت نخواهد بود بنابراین نسبتش با عام دیگر منقلب می‌شود و به عام و خاص مطلق تبدیل می‌شود.

از آنچه گذشت چنین بدست می‌آید که ظاهراً مناقشات آیه الله

روحانی قدس سره بر انقلاب نسبت تمام نیست و چنانچه آیه الله خوئی قدس سره فرمودند، تصوّر انقلاب نسبت موجب تصدیقش می شود.

مناقشه چهارم

آیه الله روحانی قدس سره مسمّی و عملیه انقلاب نسبت را بدون اینکه نامی از آن ذکر کنند، می پذیرند و در پاورقی کتاب خود^(۱) - که ظاهراً بیان خودشان است - می فرمایند: اهمّیتی برای بیان انقلاب نسبت و عدمش نیست چراکه در موضوع دلیلی اخذ نشده است و از افکار محقق نائینی قدس سره می باشد. در ادامه هم می فرمایند: عمده اثر عملی، انقلاب نسبت است به نحوی که یک دلیل را بر دلیل دیگر مقدّم بداریم و قبل از آنکه ببینیم تقدیم یک دلیل بر دیگری ممکن است یا نه؟ باید مقدّمه ای ذکر شود و آن مقدّمه، آراء و نظراتی است که بر وجه تقدیم خاص بر عام وجود دارد. نیز ایشان می فرمایند: وجوهی بر این مورد ذکر شده و وجهی که مورد پذیرش ما می باشد آن است که دلالت عام بر عموم نیاز به جریان مقدّمات حکمت و اطلاق بر مدخول خود دارد - چنانچه ما نیز به آن معتقدیم - لذا اگر مثلاً در دلیلی «اکرم العلماء» باشد و سپس در دلیل دیگری «لا تکرّم الحائرین من العلماء» آمد، در این صورت معلوم می شود که از ابتدا وجوب اکرام شامل حائرین نبوده است.

مقدّمه دیگر در اینجا همان چیزی است که محقق نائینی قدس سره فرموده اند مبنی بر اینکه قصد خاص و عام مثل قرینه و ذوالقرینه است. یعنی خاص، قرینه برای بیان مراد جدی از عام است و در این صورت خاص بر عام مقدّم می شود؛ چراکه قرینه بر ذوالقرینه مقدّم می گردد هرچند که خاص از عام ضعیف تر باشد.

مبنای دیگر فرمایش جماعتی - من جمله محقق خراسانی قدس سره - است که قائلند خاص اظهر از عام است و وجه تقدّمش همان اظهریت است که

(۱) منتقى الأصول، ج ۷، ص ۳۵۷ به بعد.

مقدم بر ظاهر می‌باشد، لذا خاص بر عام مقدم می‌شود.

آیه‌الله روحانی قدس سره در ادامه می‌فرمایند: بنابر مبنای مختار که عام در دلالتش بر عموم نیاز به جریان مقدمات حکمت در مدخول دارد و با وجود خاص، مقدمات حکمت جاری نمی‌شود. وقتی دلیل عام وجود داشته باشد، قطعاً نص در بعضی افراد به‌نحو فی جمله است. یعنی ممکن نیست که فرض شود عام در مقام بیان، حداقل برای افراد به‌نحو موجب جزئی نباشد. لذا وقتی مخصص برای عام بیاید کشف می‌کند از اینکه آن نسبت به جمیع در مقام بیان نیست و شامل همه نمی‌شود و اطلاق را از بین می‌برد؛ چراکه خاص قرینه برخلاف آن است. لذا وقتی ثابت شد عام از ابتدا و در مقام ثبوت در مقام بیان حکم خاص نبوده است، مخصص محسوب می‌شود.

از طرف دیگر اگر عام دیگری داشته باشیم مثل «لا تکرّم العلماء» که در ابتدا با «اکرم العلماء» تعارض دارند پس از آنکه «اکرم العلماء» به‌وسیله «لا تکرّم الحائرين من العلماء» تخصیص خورد، در این صورت تعارض برطرف می‌شود. یعنی دلیل «اکرم العلماء» وقتی به‌وسیله «لا تکرّم الحائرين من العلماء» تخصیص بخورد، معنایش «اکرم العلماء غیر الحائرين» می‌شود و نسبت آن با «لا تکرّم العلماء» عام و خاص مطلق است، لذا مراد از «لا تکرّم العلماء» شامل «حائرين» می‌شود و تعارض رفع می‌گردد؛ چراکه عام به مقتضای دلالت خاص، نص در افراد غیر شده است، لذا مقدم بر آن می‌شود و نص در مورد اجتماع است. ایشان گویند: بیان مذکور صحیح بوده و غیر آن مستهجن می‌باشد.

در پاسخ باید گفت: انقلاب نسبت محقق نائینی قدس سره چیزی غیر از مطلب مذکور نمی‌باشد و دقیقاً همین است که دو عام و یک خاص وجود دارد و یکی از آنها به‌وسیله خاص، تخصیص می‌خورد و عام مخصص، قرینه برای تعیین مراد از عام تخصیص نخورده می‌شود و انقلاب نسبت از دو عامی که

در ابتدا نسبت تعارض داشتند، به عام و خاص مطلق تغییر پیدا می‌کنند، و ایشان نیز می‌گویند من هم این مطلب را می‌پذیرم لکن نامی از آن نمی‌آورند و باید گفت اسم خاصیتی ندارد بلکه مسمی دارای خاصیت است. نیز جالب آن است که می‌فرمایند این سخن در موردی صحیح است که نخست لحاظ دلیل خاص شود و در غیر این صورت دو دلیل عام به‌وسیله تعارض، تساقط می‌کنند و فقط خاص باقی می‌ماند ولی با عملیه انقلاب نسبت - که نامی از آن نمی‌آورند - از هر سه دلیل استفاده شده و از هیچ دلیلی رفع ید نکرده‌ایم و لذا می‌گویند باید این راه طی شود.

مطلب دیگر این که می‌فرمایند: مراد جدی از عام بعد از ورود خاص، عام مخصص خواهد بود لذا با عام دیگر تعارض ندارد و مشکل رفع می‌شود. نیز می‌فرمایند: مطلب مذکور طبق مذهب مختار است به‌نحوی که دلیل خاص مقدمات حکمت عام را از بین می‌برد ولی در جایی که یکی از دو دلیل خاص قطعی باشد، انقلاب نسبت متعین است. یعنی اگر یک عام و دو خاص داشته باشیم که یکی از خاص‌ها قطعی باشد، عام را به همان تخصیص می‌زنیم و سپس آن را با خاص دوم نسبت سنجی می‌کنیم.

لکن می‌گوییم نظر ما بر آن است که در این صورت عام به‌وسیله هر دو خاص تقیید می‌شود. برای نمونه اگر در سه دلیل آمده باشد «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الحائرین من العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» در این صورت دو گروه «حائرین» و «فساق» از تحت عام خارج می‌شود و البته نوعاً اصولیان بر همین مطلب می‌باشند.

فرمایش محقق نائینی رحمته الله در فرض وجود دو عام و یک خاص بود لکن آیه‌الله روحانی رحمته الله در یک عام و دو خاص نیز انقلاب نسبت را آورده‌اند. به عبارت دیگر به ایشان عرض می‌کنیم شما نه تنها انقلاب نسبت را پذیرفته اید بلکه آن را توسعه داده، لذا سخن شما نقد انقلاب نسبت نخواهد بود. اما بنابر فرمایش محقق خراسانی رحمته الله که تخصیص عام به خاص را بر اظهریت می‌دانند نیز بیان مذکور جاری می‌شود، چون عام تخصیص می‌خورد و عام

مخصّص نسبت به عام غیر مخصّص اظهر است، لذا آن را تخصیص می‌زند و انقلاب نسبت جاری می‌گردد.

باید گفت طبق نظر محقق نائینی قدس سره نیز پرواضح است که انقلاب نسبت در اینجا نیز جاری است، چون آنها قرینه و ذوالقرینه محسوب می‌شوند و خاص مشخص می‌کند که مراد از عام اول چیست و در این صورت معنای عام دوم نیز مشخص می‌گردد.

بنابراین تصحیح انقلاب نسبت طبق مذهب مختار و نظر محقق نائینی و محقق خراسانی علیه السلام ذکر شد لکن آیه‌الله روحانی قدس سره نامی از انقلاب نسبت نمی‌آورند و می‌فرماید هرچند آن در لسان ادله نیامده است ولی چنین عملیه‌ای صحیح است و البته آن را توسعه نیز می‌دهند ولی ما با توسعه ایشان موافق نیستیم.

مناقشه آیه‌الله سیستانی علیه السلام بر انقلاب نسبت و نقد آن

آیه‌الله سیستانی علیه السلام پس از تقریر و توضیح انقلاب نسبت شروع به نقد آن نموده و می‌فرمایند: تعارض در مواردی است که دو ظهور کاشف از دو حکمی باشند که قابل جمع نیستند چراکه با یکدیگر تنافی و تنافر بالعرض دارند و در این صورت ممتنع است که هر دو حجت باشند. البته تفاوتی بین دو متباین یا دو عام من وجه در محل اجتماع یا عام و خاص نمی‌باشد، لذا ظهور عام و ظهور خاص نیز تعارض دارند. برای نمونه مولا در دو دلیل می‌گوید: «یجب اکرام العالم» و «لا یجب اکرام العالم الفاسق» که با هم متعارض‌اند چون نقیض آن سالبه جزئی می‌شود، لکن عقلاً خصوصیات دو دلیلی که تنافی دارند را لحاظ می‌کنند تا ببینند آیا قابلیت دارد که دو دلیل متنافی از حالت تعارض خارج شوند یا نه؟ بنابراین ایشان در غیر عام و خاص مردّدند بین آنکه دو دلیل متنافی را نسخ محسوب کنند یا تأویل نمایند یا آنکه در عام و خاص تخصیص بزنند. باید گفت: موونه تخصیص از نسخ و تأویل کم‌تر است، لذا عام و خاص را بر تخصیص حمل می‌کنند و تعارض بین عام و خاص را معالجه می‌نمایند و می‌گویند: حجّت عام در

جایی است که خاص جاری نشود. لذا حجّیت عام به غیر موارد خاص می‌شود و از آن به طولیت در حجّیت تعبیر می‌کنند. در ادامه می‌گویند: عقلا خاص را مقدّم می‌کنند. ایشان در ادامه می‌فرمایند: عقلا خاص را بر عام از آن جهت مقدّم می‌دارند که ظهورش اقوی و آکد است چون خاص بر محدوده‌ای مشخص تمرکز دارد. البته همین بیان در دو عام من وجه و متباینین نیز جاری می‌شود.^(۱)

به عبارت دیگر اگر جمع دلّالی وجود داشته باشد همان اخذ می‌شود و بین عامین من وجه یا متباینین - مثل تعارض عموم و اطلاق - جمع می‌شود و در غیر این صورت در باب تعارض وارد می‌شوند و آنچه ترجیح دارد همان اخذ می‌گردد و در غیر این صورت نیز به تساقط می‌انجامد. ایشان می‌فرمایند: و بالجمله همان گونه که خاص بر عام مقدّم می‌شود، نیز یکی از دو معارض را در صورت وجود مرجّح مقدّم می‌کنند یا حکم به تساقط در فرض تساوی می‌شود. اصالة الجّد که در متباینین و متعارضین است، اگر یکی ذات مرجّح باشد، همان مقدّم می‌شود و در غیر این صورت تساوی و تساقط می‌کنند و به هر کدام از آن دو در صورت وجود منتفی می‌شود، بدون فرق بین ترجیح و تساقط. اصالة الجّد به واسطه وجود خاص مخالف مرتفع می‌شود. اگر یک دلیل عام و یک دلیل خاص داشته باشیم، اصالة الجّد در عام برطرف می‌شود، نیز به واسطه وجود عام معارض اصالة الجّد از بین می‌رود. همین‌طور اگر دو عامی که متعارضند و ترجیحی در بین نباشد، حکم به تساقط می‌شود. لذا اصالة الجّد در هر دو از بین می‌رود و البته حجّیت مشروط به عدم این دو معنا است یعنی عدم وجود ترجیح و عدم تساقط. بین دو عام متعارض نیز طولیت وجود ندارد ولی در حجّیت عام و خاص طولیت وجود دارد به نحوی که نخست خاص و سپس نوبت به عام می‌رسد.

آیه الله سیستانی رحمته الله در ادامه می‌فرمایند: طولیت در حجّیت، در

(۱) تعارض الادلة واختلاف الحديث، ج ۲، ص ۴۱۰ به بعد.

کاشفین از دو امری است که متنافی باشند به حیثی که اتصاف هر دو به وصف حجّیت ممتنع باشد. بنابراین دلیلی که دارای مرجح است حجّت می‌باشد و دیگری پس از آن و در طول آن حجّت محسوب می‌شود، لذا در عام و خاص، این خاص است که در حدود تعارض قرار می‌گیرد. لذا فرض طولیت بین خاص و عام که معارضند معنا ندارد به‌نحوی که حجّیتش از آغاز به غیر آن محدّد شود و این امور، عقلایی محسوب می‌شوند و اگر عقلاء از عامی سؤال کنند که آیا حجّت است، در پاسخ گویند: بله ولی در صورتی که خاص معارض یا معارض ارجح در کار نباشد یا اینکه عام مساوی وجود نداشته باشد. بنابراین تقریب محقق نائینی قدس سره یک تصوّر محض است که هیچ‌کدام از شواهد عقلایی و براهین عقلی و برهان‌های اصولی اقتضای آن را ندارد. عقلاء در دو عام و یک خاص قائل به طولیت نیستند.

آیه‌الله سیستانی دام‌طه می‌فرمایند: این مطلب که نخست عام را به‌واسطه تخصیص بزنییم، به معنای آن است که عام دیگر در معارضه داخل نشده است و این در حالی است که هر سه دلیل با هم - نه جداگانه - وارد شده‌اند.

در پاسخ باید گفت: اشکال مذکور بر انقلاب نسبت از اشکالات قدیمی است لکن آیه‌الله سیستانی دام‌طه با عبارات جدیدتری آن را بیان نموده‌اند و البته ایشان برای انقلاب نسبت سه تقریب ذکر نموده‌اند؛ نخست تقریب محقق نائینی قدس سره و سپس تقریب شیخ اعظم انصاری قدس سره و سوم؛ تقریب محقق خراسانی قدس سره و البته اشکال مذکور را بر تقریب محقق نائینی قدس سره دارند و جالب آن است که در ادامه می‌فرمایند: بله ما انقلاب نسبت را نمی‌پذیریم ولی در بعضی موارد نتیجه آنچه ما می‌گوییم، با انقلاب نسبت متحد است!

برای نمونه راجع به روایات فتوایی و در مواردی که ائمه علیهم‌السلام راجع به مسأله‌ای فتوا بدهند، انقلاب نسبت وجود دارد ولی در وایات تعلیماتی و بیان اصول چنین نیست. مثلاً اگر سه نفر بیمار که استفاده از آب خالص در بین غذا برایشان ضرر دارد از سه شهر مختلف به طبیب مراجعه کنند به‌نحوی که بیمار اول در جایی زندگی کند که از آب خالص و گوارا برخوردار است و بیمار دوم در جایی زندگی می‌کند که آب غیر خالص دارد و بیمار سوم در

جایی زندگی می‌کند که دارای هر دو آب خالص و غیر خالص می‌باشد و در این صورت طبیب برای درمان بیمارِ اوّل به او بگوید: در بین غذا آب نخور و به دومی توصیه می‌کند که مانعی از آب خوردن در بین غذا نیست و به سومی می‌گوید: آب خالص در بین غذا نخورد، باید گفت بین سه دستور طبیب منافاتی وجود ندارد ولی اگر کسی به تمام جریان واقف نباشد بین آنها تعارض می‌بیند.

آیه‌الله سیستانی رحمته‌الله می‌فرمایند: نتیجه در موارد مذکور مانند انقلاب نسبت می‌شود به نحوی که «لا تشرب الماء العذب» به عنوان خاص برای «اشرب الماء» محسوب شده و نتیجه چنین خواهد شد که «اشرب الماء ذات املاح ولا تشرب الماء العذب» و ما از راه انقلاب نسبت به آن دست پیدا نکردیم. در باب تعارض، حجت با لاحتّ تعارض پیدا نمی‌کند، بلکه دو حجت معارضند لکن در مواردی که یکی تخصیص بخورد و در عموم خود باقی نماند دیگر حجت نخواهد بود. یعنی یکی از دو عام مخصّص است و دیگر حجتی در عموم ندارد. در این صورت عام دیگر را تخصیص می‌زند و معارضه در مواردی است که دو عام، حجت باشند و بین عام اوّل و خاص تعارض وجود دارد و خود به خود تخصیص خورده و از تعارض خارج می‌شود. ولی بین عام دوم و خاص تعارضی وجود ندارد و انقلاب نسبت حاصل می‌شود. بنابراین اشکال آیه‌الله سیستانی رحمته‌الله بر انقلاب نسبت وارد نخواهد بود.

مناقشه آیه‌الله فیاض رحمته‌الله بر انقلاب نسبت و نقد آن

ایشان پس از بیان بحث انقلاب نسبت محقق نائینی قدس سره می‌فرمایند که آن بر سه مقدمه زیر استوار است:

مقدمه نخست: اینکه سه نوع ظهور وجود دارد، نخست؛ تصویری و دوم؛ تصدیقی به لحاظ اراده استعمالی و سوم؛ تصدیقی به لحاظ اراده جدی.
مقدمه دوم: اینکه تعارض بین دو دلیلی است که هر دو حجت باشند.

از نظر مدرسه محقق نائینی قدس سره ضمیمه دو مقدمه مذکور موجب انقلاب نسبت می‌شود.

اشکال آیه‌الله فیاض دامت‌الله آن است که با انضمام دو مقدمه مذکور انقلاب نسبت مورد نظر محقق نائینی قدس سره زایش نمی‌یابد، بلکه باید مقدمه دیگری نیز به آن ضمیمه شود و در صورت وجود و سپس تمامیت آن، انقلاب نسبت مورد نظر محقق نائینی قدس سره صحیح است.

نکته: آیه‌الله فیاض دامت‌الله قبل از ذکر مقدمه سوم نکته‌ای را بیان نموده و می‌فرمایند: درضمن مباحث گذشته گفته‌ایم که عناصر جمع دلالتی عرفی، به غیر از ورود از شئون لفظ محسوب می‌شوند، چراکه آن رافع موضوع دلیل دیگر است؛ مثل دلیل اجتهادی که رافع موضوع اصالة البرائة است. مثلاً دلیل حاکم مقدم بر محکوم می‌شود چون لسان دلیل حاکم نظر به محکوم دارد و برای نمونه در دو دلیل «الرجل إذا شك بين الثلاث و الأربع...» و «لا شك للإمام والمأموم» باید گفت: دلیل دوم بر دلیل اول حکومت دارد و لسان آن به دلیل محکوم نظر دارد و حکومت در ادله لبتیه تصور ندارد؛ چراکه آنها لسان ندارند. لذا خاص مقدم بر عام می‌شود به جهت آنکه مدلول عرفی آن خاص است. یعنی لسانی که معنون به‌عنوان خاص است مقدم بر عام می‌شود از جهت آنکه لسان عام، عام و لسان خاص، خاص است و همچنین حال در اظهر و ظاهر چنین است. چون ظهور لسان اظهر، اقوی و اشد نسبت به ظاهر است.

خلاصه آنکه؛ ظهور نسبت بین دو دلیل در مدلول لفظی آنها در مرتبه سابقه لحاظ می‌شود. یعنی اگر مدلول لفظی یکی از دو دلیل اخص از مدلول لفظی دلیل دیگر باشد، نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق می‌گردد. ولی اگر مدلول لفظی برای هرکدام از دو دلیل از یک جهت اخص و از جهت دیگر اعم باشد، نسبت آنها عموم و خصوص من وجه می‌گردد و اگر مدلول لفظی دو دلیل ضد یا نقیض باشد، نسبت تباین خواهد بود.

آیه‌الله فیاض دامت‌الله در ادامه می‌فرمایند: حجّیت، عبارت از حکم شرعی

است که برای ظهور نهایی حاصل از دو دلیل جعل شده و حجّیت برای آن در صورت انضمام به یکدیگر جعل شده است. اگر نسبت، مطلق باشد، حجّیت برای عام و خاص معاً جعل می‌شود چون جمع دلالتی عرفی بین هر دو دلیل وجود دارد و اگر نسبت بین دو دلیل، تباین یا عموم و خصوص من وجه در محل اجتماع باشد، امکان جمع دلالتی عرفی نیست و در بحث تعارض وارد می‌شود.

در نتیجه نسبت بین دو ظهور - یعنی ظهور دو دلیل - در مرتبه سابقه بر دلیل حجّیت لحاظ می‌شود و به عبارت دیگر ابتدا نسبت سنجی و سپس حجّیت، مورد لحاظ قرار می‌گیرد و اگر نسبت تباین باشد، دلیل حجّیت نمی‌تواند هر دو را با هم دیگر شامل شود و نیز نمی‌تواند احدهما معین را شامل شود، چون اگر بخواهد هر دو را شامل شود منجر به تعبد ضدین یا نقیضین می‌شود و اگر بخواهد یکی از دو دلیل معین را شامل شود منجر به ترجیح بلامرجح شده است. ولی اگر نسبت بین دو دلیل، عام و خاص مطلق باشد مانعی وجود ندارد و دلیل حجّیت هر دو را در برمی‌گیرد و خاص قرینه برای تصرف در عام می‌گردد. نتیجه آنکه نسبت بین دو دلیل متعارض بین ظهور عرفی دو دلیل لحاظ می‌شود.

مقدمه سوم: آیه الله فیاض دام ظلّه پس از ذکر نکته مذکور به بیان مقدمه سوم مورد ادعای خود بر تمامیت انقلاب نسبت محقق نائینی قدس سرّه می‌پردازند و می‌فرمایند: این مقدمه از دو جزء تشکیل می‌شود:

الف) مخصّص منفصلی که بر یکی از دو دلیل متعارض بالتباین وارد می‌شود، موجب ظهور نهایی عام دوم می‌گردد و غایه الامر مثل مخصّص متّصل است لکن تفاوت در آن است که مخصّص متّصل مانع از انعقاد ظهور عام از ابتدا است ولی مخصّص منفصل رافع ظهور از ابتدا نیست، بلکه نخست عام ظهور می‌یابد و سپس تخصیص می‌خورد و حجّیت روی عام مخصّص می‌آید و حجّیت عام در عموم برداشته می‌شود همان گونه که از

بیان آیه‌الله خوئی^(۱) قَدْسُ نیز این معنا ظاهر می‌شود.

ب) مخصص منفصل وقتی بر عام وارد شود، ظهور جدیدی به آن می‌دهد که عبارت از ظهور عام در مقدار باقیمانده پس از تخصیص است. لذا مخصص منفصل رافع ظهور عام در عموم است.

بنابراین باید ملاحظه نسبت بین ظهور جدیدی که حادث شده با عام غیرمخصص صورت گیرد. لذا وقتی نسبت جدید مورد لحاظ قرار گیرد، انقلاب نسبت واقع می‌گردد که در این صورت نسبت بین عام مخصص با عام غیرمخصص عوض می‌شود و تبدیل به عام و خاص مطلق گشته و از تباین خارج می‌گردد و در این صورت انقلاب نسبت صورت می‌گیرد.

قابل ذکر است که ایشان دو مقدمه محقق نائینی قَدْسُ را بر انقلاب نسبت ناتمام می‌دانند و مقدمه دیگری خودشان اضافه کرده و آن را نیز ناتمام می‌دانند تا انقلاب نسبت محقق نائینی قَدْسُ را رد کنند.

در پاسخ باید گفت: بیانات ایشان در واقع نقدی بر مقدمه خودشان است و ربطی به انقلاب نسبت مورد نظر محقق نائینی قَدْسُ ندارد و اگر اثبات انقلاب نسبت نیاز به مقدمه دیگری داشت حتماً آن مقدمه را محقق نائینی قَدْسُ اضافه می‌کردند لکن دو مقدمه تمام بوده و منتج به انقلاب نسبت می‌گردد.

آیه‌الله فیاض داماد پس از بیان مقدمه سوم بر انقلاب نسبت، به نقد آن پرداخته تا در پایان انقلاب نسبت مورد نظر محقق نائینی قَدْسُ را انکار نمایند.

مناقشه در جزء نخست؛ آیه‌الله فیاض داماد در مناقشه جزء نخست

مقدمه مذکور می‌فرمایند: این ادعا که عام مخصص، ظهوری در عام نداشته باشد صحیح نیست بلکه ظهورش در عام همچنان باقی است چون «الشیء لا ینقلب عما علیه» چراکه مخصص در اینجا منفصل است و نه متصل و در این صورت ظهور عام قبلاً منعقد شده است. بنابراین ادعای آنکه مخصص منفصل رافع ظهور عام در عموم، گاهی بوجوده واقعی و گاهی بوجوده

(۱) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۳۸۸.

العلمی باشد صحیح نخواهد بود چراکه در ما نحن فیه هیچ کدام واقع نشده است.

اما اینکه بوجوده الواقعی رافع ظهور نیست؛ به این دلیل می باشد که ظهور عام در عموم قبلاً احراز شده و ممکن نیست که مگر با عدم وجود مخصّص منفصل در عام، از بین رود نیست و اگر احتمال وجود آن را می دادیم احراز ظهور عام در عموم احتمال داده نمی شد چراکه با صرف احتمال وجود مخصّص منفصل، امکان ارتفاع عام خواهد بود و عام مجمل می شد. بنابراین تمسک به عمومات و مطلقات کتاب و سنت با احتمال وجود مخصّص منفصل صحیح نیست و لذا آنها مجمل خواهند شد لذا مجرد احتمال وجود مخصّص در واقع موجب اجمال خواهد شد. بنابراین عمومات هیچ ارتباطی به مخصّص منفصل ندارند.

اما اگر بخواند بوجوده العلمی رافع برای ظهور عام باشد؛ باید گفت: وجود علمی نمی تواند مؤثر در وجود تکوینی خارجی باشد چون اثرگذاری باید دارای مبداء مناسبی بین اثر و مؤثر خارجی باشد در حالی که در اینجا چنین چیزی وجود ندارد. لذا اگر نسبت بین اثر و مؤثر نادیده گرفته شود آن وقت همه چیز در همه چیز می تواند مؤثر باشد که محال است.^(۱) بنابراین ایشان معتقدند ظهور عام در عموم خود باقی است و با آمدن مخصّص منفصل منتفی نمی شود.

مناقشه در جزء دوم؛ آیه الله فیاض دام ظلّه می فرماید: این مطلب که عام ظهور جدیدی پیدا کند و در عام مخصّص ظهور داشته باشد نیز صحیح نیست بلکه عام در همان ظهور اولیه خود باقی است چون اگر عام مخصّص بخواند ظهور جدید پیدا کند، خلاف ضرورت و وجدان است چون عام نمی تواند دو ظهور مستقل داشته باشد. بنابراین با وجود نقض مقدمه سوم باید گفت قول به انقلاب نسبت صحیح نخواهد بود. در ادامه نیز می فرمایند: بله، با وجود مخصّص منفصل عام از حجّیت ساقط می شود و ما در جمع

(۱) المباحث الأصولیة، ج ۱۵، ص ۱۶۳ به بعد.

عرفی ظهورات را لحاظ می‌کنیم یعنی حجّیت، ملاک جمع عرفی نیست.

پاسخ مناقشه در جزء نخست؛ باید گفت: این ادّعا که ظهور عام مخصّص شکسته نشود، صحیح نیست چراکه با وجود مخصّص منفصل دیگر عام در عموم خود باقی نخواهد بود و از طرف دیگر عمومات و اطلاقات نیز مجمل نخواهند شد بلکه بر عموم و اطلاق خود تا آمدن مخصّص باقی‌اند و در این صورت نیز در غیر موارد تخصیص ظهور دارند. لذا مناقشه ایشان قابل پذیرش نیست و معتقدیم عام پس از تخصیص، ظهور در عام مخصّص دارد.

پاسخ مناقسه در جزء دوم؛ ادّعی اینکه عام ظهور جدیدی پیدا نمی‌کند، صحیح نیست چراکه پس از شکسته‌شدن عام، ظهور جدیدی در عام مخصّص پیدا می‌شود. از طرفی دیگر نیز باید گفت: اثبات انقلاب نسبت نیازی به ضمیمه مقدّمه سوم ایشان ندارد هرچند ما از آن دفاع کردیم. بنابراین اگر اثبات انقلاب نسبت نیاز به مقدّمه دیگری داشت حتماً محقّق نائینی رحمته‌الله و دیگرانی که آن را پذیرفته‌اند، اضافه می‌نمودند در حالی که چنین نکرده‌اند و انقلاب نسبت را با دو مقدّمه مذکور محقّق نائینی رحمته‌الله پذیرفته‌اند.

نتیجه

از آنچه در تقریر نظریه انقلاب نسبت و بررسی ادله مثبتان و منکران آن گذشت چنین بدست می‌آید که این نظریه یکی از ابتکارات محقّق نائینی رحمته‌الله بوده و ثابت است و دارای فواید مهمّی در رفع تعارض ادله می‌باشد. لذا ما نیز در این موضوع به مدرسه ایشان پیوسته و آن را می‌پذیریم.

انواع تعارض بین سه دلیل و بیشتر

تعارض بین اکثر از دو دلیل بر سه نوع منقسم می‌شود که هر کدام دارای صور مختلفی است و به شرح زیر می‌باشد:

نوع اول: یک دلیل عام و دو مخصّص منفصل

نوع مذکور دارای سه صورت زیر می‌باشد:

صورت نخست: اگر نسبت بین دو مخصّص تباین باشد

چنانچه موضوع هر کدام از دو خاص، بیگانه و اجنبی از یکدیگر باشند به شرح زیر است:

برای نمونه اگر در سه دلیل چنین وارد شود:

الف) دلیل عام: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(۱)

ب) دلیل خاص ۱: لیس بین الوالد والولد الربّا.

ج) دلیل خاص ۲: لیس بین الزوج والزوجة الربّا.

در صورت مذکور - چه آنکه انقلاب نسبت را بپذیریم یا نه - باید گفت: دلیل عام به واسطه هر دو دلیل خاص تخصیص می‌خورد و در مثال مورد نظر ربا در صورتی که بین پدر و پسر یا زن و شوهر باشد از حرمت خارج می‌گردد.

(۱) سوره بقره، آیه ۲۷۵.

چنانچه مانعی مثل لغویت عام یا تخصیص اکثر مستهجن یافت شود که نتوان دلیل عام را به وسیله دو خاص تخصیص زد، موجب تعارض بین هر سه دلیل می شود و دارای صور شش گانه می شود که شرح آن خواهد آمد. برای نمونه اگر سه دلیل مذکور به نحو زیر باشد، دلیل عام لغو خواهد بود:

الف) دلیل عام: يستحب اکرام العلماء.

ب) دلیل خاص ۱: يجب اکرام علماء العدول.

ج) دلیل خاص ۲: يحرم اکرام علماء الفاسق.

در این مثال اگر بین عدالت و فسق مرتبه دیگری فرض نشود دیگر مصداقی برای عام - یعنی استحباب اکرام علما - پس از تخصیص باقی نمی ماند و لغو می گردد.

از طرف دیگر نیز چنانچه بین عدالت و فسق مرتبه سومی فرض شود، دلیل عام دارای مخصص های بسیاری می گردد و صرفاً موارد نادری مثل عالمی که تازه بالغ شده و هنوز دارای ملکه عدالت نگردیده یا عالمی که تازه از گناه توبه نموده و ملکه عدالت در او احراز نشده است، باقی می ماند که در واقع موجب تخصیص اکثر مستهجن می گردد.

بنابراین در فرض مذکور بین هر سه دلیل، یعنی دلیل عام و دو دلیل خاص تعارض بوجود می آید که بر شش مورد زیر خواهد بود:

۱) دلیل عام ارجح از دو دلیل خاص باشد

در فرض مذکور دو قول زیر وجود دارد:

الف) این که طرف معارضه عام، مجموع دو دلیل خاص باشد که در این صورت دلیل عام مورد تمسک قرار می گیرد و هر دو خاص طرح می شوند.

ب) بین یکی از ادله و دو دلیل دیگر تعارض بوجود می آید که در این صورت اگر یکی از دو دلیل خاص ارجح باشد، همان اخذ شده و دلیل

عام به واسطه خاص ارجح مورد تخصیص قرار می‌گیرد و اگر دو دلیل خاص مساوی باشند به تعارض می‌انجامد که به تساقط یا تخییر منجر خواهد شد و چنانچه ساقط شوند به عام ما فوق اخذ می‌شود و چنانچه قائل به تخییر شویم، دلیل عام به واسطه یکی از دو دلیل خاص تخصیص می‌خورد.

(۲) دلیل عام مرجوح از دو دلیل خاص باشد

در صورت مذکور دلیل عام طرح شده و دو دلیل خاص اخذ خواهد شد.

(۳) هر سه دلیل مساوی باشند

صورت مذکور متعارضند و بنابر قول به تساقط، به عام مافوق رجوع می‌شود و در صورت عدم آن اصل عملی جریان می‌یابد و بنابر قول به تخییر، مکلف مخیر خواهد بود تا دلیل عام را به یکی از دو دلیل خاص تخصیص بزند.

(۴) دلیل عام ارجح از یک دلیل خاص و مساوی با دلیل خاص دیگر باشد

در صورت مذکور دلیل عام به وسیله دلیل خاص مساوی با او مورد تخصیص قرار می‌گیرد و دلیل خاص مرجوح دیگر طرح می‌شود.

(۵) دلیل عام مرجوح از یک دلیل خاص و مساوی با دلیل خاص دیگر باشد

در صورت مذکور دلیل خاص ارجح حجت محسوب می‌شود و بین دلیل عام و دلیل خاص دیگر معارضه حاصل می‌شود که بنابر قول به تساقط، دلیل خاص راجح اخذ می‌شود و بنابر قول به تخییر می‌توان یکی از دو دلیل خاص را اخذ نمود یا آن که دلیل عام را به وسیله دلیل خاص راجح تخصیص بزنیم.

(۶) دلیل عام نسبت به یکی از دو دلیل خاص، مرجوح باشد و نسبت به دلیل خاص دیگر راجح باشد

در صورت مذکور دلیل خاص راجح اخذ می‌شود و دلیل عام به وسیله همان تخصیص می‌خورد.

صورت دوم: اگر نسبت بین دو دلیل خاص، عموم و خصوص من وجه باشد

برای نمونه چنان چه در سه دلیل آمده باشد:

الف) دلیل عام: اکرم العلماء.

ب) دلیل خاص ۱: لا تکرّم العالم الفاسق.

ج) دلیل خاص ۲: لا تکرّم العالم الشاعر.

چنان چه واضح است نسبت بین سه دلیل مذکور عموم و خصوص من وجه است و محلّ اجتماع در عالمی است که فاسق و شاعر باشد.

باید گفت: در صورت مذکور دو قول زیر وجود دارد:

الف) چنان چه آیه الله روحانی قدس سره معتقدند دلیل عام به وسیله دلیل خاصی که دارای تقدّم زمانی است، مورد تخصیص قرار می گیرد و نسبت بین عام مخصّص و دلیل خاص دیگر در محلّ اجتماع، موجب انقلاب نسبت می شود.

ب) چنان چه ما معتقدیم؛ دلیل عام به وسیله هر دو دلیل خاص تخصیص می خورد، چون هر دو دلیل خاص در مقام ثبوت از متکلم واحد صادر شده است چنان چه در خبر ابوبصیر گذشت که روایت یک امام علیه السلام را می توان به دیگر ائمه علیهم السلام نسبت داد و این مطلب در مواردی صحیح است که ایشان را به عنوان متکلمی واحد تصور و فرض کنیم.

بنابراین در مثال مذکور حرمت اکرام در مورد عالمی که فاسق و شاعر باشد مضاعف و مشدّد خواهد بود.

صورت سوم: اگر نسبت بین دو دلیل خاص، عموم و خصوص مطلق باشد

برای نمونه اگر در سه دلیل زیر آمده باشد:

الف) دلیل عام: يجب اکرام العلماء.

ب) دلیل خاص ۱: یحرم اکرام العالم العاصي.

ج) دلیل خاص ۲: یحرم اکرام العالم المرتکب للکبيرة.

چنانچه در مثال مذکور واضح است، نسبت بین دو دلیل خاص، عموم و خصوص مطلق می‌باشد به‌نحوی که عالم عاصی اعم از عالم مرتکب کبیره است.

در فرض مذکور اگر عام به‌واسطه دلیل خاص متصل تخصیص خورده باشد و به‌نحو «یجب اکرام العلماء إِلَّا مرتکب الکبیره» باشد و سپس دلیل خاص دیگر به‌نحو منفصل ذکر شود، باید گفت: دلیل عام از ابتدا منعقد و ظهور در عموم عالم و مطلق علما نداشته است بلکه اکرام واجب و مربوط به عالمی است که مرتکب کبیره نباشد و در این‌صورت با دلیل خاص در مصداق عالم عاصی به مرتکب کبیره اجتماع می‌نماید و به‌نحو «یجب اکرام العلماء إِلَّا مرتکب الکبیره» درمی‌آید، به معنای آن‌که اکرام عالم عاصی به صغیره، واجب است که در محلّ اجتماعشان یعنی عالم عاصی به صغیره تعارض پیش می‌آید و نیاز به جریان قواعد باب تعارض است. از طرف دیگر نیز چنانچه دو دلیل خاص به‌نحو منفصل وجود داشت، دلیل عام به‌واسطه هر دو مورد تخصیص قرار می‌گیرد و البته حرمت اکرام در مصداق عالم مرتکب کبیره اشدّ و آکد خواهد بود.

نظر محقق نائینی رحمته الله و نقد آن

ایشان در فرض مسأله به جریان انقلاب نسبت معتقدند. و ابتدا دلیل مرتکب کبیره را تخصیص زده و سپس در مرحله نخست دلیل عام را به‌واسطه دلیل خاص اخص - یعنی «یحرم اکرام العالم المرتکب للکبیره» - تخصیص می‌زنند. در ادامه نسبت این نتیجه حاصله با دلیل خاص اعم - یعنی «یحرم اکرام العالم العاصی» - تبدیل به عموم و خصوص من وجه می‌گردد و در محلّ اجتماع - یعنی عالم مرتکب کبیره - تعارض می‌شود که نیاز به جریان قواعد باب تعارض می‌باشد.

قابل ذکر است که دلیل ایشان در مرتبه نخست آن است که هرکدام از دو دلیل خاص بر حرمت اکرام عالم مرتکب کبیره متفقند، لذا دلیل عام به

همین قدر متیقّن تخصیص می‌خورد و در این صورت نسبت بین عام مخصّص و خاص منفصل، عموم و خصوص من وجه می‌شود. در مرتبه دوم بین خاص منفصل و دلیل عام مخصّص در مصداق اجتماعشان - یعنی عالم عاصی به صغیره - معارضه می‌شود و نیاز به جریان قواعد باب تعارض می‌باشد.

در نقد بیان محقّق نائینی^۱ باید گفت: هرچند ما انقلاب نسبت را پذیرفته‌ایم لکن در مورد مذکور، مصداق ندارد. چون هرچند دو دلیل خاص بر حرمت اکرام مرتکب کبیره اجتماع دارند. ولی اگر بخواهیم دلیل عام منفصل را با قدر متیقّن از دو دلیل خاص تخصیص بزنیم؛ در این صورت چنین تخصیصی از جمع بین دو دلیل خاص ناشی می‌شود. در حالی که قاعده بین عام و خاص آن است که به واسطه هر دو تخصیص بخورد. از طرف دیگر نیز مولا می‌توانست ابتدا دلیل خاص متّصل را ذکر کند لکن چنین نکرده و دو دلیل خاص به صورت منفصل ذکر شده است و البته حرمت اکرام در خاص اخصّ اشّد و آکد است.

اما این مطلب که فرمودند: «پس از آن که دلیل عام به وسیله قدر متیقّن مورد تخصیص قرار گیرد، نسبت بینشان انقلاب می‌یابد و تبدیل به عموم و خصوص من وجه می‌گردد و در محلّ اجتماع معارضه صورت می‌گیرد» صحیح نیست چراکه اگر بین دو دلیل خاص معارضه صورت گیرد به تساقط یا ترجیح یا تخییر می‌انجامد.

حال چنانچه قائل به تساقط شویم، دلیل عام بدون مخصّص باقی می‌ماند. اگر قائل به ترجیح شویم، دلیل عام به واسطه دلیل خاصّ دارای مرجّح تخصیص می‌خورد. اگر هم معتقد به تخییر شویم، دلیل عام به وسیله یکی از دو دلیل خاص مورد تخصیص قرار می‌گیرد. لکن باید گفت: اصلاً بین دو دلیل خاص معارضه‌ای نیست و با یکدیگر تباین ندارند؛ بلکه نسبت بین آنها عام و خاص مطلق است. بنابراین بیان محقّق نائینی^۱ صحیح نمی‌باشد.

اشکال دیگر آن است که ایشان قائل به قدر متیقن بین دو دلیل خاص - یعنی حرمت اکرام عالم مرتکب کبیره - شده که صحیح نیست. نیز چنانچه در مقام، دو دلیل عام و یک دلیل خاص داشته باشیم و برای نمونه در سه دلیل آمده باشد:

(الف) دلیل عام مطلق: یجب اکرام العلماء.

(ب) دلیل عام متصل (اخصّ الخاص): یجب اکرام العلماء إلا مرتکب للكبيرة.

(ج) دلیل خاص منفصل: یحرم اکرام العالم العاصي.

در فرض مذکور بین دو دلیل عام - (الف) و (ب) - تنافی وجود ندارد و بین دلیل عام متصل و دلیل خاص منفصل - (ب) و (ج) - تعارض وجود دارد و نمی‌توان قائل به انقلاب نسبت شد چراکه این دو با یکدیگر تفاوت دارند و نسبت بین دو دلیل خاص در فرض مطلق بود لکن نسبت بین دلیل خاص منفصل و دلیل عام مخصص در فرض مذکور عموم و خصوص من وجه است و تفاوت دوم آن است که در فرض قبل یک دلیل عام و دو دلیل خاص وجود داشت ولی در اینجا دو دلیل عام و یک دلیل خاص وجود دارد و البته حرمت در مرتکب کبیره اشدّ و آکد می‌گردد.

نوع دوم: دو دلیل عام که نسبت بینشان عموم و خصوص من وجه باشد و یک دلیل خاص

نوع مذکور دارای چهار صورت بوده که به شرح زیر می‌باشد:

صورت نخست: ورود دلیل خاص بر محلّ اجتماع دو دلیل عام

برای نمونه اگر در سه دلیل چنین آمده باشد:

(الف) نخستین دلیل عام: یجب اکرام العلماء.

(ب) دومین دلیل عام: یحرم اکرام الفسّاق.

(ج) دلیل خاص: یکره اکرام العلماء الفسّاق.

چنانچه واضح است محلّ اجتماع دو دلیل عام «عالم فاسق» می‌باشد و

نسبت بین آنها نیز عموم و خصوص من وجه است.

دلیل (الف)، اکرام علما را واجب و دلیل (ب)، اکرام عالم فاسق را حرام

می‌داند و دلیل ج، نیز حکم اکرام در عالم فاسق را مکروه می‌داند.

دلیل سوم (ج) اخص از نسبت محلّ اجتماع از دو دلیل عام است،

بنابراین هر دو دلیل عام در محلّ اجتماع مورد تخصیص قرار می‌گیرند و

نسبت بین آنها انقلاب می‌یابد به تباین. در این صورت آنها بدین ترتیب قرار

می‌گیرند. (۱) یجب اکرام العالم العادل. (۲) یحرم اکرام الفاسق الجاهل. (۳) یکره

اکرام العالم الفاسق. لذا باید قواعد باب تعارض بینشان جریان یابد.

صورت دوم: ورود دلیل خاص بر تمام موارد افتراق یکی از دو دلیل عام

برای نمونه اگر در سه دلیل به نحو زیر آمده باشد:

(الف) نخستین دلیل عام: يستحب اکرام العلماء.

(ب) دومین دلیل عام: يحرم اکرام الفساق.

(ج) دلیل خاص: يجب اکرام العلماء العدول.

در سه دلیل مذکور، نسبت بین دو دلیل عام، عموم و خصوص من وجه است و مورد اجتماع آن دو نیز عالم فاسق می باشد.

مورد افتراق دلیل عام نخست (الف)؛ عالم عادل است و مورد افتراق دلیل عام دوم (ب)؛ جاهل فاسق است و دلیل خاص بر تمام ماده افتراق دلیل عام نخست وارد شده است و نسبت بین دلیل عام اول و دلیل خاص نیز عموم و خصوص مطلق است. لذا دلیل عام باید به وسیله دلیل خاص تخصیص بخورد و به صورت «يجب اکرام علماء العدول» و «يستحب اکرام علماء الفاسق» در آید و دلیل خاص نیز وجود دارد.

بنابراین نسبت بین دلیل عام مخصص با دلیل عام دیگر انقلاب پیدا نموده و تبدیل به عموم و خصوص مطلق می شوند چراکه دلیل حرمت شامل علما و غیر آنها هم می گردد که به حرمت اکرام جاهل فاسق تقیید شده است.

صورت سوم: ورود دلیل خاص بر بعضی از موارد افتراق یکی از دو دلیل عام

برای نمونه چنانچه در سه دلیل چنین آمده باشد:

(الف) نخستین دلیل عام: يستحب اکرام العلماء.

(ب) دومین دلیل عام: يحرم اکرام الفساق.

(ج) دلیل خاص: يجب اکرام العالم العادل الهاشمي.

چنانکه واضح است دلیل خاص بر جزئی از مورد افتراق علمای عادل

دلالت دارد بنابراین دلیل عام اول (الف) به وسیله دلیل خاص (ج) تخصیص می‌خورد و مصادیق «عالم عادل غیر هاشمی» و «هاشمی غیر عادل» و «عالم فاسق غیر هاشمی» تحت حکم استحباب در عام باقی می‌ماند.

در نتیجه نسبت بین دو دلیل عام قبل از تخصیص به صورت عموم و خصوص من وجه بود و پس از آن نیز چنین است که بین سه دلیل تعارض پیش می‌آید و نیاز به اعمال قواعد باب تعارض خواهد بود.

صورت چهارم: ورود دلیل خاص در مورد با دلیل خاص دیگر

برای نمونه اگر در ادله زیر آمده باشد:

(الف) نخستین دلیل عام: يستحب اکرام العلماء.

(ب) دومین دلیل عام: يکره اکرام الفساق.

(ج) نخستین دلیل خاص: يجب اکرام العالم العادل.

(د) دومین دلیل خاص: يحرم اکرام الجاهل الفاسق.

محل افتراق در عام اول (الف) «عالم عادل» و در عام دوم (ب) «جاهل

فاسق» بوده و محل اجتماع آن دو نیز «عالم فاسق» می‌باشد.

دلیل خاص نخست (ج) به عنوان اخص برای عام اول (الف) محسوب

می‌شود و آن را مورد تخصیص قرار می‌دهد و نتیجه به صورت «يستحب

اکرام العالم الفاسق» بدست می‌آید و دلیل خاص دوم (د) به عنوان اخص برای

عام دوم (ب) بوده و آن را مورد تخصیص قرار می‌دهد و نتیجه به صورت

«يکره اکرام العالم الفاسق» بدست می‌آید.

بنابراین نسبت بین دو دلیل عام در ابتدا به نحو عموم و خصوص من

وجه بود و پس از تخصیص به تباین تبدیل و انقلاب می‌گردد چراکه در

مصادق «عالم فاسق» دلیل استحباب و کراهت - هر دو - وارد شده که

متعارض می‌باشند و نیاز به اعمال قواعد آن خواهد بود.

قابل ذکر است که جمع مذکور بر طبق نظر محقق نائینی قدس سره - انقلاب نسبت - می باشد.^(۱)

بیان آیه الله خوئی قدس سره به این نحو است که همه چهار دلیل وارد شده با یکدیگر معارضه می کنند و منشأ تعارض به علم اجمالی آن است که یکی از آنها باید طرح شود و در این صورت تعارض زایل می شود و به جمع عرفی می انجامد.^(۲)

باید گفت: در فرض مذکور نظر محقق نائینی قدس سره قابل پذیرش است چراکه مراد جدی از دلیل عام پس از تخصیص مشخص می شود و آنگاه است که به عنوان حجت محسوب می شود ولی قبل از آن لاحجت بود و البته تعارض زمانی است که بین دو حجت واقع شود چراکه تعارض بین حجت و لاحجت معنا نخواهد داشت، بنابراین در فرض مذکور نظر محقق نائینی قدس سره صحیح و قابل پذیرش است.

(۱) أجود التقريرات، ج ۴، ص ۳۰۴.

(۲) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۴۰۰.

نوع سوم: وجود دو دلیل عام متباین و یک دلیل خاص

نوع مذکور دارای سه صورت می‌باشد به نحوی که دلیل خاص به یکی از صور زیر متصوّر می‌شود:

(۱) این که دلیل خاص به عنوان مخصّص برای یکی از دو دلیل عام وارد شود.

(۲) این که هر کدام از دو دلیل عام به واسطه یک دلیل خاص مورد تخصیص قرار گیرند و البته دو دلیل خاص نیز معارض با یکدیگر نباشند.

(۳) این که هر کدام از دو دلیل عام به واسطه یک دلیل خاص مورد تخصیص قرار گیرد و البته دو دلیل خاص نیز معارض با یکدیگر باشند.

صورت نخست

صورت نخست این است که هر کدام از دو دلیل عام به واسطه یک دلیل خاص مورد تخصیص قرار گیرند و البته دو دلیل خاص نیز معارض با یکدیگر نباشند. برای نمونه اگر در سه دلیل چنین آمده باشد:

الف) نخستین دلیل عام: یجب اکرام العلماء.

ب) دومین دلیل عام: لا یجب اکرام العلماء.

ج) دلیل خاص: یجب اکرام العالم العادل.

در مثال مذکور دلیل خاص (ج) به عنوان مخصّص برای دلیل عام دوم (ج) وارد شده است و پس از تخصیص آن، عام به نحو «لا یجب اکرام العلماء إِلَّا العالم العادل» تقیید پیدا می‌کند و در نتیجه نسبت بین دو دلیل عام که قبلاً تباین بود به عموم و خصوص مطلق تبدیل و انقلاب می‌یابد.

فرع فقهی: ارث زوجه از عفار

قابل ذکر است که جماعتی از محققان من جمله محقق نائینی^(۱) و آقا ضیاء عراقی^(۲) و آیه الله خوئی^(۳) قائلین برای صورت مذکور مثالی را از «ارث زوجه از عفار» مطرح نموده‌اند.

حال باید بررسی نمود که آیا مثال مذکور مطابق با ما نحن فیه بوده یا خیر؟ برای بررسی مطلب لازم است که روایات مسأله مورد نظر قرار گیرد.

روایات در مورد ارث زوجه بر سه دسته زیر می‌باشند:

(۱) روایاتی که ارث زوجه از عفار را مطلقاً ثابت می‌دانند.

(۲) روایاتی که ارث زوجه از عفار را مطلقاً نفی می‌کنند.

(۳) روایاتی که ارث زوجه از عفار را صرفاً در صورت داشتن فرزند از شوهر متوفی خود ثابت می‌دانند.

نظر محقق نائینی و نیز آقا ضیاء عراقی و آیه الله خوئی^(۳) آن است که دسته سوم روایات به عنوان مخصّص برای دسته دوم محسوب می‌شوند و آنان را مورد تقیید قرار داده و به نحو «لا ترث الزوجة من العفار إلا إذا كانت ذات ولد» نتیجه می‌دهند و در این صورت نسبت بین دو دلیل عام از تباین به عموم و خصوص مطلق انقلاب پیدا می‌کند.

(۱) فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۴۶.

(۲) نه‌ایة الأفكار، ج ۴، قسم ثانی، ص ۱۶۴.

(۳) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۴۰۱.

باید گفت: مثال مذکور نمی‌تواند به‌عنوان صغری برای مسأله مورد بحث محسوب گردد چراکه اجمال روایات در مورد ارث زوجه از عقار به بیان زیر می‌باشد:

بررسی روایات در ارث زوجه از عقار

(۱) روایاتی که ارث زوجه از عقار را مطلقاً ثابت می‌دانند

تعداد روایات مذکور هفده روایت می‌باشد که در بین آنها انواع روایت صحیح اعلائی (همه راویان امامی عادل هستند) و صحیح و موثق و حسن و ضعیف وجود دارد که ما به دو حدیث صحیح می‌پردازیم:

الف) صحیح محمد بن مسلم

(الکلینی) عَنْ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: النِّسَاءُ لَا يَرِثْنَ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا مِنَ الْعَقَارِ شَيْئاً.^(۱)

امام باقر عليه السلام فرمود: زنان (همسران مرد) چیزی از زمین به ارث نمی‌برند.

ب) صحیح فضلاء

(الکلینی) عَنْهُ (عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ) عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِينَةَ عَنْ زُرَّارَةَ وَبُكَيْرٍ وَفُضَيْلٍ وَبُرَيْدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام (مِنْهُمْ مَنْ رَوَاهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَ) مِنْهُمْ مَنْ رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَمِنْهُمْ مَنْ رَوَاهُ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام أَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَرِثُ مِنْ تَرِكَهَ زَوْجِهَا مِنْ تَرْبَةِ دَارٍ أَوْ أَرْضٍ إِلَّا أَنْ يُقَوَّمَ الطُّوبُ وَالْخَشَبُ قِيَمَةً فَتُعْطَى رُبْعَهَا أَوْ ثُمْنُهَا.^(۲)

امام باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند: همسر مرد چیزی از خاک و زمین

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۰۷، ح ۴، باب ۶ از ابواب میراث الازواج.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۰۷، ح ۵، باب ۶ از ابواب میراث الازواج.

منزل شوهر خویش به ارث نمی‌برد و صرفاً آجر و چوب بکار رفته در منزل قیمت‌گذاری شده و یک چهارم (در صورتی که شوهرش فرزند نداشته باشد) یا یک هشتم (در صورتی که شوهرش فرزند داشته باشد) آن را ارث می‌برد.

(۲) روایاتی که ارث زوجه از عقار را مطلقاً نفی می‌کند

در این موضوع صرفاً صحیحه ابن ابی‌یعفور نقل شده که در آن آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (الطُّوسِي) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ (وَأَبْنِ أَبِي يَعْفُورٍ) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ هَلْ يَرِثُ مِنْ دَارِ امْرَأَتِهِ أَوْ أَرْضِهَا مِنَ الثَّرْبَةِ شَيْئًا أَوْ يَكُونُ (فِي) ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَرْأَةِ فَلَا يَرِثُ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَقَالَ يَرِثُهَا وَتَرِثُهُ (مِنْ) كُلِّ شَيْءٍ تَرَكَ وَتَرَكَتْ.^(۱)

راوی از امام صادق (عليه السلام) پرسید: آیا مرد از منزل همسر خویش یا زمین آن چیزی به ارث می‌برد یا آنکه در این مسأله همانند زن است که چیزی از زمین آن به ارث نمی‌برد؟ حضرت در پاسخ فرمود: مرد و زن، هر دو از تمام آنچه به‌عنوان ماترک همسر محسوب می‌شود، ارث می‌برند.

نکته قابل توجه در روایت آن است که آنچه مرتکز در ذهن راوی و شیعیان زمان امام صادق (عليه السلام) بوده آن است که زن (همسر) از عقار چیزی به ارث نمی‌برد چنانچه این مطلب در سؤال پرسشگر امری قطعی شمرده شده است.

از دو دسته روایات مذکور چنین بدست می‌آید که متعارض می‌باشند و طبق قاعده روایات مشهور اخذ شده و غیر مشهور یا شاذ (که روایت مذکور است) طرح می‌گردد.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۱۲، ح ۱، باب ۷ از ابواب میراث الازواج.

۳) روایاتی که ارث زوجه از عَقار را صرفاً در صورت داشتن فرزند از شوهرش ثابت می‌داند

در این موضوع نیز صرفاً صحیح عمر بن اذینه نقل شده که در آن آمده: (شیخ الطوسی) بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ فِي النِّسَاءِ إِذَا كَانَ هُنَّ وَلَدٌ أُعْطِيَ مِنَ الرَّبَاعِ.^(۱)

ابن اذینه در مورد ارث زنان گوید: در صورتی که آنان دارای فرزندی از شوهر متوفی باشند، از زمین شوهر ارث می‌برند.

بعضی گفته‌اند: روایت مذکور به‌عنوان مخصّص برای دسته اول روایات محسوب شده و آنان را مورد تقیید قرار می‌دهند در صورتی که چنین مطلبی قابل پذیرش نیست؛ چراکه روایت مذکور هرچند دارای سندی صحیح است لکن مقطوعه می‌باشد و به امام علیه السلام انتساب ندارد و گویا راوی نظر خودش را بیان کرده، بنابراین حجّیت نخواهد داشت و از طرف دیگر نیز روایتی شاذ و البته موافق با عامه می‌باشد که به طرح آن امر شده است.

از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که در ما نحن فیه صرفاً دو دسته روایات عام باقی می‌ماند به‌نحوی که دسته اول مشهور و دسته دوم شاذ می‌باشند و طبق قاعده، مشهورات اخذ شده و غیر آن طرح می‌شوند.

نظر مختار

با توجه به آن چه گذشت باید گفت موضوع ارث زوجه از عَقار نمی‌تواند نمونه‌ای برای مسأله ما محسوب گردد. البته قائلان به تفصیل در مسأله مانند شیخ صدوق و شیخ طوسی محقق حلّی و علامه و فخر المحققین رحمهم الله معتقدند در صورتی که زن از همسر خود فرزند داشته باشد از زمین نیز ارث می‌برد. نظر شاذی نیز به‌نحو مطلق قائل به ارث‌بردن در ما نحن فیه است.

نظر مشهور - اگر نگوییم اجماع - بر عدم ارث است و فتوای مشهور فقهای امروز نیز بر عدم ارث زوجه از عَقار می‌باشد.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۱۳، ح ۲، باب ۷ از ابواب میراث الازواج.

صورت دوم

صورت دوم آن است که دو دلیل عام متباین به وسیله یکی از دو دلیل خاص تخصیص بخورند و تعارضی هم بین دو دلیل خاص نباشد. در فرض مذکور هر کدام از دو دلیل عام به واسطه دلیل خاص مربوط به خود مورد تخصیص قرار می گیرند و پس از آن نسبت بین دو عام، انقلاب پیدا می کند به عموم و خصوص من وجه. سپس در مورد اجتماع بین دو دلیل عام مخصّص، قواعد تعارض اعمال می شود.

برای نمونه اگر در ادله زیر چنین آمده باشد:

الف) نخستین دلیل عام: کفایت یک مرتبه شستن متنجّس.

ب) دومین دلیل عام: اشتراط تعدّد در شستن نجاست به آب.

ج) نخستین دلیل خاص: اعتبار تعدّد در شستن متنجّس به آب قلیل.

د) دومین دلیل خاص: عدم اعتبار تعدّد در شستن متنجّس به آب

جاری.

چنانچه واضح است نسبت بین دو دلیل عام، تباین است و دو دلیل خاص نیز با یکدیگر معارض نیستند.

در فرض مذکور دلیل خاص نخست (ج) به عنوان مخصّص برای دلیل عام نخست (الف) محسوب می شود و پس از تخصیص، نتیجه عبارت از «کفایت یکبار شستن متنجّس است مگر آن که با آب قلیل باشد؛ لذا باید دو مرتبه با آب قلیل شسته شود».

دلیل خاص دوم (د) به عنوان مخصّص برای دلیل عام دوم (ب) است و آن را مورد تخصیص قرار می دهد و نتیجه عبارت از «اشتراط تعدّد در شستن متنجّس به وسیله آب است مگر آن که با آب جاری شسته شود».

حال؛ نسبت بین دو دلیل عام مخصّص از تباین به عموم و خصوص من وجه انقلاب پیدا می کند و البته محلّ اجتماع دو دلیل عام مخصّص، آب کر است که در آن متعارض شده و به اعمال قواعد باب تعارض نیاز است.

دو نکته

نکته نخست

دلالت دو دلیلی که انقلاب نسبت پیدا می‌کنند گاهی بالوضع (و عموم) و گاهی بالاطلاق است و گاهی هم دلالت یکی بالوضع و دیگری بالاطلاق می‌باشد.

چنانچه قبلاً ذکر شد نظر ما بر آن بود که این ادله - در همه موارد مذکور - در بحث تعارض وارد می‌شوند و نتیجه هم براساس قواعد آن حاصل می‌شود و در ما نحن فیه تفاوتی بین دلالت بالوضع یا بالاطلاق نیست.

نظر آیه‌الله خوئی رَحِمَهُ اللهُ آن است که اگر دلالات در ادله صرفاً بالوضع باشند در باب تعارض وارد می‌شود ولی چنانچه متفاوت باشند، دلیل وضعی (و عموم) مقدم بر اطلاق قرار می‌گیرد و همان اخذ می‌شود و اگر دو دلیل بالاطلاق باشند، هیچ‌کدام جاری نشده و در صورت وجود عام ما فوق همان اخذ شده و در صورت عدم آن نوبت به جریان اصل عملی می‌رسد چراکه محل اجتماع بلا دلیل است.^(۱)

نکته دوم

بعضی معتقدند که در مثال مذکور بین دو دلیل خاص معارضه‌ای وجود ندارد چراکه دلیل خاصی نخست (ج) دلالت بر اعتبار تعدد در آب قلیل دارد و دلیل خاصی دوم (د) دلالت بر عدم اعتبار تعدد در آب جاری دارد و از آنجایی که آب قلیل غیر از آب جاری است لذا هیچ معارضه‌ای در میان نیست.

باید گفت: مناقشه مذکور قابل پذیرش نیست چراکه هرچند در ما نحن فیه دو عنوان وجود دارد؛ لکن ممکن است آب قلیل، جاری یا غیر جاری باشد و نیز آب جاری می‌تواند قلیل یا غیر قلیل باشد، لذا نسبت بین آن دو

(۱) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۴۷۳.

عموم و خصوص من وجه می‌گردد و محلّ اجتماع دو دلیل خاص نیز آب قلیل جاری می‌باشد. ولی به چنین معارضه‌ای اعتنا نمی‌شود چراکه - چنانچه قبلاً گذشت - اگر دو دلیل معارضه نمایند، دلیلی که ذیلش مصادیق نادر باقی بماند طرح می‌شود و لغو می‌گردد.

بنابراین اگر دلیل آب جاری مقدّم بر دلیل آب قلیل گردد، لغویت دلیل آب قلیل لازم نمی‌آید؛ چراکه مصادیق آن بسیار است ولی اگر دلیل آب قلیل مقدّم گردد، دلیل آب جاری لغو می‌گردد چراکه مصادیق آن نادر می‌باشد و از آنجایی که بیشتر آب‌های جاری، قلیل هستند لذا باید در محلّ اجتماع، دلیل آب جاری مقدّم گردد.

صورت سوم

صورت سوم آن است که در ابتدا دو دلیل عام متباین وجود داشته باشند و سپس دو دلیل خاص که نسبت بینشان عموم و خصوص من وجه است بیاید.

برای نمونه چنانچه در ادله زیر چنین آمده باشد:

(الف) نخستین دلیل عام: اکرم العلماء.

(ب) دومین دلیل عام: لا تکرّم العلماء.

(ج) نخستین دلیل خاص: اکرم العالم العادل.

(د) دومین دلیل خاص: لا تکرّم العالم النحوي.

نسبت بین دو دلیل عام (الف) و (ب) تباین است و نسبت بین دو دلیل خاص (ج) و (د) عموم و خصوص من وجه می‌باشد و البته محلّ اجتماع آن دو «عالم عادل نحوی» است.

باید گفت: بنابر جمیع اقوال - مثبتان و منکران انقلاب نسبت - حکم و نتیجه یکی می‌باشد.

توضیح این که بنابر نظر مثبتان انقلاب نسبت، دلیل عام (الف) به وسیله دلیل خاص (د) تخصیص می‌خورد و نتیجه به صورت «اکرم العلماء إلّا النُّحاة»

خواهد بود.

از طرف دیگر نیز دلیل عام (ب) به وسیله دلیل خاص (ج) تخصیص می خورد و نتیجه به صورت «لا تکرّم العلماء إلّا العدول منهم» بدست می آید. بنابراین نسبت بین دو دلیل عام که در ابتدا به نحو تباین بود به عموم و خصوص من وجه انقلاب پیدا می کند به نحوی که دو محلّ افتراقشان عبارتند از: نخست؛ «عالم عادل غیر نحوی» و دیگر «عالم فاسق نحوی» است و محلّ اجتماع نیز «عالم عادل نحوی» است به گونه ای که وجوب و حرمت اکرام بر آن وارد شده است. در این صورت نیاز به جریان قواعد باب تعارض می باشد و چنانچه نوبت به جریان اصل عملی برسد، اصل برائت در آن جاری خواهد شد و هیچ کدام از وجوب یا حرمت اکرام در آن وارد نخواهد بود.

بنابر نظر منکران انقلاب نسبت باید گفت: از آنجایی که دو دلیل عام، متباینند پس قواعد باب تعارض در آنها جاری می شود و سپس نتیجه آن با دو دلیل خاص نسبت سنجی می شود. حال اگر دو دلیل عام متباین ساقط گردند و صرفاً دو دلیل خاص باقی بماند، در این صورت در مصداق «عالم عادل نحوی» معارضه می شود و در صورتی که به تساقط بیانجامد، اصل عملی برائت در آن جاری خواهد شد و هیچ کدام از وجوب یا حرمت اکرام در آن وارد نخواهد بود.

نوع چهارم: وجود یک دلیل عام و یک دلیل مخصّص و یک دلیل خاص
محقق خوئی قدس سره در پایان صورت دیگری از تعارض مذکور را مطرح
نموده‌اند.^(۱)

گاهی یک دلیل عام و یک دلیل عام مخصّص و یک دلیل خاص منفصل
وجود دارد. برای نمونه اگر در سه دلیل به‌نحو زیر آمده باشد:
الف) دلیل عام: يجب اکرام العلماء.

ب) دلیل عام مخصّص: يجب اکرام العلماء إلا مرتكب الكبيرة.

ج) دلیل خاص منفصل: يحرم اکرام العالم العاصي.

در مثال مذکور دو طریق زیر مطرح شده است:

طریق نخست این است که دلیل عام به اعتبار آن که مخصّص منفصل
از دلیل عام انفصال دارد، به‌وسیله دو دلیل دیگر تخصیص می‌خورد و نتیجه
هم عبارت از «يجب اکرام العلماء إلا مرتكب الكبيرة وإلا العاصي» می‌شود
به‌نحوی که عدم وجوب اکرام در مصداق «مرتكب كبيرة» اشدّ و آكد
می‌باشد.

طریق دوم این است که دلیل عام (الف) به‌وسیله دلیل عام مخصّص
(ب) تخصیص می‌خورد و سپس نسبت بین دو دلیل عام مخصّص و دلیل
خاص منفصل ملاحظه شود. واضح است که این نسبت عموم و خصوص من

(۱) مصباح الأصول، ج ۳، ص ۴۷۴.

وجه است و دو محل افتراق عبارت از «عالم عادل» و «عالم عاصی» است و محلّ اجتماع و تعارض آن دو نیز در مصداق «مرتکب کبیره» خواهد بود که نیاز به اِعمال قواعد باب تعارض می‌باشد.

محقق نائینی قدس سره پس از بیان دو وجه در مسأله، وجه دوم را اختیار می‌کنند. که به شرح زیر است:

وجه نخست این است که دلیل عام اول به‌وسیله دلیل عام مخصّص تخصیص می‌خورد، لذا مدلول هر دو به یک معنا خواهد بود و در این صورت نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه می‌باشد و در محلّ اجتماع یعنی مصداق «عالم مرتکب کبیره» تعارض بوجود می‌آید که حکم «عدم وجوب» و «حرمت» بر آن وارد شده است. در اینجا قواعد باب تعارض جاری می‌شود.

وجه دوم این است که چون دلیل خاص منفصل مبتلا به معارض - دلیل عام مخصّص (ب) - است پس نمی‌تواند دلیل عام نخست (الف) را تخصیص بزند. بنابراین لازم است که تعارض بین دلیل عام مخصّص و دلیل خاص منفصل به‌وسیله جریان قواعد باب تعارض برطرف گردد.

بنابراین چنانچه اجرای قواعد به تساقط بیانجامد، دلیل عام نخست اخذ می‌شود و در صورتی که معتقد به تخییر شویم، همان دلیل عام مخصّص اخذ می‌شود. چنانچه دلیل خاص منفصل از تعارض خارج گردد، حکم «یجب اکرام العدول من العلماء» ثابت می‌شود.

قابل ذکر است که در فرض مسأله، وجه دوم بلاشکال بوده و قابل اثبات و پذیرش است.

فرع فقهی: ضمان عاریه

در پایان بحثِ صورِ تعارض بین اکثر از دو دلیل، نمونه‌ای از تعارض در روایات در باب مسأله‌ای فقهی به نام «ضمان عاریه» مطرح می‌شود. مسأله در آن است که آیا عاریه، دارای ضمان می‌باشد؟ روایات وارده در مسأله بر سه دسته تقسیم می‌شوند به نحوی که برخی از آنها با برخی دیگر معارضه دارند.

بررسی روایات در ضمان عاریه

دسته نخست: عدم ضمان در عاریه

روایاتی وجود دارند که ضمان عاریه را نفی می‌کنند که به شرح زیر است:

(۱) صحیحہ حلبی

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ بِإِسْنَادِهِ) عَنْهُ (الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ) عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: صَاحِبُ الْوَدِيعَةِ وَالْبِضَاعَةِ مُؤْتَمَنَانِ وَقَالَ: لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرٍ عَارِيَّةٍ ضَمَانٌ وَصَاحِبُ الْعَارِيَّةِ وَالْوَدِيعَةِ مُؤْتَمَنٌ.^(۱)

امام صادق (عليه السلام) فرمود: کسی که ودیعه‌ای را به او سپرده‌اند و کسی که سرمایه‌ای را برای تجارت در اختیارش گذاشته‌اند امین‌اند (ضمان و تاوان به عهده آنان نیست). و فرمود: ضمانی بر عاریه‌گیرنده نیست و صاحب عاریه و

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۳، ح ۶، باب ۱ از ابواب کتاب العاریة.

ودیعہ امین می‌باشند.

(۲) صحیحہ محمد بن مسلم

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ بِإِسْنَادِهِ) عَنْهُ (الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ) عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْعَارِيَةِ يَسْتَعِيرُهَا الْإِنْسَانُ فَتَهْلِكُ أَوْ تُسْرِقُ، فَقَالَ: إِنْ كَانَ أَمِينًا فَلَا غُرْمَ عَلَيْهِ. ^(۱)

محمد بن مسلم گوید: از امام باقر عليه السلام در مورد حکم عاریه‌ای که انسان به‌عنوان امانت گرفته ولی از بین رفته یا دزدیده شده پرسیدم، حضرت فرمود: چنانچه عاریه گیرنده امین محسوب شود، تاوان و ضمانی بر عهده او نیست.

(۳) صحیحہ دیگر محمد بن مسلم

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ بِإِسْنَادِهِ) عَنْهُ (الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ) عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَسْتَبْذِعُ الْمَالَ فِيهِلِكَ أَوْ يُسْرِقُ أَعْلَى صَاحِبِهِ ضَمَانٌ؟ فَقَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ غُرْمٌ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ أَمِينًا. ^(۲)

محمد بن مسلم گوید: از امام باقر عليه السلام از مردی که مال و سرمایه‌ای را برای تجارت از کسی گرفته ولی آن سرمایه از بین رفته یا دزدیده شده پرسیدم. گفتم: آیا بر گیرنده آن سرمایه تاوان و ضمانتی هست؟ امام عليه السلام فرمود: پس از آن که امین محسوب شده، ضمانی بر عهده‌اش نیست.

قابل ذکر است که حدیث مذکور نیز از شیخ کلینی قدس سره نقل شده و از آنجایی که در طریق آن «معلی بن محمد بصری» وجود دارد که رمی به ضعف شده - هرچند نزد ما معتبر است - معتبره می‌باشد ولی طبق سند

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۳، ح ۷، باب ۱ از ابواب کتاب العاریة.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۳، ح ۸، باب ۱ از ابواب کتاب العاریة و ص ۲۱، ح ۳، باب ۳ از ابواب المضاربة.

مذکور صحیحه محسوب می شود.

۴) صحیحه محمد بن قیس

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ بِإِسْنَادِهِ) عَنْهُ (الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ) عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رَجُلٍ أَعَارَ جَارِيَةً فَهَلَكَتْ مِنْ عِنْدِهِ وَلَمْ يَنْعِهَا غَائِلَةٌ فَقَضَى أَنْ لَا يَغْرَمَهَا الْمُعَارُ وَلَا يَغْرَمَ الرَّجُلُ إِذَا اسْتَأْجَرَ الدَّابَّةَ مَا لَمْ يُكْرِهْهَا أَوْ يَنْعِهَا غَائِلَةٌ.^(۱)

امام باقر عليه السلام فرمود: قضاوت امیرمؤمنان عليه السلام برای کسی که کنیزی را به عنوان امانت در اختیار گرفته بود ولی در نزدش - بدون این که شرّ و فسادى به او برسد - هلاک شد و مُرد، آن بود که ضمان و تاوانی بر عاریه گیرنده نیست و نیز اگر کسی چهارپایی را اجاره نماید، تا وقتی که آن را بر کاری سخت نگمارد یا در شرّ یا فسادى وارد نکند، [ولی آن چهارپا هلاک شود] ضمان و تاوانی بر عاریه گیرنده نیست.

کلمه «غائلة» به معنای مهلکه و شرّ و نابودی است و جمع آن «غوائل» است و از این روایت استفاده می شود که علاوه بر عاریه، اجاره نیز ضمان ندارد.

دو اشکال و پاسخ

۱) بعضی در اشکالی گفته اند: روایت فوق راجع به قضاوت و حکایت فعل حضرت امیرمؤمنان عليه السلام است، لذا اطلاقی ندارد تا بتوان بدان بر ما نحن فیه تمسک نمود.

در پاسخ باید گفت: اشکال مذکور وارد نیست چرا که امام باقر عليه السلام در مقام نقل قضاوت آن حضرت می باشند و این نقل را برای بیان حکم شرعی مطرح می نمایند که از طریق نقل قضیه تاریخی ذکر شده است. بنابراین استفاده اطلاق از آن صحیح است.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۳، ح ۹، باب ۱ از ابواب کتاب العاریة.

(۲) بعضی در اشکالی دیگر گفته‌اند: این روایت راجع به عدم ضمان در اجاره که مورد و مصداقی خاص می‌باشد، وارد شده و اطلاق ندارد و قابل تعدی به موارد یا مصادیق دیگر نمی‌باشد.

در پاسخ باید گفت: طبق قاعده مناسبت حکم و موضوع، چنانچه حکم در موضوع خاص به‌نحوی مثل قرینه متصله یا حالیه محسوب شود، امکان تعدی حکم از آن به موضوعات دیگر وجود دارد و البته مانحن فیه نیز چنین است و می‌توان از مصداق عاریه کنیز یا چهارپا به مصادیق و موارد دیگر عاریه نیز تعدی نمود و حکم عدم ضمان را برای آنها نیز ثابت دانست. عدم ضمان در عاریه مطابق نصوص و نیز قاعده اصولی می‌باشد چراکه اسباب ضمان قهری به‌وسیله یکی از سه مورد زیر حاصل می‌شود:

(۱) ضمان معاوضی (عقدی)

یعنی در یک داد و ستد یا دیگر عقود معاوضی، در ثمن و مثن ضمانت وجود دارد به‌نحوی که خریدار ضامن پرداخت ثمن و فروشنده ضامن تحویل مثن می‌باشد.

(۲) ضمان استیلاء

مثلاً اگر کسی بر مال دیگری ید عدوانی [غیر امانی] قرار بدهد، برعهده او ضمانت ثابت می‌شود؛ چراکه فرموده‌اند: علی الید ما اخذت حتی تودّی.^(۱)

(۳) قاعده اتلاف

اگر کسی مال دیگری را اتلاف کند، ضامن آن خواهد بود. و گفته‌اند: من اتلف مال الغير فهو له ضامن. هرگاه کسی مال غیر را بدون اذن و رضای او نابود و تلف سازد این مال به وجود اعتباری خود در عهده و ضمان وی قرار می‌گیرد و باید از عهده آن بیرون آید بدین صورت که در مثلثات پرداخت مثل و در قیمیات پرداخت قیمت بر او واجب است. باید گفت: عاریه در هیچ‌کدام از موارد مذکور وجود ندارد؛ هرچند که

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۸، ح ۱، باب ۱ از کتاب الودیعة.

مستعیر بر مال دیگری ید و استیلاء پیدا کند، لکن از آنجایی که این کار عدوانی نمی‌باشد و از مالک آن اذن داشته و تحویل گرفته، بنابراین عدم ضمان عاریه نیز مدلول نصوص و مطابق با قاعده و اصل می‌باشد.

دسته دوم: وجود ضمان در عاریه

روایات این قسم بر دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) در صورتی که ضمان بر علیه مستعیر به عنوان شرط اخذ شود، ضمان ثابت است به عبارت دیگر چنانچه کسی چیزی را عاریه بدهد و بر مستعیر شرط نماید که عاریه سالم برگردانده شود، ضمان ثابت است. دو روایت زیر بر این معنا دلالت دارند:

(۱) صحیحہ حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا هَلَكَتِ الْعَارِيَةُ عِنْدَ الْمُسْتَعِيرِ لَمْ يَضْمَنْهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ. ^(۱)

امام صادق (عليه السلام) در حدیثی فرمود: چنانچه عاریه در نزد عاریه‌گیرنده تلف شود، او ضامن نیست مگر آن که عاریه‌دهنده بر او شرط ضمان کند.

(۲) صحیحہ ابوبصیر مرادی

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِي) عَنْهُ (عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ) عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْني الْمُرَادِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) إِلَى صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ فَاسْتَعَارَ مِنْهُ سَبْعِينَ دِرْعًا بِأَطْرَاقِهَا، فَقَالَ: أَغْضَبَا يَا مُحَمَّدُ! فَقَالَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله): بَلْ عَارِيَةٌ مَضْمُونَةٌ. ^(۲)

ابوبصیر مرادی از امام صادق (عليه السلام) شنیده که فرمود: پیامبر خدا (صلى الله عليه وآله) کسی

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۲، ح ۱، باب ۱ از ابواب کتاب العاریة.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۲، ح ۴، باب ۱ از ابواب کتاب العاریة.

را نزد صفوان بن امیه (که کافر بود) فرستاد تا از او هفتاد زره به همراه روکش‌های آن به‌عنوان عاریه دریافت کند، امیه به حضرت گفت: ای محمد! آیا آنها را از روی غصب دریافت می‌کنی؟ پس حضرت فرمود: نه، بلکه به‌عنوان عاریه مضمونه می‌گیرم.

کلمه «اطراق» به معنای آهن یا چیزی مانند آن است که پس از گداخته‌کردن بر روی زره یا سپر قرار می‌دهند.

(ب) درهم و دینار دارای ضمان قهری می‌باشد

دو روایت زیر بر وجود ضمان در عاریه درهم و دینار دلالت دارند:

(۱) صحیحہ عبد‌الله بن سنان

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لَا تُضْمَنُ الْعَارِيَةُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ اشْتَرَطَ فِيهَا ضَمَانَ إِلَّا الدَّانَائِرَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ وَإِنْ لَمْ يَشْتَرِطْ فِيهَا ضَمَانًا.^(۱)

امام صادق (عليه السلام) فرمود: در عاریه ضمان نیست مگر آن که ضمانت به‌عنوان شرط در آن اخذ شود لکن در مورد دینار ضمانت وجود دارد هرچند شرط ضمانت در آن صورت نگیرد.

(۲) معتبر عبد‌الملک بن عمرو

(شيخ الطوسي) بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ ابْنِ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَيْسَ عَلَى صَاحِبِ الْعَارِيَةِ ضَمَانٌ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ صَاحِبُهَا إِلَّا الدَّرَاهِمَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ اشْتَرِطَ صَاحِبُهَا أَوْ لَمْ يَشْتَرِطَ.^(۲)

امام صادق (عليه السلام) فرمود: بر گیرنده عاریه ضمانتی نیست مگر آن که

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۶، ح ۱، باب ۳ از ابواب کتاب العاریة.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۷، ح ۳، باب ۳ از ابواب کتاب العاریة.

عاریه‌دهنده آن را شرط کند لکن در مورد درهم ضمانت وجود دارد، چه آن که عاریه‌دهنده آن را شرط کند یا نه.

اشکال و پاسخ

در اشکالی گفته‌اند که دو روایت مذکور متعارضند چراکه ضمانت در روایت نخست در مورد درهم ولی در روایت دوم راجع به دینار وارد شده است.

در پاسخ باید گفت ظاهراً تعارض مذکور بدوی می‌باشد و هنگام تأمل این تعارض از بین می‌رود به نحوی که دو روایت مذکور به عنوان مخصص برای یک عام محسوب می‌شوند و به عبارت دیگر باید گفت: نتیجه دو روایت آن است که در عاریه ضمانت نیست مگر آن که مصداق آن دینار یا درهم باشد که در این صورت حتی با عدم شرط نیز ضمانت بر عاریه‌گیرنده ثابت است.

اشکال دیگر و پاسخ

اصل عاریه در مورد درهم یا دینار معنایی ندارد و به عبارت دیگر موضوعیت ندارد.

در پاسخ می‌گوییم از روایات چنین بدست می‌آید که در زمان‌های گذشته عاریه درهم و دینار معمول بوده است به نحوی که برخی برای رسیدن به اغراضی که داشتند، آن را به عنوان امانت از کسی تحویل می‌گرفتند.

دسته سوم: وجود ضمان در طلا و نقره

صحیح زراره بر وجود ضمان در طلا و نقره دلالت دارد که در آن آمده: (الْكَلْبِيُّ) عَنْ عَلِيٍّ (بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ) عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْعَارِيَةُ مَضْمُونَةٌ؟ فَقَالَ: جَمِيعُ مَا اسْتَعْرَتْهُ فَتَوِي فَلَا يَلْزَمُكَ تَوَاهُ إِلَّا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةُ؛ فَإِنَّهُمَا يَلْزَمَانِ إِلَّا أَنْ تَشْتَرِطَ عَلَيْهِ أَنَّهُ

مَتَى تَوَي لَمْ يَلْزَمْكَ تَوَاهُ، وَكَذَلِكَ جَمِيعُ مَا اسْتَعَرْتَ فَاشْتَرِطَ عَلَيْكَ لَزِمَكَ،
وَالذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ لَازِمٌ لَكَ وَإِنْ لَمْ يُشْتَرِطْ عَلَيْكَ.^(۱)

زراره گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم آیا عاریه ضمانت دارد؟
فرمود: هر آنچه به عنوان عاریه دریافت کنی ولی تلف شود، ضمانتی بر
عهدهات نیست مگر طلا و نقره. مگر آن که بر عاریه‌دهنده شرط عدم
ضمانت کنی. نیز هر آنچه به عنوان عاریه و با شرط ضمانت دریافت کنی،
ضمانت آن بر تو لازم است اما ضمانت طلا و نقره بر تو لازم است هر چند
عاریه‌دهنده آن را شرط نکند.

ناگفته نماند که بین دو دسته روایات ضمانت در طلا و نقره و نیز درهم
و دینار تعارض وجود دارد و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه
می‌باشد به نحوی که دو مورد افتراق در آنها وجود دارد:

نخست: طلا و نقره زینتی،

دوم: درهم و دینار از جنس غیر طلا و نقره است.

و البته محل اجتماع و تعارض در طلا و نقره غیرمسکوک است.

سه نظریه برای رفع تعارض

(۱) نظر نخست

الف) طبق مبنای انکار انقلاب نسبت

محقق عراقی رحمته الله معتقدند چنانچه انقلاب نسبت را نپذیریم، باید گفت
جانب روایات وجود ضمانت در درهم و دینار ترجیح دارد و از آنجایی که طلا
و نقره، غیرمسکوک و غیردرهم و دینار هستند پس ضمانت ندارند.^(۲)
بنابراین در هنگام تعارض، حکم به تساقط دو دلیل می‌شود و نوبت به
اخذ عمومات نفی ضمانت می‌رسد، لذا در ما نحن فیه قائل به عدم ضمانت
در طلا و نقره غیرمسکوک می‌شویم.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۶، ح ۲، باب ۳ از ابواب کتاب العاریة.

(۲) نهاية الأفكار، ج ۴، قسم ثانی، ص ۱۶۸.

(ب) طبق مبنای پذیرش انقلاب نسبت

محقق عراقی رحمته الله علیه معتقدند چنانچه انقلاب نسبت را بپذیریم، باید گفت: از آنجایی که بین دو دسته روایات تعارض وجود دارد حکم به تساقط آنها می‌شود و نوبت به جریان اصل براءت در ضمان می‌رسد، بنابراین قائل به عدم ضمانت در طلا و نقره غیرمسکوک می‌شویم.

(۲) نظر دیگر

نظر دیگر در مسأله آن است که جانب روایات ضمانت در طلا و نقره اخذ گردد چراکه بنابر کبرای کلی، چنانچه دو دلیل متعارض گردند، دلیلی مورد توجه قرار می‌گیرد که در صورت تخصیص آن، افراد بیشتری تحتش باقی بماند و تخصیص اکثر مستهجن بوجود نیاید.

بنابراین با تطبیق کبرای کلی در مسأله می‌گوییم چون نسبت بین درهم و دینار و نیز طلا و نقره، عموم و خصوص من وجه است لذا اگر روایات ضمانت در درهم و دینار اخذ شود افراد نادری تحت آن باقی می‌ماند و موجب تخصیص اکثر مستهجن لازم می‌آید که قبیح است و موجب سقوط قانون از جایگاه خود می‌شود ولی در صورت ترجیح روایات ضمانت در طلا و نقره غیرمسکوک، افراد بیشتری تحتش باقی می‌ماند و موجب تخصیص اکثر نمی‌شود. بنابراین در محل اجتماع، ترجیح با روایات ضمانت در طلا و نقره می‌باشد.

دو اشکال محقق عراقی رحمته الله علیه و پاسخ آن

(۱) اشکال نخست این‌که عاریه در درهم و دینار نادر باشد، مورد پذیرش نیست؛ چراکه تزئین به‌وسیله آن در موارد زیادی واقع می‌شود. لکن در پاسخ می‌گوییم: اشکال مذکور وارد نمی‌باشد چراکه تزئین به‌وسیله درهم و دینار نسبت به طلا و نقره غیرمسکوک بسیار کم اتفاق می‌افتد.

(۲) اشکال دوم این‌که شارع مقدس از ابتدا در مقام بیان حکم برای فرد نادر است، لذا موجب تخصیص اکثر مستهجن نمی‌شود. لکن در پاسخ

می‌گوییم: هرچند این مطلب صحیح است لکن در ما نحن فیه جریان ندارد. چراکه در این مقام، نوعی اطلاق وجود دارد که به‌وسیله دو مخصّص متصل مورد تقیید قرار گرفته است و طبق قاعده، اطلاقی اخذ می‌شود که افراد نادری از تحت آن خارج شوند و تخصیص اکثر مستهجن بوجود نیاید. بنابراین در محلّ اجتماع و تعارض دو دسته روایات، روایات ضمانت در طلا و نقره اخذ می‌گردند چراکه موجب تخصیص اکثر مستهجن نمی‌شود و عقد اثباتی روایات طلا و نقره بر عقد سلبی روایات درهم و دینار مقدّم می‌گردد.

از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که عاریۀ طلا و نقره؛ غیرمسکوک ضمانت دارد.

۳) نظر صاحب جواهر^(۱)

صاحب جواهر^(۲) معتقدند نسبت بین دو دسته روایات مذکور عام و خاص مطلق است؛ چراکه درهم و دینار جزئی از طلا و نقره می‌باشد و البته طلا و نقره می‌تواند غیر درهم و دینار هم باشد.^(۱) بنابراین دلیل عام به‌وسیله هر دو دسته تخصیص می‌خورد و در نتیجه ضمانت در طلا و نقره و نیز در درهم و دینار وجود دارد.

اشکال

اشکال بر بیان ایشان آن است که در ما نحن فیه چنین نسبتی بین دو دسته روایات وجود ندارد بلکه نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه می‌باشد. چراکه در مقام استثناء عقد سلبی و ایجابی است و جملات مستثنی و مستثنی‌منه از یکدیگر جدا نیستند. بنابراین در مسأله تعارض وجود دارد به‌نحوی که محلّ اجتماع دو دسته روایات در مصداق طلا و نقره غیرمسکوک خواهد بود. به عبارت دیگر در مسأله چند دلیل عام وجود دارد که در آنها عقد سلبی

(۱) جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۱۸۵.

و ایجابی وارد شده است، لذا تعارض حاصل می‌شود. در نتیجه نسبت بین دو دسته روایات عام و خاص، نسبت من وجه می‌باشد و برای رفع تعارض، روایاتی که ضمانت در طلا و نقره را ثابت می‌دانند اخذ می‌شوند چون در اخذ آنها تخصیص اکثر مستهجن لازم نمی‌آید.

فرع فقهی: حکم شرط عدم ضمانت در عاریه طلا و نقره

فرعی فقهی در اینجا مطرح شده است مبنی بر این که آیا اگر در عاریه طلا و نقره شرط عدم ضمانت اخذ شود، نافذ خواهد بود؟

نظر صاحب جواهر ^(۱)

صاحب جواهر ^(۱) معتقدند شرط عدم ضمانت در فرض مسأله نافذ است و البته برای اثبات آن چهار دلیل اقامه می کنند که به شرح زیر می باشد: ^(۱)

(۱) اصل اولی برائت از ضمان

دلیل نخست صاحب جواهر ^(۱) چنین است که در صورت شک در وجود ضمانت، به وسیله جریان اصل برائت آن را نفی می کنیم.

اشکال و پاسخ

برخی در اشکالی گفته اند: در این مسأله دلیل لفظی وجود دارد لذا نوبت به جریان اصل عملی نمی رسد. لکن در پاسخ باید گفت: این اشکال وارد نیست چرا که مدار و روش فقها در پاسخ به مسائل شرعی آن است به ادله مختلف متمسک کرده و ادله لفظی و غیر لفظی را ملاحظه می کنند. لکن اشکال آن است که در صورت جریان اصل در مسأله، برائت جاری نمی شود بلکه هنگام شک در نفوذ شرط، اصل استصحاب ضمانت جریان می یابد.

(۱) جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۱۸۸.

(۲) تقیید دلیل عام به وسیله دو مخصّص

دلیل دوم صاحب جواهر رحمته الله علیه آن است که در این مقام دلیلی عام وجود دارد که به وسیله ادله خاص دیگر مورد تخصیص می خورد. توضیح این که؛ دلیلی عام مبنی بر عدم ضمانت در عاریه وجود دارد مگر آن که ضمانت در آن شرط اخذ شود یا آن که عاریه طلا و نقره و درهم و دینار باشد.

بنابراین اگر عدم ضمانت به عنوان شرط در عاریه طلا و نقره اخذ گردد، طبق قاعده عمل می شود. یعنی اگر موجب تخصیص اکثر مستهجن نگردد، این شرط نافذ است و به قدر متیقّن در آن عمل می شود که در ما نحن فیه نیز چنین است. لذا شرط عدم ضمانت در طلا و نقره صحیح بوده و نافذ می باشد.

در اشکال بر دلیل فوق باید گفت: هر چند کبرای آن صحیح و قابل پذیرش است لکن صغرای آن پذیرفتنی نیست و معلوم نیست که در تحت کبری قرار گیرد. لذا اگر دلیل مخصّص دارای اطلاق باشد در این صورت بحث اقل و اکثر مطرح نمی شود و اطلاقی مخصّص اخذ می شود و دلیل عام به وسیله همان مورد تخصیص قرار می گیرد چرا که دلیل مخصّص دارای اطلاق، همان صحیحۀ اسحاق بن عمار می باشد که در آن آمده:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام قَالَ: الْعَارِيَّةُ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِهَا ضَمَانٌ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَإِنَّهُمَا مَضْمُونَانِ اشْتَرَطَا أَوْ لَمْ يُشْتَرَطَا. ^(۱)

امام صادق یا امام کاظم علیه السلام فرمود: هر کس متاعی را به عاریت بگیرد، ضامن آن نخواهد بود، مگر در صورتی که از جنس طلا و نقره باشد که ضمانت آن قهری است: خواه شرط کنند یا نه.

یادآور می شود که تصحیح روایت فوق از روش تبدیل سند شیخ صدوق

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۷، ح ۴، باب ۳ از ابواب کتاب العاریة.

به سند شیخ طوسی رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ انجام می‌گیرد چراکه صاحب وسائل رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ در ذیل آن گفته: «وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ؛ بنابراین دلیل مخصّص، مردّد بین اقل و اکثر نمی‌باشد.

۳) تمسّک به دلیل «المؤمنون عند شروطهم»

دلیل سوم صاحب جواهر رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ بر نفوذ شرط مذکور آن است که گفته: عموم «المؤمنون عند شروطهم» شامل آن می‌شود و شرط سقوط ضمانت در عاریه طلا و نقره را نافذ می‌کند. لکن ما در پاسخ می‌گوییم از آنجایی که شرط مذکور مخالف است با روایات وجود ضمانت در طلا و نقره، پس نافذ نخواهد بود.

۴) نصّ خاص در مسأله

دلیل چهارم صاحب جواهر رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ بر نفوذ شرط مذکور صحیح زراره است که قبلاً ذکر شد و در آن آمد:

(الْكَلْبِيُّ) عَنْ عَلِيٍّ (بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ) عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْعَارِيَةُ مَضْمُونَةٌ؟ فَقَالَ: جَمِيعُ مَا اسْتَعْرَضْتَهُ فَتَوَيَّ فَلَا يَلْزَمُكَ تَوَاهُ إِلَّا الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ؛ فَإِنَّهُمَا يَلْزَمَانِ إِلَّا أَنْ تَشْتَرِطَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَتَى تَوَيَّ لَمْ يَلْزَمَكَ تَوَاهُ، وَكَذَلِكَ جَمِيعُ مَا اسْتَعْرَضْتَ فَاشْتَرِطَ عَلَيْكَ لَزِمَكَ، وَالذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ لَا زِمَ لَكَ وَإِنْ لَمْ يُشْتَرِطْ عَلَيْكَ.^(۱)

زراره گوید: به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ عرض کردم آیا عاریه ضمانت دارد؟ فرمود: هر آنچه به‌عنوان عاریه دریافت کنی ولی تلف شود، ضمانتی بر عهده‌ات نیست غیر از طلا و نقره. مگر آن‌که بر عاریه‌دهنده شرط عدم ضمانت کنی. نیز هر آنچه به‌عنوان عاریه و با شرط ضمانت دریافت کنی،

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۶، ح ۲، باب ۳ از ابواب کتاب العاریة.

ضمانت آن بر تو لازم است اما ضمانت طلا و نقره بر تو لازم است هرچند عاریه‌دهنده آن را شرط نکند.

بنابراین در عاریه طلا و نقره ضمانت ثابت است مگر آن که عاریه‌گیرنده در آن شرط عدم ضمانت را اخذ کند و چنین شرطی نافذ است. باید گفت دلیل فوق صحیح بوده و قابل پذیرش است. لذا از آن چه گذشت چنین بدست می‌آید که قاعده کلی در عاریه عبارت از عدم ضمانت در آن است مگر آن که ضمانت در آن شرط گردد یا عاریه به صورت درهم و دینار یا طلا و نقره باشد. نیز اگر در عاریه درهم و دینار یا طلا و نقره عدم ضمانت به عنوان شرط اخذ شود، نافذ خواهد بود و دلیل آن هم وجود نص خاص در مقام است.

فصل پنجم:

تعادل دو خبر

تعال دل دو خبر در مواردی پیش می‌آید که هیچ‌کدام از آنها دارای مرجح نباشند.

اقوال در مسأله

در فرض مذکور سه وجه زیر وجود دارد:

- (۱) تخیر: این وجه براساس نظر مشهور می‌باشد، چنان‌که شیخ اعظم انصاری رحمته الله می‌فرماید: روایات دال بر این وجه مستفیض هستند بلکه متواتر می‌باشند و مشهور مجتهدان نیز بر طبق آنها فتوا داده‌اند.^(۱)
- (۲) اخذ خبر موافق با احتیاط: دلیل و مستند این وجه مرفوعه زراره است که ابن ابی‌جمهور در کتابش عوالی اللالی از علامه حلی رحمته الله نقل کرده و گفته:

رَوَى الْعَلَّامَةُ مَرْفُوعًا إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ الْبَاقِرَ عليه السلام فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّمَا أَخَذُ؟ فَقَالَ عليه السلام: يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ، فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي! إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ مَرْوِيَانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ! فَقَالَ عليه السلام: خُذْ بِقَوْلِ أَعْدِلِهِمَا عِنْدَكَ وَأَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعًا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ مُوْتَقَّانِ، فَقَالَ عليه السلام: أَنْظِرْ مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ، وَخُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ. قُلْتُ: رَبِّمَا كَانَا مَعًا

(۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۳۹.

مُؤَافِقِينَ لَهُمْ أَوْ مُخَالَفِينَ، فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ: إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَاطَّةُ لِدِينِكَ وَاتَّركَ مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاظَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعاً مُؤَافِقَانِ لِلْإِحْتِيَاظِ أَوْ مُخَالَفَانِ لَهُ، فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذْ بِهِ وَتَدَعِ الْآخَرَ. وَفِي رِوَايَةٍ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَنْ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَتَسْأَلَهُ.^(۱)

حاصل معنا آن است که: زراره از امام باقر علیه السلام روایت کرده که به ایشان عرض کردم: قربانت گردم! دو خبر و یا دو حدیث متعارض از شما دارم، به کدام عمل کنم؟ فرمود: به حدیث مشهور بین اصحاب عمل نموده، غیر مشهور را واگذار. گفتم: آقای من! هر دو مشهور و از شما روایت شده، فرمود: به گفتار عادل‌ترین و مورد اعتمادترین راوی عمل کن و اگر هر دو راوی دارای این صفات بودند، به روایت مخالف عامه عمل نما. اگر هر دو موافق یا مخالف آنان باشد، به روایت مطابق احتیاط در دین عمل نما. اگر هر دو موافق یا مخالف احتیاط باشند، مخیری که به هر کدام عمل نمایی. و در روایتی دیگر آمده: تأخیر نما تا این حکم را از امام پرسی.

اشکال

باید گفت روایت مذکور قابل پذیرش نیست چراکه سند آن ضعیف است به نحوی که حتی محدث بحرانی قدس سره که خود از اخباریان می‌باشد در مقدمه کتاب حدائق خویش بر مؤلف و مؤلف (ابن ابی‌جمهور و کتاب عوالي اللآلی) طعن وارد کرده است.^(۲)

از طرف دیگر نیز ضعف سند به واسطه عمل اصحاب قابل انجبار نیست چراکه مذهب مشهور بر تخییر در خبرین متعادلین می‌باشد و آنان از نظر و دیدگاه فوق اعراض کرده‌اند. از جهت دیگر نیز روایت مذکور توانایی مقابله با روایات مستفیضه بلکه متواتره بر تخییر را ندارد.

۳) عمل به احتیاط؛ هرچند مخالف هر دو خبر باشد. قائل به این وجه

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳، ح ۲.

(۲) الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۹۹.

در مقام عمل احتیاط می‌کند ولی در مقام فتوی قائل به توقف است. مستند و دلیل وجه مذکور روایات وارده در مورد توقف است. لکن چنان‌چه قبلاً ذکر شد، چنین روایاتی مربوط به زمان حضور امام (علیه السلام) است و در زمان غیبت کاربرد ندارند.

بنابراین از بیان وجوه سه‌گانه فوق چنین بدست می‌آید که وجه دوم و سوم در خبرین متعادلین قابل اخذ نمی‌باشد و صرفاً وجه نخست یعنی قول به تخییر متعین می‌گردد. یادآور می‌شود که آن‌چه ذکر شد، نظر شیخ اعظم انصاری رحمته الله بود.

دو اشکال و پاسخ

(۱) مقتضای اخبار توقف، حکم به احتیاط در عمل می‌باشد هرچند که مخالف با هر دو خبر باشند. چراکه می‌دانیم در هنگام تعارض حتماً یکی از دو خبر حجت می‌باشد و در صورت احتیاط مخالفت بوجود خواهد آمد که خود خلاف احتیاط می‌باشد.

لکن اشکال مذکور وارد نیست چراکه باتوجه به مثال‌هایی که شیخ اعظم انصاری رحمته الله ذکر می‌کند - مثل ظهر و جمعه یا قصر و اتمام - ایشان قائل نیستند که در صورت احتیاط، مخالفت با دو خبر حاصل می‌شود، بلکه معتقدند در این صورت از اطلاق موجود در دو خبر رفع ید می‌شود که در واقع به هر دو عمل شده است. لذا احتیاط مذکور نیز به همین نحو است. به عبارت دیگر احتیاطی که شیخ اعظم انصاری رحمته الله مطرح می‌کنند نافی دو خبر نیست بلکه نافی اطلاق دو خبر است لذا اشکال مذکور وارد نخواهد بود.

(۲) محقق خراسانی رحمته الله معتقدند ملازمه‌ای بین توقف در فتوی و احتیاط در عمل وجود ندارد و آن‌چه شیخ اعظم انصاری رحمته الله گفته که: «ان التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل»^(۱)، صحیح نیست.

ایشان می‌فرماید: فتوی گاهی به حکم واقعی و گاهی به حکم ظاهری

(۱) فرائد الأصول، ج ۴، ص ۴۰.

است و البته مستند حکم واقعی امارات بوده و مستند حکم ظاهری اصول عملیه‌ای مثل استصحاب و برائت شرعی است و در صورت فقدان آنها برائت عقلیه جاری می‌شود و به معنای آن است که در مورد و موضوع بحث حکمی وجود ندارد. در این صورت احتیاط بی‌معنا خواهد بود چراکه در واقع از موارد سالبه به انتفاء موضوع است.

لکن باید گفت: پاسخ به اشکال مذکور مستلزم تبیین معنای اجتهاد است و این که مستند رجوع جاهل به عالم کدام وجه می‌باشد.

حقیقت اجتهاد

در این که حقیقت اجتهاد چیست، سه نظریه زیر مطرح شده است:
(۱) نظر قدامی اصحاب مانند علامه حلی رحمته‌الله در برخی کتب خود آن است که اجتهاد عبارت از استفراغ وسع برای تحصیل ظن به حکم شرعی می‌باشد.^(۱)

قابل ذکر است که حاجبی از علمای اهل سنت نیز قائل به معنای مذکور می‌باشد.^(۲) لکن این تعریف باطل است چراکه ظنّ به حکم شرعی از نظر عقل و نقل مردود است و دارای حجّیت نیست؛ چنانچه خداوند فرمود:

﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(۳).

(۲) اجتهاد عبارت از ملکه‌ای است که صاحبش را بر استنباط حکم شرعی از ادله توانا می‌سازد. این تعریف اختیار اکثر فقها می‌باشد.

(۳) اجتهاد عبارت از تحصیل حجّت بر حکم شرعی می‌باشد به نحوی که از روی دلیل، حکم شرعی استنباط و بدست آید. باید گفت: تعریف صحیح همین است و البته بدون معنای دوم تمام نمی‌شود لکن وجود ملکه برای استنباط حکم متفاوت با تحصیل حجّت است.^(۴)

(۱) معارج الأصول، ص ۱۷۹؛ مبایذ الوصول، ص ۲۴۰.

(۲) شرح مختصر الأصول، ص ۴۶۰.

(۳) سوره یونس، آیه ۳۶.

(۴) برای توضیح بیشتر به کتاب «اجتهاد و تقلید»، صص ۱۴-۳۵، مراجعه شود.

پس از تبیین معنای اجتهاد باید گفت: هر کسی که دین و شریعتی را پذیرفته باشد اجمالاً می‌داند که تکالیفی بر عهده دارد و باید نسبت به آن موافق شرعی تحصیل نماید. رسیدن به چنین چیزی هم متوقف بر اجتهاد یا تقلید است.

از طرفی نیز حجت به معنای لغوی خویش - ما یحتج به - است و چیزی است که قاطع عذر از جانب مولا یا عبد می‌باشد.

مراتب حجت

حجت دارای مراتب و مراحل پنج‌گانه است که در ذیل می‌آید:

(۱) قیام قطع به وظایف شرعی؛ مثل نمازهای پنج‌گانه یا روزه ماه مبارک رمضان و... .

(۲) قیام حجت شرعی؛ یعنی آن‌چه که شرع اعتبار نموده است و طریق برای رسیدن به حکم شرعی قرار داده و احتمال خلاف در آن را نیز ملغی کرده باشد.

(۳) اصول عملیه شرعیه محرز؛ مثل استصحاب.

(۴) اصول عملیه شرعیه غیر محرز؛ مثل برائت شرعی.

(۵) اصول عملیه عقلی؛ مثل برائت عقلی - هرچند که کشفی از حکم شرع ندارد - .

نظر محقق خراسانی رحمته الله علیه و نقد آن

نظر محقق خراسانی رحمته الله علیه آن است که حقیقت مرحله پنجم، قبح عقاب بلابیان و مواخذه بلابرهان است چنان‌که خداوند فرمود: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(۱).

لکن در نقد بیان ایشان باید گفت: برائت عقلی نمی‌تواند دلیل و حجت بر حکم شرعی قرار بگیرد و در این جهت که آیا واقعاً حکمی وجود دارد یا

(۱) سوره اسراء، آیه ۱۵.

نه، ساکت است. بنابراین اگر با وجود احتمال حکم، احتیاط نماییم اشکالی بوجود نخواهد آمد.

در نتیجه باید گفت: بیان شیخ اعظم انصاری قدس سره صحیح بوده و توقف در مقام فتوی زمانی امکان دارد که مراحل پنج‌گانه مذکور منتفی باشد، لکن ایشان در مقام مدکور معتقدند چاره‌ای جز احتیاط وجود ندارد؛ چراکه با وجود علم اجمالی ابتدایی به احکام و تکالیف، از عقاب ایمن نیستیم. لذا در مواردی که به حکم شرعی نمی‌رسیم، امکان وجود آن منتفی نخواهد بود و البته علم اجمالی ابتدایی به احکام منجز است. لذا در مقام عمل باید احتیاط نمود.

ناگفته نماند که اگر علم اجمالی منحل شود، بیان محقق خراسانی قدس سره صحیح بوده و در این صورت براءت جاری می‌گردد و احتیاط لازم نخواهد بود. محقق خراسانی قدس سره در کتاب کفایه در بیان تعریف اجتهاد می‌فرماید: «حقیقت اجتهاد تحصیل حجت بر حکم شرعی است»^(۱).

ایشان در جای دیگری - در الفوائد - معتقدند وظیفه هر مکلفی اعم از مجتهد و مقلد تحصیل حجت بر حکم شرعی است به نحوی که حجت در آن عقلی یا شرعی می‌باشد و استناد به آن صحیح است.

از طرفی می‌دانیم که مسلک ایشان معذرت و منجزیت است به نحوی که اگر حکم مطابق با واقع باشد، همان در حق مکلف منجز می‌باشد و در غیر این صورت مکلف معذور می‌باشد. لذا باید گفت: حجت در نهایت به حجت عقلیه منتهی می‌شود که نتیجه آن ایمنی از عقاب است و بالمآل به براءت عقلیه یعنی قبح عقاب بلا بیان برمی‌گردد. لکن باید گفت: این مطلب در مقام افتاء وجود دارد که ناشی از حجت بر حکم شرعی می‌گردد و در این صورت به احتیاط در عمل منجر می‌شود و از همین جا است که شیخ اعظم انصاری قدس سره معتقدند توقف در فتوی مستلزم احتیاط در مقام عمل است.

محقق خراسانی قدس سره در ادامه اشکال خویش معتقدند: توقف در فتوی

(۱) کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۵۴.

مستلزم احتیاط در مقام عمل نیست چراکه مجتهد در موارد برائت عقلیه حجتی بر افتاء ندارد و علم به حکم واقعی یا ظاهری نیز پیدا نکرده است. لذا ملازمه‌ای بین عدم فتوا و احتیاط در عمل نیست.

لکن در پاسخ باید گفت: اشکال ایشان وارد نمی‌باشد چراکه فتوا حقیقت شرعیه یا متشرعه ندارد و صرفاً معنای لغوی در این مقام مراد است که همان ایضاح و تبیین چیزی باشد و البته فقیه به وسیله فتوای خویش حکم امری مبهم را تبیین و آشکار می‌سازد.

از طرفی در عرف و کتاب و سنت نیز کلمه فتوا در معنای لغوی بکار رفته است و برای نمونه می‌توان به آیه شریفه که فرمود: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾^(۱) استناد نمود.

بنابراین پس از تبیین معنای فتوا چنین بدست می‌آید که تخصیص معنایش به فتوا بر حکم واقعی یا ظاهری ممنوع می‌باشد.

به عبارت دیگر از نظر عرف هم فقیه می‌تواند در صورت نرسیدن به حکم واقعی یا ظاهری فتوا بدهد و حکم مطلبی را واضح نماید و این در حالی است که با بیان عمل به احتیاط نوعی فتوا صادر نموده است و به عبارتی عمل به احتیاط به یک معنا واضح و آشکار ساختن یک امر بوده و نوعی فتوا می‌باشد.

قابل ذکر است که وجه مذکور - که هنگام تعارض دو خبر، اخذ به احتیاط در عمل شود - مورد پذیرش قرار نگرفت چراکه مستند آن روایات وارد در باب توقف است که صرفاً در زمان حضور کاربرد دارند و برای زمان غیبت سالبه به انتفاء موضوع می‌باشد.

بنابراین باید گفت: اشکالات محقق خراسانی رحمته‌الله بر کلام شیخ اعظم انصاری رحمته‌الله وارد نیست هرچند که اصل استدلال از جانب شیخ اعظم انصاری رحمته‌الله مورد پذیرش قرار گرفته و وارد است.

پس از بیان وجوه سه‌گانه شیخ اعظم انصاری رحمته‌الله در مقام باید گفت: در

(۱) سوره نساء، آیه ۱۷۶.

این مقام مسلک دیگری نیز وجود دارد که ایشان آن را ذکر نکرده‌اند. توضیح این مسلک آن است که در خبرین متعادلین حکم به تساقط می‌گردد و در صورت وجود عام مافوق در مقام، همان اخذ می‌گردد و در غیر این صورت به اصل عملی رجوع می‌شود.

شیخ اعظم انصاری قدس سره معتقدند در مقابل اصل اولی، اصلی ثانوی تخییر وجود دارد که از طریق تمسک به روایات حاصل می‌شود.

قبلاً گذشت که در بحث تعادل دو خبر، از بین چهار مسلک موجود دو مسلک محتمل می‌باشد. نخست: تساقط. دوم: تخییر. مراد از تساقط آن است که در صورت تعارض دو خبر، هر دو از حجّیت ساقط شده و عام لفظی مافوق اخذ می‌شود و در صورت عدم وجود آن، اصل عملی جاری می‌گردد.

مستند مسلک تخییر روایاتی است که طبق نظر شیخ اعظم انصاری قدس سره مستفیض بلکه متواترند و البته نظر مشهور فقها و مجتهدان بر آن است.

باید گفت: اصل اولی در باب تعارض، تساقط می‌باشد لکن اگر روایات باب تخییر مورد پذیرش قرار گیرند اصل ثانویه شرعی را ثابت می‌کنند و البته مقدم قرار می‌گیرد و صرفاً در باب احکام شرعی جاری می‌گردد ولی در مسائل عقلی کاربردی نخواهند داشت.

روایات دال بر تخییر

(۱) مرسله حسن بن جهم

روایت مذکور را طبرسی به نحو مرسل نقل می‌کند که در وسائل به شرح زیر می‌باشد:

(الطَّبْرَسِيُّ فِي الْاِخْتِجَاجِ) عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَحْيِيَّتُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةٌ! فَقَالَ: مَا جَاءَكَ عَنَّا فَتَقَسَّ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَعَلَيْكُمْ وَأَحَادِيثُنَا، فَإِنْ كَانَ يُشَبِّهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يُشَبِّهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا، قُلْتُ: يَحْيِيَّتُنَا الرَّجُلَانِ وَكِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ وَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ. قَالَ: فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ

فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهَا أَخَذْتَ.^(۱)

از حسن بن جهم نقل شده که گفت: به حضرت رضا علیه السلام عرض کردم: احادیثی که از شما به ما می‌رسد مختلف است. فرمود: آنچه از ما به شما می‌رسد بر کتاب خدا و احادیث ما تطبیق و مقایسه کنید، اگر مانند آن دو بود از جانب ما است، و گر نه از ما نیست.

بررسی سند و دلالت روایت

چنان‌که واضح است از آنجایی که روایت مرسله می‌باشد، ضعیف محسوب شده و قابل اخذ نیست لکن برای جبران ارسال موجود در آن، وجوه زیر ذکر شده است.

الف) از آنجایی که طبق نظر شیخ اعظم قدس سره روایات در باب تخییر در مقام، مستفیض بلکه متواتر می‌باشند لذا دیگر نیازی به ملاحظه سند روایت نخواهد بود.

در اشکال باید گفت: وجه مذکور قابل پذیرش نیست چراکه نخست لازم است استفاضه یا تواتر روایات مورد ادعا اثبات گردد تا پس از آن بتوان گفت نیازی به ملاحظه سند نیست لکن این در حالی است که هنوز چنین ادعایی اثبات نشده است.

ب) ناقل روایت در مقدمه کتاب خویش - احتجاج - مدعی است که در نقل احادیث از بیان سند روایت خودداری نموده چراکه اجماع بر صحت آنها قائم است یا آن‌که دارای متنی می‌باشد که از نظر عقلی قابل پذیرش است یا آن‌که دارای شهرتی است که در کتب احادیث آمده و البته موافق و مخالف آن را نقل نموده‌اند، بنابراین ترک اسناد روایت و نقل به نحو مرسل ضرری نخواهد داشت.

قابل ذکر است که ایشان می‌گویند: «ولا نأتي في أكثر ما نورد من الأخبار بإسنادة إما لوجود الإجماع عليه أو موافقة لما دلت العقول عليه، أو لاشتهاره في

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۱، ح ۴۰، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

السير والكتب بين المخالف والمؤلف، إلا ما أورده عن أبي محمد الحسن العسكري (عليه السلام) قال ليس في الاشتهار على حد ما سواه، وإن كان مشتملا على مثل الذي قدمناه، فلاجل ذلك ذكرت إسناده في أول جزء من ذلك دون غيره لأن جميع ما رويت عنه (عليه السلام) إنما رويته بإسناد واحد من جملة الأخبار التي ذكرها (عليه السلام) في تفسيره^(۱).

در این کتاب صرفاً سند روایات منقول از امام حسن (عليه السلام) که در واقع همان تفسیر منسوب به حضرت است - را آورده‌ام. لکن به نظر ما روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (عليه السلام) دارای سندی ضعیف می‌باشند.

در اشکال باید گفت: ادعای مذکور نیز قابل پذیرش نیست و برای جبران ضعف ارسال روایت کفایت نمی‌کند چراکه چنین ادعاهایی از جانب مؤلف کتب احادیث بسیار واقع شده است. این ادعاها قابل اعتنا نمی‌باشند چراکه صرفاً روایات در نزد مدعی دارای سندی صحیح یا موافق عقل یا اجماع و شهرت می‌باشد لکن چنین مطلبی اثبات نمی‌کند که از نظر دیگران هم ادعای او صحیح باشد و روایات نقل شده توسط کسی در یک کتاب دارای چنین امتیازی باشد.

ج) این که روایت مذکور دارای متن و مضمونی مستحکم و قوی است به نحوی که شبیه دیگر روایات می‌باشد، بنابراین قابل طرح نخواهد بود و تمسک به آن اشکالی ندارد.

در اشکال باید گفت: ادعای مذکور نیز قابل پذیرش نیست. چراکه چنین ادعایی خود اول کلام است و البته قدرت تشخیص قوت مضمون حدیث در اختیار هر کسی نیست و نیاز به متخصص فن دارد؛ یعنی اگر او چنین ادعایی کند پذیرفتنی است.

از طرفی دیگر باید گفت: روایت فوق - مرسله حسن بن جهم - خالی از مضمونی مستحکم است و اساساً شبیه بودن یک روایت به روایات دیگر امکان

(۱) الاحتجاج، ص ۴.

جعلی بودنش را قوت می‌بخشد؛ هرچند که دارای سندی صحیح باشد. چنین چیزی در کتب احادیث معتبره اربعه نظایر فراوانی دارد. برای نمونه می‌توان به روایت مطلق بودن امام حسن مجتبی (علیه السلام) در کافی شریف که با سند صحیح ذکر شده^(۱) مثال آورد. این روایت چنین است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ إِنَّ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ (عليه السلام) طَلَّقَ حَمْسِينَ امْرَأَةً، فَقَامَ عَلَيَّ (عليه السلام) بِالْكُوفَةِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ أَهْلِ الْكُوفَةِ لَا تُنْكَحُوا الْحَسَنَ فَإِنَّهُ رَجُلٌ مُطْلَاقٌ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ: بَلَى وَاللَّهِ لَنُنْكَحَنَّهُ إِنَّهُ ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) وَابْنُ فَاطِمَةَ (عليها السلام) فَإِنْ أَعْجَبَهُ أَمْسَكَ وَإِنْ كَرِهَ طَلَّقَ.

یحیی بن ابی‌علا گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: امام حسن (علیه السلام) پنجاه زن را طلاق داد. روزی حضرت علی (علیه السلام) در کوفه فرمود: ای مردم کوفه! به حسن (علیه السلام) زن ندهید؛ چراکه او بسیار طلاق می‌دهد. مردی برخاست و گفت: آری به خدا سوگند! ما حتماً به او زن خواهیم داد؛ چراکه او فرزند پیامبر خدا (صلى الله عليه وآله) و فرزند فاطمه (عليها السلام) است؛ اگر دوست داشت نگه دارد و اگر دوست ندارد طلاق دهد.

ساختگی بودن این روایت از طرف امویان، برای از بین بردن جایگاه و مقام شامخ حضرت (علیه السلام) از چشم و قلوب مسلمین به‌خوبی روشن است. از آن‌چه گذشت چنین بدست می‌آید که دلایل سه‌گانه فوق برای جبران ارسال روایت قابل پذیرش نیست و البته ما نیز طبق نظر محقق خوئی (قدس سره) معتقدیم پس از اثبات ارسال سند، دیگر نمی‌توان به متن اعتنا کرد.^(۲)

بررسی دلالت روایت

در مورد دلالت روایت باید گفت: متن آن مشتمل بر دو سؤال و دو

(۱) الکافی، ج ۶، ص ۵۶، ح ۵.

(۲) مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۴۶۴.

پاسخ است که به بیان زیر است:

سؤال نخست در روایت آن است که راوی می‌پرسد: «قُلْتُ لَهُ: مَحْيَيْنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُحْتَلِفَةً؟» یعنی، وقتی دو روایت مختلف برای ما نقل می‌شود، وظیفه چیست؟

در معنای سؤال راوی دو احتمال زیر قابل طرح است:

(۱) این که ورود احادیث مختلف به معنای اعم آن می‌باشد. یعنی ممکن است که آنها دارای شرط حجّیت باشند یا نباشند. مثلاً دارای سندی صحیح یا غیر آن باشند. در این صورت پاسخ امام (علیه السلام) آن است که روایت باید بر کتاب و سنت قطعی عرضه شود و در صورت موافقت اخذ گردد و در غیر آن طرح شود.

بنابراین مراد از مشابهت در پاسخ امام (علیه السلام)، که فرمود: «فَإِنْ كَانَ يُشَبِّهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يُشَبِّهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا»؛ معنای موافقت با کتاب و سنت قطعی است و صرف شبیه‌بودن کفایت نمی‌کند.

(۲) این که مراد از سؤال آن باشد که اگر دو حدیثی که دارای شرط حجّیت است ولی مختلفند، نقل شده باشد وظیفه چه خواهد بود؟ پاسخ امام (علیه السلام) آن است که باید بر کتاب و سنت قطعی عرضه شود و در صورت موافقت هر کدام، همان اخذ گردد. بنابراین پاسخ امام (علیه السلام) در واقع ناظر به ارجاع بر مرجّحات است.

باید گفت: ظاهراً از دو احتمال مذکور، مورد دوم متعین است چرا که وقتی روایتی شرایط حجّیت را نداشته باشد اصلاً در دایره معارضه قرار نمی‌گیرد.

سؤال دوم در روایت آن است اگر دو نفر روایتگر ثقه، دو روایت متعارض نقل کنند و ندانیم کدام یک صحیح است وظیفه چه خواهد بود؟ پاسخ امام (علیه السلام) آن است که فرمود: «فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهَا أَخَذْتَ»؛ یعنی در این صورت مخیری که هر کدام را بخواهی اخذ کنی.

اشکال آن است که این فقره از روایت که بر تخییر دلالت دارد صرفاً در زمان حضور کاربرد دارد ولی در زمان غیبت قابل اخذ نیست؛ یا این که می توان گفت: در صورتی که زمان عمل رسیده باشد و شخص متخیّر باشد به تخییر عمل کند.

(۲) مرسله حارث بن مغیره

وَ (الطَّبْرَسِي) عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَتَرَدَّ إِلَيْهِ. ^(۱)

امام صادق (ع) به حارث بن مغیره دربارهٔ اختلاف حدیث فرمودند: هنگامی که از یاران، حدیث شنیدی و همگی آنها مورد اطمینان بودند، برایت آزاد است [هر کدام را به کار ببندی] تا آن گاه که قائم (ع) را ببینی و حدیث را به او بازگردانی [و از صحت و معنای آن جويا شوی].
نظر آیه الله خوئی قدس سره آن است که روایت مذکور بر حجّیت اخبار ثقات در زمان غیبت [عدم دسترسی به امام (ع)] دلالت دارد.

اشکال

باید گفت: مصطلح لفظ «قائم» در عصر کنونی آن است که بر حضرت ولی عصر علیه السلام حمل می شود ولی در روایات این لفظ نسبت به ائمه دیگر علیهم السلام نیز کاربرد دارد و به معنای کسی است که امر امامت را برعهده گرفته باشد. برای نمونه در روایت آمده: «عن یونس عبد الرحمن قال، دخلت علی موسی بن جعفر علیه السلام فقلت له: یا ابن رسول الله أنت القائم بأمر (بالحق) الله؟ فقال: أنا القائم بالحق ولكن القائم الذي يطهر الأرض من أعداء الله ويملاؤها عدلاً كما ملئت جوراً وهو الخامس من ولدي له غيبة يطول أمدها خوفاً علی نفسه ويرتدّ

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ح ۴۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضی.

فیها قوم ویشث فیها آخرون»^(۱).

یونس بن عبدالرحمن می‌گوید: بر حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) وارد شدم و گفتم: یا بن رسول الله تو قائم بامر الله می‌باشی؟ فرمودند: بله من قائم به حق هستم و لیکن قائمی که ظاهر گردد و زمین را از دشمنان خدا پاک گرداند و جهان را از عدل و داد پر کند همچنان که از جور و ستم پر شده بود، پنجمین نسل از فرزندان من خواهد بود، از خوف بر نفس خویش غیبتی طولانی دارد و گروهی به واسطه این غیبت طولانی گمراه و مرتد می‌شوند و گروهی از مردم ثابت‌قدم و استوار خواهند ماند.

بنابراین روایت فوق دلالتی بر حجّیت اخبار ثقات تا زمان ظهور ندارد و این که در روایت از عبارت «فَمَوْسَعُ عَلَیْكَ» استفاده شده؛ بر تعارض در روایات دلالت دارد. به عبارت دیگر روایت صرفاً بر تعارض اخبار دلالت دارد و بیان محقق خوئی (رحمته الله) قابل پذیرش نیست چون در این صورت وسعت در انتخاب هر کدام از دو روایت متعارض، معنا نخواهد داشت.

از طرفی نیز دلالت لفظ «قائم» بر امام زمان (علیه السلام) اول کلام است و نسبت به امامت ائمه دیگر (علیهم السلام) نیز استعمال شده و البته روایت دلالت بر تخییر در برهه‌ای از زمان دارد که امام (علیه السلام) در دسترس نباشد و مکلف هم به انجام عمل مبتلا گردیده و در هنگام دسترسی به امام (علیه السلام) سؤال را مطرح کرده و از حیرت نجات می‌یابد.

لذا روایت مذکور افاده تخییر به عنوان حکمی کلی در خبرین متعارضین ندارد و راجع به زمان حضور است و در زمان غیبت کاربردی نخواهد داشت. از طرف دیگر نیز سند روایت مرسل می‌باشد که قابل استناد نیست.

(۳) صحیحہ علی بن مهزیار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحُسَيْنِ (علیه السلام) اخْتَلَفَ

(۱) کمال الدین، ج ۲، ص ۳۰.

أَصْحَابُنَا فِي رَوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ قَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلَّاهَا فِي الْمَحْمِلِ وَرَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلَّاهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ، فَوَقَعَ عليه السلام مُوسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ. ^(۱)

علی بن مهزیار گوید: در کتاب عبدالله ابن محمد [مسأله‌ای] آمده بود و من از امام هادی علیه السلام پرسیدم که همراهان ما در روایتشان از امام صادق علیه السلام در دو رکعت نافله صبح در سفر اختلاف دارند. بعضی اصحاب روایت کرده‌اند که این دو رکعت را در محمل بخوانید و بعضی از اصحاب روایت کرده‌اند که این دو رکعت را جز در روزی زمین نخوانید؛ پس به من خبر دهید که شما چکار می‌کنید تا من در نافله فجر به شما اقتدا کنم؟ پس حضرت نوشت: وسعت است بر تو، بر هر کدام که عمل کنی.

در مورد سند روایت باید گفت صحیح است؛ هرچند بعضی از رجالیان در مورد «احمد بن محمد» مناقشه داشته و معتقدند که مراد از او «احمد بن محمد بن یحیی العطار» است که در نزد قدمای اصحاب موثق نیست؛ نه «احمد بن محمد بن عیسی بن عبدالله اشعری قمی» که ثقه است. لکن در صورت پذیرش و اثبات این مناقشه باید گفت: از آنجایی که شیخ قدس سره در فهرست به روایات «علی بن مهزیار» سند صحیح دارد؛ لذا با تبدیل سند می‌توان روایت را صحیح دانست.

در مورد دلالت روایت نیز بعضی گفته‌اند در آن آمده: برای حکم نافله صبح دو روایت است. نخست این که آن را در حال حرکت نیز می‌توان به جا آورد و دیگر این که باید در حالت معمولی و روی زمین و در حالت استقرار خوانده شود که پاسخ امام علیه السلام بر تخییر دلالت دارد. به عبارت دیگر بعضی معتقدند؛ روایت مذکور بر تخییر در دو خبر متعارض دلالت دارد.

اشکال

باید گفت هرچند روایت از نظر سند مشکلی ندارد لکن دلالتی بر

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ح ۴۴، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

دیدگاه مذکور نخواهد داشت. چراکه امام (علیه السلام) در آن پس از عبارت «موسع عليك» حکمی را در مورد مسأله‌ای خاص - یعنی نافله صبح - بیان نمودند که در این صورت سؤال از قضیه‌ای شخصی است. لذا در احکام دیگر کاربردی ندارد و نیز امام (علیه السلام) در مقام بیان حکم واقعی هستند به نحوی که می‌فرمایند: می‌توان نوافل را در حال حرکت نیز خواند و از طرفی هم حصر در خواندن آن در حالت استقرار بر روی زمین، صرفاً بر اهمیت نافله فجر دلالت دارد که گویا مثل نماز واجب شمرده شده است.

ناگفته نماند که متن روایت بر تعارض دو خبر و در نتیجه اخذ به تخییر دلالتی ندارد چراکه در آن فرموده: «صَلِّ فِي الْمَحْمَلِ وَلَا تَصَلِّ فِي الْمَحْمَلِ» بلکه در دو موضوع - حال حرکت و حال استقرار روی زمین - یکی امر و دیگری نهی می‌باشد و بنابراین روایت در مقام بیان یک مسأله فرعی - نافله فجر - بوده و در موارد کلی و ابواب دیگر کاربرد ندارد.

۴) مکاتبه حمیری

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِيِّ فِي الْإِحْتِجَاجِ فِي جَوَابِ مُكَاتَبَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ (علیه السلام) إِلَى أَنْ قَالَ (علیه السلام) فِي الْجَوَابِ عَنْ ذَلِكَ حَدِيثَانِ، أَمَّا أَحَدُهُمَا؛ فَإِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ، وَأَمَّا الْآخَرُ؛ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ، وَكَذَلِكَ الشَّهْدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى، وَبِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا.^(۱)

در پاسخ سؤالات مکاتبه محمد بن عبدالله حمیری آمده: در این باره، دو حدیث است. یک حدیث این است که اگر از حالتی به حالت دیگر منتقل شد، تکبیر بگوید و حدیث دیگر آن است که چون سرش را از سجده دوم

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۱، ح ۳۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

برداشت و تکبیر گفت و سپس نشست، برای برخاستن پس از این نشستن، تکبیری نیست. و این برای تشهدِ اوّل هم به همین گونه است و از سر تسلیم، به هریک از دو حدیث عمل کنی، درست و کافی است.

بحث در مورد سند و دلالت مکاتبه مذکور قبلاً در مباحث ترجیح خبرین به تفصیل گذشت^(۱) و در اینجا به نحو اجمال می‌گوییم: هر چند سند آن مرسل است. هر چند شیخ طوسی رحمته الله سندی صحیح به آن دارد ولی نمی‌توان آن را حجت دانست چراکه اسناد آن به امام صحیح نیست. چون امام در مقام بیان احکام است ولی این مکاتبه در این مقام نیست. از طرفی هم ممکن است پاسخ سؤالات از جانب یکی از نَوّاب اربعه باشد. چنانچه اصحاب ائمه علیهم السلام و فقها در برخی موارد این گونه مشی می‌کردند. نیز باید گفت: این مکاتبه در مقام بیان یک حکم فرعی فقهی در نماز است آن هم در مورد ذکری مستحب. لذا نمی‌توان از آن یک قاعده کلی برای دیگر ابواب فقهی استخراج نمود.

بنابراین با عدم اثبات اسناد مکاتبه به امام علیه السلام باید گفت که حجّیت ندارد و شاید سرّ و رازِ عدم ذکرش در کتب حدیثی معتبر مثل کافی شریف آن باشد که از انتساب آن به امام علیه السلام اطمینان نداشته‌اند. این مطلب در حالی است که کلینی و کتابش کافی شریف در زمان غیبت صغری و هم‌عصر با نَوّاب اربعه بوده و دسترسی به ایشان به راحتی امکان داشته است.

(۵) مرسله کلینی

قَالَ الْكُلَيْنِيُّ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى؛ بِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ.^(۲)

ثقة الاسلام کلینی رحمته الله گوید: در روایتی دیگر آمده است که هنگام تعادل دو خبر به هر کدام از جهت تسلیم عمل کنی تو را کفایت می‌کند و مجزی است.

باید گفت: از آنجا که روایت مذکور مرسل است حجّیتی ندارد و این که

(۱) ص ۱۲۷ همین کتاب.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۶، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

کسی بگوید ضعفش به واسطه عمل مشهور جبران شده، نیاز به احراز و اثبات دارد.

۶) موثقه سماعة بن مهران

(الکَلْبَنِي) عَنْ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَالْحَسَنِ بْنِ حَبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرَوِيهِ، أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ، كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يُرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ. ^(۱)

سماعه بن مهران گوید: از امام صادق (عليه السلام) پرسیدم: دو نفر از هم کیشان شخصی برای او دربارهٔ مسأله‌ای، روایتی نقل می‌کنند؛ یکی از آن دو می‌گوید: آن کار را بکند و دیگری، او را از آن نهی می‌کند. حال آن شخص، چه کند؟ فرمود: صبر کند تا فردی [امام (عليه السلام)] را دیدار کند تا حکم درست را به او خبر دهد. او تا زمانی که امام (عليه السلام) را دیدار کند، مختار است. باید گفت: کاربرد این موثقه نیز مانند مکاتبه حمیری است که مربوط به زمان حضور امام (عليه السلام) می‌باشد ولی در عصر کنونی - عصر غیبت - کاربرد ندارد.

اگر کسی بگوید: متن روایت صرفاً ناظر به امور اعتقادی و علمی است؛ قابل پذیرش نیست. چراکه آن هم مثل روایات شبیه به آن، مثل: خبر علی بن مسیب همدانی در مورد امور عملی و فروع فقهی نیز کاربرد دارد.

در این روایت آمده: (مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْكَلْبِيِّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ) عَنْهُ (مُحَمَّدُ بْنُ قَوْلُوهِ) عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا (عليه السلام) شُقَّتِي بَعِيدَةٌ وَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَمِمَّنْ أَخَذُ مَعَالِمَ دِينِي؟ قَالَ: مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ

(۱) وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۵، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

وَالدُّنْيَا. قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمُسَيَّبِ؛ فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ فَسَأَلْتُهُ عَمَّا اخْتَجْتُ إِلَيْهِ.^(۱)

علی بن مسیب گوید: به امام رضا علیه السلام گفتم: راهم دور است و نمی‌توانم هر وقت که بخواهم خدمت شما برسم. حال مسائل دینم را از چه کسی بگیرم؟ فرمود: از زکریا بن آدم قمی که بر دنیا و آخرت امین است. علی بن مسیب گوید: وقتی به قم برگشتم، نزد زکریا بن آدم رفتم و مسائل دینی‌ام را پرسیدم.

لکن اشکال است که روایت موردنظر در زمان حضور و امکان دسترسی به امام علیه السلام کاربرد دارد و در زمان غیبت قابل استفاده نخواهد بود. محقق خوئی قدس سره می‌فرماید: حکم به تخییر در روایت مذکور حکمی عقلی - نه شرعی - است. چراکه در متن آن از عبارت «أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ» استفاده شده است که دلالت بر حکم عقلی دارد، در این صورت از موارد دوران بین محذورین محسوب می‌شود که در آن امکان موافقت یا مخالفت قطعیه منتفی است. بنابراین مکلف از دو حال فاعل یا تاربودن خارج نیست.^(۲)

درنتیجه این مطلب اثبات می‌شود که روایت مذکور در مقام بیان حکمی عقلی است و ناظر به حکم شرعی و تعادل در دو روایت نیست و بر آن دلالت ندارد.

(۷) مرسله دیگر کلینی

قَالَ الْكَلْبِيُّ فِي أَوَّلِ الْكَافِي^(۳): اَعْلَمَ يَا أَخِي أَنَّهُ لَا يَسَعُ أَحَدًا تَمْيِيزُ شَيْءٍ مِمَّا اخْتَلَفَتِ الرَّوَايَةُ فِيهِ عَنِ الْعُلَمَاءِ عليهم السلام بِرَأْيِهِ إِلَّا عَلَى مَا أَطْلَقَهُ الْعَالِمُ عليه السلام بِقَوْلِهِ:

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۵، ح ۲۷، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضي.

(۲) مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۴۲۴.

(۳) الکافی، ج ۱، ص ۹.

اعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ ﷻ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ ﷻ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ ﷻ فَارْجُوهُ، وَقَوْلُهُ ﷺ دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ، فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ، وَقَوْلُهُ ﷺ خُذُوا بِالْمُجْمَعِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ، وَنَحْنُ لَا نَعْرِفُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا أَقْلَهُ، وَلَا نَجِدُ شَيْئًا أَحْوَطَ وَلَا أَوْسَعَ مِنْ رَدِّ عِلْمِ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى الْعَالَمِ ﷺ وَقَبُولِ مَا وَسِعَ مِنَ الْأَمْرِ فِيهِ بِقَوْلِهِ ﷺ بَأَيِّمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُمْ^(۱)

ای برادر! - خداوند هدایت کند - بدان که برای کسی روا نباشد تا با نظر خود، روایت‌های مختلفی که از امامان علیهم‌السلام رسیده است، تشخیص دهد مگر به دستور خود امام علیه‌السلام که فرمود: «آن (روایت‌ها) را با قرآن بسنجید، آن را که با کتاب خدای گرامی و بزرگ مطابق است بگیرید و آن را که مخالف کتاب خداوند است، پس زنید» و فرمایش او که، آنچه مطابق با گفتار عامه است و گذارید که هدایت در مخالفت با آنان است و نیز فرمود: «روایتی که مورد پذیرش همگان است بگیرید؛ زیرا در آنچه مورد پذیرش همگان است تردیدی نیست، ما با این دستور تنها مقدار اندکی از روایت‌ها را تشخیص می‌دهیم و (درباره باقی روایت‌ها) راهی نمی‌یابیم که از بازگرداندن آن روایات به خود امام علیه‌السلام فراخ‌تر و با احتیاط‌تر باشد. و دستور فراخی را که امام علیه‌السلام داده بپذیریم که فرمود: «هرکدام از روایت‌های مختلف را که برای پذیرفتن آن بگیرید برایتان رواست».

چنانچه مشخص است سند روایت مرسل می‌باشد و شاهد بر ما نحن فيه عبارت «بَأَيِّمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُمْ» می‌باشد به نحوی که دلالت بر تخییر در خبرین متعادلین دارد.

در اشکال بر این نقل باید گفت: هرچند ثقة الاسلام کلینی رحمه‌الله شخصیتی است که دارای جلالت مقام و عظمت شأن بوده و کتاب او اهم کتب اربعه محسوب می‌شود و بزرگان و شخصیت‌هایی از فقها و محدثان و رجالیان و استوانه‌های علمی در مورد جایگاه والای او و کتابش دادسخن سر داده و او

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۲، ح ۱۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

را بسیار ستوده‌اند که البته بحق چنین است؛ لکن باید گفت: این بیانات مانع از آن نیست که روایات منقول از او مورد بررسی قرار نگیرد. چراکه بنا بر مذهب ما هیچ کتاب حدیثی صحیحی وجود ندارد بلکه لازم است یکایک احادیث در جوامع روایی از نظر سند و متن مورد بررسی و کنکاش قرار گیرد تا درجه آن سنجیده شود و حکم استخراج گردد.

در مورد روایت مذکور می‌گوییم: از نظر سند ضعیف است و قابل استناد به امام و حجت خدا (علیه السلام) نبوده و قابل پذیرش نیست و نیز متن آن - مانند دیگر احادیثی که گذشت - صرفاً مربوط به زمان حضور امام (علیه السلام) است و در مواقعی کاربرد دارد که مکلف مبتلا به عمل شود. در این صورت او تا زمانی دسترسی به امام (علیه السلام) و پرسش از او مخیر است که به یکی از دو خبر متعادل عمل کند.

نظر مختار

از آن چه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که ادعای شیخ اعظم (قدس سره) مبنی بر وجود اخبار مستفیضه بلکه متواتره در این مقام ثابت نمی‌باشد. چراکه از بین هفت روایت موجود در این باب، صرفاً سه روایت دارای سندی صحیح‌اند که عبارت از مکاتبه حمیری و صحیح‌ه علی بن مهزیار و موثق‌ه سماعة بن مهران می‌باشد. از طرفی هم دو روایت مکاتبه و صحیح‌ه در مقام بیان یک فرع فقهی در نماز می‌باشند که نمی‌توان از آنها قاعده‌ای کلی استخراج نمود تا در تمام ابواب کاربرد داشته باشد و روایت سماعة بن مهران هم فقط در زمان حضور امام (علیه السلام) کاربرد دارد.

قابل ذکر است که نظر جمهور فقها بر تخییر در خبرین متعادلین در فرض فقدان دلیل حجّیتی ندارد و قابل پذیرش نیست و البته بعضی از اعلام مانند شیخ صدوق (قدس سره) نیز تخییر را نپذیرفت.

بنابراین معتقدیم که در ما نحن فیه حکم به تساقط دو خبر متعادل می‌شود و در این صورت چنانچه عام لفظی مافوق وجود داشته باشد، همان اخذ می‌شود و در غیر این صورت به اصل عملی رجوع می‌گردد.

ناگفته نماند که استاد محقق دام‌ظله در پایان این بحث می‌فرمایند: احتیاط در آن است که به روایتی عمل شود که مطابق با عام لفظی مافوق است و در صورت فقدان آن با اصل عملی سازگار باشد. لذا مطلب ایشان نیز بر اثبات مدّعی ما دلالت دارد که در صورت پذیرش آن می‌توان گفت که در مقام عمل، از تخییر در خبرین متعادلین خارج نشده‌ایم هرچند نظراً بر آن مناقشه وارد است.

بنابراین دلالتِ روایاتِ یادشده از اثباتِ تخییر در دو خبر متعادل قاصر است، هرچند که شیخ اعظم انصاری قدس سرّه آن را به جمهور علما نسبت داده و مدّعی شدند که اخبار مستفیضه بلکه متواتره بر آن دلالت دارد. بنابراین در فرض تعادل دو خبر و عدم وجودِ مرجّح، هر دو خبر ساقط شده و در صورتی که عام لفظی مافوق وجود داشته باشد، همان مورد اخذ قرار می‌گیرد و در غیر این صورت به اصل عملی رجوع می‌شود.

جهاتی از بحث بنابر قول به تخییر

بنابر قول به تخییر، لازم است که چند جهتِ مسأله مورد بحث قرار گیرد و البته این بحث از روی مماشات با معتقدان به حکم مذکور است.

جهت نخست: تخییر در مسأله اصولی یا فقهی؟

پرسشی که مطرح می‌شود آن است که آیا تخییر در اینجا، مسأله‌ای اصولی است یا فقهی؟ یعنی تخییر در مسأله فقهی است یا در مسأله اصولی؟

تخییر در مسأله فقهی

مقصود از «تخییر فقهی» این است که مکلف از ابتدا برای انتخاب یکی از دو تکلیف و عمل بر طبق آن مخیر است. برای نمونه تخییر در مواضع اربعه - مسجد الحرام، مسجد النبی ﷺ، مسجد کوفه، حرم حسینی (علیه السلام) - بین قصر یا اتمام نماز؛ یا تخییر در کفاره افطار عمدی روزه بین شصت روز روزه گرفتن و اطعام شصت مسکین و آزاد کردن بنده؛ یا تخییر در ظهر جمعه بین نماز ظهر و نماز جمعه، از موارد تخییر در مسأله فقهی محسوب می‌شوند که مکلف می‌تواند از همان ابتدای عمل هر کدام را که بخواهد اختیار کند.

تخییر در مسأله اصولی

مقصود از «تخییر اصولی»، اختیارِ مکلف در انتخاب یکی از دو دلیلی است که شرایط و صلاحیتِ دلیل بودن را دارند و نیز به معنای عمل به مفاد آن دلیل مختار به نحو تعیینی است. به عبارت دیگر تخییر در مسأله اصولی

به معنای تخییر در حجت است.

قابل ذکر است که از بین روایات مسأله، صرفاً در مرفوعه زراره از عبارت تخییر استفاده شده است؛^(۱) چنانچه در آن آمده: «إِذَنْ فَتَخَيَّرَ أَحَدَهُمَا، فَتَأْخُذَ بِهِ وَتَدَعِ الْآخَرَ». لکن همانگونه که در مباحث گذشته مطرح شد روایت مذکور به دلیل ضعف سند قابل پذیرش و استناد نیست. چراکه بر خلاف ادعای ابن ابی جمهور که آن را به علامه علیه السلام نسبت داده و گفته: «وَرَوَى الْعَلَّامَةُ قُدَّسَتْ نَفْسُهُ مَرْفُوعًا إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ...»^(۲) باید گفت: چنین مطلبی در هیچ کدام از کتب ایشان یافت نشد.

از جهت دیگر نیز عناوین موجود در بین سه روایتی که نزد ما معتبرند، عبارتند از:

(۱) وسعت در عمل؛ چنانچه در صحیحہ علی بن مهزیار (۳) آمده: «مَوْسَعٌ عَلَيْكَ»^(۴).

(۲) عنوان اخذ؛ چنانچه در مکاتبه حمیری آمده: «بِأَيِّمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا»^(۵).

(۳) عبارت «فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ»؛ چنانچه در موثقہ سماعه ذکر شد.^(۶)

اقسام سه گانه تخییر

اقسام تخییر عبارت از تخییر عقلی و شرعی می باشند. تخییر شرعی به دو نوع تخییر در مسأله فقهی و تخییر در مسأله اصولی تقسیم می شود.

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۰۳، ح ۲.

(۲) عوالي اللآلی، ج ۴، ص ۱۳۳.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ح ۴۴، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۴) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۲، ح ۴۴، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۵) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۱، ح ۳۹، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۶) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۵، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

الف) تخییر عقلی: این تخییر، در موارد دوران بین محذورین است البته در جایی که علم اجمالی وجود دارد و موافقت قطعی یا مخالفت قطعی امکان ندارد چراکه مکلف از دو حال فاعل یا تارک بودن خارج نیست.

به عبارت دیگر تخییر عقلی یعنی آن تخییری که ناشی از حکم عقل است به این که مکلف بین انجام یا ترک یکی از دو طرف وجوب و حرمت و یا بین انتخاب و امتثال یکی از دو مصداق یا مورد مساوی مخیر باشد.

برای نمونه وقتی مکلف در مقابل دو عملی قرار دارد که یکی واجب و دیگری حرام است ولی نمی‌داند واجب کدام است و حرام کدام. در چنین وضعیتی، اگر هر دو را انجام دهد به طور قطع مرتکب حرام شده و اگر هر دو را ترک کند، واجب را ترک کرده است. بنابراین عقل به مخیر بودن او بین انجام هر کدام و ترک دیگری حکم می‌کند.

ب) تخییر شرعی در مسأله فقهی؛ این تخییر هنگامی است که مکلف از ابتدا در انتخاب یکی از دو تکلیف و عمل به آن مخیر است.

ج) تخییر شرعی در مسأله اصولی؛ این تخییر در مواردی است که مجتهد در انتخاب یکی از دو دلیل - که شرایط و صلاحیت دلیل و حجت بودن را دارند - مخیر باشد و نیز به معنای عمل به مفاد آن دلیل مختار به صورت تعیینی است.

قابل ذکر است که اگر افتا هم نوعی عمل محسوب شود، تخییر مجتهد از نوع تخییر عملی محسوب می‌شود. بنابراین از آنجا که مجتهد در مقام فتوا یکی از دو خبر را اخذ می‌کند، تخییر عملی نامیده می‌شود.

معانی توسعه در روایات

یک سؤال در این مبحث آن است که آیا توسعه معنای عمل تا جایی که شامل فتوای مجتهد نیز باشد، امکان دارد؟

برای پاسخ به پرسش فوق بررسی روایات موجود در این باب لازم است. باتوجه به روایات باید گفت: وظیفه مجتهد اخذ حکم از روی دلیل است. بنابراین بررسی روایات مورد نظر به شرح زیر است:

ظهور صحیحہ علی بن مہزیار، بر تخییر عملی دلالت دارد. چراکہ در آن از عبارت «مَوْسَعٌ عَلَیْكَ» استفادہ شدہ است و بہ معنای آن است کہ مجتہد در مقام عمل مخیر است و مراد از آن، عمل خارجی بودہ و ناظر بہ تخییر در مسألہ فقہی می باشد.

ظهور مکاتبہ حمیری، بر تخییر در مسألہ اصولی دلالت دارد. چراکہ در آن از عبارت «بِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» استفادہ شدہ است و شبیہ بہ خبر علی بن مسیب ہمدانی از امام رضا (علیہ السلام) است کہ در آن از کلمہ «أَخَذَ» استفادہ شدہ است کہ در آن آمدہ: «فَمِمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي؟ قَالَ مِنْ زَكَرِيَا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ الْمُأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَالْدُّنْيَا». لذا بہ معنای آن است کہ آن چہ فتوای زکریا ابن آدم بر آن قرار گرفت، حجت می باشد.

در موثقہ سماعہ بن مہران کہ از عبارت «فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ» استفادہ شدہ، چنین است کہ معنای «سعة» از امور نیازمند بہ متعلق می باشد. لذا دو احتمال زیر در آن وجود دارد:

(۱) نفس دو روایت؛ متعلق معنای «سعة» می تواند نفس دو روایت باشد. یعنی انسان از ناحیہ ہر دو خبر در وسعت است و می تواند هیچ کدام را اخذ نکند. لکن اشکال آن است کہ این معنا با تخییر اصولی منافات دارد. بنابراین در فرض تعادل دو خبر و عدم وجود مرجح حکم بہ تساقط می گردد. چنان چہ محقق یزدی رحمۃ اللہ علیہ بر آن است^(۱) و البتہ نظر ما نیز مطابق ہمین قول می باشد.

(۲) سعة موجود در روایات اصل برائت؛ متعلق معنای «سعة» می تواند همان سعة مذکور در روایاتی باشد کہ دلالت بر اصل برائت دارند و در این صورت نیز با تخییر اصولی منافات دارد.

برای نمونہ در معتبرہ سکونی آمدہ: (الْكَلْبِيُّ) عَنْ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ

(۱) کتاب التعارض، ص ۲۳۹.

أَيُّهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) سُئِلَ عَنْ سُفْرَةٍ وَجَدَتْ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً، كَثِيرَ لَحْمِهَا وَخُبْزُهَا وَجُبْنُهَا وَبَيْضُهَا، وَفِيهَا سَكِينٌ. فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): يَقُومُ مَا فِيهَا ثُمَّ يُؤْكَلُ لِأَنَّهُ يَفْسُدُ وَلَيْسَ لَهُ بَقَاءٌ، فَإِذَا جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ. قِيلَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) لَا يُدْرَى سُفْرَةُ مُسْلِمٍ أَمْ سُفْرَةُ مجوسي؟! فَقَالَ: هُمْ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا.^(۱)

امام صادق (ع) فرمود: از علی (ع) درباره سفره‌ای پرسیدند که در راه پهن بود و در آن مقدار زیادی گوشت، نان، پنیر و تخم مرغ بود و چاقویی نیز در آن سفره بود. حضرت فرمود: نخست محتویات سفره قیمت‌گذاری شود، سپس بخورند. چرا که آن فاسدشدنی بوده و مدت زیادی نمی‌ماند و اگر کسی آمد که آن را طلب کند (صاحب آن)، باید قیمت آن را برایش حیران کنید. گفتند: ای امیرالمؤمنین! نمی‌دانیم این سفره مسلمان است یا مجوسی؟ فرمود: مردم در گشایشند تا وقتی که بدانند.

از آن‌چه در دو احتمال مذکور در معنای سعه گذشت چنین حاصل می‌شود که هر دو ناظر به مقام عمل و تخییر در مسأله فقهی هستند و ربطی به تخییر در مسأله اصولی ندارند.

سه مناقشه بر احتمال دوم (در معنای سعه موجود در موثقه سماعه)

احتمال دوم در موثقه سماعه آن است که مراد از وسعت در متن آن همان وسعتی است که در نصوص دال بر برائت آمده است و معنایش آن است که مادامی که مکلف علم به تکلیف ندارد، تکلیفی نیز بر عهده ندارند. به عبارت دیگر در صورت تعارض خبرین، مکلف در سعه است. به معنای آن که هیچ‌کدام از دو خبر تکلیفی را بر عهده مکلف ثابت نمی‌کند. بنابراین مراد از موثقه سماعه توسعه از حیث عمل است و اصلاً دلالت بر تخییر نمی‌کند و هیچ تکلیفی بر عهده مکلف نیست تا زمانی که محضر

(۱) وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۹۳، ح ۱۱، باب ۵۰ از ابواب النجاسات.

امام (علیه السلام) را درک کند و تکلیف خویش را احراز نمایند. اشکال آن است که احتمال مذکور - مبنی بر مراد از معنای سعه - به دلایل زیر قابل پذیرش نیست:

(۱) مراد از تخییر، ناظر به مقام عمل است. یعنی آن چه در دو خبر متعارض وجود دارد، ناظر به عمل مکلف است. به عبارت دیگر او در مقام عمل باید به کدام یک از دو خبر عمل کند؟ وقتی مکلف در انجام عمل مردد باشد و به او گفته شود که بر تو وسعت وجود دارد، ظهور عرفی این معنا آن است که هر کدام را بخواهد انتخاب کند.

برای نمونه وقتی کسی طریق صحیح مقصد را نمی داند و مردد است که کدام یک از دو راه او را به مقصد می رساند چنین است که اگر کسی او را به هر دو راه راهنمایی کرد و هر دو را رساننده به مقصد معرفی نمود، او مختار است. لذا عبارت وسعت در مقام عمل در اینجا ظهور در معنای تخییر دارد و به معنای این که هیچ کدام را انتخاب نکند، نیست.

به عبارت دیگر وقتی مکلف در مقام عمل باشد و روایتی بگوید وسعت دارد، معنایش آن است که در عصر حضور امام (علیه السلام) و هنگام عمل وسعت وجود دارد و او مخیر است که هر کدام از دو روایت متعارض را خواست، انتخاب کرده و عمل نماید. لذا مفاد موثقه سماعه دلالت بر تخییر در مقام عمل دارد.

(۲) مدلول عبارت «هُم فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا» نمی تواند مدلول از روایات برائت شرعی باشد.

در مواردی به برائت شرعی تمسک می شود که اطلاق یا عموم لفظی وجود نداشته باشد یا آن که اصل محرز مثل استصحاب در مقام نباشد یا آن که قاعده اشتغال یا احتیاط وجود نداشته.

به عبارت دیگر این احتمال، مراد از وسعت در موثقه را وسعت در نصوص برائت شرعی می داند که باید گفت در این صورت حکم موجود در این روایت از جنبه قانونیت و کلی بودن خارج می شود و در جایی کاربرد دارد که دلیل

لفظی یا اصل مثبت محرز تکلیف نباشد. در حالی که در روایت، وجود چنین تقییداتی ثابت نیست. لذا مراد از وسعت در موثقه سماعه، تخییر در عمل است که مسأله‌ای فقهی می‌باشد.

ج) لزوم احداث قول ثالث. در صورت پذیرش این احتمال در معنای وسعت، احداث قول ثالث لازم می‌آید. توضیح این‌که؛ در دو خبر متعادل صرفاً دو نظر در مقام عمل وجود دارد؛ نخست تخییر و دیگر تساقط و رجوع به عام فوق یا اصل عملی. نظر سومی در اینجا نیست. کسی که قائل شده مراد از وسعت در موثقه، مفاد وسعت در نصوص برائت است، قول ثالثی را احداث کرده و در واقع معتقد به عدم وجود تکلیف در این فرض شده است و مخالف با دو قول دیگر خواهد بود. چراکه در هرکدام از دو نظر فوق، انجام یک عمل بر مکلف لازم است و قائل شدن به این معنا خرق اجماع مرکب می‌باشد که بالضروره باطل است.

نتیجه

با رفع احتمال دوم، بایدگفت: در موثقه سماعه دو احتمال ثابت است. نخست: تخییر و انتخاب یکی از دو خبر متعادل. دوم: تساقط هر دو و رجوع به عام فوق یا اصل عملی.

در صورت ثبوت احتمال اول در معنای روایت، دیگر تخییر معنایی نخواهد داشت. در صورت ثبوت احتمال دوم در معنای روایت، تخییر در عمل به یکی از دو روایت ثابت می‌باشد و حاصل آن است که این فرض از موارد تخییر در مسأله اصولی محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر اگر کسی قائل به تخییر شود، به این معنا است که هرکدام از دو روایت را اخذ نماید، همان برایش حجت محسوب می‌شود و روایت دیگر قابلیت دلیل بودن و حجّیت را ندارد و تخییر در اینجا، همان تخییر در مسأله اصولی است و نه فقهی. به عبارت دیگر مراد از آن تخییر ابتدایی است و نه استمراری.

جهت دوم: تخییر وظیفه کیست؟

نظر شیخ اعظم انصاری رحمته الله

نظر شیخ رحمته الله بر آن بود که وقتی دو خبر متعادل در نزد مجتهد قائم شوند، در یکی از سه ناحیه زیر است:

(۱) در مقام قضاوت و داوری: مثل مقبوله عمر بن حنظله که شروع آن در مورد موضوع قضاوت است،^(۱) لذا قضاوت وظیفه مجتهد بوده و ربطی به عامی ندارد و در صورتی که وظیفه عامی باشد، نزاع و خصومت خاتمه نمی یابد و فصل و امحای خصومت صورت نمی گیرد. مثل نزاع در ارث زوجه از عقال که اگر حکم آن به دست متخاصمین باشد منازعه ادامه خواهد داشت و هرکدام از طرفین می خواهد به نفع خود حکم نماید.

(۲) در مقام عمل مجتهد: در اینجا نیز ربطی به مقلد ندارد و مجتهد باید یکی از دو خبر را اختیار کند و همان در حقیقت حجت خواهد بود. چراکه تخییر در مسأله اصولی است.

(۳) در مقام عمل مقلدین: شیخ اعظم انصاری رحمته الله می گوید: مجتهد می تواند به مقلد بگوید که در این موضوع دو روایت وجود دارد و هرکدام را خواستی به نحو مسأله اصولی اخذ کن.

ناگفته نماند که شیخ رحمته الله احتمال دیگری را ذکر می کند و می گوید: تخییر فعل مقلد است نه مجتهد. یعنی مجتهد یکی از آنها را اختیار می کند و طبق همان فتوا می دهد و مقلد نیز باید همان را عمل کند و البته این احتمال را مجدد شیرازی رحمته الله نیز اخذ نموده و آن را صحیح می داند.

عمده دلیل شیخ اعظم رحمته الله مسأله قضاوت است که از شئون مجتهد جامع الشرایط می باشد. لذا مقلد و عامی در باب قضاوت حکمی ندارد و عمل مجتهد نیز به عامی ربطی ندارد. پس بحث فقط در عمل مقلدین جاری است. یعنی آیا مقلد مخیر است؟ یا آن که مجتهد تخییر را انجام می دهد و آن را به مقلد خویش می رساند؟

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱، باب ۹ از ابواب صفات القاضی.

دلیل شیخ قدس سره مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

(۱) وظیفه مقلد کدام است؟ وظیفه او رجوع به مجتهد جامع شرایط است و از باب رجوع به اهل خبره می باشد. این وظیفه براساس حکم عقل است و کتاب و سنت و سیره عقلا بر آن دلالت دارد. این حکم به وسیله ادله خاصه و عامه امضا شده است. برای نمونه دو روایت زیر بر آن دلالت دارد:

الف) خبر علی بن مسیب همدانی: (مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْكَثِّي فِي كِتَابِ الرِّجَالِ) عَنْهُ (مُحَمَّدُ بْنُ قُلُوبِيهِ) عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عليه السلام شَقِيَّتِي بَعِيدَةٌ وَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَمِمَّنْ أَخْذُ مَعَالِمَ دِينِي؟ قَالَ: مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ الْمُأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَالْدُّنْيَا. قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمُسَيَّبِ؛ فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ فَسَأَلْتُهُ عَمَّا احْتَجَّتْ إِلَيْهِ. ^(۱)

علی بن مسیب همدانی گوید: به امام رضا علیه السلام گفتم: راهم دور است و نمی توانم هر وقت که بخواهم خدمت شما برسم. حال مسائل دینم را از چه کسی بگیرم؟ فرمود: از زکریا بن آدم قمی که بر دنیا و آخرت امین است. علی بن مسیب گوید: وقتی به قم برگشتم، نزد زکریا بن آدم رفتم و مسائل دینی ام را پرسیدم.

یادآور می شود که سند به واسطه احمد بن ولید ضعیف می باشد.

ب) نجاشی در رجال خود گوید: قَالَ الْإِمَامُ الْبَاقِرُ علیه السلام لَهُ (أَبَانُ): إِجْلِسْ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ، وَأَفْتِ النَّاسَ؛ فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يُرَى فِي شِيعَتِي مِثْلُكَ. ^(۲)

(۲) مخاطب در این روایات کیست؟ در صحیحہ عبدالعزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین آمده: (مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْكَثِّي فِي كِتَابِ الرِّجَالِ) عَنْهُ (مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودِ الْعِيَّاشِيِّ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ نَصِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۵، ح ۲۷، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی.

(۲) رجال نجاشی، ص ۱۰.

عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي وَالْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقُطِينَ جَمِيعًا عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَا أَكَادُ أَصِلُ إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ عَنْ كُلِّ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي، أَيْ يُونُسُ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةً أَخَذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟ فَقَالَ نَعَمْ.^(۱)

کشی در رجال خود از عبدالعزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین از امام رضا علیه السلام گوید: گفتم: فدایت شوم! همیشه نمی‌توانم محضر شما برسم و از تمام مسائل مورد نیازم بپرسم، آیا یونس بن عبدالرحمن ثقه و مورد اعتماد است که مسائل دینم را از وی بپرسم؟ فرمود: بله.

یک سؤال در اینجا آن است که آیا خطاب در روایات شامل مقلدان نیز می‌شود؟ به عبارت دیگر مخاطب ادله‌ای که مثلاً در آنها از عبارت «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» استفاده شده، شامل مجتهد است یا مقلد را نیز در بر می‌گیرد؟ باید گفت: از این صحیحه مشخص می‌شود که پرسشگر، عامی بوده است نه مجتهد.

از طرفی نیز مراد از «ثقه‌بودن» در روایت غیر از معنای راستگویی است و ظهور عبارت «معالم دین» به معنای اعتقادات اصلی است و حداکثر شامل فروع دین می‌شود. لذا در این صحیحه، یونس بن عبدالرحمن به‌وسیله احادیثی که از امام علیه السلام شنیده، فتوا صادر می‌کند.

بنابراین باتوجه به صحیحه فوق باید گفت: تخیر، اختصاصی به مجتهد ندارد و شامل مقلد نیز می‌شود و امام علیه السلام نیز در این روایت نفرموده که مراد من فقط شخص مجتهد است. در نتیجه نظر شیخ اعظم انصاری قدس سره که گفته مجتهد می‌تواند به عامی بگوید: در اینجا دو روایت است و هر کدام را خواستی به‌نحو مسأله اصولی اخذ کن، صحیح است.

اشکال و پاسخ

اشکال در اینجا آن است که مقلد، تخصصی ندارد و نمی‌تواند ادله را

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۷، ح ۳۳، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضي.

فحص نموده و حکم را استخراج کند لکن پاسخ آن است که مجتهد در این موارد می‌تواند حکم را برای مقلد تبیین کند و سپس اختیار و انتخاب را برعهده مقلد بگذارد.

بنابراین دلیل شیخ اعظم انصاری قدس سره آن است که مخاطب ادله، عموم مردم هستند که شامل مجتهد و غیر او می‌شود و فرمایش ایشان با بیان دیگرشان در ابتدای فرائد الاصول که فرمود: «إعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظنّ. فإن حصل له الشك، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمّى بـ«الأصول العمليّة»، وهي منحصرة في أربعة»^(۱) یکسان است.

نظر محقق خراسانی قدس سره و مناقشه بر آن

ایشان در فرض مسأله سه مطلب زیر را مطرح می‌کنند:

(۱) این که مجتهد می‌تواند یکی از دو خبر متعادل را اختیار کند و به آن عمل نماید و براساس آن فتوا نیز بدهد که در این صورت حجت محسوب می‌شود. این نظر همان احتمالی است که در کلام شیخ اعظم انصاری قدس سره بیان شده است.

(۲) این که مجتهد می‌تواند به تخییر در مسأله اصولی فتوا دهد. این حکم نیز نظر مشهور و بیان شیخ اعظم انصاری قدس سره است.

(۳) مجتهد نمی‌تواند به تخییر در مسأله فقهی فتوا بدهد. چون دلیلی نیست که در فرض، تخییر در مسأله فقهی وجود داشته باشد. ایشان در این مطلب نیز با شیخ اعظم انصاری قدس سره موافق است چراکه شیخ قدس سره حکم به تخییر را در مسأله اصولی ثابت دانستند.

بنابراین باید گفت محقق خراسانی قدس سره سخنی اضافه‌تر از بیان شیخ اعظم انصاری قدس سره ندارند و صرفاً احتمال مورد نظر شیخ اعظم انصاری قدس سره در

(۱) فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۱.

مسأله را به عنوان یک مورد اخذ نموده‌اند.

ظاهراً بر بیان محقق خراسانی قدس سره دو مناقشه زیر وارد است:

(۱) تناقض با مبنای دیگر. باید گفت: این که ایشان تخییر را برای مجتهد ثابت می‌داند و نیز این که مقلّد می‌تواند آن را به نحو تخییر اصولی انتخاب کند، با مبنای دیگرشان در مبحث مسائل قطع تنافی دارد. چرا که ایشان در آنجا فرموده: «فاعلم: أنّ البالغ الذي وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي، أو ظاهري، متعلّق به أو بمقلّديه.»^(۱) یعنی: بدان! شخص بالغی که قلم تکلیف بر او نهاده شده، هرگاه به حکم فعلی واقعی یا ظاهری که متعلق به خود او یا مقلّدینش است، توجه کند: گاهی نسبت به آن، برایش قطع حاصل می‌شود و گاهی قطع حاصل نمی‌شود. در صورت دوم - که قطع حاصل نمی‌شود - ، ناگزیر است از این که منتهی شود به آنچه عقلش بدان حکم می‌کند که عبارت است از تبعیت از ظنّ، (زیرا عقل کسی را که به حکم قطع ندارد و بدان ظنّ نیافته موظّف به عمل به آن می‌داند، پس تکلیف شخص ظانّ آن است که به ظنّ خود عمل کند)، مشروط بر آن که برایش ظنّ حاصل شود، و مقدمات انسداد نیز بر فرض حکومت فراهم باشد، (یعنی نتیجه مقدمات انسداد را حکومت عقلی بدانیم نه کشف شرعی، و ملتزم شویم که پس از تمامیت مقدمات، عقل به حجّت بودنِ ظنّ حکم می‌کند، زیرا در این صورت می‌توان گفت: شخص ظانّ به حکم عقلی، مکلف است که از ظنّ خود تبعیت کند). و در صورتی که برایش ظنّ حاصل نشود - یا بر فرض حصول آن، مقدمات انسداد تمام نباشد - وی باید به اصول عقلی (یعنی: براءت، یا اشتغال، و یا تخییر) رجوع کند.

محقق خراسانی قدس سره مراد از بالغ در عبارت فوق را [فاعلم: أنّ البالغ الذي وضع عليه القلم] صرفاً مجتهد دانسته‌اند لکن در ما نحن فيه قائل شده‌اند که مقلّد نیز در زمره مجتهدان است که تناقضی آشکار می‌باشد.

(۱) کفایة الأصول، ج ۲، ص ۲۳۰.

۲) وجود محذور ثبوتی. باید گفت: در فرض مسأله محذور ثبوتی و عقلی نیز وجود دارد که ذکر آن اولی از محذور اثباتی است. ایشان علت این که مجتهد نمی‌تواند به تخییر در مسأله فقهی فتوا دهد را وجود محذور اثباتی و خارجی می‌دانند. به عبارت دیگر امکان ندارد که مجتهد بخواهد به تخییر در مسأله فقهی فتوا بدهد.

محذور ثبوتی در اینجا آن است که تعارض گاهی بین وجوب و حرمت است و گاهی بین وجوب و عدم وجوب. ظاهر است که تعارض بین وجوب و عدم آن، نقیض یکدیگرند. لذا نمی‌توان به هر دو متعبد شد. وجوب و حرمت نیز مستلزم تعبد به نقیضان است.

بنابراین در دو خبر متعادل امکان قول به تخییر در مسأله فقهی وجود ندارد. چراکه مستلزم محذور ثبوتی و عقلی است. حال چگونه است که محقق خراسانی رحمته الله علیه فقط محذور اثباتی در فرض مسأله را ذکر می‌کنند و می‌گویند که دلیلی بر طرف دیگر نداریم؟! در حالی که محذور ثبوتی بر آن مقدم است.

نظر میرزای شیرازی رحمته الله علیه و نقد آن

میرزای شیرازی رحمته الله علیه و پیروانشان، احتمال موردنظر شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه را اختیار کرده‌اند. به این معنا که مجتهد می‌تواند مسأله اصولی را برای مقلد بیان کند تا هر کدام را خواست علی نحو تخییر اصولی اخذ کند. میرزای شیرازی رحمته الله علیه معتقدند این احتمال در مسأله صحیح است.^(۱) ایشان سه دلیل زیر را بر نظر خود اقامه می‌کنند:

دلیل نخست: در فرض مسأله دو نفر به عنوان جاهل و متحیر وجود دارند که نسبت بینشان عموم و خصوص مطلق است (کل متحیر جاهل و لیس کل جاهل بمتحیر). در ما نحن فیه نیز متحیر همان مجتهد است.

(۱) تقریرات میرزای شیرازی (علامه مولی علی روزدری، م ۱۲۹۰ق)، ج ۴، ص ۲۴۲.

چون مبتلا به واقعه‌ای شده که دو روایت متعادل در آن رسیده است. یکی دو روایت متعادل، به فعل و انجام کار امر می‌کند و دیگری از همان کار نهی می‌کند. برای نمونه در مورد نماز جمعه دو روایت آمده است. روایتی آن را واجب دانسته و روایت دیگر آن را حرام می‌داند. لکن سخن آن است که مقلّد، متحیّر نیست بلکه او جاهل به مسأله است.

روایاتی که دلالت بر تخییر دارند برای تعیین حال متحیّر جعل شدند که همان مجتهد است. بنابراین تخییر را وظیفه مجتهد می‌دانند که بر او لازم است یکی را انتخاب کند و به آن فتوا بدهد و مقلّد نیز باید طبق آن عمل کند.

در نقد این دلیل باید گفت: این بیان ناتمام است، چون بین موضوع و مورد خلط شده است در حالی که باید بین آن دو تفکیک کرد.

توضیح این که ممکن است یک روایت هم دارای موضوع باشد و هم دارای مورد. مراد از موضوع در روایات متعادل عبارت از «اختلف علیه خبران» یا «من جائه خبران» است. این عبارت اطلاق دارد و شامل مجتهد و مقلّد - یعنی متحیّر و جاهل، هر دو - می‌شود. مراد از مورد یعنی شأن نزول یک روایت که در خبرین متعادلین همان متحیّر می‌باشد.

لکن باید گفت موضوع در روایات تخییر، فقط متحیّر نیست بلکه کسی است که دو خبر به او برسد که شامل مجتهد (متحیّر) و مقلّد (جاهل) هر دو می‌شود. هرچند بین مجتهدی که عارف به موضوع و خصوصیات آن است با مقلّدی که هیچ‌کدام از موضوع و خصوصیت موضوع را نمی‌داند، تفاوت وجود دارد. در این صورت نیز خطاب عام است. ولی پس از توضیح مجتهد برای مقلّد (مبنی بر تخییر در مسأله اصولی) اشکالی ندارد که مقلّد در انتخاب یکی از دو خبر متعادل مخیّر باشد.

بنابراین موضوع، شامل هر کسی است که دو روایت به او رسیده باشد. در این صورت شامل مجتهد و مقلّد - هر دو - می‌شود ولی مورد، متعلق به مجتهد است که در واقع متحیّر می‌باشد.

دلیل دوم: دلیل دوم میرزای شیرازی قدس سره بر این که وظیفه مجتهد در خبرین متعادلین، حکم به تخییر می باشد آن است که می فرماید: بین مجتهد و مقلّد در طریق رسیدن به احکام تفاوت وجود دارد.^(۱)

طریق مجتهد برای رسیدن به احکام رجوع به حجج شرعیه است. طریق مقلّد برای رسیدن به احکام، تبعیت از رأی و نظر مجتهد می باشد. بنابراین او با رجوع به مجتهد، از حالت تحیر خارج می شود.

لذا بر مجتهد لازم است که تخییر را اخذ کند و طبق آن فتوا بدهد. چنین کاری از توان مقلّد خارج است و اصلاً طریق او برای رسیدن به احکام نسبت به مجتهد تفاوت دارد.

در نقد این دلیل باید گفت: حکم دائر مدار سعه یا ضیق موضوع است. برای نمونه موضوع در دلیل استصحاب همان «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالْشَكِّ» است که شامل مجتهد و مقلّد می شود؛ چراکه دارای اطلاق است. از طرفی هم قاعده «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالْشَكِّ» در همه شبهات موضوعیه و حکمیه جاری است و هرچند مقلّد از جاری کردن استصحاب در شبهات حکمیه ناتوان است (چراکه نیاز به فحص از ادله دارد که در دسترس مجتهد می باشد) لکن در صورتی که مجتهد این توانایی را در اختیار مقلّد قرار بدهد و سپس او را مخیر نماید، اشکالی ندارد که او نیز به تخییر عمل کند و برای مقلّد کافی است که استصحاب را بداند. چنین کاری عملاً و عقلاً از او صادر می شود.

بنابراین حکم به تخییر صرفاً شامل مجتهد نمی شود بلکه عامی را نیز دربر می گیرد. برای نمونه دیگر می توان به ادله حجّیت خبر واحد مثال زد که دارای اطلاق است و شامل مجتهد و مقلّد - هر دو - می شود. و نیز صحیحه که در آن آمده: (مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ) عَنْهُ (مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِيِّ وَالْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقُطِينٍ جَمِيعًا عَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَا أَكَادُ أَصِلُ

(۱) تقریرات میرزای شیرازی (علامه مولی علی روزدری، م ۱۲۹۰ق)، ج ۴، ص ۲۴۳.

إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ عَنْ كُلِّ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي، أَفِيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةٌ
أَخَذَ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟ فَقَالَ نَعَمْ.^(۱)

از عبدالعزیز بن مہندی و حسن بن علی بن یقطین از امام رضا علیه السلام گوید:
گفتم: فدایت شوم! همیشه نمی‌توانم محضر شما برسم و از تمام مسائل
مورد نیازم بپرسم، آیا یونس بن عبدالرحمن ثقه و مورد اعتماد است که
مسائل دینم را از وی بپرسم؟ فرمود: بله.

لذا مفاد روایت علاوه بر مجتهد شامل مقلد نیز می‌شود. لکن در بعضی
موارد نکاتی وجود دارد که احراز آن برای مقلد بدون راهنمایی مجتهد امکان
ندارد و در ما نحن فیه نیز چنین است که نکات قابل نیاز برای مقلد به‌وسیله
بیان مجتهد احراز می‌شود و اشکالی در آن نیست.

بنابراین در مسأله موردنظر مقتضی که عبارت از عدم اختصاص ادله
شرعیه برای مجتهد است، موجود می‌باشد و مانع نیز که عبارت از عدم
قدرت تشخیص شبهه در مورد مقلد است، به‌وسیله بیان مجتهد و راهنمایی
او مفقود می‌گردد و در نتیجه او نیز می‌تواند به تأخیر عمل کند و اختصاص
به مجتهد ندارد.

**دلیل سوم: وجود تناقض در صورت قول به اختصاص تأخیر برای
مجتهد در خبرین متعادلین:** دلیل سوم میرزای شیرازی قدس سره بر این که
وظیفه مجتهد در خبرین متعادلین، حکم به تأخیر می‌باشد آن است که اگر
مجتهد به مقلد خویش بگوید: از دو روایت موجود در مسأله، یکی را به‌نحو
تأخیر اصولی اخذ کن ولی پس از آن، مجتهد وجوب را اختیار کند و مقلد
حرمت را؛ مستلزم تناقض است. چرا که فتوای مجتهد برای مقلد حجت است
که در این صورت با نظر مقلد تنافی دارد و در نتیجه بازگشت به تعبد به
متناقضین دارد که محال است. بنابراین تأخیر وظیفه مجتهد است نه مقلد.
در نقد این دلیل باید گفت: دو اشکال نقضی - که شامل سه نقض است

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۷، ح ۳۳، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضي.

- و اشکال حلی بر آن وارد است.

سه مورد از اشکال‌های نقضی بر دلیل میرزای شیرازی رحمته الله به شرح زیر است:

الف) در صورتی که مجتهدی اعلم از دنیا برود، نظر مجتهدان در مورد او بر سه مسلک است:

(۱) حرمت بقا بر تقلید از مجتهد اعلم میت.

(۲) وجوب بقا بر تقلید از او.

(۳) جواز بقا بر تقلید از او.

نظر نوع علما آن است که بقا بر تقلید از او واجب است.

طبق مسلک وجوب بقا بر تقلید، اگر فتوای او بر وجوب باشد ولی مجتهد زنده فتوا به حرمت آن بدهد، تعبّد به متناقضان است که جایز نمی‌باشد. در مورد حرمت یا جواز بقای بر تقلید از مجتهد اعلم میت نیز سخن چنین است و مستلزم تعبّد به متناقضان است.

ب) شکی نیست که قول مجتهد اعلم میت حجت است، حال چنانچه مجتهد اعلم به جواز تقلید از غیر اعلم فتوا بدهد و از طرفی اعلم قائل به حرمت در یک مسأله شود و غیر او قائل به وجوب در همان مسأله باشد، باز هم تعبّد به متناقضان پیش می‌آید.

ج) در فرض تساوی دو مجتهد و عدول از یکی به دیگری، چنانچه فتوای مجتهدی که از او تقلید می‌کرده آن باشد که عدول به مساوی جایز است ولی فتوای دیگری عدم جواز باشد، تناقض به وجود می‌آید و تعبّد به متناقضان است.

اشکال حلی آن است که تضاد یا تناقض در دو فتوا یا روایت متوقف بر اتحاد موضوع و محمول و نوع قضیه می‌باشد که در ما نحن فیه مفقود است. لذا مجتهد می‌تواند مقلّد را در اخذ یکی از دو روایت متعادلین مخیر نماید. به عبارت دیگر اگر مجتهد یکی از دو روایت متعارض متعادل را اخذ کند و به آن فتوا بدهد باز هم می‌تواند به تخییر در آن فتوا بدهد چنانچه نظر

شیخ اعظم انصاری و محقق خراسانی رحمتهما و جمهور بر آن است. برای نمونه اگر مجتهد از بین ادله وجوب و حرمت نماز جمعه، دلیل وجوب را اخذ کند و طبق آن فتوا بدهد، در این صورت موضوع عبارت از نماز جمعه است و محمول هم حکم به وجوب می باشد و نوع قضیه نیز حمله است. چنانچه مجتهد در جای دیگری حکم به تخییر در خبرین متعادلین بدهد، در این صورت موضوع، خبرین متعادلین است و محمول حکم به تخییر می باشد و نوع قضیه هم شرطیه است. بنابراین بین دو روایت، اتحاد لازم در تناقض وجود ندارد. پس تناقضی نیز حاصل نمی شود.

در نتیجه اشکال میرزای شیرازی قدس بر بیان شیخ اعظم انصاری قدس وارد نمی باشد و این که نظر احتمالی شیخ اعظم انصاری قدس در مسأله متعین باشد، صحیح نیست.

جهت سوم: آیا تخییر بدوی است یا استمراری؟

قبل از اخذ یکی از دو روایت متعادل این بحث مطرح می شود که آیا تخییر بدوی است؟ که مکلف هر کدام را اخذ کند همان را باید ادامه بدهد؛ چنان که شیخ اعظم انصاری قدس به آن معتقد است و یا این که تخییر استمراری بوده و مکلف در زمان دوم هم می تواند روایت دیگر را اخذ کند و باز هم مخیر است؟ چنانکه محقق آخوند خراسانی قدس بر آن است.

دیدگاه شیخ اعظم انصاری قدس

شیخ اعظم انصاری قدس تخییر را بدوی می داند چون بحث در باب تعارض است نه تزامم؛ و این که نباید بین این دو موضوع خلط شود. تخییر در موارد تزامم، استمراری است ولی در موارد تعارض، ابتدائی است. توضیح این که؛ در باب تعارض، در مقام جعل معارضه وجود دارد. برای نمونه یک روایت نماز جمعه را حرام و دیگری آن را واجب می داند، لذا محذور در مرحله جعل است به نحوی که شارع صرفاً می تواند یکی از دو

حکم را جعل کند. ولی در باب تزاحم به این نحو است که مکلف مبتلا به دو عمل واجب و حرام شده است؛ مانند نماز در مکان غصبی که محذور در مقام تزاحم در مرحله امتثال است. برای نمونه وقتی که مکلف مبتلا به وجوب نماز و حرمت غصب شود. یعنی او در زمین غصبی وارد شده و نماز هم بر او لازم باشد. اصولیان معتقدند آن چه اهم است اخذ می شود و مهم طرح می گردد و حتی آن چه احتمال اهمیت دارد، اخذ شده و غیر آن طرح می گردد و نیز در صورتی که هر دو تکلیف در مقام امتثال مساوی باشند تخییر وجود دارد که حکمی عقلی است و لازم است یکی را امتثال نمود.

بنابراین تخییر در موارد تزاحم، عقلی و استمراری است. لکن براساس نظر شیخ اعظم انصاری رحمته الله در باب تعارض این گونه نیست چراکه تخییر در باب تعارض است نه امتثال؛ و البته حکم عقل در آن تساقط است و شارع نیز در تعارض، اصلی ثانوی جعل کرده که مکلف در مواجهه با متعارضین متعادلین مخیر باشد. لذا تخییر در اینجا شرعی می باشد که لازم است دایره آن را از نظر ضیق (یعنی بدوی بودن) یا وسعت (یعنی استمراری بودن) بررسی کرد.

شیخ اعظم انصاری رحمته الله می گوید: اگر کسی بخواهد قائل به تخییر استمراری شود، می تواند دو دلیل زیر را اقامه کند.

دلیل نخست: اطلاق نصوص

نصوص تخییر نسبت به قبل و پس از اخذ، اطلاق دارد. چراکه در روایات تخییر آمده: *بأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ*^(۱) به هر کدام از دو روایت از باب تسلیم اخذ کنی، کفایت می کند. یعنی عبارت «بأَيِّهَا أَخَذْتَ» اطلاق دارد و شامل قبل و بعد از اخذ هم می شود. لکن ایشان در ادامه اطلاق را قابل مناقشه می داند چراکه این روایات در مورد تحیرند و متحیر کسی است که وظیفه خود را به خاطر عدم حجت بر تعیین وظیفه و

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۶، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

عدم دلیل بر حجّیت و عدم وجود نصّ یا وجود تعارض بین روایات در مقام، نمی‌شناسد. در اینجا شارع - بنابر تخییر - مکلف را مخیر قرار داده است. لذا پس از این که مکلف یکی از ادله را اخذ کرد، همان در حقش حجّت است و در این صورت هم تحیر از بین می‌رود. بنابراین روایات تخییر اطلاق ندارند. به عبارت دیگر روایات تخییر برای کسی است که طریق به واقع ندارد. ولی اگر او یک روایت را اخذ کند دارای طریق می‌شود و بقیه روایات تخییر برایش کاربردی ندارد.

به عبارت دیگر؛ روایات تخییر در مقام بیان وظیفه متحیر به سبب تعارض خبرین وارد شده‌اند. لذا در صورت اخذ یکی از دو روایت توسط متحیر، دیگر تحیری وجود ندارد. در نتیجه روایات تخییر اطلاق ندارند تا بتوان آن را اخذ کرد.

دلیل دوم: تمسک به استصحاب

تمسک به استصحاب تخییر استمراری را ثابت می‌کند. توضیح این که؛ مکلف قبل از اخذ متحیر بود. حال آیا پس از اخذ و در صورت شک باز هم تحیر وجود دارد یا منتفی شده است؟ پاسخ این است که براساس جریان استصحاب باید گفت: بعد از اخذ هم تحیر وجود دارد.

لکن اشکال این دلیل آن است که اصلاً استصحاب در اینجا جاری نیست. چرا که آن صرفاً در صورت بقای موضوع وجود دارد. ولی اگر موضوع احراز نشود یا تبدیل شود دیگر نمی‌توان به استصحاب تمسک نمود و نیز در صورت احتمال تبدیل موضوع نیز چنین است.

از طرفی متن روایت که در آن آمده: «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ»^(۱) چنین است که اگر مکلف یکی را اخذ نکند، مخیر است ولی در صورت اخذ، دیگر موضوع تغییر می‌کند و استصحاب جاری نمی‌شود. لذا موضوع در روایات به صورت «وَلَمْ يَأْخُذْ بِأَحَدِهِمَا» است. لذا اگر یکی از دو روایت اخذ

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۳، ح ۴۸، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

شود، موجب تبدیل و تغییر موضوع شده و در این صورت استصحاب جاری نیست. بنابراین تخییر بدوی می‌باشد و استمراری نیست.

شیخ اعظم انصاری قدس سره در ادامه تنظیری ذکر می‌کند و می‌گوید: ما نحن فیه نیز مثل تقلید ابتدایی از دو مجتهد مساوی است. یعنی وقتی که مقلد یکی را اخذ کند، نمی‌تواند به مجتهد مساوی دیگر رجوع کند. بنابراین تخییر بدوی می‌باشد و استمراری نیست. ولی اگر عدول از غیر اعلم به اعلم باشد، لازم است.

دیدگاه محقق خراسانی قدس سره و مناقشه بر آن

محقق خراسانی قدس سره تقریر جدیدی از دو دلیل شیخ قدس سره ارائه می‌دهند و می‌گویند: روایات تخییر اطلاق دارد و این اطلاق با اخذ یکی از طرفین از بین نمی‌رود چون در روایات این موضوع آمده: «اختلف علیه رجلا...»^(۱)؛ لذا بعد از اخذ نیز اطلاق وجود دارد.

نمونه دیگر این که در روایت آمده: «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ»^(۲)؛ لذا بعد از اخذ یکی از دو روایت، باز هم اطلاق وجود دارد چرا که حکم دائر مدار موضوع است و در ما نحن فیه دو روایت متعارض در مقام وجود دارد و اطلاق هنوز پابرجاست. لذا تخییر استمراری می‌باشد. اگر بپذیریم که این روایات اطلاق ندارند نوبت به جریان استصحاب می‌رسد که در اینجا نیز جاری است. چرا که موضوع در روایات، همان رجل معهود است که اخذ یا عدم اخذ در آن مقوم موضوع محسوب نمی‌شود؛ بلکه از حالات موضوع شمرده می‌شود که در صورت تغییر آن، به تغییر موضوع نمی‌انجامد تا نتوان استصحاب را جاری کرد. لذا باز هم مکلف می‌تواند مخیر باشد، بنابراین تخییر استمراری است.

در مناقشه بر بیان محقق خراسانی قدس سره می‌توان اشکالات زیر را مطرح

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۵، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۳، ح ۴۸، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

کرد:

(۱) وجود تناقض با مبنای دیگر؛ توضیح این که ایشان در حاشیه فرائد معتقدند که روایات وارده در باب تخییر در مقام بیان حکم متحیری است که طریق به واقع ندارد. لذا کسی که دو روایت در نزدش تعارض می کنند، فاقد طریق است به نحوی که هرگاه یکی را اخذ نمود، صاحب طریق می شود و از تحیر خارج می گردد لذا نسبت به او حکم تخییر وجود دارد.^(۱) لکن ایشان در کتاب کفایه دقیقاً عکس این مطلب را قائل شده اند.^(۲) حال سؤال آن است که وجه عدولشان از این مبنا چیست؟!

(۲) ارتکاز عقلائی دلالت بر تخییر ابتدایی دارد؛ باید گفت: روایاتی که از اهل بیت (علیهم السلام) صادر شده ملقاة إلى العقل است. یعنی روایات به عقلای قوم القاء شده؛ لذا ارتکاز عقلایی در آن دخیل است که قرینه محفوف به کلام محسوب می شود و مثل قرینه متصله است. از طرفی نیز روایات در مقام بیان احکام شرعی می باشند یعنی طریق عقلایی برای بیان احکام شرعی اند.

برای نمونه اگر کسی رسیدن به مکانی را قصد کند و طریق رسیدن به آن را از کسی بپرسد و او راهی را نشان بدهد ولی راهنمای دیگر راه دومی را به او نشان بدهد و در مرتبه سوم چنانچه به خبره و کارشناس مراجعه نماید و او بگوید هر دو طریق صحیح است و به مقصد می رساند؛ در این صورت ارتکاز عقلائی دلالت بر آن دارد که اخذ یکی از دو طریق به نحو اختیار و ادامه آن تا آخر، منتهی به مقصد می شود و به این صورت نیست که بتوان به هر دو طریق عمل نمود.

به عبارت دیگر ارتکاز عقلائی مثل قرینه متصل است و روایات تخییر را در رسیدن به مقصد تقیید می کند. ناگفته نماند که روایات در مقام بیان حکم و طریق به حکم شرعی می باشند و این ارتکاز عقلائی در ما نحن فیه نیز جاری است.

(۱) درر الفوائد، ص ۴۴۸.

(۲) کفایة الأصول، ج ۲، ص ۲۳۰.

نکته آن که نمی‌توان در یک مرتبه یک روایت متعادل را اخذ کرد و در دفعه دیگر به روایت متعادل دیگر عمل نمود. چراکه در این صورت مخالفت قطعی لازم می‌آید؛ مکلف حق ندارد این کار را انجام بدهد. بنابراین تخییر از نوع استمراری نخواهد بود. پس بیان شیخ اعظم انصاری قدس سره تمام می‌باشد که تخییر را ابتدایی دانسته است.

دیدگاه محقق عراقی قدس سره و نقد آن

محقق آقا ضیاءالدین عراقی قدس سره سه اشکال بر کلام شیخ اعظم انصاری قدس سره وارد می‌کنند.^(۱) این اشکالات به شرح زیر است:

اشکال نخست: این که روایات مختص به متحیر باشد و وظیفه او محسوب شود، بلا دلیل است؛ بلکه آنها برای بیان حکم متحیر من حیث هو هو است. یعنی در هر دفعه‌ای که تحیر صادق باشد، تخییر هم وجود دارد و ثابت است.

لکن باید گفت: این اشکال وارد نیست. چراکه روایات در مقام بیان تحیر در طریق است، چون بنا بر آن است که روایات ما را به حکم شرعی برساند. لذا مکلف، متحیر بین دو روایت است که کدام یک او را به مقصد می‌رساند و در این صورت صاحب مسأله - یعنی شارع - قائل به تخییر است و در این صورت پس از اخذ روایت، تحیر برطرف می‌گردد. لذا تخییر ابتدایی است و مکلف هر کدام را ابتدا اخذ کرده، همان حجت می‌باشد و اگر بخواهد روایت دیگر را اخذ کند تمسک به لاحجت نموده که اعتباری ندارد.

اشکال دوم: این که محقق عراقی قدس سره می‌فرمایند: نمی‌پذیریم که موضوع در روایات، متحیر باشد چون در لسان دلیل اخذ نشده است. بلکه موضوع عبارت از «من جائه خبران المتعادلان» است و در نتیجه حکم دائر مدار همان موضوع می‌باشد به نحوی که این موضوع پس از اخذ به یکی از دو خبر

(۱) نه‌ایة الأفكار، ج ۴، ص ۲۱۳.

متعادل نیز باقی می‌باشد. لذا تخییر استمراری خواهد بود.^(۱)
 در پاسخ می‌گوییم: اصل اولی در تعارض دو خبر، تساقط است که البته عقلایی نیز می‌باشد. کسانی که قائل به تخییر هستند معتقدند شارع اصل ثانوی شرعی جعل نموده که عبارت از تخییر می‌باشد. حال که شارع عمل به هر کدام را جایز می‌داند، قرینه ارتکازی عقلایی آن است که باید یک طریق را اختیار نمود و تا آخر هم آن را ادامه داد و نمی‌توان طریق دیگر را اختیار کرد. چون بحث در مسائل شرعی است نه مسائل عرفی و عادی. از طرفی نیز اخذ طریق دیگر موجب مخالفت قطعی می‌گردد؛ چراکه در اخذ یکی موافقت و مخالفت احتمالی وجود دارد و در اخذ دیگری مخالفت قطعی حاصل می‌شود که جایز نیست.

اشکال سوم: این که محقق عراقی قدس سره می‌فرماید: تحیر از دو حال خارج نیست.

الف) گاهی تحیر در واقع امر است.

ب) گاهی تحیر عقلی در وظیفه است.

در حالت نخست مکلف پس از اخذ یکی از دو روایت متعادل باز هم در دفعات بعدی متحیر محسوب می‌شود و این تحیر تا زمان رسیدن به امام علیه السلام و سؤال از ایشان باقی است، لذا تحیر استمرار دارد.

در حالت دوم هر چند مولا بگوید مخیری، لکن دیگر تحیر در وظیفه وجود ندارد و مکلف مخیر است هر کدام از دو روایت متعادل را بخواهد اختیار کند. بنابراین مراد از تحیر، تحیر در واقع است که پس از اخذ یکی از دو روایت متعادل هم باقی می‌ماند.

در پاسخ می‌گوییم هر چند این بیان صحیح است ولی خطاب روایات در مورد کسی است که هنوز هیچ کدام از دو روایت متعادل را اخذ نکرده ولی در صورت اخذ، از خطاب روایات خارج می‌شود و صاحب حجت می‌گردد و در این صورت تخییر برای چنین کسی معنا ندارد. بنابراین تخییر ابتدایی

(۱) نهاية الأفكار، ج ۴، ص ۲۱۳.

است نه استمراری.

به عبارت دیگر مراد از خطاب در عبارت «بِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ»^(۱) مربوط به زمان قبل از اخذ است نه پس از آن.

از آن چه گذشت چنین حاصل می شود که نظر شیخ اعظم قدس سره در این مقام صحیح بوده و تخییر ابتدایی است و نظر محقق خراسانی و محقق عراقی علیهما السلام ناتمام خواهد بود.

دیدگاه محقق رشتی قدس سره و نقد آن

محقق رشتی قدس سره معتقدند تخییر در فرض مسأله از نوع استمراری می باشد.^(۲) دلیل ایشان وجود مقتضی برای تخییر است که همان اطلاق روایات وارد شده در مورد تخییر است. چنان چه در آنها آمده: «بِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ»^(۳). لذا مکلف در هرگاه می تواند هر کدام از دو روایت را که بخواهد، اختیار نماید. لذا تخییر استمراری است.

لکن اشکال آن است که - چنان چه در مباحث گذشته ذکر شد - چنین تخییری در مقام وجود ندارد چرا که روایات مورد نظر صرفاً مربوط به قبل از اخذ می شوند و ناظر به پس از آن نمی باشند.

ناگفته نماند که محقق رشتی قدس سره برای تأیید ادعای خود به روایاتی که در موضوع مبتدئه و مضطر به وارد شده تمسک می کنند و می گویند ما نحن فیه نیز چنین است.

توضیح این که در مورد مبتدئه و مضطر به در روایات آمده که چنین زنی هر کدام از خویشان را بخواهد انتخاب می کند و بنابراین او می تواند در هر دفعه که حائض می شود، زمان یکی از نزدیکان خود در مدت حیضش را ملاک قرار دهد و بیش از آن را به عنوان استحاضه اخذ کند.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۶، باب ۹ از ابواب صفات القاضی.

(۲) بدایع الأفكار، ص ۴۲۶.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۶، باب ۹ از ابواب صفات القاضی.

برای نمونه مبتدئه و مضطر به در دفعه اول یکی از نزدیکان را انتخاب می‌کند و به تعداد روزهای مشخص او، حیض خود را قرار می‌دهد و در دفعه دوم یکی دیگر از نزدیکانش را و در دفعات بعدی نیز دیگر خویشاوندان را انتخاب می‌کند و به تعداد روزهای مشخص او، حیض خود را قرار می‌دهد.

در موثقه زراره و محمد بن مسلم آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ ابْنِ الْحُسَيْنِ يَعْنِي ابْنَ فَضَّالٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بِنْتِ إِيَّاسَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ حُمُرَانَ جَمِيعاً عَنْ زُرَّارَةَ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: يَجِبُ لِلْمُسْتَحَاضَةِ أَنْ تَنْظُرَ بَعْضَ نِسَائِهَا فَتَقْتَدِيَ بِأَقْرَبِهَا ثُمَّ تَسْتَظْهِرَ عَلَى ذَلِكَ بِيَوْمٍ^(۱).

امام باقر عليه السلام فرمود: بر مستحاضه لازم است که (برای مدت زمان حیض خود) به بعضی از خویشاوندان خود نگاه کند و یکی از آنها را الگوی خود قرار دهد و (در صورت ادامه داشتن خون) یک روز نیز استظهار کند.

در مورد سند روایت باید گفت که موثقه محسوب می‌شود. شاهد در عبارت «يَجِبُ لِلْمُسْتَحَاضَةِ أَنْ تَنْظُرَ بَعْضَ نِسَائِهَا فَتَقْتَدِيَ بِأَقْرَبِهَا» یعنی این که بر مستحاضه لازم است که (برای مدت زمان حیض خود) به بعضی از خویشاوندان خود نگاه کند و یکی از آنها را الگوی خود قرار دهد، می‌باشد. محقق رشتی قدس سره می‌گویند: ما نحن فيه نیز چنین است. لذا تخییر استمراری می‌باشد.

لکن در پاسخ باید گفت: این مطلب قابل پذیرش نمی‌باشد چرا که قیاس در ما نحن فيه با روایات مذکور مع الفارق است. چرا که ابتداء و اضطرار در زنان امری تکوینی است و مربوط به امور مادی و فیزیکی می‌باشد به نحوی که شارع برای رفع تحبیر برایش راه خلاصی قرار داده و او را مخیر نموده است. در حالی که ما نحن فيه شامل امور تکوینی نمی‌شود بلکه راجع به دو

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۸۸، ح ۱، باب ۸ از ابواب الحيض.

روایت متعادل است. لذا نمی‌توان آنها را با یکدیگر مقایسه کرد.

دیدگاه مؤسس حائری قدس سره و نقد آن

مؤسس حائری قدس سره معتقدند که حکم به تخییر در ما نحن فيه استمراری می‌باشد. دلیل ایشان آن است که در روایات تخییر از عبارت «بِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَ سِعَكَ»^(۱) استفاده شده است. چراکه موضوع تسلیم در هر کدام از اختیارات وجود دارد و مصلحت تسلیم مختص به انتخاب نخستین نیست بلکه شامل موارد دیگر و انتخاب‌های بعدی هم می‌شود، بنابراین تخییر استمراری می‌باشد.

باید گفت: ایشان بیان خود را از استادشان محقق خراسانی قدس سره در تعلیقه بر رسائل شیخ اعظم انصاری قدس سره اخذ نموده‌اند.^(۲)

محقق خراسانی قدس سره می‌فرمایند: «إِنَّ التَّخْيِيرَ هَلْ هُوَ عَلَى سَبِيلِ الاستمرار بمعنى أنه هل يجوز للحاكم أن يحكم على طبق أمانة في واقعة ثم يحكم على طبق أمانة أخرى في واقعة أخرى مثلها أم لا؟ وكذا يجوز للمفتي أن يختار في عمل نفسه أمانة ويعمل على طبقها ثم يختار أخرى ويعمل عليها؟ وكذا يفتي للمقلد هذا النحو من الاخبار أم لا؟ الأقوى هو الأول لإطلاق أدلة التخيير خصوصاً بعد ملاحظة ما ورد في بعض الاخبار من أن الأخذ بأحد الخبرين إنما هو من باب التسليم، ومن المعلوم أن مصلحة ذلك لا تخص بابتداء الحال. وإن أبيت عن ذلك وقلت: أن الاخبار لم يكن لها تعرض إلا لبيان وظيفة المتحير في أول الأمر يكفي في إثبات استمرار التخيير استصحاب ذلك الحاكم على استصحاب حكم المختار»^(۳).

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۲، باب ۹ از ابواب صفات القاضي.

(۲) درر الفوائد، ج ۲، ص ۴۴۸.

(۳) درر الفوائد، ج ۲، ص ۶۵۹.

شاهد در این است که علتِ تخییر، از باب تسلیم می‌باشد و فقط شامل انتخاب نخستین نیست؛ بلکه هم در ابتدا و هم در استمرار این اختیار وجود دارد. در ادله شرعیه و امارات، تخییر در فتوا وجود ندارد و حکم به تخییر استمراری طبق قاعده است؛ چون تسلیم، شامل تخییر ابتدایی و استمراری - هر دو - می‌گردد.

در اشکال بر بیان ایشان باید گفت: هرچند موضوع تسلیم در روایات آمده است؛ لکن تسلیم در اینجا علتِ حکم نیست بلکه حکمتِ حکم است. برای نمونه مانند حکمِ عده در مورد زنی است که قدرت باروری ندارد. لذا نگه‌داشتنِ عده برای او به‌عنوان حکمتِ حکم محسوب می‌شود نه علتِ آن. پس معنای تسلیم وارده در روایات ناظر به حکمتِ حکم است نه علتِ آن. علاوه بر اشکال مذکور؛ در ما نحن فیه ارتکاز عقلائی بر عدمِ تخییر استمراری وجود دارد. چراکه موضوع بحث در دو روایت متعارض متعادل است. یعنی اگر فقیه در دفعه نخست به یکی از دو روایت فتوا بدهد ولی در دفعه دیگر به روایت دیگر، موجب تزلزل در احکام می‌شود و باعث بازیچه‌شدن و تلاعب به دین می‌گردد. نیز باید گفت: احکام شرعی، قضایایی حقیقی‌اند که هرکدامشان اخذ گردند باید تا پایان بر همان ثابت ماند. بنابراین ارتکاز عقلائی مذکور اقوی شاهد بر عدمِ تخییر استمراری است. دلیل دیگر بر تخییر استمراری، استصحاب است که شیخ اعظم انصاری رحمته الله نیز بر آن اشکال وارد نمودند. یعنی وقتی شک شود که آیا اخذ یکی از خبرین متعادلین جزو مقومات موضوع است یا نه؛ نمی‌توان استصحاب جاری کرد چون موجب تبدل موضوع می‌شود.^(۱)

(۱) ملاحظه نهایی این اثر توسط این حقیر هادی نجفی در بعدازظهر روز یکشنبه ۲۸ رجب المرجب ۱۴۴۷ برابر با ۲۸ دی ۱۴۰۴ در شهر مشهد مقدس بعد از زیارت وداع امام همام علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحية والثناء پایان پذیرفت. والحمد لله أولاً و آخراً و صلی الله علی محمد و آله الطیبین الطاهرین.

آنچه در این دفتر گذشت تحریر حقیر از تقریر بحث «تعادل و ترجیح» دوره دوم دروس خارج اصول استاد معظم حضرت آیه الله آقای حاج شیخ هادی نجفی رحمته الله است. از بذل عنایت و محبت های بی دریغ حضرت استاد ارجمند که حقیر را در تمام مراحل این نوشتار همراهی نمود، کمال تشکر را داشته و برای ایشان از درگاه ایزد متان ادمه توفیقاتشان را خواستارم و همواره در حقشان دعای خیر خواهم داشت.

و همچنین از مساعدت و همکاری سرکار خانم تهمنه نصرآزادانی دامت عفتها که در تهیه این اثر به جهات فنی چاپ من را راهنمایی کردند، کمال سپاسگزاری و قدردانی را دارم و توفیق الهی را برایشان خواستارم.

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اِنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا وَبَيْنَا مُحَمَّدٍ

وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَاللَّعْنُ عَلٰى اَعْدَائِهِمْ اٰجَمَعِينَ.

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾

مصطفی اله دادی دستجردی

۱۱ فروردین ۱۴۰۴

عید فطر ۱۴۴۶

منابع

- قرآن کریم.
- الآراء الفقهية، هادی نجفی، تهران: چتر دانش، ۱۳۹۸ش.
- اجتهاد و تقلید، دروس هادی نجفی، به قلم: مصطفی الهادادی، تهران: چتر دانش، ۱۴۰۳ش.
- أجود التقريرات (تقريرات درس ميرزا محمد حسين غروي نائيني)، سيد ابوالقاسم خوئي، چاپ اول، قم: صاحب الأمر (ع)، ۱۴۱۹ق.
- اختلاف الحديث (من محاضرات سماحة آية الله السيد علي السيستاني)، سيد هاشم هاشمي، ۱۳۹۶ق.
- اختيار معرفة الرجال، ابوعمرو محمد بن عمر، محمد الكشي، مصحح: محمدباقر بن محمد ميرداماد، محقق: مهدي، رجائي، خلاصه كننده: محمد بن حسن طوسي، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.
- الأمالي، محمد بن حسن (شيخ طوسي)، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ۱۴۰۰ق.
- الاحتجاج، ابو منصور احمد بن علي بن ابوطالب طبرسي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ۱۴۰۳ق.
- العروة الوثقى، سيد محمد كاظم طباطبائي يزدی، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ۱۴۰۹ق.
- الغيبة، محمد بن حسن طوسي، محقق و مصحح: عباد الله تهراني و علي احمد ناصح، قم، دارالمعرفة، ۱۴۱۱ق.
- الفهرست، شيخ طوسي، تحقيق: سيد عبدالعزيز طباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.
- الفوائد الرجالية، سيد محمد مهدي طباطبائي بروجردی بحرالعلوم، تهران: مكتبة الصادق (ع)، ۱۳۶۳ق.
- الكافي، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق كليني، قم: انتشارات علميه اسلاميه، ۱۳۴۴ق.
- المباحث الأصولية، آية الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض، قم: صاحب الأمر (ع).
- الحدائق الناضرة، يوسف بحراني، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۳۶۵ش.
- المحاسن، ابي جعفر احمد بن محمد برقي، السيد مهدي الرجائي، بيروت: المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، ۱۴۳۲ق.
- المصباح المنير، ابو العباس احمد بن محمد بن علي فيومي، چاپ اول، قم: دارالهجرة،

- ١٤٠٥ق. **المغني في الأصول (التعادل والتراجيح)**، تقرير لباحث سماحة آية الله العظمى شيخ وحيد خراساني، بقلم: نزار آل سنبل قطيفي، قم: مدرسة الإمام باقر العلوم (عليه السلام)، ١٤٤٠ق.
- **بحار الأنوار**، محمّد باقر مجلسي، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق.
- **بدايع الأفكار**، ميرزا حبيب الله رشتي، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، بي تا.
- **بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد (عليه السلام)**، محمّد بن حسن صفار، قم: مؤسسة الإمام المهدي (عليه السلام)، بي تا.
- **بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد (عليه السلام)**، محمّد بن حسن صفار، چاپ دوم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق.
- **تعارض الأدلة وإختلاف الحديث**، (تقريرات دروس آية الله العظمى السيّد علي السيستاني (رحمته الله)، سيّد هاشم هاشمي.
- **تكملة أمل الآمل**، أبي محمّد حسن الصدر الكاظمي، بيروت: دار المورخ العربي، ١٤٢٩ق.
- **تفسير جوامع الجامع**، امين الاسلام ابوعلی فضل بن حسن طبرسي، مصحح: ابوالقاسم جرجي، قم: حوزه علميه قم. مركز مديريت، ١٤١٢ق.
- **تقريرات مجدد شيرازي**، ملاعلی روزدری، چاپ اول، بي جا: آل البيت (عليه السلام)، ١٤٠٩ق.
- **تهذيب الأحكام**، شيخ طوسي، تحقيق: سيّد حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامية، ١٤٠٥ق.
- **جامع أحاديث الشيعة**، زیر نظر آية العظمى سيّد حسين طباطبائي بروجردی، جمعی از مؤلفان، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ١٣٨٦ش.
- **جامع المقاصد في شرح القواعد**، شيخ علی بن حسين کرکي، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ١٤٠٨ق.
- **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، محمّد حسن نجفی، چاپ دوم، قم: اسلاميه، ١٣٦٥ش.
- **خاتمة مستدرک الوسائل**، محدث نوری، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ١٤١٧ق.
- **خلاصة الأقوال**، علامه حلّی، قم: دار الذخائر، ١٤١١ق.
- **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، محمّد کاظم بن حسين آخوند خراساني، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی. مؤسسة الطبع و النشر، ١٤١٠ق.
- **ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**، محمّد باقر بن محمّد مؤمن محقق سبزواری، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ١٢٤٧ق.
- **رجال ابن داود**، تقی الدین الحسن بن علی بن داود حلّی، قم: الرضی، ١٣٩٢ق.
- **رجال الطوسي**، ابوجعفر شيخ الطائفة محمّد بن حسن طوسي معروف شيخ طوسي، قم: الرضی، ١٣٨١ق.
- **رجال الکشي**، ابوجعفر محمّد بن حسن طوسي، تصحيح و تعليق: ميرداماد استرآبادی، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ١٤٠٤ق.
- **رجال النجاشي**، ابوالعباس احمد ابن علی بن عباس نجاشي، چاپ ششم، قم:

- انتشارات اسلامي، ۱۴۱۸ق.
- رجال النجاشي، احمد بن علي نجاشي، تحقيق: آية الله سيد موسى شبيري زنجاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۷ق.
- رسالة في تدوين الحديث (تقريباً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني)، سيد محمد علي رباني، چاپ دوم، ۱۴۴۱ق.
- رياض العلماء وحياض الفضلاء، عبدالله بن عيسى بيگ جيران (ميرزا عبدالله افندي)، كتابخانه آية الله مرعشي، ۱۴۰۱ق.
- رياض المسائل، سيد علي طباطبائي، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۱۸ق.
- شرح البداية في علم الدراية، شيخ زين الدين عاملي (شهيد ثاني)، تحقيق: سيد محمدرضا حسيني جلالی، قم، منشورات ضياء الفيروز آبادی، ۱۳۹۰ش.
- شرح مختصر الأصول، عثمان بن عمر ابن حاجب، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۱ق.
- عوالي اللآلي العزبية، ابن ابی جمهور محمد بن علي بن ابراهيم احسائي، چاپ اول، بی جا: سيد الشهدا (عليه السلام)، ۱۴۰۳ق.
- عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ابو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه قمي (شيخ صدوق)، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ۱۴۰۴ق.
- فرائد الأصول، مرتضى انصاری، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۱۶ق.
- فرحة الغري في تعيين قبر أمير المؤمنين علي (عليه السلام) سيد عبدالکريم بن طاوس حسني، تحقيق: سيد تحسين آل بيت موسوی، بی جا: مرکز الغدير، ۱۴۱۹ق.
- فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، عيسى ولايی، بی جا: نی، ۱۳۷۴ش.
- فهرست منتجب الدين، علي بن عبدالله منتجب الدين رازی، قم، كتابخانه عمومی آية الله العظمى مرعشى نجفی، چاپخانه مهر، ۱۳۶۶ش.
- فوائد الاصول (تقرير درس ميرزا محمد حسين غروي نائيني)، محمد علي کاظمي، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسلامي، ۱۴۱۴ق.
- فلاح السائل ونجاح المسائل، سيد بن طاوس، چاپ اول، قم: بوستان كتاب، ۱۴۰۶ق.
- كتاب التعارض، سيد محمد كاظم بن عبدالعظيم طباطبائي يزدي، تحقيق و تعليق: شيخ حلمي عبدالرؤوف بينان، قم: مدين، ۱۴۲۶ق.
- كشف اللثام، فاضل هندی، قم: مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۶ق.
- كفاية الأصول، محمد كاظم خراساني، مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۳۰ق.
- كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن علي ابن بابويه، محقق / مصحح: علي اكبر غفاري، تهران، ۱۳۹۵ق.
- لسان العرب، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، چاپ اول، دمشق: دار الفكر، ۱۴۱۰ق.
- مبادي الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين ابومنصور حسن مطهر حلي، چاپ سوم، بی جا: مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
- مجمع البحرين، طريحي، تحقيق: سيد احمد حسيني، تهران: كتابفروشي مرتضوي، ۱۴۱۶ق.
- مجمع الفائدة والبرهان، محقق اردبيلي، قم: مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۰۲ق.

- مسالك الأفهام، شهيد ثانی، چاپ دوم، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۲۱ق.
- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، چاپ اول، بی‌جا: آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۷ق.
- مفاتیح الأصول، سید محمد مجاهد طباطبایی حائری، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۲۹۶ق.
- مصباح الأصول، سید محمد سرور واعظ حسینی (تقریر درس سید ابوالقاسم خویی)، چاپ ششم، بی‌جا: داورى، ۱۴۲۰ق.
- مصباح الفقاهة، تقریر اباحت سماحة آية الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئي، به قلم: شیخ محمدعلی توحیدی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: کتابفروشی داورى، ۱۳۷۷ش.
- مطارح الانظار، ابوالقاسم کلانتری (تقریر درس مرتضی انصاری)، بی‌جا: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- معارج الأصول، جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید هزلی محقق حلّی، چاپ اول، بی‌جا: آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۳ق.
- معجم رجال الحديث، سید ابوالقاسم خوئی، بیروت: دارالزهراء (علیها السلام)، ۱۴۰۳ق.
- معجم مفردات الفاظ قرآن، ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل راغب اصفهانی، دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
- مقاله تبیین و ارزیابی قاعده «کلما ازداد صحة ازداد وهنا وکلما ازداد وهنا ازداد صحة»، محمد فائزی و مهدی آزادپور، چاپ شده در پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰ش.
- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، چاپ دوم، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- منتقى الأصول، محمد حسینی روحانی، آية الله العظمى سید محمد حسینی روحانی، محرر: عبدالصاحب حکیم، قم: دفتر آية الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
- منتهی المطلب في تحقیق المذهب، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (علامه حلّی)، محقق/ مصحح: بخش فقه در جامعه پژوهش‌های اسلامی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
- منهج المقال في تحقیق أحوال الرجال، محمد بن علی استرآبادی، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۲۲ق.
- نهاية الأصول، حسینعلی منتظری (تقریر درس حسین طباطبایی بروجردی)، چاپ اول، بی‌جا: تفکر، ۱۴۱۵ق.
- نهاية الأفكار، محمدتقی بروجردی نجفی (تقریر درس آية الله شیخ ضیاء الدین عراقی)، چاپ دوم، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
- وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن حر عاملی، چاپ ششم، بی‌جا: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- وقایة الاذهان، محمدرضا نجفی اصفهانی، چاپ اول، بی‌جا: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ق.
- هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، محمدتقی رازی نجفی اصفهانی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۰ق.